

A metafizikától a tipológiáig. Munkácsy Gyula Kantról és a Kant utáni német filozófiáról

Munkácsy Gyula azok közé a filozófusok közé tartozott, akik egész életükben néhány, egymással szorosan összefüggő problémával viaskodtak, akik minden szellemi energiájukat latba vetve újra meg újra, más és más perspektívából próbálták meg végiggondolni ezeket. Ennek az intellektuális birkózásnak a számomra legkifejezőbb tárgyi emléke a tanár úr *Tiszta ész kritikája*-példánya, amelyben egy elszánt filológus a margószéli jegyzeteknek minden bizonnyal legalább annyi fázisát tudná elkülöníteni, mint amennyit Erich Adickes talált Baumgarten *Metafizikájának* abban a példányában, amelyet Kant évtizedekig használt egyetemi előadásaihoz (összesen harminchármat!). A kérdések, amelyek Munkácsy Gyulát foglalkoztatták, nem egyszerűen szellemi kihívást jelentettek számára, hanem bizonyos értelemben egzisztenciális-politikai állásfoglalást is, „szabadságot (...) nem egyik vagy másik ideológiával szemben, hanem egyáltalában a filozofikus-ideologikus rendszerek előfeltevésrendszerével szemben” –, amint azt egy interjúban ő maga fogalmazta meg.¹ Nem mellékes körülmény, hogy Magyarországon az 1970-es, 80-as és 90-es években filozófiatörténészek generációi tudtak felnőni ennek az attitűdnek köszönhetően.

Ha egyetlen jelzőbe szeretnénk sűríteni, miféle problémák érdekelték Munkácsy Gyulát, akkor a „metafizikai” tűnik a legtalálóbbnak. Az izgatta, milyen előfeltevések húzódnak meg a különféle filozófiai rendszerek mögött, mi mozgat egy filozófiát, ki az alanya, a létrehozója. Ezért voltak számára különösen fontosak azok a filozófusok, Descartes, Kant, Husserl, akik saját maguk is reflektáltak filozófiájukra, akik a filozófiában módszertani fordulatot akartak véghezvinni. De ebből a szempontból lettek termékennyé azok a kollégiumi nevelőtanárként eltöltött évek is, amelyek alatt a győri püspöki könyvtárban búvárkodva, majd később Pesten, az istenérvekkel és a XX. század elején ezek körül kialakult vitával ismerkedett. Vagy a Marx-olvasmányok, amelyeknek a legfontosabb hozadéka – a már említett beszélgetés tanúsága szerint² – az volt, hogy ráirányította figyelmét a filozófiai-ideológiai előfeltevések kérdésére és ezáltal egy metafizikai álláspont szükségességére.

A filozófia általános strukturális problémái iránti kíváncsiság azonban mindig is együttjárt az aprólékos, részletekbe menő elemzések iránti igényével. (Ennek köszönhetően a heti 4 órás féléves klasszikus német filozófiáról szóló előadás-sorozat több-

¹ SCHMAL 2002, 24.

² Uo., 15–17.

nyire nem jutott túl *A tiszta ész kritikája* Transzcendentális esztétikáján – más kérdés, hogy azért *per tangentem* ezeregy más téma és szerző is szóba került.) A legátfogóbb és legabsztraktabb kérdések soha nem a semmiből merültek fel, hanem az éppen aktuális filozófustól felidézett konkrét gondolatmeneten sejlettek át. Az egyik pillanatban még egy apró részletprobléma lehetséges interpretációjáról esett szó, aztán a hallgatóság hirtelen azon vette észre magát, hogy a horizont hirtelen kitágult, és egyre-másra tűnnek elő azok a filozófusok, akik valamilyen módon kapcsolatban állnak a kiinduló kérdéssel. Márpedig ilyenek mindig szép számmal akadtak, hiszen a tanár úr érdeklődése és tájékozottsága a skolasztikától a XX. századi protestáns és katolikus teológiáig, Descartes-tól Heideggerig jóformán mindenre kiterjedt.

Metafizikai érdeklődése természetes módon állította Kantot a középpontba: talán nem túlzás azt állítani, hogy ő volt Munkácsy Gyula sok kedves szerzője közül a legkedvesebb. Tanulmányom első felében azt próbálom meg bemutatni, hogyan jelenik meg a metafizikai (vagy kanti terminológiával: transzcendentálfilozófiai) szempont Munkácsy Gyula Kant-értelmezésében: miként tünteti ki *A tiszta ész kritikája* bizonyos részeit (az Antinómia-fejezetet és a Módszertant), és hogyan hat a másik két *Kritika* interpretációjára. Azután arra szeretnék rávilágítani, hogy ez a perspektíva három egymással szorosan összefüggő problémát is felvetett: a filozófiát létrehozó emberét, vagyis a filozófiai antropológiát, a történetiségét és a filozófiai tipológiáját. Ez utóbbi Munkácsy Gyulát különösen érdekelte, nem utolsósorban azért, mert ő maga is erősen hajlott a tipológiai szemléletmódra.

A most következő elemzéseknek természetesen nem lehet céljuk Munkácsy Gyula filozófiai fejlődésének rekonstrukciója. Ehhez a rendelkezésemre álló források sem elegendők, hiszen két interjún, pár folyóiratcikken és előadásjegyzeteken meg az emlékeimen kívül másra nem tudtam támaszkodni. Inkább csak kérdésfelvetéseinek belső logikáját igyekeztem megérteni és bemutatni, mindenekelőtt az 1972-es *Világosság*-mellékletben megjelent, a kanti antinómia-fogalom alakulásával foglalkozó cikke alapján. Ez azért is tűnt jó kiindulópontnak, mert az értelmezés középpontjában álló „metafizika” mellett az a másik három fent említett kulcsfogalom is felbukkan a szövegben (antropológia, típus, történet), amelyek fogva tartották Munkácsy Gyula gondolkodását. Így módon a tanulmány alkalmasnak látszott arra, hogy belőle próbáljam meg kibontani – részint az órai jegyzetekre, részint az interjúkra támaszkodva – a Kant utáni német filozófiával kapcsolatos meglátásait. Ennek során remélhetőleg az is kiderül, miért éppen Schleiermacher, Windelband, Dilthey, Husserl és Heidegger foglalkoztatták elsősorban, és mit kapott tőlük (tanítványai pedig tőle).

METAFIZIKA ÉS KANT-ÉRTELMEZÉS

A legfrappánsabb összefoglalása annak, miben látta Munkácsy Gyula Kant kopernikuszi fordulatának lényegét, az Antinómia-tanulmány első részéhez tartozó alcím, amely a következőképpen szól: „A filozófia önreflexiója mint a kritikai fordulat programja”.³ Nem az ismeretelméleti fordulatot hangsúlyozza tehát, s nem is a metafizika megalapozásában játszott szerepét emeli ki, hanem a filozófia saját magára irányuló reflexiójának az egyik (ha nem a legmagasabb) csúcspontjaként tekint *A tiszta ész kritikája* alapgondolatára. Kant kérdésfelvetése, kérdezmódja ragadja meg: a „hogyan lehetséges” kezdetű kérdések, amelyek nem magukra a tárgyakra irányulnak,

³ A tanulmány újra megjelent a *Világosság* 45. számában (2004/6), 65–77.

hanem a megismerésük módjára, már amennyiben ez a priori, vagyis a tapasztalattól függetlenül lehetséges.⁴ A transzcendentálfilozófia álláspontjára helyezkedés vonza Kantban, a metafizikai nézőpont. Noha a második és a harmadik *Kritikával* nem foglalkozott olyan behatóan, mint az elsővel, ezekben is a transzcendentális kérdésfeltevést látta a leglényegesebbnek – nem függetlenül a neokantiánus értelmezésektől. A kanti etika magját alkotó probléma, a „Hogyan lehetségesek erkölcsi kijelentések?” egy metaetika nézőpontjáról fogalmazódnak meg, az esztétika centrumában álló „Hogyan lehetségesek a priori szintetikus esztétikai ítéletek?” mögött pedig a tárgyakhoz fűződő viszonyunkra irányuló kíváncsiság húzódik meg.

A metafizikai perspektíva legjellegzetesebb megnyilvánulása Munkácsy Gyula szerint az, ahogyan Kant az olyan egymásnak ellentmondó metafizikai kijelentéseket kezeli, mint például hogy a világ térben határolt és időbeli kezdete van, illetve hogy térben és időben egyaránt határtalan, vagy hogy a világbeli jelenségek magyarázatához a természeti okságon kívül feltételeznünk kell a szabadságot, illetve hogy ehhez elegendőek a természeti törvények. Ezeknek az antinómiáknak nevezett tételpároknak Kant mind szisztematikus, mind történeti – gondolkodásának fejlődését meghatározó – szempontból nagy jelentőséget tulajdonított a kopernikuszi fordulat tekintetében.⁵ Munkácsy Gyula cikkében – Benno Erdmann és Norbert Hinske nyomán – az antinómia-fogalom előzményeinek jár utána, megállapítva, hogy már Kant legkorábbi nyomtatásban megjelent művében, az eleven erőkről szóló írásban megtalálhatók a kritikai korszakra jellemző problémakezelés bizonyos elemei. Az erő fogalmának karteziánus és Leibniz-féle értelmezése közötti ellentétet vizsgálva Kant arra a következtetésre jut, hogy a lehetséges megoldás útja az egymással szemben álló zárt érvrendszerek előfeltevéseinek feltárása. A gondolatmenetből Munkácsy Gyula azt emeli ki, hogy Kant a vita forrásaihoz, a közös előfeltevésekhez próbál közelebb jutni, és nem az a célja, hogy állást foglaljon egyik vagy másik mellett. Egyszóval már itt egyfajta metaálláspont igényét fogalmazza meg. Ugyanezt a metodológiát mutatja ki a prekritikai időszak későbbi műveiben is, az 1755-ös *Az ég általános természettörténete és elmélete* című írásban, vagy az egy évvel későbbi *Fizikai monásztanban*.

Az antinómia-probléma fejlődésének következő állomása Munkácsy Gyula szerint az 1770-es *Disszertáció*, amelyben a 60-as évek második felének szellemi forrongásai csapódnak le. Az antinómia-probléma antropológiai fordulataként jelöli meg azt a változást, amelynek nyomán a dichotómia az emberi képességek közötti ellentétté válik, érzékiség és értelem „egyenetlenségévé”.⁶ Innen már csak egy (habár cseppet sem jelentéktelen) ugrás *A tiszta ész kritikája* antinómia-felfogása, ahol a különböző képességek közötti ellentét az ész önellentmondásává lesz. Munkácsy Gyula három pontban foglalja össze a kritikai filozófia antinómia-fogalmának újdonságát az előzményekhez képest: 1. szükségszerű ellentmondásról van szó, 2. elkerülhetetlen és csak a kritika eszközeivel feloldható látszatról, 3. kifejezetten a kozmológiában, tehát a világfogalom kapcsán előálló ellentétről.⁷

⁴ Vö. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A11–12/B25; magyarul: KANT 2004, 69. (*A tiszta ész kritikájára* itt és a továbbiakban is az első (A) és a második (B) kiadás oldalszámaival hivatkozom. A *TÉK* és az azt követő oldalszám a magyar fordításra vonatkozik. A többi mű esetében az *Akademieausgabe* (AA) megfelelő kötetét és oldalszámát adom meg: *Kants Gesammelte Schriften*. Königlich Preussische (később: Deutsche) Akademie der Wissenschaften, 29 kötet, Walter de Gruyter, Berlin 1902–)

⁵ Ez utóbbi szemponthoz lásd a Munkácsy Gyula által is idézett híres, 1798. szept. 21-i Garvének írott levelet (lásd AA XII, 256).

⁶ Az eredetben „dissensus”, lásd AA II, 389. Munkácsy Gyula az idézett cikk 75. oldalán idézi a kifejezést.

⁷ *Világosság* 45. (2004/6), 76.

Láthattuk, hogy az antinómiák témáját és a kopernikuszi fordulatot Munkácsy Gyula azért tartotta szisztematikus szempontból is annyira összetartozónak, mert szerinte az ész önellentmondásának botrányát Kant csak egy olyan metafizikai álláspontból tudta kezelni, amely a filozófia egészének radikális reformját követelte meg. Ez a kritikai fordulat azonban Munkácsy Gyula értelmezésében egyszersmind antropológiai fordulat is. Már az is jelzi ezt, hogy az antinómia-probléma antropológiai fordulata párhuzamos a kritikai fordulattal – egyáltalán nem véletlen időbeli egybeesésről van szó! Hiszen ha az egymást kizáró filozófiai-metafizikai álláspontok háttérében értelem és ész ellentéte, illetve később az ész önmagával való meghasonlása áll, akkor a „Hogyan lehetséges a metafizika?” kérdése az emberi értelem és ész feltérképezését követeli meg. Vagyis a metafizikai nézőpont antropológiai vizsgálatokhoz vezet. És nem csupán a megismerőképeség elemzéséhez, hanem az ember teljes a priori képességstruktúrájának a feltárásához. Ez már az Antinómiatanból is világos, ahol még a megoldás előtt megvizsgálja Kant, miféle érdekek működnek a tézisek és az antitézisek oldalán. Itt a spekulatív (teoretikus) mellett megjelenik a gyakorlati érdek fogalma, s ezáltal a vágyóképeség is feltűnik a horizonton. A kanti életmű egésze szempontjából centrális érdek-fogalomra egyébként Munkácsy Gyula is gyakran felhívta a figyelmet.⁸

A kanti antropológiai fordulattal összefüggésben érdemes kitérni arra az implicit vitára, amelyet Munkácsy Gyula folytatott Vidrányi Katalinnal, egykori tanítványával, akinek a kanti „második fordulatról” szóló nevezetes írása ugyanabban az 1972-es *Világosság*-mellékletben jelent meg, amelyben az Antinómia-tanulmány.⁹ A szövegeket újraközlő 2004-es Kant-évfordulós *Világosság*-szám közöl egy interjút Munkácsy Gyulával, amelyben Boros Gábor – aktualitásként utalva a kanti antropológia iránt az utóbbi 10–20 évben látványosan megnövekedett érdeklődésre – rákérdez erre a vitára. Két mozzanatot szeretnék kiemelni a válaszból. Egyrészt rendkívül jellemző a mások gondolataira mindig kíváncsi, a másokat mindig figyelmesen hallgató és olvasó tanárra és kollégára, ahogy a legnagyobb tisztelet és elismerés hangján beszél Vidrányi Katalin „zseniális gondolatáról”,¹⁰ a közös pontot hangsúlyozva kettejük értelmezésében. Másrészt finom kritikájából világos, hogy Munkácsy Gyula nemcsak a prekritikai és kritikai írások között látott szoros kapcsolatot, ahogyan az az Antinómia-tanulmányból kiderült, hanem a 80-as és 90-es évek Kantjánál is a kontinuitást érezte fontosabbnak. És nem csupán a gondolkodói út folytonosságát emelte ki, hanem az egyidejű műveket összekötő szálakat is elvághatatlannak ítélte. Ezért nem tartotta a *Kritikákról* leválaszthatónak a Vidrányi Katalin által „rendszeren kívülinek” nevezett írásokat.

A *tiszta ész kritikája* második része ugyanis, a Transzcendentális módszertan, amely a Kant-kutatásban mindig is háttérbe szorult az Elemtan népszerű témái mögött, de amelynek Munkácsy Gyula nagy jelentőséget tulajdonított, számos olyan fogalmat és gondolatot tartalmaz, amelyek a kisebb, alkalmi írásokban és azután majd *A vallás a pusztaság és határain belül* című műben köszönnek vissza. Ugyanígy *Az ítélőerő kritikája* is tárgyalja ezeket a problémákat. Nem véletlenül, hiszen mindkettő a készülő transzcendentálfilozófiai rendszer szempontjából tekint vissza az addigiakra: a Módszertan az Elemtanban összehordott építőanyagra, *Az ítélőerő kritikája* pedig az előző két *Kritikára*, a majdani természet metafizikájához, illetve az erkölcsök metafizikájához készült

⁸ Az előadásokon, szemináriumokon, valamint lásd *Világosság* 45. (2004), 81–82.

⁹ Vidrányi Katalin tanulmánya (*Második fordulat*) is szerepel a 2004/6-os *Világosság*-számban (11–30.), valamint az írásait összegyűjtő kötetben: Geréby György és Molnár Péter (szerk.): *Krisztológia és antropológia*. Vidrányi Katalin összegyűjtött írásai. Budapest: Osiris, 43–72.

¹⁰ *Világosság* 45. (2004), 88.

propedeutikákra. A kulcsszó pedig, amely összekapcsolja őket egymással és a „rendszeren kívüli” írásokkal, a teleológia, amely a metafizika új építményét egyben kellené hogy tartsa. Ez a célszerűségfogalom azonban sajátosan antropológiai – ezt látta Munkácsy Gyula, és ezért gondolta úgy, hogy a Módszertanban érdemes elmélyülni, sőt hogy kifejezetten termékeny lehet *A tiszta ész kritikája* egészét efelől olvasni. És azt hiszem, erről néhány tanítványát is sikerült meggyőznie.

A Módszertanban Kant az észműködés célszerűségét vizsgálja; azt, hogy az ész képes-e elérni a saját maga számára kitűzött célokat, vagyis megválaszolni azt a három kérdést, amelyben legfőbb érdekei kifejeződnek: Mit lehet tudnom? Mit kell tennem? Mit szabad remélnem?¹¹ A transzcendentálfilozófia ily módon az emberi képességek feltérképezésének programja, de az ész végső céljainak szempontjából. Teleologikus antropológia, ahogyan Munkácsy Gyula értette, noha ezt a kifejezést emlékeim szerint nem használta. Inkább a kanti terminust, a világpolgári értelemben vett (in sensu cosmopolitico) filozófia elnevezést szerette, amelynek értelmében „a filozófia az a tudomány, melynek tárgya minden ismeret viszonya az emberi ész lényegi céljaihoz (teleologia rationis humanae)”.¹² Ennek a „világpolgári filozofálásnak” a megnyilvánulásaként olvasta a 80-as évek történelemfilozófiai írásait is, s a Világpolgár-tanulmány, *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szempontból* című mű kapcsán mindig felhívta a figyelmet Kantnak arra a megjegyzésére, hogy a történelem teleologikus szemlélete maga is közelebb viheti az emberiséget az áhított célhoz, a jogszerű polgári társadalomhoz és az örök békéhez.

A történetiség nem csupán a kifejezetten a történelemre reflektáló szövegekben jelenik meg, hanem már *A tiszta ész kritikájában* is: a Módszertan utolsó fejezete „A tiszta ész története” címet viseli. Egyike volt ez Munkácsy Gyula „csemegéinek”: Kant alig pár oldalon a filozófia egész addigi történetét rendbe teszi, elhelyezve benne saját, kritikai módszerét is. Az egyes filozófusok csak a három a priori szempont alapján osztályozott, egymással szembenálló filozófiai típusok reprezentánsaiként jelennek meg, éppúgy, ahogyan az antinómiák téziseiben és antitéziseiben kirajzolódó tipikus gondolkodói attitűdökre is címkeszerűen ragasztotta rá Kant a platonizmus, illetve az epikureizmus megjelölést. Az emberi ész tehát különféle, egymással ellentétes gondolatrendszerek forrása. Az Antinómia-tanulmány elején egyébként egy általános megjegyzésben – mintegy megadva a vezérfonalat az antinómiák vizsgálatához – Munkácsy Gyula a filozófia történetében állandóan vissza-visszatérő alapproblémákra és a válaszok típusosságára utal. Ebből is nyilvánvaló, hogy szerinte a kanti kritikai fordulat, amelyet a metafizikai perspektíva felvételeként értelmezett és egyúttal antropológiai fordulatként határozott meg, csírájában a tipológia és a történetiség egymással szorosan összekapcsolódó kérdéskörét is tartalmazza. Ennek kibontása, és az ebből fakadó nehézségekkel való szembenézés azonban már a Kant utáni filozófiára maradt. Mielőtt azonban megvizsgálom, hogyan látta Munkácsy Gyula e kérdések fényében a XIX. és XX. századi német filozófiát, egy pillanatra visszatérek a Vidrányi Katalinhoz való viszonyára. Ez alkalmat ad arra is, hogy röviden összefoglaljam Kant-értelmezésének fő irányait.

A legszembeütőbb közös vonás az antropológia centrális szerepének hangsúlyozása. Míg azonban Vidrányi Katalin a kanti istenfogalom és az ezzel összefüggő metafizikai rendszer „antropologizálása” kapcsán jut el ide, addig Munkácsy Gyula a koperniku-

¹¹ A804–805/B832–833; TÉK, 627.

¹² A839/B867; TÉK, 651.

szi fordulat és az antinómiák metafizikai interpretációján keresztül. Vidrányi Katalint a metafizikai rendszer és azon belül is a természetes teológia státusza érdekelte, ezért számára *A vallás a puszta ész határain belül* és a rendszer problémájával foglalkozó késői feljegyzések váltak lényegessé. Úgy gondolta, hogy a kopernikuszi fordulat és az erre épülő három *Kritika* adta keretek túl szűknek bizonyultak Kant metafizika-igénye számára, aki *A tiszta ész kritikája* három kérdését a „Mi az ember?”-rel kiegészítve próbálkozhatott csak meg a metafizika antropológiai megalapozásával és felépítésével.¹³ Ebben a rekonstrukcióban felértékelődnek a kisebb alkalmi írások, amelyek egyrészt „rendszeren kívüliekké” avasznak, másrészt mint ilyenek a soha el nem készült rendszer antropológiai megalapozásának kísérleteiként olvasandók. *A vallás a puszta ész határain belül* pedig nem egészen sikerült válasz a negyedik kérdésre.

Munkácsy Gyula ezzel szemben Kant antropológiai irányvételét egyértelműen a kritikai fordulathoz köti, és az ezt motiváló metafizikai nézőpontot már a prekritikai írásokban is felfedezi. A *Kritikákon* kívüli műveket is a transzcendentálfilozófiai vállalkozás szerves részének tekintette, hiszen ezekben is érvényesül a kritikai attitűd: a „Hogyan lehetséges?” kérdésének felvetése (Hogyan lehetséges a történelem?). Ilyen értelemben ezek a szövegek inkább kitágítják az antropológiai perspektívát azáltal, hogy a történetiségre és a történelemre reflektálnak, nem az ahhoz való áttörést hozzák. Ebből a nézőpontból a Módszertan három kérdésének kibővítése a „Mi az ember?”-rel sem jelez fordulatot Kant gondolkodásában, legfeljebb tudatosítja azt, ami már a kritikai filozófia születésekor adva volt. A kanti antropológiai fordulat kapcsán egyébként Munkácsy Gyula gyakran idézte Heideggert, aki a *Mi a metafizika?* című híres-hírhedt írásának elején a totalitásra irányulás mellett a metafizikai kérdések másik jellegzetességét abban jelöli meg, hogy ilyenkor maga a kérdező is jelen van a kérdésben, kérdésessé válik saját maga is.¹⁴ Az antropológiai irányultság ezen önreflektív aspektusának tudatosítása, a tanulságok levonása azonban már a Kant utáni filozófus-nemzedékekre maradt, Heidegger mellett és előtt többek között Diltheyre, Husserlre.

TIPOLOGIA ÉS TÖRTÉNETISÉG – DILTHEY ÉS HUSSERL

Munkácsy Gyulának a XIX. és XX. századi filozófiához való viszonyát alapvetően befolyásolta a tipologikus gondolkodás iránti affinitása. Ezért váltak számára jelentőssé a filozófiatörténet utóbbi két évszázadának olyan gondolkodói, mint Schleiermacher, Windelband, Dilthey és Husserl. De a tipologizálás nyomait másoknál is felfedezte, így pl. Sartre-nál, a descartes-i szabadságfogalomról írott tanulmányban, amelyben értelmezése szerint a szabadság különféle prototípusai kerülnek sorra.¹⁵ Cikkeiben és előadásain, szemináriumain ő maga is szerette típusokba sorolni a filozófusokat (persze ennek nyilván didaktikai célja is volt), azzal a figyelmeztetéssel, hogy a túlzott sematizálás a durva leegyszerűsítés veszélyével jár. Így különböztette meg a Hegel utáni filozófiában a szcientikus indíttatású irányzatokat és a tág értelemben vett életfilozófiai trendeket.

Kedvező terepe volt a tipologizálásnak a XVII. század is, amelyben a Descartes-hoz így vagy úgy kapcsolódó filozófusok között segített eligazodni ez a fajta megközelítés. De már az 1969-ben megjelent Giordano Brunóról szóló cikkben is „a panteizmus alap-

¹³ *A tiszta ész kritikája* három kérdését egy negyedikkel, a „Mi az ember?”-rel Kant először a Pöhlitz-féle metafizikai előadásokban bővíti ki (AA XXVIII, 533–534). Lásd még az 1793. május 4-én Staudlinhoz írott levelet (AA XI, 429).

¹⁴ In *Wegmarken* GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, 103.; magyarul: HEIDEGGER 2003, 105.

¹⁵ SCHMAL 2002, 19–20.

szerkezete” érdekli.¹⁶ A filozófiai rendszerek strukturális elemzését, eltérő, egymáshoz mégis kapcsolódó gondolati építmények alapfogalmainak összehasonlítását végzi el a 70-es években a Világosságban publikált tanulmányokban. A tipologizálás azonban nem vált nála öncélúvá, mert – ahogyan azt a legutolsó, 1979-es Világosság-cikkben egyértelműen leszögezi – a metafizikai rendszerek „*tipológiai és szerkezeti képletének megrajzolásával*” az emberhez akar – mintegy kerülőúton – közelebb jutni.¹⁷ A tipológia tehát az antropológia eszköze és viszont: az ember mint filozófiai-metafizikai rendszereket létrehozó lény érdekli Munkácsy Gyulát. És ebben talált társakra a Kant utáni német filozófia képviselőiben.

A német idealizmus és a romantika gondolkodói közül gyakran szóba került az órákon Fichte, akinek a Tudománytanhoz írott 1. és 2. Bevezetésében – erről egyébként a 2004-es *Világosság*-interjúban is beszélt – a filozófiai rendszerek tipologizálását (dogmatikus-idealista) és a kétféle típus háttérben álló antropológiát tartotta a leginkább figyelemre méltónak.¹⁸ Sokszor emlegette Schleiermachert is, elsősorban az 1799-es vallásról szóló öt beszédet, amellyel kapcsolatban soha nem mulasztotta el megjegyezni, hogy már a 2. és 5. beszéd címei is a tipológiai szemléletről árulkodnak (2. A vallás lényege, 5. A vallások).¹⁹ Hiszen Schleiermacher a vallás lényegét – amelynek sem a diszkurzív gondolkodáshoz (a metafizikához), sem a cselekvéshez (vagyis a morálhoz) nincs köze, hanem az univerzummal való intuitív-érzelmi azonosulásban áll –, szembeállítja és ugyanakkor összeköti a különböző pozitív vallásokkal. A vallások sokasága ugyanis az egyetlen vallási lényeg különféle megjelenési formája. Ez a platonizáló szemlélet a történeti, egy-egy alapvető faktumhoz (kinyilatkoztatáshoz) kötődő vallásokat egy időtlen lényeg szükségszerű megnyilvánulásainak tartja.

Schleiermacher vallástipológiája azonban egy minden olyan tipológiában közös alapvető nehézséget rejt magában, amely nem csupán leírja a tárgyait, hanem magyarázatot keres a típusképződés folyamatára is.²⁰ Azoknál a tipológiáknál, amelyek valamiféle a priori lényeg megnyilvánulásának tekintik a történeti típusokat, mint Schleiermacher vagy Kant – utóbbi számára platonizmus és epikureizmus az ember a priori képességsztruktúrájában van megalapozva, tehát egy időn kívüli antropológiában (vagy transzcendentális pszichológiában, ahogyan a Kant-kutatók nevezik) – a probléma időtlen intelligibilis lényeg és empirikus-időbeli jelenség áthidalhatatlanságaként jelentkezik. Másként fogalmazva: a transzcendentálfilozófia – úgy tűnik – nem tud mit kezdeni a szellemi képződményeknek, köztük magának a filozófiának a történelembe ágyazottságával. És talán ez volt az a probléma, vagy legalábbis egyike azoknak, amelyek Munkácsy Gyula érdeklődését a XIX. század végének és a XX. elejének olyan gondolkodói felé terelték, mint Windelband vagy Dilthey.

Az a priori megalapozás igényével fellépő transzcendentális gondolkodásmód és a történetiség összeboronálása ugyan már Hegelnél megtörténik, de azt az árat, amelyet ebben a konstellációban fizetni kellett érte, Munkácsy Gyula – azt hiszem – drágállotta. A teleológia csak kanti „mintha-formájában” (als ob) volt számára elfogadható, abban az alakban, ahogyan az Hegelnél megjelenik, már nem. Vonzóbb-

¹⁶ *Világosság* 10. (1969), 713.

¹⁷ *Világosság* 20. (1979), 498–499.

¹⁸ Lásd J. G. Fichte: Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, in *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke* (szerk. I. H. Fichte), Veit & Comp., Berlin 1845–46, I., 417–449., és Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, in uo., 451–518.; magyarul: FICHTE 1981, 53–127. A hivatkozást lásd *Világosság* 45. (2004), 84.

¹⁹ Fr. Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*; magyarul: SCHLEIERMACHER 2000.

²⁰ A leíró és magyarázó tipológia megkülönböztetéséhez lásd *Világosság* 45. (2004), 84.

nak tűnt – a Hegeltől persze nem független – Dilthey attitűdjé. Valószínűleg azért is, mert írásai mögött egy olyan filozófus rejtőzik, aki egy életen át küszködött ugyanazzal a problémával, a szellemtudományok filozófiai megalapozásával. Márpedig ez a habitus, az újra meg újra nekifutás bizvást kiválthatta Munkácsy Gyula szimpátiáját. A XIX. század második és a XX. század első felének trendjeiből egyébként is azok érdekelték elsősorban, amelyekben a metafizikai-antropológiai szempont érvényre jutott. Ezért foglalkoztatták azok a törekvések, amelyek a pozitívizmussal szemben a történeti- és társadalomtudományok önállóságából indultak ki, és egy a természettudományokétól eltérő módszertan kidolgozására vállalkoztak. Sokat emlegette Windelband strassburgi rektori beszédének (*Történelem és természettudomány*, 1892) híres megkülönböztetését, amellyel a nomotetikus és az idiografikus tudományokat választotta el egymástól, de a filozófia mibenlétére vonatkozó megfontolásait is szívesen elemezte, Dilthey-ével összevetve. Kísérleteiket azért is találhatta érdekesnek, mert a maguk módján mindketten a kanti programból indultak ki: Dilthey „a történeti ész kritikáját” szerette volna elvégezni, Windelband pedig Kant transzcendentálfilozófiáját „az egyetemesen érvényes értékekről szóló kritikai tudománnyá” tenni.²¹

Diltheynek a szellemtudományok megalapozására tett erőfeszítéseit mindvégig ugyanaz a probléma kísérti: hogyan lehet tudományos igényű módszerrel megközelíteni a szellemi-történeti tényeket, ha egyszer azok egyediek és magukon viselik az emberi szabadságból eredő esetlegesség nyomát. Világos, hogy a történetiség komolyan vétele kizár egy kanti típusú a priori képességpszichológiát, de a kortárs, Dilthey által magyarázónak nevezett, kauzális összefüggéseket megkonstruáló pszichológiát is. Ezzel szemben dolgozta ki leíró pszichológiáját, amelynek segítségével az életegész közvetlen átélésének képességére lehet alapozni a szellemtudományi megértést. Munkácsy Gyula ezzel kapcsolatban arra mutatott rá – Erdélyi Ágnesnek a Dilthey-kötethez írott bevezetője nyomán –, hogy a pszichologizmusból eredő nehézségek, a szubjektívizmusa és a relativizmusa miként vezettek egy olyan élet-fogalomhoz, amely már nem az individuális belső élmények összességében adott, s ily módon sokkal alkalmasabbnak tűnik az objektív szellemtudományok megalapozására. A késői írásokban, mindenekelőtt *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* című műben, vagy a világnézet-típusokról szólóban, amelyre Munkácsy Gyula is gyakran utalt, Dilthey már nem közvetlen átélésként érti a szellemtudományi megértést, hanem a személyes és a közösségi élettapasztalatra épülő szellemi összefüggések létrehozásaként. A tipikus, generációkra, közösségekre vagy akár egész korszakokra jellemző élettapasztalatokból, életérzésekből (*Lebensstimmung*) nőnek ki a különféle világnézetek, amelyek „az élet rejtélyére” keresnek választ. Ennek a világnézetnek a kifejeződése – a vallás, a művészetek (elsősorban a költészet) mellett – a metafizika. Újra a filozófia, a filozófiai típusok eredetének kérdéséhez érkeztünk, és egy olyan válaszhoz, amely megpróbál számot vetni a filozófia történeti beágyazottságával, ugyanakkor nem adja fel a tudományos megalapozás követelményét. Egyszerre akar hűséges lenni mindkettőhöz.

Ezért esett annyira rosszul Diltheynek, amikor a feltörekvő filozófusnemzedék egyik legígéretesebb képviselője, Edmund Husserl a *Logosz* című folyóirat 1910/11-es első kötetében *A filozófia mint szigorú tudomány* címmel megjelentetett, a fenomenológia

²¹ Lásd W. Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, W. Dilthey's Gesammelte Schriften, I. Band, Teubner, Leipzig/Berlin 1922, 116.; magyarul: DILTHEY 2004, 117–118., és W. Windelband: *Was ist Philosophie?* In *Präudien* 1. Band, J. C. B. Mohr, Tübingen 1924, 29.; magyarul: WINDELBAND é. n., 37–38.

programját propagáló tanulmányában a „historista szkepszis” és a „világnézetfilozófia” prominens képviselőjeként nagy vehemenciával megtámadta őt. A 77 éves filozófus levélben védekezik az őt ért vádakkal szemben, s az ennek nyomán kialakult levélváltás Dilthey és Husserl között nem véletlenül ragadta meg Munkácsy Gyula figyelmét. Két egészen különleges formátumú, a filozófia ügye iránt erősen elkötelezett tudós eszmecseréjének dokumentuma ez, akik a kötelező udvariassági gesztusokon túl – amelyeknek itt kitüntetett jelentősége van, hiszen Husserlnek egy mélyen megbántott idős embert kell megbékítenie – a filozófiával kapcsolatos legalapvetőbb belátásaikat tárják fel. Az alig pár oldalas, némileg hiányos szövegekből is jól kivehető, mi az, amiben egyetértenek, és hol válnak el útjaik. A tét mindkettőjük számára a filozófia rangjának megőrzése a XIX. század második felének és a századfordulónak a szellemi változásai közepette. Márpedig ez a filozófia önreflexióját követeli meg, helyzetének meghatározását, a helyes módszer kidolgozását. Dilthey és Husserl is metafizikai kérdésekkel szembesülnek, és megközelítésükben közös a filozófia tudományosságának igénye. Ezért fordulnak szembe a pszichológiával mint a filozófia megalapozásának eszközével. Míg azonban Husserl a fenomenológiai lényegvizsgálattal egy történelemtől független a priori-ban próbálja megalapozni a kulturális képződményeket, addig Dilthey lehetetlennek tartja, hogy „a világösszefüggést fogalmak összefüggése révén érvényes módon” mondjuk ki.²² Hiszen szerinte a szellemi alakulatoknak nincs történelem feletti értelmük.

Nem tudom, Munkácsy Gyula melyikük mellé állt ebben a vitában. Valószínűleg egyikük mellé sem. Hiszen soha nem az volt a célja, hogy ebben vagy abban a kérdésben elfogadható megoldáshoz jusson el, pláne nem az, hogy ezt tanítványainak „elmesélje”. Amit tőle tanulni lehetett, és amihez ő olyan filozófusoktól merített ihletet, mint Kant, Dilthey vagy Husserl, az a reflexió, annak tudatosítása, hogy mi van a különféle filozófiai rendszerek mögött: milyen előfeltevések, miféle antropológiai elképzelések. Munkácsy Gyula mindig is a problémák feltárásában, a lehetséges válaszok elemzésében lelte örömét. Talán ezért volt olyan nehéz számára az írás, amelyben mégis csak valamiféle nyugvópontra jut egy gondolat, egy probléma. A nem-írás meg azért, mert iszonyúan nyomaszthatta az ötleteknek az a sokasága, amelyeknek csak töredéke fért bele abba a bizonyos bőrtáskába. Az agyonjegyzetelt *Tiszta ész kritikája* mellett ebben öltött testet Munkácsy Gyula filozófiai habitusa, és ez volt az a kincsesláda, amelyből mindig volt mit adnia nekünk.

²² Lásd Dilthey 1911. június 29-i Husserlhez írott levelét. A levélváltást Walter Biemel először 1957-ben tette közzé a *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 1. számában, majd 1968-ban a *Man and World* című folyóiratban. Az idézet ez utóbbi 434. oldalán található. Magyarul is megjelent a Dilthey-válogatásban: i. m.: 303.

IRODALOM

- DILTHEY, Wilhelm 2004. Bevezetés a szellemtudományokba. In *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest: Gondolat.
- FICHTE, J. G. 1981. Első bevezetés a tudománytanba. Második bevezetés a tudománytanba. Ford. Endreffy Zoltán. In J. G. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest: Gondolat, 53–127.
- HEIDEGGER, Martin 2003. *Útjelzők*. Ford. Ábrahám Zoltán et al. Budapest: Osiris.
- KANT, Immanuel 1902– (AA). *Kants Gesammelte Schriften*. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, 29 kötet. Berlin: Walter de Gruyter.
- KANT, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.
- MUNKÁCSY Gyula 1969. Giordano Bruno és a filozófia profanizációja. *Világosság* 10. 713–719.
- MUNKÁCSY Gyula 1979. A természeti és az emberi elem az újkori racionális metafizikákban. *Világosság* 20. 498–508.
- MUNKÁCSY Gyula 2004 (1972). Az antinómiák filozófiája és az ember antinómiája. *Világosság* 45. (2004/6.), 65–77.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich 2000. *A vallásról. Beszéd a vallást megvető művelt közönséghez*. Ford. Gál Zoltán. Budapest: Osiris.
- SCHMAL Dániel (szerk.) 2002. *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest: Atlantisz.
- VIDRÁNYI Katalin 1998. Második fordulat. In Geréby György – Molnár Péter (szerk.) *Krisztológia és antropológia. Vidrányi Katalin összegyűjtött írásai*. Budapest: Osiris, 43–72.
- VIDRÁNYI Katalin 2004. Második fordulat. *Világosság* 45. (6), 11–30.
- WINDELBAND, W. é.n. Mi a filozófia? In *Preludiumok*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Franklin.

Tengelyi László

[Vissza a tartalomhoz](#)

Filozófia és világnézet

Az az elképzelés, hogy a filozófia végső soron nem más, mint világnézet, a XIX. század vége felé született meg. Maga a „Weltanschauung” szó ekkor már több, mint száz esztendő múltára tekinthetett vissza. Feltehetőleg Kant használta először ezt a kifejezést *Az ítélőerő kritikájában*, mégpedig lényegében véve „természetszemléletet” értve rajta.¹ Később a szó széles körben elterjedt; eközben azonban még hosszú ideig nem merült fel az a gondolat, hogy a filozófia lényege szerint világnézet volna. E felfogás kialakításában döntő szerepet játszik majd az a Wilhelm Dilthey, aki nemcsak a német egzisztencialistákra, mindenekelőtt Karl Jaspersre, hanem a fenomenológia első művelőire, így magára Husserlre és Heideggerre is erőteljes hatást gyakorol. Mindazonáltal Jaspersszel ellentétben a fenomenológia első művelői nem teszik magukévá Dilthey-nek a filozófia és világnézet viszonyára vonatkozó elképzelését. Husserl úgy foglal állást, hogy világnézeti filozófiák léteznek ugyan, de nem töltik be a filozófia valódi hivatását. Heidegger az 1920-as években úgyszintén arra törekszik, hogy egyértelműen elhatárolja a maga filozófiai nekiindulását minden világnézettől. Ezt a törekvését az álláspontját árnyaló későbbi megfontolások hatására sem adja fel soha egészen. Még az 1936 és 1938 között írt *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* lapjain² is élesen szembeállítja majd a filozófiát a világnézettel.

Olyan összefüggéseket említettem ezzel, amelyek Munkácsy Gyulát erősen foglalkoztatták. Dilthey-nek a filozófia lényegét tárgyaló írása már csak azért is érdeklődésének homlokterébe esett, mert Dilthey-hez hasonlóan ő maga is a filozófiai gondolkodás rejtett lehetőség-feltételei után kutatott. De nem kevésbé állt közel Munkácsy Gyulához az az írás sem, amelyben Husserl szembeszegezte Dilthey koncepciójával a maga elképzelését. Azért is említem nagy hangsúllyal „A filozófia mint szigorú tudomány” című tanulmányt, amely 1911-ben, a *Logos* című folyóirat első számában jelent meg, mert Munkácsy Gyulának az e munkáról tartott egyetemi előadásai fontos szerepet játszottak abban, hogy a magam részéről utat találtam a husserli fenomenológiához. De nem kevésbé érdekelt Munkácsy Gyulát az a kérdés sem, hogy miként alakult Husserl és Heidegger viszonya a huszas évek közepétől, a nevezetes *Encyclopaedia Britannica*-szócikken végzett közös munkától számítva. Úgy vélem

¹ Fogalomtörténeti áttekintést találunk Heidegger több előadásában is. Lásd HEIDEGGER 1975, 5. sk. és HEIDEGGER 1996, 230.

² Lásd HEIDEGGER 1989, 36–41.

ezért, hogy méltóképpen hozzájárulhatok a Munkácsy Gyulára való megemlékezéshez, ha ezeket a kérdéseket tárgyalom.

Mindenekelőtt egy olyan tényt szeretnék kiemelni, amelyre elsőként Husserl figyelt fel: a világnézeti filozófia a historizmus terméke. Ezután megkísérlem majd meghatározni, hogy mit is értett Husserl a filozófián mint szigorú tudományon. Végül Heideggertől származó szövegeket vizsgállok, hogy árnyalhassam a filozófia és világnézet összefüggéséről kialakult képet.

FILOZÓFIA A HISTORIZMUS KORÁBAN

Historizmuson többnyire azt a meggyőződést szoktuk érteni, hogy a szellemi képződmények – az érintkezés formáitól, az udvariasság szabályaitól és a szokáserkölcstől a technikai találmányokon és a munkaszervezés fogásain át egészen a művészetig, a vallásig és a filozófiáig – *koruk kifejezései*. Ez a megállapítás úgy értendő, hogy a historizmus szerint e képződmények nem csupán tartalmukat, hanem *érvényességüket* tekintve is történeti eredetük függvényei maradnak. E felfogás módszertani kíváncsalmakat is maga után von: azt követeli a szellemi képződmények vizsgálóitól, hogy e képződményeket *egyszeri mivoltukban, megismételhetetlen egyediségükben* igyekezzenek megragadni.

Ezzel körülírtuk a historizmus szokványos fogalmát; érdemes lesz azonban e fogalmat némiképpen kibővítenünk. A kibővítésre az ad okot, hogy – amint *Metahistory* című könyvében Hayden White kimutatja – a historizmusra jellemző gondolkodásmód nem csupán olyan történészeket hat át, mint Jules Michelet és Leopold Ranke vagy akár Alexis de Tocqueville és Jacob Burckhardt, hanem azokat a gondolkodókat is, akik a Hegeltől Nietzscheig – illetve Dilthey-ig és Croce-ig – tartó időszakban meghatározó jelentőségre tesznek szert a filozófiában.³

Már Hegel is minden szellemi képződményt – így minden filozófiát is – hangsúlyozottan kora szülöttének tekint. Az ő gondolkodásmódja azonban ennek ellenére sem jellemezhető még historizmusként, mert a szellem az ő szemében végső soron történelemfeletti elv. Emlékezzünk csak vissza az *Előadások a világtörténelem filozófiájáról* című munka nagy bevezetésének záró fejtegetéseire: ezekből megtudjuk, hogy a szóban forgó előadások tárgya végső soron egyes-egyedül a *jelenvaló szellem élete*, amely csupán a jelenségek szintjén ölti a történelmi egymásutániság alakját.⁴ Nagyon is historizmussal jellemezhetők viszont a Hegel utáni korszak meghatározó gondolkodói: Marx, Kierkegaard és Nietzsche, sőt talán már a késői Schelling is, hogy olyan gondolkodókat, mint Dilthey vagy Croce ne is említsünk. Igaz, a felsorolt gondolkodók-nál a historizmusnak egy olyan változata érhető tetten, amely nem esik egészen egybe a történészek historizmusával.

A sort talán már a késői Schelling megkezdí azzal az elképzelésével, hogy a mitológia és a kinyilatkoztatás filozófiája, amelyen idős korában dolgozik, *a vallás egy harmadik alakjának, a filozófiai vallásnak a megalapításához* hivatott hozzájárulni.⁵ Még egyértelműbb a helyzet Marxnál. Ismeretes az a párhuzam, amelyet *A démokritoszi és az epikuroszi természetfilozófia különbségéről* írott doktori értekezés fiatal szerzője a hellenisztikus filozófiák időszaka és saját kora között megvon: akárcsak a hellenizmus

³ WHITE 1973, 268–276.

⁴ HEGEL 1970, 105.

⁵ SCHELLING 1859, 255.

korában, a XIX. század közepe táján is egy eszmeileg már kimunkált átfogó filozófia „megvalósítása”, azaz: *eleven gyakorlattá való átalakítása* a feladat. Minden nyilvánvaló különbség ellenére is meglepő hasonlóságot mutat ezzel a törekvéssel Kierkegaard célkitűzése, amelyet – egy olyan fordulattal élve, amely a dán gondolkodó naplójegyzeteiből származik – a legtömörebben talán így fejezhetnénk ki: *a keresztény hit elterjesztése a kereszténységben*.⁶ Nietzsche sem kivétel ama szabály alól, amely Schelling, Marx és Kierkegaard példája alapján immár megfogalmazhatóvá válik: saját gondolkodói tevékenységét ő is teljes egészében egy felismerni vélt történelmi feladat szolgálatába állítja, amikor azt reméli, hogy Schopenhauer és Wagner után harmadikként ő is előmozdíthatja *a németiség tragikus korszakának eljövételét*.⁷

Amint láthatjuk, a historizmus korának gondolkodói saját gondolkodásukat nem annyira a valóság *megragadásának* tekintik, mint inkább olyan történelemformáló erőként fogják fel, amely *hatást gyakorolhat* a valóságra. Ez a beállítottság is historizmusnak tekinthető. Nem kétséges, hogy ez a gondolkodásmód a reflexió, a történelmi öneszmélés kivételesen magas szintjéről tanúskodik. De nem nehéz belátnunk azt sem, hogy a historizmusnak ez a kifinomultan filozofikus válfaja valójában különösen nagy veszélyt jelent a filozófiára nézve, mert abból a meggyőződésből táplálkozik, hogy *a gondolkodás tárgyai közelebből tekintve kivétel nélkül egyszeri és megismételhetetlen történelmi képződményeknek bizonyulnak*, és úgy tünteti fel a dolgot, mintha a gondolkodás történelmi feltételezettségének felismerésével éppen ezért az igazság kérdése lekerült volna a napirendről.

Ha olyan gondolkodókat tartunk szem előtt, mint Franciaországban Auguste Comte vagy Angliában John Stuart Mill, akkor beláthatjuk, hogy ebben a korban nem csupán a historizmushoz közel álló filozófusok fogják fel önmagukat történelmi folyamatok hordozóiként. Pozitivizmus és historizmus végletei a XIX. században összeérnek: a historizmust az egyszeri és megismételhetetlen történelmi összefolyamat tényeinek kimondottan pozitivisták kultusza fordítja szembe az olyan történelemfilozófiákkal, mint amilyenekkel a német idealizmus filozófusai (így például Hegel) kísérleteztek, a pozitivizmust pedig az az – igaz: elemi szintű, kimunkálatlan, rudimentáris, de mégiscsak egyértelműen historicista – meggyőződés hatja át, hogy immár elérkezett a tudományok kora, és a tudományok szellemisége egyszerre elhozza majd a szabadság világát is.

Husserl „A filozófia mint szigorú tudomány” című tanulmányában erőteljesen szembehelyezkedik a historizmussal. Nem fogadja el azt az elképzelést, hogy a gondolkodás tárgyai akár csak „végső soron” is egyszeri és megismételhetetlen történelmi képződményeknek minősüljenek, és elveti azt a hiedelmet is, hogy a gondolkodás történelmi feltételezettségének felismerése szükségszerűen maga után vonná az igazság relativisztikus megkérdőjelezését avagy szkeptikus tagadását. Emellett azonban jó érzékkel látja meg naturalizmus és historizmus – mint két egymással szembenálló irányzat – rejtett összetartozását is. Mindkét irányzat tényekre hivatkozik, hogy megalapozhassa vagy éppen cáfolhassa a szigorú tudomány lehetőségét. Ez az eljárás azonban mindkét irányzat esetében a körbenforgás veszélyét rejtje magában. Érdekes idéznünk itt Husserl egyik emlékeztető kijelentését: „Tények alapján eszméket igazolni vagy cáfolni akarni képtelenség – *ex pumice aquam*, mint Kant citálta.”⁸ A gondolko-

⁶ KIERKEGAARD 1998, 9. Kierkegaard eredetileg az idézett kifejezést szánta művének címül.

⁷ Vö. NIETZSCHE 1993, 19. fejezet, főként 121–124.

⁸ HUSSERL 1972, 168. sk.

dásnak a tények szférájára való redukciója az oka annak, hogy nem csupán a historizmus, hanem végső soron a naturalizmus is *szkeptikus relativizmusba* torkollik.⁹

Husserl a maga korában nem áll egészen egyedül azzal a törekvésével, hogy pozitivista naturalizmus és relativista historizmus egymással összetartozó végleteit elutasítva utat találjon egy olyan filozófiához, amely a „Vissza a dolgokhoz!” imperatívuszát követi. Adorno a *Negatív dialektikában* egy helyütt Bergsont és Husserlt „a filozófiai modernség hordozóinak”¹⁰ nevezi, akikkel egyszerre valami új kezdődik. Alapvető meglátás ez, kiváltképp egy olyan gondolkodótól, aki a maga részéről egy életen át Hegelhez kapcsolódott és az ifjúhegelianusok világában érezte magát a legotthonosabban. Talán azt tehetnénk hozzá Adorno megállapításához, hogy a filozófiai modernség kezdetei Franciaország és Németország mellett Amerikában is jelentkeznek, méghozzá a legerőteljesebben kétségkívül William James *radical empiricism*-jével, amely korántsem tekinthető egyszerűen a pragmatizmus velejárójának avagy következményének.¹¹ A világ távoli pontjain egyszerre valami új kezdődik, és ez az új három olyan gondolkodó munkásságához kötődik, akik egymásra figyelnek ugyan, de mégiscsak a maguk külön útját járják.

Nem vitás, hogy e három gondolkodó közül filozófiai konkrétság dolgában Husserl jut a legmesszebbre. Márpedig a filozófiai konkrétság itt a tét: *visszatalálni a dolgokhoz* – a *gondolkodás* dolgaihoz, amelyek nem párolognak el történelmi tendenciák kifejezéseivé. Az újfajta filozófiai konkrétság igénye különbözteti meg Bergsont, Jamest és Husserlt azoktól a kortársaiktól, akik – kiváltképp Németországban és Franciaországban – a „Vissza Kanthoz!” jelszavát követték. Ez a mozgalom a formák filozófiáját fejlesztette ki, jórészt érintetlenül hagyva az e formákban adott anyagot avagy tartalmat, amelyet velük összemérhetetlennek, hozzájuk képest „irracionálisnak” tekintett. Ez az alappozíció akadályozta meg a neokantianizmust abban, hogy valódi áttörést hozzon. Bergson és James ezzel szemben utat találnak a tapasztalatfolyam tartalmi megragadásához – „a keletkezés ontológiájához”, amint Szabó Zsigmond (*alias* „Fifu”) nevezte –, és Husserl ezenfelül még arra is képes, hogy a tapasztalatfolyam tartalmi leírásában azokat a tanulságokat is figyelembe vegye, amelyek az elsőként Kant által kidolgozott transzcendentális megközelítésből adódnak.

A naturalista pozitivizmussal és a historicista relativizmussal való együttes szakítás teszi lehetővé Husserl számára, hogy a világnézeti filozófiával szembeállítsa a filozófia mint szigorú tudomány elképzelését. Nézzük meg azonban, mit is ért Husserl – a világnézeti filozófiával szembeállítva – szigorú tudományon?

A FILOZÓFIA MINT SZIGORÚ TUDOMÁNY

Meggondolásainkat érdemes a világnézeti filozófia meghatározásával kezdenünk, mert a szigorú tudomány elképzelése ezzel ellentétbe állítva rajzolódik ki a legvilágosabban. Dilthey abból indult ki, hogy a világnézet magától értetődően nem csupán filozófiai, hanem művészi és vallási alakot is ölthet. A filozófia lényegéről szóló írásában kiemelte továbbá, hogy a világnézet először is *élettapasztalaton* alapszik, másodszor is *világképet* foglal magában, és harmadszor is e két elemet egy *gyakorlati eszmény*, egy *életideál* szolgálatába állítva igyekszik egyszersmind egymással is össz-

⁹ HUSSERL 1972, 164.

¹⁰ ADORNO 1994, 20.

¹¹ JAMES 2003.

hangba hozni.¹² Élettapasztalat, világkép és gyakorlati életesmény hármassága e felfogás szerint a világnézetet nem csupán filozófiai, hanem művészi és vallási alakjában is jellemzi. A világnézet filozófiai kifejezőmódjának sajátossága a tanulmány szerint abban áll, hogy a filozófus a világnézetnek fogalmi kifejezést és tudományos megalapozást ad, és azt ezzel az általánosérvényűség szférájába emeli.¹³ Ha a filozófus mindeme törekvései sikerrel járnak, akkor *metafizikát* alkotott; csak hogy Dilthey szerint *általánosérvényű* metafizika még soha nem született.¹⁴ A filozófiai rendszereknek így is megvan a maguk különleges és elvitathatatlan szerepe az emberiség szellemi életének fejlődésében, hiszen minden ilyen rendszer „kora élettapasztalatának, műveltségének, bölcsességének végső felfokozása”.¹⁵ Ez azonban nem változtat azon, hogy – amint Dilthey állítja – „a történelmi tudat kialakulása [...] szétrombolja bármely filozófia általánosérvényűségébe vetett hitünket [...]”.¹⁶

Husserl nem tekinti ugyan légből kapottnak ezt a múlt rendszereiről Dilthey által felvázolt képet, ámde csupán annyiban tekinti e rendszerekre ténylegesen is alkalmazhatónak, amennyiben *világnézeti filozófiák* rendszerei voltak. Ez a megszorítás lehetővé teszi számára, hogy árnyalja Dilthey meglátását: „A történelmi filozófiák” – írja – „persze világnézeti filozófiák voltak, alkotóikat egyetlen vágy hevítette: hogy bölcsességre tegyenek szert; de éppen annyira tudományos filozófiák is voltak, mert épp ilyen elevenen élt alkotókban a szigorú tudományosság mint célkitűzés. A két cél vagy egyáltalában nem vált el egymástól, vagy ha igen, akkor sem nagyon élesen.”¹⁷ Husserlnek ezt a gondolatát talán úgy is értelmezhetjük, hogy a történelmi filozófiák e két aspektusának megkülönböztetése maga is csak azért válik szükségessé, mert – a történelmi szkepticizmus születeként¹⁸ – a XIX. század végén és a XX. század elején megjelenik az *önálló alkotó öltött világnézeti filozófia*, amely a maga részéről immár egészen lemond a szigorú tudományosság célkitűzéséről. Gondoljunk például Rudolf Euckennek „Az élet értelme és értéke” című munkájára, amely az első világháború idején – Schöpfung Aladár fordításában – magyarul is megjelent. Ne feledkezzünk meg arról a némileg talán meglepő tényről sem, hogy Rudolf Eucken mindmáig az egyetlen német filozófus, aki Nobel-díjban részesült. Ez a tény élesen rávilágít arra a jelenségre, amelyet Husserl korának „szellemi ínsége”-ként¹⁹ ír le, és közelebbről „világnézethiány”-ként²⁰ diagnosztizál.

Husserl maradéktalanul átérzi ezt a szellemi ínséget, ezt a „legradikálisabb életszükséget”²¹, ámde a legkevésbé sem gondolja úgy, hogy ezen a világnézeti filozófiák enyhíthetnének. Már csak azért sem, mert a világnézeti filozófiák szükségképpen *harcba* keverednek egymással, mégpedig anélkül, hogy ráeszmélnének azokra az előfeltevésekre, amelyekben ellenfelükkel osztoznak. Így kell értenünk azt, amit Husserl naturalisták és historisták szembenállásáról ír: „A tények babonás tisztelete közös mindkettőjükben.”²² Az a megfigyelés, hogy a világnézeti harc önkénye és a tények babonás

¹² DILTHEY 1924, 380.: „In der Struktur der Weltanschauung ist immer eine innere Beziehung der Lebenserfahrung zum Weltbilde enthalten, eine Beziehung, aus der stets ein Lebensideal abgeleitet werden kann.”

¹³ DILTHEY 1924, 401.

¹⁴ DILTHEY 1924, 405.: „Die Philosophie vermag die Welt nicht in ihrem Wesen durch ein metaphysisches System zu erfassen und allgemeingültig diese Erkenntnis zu erweisen [...]”

¹⁵ HUSSERL 1972, 173.

¹⁶ Idézi HUSSERL 1972, 166.

¹⁷ HUSSERL 1972, 178.

¹⁸ HUSSERL 1972, 172.

¹⁹ HUSSERL 1972, 184.

²⁰ HUSSERL 1972, 183.

²¹ HUSSERL 1972, 183.

²² HUSSERL 1972, 185.

tisztelete egymással karöltve jár, Husserlben később olyan meggyőződéssé érlelődik majd, amely *Az európai tudományok válságáról* szóló kései elmélkedéseket is meghatározza. Ismeretes a késői Husserl kijelentése: „A pusztá ténytudományok csupán tényembereket szülnék.”²³ Kiutat ebből a helyzetből persze nem a tények tagadása, hanem csupán a tények értelemösszefüggésekbe való beillesztése jelent. Ez a fő célkitűzése a fenomenológiai redukció módszerének, amelyet Husserl éppen „A filozófia mint szigorú tudomány” lapjain tár első ízben az olvasók nagy nyilvánossága elé.

A tények babonás tiszteletének bírálata jól mutatja, hogy Husserl szerint a tudományos filozófia ereje a világnézeti harcokban szerepet játszó észrevétlen előfeltevések feltárásában rejlik. Így értelmezhetjük azt a gondolatot is, amelynek Husserl egy helyütt némiképp ódivatú kifejezést ad: „Világnézetek harcolhatnak egymással, de dönteni csupán a tudomány képes, és ezen a döntésen rajta az örökkévalóság pecsétje.”²⁴ Az örökkévalóság nézőpontjára való hivatkozás metafizikai beidegződésnek hat. Közelebből tekintve azonban kiderül, hogy Husserl itt csupán a hagyomány nyelvén fogalmaz meg egy olyan gondolatot, amely valójában a legkevésbé sem hagyományos.

E gondolat megértéséhez egy különös kifejezés adja meg a kulcsot, amelyet Husserl a matematikából vesz át. A „transzfinit” terminusról van szó, amely a *Logos*-tanulmány szövegében csupán egyetlen alkalommal fordul ugyan elő, amelynek azonban ennek ellenére is perdöntő jelentősége van. A „transzfinit végtelen” kifejezés a halmazelméletet megalkotó Georg Cantor szóhasználatában az „abszolút végtelennel” áll szemben.²⁵ A kettő között az a különbség, hogy a „transzfinit” jelző belsőleg tagolt és külsőleg nyitott (amint Cantor fogalmaz: „tovább növelhető”) végtelenre utal.²⁶ Ebből már az is következik, hogy abszolút végtelen csak egy van, a transzfinit sokaságok száma viszont maga is *végtelen*. Mindezt szem előtt kell tartanunk, hogy eljuthassunk ahhoz az új nézőponthoz, amelyből tekintve világnézeti és tudományos filozófia különbsége nyilvánvalóvá válik. Ez a különbség azzal függ össze, hogy a tudomány *végtelen feladatra* szerveződik, a világnézet viszont, amint Husserl fogalmaz, ha „idea” is, „véges cél ideája, amelyet egyetlen élet során kell megvalósítani, éppúgy, mint az erkölcsiséget, amely elveszítené értelmét, ha elvileg transzfinit végtelen idea lenne”.²⁷ A „transzfinit” szó azért fontos itt, mert jelzi, hogy mire is kell gondolnunk, amikor azt halljuk, hogy a tudomány végtelen feladatra szerveződik. Husserl itt nem egy bizonyos feladatot avagy célkitűzést tart szem előtt, amely a tudományt tartalmilag egyszer s mindenkorra meghatározná, hanem nagyon is számol azzal a lehetőséggel, hogy a tudományos beállítottság előtt újabb meg újabb távlatok nyíltak meg, és eközben maguk a döntő kérdések is minduntalan újfogalmazódnak. Husserl szeme előtt *nyitott végtelenség* képe lebeg, amely kizárja a *philosophia perennis*-nek egy eleve meghatározott problémakészletre való redukcióját. Ebből következőleg a filozófia mint szigorú tudomány definíciója nem szubsztantív, hanem inkább *attitűdcentrikus* definíció: a szigorú tudományt nem tárgyai és témái határozzák meg, hanem az a beállítottság, amely egyáltalán lehetővé teszi a gondolkodót körülvevő világ véges látókörén való felülemelkedést és a *végtelenhez való viszonyulást*. A *Logos*-tanulmányt követő években Husserl mind világosabban ráébred majd, hogy ez a beállítottság tiszta alakjában csak a fenomenológiai redukció eredményeként képzelhető el. A térben és idő-

²³ HUSSERL 1998, I. kötet, 22.

²⁴ HUSSERL 1972, 186.

²⁵ CANTOR 1962a, 405. Vö. CANTOR 1962b, 375.

²⁶ CANTOR 1962a, 405.

²⁷ Husserl 1972, 179.

ben élénk táruló dolgok – tisztán fizikai valójukban tekintve – nem foghatók fel végtelen sok tulajdonság hodozóiként.²⁸ Megváltozik azonban a helyzet, ha végrehajtjuk a fenomenológiai redukciót. A térben és időben élénk táruló dolog „mindenoldalúan végtelen jelenségkontinuumnak”²⁹ bizonyul, mihelyt *fenoménként* tekintünk rá.

Mindazonáltal megvannak a végtelenhez való viszonyulásnak a fenomenológián kívül eső előfokai is. Ezeket fogja kutatni Husserl néhány késői munkájában, így például „Az európai emberiség válsága és a filozófia” című nevezetes előadásában vagy abban a terjedelmes feljegyzésben, amelyet „Teleológia a filozófiatörténetben”³⁰ címmel élete utolsó évében ír majd meg, és amelyet úgyszólván filozófiai végrendeletének tekinthetünk. E szövegek alapgondolata úgy foglalható össze, hogy az a „teoretikus beállítottság”, amelyhez a görögök a csodálkozás (*thaumazein*) érzésének hatására elsőként érkeztek el, éppen azért jelent radikális szakítást a „mitikus-vallásos beállítottsággal”, mert a világot nem gyakorlati indíttatásból és így nem is véges célok nézőpontjából tekinti, hanem a *végtelenre vonatkoztatja*.³¹ Husserl azt is hozzáteszi ehhez, hogy az újonnan kialakuló teoretikus beállítottság a görögöknél korántsem válik le egyszer s mindenkorra a gyakorlati életről, hanem a praktikus beállítottsághoz való átmenetben éppenséggel első ízben teszi lehetővé „minden élet és minden életcél” felülvizsgálatát és gondolkodói újraalapozását.³²

A végtelenhez való viszonyulás tehát a filozófia mint szigorú tudomány legfőbb sajátossága. Kérdés azonban, vajon Husserl minden következtetést levon-e abból a tényből, hogy ez a meghatározás nem szubsztantív, hanem attitűdcentrikus. Vajon nem idézzük-e fel a körbenforgás veszélyét, ha azt a beállítottságot, amelyben filozófia és tudomány gyökereznek, egyszerűen „teoretikus”-ként jelöljük meg? Vajon többet mondunk-e ezzel, mint hogy a teoretikus beállítottság éppen az a beállítottság, amely megfelel a filozófia és a tudomány igényeinek?

Ez a nehézség az oka annak, hogy nem elégedhetünk meg a filozófia mint szigorú tudomány husserli elképzelésével. Heidegger már a korai időktől fogva kételyekkel tekintett erre az elképzelésre, mert az önmagát megalapozó – és ebben az értelemben „abszolút” – tudománynak azt az eszményét vélte felfedezni benne, amely az újkori filozófiát Descartes óta ismételtelen foglalkoztatta. Az első marburgi előadásban, amely „Bevezetés a fenomenológiai kutatásba” címmel az 1923–24-es téli szemeszterben hangzott el, a következő ellenvetést fogalmazta meg: „A matematikai megismerés specifikus evidenciája szolgáltatja a vezérfonalat a filozófia mint szigorú tudomány eszméjéhez. Ezen kiindulópont mellett nem vetődik fel a kérdés, vajon efféle *a priori* alá rendelhető-e a tárgyi jelleg, az, ami a filozófiának önmagától tárgya. A kérdés még csak meg sem fogalmazódik, és ezért a filozófia mint szigorú tudomány iránt támasztott követelmény dogmatikus.”³³ Hasonló ellenvetés fogalmazódik meg *A Prolegomena az időfogalom történetéhez* című marburgi előadásban is, amely 1925-ben hangzott el. Heidegger szerint Husserl magának tekintette avagy magáévá tette az önmagát megalapozó és ennyiben abszolút tudomány újkori eszményét, méghozzá anélkül, hogy fenomenológushoz méltóan magukkal a dolgokkal egybevetve alaposabb vizsgálatnak vetette volna alá.³⁴

²⁸ HUSSERL 2002, 195.: „Die aktuelle Erfahrung bietet natürlich keine Dinge mit unendlich vielen Eigenschaften”.

²⁹ HUSSERL 1976, 143 §. 330.

³⁰ HUSSERL 1993, Text Nr. 32. 362–420.

³¹ HUSSERL 1972, 343.

³² HUSSERL 1972, 342.

³³ HEIDEGGER 1994, 303. Részletesen elemzi ezt az ellenvetést FEHÉR M. 2002, különösen: 180–182.

³⁴ HEIDEGGER 1979, 147.

Nagyon is kérdéses, hogy hitelt adhatunk-e e kritikai megfontolásoknak. Bizonyosnak tekinthető, hogy a karteziánus eredetű deduktív matematikai tudományeszmény Husserl a filozófiában soha nem tartotta követendő mintának. Bár *Egy tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia irányadó eszméi* című munkájának első kötetében a tiszta fenomenológiát a matematikához hasonlóan lényegtudományként fogta fel, különbséget tett a fenomenológia tipologikus (avagy morfológikus) és a matematika egzakt lényegei között. De nem kell a heideggeri vádak megalapozottságáról avagy megalapozatlanságáról döntenünk ahhoz, hogy felébredjen bennünk az érdeklődés Heideggernek a filozófia és a világnézet viszonyára vonatkozó állásfoglalása iránt. Vajon hogyan próbálja ő kiiktatni ebből az állásfoglalásból azt, amit Husserlnél a karteziánus tudományeszmény örökségének tekint?

A FILOZÓFIA MINT SZIGORÚ TUDOMÁNY – VAJON VÉGET ÉRT-E AZ ÁLOM?

Mindenekelőtt hangsúlyoznunk kell, hogy a korai freiburgi időszakban (1918 és 1923 között), majd pedig a marburgi korszakban (1923 és 1928 között) Heidegger újra meg újra elhatárolja a filozófiát a világnézettől. A világnézet problémája már az 1919-es úgynevezett „háborús félévben” tartott előadásban is felvetődik; Heidegger azonban nem hagy kétséget afelől, hogy szerinte „egy világnézet kialakítása semmilyen módon, még a filozófia határán felmerülő feladatként sem tartozik hozzá a filozófiához”.³⁵ A marburgi évek előadásaiiban Heidegger az ekkor már határozott körvonalakat öltő fundamentálistudományként élesen megkülönbözteti ugyan az „ontikus” rész tudományoktól, ámde ennek ellenére is „tudományos filozófiaként” írja le, és megköveteli tőle, hogy minden „világnézeti spekulációt” elkerüljön. A *Prolegomena az időfogalom történetéhez* című 1925-ös előadásban ezek a gondolatok már érett megfogalmazásban állnak előttünk.³⁶ Egy másik nevezetes előadásban, a *fenomenológia alapproblémáiban*, amely immár a *Lét és idő* megírása után keletkezett, Heidegger a fenomenológiát „a tudományos filozófia módszerének” nevezi.³⁷ E helyütt is leszögezi: „A filozófia lényege szerint nem világnézetalkotás [...]”.³⁸ Ezúttal azonban hozzáteszi, hogy a tudományos filozófiával tulajdonképpen még csak szembe sem állítható a világnézeti filozófia, mert „a világnézeti filozófia fogalma egyáltalában véve képtelen fogalom [*Unbegriff*]” – „fából vaskarika”.³⁹ Nem változnak meg Heidegger nézetei gyökeresen még a marburgi időszak legvégén sem. A Leibnizhez kapcsolódó nevezetes előadásban, amely a *logika metafizikai alapelveit* tárgyalja, továbbra is csak ezt olvashatjuk: „Nem azért filozofálunk ugyan, hogy filozófusok legyünk, ámde nem is azért, hogy a magunk és mások számára megmentő világnézetre tegyünk szert, amelyet úgy ölthetünk magunkra, mint valami kabátot vagy kalapot.”⁴⁰ Mindazonáltal az utolsó marburgi előadásban már egy új nekiindulás érlelődik. Erről tanúskodik a következő szöveghely: „Valóban létezik filozófiai világnézet, ámde az nem a filozófia eredménye, és nem is az élethez kínált gyakorlati útmutatásként csatlakozik a filozófiához, hanem magában a filozofálásban rejlik.”⁴¹ E gondolat további kifejtése azonban egyelőre még várat magára.

³⁵ HEIDEGGER 1987, 12.

³⁶ HEIDEGGER 1979, 21. sk.

³⁷ HEIDEGGER 1975, 3.

³⁸ HEIDEGGER 1975, 13.

³⁹ HEIDEGGER 1975, 16.

⁴⁰ HEIDEGGER 1990, 22.

⁴¹ HEIDEGGER 1990, 22.

Áttörést majd csak az az 1928–29 fordulóján keletkezett freiburgi előadás hoz, amelyet Heidegger – immár Husserl kinevezett utódjaként – „Bevezetés a filozófiába” címmel tart meg. Első ízben hangzik el ebben az előadásban a kijelentés: „A filozófia nem tudomány [...]”.⁴² Heidegger nyomban hozzáteszi ugyan, hogy a filozófia nem kevesebb, hanem inkább több, mint tudomány, már csak azért is, mert forrása és szülőhelye valamennyi tudománynak. Így is nyilvánvaló azonban a filozófia mint szigorú tudomány husserli elképzelésétől való eltávolodás. Ez már előre jelzi, hogy Heidegger megkísérli majd összekapcsolni a filozófiát a világnézettel.

Vajon mi szól egy ilyen kísérlet mellett? Talán arra gondolhatnánk, hogy egy olyan felismerés készíti erre a próbálkozásra Heideggert, amelyet az 1928–29 fordulóján tartott freiburgi előadásban így fogalmaz meg: „Elvi okoknál fogva egyikünk tudományos munkája mindig helyettesíthető marad a másikunkéval; az egyikünk által tett tudományos felfedezésekhez a másikunk is eljuthatott volna. A filozófiában sohasem ez a helyzet; itt mindegyikünk önmagában valóan egész és egyszeri. Ezért a filozofálás csak akkor válik elevenné és hatékonyvá, ha ez a filozofálás a másokkal [értsd: más filozófusokkal] való érintkezés hatására a maga eredetiségében és önállóságában felébred bennünk, és ebben az értelemben megismétlődik.”⁴³ Heidegger e helyütt felfigyel arra, hogy a filozofálás szorosabban kapcsolódik össze a filozófus egyszeri és megismételhetetlen lényével, mint a tudományos tevékenység a tudóséval. Ezzel függ össze, hogy, amint már Hegel állította: „Minden filozófia önmagában befejezett, és – akárcsak a műalkotás – magában hordozza a totalitást.”⁴⁴ Heidegger szerint ez a legkevésbé sem teszi ugyan történelemfellelttív a filozofálást, de a filozófia történetiségének sajátos jelleget ad. Az idézett sorokban az ismétlés fogalma, amelyet jól ismerünk a *Lét és idő* lapjairól is, a filozófiának ezt a sajátos történetiségét hivatott közelebből megvilágítani. Az ismétlés azonban a *Lét és idő* tanúsága szerint olyan történetiséget alapoz meg, amely mindenkor személyes döntésben gyökerezik, és az adott kor személyesen érzékelt feladataiból táplálkozik. Husserl szemében azonban éppen ez a személyes jelleg, a gondolkodó véges életösszefüggésétől való elválaszthatatlanság a világnézeti filozófia legfőbb jellemzője. Felmerül tehát a kérdés, hogy vajon a filozófus egyszeri és megismételhetetlen lényétől való elválaszthatatlanság nem teszi-e a filozófiát eleve világnézeti jellegűvé.

A válasz azonban végül is tagadó. A gondolkodó véges életösszefüggése főképp az egyes filozófiákban relevánsnak számító problémák kiválasztására van hatással. Értethető módon minden gondolkodó feladatának tekinti, hogy az általa egy élet munkájával felismert problémák között összefüggést teremtsen. E törekvés eredménye többnyire elválaszthatatlan a gondolkodó egyszeri és megismételhetetlen lényétől és korának általa érzékelt feladataitól. A világnézettel való hasonlóság ezen a ponton nyilvánvaló. A kérdést azonban mégiscsak az dönti el, hogy a gondolkodó által tárgyalt problémák egyszersmind egy olyan összefüggésbe is beleilleszkedhetnek, amelyet a filozofálás mint átfogó – avagy Husserl szavával: végtelen – feladat jelöl ki.

Nem ebben keresendő tehát annak oka, Heidegger filozófia és világnézet kapcsolatát most új megvilágításban szemléli. Arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy az 1928–29-es téli szemeszterben tartott előadás szövege éppoly kevésbé tűzi ki a filozófia elé a világnézetalkotás feladatát, akárcsak az 1920-as évek korábbi előadásai.⁴⁵

⁴² HEIDEGGER 1996, 14.

⁴³ HEIDEGGER 1996, 226.

⁴⁴ HEGEL 1972, 12.

⁴⁵ HEIDEGGER 1996, 354. sk.

A változás inkább azzal függ össze, hogy Heidegger ez idő tájt a fundamentálonológiai látásmódot egy új megközelítéssel igyekszik kiegészíteni, amelyet az utolsó marburgi előadásban „metontológia”-ként jelöl meg. Ezekben az években gyakran megfogalmazódik az a gondolat, hogy a metafizika egyrészt a *létezőt mint létezőt* vizsgálja, másrészt viszont a *létezőt a maga egészében* taglalja. Az első feladat a *lét* kérdését veti fel; erre a kérdésre igyekszik Heidegger választ adni a fundamentálonológia kidolgozásával. A második feladat ezzel szemben annak tisztázását kívánja meg, hogy milyen hely illeti meg a létezők főbb fajtáit a *világegészben*; ez a feladat hárul az utolsó marburgi előadás szerint a metontológiára. Heidegger világosan látja, hogy a fundamentálonológia egy ponton szükségképpen átmegy, átfordul avagy „átcsap” metontológiába. A „metontológia” kifejezés erre a hirtelen átcsapásra (görögül: *metabolé*-ra) utal; elhangzik ebben az összefüggésben egyébként a „fordulat” (*Kehre*) szó is.

Feltevésem szerint elsősorban metontológiai jelentősége van annak a változásnak is, amely az 1928–29-es előadásban filozófia és világnézet viszonyát érinti. Heidegger arra a belátásra jut, hogy a filozofálás eleve egy meghatározott világnézet hordozója. Ez azzal függ össze, hogy a filozófia történelmi létezésének kezdetén úgyszólván kitépi magát a mitikus gondolkodás köteleiből. A mitikus gondolkodás, amelyet Heidegger Ernst Cassirerre támaszkodva elemez,⁴⁶ a maga részéről feltételezi az ember világban való létének és más létezőkhöz való viszonyának egy meghatározott módját. Heidegger azt a beállítottságot, amely eredendően a mitikus gondolkodásra jellemző, de minden vallásos hitben megőrződik, a „védelem” avagy „védettség” (*Bergung, Geborgenheit*) igényével jellemzi. A filozofálás szerinte eleve szakítást jelent ezzel a törekvéssel. Ezért a filozófia megszületésével az ember világban való léte és más létezőkhöz való viszonya gyökeresen megváltozik. Úgy is fogalmazhatnánk: *egy új metontológiai alapállás jön létre*. Első ízben teszi lehetővé ez az alapállás a *tudományt*,⁴⁷ amelynek a mitikus gondolkodás nem adott teret.⁴⁸ Ennek következtében azonban a filozofálás mint olyan maga is világnézet hordozójává válik: mégpedig egy olyan világnézet hordozójává, amelynek tétje nem az ember védettsége, hanem az a „tartás” (*Haltung*), amelyre az ember a világban szert tehet.

Itt érthetjük meg, hogy miért is állítja Heidegger: csupán a metontológia keretei között válik felvethetővé „az etika kérdése”.⁴⁹ Az etika ebben a szóhasználatban nyilvánvalóan nem az erkölcsnek vagy morálnak nevezett társadalmi szabályrendszer elmélete, hanem olyan elmélkedés, amely a világban való gondolkodói tartás kialakításának lehetőségeire irányul. Enélkül pedig – amint Heidegger világosan látja – nincs valódi filozófia.

Világosan kell látnunk, hogy ez a felfogás a filozófiát *létében*, nem pedig *tartalmai irányultságában* kapcsolja össze a világnézettel. Ezért nem összeegyeztethetetlen azzal a Husserltől származó és Heidegger által is ismételt hangsúlyozott belátással, hogy a filozófiának a legkevésbé sem feladata a világnézetalkotás. Ártalmatlan-ná tehetjük a „világnézet” szó használatában mutatkozó kétértelműséget, ha hozzátesszük, hogy a filozófia csak annyiban világnézet, amennyiben egy meghatározott *metontológiai alapállást* feltételez.

Nem túlzás azt állítani, hogy a metontológia a fundamentálonológiánál is fundamentálisabbnak bizonyul. A fundamentálonológia ugyanis a létmegértés faktumára alapozódik; ez a faktum azonban a maga részéről feltételezi „a jelenvaló lét tényleges

⁴⁶ Lásd ehhez HEIDEGGER 1991, 255–270.

⁴⁷ HEIDEGGER 1996, 370.

⁴⁸ HEIDEGGER 1996, 362.: „Das mythische Dasein hat keine Wissenschaft [...]”

⁴⁹ HEIDEGGER 1978, 199.

egzisztenciáját”, sőt ennek közvetítésével egyszersmind „a természet tényleges meglétét [*Vorhandensein*]” is. Mindebből Heidegger gyökeres következtetést von le: „Épp a radikálisan felvetett létprobléma horizontján mutatkozik meg, hogy mindez csak akkor válik láthatóvá és létként érthetővé, ha a létezőnek egy lehetséges totalitása már jelenvaló.”⁵⁰ A létező eme lehetséges totalitásának megragadása és további tagolása azonban a metontológia feladata, amely éppen ezért végső soron nem csekélyebb dologra hivatott, mint hogy felmutassa a fundamentálonológia faktikus fundamentumát.

Érdekes párhuzam mutatkozik itt Husserlrel, akiben az 1920-as év folyamán egy olyan fenomenológiai metafizika alapeszméje körvonalazódik, amely a heideggeri metontológiához hasonlóan „az esetleges ténylegességet” (*zufällige Faktizität*) állítja meggondolásainak középpontjába. Ez az alapeszme világosan megfogalmazódik a *Karteziánus meditációk* utolsó oldalain,⁵¹ majd még határozottabb alakot ölt az 1930-as évek kutatási kézírataiban, amelyek különféle „östényeket” tematizálnak.⁵² A metontológiával való párhuzam azon alapszik, hogy a metafizikai meggondolások végső célja mind Husserlnél, mind pedig Heideggernél bizonyos alapvető *tények* avagy *faktumok* egymáshoz való viszonyának tisztázása. E párhuzam felveti egyszersmind azt a kérdést is, hogy miként tekint a filozófia mint szigorú tudomány eszméjére Husserl élete utolsó időszakában.

Egyik híres feljegyzésében, amely a *Krisis*-könyv XXVIII. számú mellékleteként jelent meg, ezt olvashatjuk: „*Filozófia mint tudomány*, mint komoly, szigorú, sőt apodiktikusan szigorú tudomány – az álom véget ért.”⁵³ Husserl itt – a szónak egy bizonyos értelmében – kétségkívül legfőbb törekvésének kudarcára utal. Ne gondoljuk azonban, hogy elméletileg tarthatatlannak kívánná minősíteni a filozófia mint szigorú tudomány elképzelését. Gadamer már a hatvanas évek elején felemelte a szavát minden effajta értelmezés ellen. Ne feledkezzünk meg róla, hogy az idézett sorok a kéziratot feljegyzésben idézőjelek között szerepelnek. Husserl csupán abban a – végső soron külsődleges – értelemben utal legfőbb törekvésének kudarcára, hogy korának uralkodó tendenciája e törekvés ellen hat, és megakadályozza annak érvényesülését. „Egy hatalmas és egyre növekvő áramlat, a vallási hitetlenség és a tudományosságról lemondó filozófia áramlata árasztja el az európai emberiséget”⁵⁴ – hangzik Husserl kordiagnózisa. Hogy a filozófia mint szigorú tudomány álma véget ért, az csupán e kordiagnózis más megfogalmazása: azok véleménye, akik a kor uralkodó tendenciájának hatása alá kerültek. Husserl szemében ezt a kordiagnózist feltehetőleg csak még nyilvánvalóbbá teszi az a meggyőződés, hogy legtehetségesebb tanítványai – köztük is elsősorban Heidegger – a jelek szerint immár végleg elfordultak a fenomenológiától. Erre a helyzetre azonban Husserl nem azzal reagál, hogy feladja eredeti elképzelését, hanem azzal, hogy ezt az elképzelést újfajta vizsgálódásokkal igyekszik alátámasztani: *történelmi szemlélődésbe* mélyed, abban a reményben, hogy „létezik a praktikus lehetőségeknek és szükségszerűségeknek olyan evidenciája, mely kívülről nézve kudarcnak látszik s mindent egybevetve valóban az is, mégis: tökéletlen, egyoldalú, részleges siker evidenciája, ámde e kudarcban is sikeré”.⁵⁵

⁵⁰ HEIDEGGER 1978, 199.

⁵¹ HUSSERL 1987, különösen 142 és 160.

⁵² HUSSERL 1973, Text Nr. 22, főként 385. sk.; továbbá: Text Nr. 21, főként 371.; valamint: Text Nr. 22, 381.

⁵³ HUSSERL 1998, II. kötet, 249.

⁵⁴ HUSSERL 1998, II. kötet, 250.

⁵⁵ HUSSERL 1998, 251.

Utólag visszatekintve arra a Dilthey-től Husserlig és Heideggerig terjedő időszakra, amelyben filozófia és világnézet viszonyának kérdése középpontban állt, magunk sem tehetünk egyebet, mint hogy a „tökéletlen, egyoldalú, részleges siker evidenciája” után nyomozunk. Azt láthatjuk, hogy a totális világnézetek romjain és a tetszőlegesség önkénye ellenére is mindeddig fennmaradtak olyan filozófiai kezdeményezések, amelyek létükben ugyan világnézet hordozói, ámde tartalmi síkon elutasítják maguktól a világnézet-alkotás célkitűzését. Ma is e kezdeményezések közé tartozik a fenomenológia, amely időközben francia és más országokbeli tapasztalatokkal is bővült, és amelyhez késői korszakában bizonyos értelemben Heidegger is megpróbált visszatérni. Ha ma úgy ítéljük meg, hogy félrevezető e nekiindulások megjelölésére a „szigorú tudomány” terminusát alkalmazni, akkor ennek nem az az oka, mintha a „tudományos filozófiával” szemben a „világnézeti filozófiát” részesítenénk előnyben, hanem csupán az a felismerés, hogy a filozófiát és a tudományt egyáltalán lehetővé tevő beállítottság a körbenforgás veszélye nélkül nem nevezhető tudományosnak. Fenti megfontolásainkból azt a következtetést vonhatjuk le, hogy e beállítottság létrejöttét a *metontológiai alapállás síkján* kell megragadnunk. Ezzel egyszersem új feladat áll előttünk, amelyet azonban e helyütt már éppen csak megjelölni van módunk: az előzőekből az következik, hogy az esetleges fakticitás fenomenológiai metafizikájának keretei között kell számot adnunk arról a történésről, amely a metontológiai alapállás megváltozásához vezetett.

IRODALOM

- ADORNO, Theodor W. 1994. *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- CANTOR, Georg 1962a. Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten (1887–88). In von E. Zermelo (Hrsg.), *Gesammelte Abhandlungen*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung. (Reprographischer Nachdruck der Erstausgabe von 1932.)
- CANTOR, Georg 1962b. Über die verschiedenen Standpunkte in Bezug auf das aktuelle Unendliche (1885). In von E. Zermelo (Hrsg.), *Gesammelte Abhandlungen*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung. (Reprographischer Nachdruck der Erstausgabe von 1932.)
- DILTHEY, Wilhelm 1924. Das Wesen der Philosophie (1907). In *Gesammelte Werke*, Bd. V, Leipzig: Teubner.
- FEHÉR M. István 2002. Heidegger, Husserl, Descartes. A filozófia mint szigorú tudomány újkori eszméje Heidegger első marburgi előadásának tükrében. In Schmal Dániel (szerk.): *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest: Atlantisz.
- HEGEL, G. W. F. 1970. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Theorie Werkausgabe in zwanzig Bänden*. Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, 16. kötet. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HEGEL, G. W. F. 1972. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In *Jenaer Schriften*. Berlin: Akademie-Verlag.
- HEIDEGGER, Martin 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe*, Bd. 24. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 1978. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928). Gesamtausgabe*, Bd. 26. Hrsg. von K. Held. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin, 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe*, Bd. 20. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 1987. *Zur Bestimmung der Philosophie. Gesamtausgabe*, Bd. 56/57. Hrsg. von Bernd Heimbüchel. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe*, Bd. 65. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

- HEIDEGGER, Martin 1991. Besprechung von Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*. 2. Teil. *Das mythische Denken* (1925). In Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe*, Bd. 3. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: V. Klostermann. 255–270.
- HEIDEGGER, Martin 1994. *Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe*, Bd. 17. Hrsg.: F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 1996. *Einleitung in die Philosophie*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1928/29. *Gesamtausgabe*, Bd. 27. Hrsg. von O. Saame und Ina Saame-Speidel. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- HUSSERL, Edmund 1972. *Válogatott tanulmányok*. Szerk.: Vajda Mihály. Budapest: Gondolat.
- HUSSERL, Edmund 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929–1935. Husserliana*, vol. XV. Hrsg. von I. Kern. Den Haag: M. Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Bd. I. *Husserliana*, Bd. III/1. Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag: M. Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund 1987. *Cartesianische Meditationen*. Hrsg. von E. Ströker. Hamburg: Meiner.
- HUSSERL, Edmund 1993. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß (1934–1937)*. *Husserliana*, Bd. XXIX. Hrsg. von Reinhold N. Smid. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- HUSSERL, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Ford. Berényi Gábor és Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz.
- HUSSERL, Edmund 2002. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband, Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*. *Husserliana*, Bd. XX/1. Hrsg. von U. Melle. Dordrecht / Boston / London: Kluwer.
- JAMES, William 2003. *Essays in Radical Empiricism*. Mineola, New York: Dover Publications.
- KIERKEGAARD Sören 1998. *A keresztény hit iskolája*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest: Atlantisz.
- NIETZSCHE, Friedrich 1993. *Die Geburt der Tragödie*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- SCHELLING, F. W. J. 1859. *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie. Sämtliche Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. II. Abteilung, 1. Bd. Stuttgart und Augsburg: Cotta.
- WHITE, Hayden 1973. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore/ London: The Johns Hopkins University Press.



Szombathy Bálint, Gumi és hús, pecsétakció, 1979.
Fotó: Bakos Zoltán

Weiss János

 [Vissza a tartalomhoz](#)

A filozófia transzcendentálfilozófiai megközelítésben

Munkácsy tanár úr óráinak legendája volt, sokan mesélnek és mesélhetnek róla. Az órák egyik legalapvetőbb vonását Miklós Tamás az életrajz-interjúban a következőképpen foglalta össze: „Az volt az érzésünk, hogy [...] bárholnan el tudsz indulni. Tehát, hogy nem úgy rendszerszerű az előadásmód, hogy a gondolat akkor bontakozna csak ki, ha előbb a szótárat, struktúrát, egy bizonyos logikai metódust, vagyis kulcsot adsz a hallgatónak, hanem hogy tulajdonképpen bármelyik pillanat megkezdi a gondolatot, tehát egy bárholnan legördülő, legombolyodó gondolatmenetről van szó.”¹ Ezt a tanár úr visszatekintve rögtön megerősítette: „Ezt egyszer igyekeztem is megfogalmazni, mégpedig azoknak a Pollack Mihály téri összejöveteleknek egyikén, amikor a filozófiatörténet-írás módszertanáról beszélgettünk. Azt hiszem, ott voltatok ...”² (Boros Gábor közbeszúrása szerint ezen a beszélgetésen Wolfgang Röd is részt vett, aki ebben az időben már Magyarországon is a filozófiatörténet-írás elismert klasszikusának számított.) „Azt mondtam – folytatta Munkácsy tanár úr – hogy egy rendszert bármely szögletéből meg lehet közelíteni. Sőt nincs is más út, mód. Mert abban a pillanatban hangsúlyokat teszel ide vagy oda, és az már valamilyen értelemben a szubjektív látásmód relatív önkényének a megnyilvánulása. De vegyük tudomásul, hogy ha egy igazi rendszerről van szó, akkor, hogy Descartes híres fahasonlatára utaljak, az egyik ág csücskéből kiindulva is tudnom kell rekonstruálni a gyökerekig a rendszert.” Morzsolgatom magamban ezt az idézetet, több olyan aspektusa is van, amelyről – ahogy Derrida mondaná – hosszú-hosszú könyveket lehetne írni. (1) Először is világos, hogy a nyolcvanas évek második felében a magyar (vagy inkább magyarországi) filozófia középpontjában a filozófiatörténet művelése állt, így érthető, ha ennek metodológiai szabályai, lehetséges eljárásmodjai iránt megnőtt az érdeklődés. Ez az érdeklődés már a Lukács-iskola működésében is elementáris jelentőségű volt, annak száműzetése után pedig az egyetlen kutatásra érdemes témaként maradt vissza. Munkácsy Gyula ezt képviselte a hatvanas évektől, és a hetvenes évek végén, a nyolcvanas évek elejétől jöttek a fiatalok. Ma már persze könnyű kimondani, mindez alapvetően a marxizmus hegemóniájának megkérdőjelezésére irányult. (2) A filozófiatörténet-írásnak nincs marxista módszere, mindenképpen kívánatos a kiindulópontok és a perspektívák pluralitása.

¹ A margók előadója voltam. Boros Gábor és Miklós Tamás beszélgetése Munkácsy Gyulával. In SCHMAL 2002, 31.

² Uo. – Én azt hiszem, nem voltam ott, pedig ebben az időben aligha volt téma, ami ennél jobban érdekelt volna. (A beszélgetés talán 1986/87-ben lehetett.) Ekkor már lezárult a „polgári gondolkodók” című monográfia-sorozat, és kezdtek megjelenni az első nagy ívú, a filozófiatörténet-írás lehetséges stratégiáit elemző dolgozatok.

A hatvanas-hetvenes évekbeli hivatalos filozófiatörténet-írás a marxi koncepció néhány centrális elemével szembesítette a filozófiatörténet jelentős és kevésbé jelentős gondolkodóit. Észrevették-e a termelés jelentőségét az emberi életben, hogyan vélekedtek a materializmus kérdéséről stb. stb.? (Csak meg kell nézni Szigeti József filozófiatörténeti tanulmányait, vagy Mátyás Antal a modern „polgári” közgazdaságtan-történetéről írt könyvét, pontosabban annak régebbi kiadásait.) Vagyis azt mondhatnánk, hogy nincs értelme *semmiféle* teleologikus filozófiatörténet-írásnak. (3) Végül azt lehet látni, hogy a leírás elvét Munkácsy tanár úr kedvenc szerzőjétől, Descartes-tól veszi át. De éppen ezt nem vártuk volna Descartes-tól, aki – még enyhén szólva is – erősen szimpatizált a szigorú deduktív kifejtésekkel. „Meg kell jegyezni [...], hogy a dolgokra vonatkozó tapasztalatok gyakran tévesek, a dedukció ellenben, vagyis egy dolognak tiszta levezetése egy másikból, mellőzhető ugyan, ha nem látszik szükségesnek, de sohasem hajtható végre rosszul, még az okoskodáshoz legkevésbé szokott értelem által sem.”³ Ez a furcsa Descartes-utalás véleményem szerint úgy értelmezhető, hogy adott esetben egy filozófust *ön maga ellenében* kell olvasnunk, vagyis szembe kell szállnunk a megszokott, általánosan elfogadott, sematizált olvasatokkal. Ez garantálja az újabb és újabb értelmezések kreativitását. Ez a beállítottság természetesen eleméntárisan megkérdőjelezte a filozófiatörténet pártállami kanonizálását.⁴ – Egy képzeletbeli, a magyar filozófiával foglalkozó (fiatal vagy középkorú) eszmetörténész talán azt állíthatná, hogy az ily módon összefoglalt beállítottság a hetvenes évek végétől a rendszerváltozásig a magyar szellemi életben alapvető szerepet játszott, utána azonban gyorsan aktualitását veszítette. Én azonban ezt nem így gondolom. (1') Meglehet, van némi igazság abban, hogy a filozófiatörténet egyértelmű előtérbe kerülése egy olyan historizálási folyamat volt, amely bizonyos értelemben leképezte a filozófia társadalmi realitástól való elfordulását. De ennek a másik oldala a filozófia professzionalizálódása volt. Csak így volt lehetséges, hogy a rendszerváltozáskor már létezett egy olyan fiatal filozófusgeneráció, amelynek műveltsége ugyan sok tekintetben túlspecializált volt, de mégis pillanatok alatt képes volt bekapcsolódni a nemzetközi diskurzusba. (2') Az a gondolat, hogy a filozófiatörténet-írásnak nincs kitüntetett perspektívája, ugyan a relativizmus felé mutat, de nem vezet parttalan relativizmushoz. A megállapítás fonákján ugyanis ott húzódik a „produktív perspektívák” kérdése.⁵ Hogyan lehet megtalálni az ilyen perspektívákat? Ezt nem lehet tanítani, de Munkácsy tanár úr órái állandó példát mutattak rá. (3') A produktív perspektívák keresésében pedig el lehet menni akár addig is, hogy a szerző önértelmezéseit is felfüggesztjük, sőt, a szerzőt szembe lehet állítani önmagával is. De *külsődlegetesen* kikérdezni sohasem szabad. Ez ugyanis azt sugallná, hogy az értelmező okosabb az értelmezettnél; az önhitt marxisták (és valószínűleg csak ők) erről persze meg voltak győződve. A filozófiatörténész alázatossága így mindenképpen meglepte őket.

³ DESCARTES 1980, 100.

⁴ Gondoljunk csak bele, minden egyetemistának tanulnia kellett valamennyi filozófiát, ezen kívül a filozófia szerepelt a pártoktatásban: mindenki hallott Descartes-ról, miközben hiányoztak a filozófiai szövegek olvasására vonatkozó legelemibb készségek is.

⁵ Erre jó példa lenne Wolfgang Röd monográfiája a kritikai filozófiáról. „Inkább az a szándékom, hogy a szokásostól eltérő úton próbáljak közelebb kerülni a kritikai, s kivált a kanti filozófia magvához.” Lásd: RÖD 1998, 7.

* * *

Az alábbiakban a kanti életműből szeretnék kiemelni egy általában kevés figyelemre méltatott perspektívát, és ebből kiindulva szeretnék egy pillantást vetni a kanti filozófia, sőt a német idealizmus történetének egészére. A perspektívát Kant *A fakultások vitája* című művéből szeretném kihámozni. Ez a mű különböző dolgozatokat tartalmaz, amelyekről maga Kant így írt: „Ez összefoglaló címmel: *A fakultások vitája*, három olyan tanulmány jelenik meg most, melyet más-más szándékkal s más-más időpontban vetettem papírra, ám amely tanulmányok mégis alkalmasak voltak arra, hogy őket egyetlen mű rendszeres egységébe fűzzék [...]”.⁶ Erre az összefűzésre 1798-ban került sor, jó fél évtizeddel Kant halála előtt. Az összefűzött mű nyitómondata a kanti szövegkorpusz egyik legnehezebben értelmezhető passzusa: „Korántsem volt ostoba ötlet attól, akiben először fogamzott meg a gondolat – s azt nyilvánosan kivitelre ajánlotta –, hogy a tudományosság egész foglalatja [...] a munkákat megosztva, mintegy *gyárszerűleg* volna kezelendő, ahol is ahány tudomány szak, azok letéteményeseként annyi nyilvános tanár, *professzor* alkalmaztatnék, akik egyfajta egyetemnek [...] nevezett tudós közösséget alkotnának, melynek autonómiája volna [...] s amely egyetemnek ennél fogva jogában állna, hogy *fakultásai* útján [...] az alsóbb iskolákból magasabbra lépni törekvő tanítványokat vegyen föl [...]”.⁷ Kant – bármilyen furcsa is legyen – az egyetem meghatározásáról beszél, annak leglényegesebb elemeit gyűjti egybe. A meghatározás lényegét úgy is összefoglalhatjuk, hogy az egyetem a tudományosság „foglalatának” gyárszerű működtetése. De nézzük a német terminológiát: a tudományosság helyén a *Gelehrsamkeit* áll, amit én szívesebben fordítanék „olvasottságnak” vagy egy kicsit elmozdított értelemben akár „műveltségnek” is. (Eközben hivatkozhatunk a következő régi közmondásra: „Gelehramkeit ist eine gute Saat, bringt aber Frucht erst spat.”⁸) Némileg más jelentést ad a szónak az éppen a kanti mű idején született *Adelung-Wörterbuch*: (1) „A képesség és a készség arra vonatkozóan, hogy valamit tanuljunk, vagy a kedéllyel megragadjunk.” (2) „Az alapos ismerete sok, egymással összekötött hasznos igazságnak.”⁹ A kifejezés mindkét aspektusa ma elavultnak tűnik: az első jelentését ma talán az intelligenciával, a másodikat a tudománnyal vagy a tudományossággal jelöljük. Latin megfelelője a *doctrina*, amely a tanításon és tanuláson keresztül megszerzett tudományos ismeretek összességét jelöli.¹⁰ Kant is használta a kifejezést a *Die Metaphysik der Sitten* című könyvében: egyszer a *Wissenslehre*-ről mondja, hogy *doctrina scientiae*, egyszer pedig a *Tugendlehre*-ről, hogy *doctrina officiorum virtutis*. Be kell látnunk, hogy a szó pontos jelentését ezen az etimológiai kitérőn keresztül nem sikerült megragadnunk, ezért vissza kell térnünk a kanti használathoz. Először is észrevehetjük, hogy Kantnak jó oka van arra, hogy a régi-ejobb kifejezést használja, mert igazából a *hagyományos* egyetem szerkezetét akarja leírni. Tulajdonképpen a *Gelehramkeit* összessége az egyetem, pontosabban ennek „gyárszerű” (fabrikenmäßig) működtetése. Ezen a ponton hosszú fejtegetéseket kellene beiktatnunk az újkori filozófia „mechanizmus” fogalmáról, az órahasonlat kitüntetett szerepéről az újkor gondolkodásában. Mindehelyett csak egy valamire szeretném felhívni a figyelmet: Kantnál a gyárszerűség az *intézmény* alapvető jellegzetessége. *A fakultások vitája* alapvetően a tudományokkal mint intézményekkel foglalkozik. Steffen Dietzsch

⁶ KANT 1997, 345.

⁷ I. m. 347–348.

⁸ *Deutscher Sprichwörter-Lexikon* 2008, I. kötet, 1531.

⁹ ADELUNG 2008, II. kötet, 530.

¹⁰ Cicero írja: „Doctrina Graecia nos et omni litterarum genere superabat [...]”.

így értelmezte e kis könyv alapgondolatát: „Az ész nem végződhet a könyvben (és a könyvtárakban), hanem sokkal inkább intézmény-képesnek kell lennie – ezzel a vezérlő eszmével teljesítette ki Kant [...] a maga felvilágosodáskonceptióját [...]”¹¹ Az intézményesedést Dietzsch az ész gyakorlatba való átcsapásaként olvasta, és ezzel Kant könyvét a marxizmus előfutárává tette. A könyv azonban ennek éppen az ellenkezőjéről szól. De először arra figyeljünk fel, hogy az egyetem létrejöttét, a tudományok intézményesedését Kant a hobbesi társadalmi szerződés mintájára írja le. Az egész konstituálódásáról van szó; és az egész mindig egyfajta intézményesítéssel jön létre, miközben maga mindig mechanikus szerkezetű. (Kant használ is számos hobbesi terminust: beszél az emberi természetéről, szerződésről, természeti állapotról stb.) De most a könyv alapgondolatát próbálom rekonstruálni: az egyetem nem egyszerűen intézményes keretbe foglalja a meglévő tudományok rendszerét. Sokkal inkább arról van szó, hogy az egyetem a tudományokat hasznosságuk alapján definiálja: a „hasznos” tudást nyújtó fakultásokat nevezi Kant felsőbb fakultásoknak. „Bevett szokás szerint a fakultásokat két osztályba foglalják, a három magasabb s egyetlen alsóbb fakultásába. E föl- osztás és elnevezés felől láthatólag nem a tudói rendet, hanem a kormányzatot kérték.”¹² A felsőbb fakultások tanárait Kant a „tudományosság *hivatalnokainak* vagy *iparosainak*” nevezi („Geschäftsleute und Werkkundige der Gelehrsamkeit”). „Merthogy a kormány eszközeiként [...] törvény biztosította befolyásuk van a közönségre [...]”¹³ A kormányzat az egyetemen keresztül a tudományokat a hasznosság szolgálatába állítja, pontosabban így jönnek létre a felsőbb fakultások. Ennek a szolgálatbaállításnak azonban van egy messze ható következménye: a tudományok elvesztik belső szabadságukat; egy hatalmi gépezet szolgálatába kerülnek, és ez a belső struktúrájukat is átalakítja. „A leginkább azonban az iránt érdeklődik a kormányzat, aminek segítségével a nép fölött a legerősebb és legtartósabb befolyásra tehet szert [...]. Ezért fönntartja magának a jogot, hogy saját kezűleg szentesítse a magasabb fakultások tanait [...]”¹⁴ Teljes analógiában a hobbesi koncepcióval, a szerződéskötés, vagyis az intézményesedés legfontosabb következménye a szabadság elvesztése. Csakhogy ami Hobbesnál az individuumokra vonatkozik, az Kantnál magukra a tudományokra tartozik. A szabadság ebben az esetben egyszerűen az autonómiát jelenti, a belső önmeghatározás képességét és lehetőségét. A hobbesi konstrukciótól azonban Kant egy döntő vonatkozásban eltér: a szabadság, a szabad tudomány nem teljesen tűnik el az egyetemekről, hanem az alsóbb fakultásba szorul le. Az alsóbb fakultásba így az a tudomány tartozik, melynek szabadsága (vagyis autonómiája) nem sérthető meg. „Igencsak kíváncsi, hogy az egyetem tudós közösségéhez egy olyan fakultás is hozzá tartozzék, melynek [...] szabadságában áll nem ugyan a parancsolás, ám, hogy mindent megítéljen, aminek csak a tudomány, azaz az igazság érdekéhez köze van [...]”¹⁵ Rögtön lehet látni, hogy a felsőbb és az alsóbb fakultások választóvonalja az intézményesedés és a szabadság megőrzése között húzódik. Kant azt sugallja, hogy a filozófia az egyetem kialakulása óta, vagyis a tudományok állami szolgálatba állítása óta alapvetően fenyegetett. (Most még egyszer visszatérhetünk a *Gelehrsamkeit* jelentésére: Kant egy olyan terminust akart bevezetni, amely a tudományokat a szabadságra vonatkoztatottságuk nélkül ragadja meg, vagyis a *Gelehrsamkeit* mind az állami szolgálatba állított, mind az autonóm tudományokat

¹¹ DIETZSCH 1992, 125.

¹² KANT 1997, 349.

¹³ I. m. 348.

¹⁴ I. m. 349.

¹⁵ I. m. 350.

magába foglalja.) Miután Kant így módosította a hobbesi szerződés koncepciót, természetesen felmerül a kérdés: hogyan lehetséges az, hogy a filozófia az egyetemi üzemben is képes megtalálni a maga helyét? Az egész elemzésnek van egy normatív karaktere: Kant sokkal inkább abból indul ki, hogy a filozófia azáltal válik veszélyeztetetté, hogy az állam a maga szolgálatába állítja a tudományokat. A filozófia szükségessége mellett alapvető érv az, hogy elsődlegesen nem a filozófiát, hanem a többi tudományt fenyegeti veszély: a szolgálatbaállítás ugyanis az ő tudományosságukat fenyegeti. A szolgálatbaállítás mellett ugyanis a *Gelehrsamkeit* másik fontos aspektusa a megítélés, vagyis a *kritika*. „Mert ily fakultás híján az igazság (kárára a kormányzatnak is) soha nem kerülne napvilágra [...]”.¹⁶ A kormányzatnak ezért legalábbis meg kell tennie a filozófiát; vagyis a filozófiának van egy bizonyos *áttételes* „haszna”. „Az ész természete szerint szabad, s hogy mit tartson igaznak, abban nem fogad el parancsokat (nem fogad el semmiféle *credet credo* helyett)”.¹⁷ Azt is mondhatnánk, hogy a modern (intézményesített) tudományokat egy feszültségteli viszony jellemzi: az egyik oldalon áll a szolgálatbaállítás, a másikon pedig az ész érdeke. A tudományok így tulajdonképpen az állam és a filozófia közötti térben helyezkednek el. Felmerül a kérdés, hogy miért ne lokalizálhatnánk a filozófiát valahol az egyetemen kívül? A kérdés zavarba ejtő, mert Kant mintegy magától értetődőnek tekinti, hogy modern körülmények között a tudományok számára az egyetemen kívül nincs más hely. (Történetileg persze azt mondhatnánk, hogy a filozófia éppen ebben az időben hódította meg magának az egyetemen kívüli szélesebb nyilvánosságot. De azt is tudjuk, hogy Kantnak ezzel szemben voltak bizonyos fenntartásai; szerinte ez egyfajta popularizált filozófia kialakulásához vezet, amely ebben az időben már meglehetősen kétes hírnévnek örvendett.) A filozófiát – melynek jellemzésére fent már óvatosan bevezettem a „kritika” vagy a „kritikai” szót – Kant most egyértelműen a felvilágosodás programjához köti. Normatív szempontból ez azt jelenti, hogy ebben a kényes szituációban a filozófiának csak úgy van esélye a fennmaradásra, ha képes *kritikaivá* válni, ami persze a közvetlen hasznosságon való kívülállása miatt állandó feszültségeket generál az állammal. „Mármost az ész ama tehetségünk, hogy autonóm mód, azaz szabadon [...] ítélnünk. A filozófiai fakultást tehát, merthogy jót kell állnia a tanok igazságáért, melyeket elfogadni vagy legalábbis elismerni gondol, szabadnak és csupán az ész, nem pedig a kormányzat törvényhozása alá tartozónak kell elgondolnunk”.¹⁸ Némileg sajátos a kanti érvelés ebben a tekintetben: a kifejtésben sok az ismétlődő és az önismétlődő elem, az egésznek így van egyfajta sulykolási karaktere. „Ám az egyetemen ilyen ügyosztályt (Department) is kell alapítani, azaz kell lennie filozófiai fakultásnak is. A három magasabb fakultás tekintetében ő az ellenőrzésükre szolgál, s épp azért lehet hasznukra, mert az *igazságon* múlik minden [...]”.¹⁹ Ez a filozófia azonban nemcsak az állami szolgálatbaállítás számára jelent kihívást, hanem a többi fakultással is permanens konfliktusban áll: „A filozófiai fakultás tehát bármely tan igazságát vizsgálatnak vetheti alá. A kormányzat nem sújthatja tilalommal anélkül, hogy saját igazi, lényegi célzata ellen ne vétene ezzel, a magasabb fakultásoknak pedig el kell tennie nyilvánosan előtárt ellenvetéseit és kétélyeit [...]”.²⁰ A könyv így nehezen olvasható a gyakorlatba való átcsapás filozófiájaként, sokkal inkább ennek a felvilágosodás nevében kidolgozott kritikáját implikálja. Milyen szép és egyszerű lenne azt mondani, hogy a

¹⁶ Uo.¹⁷ Uo.¹⁸ I. m. 359.¹⁹ Uo.²⁰ I. m. 360.

kanti koncepciónak van egy normatív magja, és ebből következően (modern körülmények között) csak a *kritikai intenciókkal* fellépő filozófia legitimálható! Így *A fakultások vitája* tulajdonképpen a három nagy kritika utólagos önigazolásaként lenne olvasható. Ezt az egyszerű képletet első lépésben az az észrevétel zavarhatja meg, hogy amíg *A tiszta ész kritikája* a filozófia megreformálására törekszik, addig *A fakultások vitájában* ez a megreformált filozófia mintha már készen állna. Pontosabban: mintha Kant hallgatólagosan azt követelné, hogy az ő filozófiája váljon az egyetemi filozófiává. Az egyetemi filozófiát abban az időben *Schulphilosophie*-nek nevezték; Kant korában az egyetemi tananyag az úgynevezett leibnizi-wolffi iskolafilozófia volt. (Tudjuk, hogy Kantnak magának is ezt kellett tanítania, talán a jénai egyetem volt az első, ahol ezt a filozófiát a kanti koncepcióval kezdték helyettesíteni.) Azt nagy biztonsággal megállapíthatjuk, hogy *A fakultások vitájának* létrejöttében alapvető szerepet játszott *A tiszta ész kritikájának* recepciója, filozófiatörténeti fordulópontként való megkonstruálása.²¹ Ez a beállítottság egyébként már a második kiadáshoz [1787] írt előszó érvelésmenetét is messzemenően meghatározta. De most ehelyett inkább az ehhez a kiadáshoz írt, Zedlitz bárónak, királyi államminiszternek címzett ajánlásra szeretnék összpontosítani: „Kegyelmes Uram! A tudományok gyarapodását előmozdítani, amennyire módunkban áll, annyit tesz, mint Excellenciád tulajdon érdekében fáradozni [...]”²² Ezeket és hasonló mondatokat sokszor a filozófiai szolgalelkűség bizonyítékaként szokás idézni. Tény, hogy ezek a mondatok még nem adják fel a reményt a hatalommal való kommunikációra. De a fakultások vitája egyértelműen mutatja, hogy a hatalom princípiuma szerint ellenséges a filozófiával szemben, hogy ez azonban ne jelentse a filozófia halálra ítéletét (amely egyébként legkésőbb Szókratésztól kezdve folyamatosan jelen van a filozófia történetében), fel kell mutatni a filozófia bizonyos hasznosságát. Ebből kellene az uralkodóknak tanulniuk, ezt kellene elfogadniuk az uralmon lévőeknek. *A tiszta ész kritikája* elején lévő ajánlás így csak *A fakultások vitája* alapján kapja meg a maga értelmét. De mindezek után sem tudunk szabadulni attól a benyomástól, hogy (éppen a filozófia vonatkozásában) *A tiszta ész kritikája* elméletalkotó stratégiája alapvetően különbözik *A fakultások vitája* megközelítmódjától. A filozófia előkészítő-transzcendentális megközelítése helyébe a filozófiáról szóló beszédmód lép. Az első esetben a filozófia előtt helyezkedünk el: *mielőtt* dogmatikusan (vagyis tételesen) felépítenénk egy metafizikai rendszert, az észnek kritikailag meg kell vizsgálnia önnön képességeit.²³ A második esetben a filozófián túl helyezkedünk el, mintegy letekintünk a filozófiára, vagyis így egyfajta metafilozófiai koncepció jön létre. (Abban a kérdésben természetesen visszamarad némi bizonytalanság, hogy az előttünk és az alattunk lévő filozófia vajon egy és ugyanaz-e. Pontosabban, látjuk, hogy nem egészen ugyanarról van szó: a filozófia most a maga intézményesített alakjában jelenik meg, kiegészülve

²¹ Ha ez így van, akkor ez azt is jelenti, hogy Kant maga is csatlakozott a reinholdi-fichte-i filozófiához, amely a kanti filozófiának egyértelműen tudományelméleti színezetet adott. Reinhold elementárfilozófiáról, Fichte tudománytanról beszélt. Ugyanakkor ez azt is jelenti, hogy Kant némileg kritikusan viszonyul ahhoz a programhoz, amelyet a kor egyik legfontosabb sajtóorgánuma, az *Allgemeine Literatur-Zeitung* képviselt. Ez a recenzíós hetilap a legkülönbözőbb szellemi termékeket a kanti koncepció fényében kívánta szemügyre venni és megítélni. A programnak azt a részét, hogy a kritikai filozófiának minden mást át kell hatnia (nemcsak a tudományokat, hanem pl. az útleírásokat, a gazdasági helyzet elemzését, sőt még a művészi alkotásokat is), Kant talán csak túlzásnak tekintette, és a hatást csak a filozófiára próbálta korlátozni. Azzal azonban, hogy mindennek nyilvános diskurzusban kell lejátszódnia és nem az egyetemeken, Kant már nem tudott egyetérteni.

²² KANT 2009, 15.

²³ KANT 2009, 43, B XXXV.

más tudományokkal. A metafilozófia így a tudományokról – méghozzá az intézményesített tudományokról – szóló beszéd módként jelenik meg.)

* * *

Ez az apró elmozdulás vagy perspektívaváltás nagy hatást gyakorolt az XVIII. és a XIX. század fordulójának gondolkodására. Tulajdonképpen még azt az állítást is megkockáztathatnánk, hogy a vele való szembenézés lényeges és meghatározó szerepet játszott az idealizmus (és a romantika) egész arculatának kialakulásában.

(1) Schelling kiinduló észrevétele az volt, hogy az egyetemelméleti keretek ellenére is fenn lehet tartani a filozófia előkészítő-transzcendentális megközelítését. Ő azonban nem az állam, hanem a kezdő egyetemisták perspektívájából vette szemügyre az egyetemeket. A koncepció egésze mintha a filozófia kompetenciájának kiterjesztésére irányulna. A filozófia nem egyszerűen az egyik fakultás (Kant), és nem is csak az akadémiai stúdiumok egyik ága (Schelling), hanem olyan ága, amely a stúdiumokat egységbe tudja foglalni. „Az ifjú, aki az akadémiai pálya kezdetén először lép be a tudományok világába, aligha szerezhet más benyomást, föltéve, hogy kellő érzéke és hajlama van az egész iránt, mint hogy valamilyen káosz fogadja, amelyben még semmit nem tud megkülönböztetni, vagy hogy a végtelen óceánon iránytű és vezércsillag nélkül tévelyeg.”²⁴ Az egyetem meghatározását tehát nem a társadalmi funkció (a „hasznosság”) felől kell megfogalmazni, hanem mindenekelőtt pedagógiai szempontokat kell alapul venni. Mint ha a kanti filozófia az eltelt néhány évben már bevonult volna az egyetemekre. A probléma így nem is a filozófia oldalán jelenik meg, hanem az egyes tudományok oldalán, amelyek differenciálódása és specializálódása egyetlen hatalmas káosz kialakulásához vezet. „Aki [...] valamilyen meghatározott tárgynak szenteli magát, annak először meg kell ismernie az e tárgyat éltető különös szellemet, és meg kell ismernie a kiképzés módját is, mert csak ilyen módon kapcsolódhat az egész tudomány harmonikus épületéhez; meg kell ismernie tehát azt a módot is, ahogyan neki magának közelednie kell ehhez a tudományhoz, hogy ne szolgaként, hanem szabadon és ez egésznek szellemében gondolkodhassék róla.”²⁵ A filozófia így kap egy bizonyos előkészítő funkciót. Kant erről a következőket írta: „A *kritika* szükséges előmunkálat egy megalapozott metafizikához mint tudományhoz, melyet szükségképpen dogmatikailag és legnagyobb mértékben rendszeresen, tehát tudós módon (nem népszerűen) kell kifejteni [...]”.²⁶ A kritika helyébe lépő filozófia azonban nem egy leendő metafizika előkészítése, hanem általános bevezetés a tudományok tanulmányozásába. És ugyanakkor a filozófiának nem is annyira módszert kell nyújtania, mint inkább a totalitás szemléletét. A széteső tudományokhoz közeledve elementáris jelentősége van annak, hogy már előzetesen rendelkezünk a totalitás valamilyen ideális képével. A totalitás szemléletét „általában és kizárólag csak a tudományok tudományától, a filozófiától, különösen tehát csak a filozófustól lehet elvárni, akiről elmondható, hogy különös tudomány egyzersmind az abszolút általános tudomány, aminél fogva törekvéseinek már eleve a megismerés totalitására kell irányulnia”.²⁷ Vagy másként fogalmazva: „Arra van tehát szükség, hogy az egyes szaktárgyra való különös képzést megelőzze a tudományok

²⁴ SCHELLING 1985, 815.

²⁵ I. m. 816.

²⁶ KANT 2009, 44, B XXXXVI.

²⁷ SCHELLING 1985, 817.

organikus egészének ismerete.”²⁸ A kérdés az: hogy állunk ezzel a totalitással a valóságban? Az eddigiek alapján az a benyomásunk, hogy Schelling maga is csatlakozik azokhoz a kordiagnosztákhoz (elsősorban Schillerhez), akik a kor lényegét a totalitás széthullásában látják. Ugyanakkor a következő hely ezt mintha korigálná: „És ez a követelmény talán sohasem volt sürgetőbb, mint napjainkban, amikor tudomány és művészet minden eleme egységbe tömörülni látszik, amikor a látszólag legtávolabb eső dolgok érintkeznek egymással, amikor bármilyen megrázkódtatás történjék is a középpontban vagy közelében, az gyorsabban és szinte közvetlenül áttérjed a részekre is, amikor általánosabban, csaknem minden tárgy vonatkozásában, kialakulófélben van a szemlélet valamilyen orgánuma.”²⁹ Ezt az ellentmondást – véleményem szerint – a következőképpen oldhatjuk fel. A totalitás csak az egyetemeken hullott szét, a társadalom alapvető tendenciája viszont éppen a totalitás kialakulása. A feladat így abban áll, hogy az egyetem szerkezetét hozzáigazítsuk az általános történelmi tendenciához. „Egy ilyen kor sohasem múlhat el anélkül, hogy új világ ne születne, amely okvetlenül a semmibe temeti azokat, akik nem vállalnak tevékeny részt belőle.”³⁰ Azt lehetne mondani, hogy Schelling igazából attól tart, hogy ebben a történelmi változásban az egyetemek eltűnnek, vagy legalábbis irrelevánssá válnak. Schelling megfogalmazása azonban némileg ellentmondásos: „Kivált csak a fiatalok világának friss és romlatlan erőire bízható rá valamely nemes ügy megvalósítása és megőrzése. A részvételből senki sincs kizárva, mert bármelyik részhez nyúl is valaki, ebben benne van az általános újjászületési folyamat egyik mozzanata.”³¹ A megfogalmazás első megközelítésben mintha azt sugallná, hogy a fiatalság (mégpedig az egyetemi ifjúság) fogja megvalósítani a totalitás világát. De inkább arról van szó, hogy az egyetemi ifjúságot az a veszély fenyegeti, hogy *kimarad* ebből az átalakulásból. Ezért inkább a második mondat tűnik irányadónak: „A részvételből [a történelmi átalakulásból] senki sincs [senki sem lehet] kizárva [...]”.³² Schelling ugyanakkor nem rejti véka alá, hogy ez egyfajta kihívás a diákok számára. „Arra a kérdésre, vajon képesek lesznek-e megfelelni az ezen előadással kapcsolatos eszméimnek, vagyis, hogy eleget tesznek-e önnön céljaimnak, nem sietem el a választ [...]”.³³ Úgy tűnik, mintha a diákoknak is nyújtaniuk kellene valamit.³⁴ Azt is mondhatnánk, hogy a diákoknak el kell fogadniuk azt az előzetes orientációt, amelyet a filozófia nyújtani tud számukra. Ezt a filozófia által nyújtott tudást Schelling a következőképpen írja le: „Az önmagában feltétlen tudás eszméjéről van szó, amely teljességgel csak Egy és amelyben minden tudás is csupán Egy, annak az őstudásnak az eszméjéről, amely csupán a megjelenő ideális világ különböző fokain szerteágazván terebélyesedik a megismerés egész, mérhetetlen nagyságú fájává.”³⁵ Az önmagában feltétlen tudás Schelling saját filozófiai koncepciója, így felmerül a gyanú, hogy az előzetes orientáció esetleg egy egész filozófiai stúdiumot követelne meg.

²⁸ I. m. 816.

²⁹ I. m. 817.

³⁰ Uo.

³¹ Uo.

³² Uo.

³³ Uo.

³⁴ Aztán Schelling mintha visszariadna a diákokkal szembeni követelmények megfogalmazásától: „Inkább nyugodtan átengedem [magam] az Önök bizalmának, amellyel már más alkalmakkor is megajándékoztak, s amelyek kiérdemlésére ezúttal is törekedni fogok”. (Uo.)

³⁵ I. m. 817–818.

(2) A reflexív filozófia programját a Schlegel-fivérek vázolták fel az *Athenäum-töredékek*ben. E töredékek fontos forrása így – véleményem szerint – *A fakultások vitája*, anélkül, hogy ezek a töredékek elfogadnák az egyetemelméleti kereteket. Kantnál a filozófia tulajdonképpen nem egyszerűen önmagáról, hanem önmaga intézményesített formájáról szól. A Schlegel-fivérek egyszerűen kiiktatják ezt az intézményelméleti tematikát. „Semmiféle tárgyról nem filozofálnak ritkábban, mint a filozófiáról” – olvashatjuk az első töredékben.³⁶ A filozófia sokféle tárgyról szól, de csak nagyon ritkán beszél önmagáról – ezért eljött annak az ideje, hogy a filozófia végre önmagáról beszéljen. Talán nem véletlen (bár a tartalmi kapcsolódás nem látható), hogy rögtön a második töredékben az unalomról olvashatunk. Ezért – véleményem szerint – nem túl nagy merészség azt feltételezni, hogy a Schlegel-fivérek ettől az új programtól várják a filozófiát fenyegető unalom elkerülését. A filozófia akkor válik unalmassá (vagy legalábbis akkor van kitéve ennek a veszélynek), ha számára külsődleges tárgyakról beszél, igazán „érdekessé és informatívá” a filozófia akkor válhat, ha önmaga felé fordul. „Van egy bizonyos emberfajta, akinél az unalom lelkesedése [Begeisterung der Langeweile] a filozófia első moccanása.”³⁷ A filozófiának így nem egyszerűen el kell kerülnie az unalmat, hanem sokkal inkább el kell szakadnia, ki kell lépnie az unalomból, amely a más tárgyakkal való foglalkozás során lép fel. A Schlegel-fivérek azt állítják, hogy az unalomban már van egy olyan mozzanat, amely lendületbe hoz egy mozgást. Az unalom általában az érdeklődés elvesztésével és a közömbösséggel jellemezhető, de mégis van benne egy bizonyos fajta „lelkesedés”. E gondolkör kiépítéséhez minden bizonnyal nagy ívű kísérletekre lenne szükség; én a magam részéről talán azt javasolnám, hogy a *Lucinde* egyik passzusához forduljunk (az „Idill a restségről” című fejezetből): „Minek hát a föltétlen törekvés, haladás, mely se megállást, se középpontot ismerni nem akar? Ez a viharos buzgalom adhat-e vajon éltető nedvet, adhat-e szép alakot az emberiség végtelen növényének, mely csöndben maga-magától növekszik és alakul? Ó, ez az üres, tartalmatlan törtetés és csörtetés csak afféle északiás [ma minden bizonnyal azt mondanánk: nyugatias] torzszülemény, s eredménye se más, mint *unalom*: másoké, magunké.”³⁸ Ezt úgy érthetjük, hogy éppen az intenzív elfoglaltság („az üres, tartalmatlan törtetés és csörtetés”) vezet unalomhoz és belső kiüresedéshez. A filozófiára vonatkoztatva ennek az felel meg, hogy a filozófia a lehető legbuzgóbban foglalkozik a legkülönbözőbb jelenségek és dolgok leírásával; vagyis a filozófia belső tárgyainak gazdagodása szükségképpen kiüresedéshez és unalomhoz vezet. (Amit Schlegel itt leír, az tulajdonképpen a filozófia szétesésének fonákja: a széteséshez ugyanis a tartalmi gazdagodás vezetett el.) Az unalom így nem a semmittevéshez kötődik, hanem éppen a tevékenységgel való túlterheltséghez. Az unalom állapotában azonban mindig benne van egy űr, amely a semmittevésre utal. Az unalom ellentéte ugyanis az lenne, ha nem a külső jelenségekkel és dolgokkal, hanem önmagunkkal foglalkoznánk. Ezt az unalomban benne lévő ürességet vagy belső űrt nevezi Schlegel „lelkesedésnek”. Az unalom állapotában („az üres, tartalmatlan törtetésben és csörtetésben”) mintegy sóhajként jelenik meg az önmagunkkal való foglalkozás vágya. Ebbe az unalomba torkollott a kritikai filozófia is. „Mivel a filozófia mostanság kritizál mindent, ami csak elébe kerül, a filozófia kritikája nem lenne egyéb, mint jogos megtorlás.”³⁹

³⁶ SCHLEGEL 1980, 261.

³⁷ I. m. Nr. 52, 270.

³⁸ SCHLEGEL 1980, 408. Kiemelés tőlem: W. J.

³⁹ SCHLEGEL 1980, Nr. 56, 270–271.

Ez a töredék nemcsak specifikálatlan, hanem még erősen ironikus hangütésű is. Kezdjük az utóbbival: a Schlegel-testvérek azt akarják mondani, hogy ez ugyan jogos büntetés, de a filozófiának elébe kell állnia. De mit jelenthet az, hogy a „a filozófia mostanság kritizál mindent”? Ezt a rejtélyt a következőképpen szeretném feloldani: a kanti filozófia (pontosabban: a kantiánus szellemet követő filozófia) mindent bírál, általában mint elavultat vagy túlhaladottat. A követelés tehát az, hogy ennek a filozófiának végre önmagára kellene ránézni – ez a Schlegel-testvérek alapvető programja. Ugyanakkor a Schlegel-testvérek nem gondolják, hogy ez a megközelítés radikálisan új lenne: „Fichte tudománytana: filozófia a kanti filozófia anyagáról. [...] A tudománytan új előadása mindig egyszerre filozófiai és a filozófia filozófiája.”⁴⁰ A „tudománytan új előadása” minden bizonnyal Fichte *nova methodo* programjára vonatkozik, de tulajdonképpen a tudománytan minden változatára vonatkoztatható.⁴¹ Ezek után azt kell kérdeznünk, hogy ennek mi a viszonya a schlegeli programhoz, vagy másként fogalmazva: milyen újdonságot tud még ezek után a schlegeli koncepció nyújtani? Mivel a témához kapcsolódó töredékek száma meglehetősen gyér, ezért a kérdésre nagyon nehéz válaszolni. Egy lehetséges válasz döntő elemét abban látnám, hogy a Schlegel-testvérek szerint a metafizika nem egy individuális gondolkodó reflexiók aktusával jön létre, hanem egy filozófiai dialógus eredményeként. „Filozofálni annyit jelent, mint *közösen keresni* a mindentudást.”⁴² Ezt nevezték a Schlegel-testvérek *szimfilozofálásnak*, amelynek mintáját tulajdonképpen a korabeli szakmai nyilvánosság nyújtotta.

(3) Hegel *A szellem fenomenológiájában* tulajdonképpen e két filozófiai program szintézisére törekszik. Külsődlegesen már abból is láthatjuk ezt, hogy Schellinghez hasonlóan egy új tudományos korszak eljövételét látja maga előtt, a Schlegel-testvérekhez hasonlóan pedig alapvető jelentőségűnek tekinti az unalom elkerülését. Sőt még azt is mondhatnánk, hogy ezt a két mozzanatot egyetlen funkcionálisztikusan zárt körre kapcsolja össze. De véleményem szerint ez egy mélyebb összekapcsolás következménye, ennek körvonalait próbálom meg most feltárni. (Vagy azt is mondhatnánk, hogy most így próbálom bemutatni a *Fenomenológia* programját.) Hegel átveszi Schelling egyetemelméleti elképzeléseit, azzal a kiegészítéssel, hogy tulajdonképpen már Schellingnél sem annyira egyetem-elméletéről, mint inkább egy általános pedagógiai koncepcióról volt szó (hiszen az intézményelméleti aspektusok semmiféle szerepet sem kaptak benne). A pedagógiai koncepció így valóban a tudományba való bevezetésként jelenik meg, pontosabban arra a kérdésre kíván válaszolni, hogy hogyan lehet belépni abba a szellemi mozgásba, amelyet filozófiának nevezhetünk. „A tudomány [a filozófia] a maga részéről azt követeli az öntudattól, hogy előbb [egy bizonyos] éterbe emelkedjék [...]. Megfordítva az egyénnek joga van azt követelni, hogy a tudomány legalább a létrát nyújtsa neki ehhez az állásponthoz, hogy ezt benne magában mutassa fel neki.”⁴³ Némileg leegyszerűsítve arról a schellingi gondolatról van szó, hogy mindkét félnek nyújtania kell valamit: a tudományokba belépő ifjúnak késznek kell lennie arra, hogy elfogadja a filozófia eszméjét. Ezt Schelling az „önmagában feltétlen tudás eszméjeként” írta le, Hegel viszont egy negatív perspektívában közeledik hozzá: „Ha a tudatnak az az álláspontja, hogy tud [a] tárgyi dolgokról ellentétben önmagával, és

⁴⁰ J. m. Nr. 281, 318.

⁴¹ Így persze ahhoz az eredményhez jutunk, hogy a kanti filozófia szisztematikusan újrafelfejtését kezdeményező vita, amelyet Reinhold indított útjára, tulajdonképpen már kijelölte a szóban forgó metafizika alapvonalait.

⁴² J. m. Nr. 344, 330. Kiemelés tőlem: W. J.

⁴³ HEGEL 1979. 21.

önmagáról ellentétben tárgyi dolgokkal, a tudomány számára a *más* [...], akkor ezzel szemben a tudomány eleme egy másvilági messzeség, amelyben a tudat már nincs önmaga birtokában.⁴⁴ A tudat természetesen a tudományba belépő fiatalember előzetes szellemi beállítottságát jelöli; vagyis a tudat bizonyos prekondíció esetén alkalmazatlan lehet a filozófiába való belépésre. Mégpedig abban az esetben, ha önmaga és a dolgok közé egy éles szakadékot húz, vagyis ha nem fogadja el a szubjektum és az objektum azonosságát. Schelling ebben az összefüggésben az őstudás eszméjéről beszélt, amelynek alapvető sajátossága a „minden Egy és [...] minden tudás is csupán Egy”. (Így jól lehet látni, hogy az egykori tübingeni szeminaristák körében oly népszerű *hen khai pan* eszméje tulajdonképpen az abszolút tudás koncepciójában folytatódik.) Hegel ebben a vonatkozásban megszilárdítja Schelling még meglehetősen bizonytalan elképzelését: a tudományokba való bevezetés tulajdonképpen egybeesik egy teljes stúdiummal. A „létra”, amelyet a filozófiának nyújtani kell, tulajdonképpen a rendszer egészének kifejtése. Ezt a megszilárdulást a következő programatikus kijelentés támasztja alá: „Az abszolútumról azt kell mondani, hogy lényegileg *eredmény*, hogy csak a *végén* az, ami valójában; s épp ebben áll természete, hogy valóságos, szubjektum, vagyis önmagává levés.”⁴⁵ Itt már teljesen egyértelmű, hogy az abszolútumot, vagyis az egység gondolatát nem lehet egyszerűen előre bocsátani, mert az abszolútum is már feltételez egy hosszú folyamatot, tulajdonképpen a filozófia egészén való végighaladást. A hagyományos értelemben vett bevezetés a filozófiába tehát értelmetlen lesz, ezért a könyvekbe való bevezetések is funkciójukat veszítik. A másik oldalról tekintve ez azt jelenti, hogy a filozófiába való bevezetés azonosul magával a filozófiával. Csak ezzel teremthető meg a „metafilozófiai elv” integrálásának lehetősége. Ezt az elvet a Schlegel-fivérek az egyik töredékben így fogalmazták meg: „Fichte [...] nyugodtan mondható hatványozott Kantnak”.⁴⁶ A kifejtés alapvető elve tehát a hatványozás, amely a Schlegel-testvéreknél jelenik meg először. (Nem sokkal később Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszerében* már ezt a kifejtési elvet fogja alapként használni. Ennek a *Fenomenológiával* való pontos összevetésétől most eltekintek.) Mindenesetre az az út, amelyen a *Fenomenológia* végighalad, tulajdonképpen a hatványozás elve alapján értelmezhető, vagyis minden tudatalakzat az előző alakzat hatványaként értelmezhető. Rüdiger Bubner finom megfigyelése alapján a *Fenomenológia* nem tudja teljesíteni a romantikusok által megfogalmazott szimfilozófiai programot, mert a dialogicitás elvével nem tud mit kezdeni: „Felvethetjük a kérdést, hogy vajon a *Fenomenológiában* megtalálhatjuk-e már a dialógus ekvivalenciáját. A *Fenomenológia* néha valóban operál dialogikus asszociációkkal, amennyiben a fenomenológiai szemlélő fenntart egyfajta beszélgetést a vizsgált tudattal. Egy ilyen »dialógus« mindenesetre inkább a platóni dialógusok felületes tanulmányozására épülő torzképhez hasonlít, ahol a beszélgetés vezetője a maga abszolút tudásfölényével éppúgy tisztában van a megfelelő válaszokkal, mint a dialógus egészének kimenetével, úgyhogy a szájalomra méltó partnernek csak az a szerepe, hogy engedelmesen mindenre igent és áment mondjon.”⁴⁷ A hegeli koncepció így tulajdonképpen két megközelítési mód szintézisaként értelmezhető: az egyik oldalon áll a tudományba való bevezetés mint a transzcendentálfilozófia örököse, és a másikon áll a metafilozófia mint az egyetem-

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ J. m. 18.

⁴⁶ SCHLEGEL 1980, Nr. 281, i.k. 318.

⁴⁷ BUBNER 1980, 144.

elméleti írás örököse. Végezetül vegyük egy kicsit közelebből is szemügyre ennek a szintézisnek a szerkezetét! Azt láthatjuk, hogy a szintézisben nem két egyenrangú elem összefonódásával van dolgunk, igazából a bevezetésnek a kifejtésbe való beemeléséről van szó. Ebből kifolyólag azt is mondhatjuk, hogy a filozófiába való bevezetés maga a filozófia vagy megfordítva: a filozófia nem más, mint a filozófiába való bevezetés. A filozófia úgy válik igazán „eggyé” vagy „abszolúttá”, hogy eltünteti az önmagán kívüli világot, amely a filozófiára való tekintettel az előfeltevések formájában lép fel. Feuerbach alapvető kritikája tulajdonképpen ez ellen irányul, amennyiben az így létrejövő immanenciát bírálja: „Elovasom Hegel *Logikáját* elejétől végig. A végénél viszont a kezdethez. Az eszme eszméje vagy az abszolút eszme magában foglalja a lényeg, a lét eszméjét.”⁴⁸ Az előfeltevések elleni harc csakis az előfeltevések bevalóságát jelentheti. „Az egyetlen *előfeltétel nélkül* kezdődő filozófia az, amelynek megvan a szabadsága és bátorsága, hogy *önmagát* kétségbe vonja, amely önmagát [a maga] *ellentétéből* hozza létre. Az újabb filozófiák azonban mind *saját magukkal* kezdődnek, nem az ellentétükkel.”⁴⁹ Kérdés természetesen, hogy mire gondol Feuerbach, amikor „újabb filozófiákról” beszél. Nagy valószínűséggel ezzel a megjelöléssel általában az újkori filozófiákra céloz. Ebben az esetben azonban az utalás roppant félrevezető: mert ekkor ide kellene sorolnunk azokat a filozófiákat is, amelyek a bevezetést mint önmagában megálló vállalkozást még kimondottan értelmesnek tartották. Mindenekelőtt ide lehetne sorolni Descartes *Értekezés a módszerről* című művét ugyanúgy, mint *A tiszta ész kritikáját*, melynek egyik nevezetes helyén a következőt olvashatjuk: „A kritika szükséges előmunkálat egy megalapozott metafizikához mint tudományhoz, melyet szükségképpen dogmatikailag és a legnagyobb mértékben rendszeresen, tehát tudós módon [...] kell kifejteni [...]”⁵⁰

* * *

Nagyon vázlatosan ugyan, de bejártuk a kijelölt utat: ez alapján azt mondhatjuk, hogy az idealizmus nem egyszerűen a transzcendentálfilozófia meghosszabbítása, hanem sokkal inkább a transzcendentálfilozófia metafilozófiába való beemelésének eredménye. Az idealizmus perspektívájából így roppant módon felértékelődik *A fakultások vitája* című könyvecske, amely pedig eredetileg alkalmi dolgozatként készült. Ennek a felértékelésnek mindenesetre van egy vesztesége is: az idealizmus megfeledkezett a filozófia (és a tudományok), valamint a hatalom viszonyáról. Ezt a gondolatmenetet szerettem volna ajánlani Munkácsy tanár úr emlékének, az ő általa ajánlott módszertani eljárást követve.

⁴⁸ FEUERBACH 1978. 105.

⁴⁹ I. m. 123.

⁵⁰ KANT 2009, 44, B XXXVI.

IRODALOM

- ADELUNG, Johann Christoph 2008. *Wörterbuch*, Directmedia Berlin, II. kötet.
- BOROS Gábor – MIKLÓS Tamás 2002. A margók előadója voltam. Beszélgetés Munkácsy Gyulával. In Schmal Dániel (szerk.): *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest: Atlantisz.
- BUBNER, Rüdiger 1980. Dialog und Dialektik oder Plato und Hegel. In uő: *Zur Sache der Dialektik*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- DESCARTES, René 1980. Szabályok az értelem vezetésére. In uő: *Válogatott filozófiai művek*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Deutscher Sprichwörter-Lexikon* 2008. Directmedia Berlin, I. kötet.
- DIETZSCH, Steffen 1992. Die republikanische Vernunft. In Kant: *Der Streit der Fakultäten*. Leipzig: Reclam.
- FEUERBACH, Ludwig 1978. A hegeli filozófia kritikájához. In uő: *Filozófiai kritikák és alapelvek*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest: Helikon.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- KANT, Immanuel 1997. A fakultások vitája. In uő: *Történetfilozófiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Szeged: Ictus.
- KANT, Immanuel 2009. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.
- RÖD, Wolfgang 1998. *Bevezetés a kritikai filozófiába. Kant filozófiájának főbb problémái*. Ford. Nyizsnyánszky Ferenc. Debrecen: Csokonai Kiadó.
- SCHELLING, August Wilhelm – SCHELLING, Friedrich 1980. Athenäum-töredékek. In uő-k: *Válogatott esztétikai írások*. Ford. Tandori Dezső. Budapest: Gondolat.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1985. Előadások az akadémiai stúdium módszeréről. Ford. Révai Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle* 1985/5–6.



Szombathy Bálint, Tarcs rendet!, talált vizuális költemény, 1973.
Fotó: Lazukics Anna

Faragó-Szabó István


[Vissza a tartalomhoz](#)

Descartes és Berkeley a bizonyosságról

Aligha vitatható, hogy Descartes filozófiájának egyik fő kérdése a tudás bizonyossága. Mindannyian rendelkezünk egy többé-kevésbé körvonalazott elképzeléssel arról, hogy miben találja meg – vagy kritikusai szerint csupán véli megtalálni – Descartes a bizonyos és kétségbevonhatatlan tudást. És mindannyiunknak többé-kevésbé határozott elképzelése van arról is, hogy mi motiválta az elveszett bizonyosság szinte megszállott keresésében.¹

A *filozófia alapelveiben* Descartes világosan megfogalmazza, hogy mit ért szilárd tudáson: ez a fajta „[...] bizonyosság akkor lép fel, amikor úgy gondoljuk, hogy semmiképpen sem lehetséges a dolognak másmilyennek lennie, mint amilyennek őt ítéljük”.² Tehát Descartes akkor minősít bizonyosnak egy ismeretet, ha – persze azon túlmenően, hogy (a) semmiféle kétely nem illetheti, (b) szükségszerű is, és (hogy Descartes-hoz illő homályossággal fogalmazzak) – (c) valamilyen dologra vonatkozik. Más szóval: a tudás ezen kivételes eseteiben az ismeret episztemológiailag bizonyos és *egyidejűleg* metafizikailag szükségszerű is, azaz diszciplináris szempontból megszűnik a metafizika és episztemológia közti határ – feltéve, hogy a „dolog” épp olyan, amilyennek megismerjük. Ez a megállapítása egyértelműen arról tanúskodik – s talán ebben rejlik az általa végrehajtott fordulat legfontosabb vonása –, hogy a metafizikai szükségszerűség az ismeretelméleti bizonyosság derivációja.

A kérdés természetesen épp az, hogy Descartes-nál miféle dolgok kerülhetnek be abba a körbe, amelyről efféle ismeretet szerezhetünk? Például lehetséges-e a külvilágban létező – jobb híján használva e kifejezést – testekről tudás? Különböző műveiben különböző megoldási algoritmusokat találunk a problémára, azaz nincs valamiféle standard „kartezianus” válasz, de miután a jelen dolgozat ezt a témát épp csak súrolja, ideje rátérni a tárgyalat tézisére, amely a következő:

Berkeley a *tudás bizonyosságát* illetően a kartezianus hagyományok egyenes folytatója.

¹ A kérdés kontextuális vonatkozásait jelen írásban még csak érinteni sem tudom; s miután a probléma irodalma ma már tengernyi, a fölös hivatkozások számát sem lenne érdemes szaporítani. Talán senki sem foglalta össze olyan tömörséggel ezt az összefüggést, mint Stephen Toulmin: „The 17th-century philosophers’ »Quest for Certainty« was no mere proposal to construct timeless intellectual schemas, dreamed up as objects of pure, detached intellectual study. Instead, it was a timely response to a specific historical challenge – the political, social, and theological chaos embodied in the Thirty Years’ War. Read in this way, the projects of Descartes and his successors are no longer arbitrary creations of lonely individuals in separate ivory towers, as the orthodox texts in the history of philosophy suggest.” (TOULMIN 1990, 79.)

² DESCARTES 1996, 133.

A tézist – ha nem is pontosan ebben a formában – az egyik legismertebb Berkeley-kutató, Harry M. Bracken fogalmazta meg, aki szerint „Berkeley [...] egy ír karteziánus[.]”³; sajnos azonban nem érvelt mellette túl kitaróan. Hozzá vagyunk ugyan szokva, hogy a filozófiatörténeti értelmezéseinket újból és újból átgondoljuk, első hallásra ez a kitétel mégis némileg túlzónak tűnik. Az alábbiakban ezért kissé tüzetesebben megvizsgálom a fenti állítást.⁴

Először is vegyük szemügyre azokat az ellenvetéseket, amelyek egy ilyesfajta párhuzammal szemben felhozhatóak! Ezeknek száma nem csekély. Némelyiküket olykor vitathatatlan megállapításként szokás leszögezni – az alábbiakban épp azt szeretném kimutatni, hogy korántsem azok. Az első, ami rögvest eszünkbe jut, hogy míg Descartes eredendő intenciója szerint éppenséggel a szkepticizmus felszámolását tekintette alapvető célkitűzésének, ezzel szemben Berkeley – legalábbis a róla hagyományosan kialakult kép szerint – „alapjában véve” azért mégis csak szkeptikus volt. E szemlélet kialakításában döntő szerepe volt a Berkeley-val (szerintem elég obskúrus módon) egy irányzatba sorolt Hume-nak, aki azt mondja róla, hogy „[S]em az ókori, sem a modern filozófusok közt [...] nem akad olyan, aki tanulságosabb példáját adná a szkepticizmusnak. [...] [V]alamennyi érve, szándékának ellenére valójában merőben szkeptikus.”⁵ Hume nem áll egyedül ezzel a nézetével: kortársai, a skót *commonsense*-iskola nagyjai is jórészt hasonló állásponton voltak.⁶ Írásom második részében elsősorban ez alól a vád alól szeretném tisztázni Berkeley-t.

Mielőtt rátérnék erre, hadd említsem meg, hogy jócskán vannak más, még egy ilyen rövid eszmefuttatáson belül sem mellőzhető megfontolások, amelyek a két filozófus álláspontját homlokegyenest ellentétesnek mutatják. Mindenekelőtt az érzéki ideák mibenlétére vonatkozó, ismeretelméletileg centrális érvekre gondolok. Ami ezen ideák bizonyosságát illeti, a két filozófus elképzeléseit áthághatatlan szakadék látszik elválasztani egymástól. Kevés tételről mondhatjuk el a Descartes-értelmezésekkel kapcsolatban, hogy konszenzusos álláspont alakult volna ki, de legalábbis annyi kétségtelennek látszik, hogy Descartes szerint még akkor sem lehetséges a külvilágról *világos és elkülönített* érzéki ideáink, ha egy mindenható lény közbenjárásával minden lehetséges garanciát megkapunk. Erre a státuszra az egyetlen szóba jöhető jelölt a kiterjedés lenne. Specifikus funkcióját szélesebb kontextusba ágyazva egyszer már hosszabban tárgyaltam,⁷ s noha ezt nem nevezném konszenzusos értelmezésnek, nem ez az a hely, ahol újabb érveket sorakoztathatnék fel értelmezésem mellett. Azt azonban mindenképpen érdemes megemlíteni, hogy a kiterjedés származását tekintve nem érzéki, hiszen a vele leginkább összefüggésbe hozható tapintás nem játszik szerepet megítélésében,⁸ továbbá, hogy kizárólag Descartes-nak a világ felépítésére vonatkozó meglehetősen sajátos álláspontja mellett értelmezhető a testek tulajdonságaként.

³ BRACKEN 1974, 159. Az ír Berkeley-értelmezések általánosságban nagyobb hangsúlyt helyeznek a kontinentális kapcsolatok elemzésére. E kutatások központja a dublini Trinity College, Berkeley egykori egyeteme. A téma kiemelkedően legjobb könyve Brackené. A kérdésre – az absztrakt ideák kapcsán – kitér Glouberman is: GLOUBERMAN 1986.

⁴ Ellentétben a kontextuális értelmezések ma már könyvtárnyi terjedelmével, az itt vizsgált problémának a most említetteken kívül gyakorlatilag nincs szakirodalma; ami azért meglepő, mert például a Berkeley-Malebranche viszony kérdései manapság már teljesen tisztázottnak számítanak (vö. a téma klasszikus művét: LUCE 1967).

⁵ HUME 1973, 239–240. Ez ugyan egyáltalán nem gátolta meg Hume-ot abban, hogy érvek tucatjait vegye át tőle; ellentétben azonban kortársaival és utódaival ezt be is vallja.

⁶ Például Lord Kames vagy Thomas Reid. A főművek megjelenését követő meglehetősen szélsőséges fogadtatásról lásd: BRACKEN 1959.

⁷ FARAGÓ-SZABÓ 2005, 89–108.

⁸ DESCARTES 1996, 73. Teljességgel spekulatív, ámde korántsem történetitlen feltevés, hogy a tangibiliák – inkább stratégiai – kitüntetettsége Berkeley *Látás-elméletében* (BERKELEY 2006, 23–80) talán épp a kiterjedés kitüntettségéhez kapcsolódó kortárs elméleteknek köszönhető.

Ezzel szemben Berkeley számára mondhatni az érzéki ideák jelentik a bizonyosság netovábbját. Az agyonidézett szövegek helyett egy kevésbé ismert:⁹

„Az általam vizsgált objektumokat *világosan és adekvátan* ismerem. Nem *csalathozható* a tekintetben, hogy úgy gondolom, van valamilyen ideám, holott nincs. Nem lehetséges azt képzelni, hogy bizonyos ideáim hasonlóak egymáshoz vagy különbözőek, noha valójában nem azok.”¹⁰

Mielőtt a két filozófus közt felálló, tagadhatatlanul éles különbséget részletezném, tegyünk egy rövid kitérőt Locke felé. Hiba lenne ugyanis lebecsülni szerepét az ideák ismeretelméleti státuszát – közelebből: transzparenciáját – illető radikális átalakulásban.¹¹ Ha nem csak a filozófián belüli fejleményekre koncentrálnunk – bár a szélesebb kontextus elemzésére itt sincs mód –, észre kell vennünk, hogy mindenekelőtt a kísérleti filozófia, a megfigyeléseknek ebben játszott centrális szerepe, összefoglaló kifejezéssel a „ténykultúra” változásai indukálták ezt az átalakulást. Itt most persze elsősorban a filozófiai változásokra fókuszálok. Locke szerint „[...] bárminő legyen is egy idea, semmiképp sem lehet más, mint amilyenek az elme észleli; s maga ez az észlelet keltezőképpen megkülönbözteti azt minden további ideától, amelyek nem is lehetnek mások, tehát az előbbtől különbözők, anélkül, hogy különbözőnek ne észlelnénk őket”.¹² Nem mehetünk el figyelmen kívül a megfogalmazások hasonlóságai mellett (ahogy rövidesen kiderül, a különbségek még alapvetőbbek), ám itt most az a fontosabb: Descartes-tal szemben már Locke is azt az álláspontot képviselte, hogy érzéki ideák is lehetnek *világosak* és *elkülönítettek*, jóllehet érzékszerveink állapota, korunk és a körülmények befolyásolják ezt az ismeretet. Bajban is lenne, ha nem tartaná fenn a descartes-i igazságkritériumot, a világosságot és elkülönítettséget, miután nem csak az érzéki ideák, hanem – ha közvetetten is – az egzaktásra leginkább igényt tartó elvont ideáink is kapcsolódnak a tapasztalathoz.¹³ Márpedig a számára kitüntetett jelentőséggel bíró demonstratív és intuitív ismeretek épp ebből a körből kerülnek ki.

Most azonban térjünk vissza Descartes és Berkeley összevetéséhez. Hiábavaló próbálkozás lenne a köztük fennálló, az érzéki ideák tárgyát illető különbséget elkenni. Mindazonáltal Descartes egy híres és már sokféleképpen értelmezett passzusában az idea fogalmának egy olyan megfogalmazását adja, amely akár előképül szolgálhatott Berkeley kétségbevonhatatlanul bizonyos érzéki ideáihoz. A *Harmadik elmélkedésben* abból a szempontból tipologizálja az ideákat, hogy melyikük lehet *igaz*.¹⁴

⁹ BERKELEY 2006, 98. Érdemes felfigyelni az idézetben a Descartes-ra rímelő szóhasználatra.

¹⁰ Berkeley itt nem hangsúlyozza külön, hogy az ideák – még az általa megengedett „általános ideák” is – *per definitionem* csak érzéki ideák lehetnek, ámde ez a tézise más összefüggésekből közsímt – így itt nem hoz fel mellette bizonyítékokat.

¹¹ Bolton alapvető fontosságú cikkében (BOLTON 1992) kimutatta, hogy ebben a vonatkozásban Locke teszi meg a döntő lépést; azaz, hogy meglehetősen éles határ húzható Locke és a karteziánusok ideafelfogása közt (a cikkben elsősorban Arnauld-hoz való viszonyát elemzi).

¹² LOCKE 2003, II/XXIX/V, 401.

¹³ LOCKE 2003, II/XXIX/V, 402. A kérdést könyvében részletesebben tárgyalja Forrai Gábor (FORRAI 2005, 130–131).

¹⁴ Descartes szövegei rendkívül sokféle értelmezést engednek meg arra vonatkozóan, hogy mi is az, ami ebben az esetben „igaz” – hiszen egy idea se igaz, se hamis nem lehet. Egyes megfogalmazásai persze (épp az idézett szakaszban is) megengedik a propozicionális értelmezést. Locke – ellentétben Berkeley-val – szintén nagyon pontatlanul fogalmaz, Descartes-hoz hasonlóan gyakran beszél az ideák „igazságáról”. Miután az itt vizsgált kérdés szempontjából a kérdés nem döntő, hadd fedje továbbra is jótékony homály, hogy miről is beszélnek, mikor az ideát igaznak tartják.

Egyesek közülük

„[...] mintegy a dolgok képei, s egyedül ezeket illeti meg tulajdonképpeni értelemben az idea elnevezés: mint amikor embert, vagy kimérát, vagy az eget, vagy egy angyalt, vagy pedig Istent gondolom el. [...] Mármint ami az ideákat illeti, *ha egyedül önmagukban tekintjük, és semmi másra nem vonatkoztatjuk őket*, akkor tulajdonképpeni értelemben véve nem lehetnek hamisak. Hiszen akár kecskét, akár kimérát képzelek el, nem kevésbé igaz az, hogy az egyiket képzelem el, mint hogy a másikat.”¹⁵

Ha megelégednénk egy felszínes analógiával, mondhatnánk, hogy íme, itt a Kánaán, egy lépést se tovább, máris rábukkantunk az összekötő kapcsolatra kettejük közt. A helyzet azonban ennél összetettebb. Akár léteznek kimérák, angyalok, Isten, akár nem, abban, hogy ideájukkal bírok, nem kételkedhetek, állítja Descartes. Viszont egyáltalán nem lényegtelen, *mikor és hol* mondja ezeket a szavakat, azaz, hogy az *Elmélkedések* mely pontján kerül sor az idea ilyesfajta jellemzésére. A *Harmadik elmélkedés*, ahonnan az előző idézet származik, a következő mondattal kezdődik:¹⁶

„Most pedig lecsukom a szemem, fületem betapasztom, elcsitítom valamennyi érzéket, s a testi dolgokat ábrázoló valamennyi képet [...] kitörlöm gondolkodásomból [...] lévén hamisak és megbízhatatlanok.”

Ez pedig nyilván nem a világ racionális rekonstrukciójának fázisába lépő Descartes, hanem a „*sum res cogitans*” Descartes-ja; más szóval az a Descartes, aki a *cogitáló* már túljutott a szkeptikus érveken, a *cogitóban* megtalálta a bizonyosságot, ám még innen van az ontológiai istenérven és a szkeptikus érvekre adott pozitív javaslatokon. Közismert, hogy az *Ötödik* és a *Hatodik elmélkedésben* épp ezek kidolgozásával bibelődik, és jut el ahhoz a felismeréshez, hogy a rajtunk kívül fekvő testekre vonatkozó ideáink közül *világos és elkülönített* csakis a kiterjedés lehet.

Nos, Berkeley tradicionális értelmezését követve a köztük fennálló párhuzam abban állna, hogy ideái „ha egyedül önmagukban tekintjük, és semmi másra nem vonatkoztatjuk őket”, éppúgy nem lehetnek hamisak, mint a szkeptikus argumentumokra adott pozitív megoldási javaslatok *előtt* álló Descartes-éi; Berkeley esetében persze épp azért nem, mert nincs is mire vonatkozniuk. Csakhogy, ha elfogadnánk ezt az interpretációt,¹⁷ ismét a szkeptikus Berkeley képénél kötnénk ki. De épp ez az az elképzelés, amelyet próbálok megcáfolni.

Ez előtt érdemes még egy kört futni. Szeretnék ugyanis egy további (részleteiben itt úgyszintén nem tárgyalható) összefüggésre rámutatni a descartes-i bizonyosság természetét illetően. Közismert, hogy a nyilvánvaló igazságok megragadásához szükséges belátás folyamatát Descartes olykor vizuális képekkel illusztrálja. Miután ez a folyamat semmilyen módon nem áll kapcsolatban az érzékekkel, a vizuális illusztrációk korántsem a tényleges érzékszervi megragadást vagy felfogást demonstrálják, hanem inkább metaforákként működnek. Talán nem járok messze az igazságtól, ha

¹⁵ DESCARTES 1994, 47–48. Kiemelés nem az eredetiben.

¹⁶ DESCARTES 1994, 45.

¹⁷ Ha nem is explicit módon, de Burnyeat híres cikkében szintén ezt látszik sugallni. BURNYEAT 1982, különösen: 39–40.

– a látással kapcsolatos kifejezések ellenére – a belátás alapját döntően logikai természetűnek tekintem, ami az ellentmondás törvényét veszi alapul. Ismét érdemes egy oldalpillantást vetni Locke-ra. Ugyanis az „intuíció” vagy a „belátás” kifejezés, valamint a vizuális metaforák nála éppúgy megtalálhatók,¹⁸ mint Descartes-nál. Különbségük – legalább két ponton – mégis alapvető. Annak megállapításához, hogy ideáink megegyeznek-e egymással vagy sem, persze Locke-nak sincs szüksége tapasztalatra. De ahhoz, hogy egymással megegyező vagy meg nem egyező ideákhoz jussunk, mégiscsak tapasztalatokra van szükség. Csak érzékszerveim használatával juthatok olyan ideákhoz, amelyekről azután az intuícióra támaszkodva belátom, hogy megegyeznek vagy sem.¹⁹ A másik alapvető különbség az észlelés meglehetősen körvonalazatlan értelmével függ össze: Locke szerint az intuíció során – persze sajátos módon, de mégis csak – „látom” a megegyezést vagy eltérést ideáim közt, hasonlóan ahhoz, mint amikor egy ténylegesen jelenlevő testről kapok érzéki ideákat.

Berkeley bizonyosságfogalma sajnos igen kevésbé kidolgozott, explicit kifejtéssel nem is találkozunk szövegeiben, legfeljebb utalásokban vagy emlékeztetőkben bukkánhatunk nyomára. Ne vezessen félre bennünket, hogy az itt következő, meglehetősen éles hangú Descartes-kritikában a nyomaték a különbségen van; ez a passzus – közvetve – mégis csak azt reprezentálja, hogy a *bizonyosság* mibenlétét (bár nem a bizonyosság *tárgyát*) illetően Descartes és Berkeley egy húron pendülnek:

„Félre tehát [...] a szkepticizmussal, mindezekkel a nevetséges filozófiai kételyekkel. Miféle tréfa egy filozófus részéről, hogy mindaddig kétségbe vonja az érzéki dolgok létezését, amíg Isten igazmondása révén nem találja bizonyítottnak; vagy, hogy *jogot formáljon olyan állításra, amely szerint tudásunk ebben a vonatkozásban alatta marad az intuíciónak vagy a bizonyításnak? Éppúgy kételkedhetnék saját létezésemben, mint azokéban a dolgokéban, amelyeket ténylegesen látok és érzek.*”²⁰

Jelen témánk szempontjából az a perdöntő, amit Berkeley ebben a szakaszban a bizonyosság természetéről mond. Nevezetesen azt állítja, hogy

- (1) az érzéki dolgok létezését éppúgy lehetetlen kétségbe vonni, mint saját létemet;
- (2) mindkettőről intuitív módon tudok;
- (3) mind az érzéki ideákról szerzett ismeret, mind az önmagamról szerzett tudás kétségbevonhatatlanul bizonyos.

Ha nem tévedek az idézet passzusnak az érzéki ideákra vonatkozó értelmezésében, akkor ez azt jelenti, hogy nem lehetséges nagyobb fokú bizonyosság, mint amit az érzéki dolgok ismerete révén szerezhetünk, miután *ellentmondásos* azt feltételezni, hogy ez-és-ez az ideám másmilyen, mint amilyennek észlelem. A Descartes-tal való párhuzam mellett – mármint hogy a bizonyosság alapja logikai természetű – a Locke-tól való különbség is nyilvánvaló: noha mindketten amellett érvelnek, hogy egy idea nem lehet más, mint önmaga, ám Locke nem tartja kizártnak, hogy érzékszerveink olykor cserbenhagynak bennünket: többször említ egyetértőleg egy az érzékszervek

¹⁸ LOCKE 2003, IV/III/II, 601.

¹⁹ FORRAI 2005, 21.

²⁰ BERKELEY 2006, 204. Kiemelés nem az eredetiben.

számát és konstitúcióját illető szkeptikus érvet.²¹ A fenti princípium értelmében viszont Berkeley szerint ellentmondásos feltételezni, hogy érzékszerveink állapota, korunk, nemünk, vagy bármely más kontingens körülmény befolyásolhatják érzéki ideánk *világos és elkülönített* mivoltát.

Mielőtt továbblépnénk, két megjegyzés.

1. Nem szeretném a témát megterhelni annak a kérdésnek a vizsgálatával, hogy az érzéki ideák intuitív bizonyossága milyen módon függ össze az *esse est percipi* elvvel, miután egy ilyesféle álláspont az elvtől függetlenül is képviselhető; úgyhogy most ezzel itt nem foglalkozom.

2. Közhelynek számít a szakirodalomban a huszadik század első harmadában-felében virágzó érzet-adat-elméletek és Berkeley rokonságának emlegetése az érzéki ideák bizonyossága tekintetében. Még ha a stimuláció származhat is Berkeley-től, ezt a fajta párhuzamot meglehetősen történetietlennek gondolom. Mindenekelőtt azért, mert az elképzelés megszületésének kontextusában, mikor a filozófusok minuciózus taxonómiákban taglalták az egymásnak ellentmondó észleletek különbségeit, végeláthatatlan csatározásokat vívtak arról, hogy mi következik a megfigyelt esetekből (és többnyire arra jutottak, hogy érzékszerveink megbízhatatlanok); nos ebben a környezetben Berkeley azzal, hogy az érzéki ideákat *megkérdőjelezhetetlenül bizonyosnak*, érzékszerveinket pedig megbízhatóaknak tekintette, magának a szkeptikus kérdésfeltevésnek a jogosultságát vonta kétségbe. Egyszerűen kilépett a diszkusszió keretei közül. A recepcióját övező, korábban említett, meglehetősen szélsőséges kommentárok jórészt ennek tudhatók be.

Itt az ideje, hogy az érzéki bizonyosság tekintetében fennálló párhuzam és ellentét rövid összefoglalása után a most vázolt szempontokkal árnyalva a vizsgálódást, visszatérjünk a szkepticizmus-kritika problémaköréhez.

Madártávlatból szemlélve a két filozófus hasonlóságai szembe-ötlőek. Trivialitás, de fontos trivialitás, hogy – különböző módon ugyan, de – a bizonyos ismeret szükséges előfeltételeként mindketten egy omnipotens lény létezésének szükségszerű bizonyítását szabták meg. Descartes esetében azt is trivialitás emlegetni, hogy a biztos tudáshoz vezető út a szkeptikus érvek purgatóriumán keresztül vezet. Egyáltalán nem trivialitás viszont azt állítani Berkeley-ről, hogy meg akar szabadulni a szkeptikus érvektől, vagy, hogy egyenesen a szkepticizmus esküdt ellensége lenne, jöllehet műveit a szkepticizmus elleni terápiaként ajánlja, s mindkét főművének alcímében – még az ateizmus cáfolatát is megelőzve – *elsődleges* intenciójaként a szkepticizmus felszámolását említi.²² (Mellesleg ezeknek az alcímeknek számtalan karteziánus konnotációja van.)

Hosszadalmas bizonyítékok, textuális evidenciák és szaktekintélyek érveinek felsorolása helyett²³ hadd legyen elégséges itt csak annyit megjegyezni, hogy a szakirodalomban már jó ideje illetlenség Berkeley-t valamiféle szimpla szkepticizmussal vádolni. Különösen *magánhasználatra* szánt naplóbejegyzéseinek hiteles újrakiadása után (ezekben talán még élesebben fogalmaz a szkepticizmust illetően) a kortársak ellenvetései egyértelműen félreértésnek tűnnek. Az a vád is felettébb ingatag, hogy a szkepticizmus elleni kirohanásaival csupán az elvárásoknak kívánt volna megfelelni,

²¹ A kérdésről részletesebben lásd: FARAGÓ-SZABÓ 2008, 77–93. és 86.

²² BERKELEY 2006, 83. és 151.

²³ Amelyek persze egy részletesebb vizsgálatban nem mellőzhetőek. Ezekről bővebben: FARAGÓ-SZABÓ 2005, 225–235.

hiszen az elvárások épp ellenkezőleg, inkább egyfajta alkupozíció kialakítását követelték volna meg. Berkeley viszont hajlíthatatlan: a szkepticizmus bármilyen formája a filozófiát végromlásba dönti.

Ha viszont ráközelítünk a részletekre, s nem madártávlatból vizsgáljuk a két filozófus közt fennálló viszonyokat, ahogy élesednek a kontúrok, felerősödnek a különbségek. Mindenekelőtt az alkalmazott filozófiai stratégia különbségei, amit csak részlegesen magyaráz az, hogy Descartes és Berkeley között a filozófiai klíma radikálisan megváltozott. A célkitűzés azonossága ellenére (a szkepticizmus elleni érvek, Isten létezése mellett szóló szükségszerű bizonyítékok, az ateizmus cáfolata) a kételyhez való viszonyuk épp fordított képletet mutat. Descartes-tal szemben Berkeley-t ugyanis nem az érdekelte, hogy a szkeptikusok argumentumainak érvényessége mellett mit tudhatunk meg kognitív bizonyossággal. Számára ez az út kezdetől fogva járhatatlan.

Hülasz a *Három párbeszéd*ben a rázúduló érvek hatására viszonylag jól azonosítható kortárs elméletek kaméleonszerű képviselőjeként érvel; ilyenformán vesszőfutását az *Első párbeszéd*ben súlyos félreértelmezés a szkeptikus Philonosz diadalmeneteként ábrázolni. Különösképpen azért, mert utóbbi (Berkeley megszemélyesítője), az első pillanattól kezdve még az esélyét is tagadja annak, hogy a szkeptikus érvek működőképesek lennének. Épp fordítva: azt igyekszik megmutatni, hogy az egymásnak ellentmondó észleletek *bármely* kortárs filozófiai értelmezése elkerülhetetlenül szkepticizmushoz vezet. A filozófiában járatlan emberek – állítja – viszont egyáltalán nem rendülnek meg a szkeptikus érvek hallatán, nem hajlandók az érzékeikbe vetett bizalmat feladni.

Nos, Berkeley épp a filozófiában járatlanok képviselőjének szerepében tetszelegve, a józan ész egyetlen járható útjaként mutatja be saját álláspontját. Ebből most csak egyetlen mozzanatra hívnám fel a figyelmet. Hogy egy – ebben a közegben – kissé szokatlan kifejezésmóddal éljek, a reflektálatlan köznapi tudat számára valóban nem létezik az egymásnak ellentmondó észleletek problémája. Mondjuk evezés közben ritkán merül fel bennünk a gondolat, hogy „Most akkor a töröttnek látszó vagy az egyenes evező »reálisabb«”? De ez egyáltalán nem jelenti, hogy mindkettőt *egyformán* „reálisnak” tekintem. Hát akkor mégis, hova vezet Philonosz útja? Miután az egymásnak ellentmondó észleletekre adott kortárs megoldásokat elveti, viszont az évrre valamiféle megoldást mégis csak kell kínálnia, az azonosság elvének feladása bizonyul az egyetlen lehetséges menekülő útvonalnak.

Hogy ne mindig csak belterjes filozófiai utalásokkal²⁴ éljek, hadd álljon itt egy idézet attól az írótól, aki – úgy tűnik – sokkal mélyebben értette meg némely kortársunknál, merre veszi lépteit Philonosz. Borges *Funes, az emlékező* című novellájában írja:

„[Funes] nemcsak azt értette meg nehezen, hogy a *kutya* általános megjelölés annyi eltérő, különböző méretű és különböző alakú egyedet foglal magába; az is zavarta, hogy a három óra tizennégy perckor (oldalnézetből) látott kutyának ugyanaz a neve, mint a negyed négykor (előlnézetből) látott kutyának. [...] [Z]súfolt világában csakis részletek voltak, szinte közvetlen részletek.”²⁵

²⁴ Az azonosság feladásának – akárcsak felszínes – tárgyalását mérhetetlenül komplikálttá teszi az a körülmény, hogy ez a kérdés a lehető legszorosabban kapcsolódik össze a problémát megoldani hivatott mindenható lény létezése mellett szóló bizonyítékok kérdésével; úgyhogy jelen írásban meg sem kísérlém Berkeley megoldási javaslatának körvonalazását. A kérdésről némileg bővebben lásd: FARAGÓ-SZABÓ 2005, 227–233. A téma klasszikusának számító cikkében Konrad Marc Wogau részletesen elemzi az illúzió-argumentum sajátos értelmezéséből folyó következményeket (MARC-WOGAU 1968).

²⁵ BORGES 1986, 128–138.

Nos, ha ezek után a tanulságokat egyetlen mondatban kellene összefoglalni: nem igaz az a tézis, hogy Berkeley a karteziánus hagyományok egyenes folytatója lenne, bár – ahogy a fentiekben bemutattam – távolról sem azért (és közelről sem abban az értelemben), ahogy ezt a szokásos értelmezések sugallják.

IRODALOM

- BERKELEY, George 2006. *Tanulmányok az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Ford. Faragó-Szabó István, Fehér Márta, Vámosi Pál. Budapest: L'Harmattan.
- BOLTON, Martha Brandt 1992. The Epistemological Status of Ideas. Locke compared to Arnauld. *History of Philosophy Quarterly*, 9(4), 409–424.
- BORGES, Jorge Luis 1986. Funes, az emlékező. Ford. Benyhe János. In Borges, Jorge Luis: *A titkos csoda*, Európa, 1986, 128–138.
- BRACKEN, Harry 1974. *Berkeley*. London, Macmillan.
- BRACKEN, Harry M. 1959. *The Early Reception of Berkeley Immaterialism*. Den Haag: Nijhoff.
- BURNEYAT, Miles F. 1982. Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed. *The Philosophical Review*, 91, 3–40.
- DESCARTES, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- DESCARTES, René 1994. *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Budapest: Osiris.
- FARAGÓ-SZABÓ István 2005. *Fejezetek az újkori szkepticizmus történetéből*. Budapest: Áron.
- FARAGÓ-SZABÓ István 2008. A descartes-i kétely angolszász recepciója: Locke. *Világosság*, 2008/7–8, 77–93.
- FORRAI Gábor 2005. *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*. Budapest: L'Harmattan.
- GLOUBERMAN, Mark 1986. *Descartes: the Probable and the Certain*. Amsterdam: Rodopi.
- HUME, David 1973. *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Helikon.
- LOCKE, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Csordás Dávid, Vassányi Miklós. Budapest: Osiris.
- LUCE, Arthur A. 1967. *Berkeley and Malebranche*. Oxford: Oxford University Press.
- MARC-WOGAU, Konrad 1968. The Argument From Illusion and Berkeley's Idealism. In C.B. Martin and D. M. Armstrong (eds.): *Locke and Berkeley. A Collection of Critical Essays*. London/Paris: Macmillan, 340–353.
- TOULMIN, Stephen 1990. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.

Miklós Tamás


[Vissza a tartalomhoz](#)

Kant a társiatlan társiasságról. Megjegyzések a *Világpolgár*-esszé negyedik tételéhez¹

„Az adottságoknak a társadalomban való antagonizmusa az az eszköz, amellyel a természet kifejleszti ezeket, amennyiben végül ez az antagonizmus válik a társadalom törvényszerű rendjének okává. Antagonizmuson itt az ember társiatlan társiasságát értem, azaz a társadalomba lépésre való hajlandóságot, amely azonban összekapcsolódik az ugyane társadalom szétszakadásával fenyegető általános ellenállással.”²

A negyedik tétel a *Világpolgár*-esszé alighanem leghíresebb elemét foglalja magában: a társiatlan társiasság gondolatát. Merőben új és több szempontból mehökkentő elemről van szó. Hiszen bármilyen taszító volt is a nemzedékeket feláldozó történelem harmadik tételbeli víziója, az csupán az első két tétel konzekvenciáinak kíméletlen levonását jelentette, a társiatlan társiasság azonban nemcsak újabb sötét ecsetvonásokkal egészíti ki az ember portréját, hanem teljesen váratlanul, e szövegbeli előzmények nélkül, s mint látni fogjuk, a szöveg saját játékszabályait is megrendítve teszi ezt.

Az embernek a *Világpolgár*-tanulmány e tételéig adott antropológiai leírása – állati létében gyámoltalan, ám ösztönein túllépni képes, eszes, szabad, történelme során ember voltát kifejlesztő lény – egyrészt új elemmel egészül ki: ama hajlammal, illetve tulajdonsággal, hogy egyszerre vonzódunk is embertársainkhoz és el is különülnénk tőlük. Társadalmiasodnánk, de ugyanakkor szembe is szegülnénk a többiekkel, akikből szintén ellenállást váltunk ki. Másrészt kiderül, hogy ez az antagonizmus a társadalom rendjének szolgálatában álló eszköz. Éppen ez a speciálisan emberi képességek történelmi kifejlesztésének motorja.

Kant nem egyszerűen egyesíti és egyensúlyba állítja az emberi társiatlanság és egoizmus hobbesi és a társiasság locki, cumberlandi, pufendorfi gondolatát. Ez inkább Fergusonra állna. Nem is azzal a szelíd megértéssel konstatálja e kettős karakterünket, mint a társiatlan társiasság alighanem első újkori megfogalmazója, Spinoza:

„[...] ritkán történik, hogy az emberek az ész vezetése szerint élnek, hanem úgy áll a dolog, hogy többnyire irigyek, s kellemetlenkednek egymásnak, Mindamellet alig tudják elviselni a magányos életet, úgyhogy a legtöbbször nagyon tetszett az a meghatározás, hogy az ember társas állat.”³

¹ Ez a szöveg a *Világpolgár*-tanulmányt elemző nagyobb írás része.

² KANT 1974, 65–66. A negyedik tétel nyitó mondatai.

³ SPINOZA 1979, 293.

De nem is úgy tekint erre az antagonizmusra, ahogyan Rousseau, akitől talán a társiatlan társiasság eszméjének közvetlen inspirációja származik. Rousseau egy, a *Társadalmi szerződés* végső szövegéből kimaradt, de a kéziratos formában akkoriban mégis olvasható korábbi változatban, az ún. *Genfi Kéziratban* szereplő helyen (*Az emberi nem egyetemes társadalmáról*) arról ír:

„minél inkább ellenségeivé válunk embertársainknak, annál kevésbé tudunk meglegelni nélkülük”⁴

Rousseau úgy vélte, hogy éppen ez az emberre jellemző antagonizmus a *gátja* a „természeti törvény” (ehelyett, írja, „helyesebb volna az ész törvényéről beszélnünk”) szerinti egyetemes társadalomnak. Hiszen ha el is képzelnénk egy, az egész nemet (az ész törvénye szerint való társadalom felé) mozgó egyetemes célt, s azt, hogy a társadalom valóban e cél felé haladna, épp a társiatlan társiasság miatt „azt fogjuk találni, hogy a társadalom haladása elfojtja az emberiességet, miközben felébreszti a személyes érdeket...”⁵ A magánérdek pedig „nem párosul a köz javával”, „ellenkezőleg, kizárják egymást”. Ezért egy ilyen, „csak a filozófusok rendszereiben” létező egyetemes társadalom követelményeit – éppen társiatlan társiasságunk miatt – vagy „nem ismerjük vagy nem tudjuk teljesíteni”. Már csak azért sem, mert épp e vonásunk (s a benne foglalt amoralitás) kibontakozása miatt elveszítjük a jó és rossz megkülönböztetésének képességét,⁶ de még ha belátnánk is a tiszta értelem követendő elveit, magánérdeünk szerint akkor sem követnénk ezeket.⁷ Kant a társiatlan társiasság gondolatáról Rousseau-éval pontosan ellentétes következtetésre jut, mintegy neki válaszol:

„Ez az ellenállás ébreszti föl az ember minden erejét, ez bírja rá arra, hogy legyőzze restségét, s becsvágytól, uralomvágytól vagy bírvágytól hajtva rangot szerezzen társai között, akiket nem tud elviselni, de elhagyni sem. Ekkor történnek az első valódi lépé-

⁴ ROUSSEAU 1978, 609. A *concordia discors* fogalmát a nyugati irodalomban először megfogalmazó Horatius laccushoz írt episztolájában azt eredetileg a természetre, pontosabban a világ egészére értette. (Horatius: Epist. I. 12. 19. Magyar fordítása: „és mire jó a világ széthúzó harmóniája” – ford. Urbán Eszter.) A Kant forrásait talán a legalaposabban elemző Klaus Weyand (WEYAND 1963, 78–80.) a társiatlan társiasság fogalmának inspirátoraként csak Fergusont említi, aki az *An Essay on the History of Civil Society* című könyve elején arról ír, hogy az emberi természetben keveredik a barátságosság és az ellenségesség („his mixed disposition to friendship or enmity”, FERGUSON 1819, 5.), a mű I. részének harmadik fejezetében pedig ismét arról, hogy „mily nagyon vonzódik nemünk a szembenállásra, mint ahogy az egységre is”. (Ferguson megjegyzi, hogy a történelem tanúsága szerint eleve egyszerűen vagyunk egymás számára félelem és a vonzalom tárgyai, mégha az eredeti emberi állapotról gondolkodók egyoldalúan vagy az egyesülés, vagy pedig a háború állapotából indulnak is ki. – FERGUSON 1819, 28–29.) Rousseau hatását e kanti gondolatra Weyand kizárja, mégpedig arra hivatkozva, hogy az *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről* ugyan ír az emberek egyesüléséről és elkülönüléséről is, de az egyesülésről csak mint a természeti állapot emberének a mindenkor pillanat, a körülmények kiváltotta alkalmi magatartásáról, mely az adott cél elérésével véget ér, s átadja helyét az elkülönülésnek. Ezzel szemben – írja Weyand – Kant (ahogy Ferguson is) összekapcsolja a társiasságot a társiatlansággal, azokat korrelatív tulajdonságoknak mondja. Ez állna is a *Második értekezés*re, csak hogy Rousseau az ún. *Genfi Kéziratban* szereplő, fent idézett helyen éppenséggel korrelatív jellemzőinként említi kölcsönös egymásrautaltságunkat és szembenállásunkat. Talán nem mellékes, hogy akárcsak Kant, Rousseau sem „barátságról” (*friendship*) vagy éppen „szeretetről”, „vonzalomról” (*love*) ír – ahogyan Ferguson –, hanem pusztán egymásrautaltságról. A *Világpolgár*-esszé több megfogalmazása közvetlenül látszik utalni erre a Rousseau-szövegre. S Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből mintegy címével is felel az éppen az emberi nem nézőpontjára helyezkedő „világpolgárokat” bíráló (ROUSSEAU 1978, 616.) és egy természeti terven és az ész törvényein alapuló egyetemes társadalmat képtelenségnek mondó *Az emberi nem egyetemes társadalmáról* című Rousseau-műre.

⁵ ROUSSEAU 1978, 612.

⁶ ROUSSEAU 1978, 610.

⁷ ROUSSEAU 1978, 614.

sek a nyersességtől a kultúra irányába [...], így fejlődnek ki a tehetségek [...], így alakul ki az ízlés, s lesz az előrehaladott felvilágosodás által egy olyan gondolkodásmód megalapozójává, amely az erkölcsi megkülönböztetés durva természeti képességét idővel meghatározott gyakorlati princípiumokká, a szenvedőlegesen kikényszerített összhangot társadalommá, s végül *morális* egésszé képes változtatni.”⁸

Nem pusztán az a figyelemre méltó, hogy ettől kezdve Kant kettős hajlam helyett valójában már végig csupán a *társiatlanságról* ír, egyértelműen erre kerül a hangsúly, vagyis úgy látszik, hogy ez a vonás a tulajdonképpeni hajtóerő. Nem is az a meglepő, hogy e „nem éppen szeretetre méltó”, „rosszakarón versengő” egoista vágyak végül valami közjót eredményeznek. A Rousseau bírálta magánérdek–közhaszon elméletnek ekkorra már százhusz éves története van.

„Amikor minden egyes ember leginkább a maga hasznát keresi, akkor a leghasznosabbak az emberek egymásra nézve.” – írta Spinoza *Etikájában* az emberi irigységről és „kellemetlenkedésről”, vagyis társiatlan társiasságunk társiatlan vonásairól tett megállapításai ellenére.⁹ Erénynek tartotta a privát haszon keresését, igaz, ez utóbbi alatt nem javakat vagy hatalmat, hanem az ész törvényei szerinti életet értette, mondván, legnagyobb hasznunk természetünk követéséből adódik, természetünknek pedig az felel meg, ha az ész vezetése szerint élünk. Minthogy csak ezt tekintette az egyes ember igazi hasznának, e gondolat nála még nem foglal magában feszültséget.

Amikor Spinoza, Mandeville, Helvetius után Adam Smith 1776-os *The Wealth of Nations*-ében szintén a magánérdek–közhaszon elméletből indul ki, már szó sincs arról, hogy a privát haszonszerzés magasztos célokra irányulna. Élessé válik az ember nemes vonásainak és érdekeinek megkülönböztetése. Bár – másik nagy műve, *Az erkölcsi érzelmek elmélete* szerint – szolidaritás és rokonszenv köt össze bennünket,¹⁰ de embertársainkkal gazdálkodva – írja *A nemzetek gazdagságában* – „nem emberségükhöz, hanem önszeretetükhöz fordulunk”. „Ebédünket nem a mészáros, a serfőző vagy a pék jóakaratától várjuk, hanem attól, hogy ezek saját érdekeiket tartják szem előtt.”¹¹

Ha Smith-t morálfilozófiája visszatartotta attól a radikalizmustól, mellyel Mandeville éppenséggel a magánbűnök áldásos következményeire („Private Vices, Publick Benefits”) építette társadalomfilozófiáját, Kantot a magáé úgy látszik, nem akadályozta ebben, és a megfogalmazás kiélezettségében minden további nélkül Mandeville-el tart. A kanti mondat, mely szerint

„Hála hát a természetnek az összeférhetetlenségért, a rosszakarón versengő hiúságért, a ki nem eléggül uralom- és bírvágyért!”

a *Méhek* meséjében „Fraud, Luxury, and Pride must live; Whilst we the Benefits receive”¹² provokativitását követi.

A társiatlan társiasság gondolata azonban két tekintetben mindkettőjükön messze túllép.

⁸ KANT 1974, 66. Rousseau és Kant tehát – bár ellentétes következtetéseket von le a társiatlan társiasság gondolatából – egyaránt a társadalmi fejlődés dinamikájának „praktikus” szempontjából, s nem pusztán az emberi természet pszichológiai adottságaként tárgyalja ezt az antagonizmust.

⁹ SPINOZA 1979, i. h.

¹⁰ SMITH 1759.

¹¹ SMITH 1959, 64.

¹² MANDEVILLE 1714.

Egyrészt Mandeville a magánbűnök közhasznúságáról írt, de azt azért nem állította, hogy ezek a bűnök változtatnák „a társadalmat *morális* egésszé”. (Sőt egyáltalán nem gondolta, hogy a társadalomnak morális egésszé kellene válnia.) Itt azonban csak a kanti ötlet perverzítése kelthet meglepetést. De az a második ráadásgondolat, hogy a „láthatatlan kéz” – ahogyan Smith a szándékolatlan hatásokat eredményező folyamatokat nevezte – nem csupán a gazdaság megfelelő működését, hanem – egyenesen a *résztvevők intenciói ellenére* – az emberi nem tulajdonképpeni létrejöttét, történelmének magasabb értelmét teremtené meg, ez Kant olyan újítása, amely nehezen egyeztethető össze a racionalista magyarázat eredeti ambíciójával. Hiszen itt valami különös fordulat megy végbe, egy *csodálatos transzformáció*, mely nemcsak a magánintenciókat változtatja közhaszonná (ami még racionális levezetés lehetne), az immoralisat morálissá (ami már nehezebben követhető utalás), hanem az emberi szándékok *ellenében*, a szereplők tudtán kívül alakítja épületes történetté a kisszerű tetteket, jóvá a rosszat. Ez pedig nyíltan csoda-elemet visz be a gondolatmenetbe, amely eredetileg racionális filozófiai hipotézist ígért. Ha okkal mutat rá ezen írás több elemzője, hogy a rossznak jóra fordulása azután egészen Hegelig kedves gondolata marad a német idealizmus történelemfilozófiájának (ahogyan Goethe *Faustjának* is), akkor tehát azt is hozzá kell ehhez tennünk, hogy ezen a ponton a történelemfilozófia mindjárt a pusztán racionális argumentáció keretein kívül találja magát.

Ráadásul, ha csúf, embertársainkat eszközként kezelő vágyaink nélkül „örökre kifejeletlenül szunnyadnának az ember rendkívüli természeti adottságai”, s ha ugyanakkor „az ember egyetértésre törekszik”, de

„jámboran, mint legelő juhaik, aligha emelhetnék létük értékét barmukénál magasabb fokra, nem tölthetnék ki azt a teret, amelyet a teremtés eszes természetüknek megfelelő céljuk számára nyitva hagyott”,¹³

és ha ezért velük szemben

„a természet *jobban tudja*, mi tesz jót az emberi nemnek és viszályt akar”,¹⁴

akkor a társiatlanság esetében mintha nem is egyszerűen eredendő emberi hajlamokról volna szó, hanem a – tulajdonképpen jámbor – hajlamokkal szembe menő felsőbb beavatkozásról, hogy az ember végül *mégiscsak* azzá lehessen, amivé lennie *kell*. Itt két szereplő közötti birkózás bontakozik ki. Az ember és a „bölcsh Teremtő” szándékai ellentétesek. Úgy látszik, *az ő szándékaik között áll fenn az az antagonizmus*, amelyet a tétel tézise magán az emberi szubjektumon belülinek mondott.

„Az ember kényelmesen és elégedetten akar élni, *ám a természet azt akarja*, hogy a hanyagságból és tétlen elégedettségéből munka és fáradság közé jusson, hogy aztán feltalálja azokat az eszközöket, amelyek segítségével bölcsen ismét megszabadulhat tőlük. Az erre szolgáló természetes ösztönzők a társiatlanság és az általános ellenállás forrásai [...]”¹⁵

¹³ KANT 1974, 67.

¹⁴ KANT 1974, 67. Kiemelés tőlem: M. T.

¹⁵ KANT 1974, 67. Kiemelés tőlem: M. T.

De talán úgy értendő mindez, hogy az emberben lakó *állat* az, amely békés, kényelmes és elégedett életre vágya, ám a bölcs Teremtő e jámbor teremtményének akaratát legyűrve – magasabb céljai érdekében – beleoltotta a kevéssé szeretetre méltó – emberi – hajlamokat. Így a teremtő és teremtmény céljai közötti antagonizmust a teremtményen belüli antagonizmussá változtatta. Mindenesetre ez a nyilvánvaló küzdelem a két akarat között, a „bölcs Teremtő” közvetlen megjelenése a szövegen – valamint annak az adódó vádnak az elhárítása, hogy „valaminő gonosz szellem” utólag „belekontárkodott” a Teremtő művébe – azt jelzi, hogy az ember fölött álló szubjektumnak a fejtegetésbe való – eredetileg éppenséggel nem tervezett – „visszahívása” nélkül mégsem sikerülne értelmes cél felé tartó történelemmé transzformálni az emberi cselekedeteket. Ez pedig meglehetősen új értelmet ad a harmadik tétel tézisében foglaltaknak, miszerint „az ember teljességgel önmagából hozza létre mindazt, ami túlmegy állati létének berendezkedésén”.¹⁶ Talán önmagából, de akarata ellenére, külső akaratnak engedve. Mintha az ember egyáltalán nem kívánna emberré lenni. Mintha szegény, boldogságra, nyugalomra vágyó jámbor ördögöt csak a bölcs felsőbb akarat kényszerítené gonosszá, boldogtalanná, ám eszes lény mivoltához „méltóvá” válni. Ami persze új megvilágításba állítja a bevezetésbeli lehangoló képet, ahol az ember világát hiúságból, gonoszságból, rombolási vágyból összeszöttek láttuk, s e kép elől menekültünk a filozófusi történelemhipotézisbe. Az e ponton talán felmerülő kérdéseket – olyan biztos-e még, hogy e kínos látvány miatt az embernek kell lesütnie szemét, s hogy csak a történelem végső értelmessége oldhatná föl a rossz lelkiismeretet – Kant nem teheti fel, ha egyszer emberi belügyként akar beszélni a történelemről.

A társiatlan társiasság tétele tehát azért kerül be váratlanul a gondolatmenetbe, hogy legyen valami, ami kimozdítja statikus adottságából az emberi létet, mégpedig saját értelmének beteljesítése felé: állati teremtettségéből emberi önteremtése felé. A történelmi folyamatként fölfogott emberré válás ilyen dinamizálásának azonban – láttuk – komoly ára van. Nemcsak az eddigieknél is kevésbé vonzó emberképpel kell megbarátkoznunk, nemcsak meglehetősen furcsa teodíceához jutunk, ha a Teremtő bölcsességét éppen e becsvágytól, bírvágytól és hatalomvágytól áthatott, rosszakarátú lények megalkotásából kellene kiolvasnunk, hanem egy, a racionális fejtegetéstől idegen, külső elemet is be kellett építeni a hipotézisbe. Az ember önteremtéséhez is a Teremtő bölcsességének közreműködésére van szükség.

S az írás e pontján mintha feledésbe merülne az – a szöveg bevezetőjében egyértelműen leszögezett – gondolat is, hogy mindez filozófusi hipotézis. Amikor Kant egyértelműen és hangsúlyosan eszközt fejlesztő, tudó, akaró természetről és „bölcs Teremtőről” beszél, ráadásul ezeket szinonimaként használja, akkor ez a transzcendentálfilozófia nézőpontjából bizony skandallum. Ezúttal nem említi, hogy mi hiposztazálnánk a célirányosságot, hanem a tétel utolsó mondatában azt írja: a természetes ösztönzők *maguk árulják el (verraten)* a bölcs Teremtő tervét.

Mármost (mintegy megelőlegezve Az ítéelőerő kritikájának szellemét) esetleg feltehetnénk, hogy Kant itt is úgy véli, a *mi hipotézisünk* az, hogy a természet azonos Isten-nel, pontosabban (kicsit kevésbé spinozistán), hogy az általunk elgondolt természeti cél alapja egy értelmes lény volna,¹⁷ s az is a mi feltevésünk, hogy ez a természet/isten

¹⁶ KANT 1974, 64.

¹⁷ Vö. KANT 1997, 339.

maga *mutatja* meg nekünk tervét – hogy e feltevésünkkel ellensúlyozzuk azt, hogy semmi tervszerűség *nem mutatkozik* –, de akkor egy *nem mutatózó megmutatottat* kellenne feltennünk, ami udvariatlanság volna Istennel szemben.

IRODALOM

- FERGUSON, Adam 1819. *An Essay on the History of Civil Society*. Philadelphia: A. Finley. (<http://books.google.com/books?id=-04uAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=adam+ferguson#v=onepage&q=&f=false>)
- KANT, Immanuel 1974. Az emberiség egyetemes története világpolgári szemszögből. Ford. Vidrányi Katalin. In Immanuel Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Budapest: Gondolat, 61–69.
- KANT, Immanuel 1997. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged: Ictus.
- MANDEVILLE, Bernard 2004. *A méhek meséje*. Budapest: Helikon.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques 1978. Az emberi nem egyetemes társadalmáról. Ford. Kiss János. In Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest: Magyar Helikon.
- SMITH, Adam 1759. *The Theory of Moral Sentiments*. London.
- SMITH, Adam 1959. *A nemzetek gazdagsága – e gazdagság természetének és okainak vizsgálata*. Budapest: Akadémiai.
- SPINOZA, Benedictus de 1979. *Etika*. Budapest: Gondolat.
- WEYAND, Klaus 1963. *Kant's Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Köln: Kölner Universitäts-Verlag.

Erdélyi Ágnes


[Vissza a tartalomhoz](#)

Kant a hazugságról

Kantnak a hazugságról vallott nézeteit mindig is zavarba ejtőnek találtam. Egészen pontosan nem is általában a hazugságról vallott nézeteit, hanem azt a kínosan rossz példát, amelyen illusztrálja őket, és amelyet röviden úgy emlegetnek, hogy „gyilkos a kapuban”. Ezért aztán nagyon megörültem, amikor a kezembe került Allen W. Wood legújabb (egyébként kiváló) könyve, amelynek a hazugságról szóló fejezetében¹ a szerző egyebek közt azt ígéri, meg fogja mutatni, „hogyan Kantnak az igazmondásról vallott nézetei indokolhatók, vagy legalábbis védhetők, ha nem is magától értetődők.” Főként azért teszi ezt, mondja, mert szerinte Kant „felfogásának egynémely elemét [...] csúfosan félreértették”. Különösen vonatkozik ez „a rövid és híres (vagy hírhedt) késői” írásban, az 1797-es *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (Arról az állítólagos jogunkról, hogy emberszeretetből hazudjunk) című írásban kifejtett nézetére (azaz: arra a szövegre, amelyben a „gyilkos a kapuban” példa szerepel!). Na, gondoltam, ez kell nekem (nem állítom, hogy szeretem, ha leleplezik, hogy nem sikerült megértenem valamit, de mindent összevetve mégiscsak jobb megtudni, hogy én értettem csúfosan félre Kantot, mintsem azt gondolni, Kanttal valami baj van). Gyorsan elolvastam a fejezetet, és első olvasásra annyira jónak és meggyőzőnek találtam, hogy azon melegében le is fordítottam (a szöveg idén meg is jelent a *Holmiban*²). A fordítás azonban nem teljesen ártalmatlan művelet: mire a végére értem, már nem tartottam minden ponton meggyőzőnek Wood érveit. A következőkben el fogom mondani, miért. Ami Kantot illeti, nem a saját ködös aggályaimat fogom előadni, hanem első lépésben röviden ismertetem Wood gondolatmenetét. Utána (esetleg már közben) jelzem, hogy mi az, amit nem tartok teljesen meggyőzőnek. Végül pedig megpróbálom megmutatni, hogy Wood gondolatmenete olyan elemet is tartalmaz, amelynek alapján más következtetésre juthatunk, mint amire ő jut.

Wood először tisztázza, mit ért Kant „hazugságon”. „A »hazugság« (*Lüge, mendacium*) Kantnál terminus. Szándékosan valótlan állítást jelent, amely *ellentétes a kötelességgel*, kiváltképpen valamilyen *jogi kötelességgel*. Ha a szándékos valótlanosság nem ütközik jogi kötelességbe, *falsiloquium* a neve.” (185. – *Az erkölcsök metafizikájának magyar fordításában: »nem-igazság«*.) Kant kétféle kötelességgel kapcsolatban vizsgálja a

¹ Wood 2008, 14. fejezet: „Lies”, 240–258.

² Wood 2009, a fenti idézeteket lásd 185. – A továbbiakban az idézetek után ennek a fordításnak az oldalszámait adom meg a főszövegben.

szándékos valótlanosság tilalmát: mint egy jogi kötelességbe, illetve mint egy önmagunk iránti tökéletes kötelességbe ütköző szándékos valótlanosság tilalmát. Wood mind a kettőt tárgyalja, de mivel a hazugsághoz való állítólagos jogról szóló tanulmányban csak az elsőről van szó (és a kettő együtt túl hosszú volna), én most csak arról az esetről fogok beszélni, amikor a hazugság egy jogi kötelességet sért.

Wood itt megint egy terminológiai kérdéssel kezd: ahhoz, „hogyan megértsük, hogyan válhat egy nem-igazság »hazugsággá« (abban a terminológiai értelemben, hogy jogi kötelességbe ütközik), meg kell értenünk a szakterminológia egy másik kulcsfontosságú elemét – a »*kijelentés*« vagy »*nyilatkozat*« (*Aussage, Deklaration*, latinul: *declaratio*) terminust.” (186.) A hazugsághoz való állítólagos jogról szóló tanulmányban, mondja Wood, az *Aussage* és a *Deklaration* végig (jogi kontextusban használt) szakkifejezés. A jog kontextusában pedig „a *kijelentés* vagy *nyilatkozat* valaki másnak az állítása, akinek szavahihetőségében én joggal bízom. Ha tudatosan hamis nyilatkozatot adnak nekem, akkor törvényellenesen korlátozzák a szabadságomat. De ennél általánosabban úgy is mondhatjuk, hogy a kijelentések vagy nyilatkozatok esetében a szavahihetőség általában olyasmi, amire minden személy joggal támaszkodik egy jogrendszeren (vagy a személyek általános törvény alá tartozó külső szabadságának körén) belül.” (188.) Azaz: a hamis kijelentés vagy nyilatkozat nemcsak annak jogába ütközik, akinek ilyen nyilatkozatot tesznek, hanem sérti az egész jogrendszert. Kant ezt a hazugsághoz való állítólagos jogról szóló tanulmányban úgy fogalmazza meg, hogy ha hazug nyilatkozatot teszek, azzal „előidézem, már amennyire rajtam múlik, hogy a kijelentéseknek (nyilatkozatoknak) egyáltalán nem hisznek, és ezzel minden jog, amely szerződésen alapul, semmissé válik és hatályát veszti.”³ Másutt (más kontextusban) meg azt emeli ki, hogy „egy természettörvény általánosságával nem fér össze, hogy kijelentések egyszerre lehessenek bizonyító erejűek és szándékosan nem-igazak.”⁴

Eddig tehát annyit tudtunk meg, hogy noha nem minden szándékosan valótlan állítás hazugság, a szándékosan valótlan *kijelentés* vagy *nyilatkozat* mindig az, és a hazugsághoz való állítólagos jogról szóló tanulmányban Kant végig erről (és csak erről) beszél: a hazugságot itt csak mint *jogi* kötelességbe ütközőt vizsgálja. Az olvasók azonban, mondja Wood, ezt általában nem veszik figyelembe, mint ahogy azt sem, hogy ebben a rövid írásban, amely a Kant és Constant között folyó vita része, Kant azt fejt ki, amit Constant számon kér rajta, nevezetesen: „Az az erkölcsi alapelv, hogy az igazmondás kötelesség, ha feltétlennek és egyedülállónak tekintenénk, lehetetlen-né tenne minden társadalmat. Bizonyítékot nyújtanak erre azok a nagyon is közvetlen következtetések, amelyeket egy német filozófus von le ebből az alapelvből, aki olyan messzire ment, hogy azt állította, büntetett volna hazudni egy gyilkosnak, aki megkérdezné, hogy a barátunk, akit üldöz, nem a házukba menekült-e.”⁵ (Idézi Kant: VRL 8: 425.) Wood szerint az olvasókban annyira rögzült ez a példa, és „annyira megköti őket Kant látszólag ésszerűtlen álláspontja a példával kapcsolatban”, hogy nem is figyelnek másra. Észre sem veszik, mondja, „milyen szokatlan, mesterkélt, sőt kétes jelleget ölt a példa, ha annak illusztrálására használjuk, amit Kant próbál kifejteni”. (189.) Magyarán: az olvasókat annyira megzavarja (elképeszti, esetleg felháborítja) a rémes példa, hogy nem arra figyelnek, amit Kant mond, hanem az „illusztrációra”, és erre

³ KANT 1902, AA, VIII, 426. – A továbbiakban erre a tanulmányra a főszövegben, zárójelben „VRL 8” rövidítéssel hivatkozom.

⁴ KANT 1998, 58.

⁵ CONSTANT 1964, 63–71.

úgy reagálnak, hogy „ez egy örült erkölcsbíró hajthatatlan véleménye”, esetleg egyenest megkérdőjelezzik „az olyan filozófus ép erkölcsi érzékét, aki képes ilyen álláspont-ra helyezkedni” (191.)

Nos, mit mondjak? Ami engem illet: talált, süllyed. Amikor ezt olvastam Kantnál: „Az, hogy a kijelentések (*Aussagen*), melyeket nem kerülhetünk el, igazak legyenek, mindenkivel szemben formális kötelessége az embernek, bármilyen hátrány származék is ebből rá vagy másra nézve; és noha azzal szemben, aki alaptalanul kényszerít rá, hogy kijelentést tegyek, nem követek el igazságtalanságot, ha nem mondok igazat, egy ilyen nem-igazság *általában véve*, a kötelesség leglényegesebb részét tekintve mégis igazságtalanság, és ezért [...] hazugságnak nevezhető” (VRL 8: 426)⁶, tényleg nem arra gondoltam, hogy a „kijelentés” itt jogi kontextusban értendő, hanem felháborodtam: akkor is formális kötelességem, hogy igazat mondjak a gyilkosnak, ha ebből az a „hátrány” származik másra (ráadásul a barátomra) nézve, hogy szép komótosan meggyilkolják?! De őszintén szólva valószínűleg akkor is kiakadtam volna, ha gondoltam volna rá, hogy jogi kontextusban kell értenem a szöveget (azaz: ha tudtam volna, amit most Woodtól megtanultam): milyen alapon követelhet tőlem egy vadidegen, aki gyilkos szándékkal bekopog a kapumon, jogi értelemben vett nyilatkozatot a barátom hollétére? És egyáltalán: miben különbözik ez az eset attól, amelyet Kant az etikai előadásokban emleget? Ott azt mondja, nem számít hazugságnak, ha azért titkolom el az igazságot (vagy azért adok elő valamilyen nem-igazságot), hogy megakadályozzak valaki mást abban, hogy törvénytelenül visszaéljen vele.⁷ Vagy miért nem sorolja abba a kategóriába, amelyet ott „szükséges hazugságnak”⁸ nevez? Wood válaszol ezekre és a hasonló kérdésekre. Válaszai lényegében arra támaszkodnak, hogy a példát Constant választotta, mégpedig olyan kikötésekkel, amelyek nem engednek kibúvót.

Kant szövege, mondja, értelmezhető úgy, hogy „megengedhető nem válaszolni a gyilkos kérdésére, de ha nem kerülhetem el a választ (és Constant kiköti, hogy nem kerülhetem el), akkor nem megengedhető, hogy hazudjak neki, még akkor sem, ha igazmondásom következtében lehetősége nyílik a barátom meggyilkolására”. (191.) Továbbá: a gyilkos nem kényszerrel csikarja ki a nyilatkozatot, ha tehát hazudok neki, az nem számít szükséges hazugságnak. Végül pedig Constant példájára az sem alkalmazható, hogy a gyilkos alaptalanul kér nyilatkozatot, amelyet ráadásul jogellenesen akar felhasználni, hiszen – mint azt Kant ki is fejtí a hazugsághoz való állítólagos jogról szóló rövid szövegben – ebből csak az következik, hogy *vele* szemben nem követek el igazságtalanságot, ha nem mondok igazat neki, „de általában véve, az emberiséggel szemben mégis igazságtalanságot követek el, mivel megszegem azt a feltétlen kötelességemet, hogy minden nyilatkozatomnak igaznak kell lennie” – lásd az előbbi idézetet. (193.)

Összefoglalva: ha nem csak a példára figyelünk, hanem arra, amit Kant kifejít, akkor be kell látnunk, hogy a hazugsághoz való állítólagos jogról szóló tanulmányban Kant nem állít képtelenséget, hiszen azt mondja, hogy hazudni a „kapuban megjelenő gyilkosnak

⁶A mondat folytatását korábban már idéztem: „így ugyanis előidézem, már amennyire rajtam múlik, hogy a kijelentéseknek (nyilatkozatoknak) egyáltalán nem hisznek, és ezzel minden jog, amely szerződésen alapul, semmissé válik és hatályát veszti.”

⁷„Olyankor is elkövethetek *falsiloquiumot*, amikor szándékomban áll eltitkolni a gondolataimat a másik elől, és ő feltételezheti, hogy el fogom titkolni, mit gondolok, mivelhogy neki meg az a szándéka, hogy visszaéljen az igazsággal. Példának okáért, ha egy ellenségem torkon ragad, és azt kérdezi, hol a pénzem, eltitkolhatom a gondolataimat, mivel vissza akar élni az igazsággal. Ez még nem *mendacium*.” (KANT 1902, AA XXVII, 447 – a továbbiakban: VE 27.)

⁸„Szükséges hazugság” csak akkor fordul elő, „ha a nyilatkozatot a másik fél kényszerrel csikarja ki belőlem, és arról is meg vagyok győződve, hogy a másik törvénytenségre akarja felhasználni.” (VE 27, 449.)

csak akkor ütközik az emberiség jogába, ha a nyilatkozat elkerülhetetlen, de nem kényszer hatása alatt tesszük.” (194.) Ezzel Wood lényegében teljesítette, amit az elején ígért: megmutatta, hogy „Kantnak az igazmondásról vallott nézetei indokolhatók vagy legalábbis védhetők, ha nem is magától értetődők.” (185.) Csakhogy ő nem áll meg itt: még azt is hozzáteszi, hogy az olvasókat azonban már az is elképeszti, hogy van – akár csak egy – olyan eset, amelyben a kapuban álló gyilkosnak nem hazudhatunk jogosan. Ezért az a konklúziója, hogy ma „már – két évszázaddal később és annak fényében, hogy milyen gyakran és milyen csúfosan félreértették, amit Kant ebben az írásban állított – világosan látszik, hogy jobban tette volna, ha visszautasítja magát a példát, mondván, hogy nem alkalmas annak illusztrálására, amiben ő és Constant más véleményen van.” (194.) Ezzel már nem érték egyet. Nemcsak azért, mert – miután Woodtól megtanultam a terminológiai finomságokat, és megértettem, mit állít Kant, majd ezt észben tartva olvastam újra a szöveget – már el tudtam tekinteni a példától. Pontosabban: úgy olvastam a példát, hogy abban egy teljesen valószínűtlen esetről van szó, amellyel Kant csak azért foglalkozik, mert Constant ezt kérte számon tőle. Azaz, amikor a példáról volt szó, mindig úgy értettem a szöveget, hogy „még abban a teljesen valószínűtlen esetben is, ha...”. Ennél fontosabb azonban az, hogy Wood konklúziója olyasmit feltételez, ami (szerintem) sokkal rosszabb színben tüntetné fel Kantot, mint az, hogy elfogadta a Constant által választott példát, és azon elemezte a saját álláspontját. Befejezésül elmondom, miért gondolom ezt.

Az eddigiekben szándékosan nem hangsúlyoztam Wood gondolat-menetének egyik fontos (számomra a legfontosabb) elemét. Azt korábban is tudtam, hogy a példát Constant *választotta* (ezt nem lehet nem tudni, hiszen Kant a szöveg elején őt idézi). Eddig azonban készpénznek vettem, amit Kant az idézethez fűzött lábjegyzetben mond, nevezetesen, hogy ő ugyan nem tudja fölidézni, hol mondott volna ilyesmit, de rendben, elismeri, hogy róla van szó. Ha még Kant sem emlékszik rá, gondoltam, nekem miért kellene emlékeznem? De azért *neki* tulajdonítottam a példát (hiszen elismeri, hogy ő mondta). Wood azonban egyenest azt állítja, hogy Kant írásaiban sehol nem szerepel ilyen példa. Talán az a példa áll a legközelebb hozzá, mondja, amelyet „Kant az erénytanban használt – egy cseléd hazudik a rendőrségnek, azt mondja, a gazdája nincs otthon, ami lehetővé teszi, hogy a gazda kerekét oldjon, és súlyos bünteteket kövessen el”. (190.)⁹

Nos, nekem már attól is jobb kedvem lett, hogy feltehetőleg nem Kant találta ki ezt a rémes példát, de ha Constant valóban az erénytanban szereplő példát gondolta így megváltoztathatónak, akkor végképp nem Kanttal, hanem vele van baj. Csakhogy Wood szerint mégsem valószínű, hogy Constant erre a példára utalna, mert van egy kis kronológiai probléma: az ő esszéje egy hónappal korábban jelent meg, mint az erénytan. Woodnak azonban van egy pompás hipotézise, nevezetesen, hogy „Constant információja K. F. Cramertől származik, aki németre fordította Constant esszéjét, és kiadta Kant válaszát. Constant megjegyzése minden jel szerint inkább Cramernek Kant néze-
teiről szóló beszámolóján alapul, nem pedig olyasmin, amit tényleg Kant mondott vagy

⁹ „Például a háziúr megparancsolta, hogy ha egy bizonyos személy érdeklődne utána, tagadják le. A cseléd így is tesz, de ennek az lesz a következménye, hogy a háziúr kerekét old, és súlyos büntetést követ el, amelyet egyébként az érte küldött őrség megakadályozott volna. Ki itt a bűnös (etikai alaptételek szerint)? Természetesen a cseléd, aki hazugságával megszegte önmaga iránti kötelességét – a következményekkel immár a lelkiismeretével kell elszámolnia.” KANT 1991, 546–547.

írt.” És végül még azt is hozzáteszi, hogy nehéz itt „nem arra gondolni, hogy Cramer mindkét felet bátorította, uszította, hogy a vitát minél szélsőségesebb álláspontok összehúzásává (és minél látványosabbá) tegye.” (190. l.) Wood ugyan csak lábjegyzetben kockáztatja meg ezt a hipotézist, nekem azonban igencsak hihetőnek tűnik. Az ő megfogalmazását cifrázva akár úgy is mondhatnám, hogy ma „már, két évszázaddal később és annak fényében, hogy milyen gyakran és milyen csúfosan” kiforgatják egymás szavait és ítélkeznek szövegismeret nélkül a filozófusok, az látszik a legvalószínűbbnek, hogy Constant sem járt utána a Kant példájáról terjesztett szóbeszédnek. A saját szavaimmal meg röviden és tömören úgy mondanám: könnyen meglehet, hogy ezzel a példával csőbe húzták Kantot.

De még ebből sem vonnám le azt a következtetést, amelyet Wood, hogy ti. Kant jobban tette volna, ha visszautasítja a példát. Pontosan mit kellett volna visszautasítania? Azt mondta volna, hogy ő ugyan azon az állásponton van, hogy az igazmondás feltétlen kötelesség, de ebből soha nem vont le olyan messzemenő következtetést, mint Constant állítja róla? És miért is nem? (A példa elhangzott, meg kell indokolnia, miért határolódik el tőle.) Azért, mert (ellentétben azzal, amit Constant feltételez róla) szerinte hazudhatunk a kapuban álló gyilkosnak? Ezt nem mondhatta, hiszen nem ez az álláspontja. Ha belegondolunk, csak azt mondhatta volna, amit a hazugsághoz való állítólagos jogról szóló tanulmányban kifejtett, nevezetesen, hogy ha nem tudjuk elkerülni a választ, és nem kényszer hatása alatt tesszük a nyilatkozatot, akkor kötelességünk igazat mondani. Mivel is lett volna ez jobb (azon túl, hogy a példát nem neki tulajdonítottuk volna)?

Persze van még egy lehetőség: az, amelyre Wood utal. Kant azt is mondhatta volna, hogy rossz a példa, azért utasítja vissza, mert „nem alkalmas annak illusztrálására, amiben ő és Constant más véleményen van”. (194.) Rendszben, akkor gondoljuk ezt végig. *Constant álláspontjának* illusztrálására – nevezetesen, hogy abszurd következményekhez vezethet az az erkölcsi alapelv, hogy az igazmondás feltétlen kötelesség – nagyon is alkalmas a példa. Kant álláspontjának illusztrálására viszont kétségkívül nem szerencsés, mert jóérzésű ember ennek a példának a hallatán még az ellen is berzenkedik, hogy *megfontolja*, amit Kant állít (nevezetesen, hogy talán nem *minden* esetben ésszerűtlen az az álláspont, hogy még annak érdekében sem szabad hazudni, hogy ezzel megakadályozzunk valamilyen nagyobb rosszat). Erre kétségkívül alkalmasabb az a példa, amelyet Wood konstruál. Tegyük fel, mondja, hogy eskü alatt kell vallanom a bíróságon. „A vád képviselője olyan kérdést tesz fel, amely perdöntő: az igaz válasz előreláthatólag gyilkossággal vádolt barátom [...] elítéléséhez vezet, pedig tudom, hogy ártatlan. Itt egy gátlástalan ügyész játssza a kapuban álló gyilkos szerepét, az ártatlan vádlott a gyilkos kiszemelt áldozatáé [a barátomé], én pedig azzal szembesülök, hogy választanom kell, igazat mondok vagy megmentem az ártatlant.” (194–195.) Ez valóban pompás példa. Mindkét álláspont illusztrálására alkalmas, és nagyon jól rávilágít arra, miért érdemes (miért nem ésszerűtlen) még ilyen szélsőséges esetben is megfontolni Kant álláspontját (hogy ti. még annak érdekében sem szabad hazudni, hogy ezzel megakadályozzunk valamilyen nagyobb rosszat).

Szóval (mindezt szem előtt tartva): hogyan is festene az a lehetőség, amelyről Wood beszél? Kant megtehetette volna, hogy visszautasítja Constant példáját, de a valódi indok erre az, hogy a példa jól illusztrálja ugyan Constant álláspontját, ám amikor Kant a sajátját akarja illusztrálni vele, folyton olyasmit kell mondania az igaza védelmében, ami nagyon rosszul veszi ki magát. Azt is megtehetette volna, hogy kigondol egy másik – a Woodéhoz hasonló – példát, és a saját álláspontját azon illusztrálja. Mindezt megtehetette volna, de

nem hiszem, hogy jobban járt volna vele. Ha ezt tette volna, valószínűleg azért támadták volna kétszáz éven át egyfolytában, mert azt a példát persze visszautasította, amelyből az derül ki, hogy vannak esetek, amelyekben Constant kifogása megalapozottnak (vagy legalábbis megfontolandónak) tűnik, és a saját álláspontját inkább egy olyan példán illusztrálta, amely neki kedvez.

IRODALOM

- CONSTANT, Benjamin 1964. *Des réactions politiques* sixième cahier no. 1., *Écrits et discours politiques*. Szerk. O. Pozzo di Borgo. Paris: Pauvert.
- KANT, Immanuel 1902–(AA), VIII. Über ein vermeintes Recht aus Menschen-liebe zu lügen. In *Immanuel Kants Schriften*. Ausgabe der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 8. kötet.
- KANT, Immanuel 1902–(AA), XXVII. Vorlesungen über Ethik. In *Immanuel Kants Schriften*. Ausgabe der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 27. kötet.
- KANT, Immanuel 1991. *Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Gondolat.
- KANT, Immanuel 1998. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Ictus.
- WOOD, Allen W. 2008. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WOOD, Allen W. 2009. A hazugságról. Ford. Erdélyi Ágnes. *HOLMI* 21. 184–205.

Mesterházi Miklós


[Vissza a tartalomhoz](#)

A metafizika álmai, megmagyaráztatva egy szellemlátó álmai által (A)

Ez az írás egy sziámi ikernek írt előadáspár előadott fele (ezért az A a cím után); a két előadás – bár a tréfa csak az egyik szöveg birtokában, belátom, érzékelhetetlen – egyformán kezdődik és végződik, tudniillik mind a kettő ugyanarról szól végül is: arról, hogy aszerint, amit Kanttól a lélek, én, személy meg a gondolkodás mibenlétét illetően megtudunk, a legokosabb, amit a lélek tehet, hogy megtestesül; közelebből, hogy a *Kritika* legszikrázóbb gondolatai maguk teszik fölöttébb gyanússá, vajon tudunk-e bármi érthető értelmet tulajdonítani annak, hogy *halhatatlan a lélek*, noha persze a *Kritika* főszabálya szerint képtelenség, hogy legalább az ész eszméjeként ne gondolhassuk el őt – holott ahogy a dolgok állnak, legalábbis e szerint az írás szerint, nem gondolhatjuk el anélkül, hogy ne valami képtelenséggel próbálkoznánk.¹

A Kant metafizikai előadásait rögzítő lejegyzések egyikében, a kettes számot viselő königsbergi kéziratban, pontosabban annak a racionális pszichológiát tárgyaló fejezetében van egy elsőre meghökkentőnek tűnő bekezdés – és bár az előbbi mondaton volna mit csiszolni, mert vélhetőleg nem egyetlen ilyen bekezdés akad, a szóban forgó bekezdés pedig talán nem is meghökkentő, ellenkezőleg, amit mond, magától értetődik, hadd hagyjam későbbre az *ámbárok*at és *nohákat*, hogy idézzek: „Csak mert a lélek nem materiális” – az előző oldalak a lélek immaterialitását próbálták kézenfekvővé tenni, amúgy *A tiszta ész kritikájából*² is ismerős érveléssel, szóval, mondom, csak mert a lélek nem materiális –, „pusztán ezért még nem állítható a spiritualitása. *Spiritus est substantia immaterialis quae cogitat*, mondja a szerző [tudniillik Baumgarten, akinek könyve sorvezetőül szolgált az előadásokhoz]. A szellem immateriális szubsztancia, amely az anyag nélkül is elgondolható. Az emberi lélek spiritualitása [azonban] a transzcendens fogalmak közé tartozik, vagyis nem ismerhetjük meg, mert ennek a fogalomnak nem adhatunk objektív realitást, vagyis vele valamiképp korrespondeáló tárgyat valamely lehetséges tapasztalatban.” Vagyis bár be kellett látnunk, a lélek „eine aparte Substanz”, amelyre, ha, mondjuk, gondolkodni akar, az anyag mint eleven princípiumra igencsak rászorul, „hogy ez az egyszerűnek tartott szubsztancia a testtel való összekapcsolódás nélkül is képes volna gondolkodni, az ebből nem kikövetkeztethető... Megmondhatatlan [unausgemacht] kell maradjon tehát, hogy vajon a lélek az élet

¹ Az előadás párja az alábbi helyen olvasható: GÁBOR György – VAJDA Mihály (szerk.) 2010. *A lét hangoltsága*. Budapest: Typotex, 124–132.

² KANT 2004.

múltán *commercium* híján is gondolkodik-e. ... Megmondhatatlan, vajon a test nem nélkülözhetetlen *adminiculumum*-e a lélek gondolkodásának; hisz nem vetközhetünk ki a testből ezt megtapasztalandó”.³

Amit idéztem, azon, úgy képelem, elsőre bátran elakadhat az ember, tekintve, hogy lelkünkől magáról, énünk velejáról: igaz valónról [unser Selbst – B 156.] van szó, gondolkodó lényünkől – róla mondatik ki, hogy spiritualitása csak transzcendens eszme, még csak nem is álma az észnek, csupán fantazmagóriája; nem egészen így szoktunk, vagy nem igazán szeretnénk így gondolkodni arról, ami leginkább vagyunk, mármint hogy spiritualitása bizonyosságán a kutya vacsorájával osztozik: igaz valónk, az én *qua* intelligencia mi mást tehetne, mint hogy gondolkodik, *ez az el nem múlás, ebből vagyunk*, mármint karteziánus eszünk járása szerint, márpedig ha nem figyelünk oda, romolhatatlan karteziánusok vagyunk, és ha odafigyelünk, jobbára akkor is. És valaha Kant is valahogy így látta a dolgot (egyebek közt, mondjuk, Pöhlitz szerint).

Ellenem vethetném, hogy amit fölolvastam, voltaképp magától értetődik, nem is hangzhatott volna másképp, ha fontolóra vesszük, hogy 1794-ben hangzott el, tizenhárom évvel *A tiszta ész kritikájának* első kiadása után; csak annyi történt, hogy Kant átvezette metafizikai előadásainak anyagába *A tiszta ész kritikájának* a tárgyba vágó konklúzióját, mármint hogy a racionális pszichológiának, vagy ami belőle maradt, nemigen van más, mint negatív rendeltetése: hogy fölverje dogmatikus szendergéséből a metafizikát, és egyben lepisszegje azokat a hangoskodó különcöket (nehogy ők verjék föl), akik szerint gondolkodhatnék akár a matéria is.⁴ Ahogy voltaképp Kant korábban sem mulasztotta el emlékeztetni rá hallgatóit, hogy a lélekkel igazából csupán a testtel *commerciumra* lépett állapotában esnek találkozásaink;⁵ hogy lehetne másképp is netán, csak egy pillanatra kísérti meg, amikor híreket kap arról, hogy egy bizonyos Emanuel Swedenborg képes társalkodni a szellemekkel, ezt a kísértést azonban hamar elhessentette magától. Vagyis azt hihetnénk, ha akár csak egy pillanatra is eltűnődünk – vagyis számba vesszük, miféle áthághatatlan határokat mért ki az emberi megismerés számára a *Kritika* –, mondom, azt hihetnénk, *értjük*, amin elsőre el találtunk akadni.

Pedig fenét.

Meglehet, abból, amit idéztem, mindent megnyugtatóan összhangba lehet hozni avval, amit Kantról amúgy is tudunk, és csak figyelmetlenségből akadtam el vele; ám nekem legalábbis úgy tűnik, a metafizikai előadásokat tartó Kantnak *valóban volt oka* úgy gondolni, hogy a test sajnálatos módon nélkülözhetetlen *adminiculumum* a lélek gondolkodásának – egyáltalában, hogy *a legokosabb, amit a lélek tehet, ha megtestesül* –, két, úgy képelem: összefonódó, és, minthogy a *Kritikából* magából adódtak, nyomós oka, vagy legalábbis egy nyomós meg egy talán nem annyira. És volt oka úgy gondolni, ez azért képtelenség. És ha így van – a rövidség kedvéért hadd folyamodjam egy metaforához –, *a megmondhatatlanság* fátyla nem egészen az az ismerős anyagú függöny itt, amely a transzcendentális idealizmus szerint, tudjuk jól, az érzéken túlít rejtli vakondok szemünk előtt, korlátozva a tudást, és helyet csinálva a hitnek; ha darab szövet, akkor ama bizonyos szaiszi fátyol inkább. Nem föllebbenthetetlen. De ha föllebbentjük, elborzadunk. Esetleg az a másik fátyol, amely mögé nekünk magunknak kell bebújunk, nem annyira azért, hogy lássuk, mi rejlik mögötte, hanem hogy egyáltalában legyen mögötte valami. (Függönyből, fátyolból, paravánból komoly készlete van a filozófiának, a jelek szerint.)

³ AA XXVIII. 2/1. 755.

⁴ AA XXVIII. 2/1. 768.; A 382–383.

⁵ PM 199., AA XXVIII. 1. 264.

Hogy melyik fajta lepel, attól függ, az előbb említett két nyomós (vagy egy nyomós, és egy nem annyira nyomós) ok közül melyiket vesszük épp szemügyre. A rövidség kedvéért, illetve tulajdonképpen azok kedvéért, akik szerint bármiről legyen is szó, azt rövidebben is el lehetett volna mondani – amely ellenvetés alól érezhetőleg a fejtegetések csak egyetlen fajtája mentesül, az, amelyik arról szól, hogy lehetett volna rövidebben –, hadd feledkezzem meg most a nyomósabbik okról a komolytalanabbik kedvéért. Amely komolytalanabbik ok komolytalanabbikása részben (csak részben) abból adódik, hogy tárgyalásával pneumatológiai természetű spekulációkba kell bocsájtkoznom. És kicsit vissza is kell kanyarodnom az időben.

Amíg értelmünknek még bejárása volt a csak értelemmel fölfogható világba – de a *Kritikával* vége szakadt ennek a jó világnak –, igazából és voltaképpen gondolkodó ének/lények voltunk, és erről még csak nem is nekrológunkból kellett értesülnünk, valami nekrológból, amelyet persze valaki más írt, nem mi, akik úgyis félreismertük magunk. Gondolkodó lények pedig (vagy inkább: *mert* gondolkodó lények) – amint azt hallgatói megtudhatták Kanttól (Pölitz szerint) – mit tehetnének mást, gondolkodnak, gondolkodnak olyankor is, ha épp valahol elhagyták a testük, vagy legalábbis minden valószínűség szerint gondolkodnak (mert azzal, hogy lélek, csak megtestesült állapotban van találkozásunk); bár érthető okokból ezt, mármint hogy gondolkodnak, kicsit másképp teszik, mint talán gondolnánk nagy óvatlanságunkban: „A testi világról érzéki szemlélet révén van ismeretünk – hallhatták Kanttól hallgatói (Pölitz szerint) –, anynyiban, amennyiben megjelenik nekünk; tudatunk az animális szemlélethez van bilincselve; a jelenlegi világ minden tárgyak *commerciuma*, ahogy őket a jelenlegi érzéki szemlélet szemléli. Ha azonban a lélek elválk a testtől, nem ugyanez az érzéki szemlélete lesz erről a világról; nem úgy szemléli majd a világot, ahogy az megjelenik, hanem ahogyan van. Ezek szerint a léleknek a testtől való elválása az érzéki szemlélet szellemi szemléletre váltása; és ez a más világ. A más világ ezek szerint nem másik hely, hanem csak más szemlélet. A másik világ a tárgyakat illetően ugyanez marad; ami a szubsztanciákat illeti, nem különbözik; csak épp szellemileg szemléljük őt.”⁶ Ha jól értem a dolgot, amikor még úgy gondolhattuk, értelmünknek bejárása van a csak értelemmel fölfogható világba, és igazából és voltaképpen gondolkodó ének/lények vagyunk, következőképp föltehetőleg gondolkodunk olyankor is, amikor épp valahol elhagytuk a testünk, s ennél fogva halhatatlan lelkünk akár Ábrahám kebelén is érezhette magát Kant róla szóló előadásain, mondom, ha jól értem a dolgot, halhatatlan lelkünk tán úgy érezhette magát, *mi nem* – ha egyszer úgy fest, az elválás után a lelkek, vagy ami belőlük marad, ha gondolkodnak is, másképp teszik, mint ahogy mi elképzeljük nem is csak azt, hogy ők hogyan, hanem egyáltalában, hogy hogyan fest az, hogy gondolkodás.

Mert persze: az, hogy ha a lélek elválk a testtől, érzéki szemlélete másfajta, emelkedettebb szemléletre vált, mindenképp megnyugtató – valamiféleképp adva lesz számára a világ, nem kell magát halálra unnia; s ha osztjuk Kant abbéli vélekedését, hogy valamiképp időtlen egy annyira érdekes, komplikált és talán drága valamit, mint az emberész, vacak pár évtized után az enyészetnek átadni, bátran gondolhatjuk, ez méltányos is így. Hogy levetközvé az érzéki szemléletet, emelkedettebb, szellemi szemlélettel nem úgy szemléljük majd a világot, ahogy az érzékeink számára megjelenik, hanem ahogyan van, az megint csak a dolgok méltányos kormányzatára vallana: egy érzékcsalódásban töltött élet után, mondhatnánk, ennyi jár. Csak épp nem hiszem, hogy

⁶ PM 255., AA XXVIII. 1. 297–298.

így lehetne – amiről hadd essék később szó, most hadd maradjak meg annál a pontnál, hogy bár kecsegtetően hangzik, hogy végre színről színre láthatnánk, amit addig így soha (hiszen a más világ nem másik hely, hanem csak más szemlélet, a szubsztanciákat illetően ugyanez marad), sajnálatos módon erről a megtiszteltetésről a legvalószínűbb fogalmunk sem lehet: az a világ, amelyet magunk mögött hagyunk, „minden tárgyak *commerciuma*, ahogy őket a jelenlegi érzéki szemlélet szemléli”, aligha fogunk rájuk, mármint dolgainkra ismerni odaát. Amiben talán nem is az az érdekes, hogy elhagynak bennünket kedvenc tárgyaink, mert talán nem fogjuk őket nélkülözni; hanem hogy egy egészen más nyelvet kell majd beszélünk, mint odáig, vagy legalábbis egy egész más szótárat kell használnunk, a fordítás esélye nélkül, és ettől kérdésessé válik, érteni fogunk-e bármit is magunk mögött hagyott életünkéből, s ha úgy gondolnánk is, hogy nem kár azért a nyúlfarknyi életért – de mitől lesz akkor az, ami történik velünk, a mi életünk a halál után? Ha úgy állnának a dolgok, hogy igaz valónk, fehér ingecskére vetkőzött lelkünk egy kukkot nem ért valaha viselt dolgainkból, aligha emlékezhetik rájuk (mert mi volna az, hogy élénken emlékezni valami nem tudom mire?), ha meg nem emlékszik – hivatkozom majd még rá a későbbiekben –, Kant szerint is súlyos veszélyben forog immortalitásunk ügye.

Meglehetősen aggasztónak tűnhetik már csak ennyi is, holott amit idéztem, még a Pölitz-féle metafizikai előadások (halhatatlan lelkek számára) barátságosabb ege alatt hangzott el; akkortól, hogy Kant a *Kritikában* szűkebbre szabja az értelem határait, illetve szigorúbban veszi számba értelmünk használatának kondícióit, nem csak a testtől elvált lelkünket fenyegeti a tanácstalan téblábolás réme, végképp nem gondolhatjuk mi magunk sem, hogy kifogástalanul követni tudnánk a testtől elvált lélek észjárását. A mi érzéki szemlélethez láncolt értelmünk robotjának fele, hogy sematizálnia kell fogalmainkat, ami ha a *Kritika* megvilágításában nézzük a színről színre látott világ konstellációit, kárba vesztett fáradság, kár volna időt vesztegetni rá. Meglehet, ezt nem kell a veszteség rovatba írunk, *úgy sincs idő* – de ezzel nem lettek föltétlenül egyszerűbbek a dolgok, például mert annak fölismeréséhez, hogy ez a valami, amin éppen átböjtöttem, *éppen* az, amelyik stb., az idő és tér koordinátáit használjuk rendszeresen, mint az a reflexió fogalmainak amfibóliájáról írt függelékből megtudható, ezek híján vagy merőben fogalmakra kellene korlátoznunk eszméink cseréjét, vagy a megkülönböztethetetlenek azonosságába vetni a reményünket, meg abba, hogy a remény mellé végtelenül kifent elmésség (Witz) is adatik nekünk – ez lévén a finom különbségek érzékelésének képessége –, el ne kerülje a figyelmünket az a talán egészen apró, és ezért a meghatározások hosszú listájának valahol a végén szereplő belső meghatározottság, amelyben, mondjuk, egy fa két levele egymástól különbözik. Amitől persze vélhetőleg kisé elmosódottan beszélhetnénk csak individuumokról. Amúgy persze meglehet az is, hogy nem baj, ha a számszerű azonosságot hagyjuk ködbe veszni: számolgatni, ha ehhez a fajta ténykedéshez valamiképpen benső köze van az idő szemléleti formájának, és Kant szerint van, úgysem fogunk. Kár pedig, három ujjunkra talán mégiscsak szükségünk volna, hogy el tudjunk számolni egy-kettő-sokig: kényelmesebbé tenné választanunk az egyes számban, duálisban vagy többes számban eszközölt ragozás között. És talán korántsem csak ennyi, amiben értelmünk cserében hagy, amikor a testtől elvált lélek gondolkodását próbálja megérteni: az értelmünk rendeltetését talán leginkább reprezentáló *kategóriák*, ha nem tévedek, arra szolgálnak, hogy a puszta logikához, amely nélkül elménk képtelen volna tájékozódni, amely tehát, ha tetszik, mondjuk, elménk iránytűje, megteremtse annak a tájnak a drótvázát, amelyben ez az

iránytű tájékozódunk segít, csak hát ez a táj a „minden tárgyak *commerciuma*” kellene legyen, arról pedig, hallhattuk, a testtől elvált léleknek le kell mondania, a Pölitz-féle előadások szerint valami az érzéki szemléletnél sokkal ígéretesebbért, aminek azonban a *Kritikában* nemigen találni rubrikát. És persze: minek a drótváz, ha nincs rá mit föltagasztani?

Evvel egyetemben is annyit talán föltehetnénk, hogy ha noumenális énünk (halhatatlan lelkünk stb.) értelme meg is zavarodnék netán, annyira talán mégsem, hogy ne maradna birtokában mégiscsak valami, ami gondolkodásunkra hajaz; birtokában maradna talán a logikánk, meg fogalmainknak nem a szemlélet szükségleteihez szabott használata, és egynémely észigazság (mondjuk olyasmi, hogy ha valami test, hát térbeli). Csak éppen nem tartom magától értetődőnek, hogy maradhatna akár csak ennyi is noumenális énünk tulajdonában, ha amúgy törvénytisztelő polgára a noumena országának, és a vámnál megválna mindentől, ami ehhez a világhoz köti. Ha van még egy csöpp esze, *A tiszta ész kritikájának* szabályai szerint, meg ha valamennyire is emlékeztetni szeretne arra, ahogy mi, véges intelligenciák gondolkodunk, meg kellenne maradnia diszkurzív értelemnek: szabályok szerint egyik lábát a másik után tevő, absztrakt észjárás kellene maradjon, szóval, az intelligibilitás kívánalmaihoz igazodó artikulációja valaminek, ami a számára kívülről van adva; valamilyen aspektusból kellene nézze, amit nem testi szemével lát, valamiféle útvonalon kellene közelítenie ahhoz, amit meg akar ragadni; különben isteni értelem volna, holott nem az. Szóval valahogy föl kellene, hogy találja a maga számára az értelmet, vagy föl kellene találnon valamit, ami az értelemhez eléggé hasonlít, és hozzá ki kellene agyalnia valami érzékiséget is. Színről színre ő sem láthatna semmit, amivel persze nem gúnyolódni akartam rajta, ellenkezőleg, elszomorítónak tartom, valaha szebb reményeket dédelgethettünk (volna), legalábbis Pölitz szerint; valami olyasmire szerettem volna kikanyarodni, hogy ha az, hogy gondolkodás, általában véve is hajaz valamennyire arra, ahogy ismerni véljük a dolgot, ha egyszer a kárpit visszáján vagyunk, és a transzcendentális idealizmus szerint ott, ott is ragadunk vele. Vagyis valami olyasmire akartam kikanyarodni, meglehet, nem épp ugyanazokkal az előjelekkel, és sajnos, jóval kevésbé elegánsan, mint Alvin Plantinga egy, az elme evolúciós magyarázatának az aláaknázására szánt érveléssel (<http://plato.stanford.edu/entries/religion-science/>), amennyiben az evolucionizmus naturalista hittételekkel párosul (amint szokott is). Mellékes most, mennyire lehangoló az érv, mulatságosnak mindenesetre mulatságos: az alaplépés magától Darwintól származik, akit néha el-elfogott a kétely, kifundálhat-e bármit, ami ép ésszel igaznak tartható, egy olyan elme, amely valamilyen formában rokonságot tart a majmokéval; vagyis, kommentálja Darwint Plantinga, ha Darwinnal ellentétben úgy tartjuk, hogy elménk a Teremtő adománya, bizvást hihetjük, hogy képesek vagyunk olyasmit kiagyalni, ami akár igaz is lehet; nem mindig igaz persze, amit kiokoskodunk, végül is véges intelligenciák vagyunk, az evolúció elmélete, legalábbis, ami elménket illeti, például nem igaz. Vagy elhitetjük magunkkal, az elme is hozzászabható az evolúció elméletéhez, amely esetben persze úgy kell tartanunk, az, hogy igaz elméleteket tudna fabrikálni, egy *komplikált* majomtól sem remélhető; amely esetben az evolúció elmélete, mármint az elmét magát illetően, föltehetőleg hamis. Mondom, most legalábbis hidegen hagy, vajon az érv fegyverét eldobálni készíti-e az elme evolúciós elméletének híveit vagy bárki naturalistát, csupán az előbbiek *pendant*-jaként cibáltam elő (*pendant*-ként, ahol minden ugyanúgy van, csak épp ellenkezőleg): ha a gondolkodás az, aminek gondoljuk, ahogy értjük, mi ő, vagy ahogy elmagyarázni pró-

báljuk magunknak, akkor erről a szépséghibás világról való, és nemigen háborgathatjuk noumenális énünket vele. Ha meg nem, nem értjük ugyan, miről van szó, de magától megoldódnak majd a gondjaink.

Utóirat: Ellenem vethetném, hogy mindaz, amin az előbbieken a kárpit fonákjához tartozás szégyenbélyegét fölfedezni véltem, abból a rubrikából való, ahová az tartozik, ami a tapasztalatból vagy gondolkodásból, ha tetszik, látható vagy analitikusan visszabontható, a gondolkodás mint egyáltalában vett tett ellenben mégiscsak egy az érzékintúli világhoz tartozó valaminek kell a tette legyen, s ilyenképp mint tett talán maga is túl van a tapasztalati világon. A gondolkodásnak végül is se íze, se bűze – bár persze a reflektálás időigényes, lassúbb észjárásúaknál bosszantóan az, és persze gondolkodó lénynek lenni *valamilyen*. De, billentsék a prók és kontrák bármerre is a mérleget, és bár talán volna mit csiszolni saját ellenvetésemem, annyiban érzékelhetően igazam van önmagammal szemben, hogy abból, ami a tapasztalat mögött meghúzódik, a *Kritika* játékszabályai szerint, ha jól látom, valóban nem tartozhatik minden a *phaenomena* osztályába (az „én gondolom” énje példának okáért mindenképp valami valóságosra utal), és talán egyáltalában is vehetnénk olybá a dolgot, hogy ahogy a moziterem vetítógépe nem részese annak a kitalált történetnek, amelyik a vásznon pereg, hanem egy annál valóságosabb valóság tartozéka, úgy kell szükségképp másfajta anyagból lennie a gondolkodásnak, mint amiből a produktuma van. Nem vitatva, hogy a gondolkodás mint tett valahogy „merőleges” a gondolatra magára (megint egy metafora, mentségemre, történetesen nem az enyém, hanem Arthur C. Dantóé), azért úgy gondolom, voltaképp igencsak nehezen volna megmondható, micsodás is egy vetítógép, és hogyan kell összeeszkábálva lennie, ha nincs olyan, hogy vetített kép vagy kép egyáltalán, ahogy megmondhatatlannak tűnik az is, hogy ha a gondolkodás általában vett gépezete igazából talán olyan, hogy benne semmi sem utal arra, ahogy mi, emberek gondolkodunk, voltaképp miért is kellene azt gondolnunk, a *gondolkodás* egyáltalában vett gépezete az, amiről beszélünk, szóval képtelen vetítógép, és nem, mondjuk, porszívó vagy hajszárító. Mármost nem igazán hiszem, hogy aggályainkat énünk valódi állagát és persze rendeltetését illetően eloszlathatná, ha föltehetnénk, ami itt, a kárpit fonákján gondolkodásnak tűnt, a kárpit színén porszívás vagy hajszárítás – még ha annak valamilyen értelemben kifogástalanul valóságos is.

Az előbbi, érezhetőleg: pneumatológiai fejtegetések talán némiképp hozzátvetőlegesnek mondhatók, bizonyára volna rajtuk mit pontosítani, mármint ha van olyan, hogy pontosítás egy vizsgálódásban, amelyet Kant végül is idétlenségnek tartott; de fölteszem, ebben a hozzátvetőlegességükben is alkalmasak elhítni, hogy Kant nem ok nélkül tűnődött el azon, vajon „a test nem nélkülözhetetlen *adminiculumum*-e a lélek gondolkodásának”, s hogy vélhetjük-e akképp, a lélek *commercium* híján is bátran gondolkodhatik. És ha akár csak eltűnődhetünk is azon, hogy ami talán igazából vagyunk, noumenális énünk önmagában véve, megszabadulván mindattól, ami a testhez köti, gondolattalanul vegetálva morzsolja, ami morzsolnivalója van időtlenül, vagy ha gondolkodik, hát emberésszel fölfoghatatlanul teszi, és hogy gondolkodik, csak akkor tehetnénk róla föl, ha látnánk keserves homlokráncolását, de persze nem láthatjuk, és nincs is homloka, mondom, ha ezen eltűnődhetünk, annak, úgy tűnik, aggasztó konzekvenciái vannak noumenális énünk (a lélek) rendeltetését, illetve természetét illetően. Ami a lélek sorsát *in statu post mortem* illeti, az erről szőtt ábrándok java része, amint az Kant 1794-ben tartott metafizikai előadásainak idéztem lejegyzésében olvasható, a hit jussa – ami a dologból a filozófia ügykörébe esik, vagy kellene,

hogy essék, mert a *lélek természetét* illető vizsgálódások körébe tartozik, az a lélek immortalitása; az immortalitásnak pedig két föltétele akad, a szubsztancia fönnmaradása és a személyiség azonossága, a tudat, hogy a lélek ugyanaz a szubjektum, aki volt; mármost – így Kant – ami „a személy azonosságát, a *memoria intellectualis* illéti, ennek szükségszerűségét senki nem látja be, és nem is mutathatja ki”.⁷ Habár, teszi hozzá, a lehetősége föltételezhető. Csak hát ha valóban úgy állna a dolog netán, hogy az, hogy lélek, pusztán önmagában tekintve, nem olyasmi, ami gondolkodik, vagy legalábbis nem értjük, hogyan teszi, akkor aligha képzelhető, hogy emlékezni ellenben emlékeznék, s pont miránk. Ami némiképp kérdésessé teszi, bölcs dolog-e halhatatlanságunk reményét halhatatlan lelkünk halhatatlanságába vetnünk.

Talán kitérő, ám mindenestre valami, ami jó alkalomnak látszik arra, hogy ez az előadás végre véget érjen: vehetnénk olybá talán, az a másfajta személet, amely a más világba kalauzol minket, a csak gondolatokkal és érzésekkel táplálkozó lények személete, lényeké, akik gondolataikat és érzéseiket nem pazarolják színekre, nőkre és háromszögekre, gondolataik és érzéseik révén mégis egy világról kapnak hírt, nem is mellesleg arról a világról, amelyben *für uns* léteznek színek, nők és háromszögek. Hogy voltaképp honnan is tudnák, miről is kapnak a nekünk jutottaknál – a föltevés szerint – jóval megbízhatóbb híreket, miből tudhatnák, hogy amiről a hírek szólnak, az egy világ – valami, ami akár különbözhet is attól, amit (talán róla) gondolnak, ha gondolkodnak, amiről tehát gondolhatnak éppenséggel ostobaságokat is, valami, amit más lények is regisztrálhatnak akár, regisztrálhatnak olyankor is, amikor mi éppen szundítunk, és aztán elmesélhetik, bár nem egészen világos miképpen is, mert nem látom, effajta lények honnan tudhatják, hogy valami nem nekik jutott eszükbe, ha egyszer már tudnak róla – mondom, hogy honnan tudhatnák, azon volna ok eltűnődni; ahogy volna ok eltűnődni azon is, vajon meddig érdekelnék őket, hogy a nekünk, embereknek jutó híreknél oly sokkal megbízhatóbb hírekhez jutnak, ha egyszer úgy tűnik, ebben az irigylésre méltó jólinformáltságban nyom nélkül vész el az, amit saját történetüknek nevezhetnének, mert ez a történet csak akkor állna össze, ha ők maguk meg tudnák határozni magukat, ha tetszik, lokalizálni tudnák a pozíciójukat abban a világban, amelyben állítólag oly jól tájékozottan forgolódnak. A tűnődnivalóknak ez a része persze voltaképp ennek az előadásnak arra a felére tartozik, amelyik nem ez. De talán csak abból is, ami belefért az előadásnak abba a felébe, amelyik nem a másik, kitűnik, mire is akartam kikanyarodni, amikor azt találtam mondani, könnyen meglehet, a megmondhatatlanság függőnye talán föllebbenthető, de ebben nem fogjuk örömmünket lelteni: (állítólag) nélkülözhetetlen, ellenben megtapasztalhatatlan énünk ott, a firhang mögött, nem az a délceg (romolhatatlan, egyszerű és azonos) dalia, akire szükségünk volna pedig, csak épp kritikai megfontolásokból nem szabad róla beszélnünk; kritikai megfontolások szólnak amellet, hogy kell ott valakinek lennie, és épp (állítólag) nélkülözhetetlen, ellenben megtapasztalhatatlan énünknek kell (ott lennie), csak épp ha ott rekedt, ugyancsak kritikai megfontolásokból adódóan, bárki legyen is, sajnálom, legalábbis ami fogalmat agyunk épségéről mi, emberek, alkotni képesek vagyunk, aszerint: *agyilag zokni* (és persze ennél fogva nem igazán alkalmas eloszlatni az immortalitásunkat illetően bennünket mardosó kételyt). Nem tudom, gyógyír-e erre a kellemetlen hír okozta sebre, hogy aszerint, ahogy a *Kritika* az én, a személy és ennél fogva persze a lélek fogalmát szétszerelte és újra összerakta, nincs is senki a függőny mögött; igaz valónk,

⁷ AA XXVIII. 2/1. 764.

noumenális énünk (stb.) csak ötödik kerék, ha nem valami aggasztóbb – legalábbis ha van olyan, hogy önreflexió, azaz ha nem teljesen átabotában használjuk azt, hogy én. Mert hát: akkor van olyan, hogy önreflexió, ha nem értelmetlen valahova néznünk, ahol az van, akire az, hogy „én” utal; ha eleve rossz felé nézünk, mert ott nincs senki, és nem is lehet, egyszerűen föl hagyhatunk az egyes szám első személyű személy-/birtokos ragozással; pusztán csak hogy noszogasson minket, arra bármi megteszi, megteszi bárki Mab királynő vagy (a *Kritika* A 364. oldalán szereplő jegyzet mintájára) a Mab királynők egész sereglete, és voltaképp lehetnek akár mind amnéziások is. Ez a másik, talán a nyomósabbik ok, ami miatt Kant gondolhatta úgy, hogy a legokosabb, amit a lélek tehet, ha megtestesül.

Noha persze úgy tartotta, képtelenség, hogy segíthetne rajtunk éppen ez.

IRODALOM

KANT, Immanuel 1902–(AA). *Kants Gesammelte Schriften. Vorlesungen über Metaphysik. Vorlesungen über Rationaltheologie*. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 28. kötet.

KANT, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.

PLANTINGA, Alvin *Religion and Science*, <http://plato.stanford.edu/entries/religion-science/>

Blandl Borbála

 [Vissza a tartalomhoz](#)

A semmi táblázata¹

„Az értelem törvényei
 csupán a jelenségek kifejtése számára adnak elveket,
 s az ontológia büszke neve (...) át kell adja helyét
 a tiszta értelem pusztá analitikája szerény megnevezésének.”²

Annak a rövid, másfél oldalas szövegrésznek, amellyel előadásomban foglalkozni szeretnék, az egyik legszembeötlőbb sajátossága az, hogy – a TÉK más fejezeteihez képest – viszonylag kevés figyelmet kapott a kanti transzcendentálfilozófia értelmezésének hosszú történetében.³ A szöveg önmagára vonatkozó megjegyzései arról is határozott felvilágosítással szolgálnak, hogy a semmi táblázata nem hoz lényeges újításokat a kritikai rendszer kifejtésében. Kant a következő mondattal indítja a semmi fogalmát illető elemzését:

„Mielőtt a transzcendentális analitikát elhagynók, hozzá kell még fűznünk valamit a mondottakhoz; igaz, nem különösebben jelentős dologról van szó, mégis úgy találhatjuk, hogy szükséges lehet a rendszer teljességéhez.”⁴

Ez a megjegyzés a legteljesebb összhangban áll az előadás mottójával választott híres kijelentéssel: „az ontológia büszke neve (...) át kell adja helyét a tiszta értelem pusztá analitikája szerény megnevezésének.” Ha ezek alapján arra számítanánk, hogy *A tiszta ész kritikája* semmire vonatkozó elemzései nem tartalmaznak új elgondolásokat a korabeli metafizikai (ontológiai) tradícióhoz képest, keserves csalódásban lenne részünk – maga az ötlet, hogy a semmi ősrégi fogalmára az emberi értelem törvényeinek alávetett képzetként gondoljon, és ennek megfelelően a semmi egyes változatait a kategóriáknak megfelelő táblázatban tárgyalja, a filozófia történetében mindaddig példa nélkül való szellemességről tesz tanúbizonyságot. A metaphysica generalis, amely a „hagyományos” (wolffi) felosztásban az ontológiát takarta, Kantnak ezzel a döntésével függelékké lényegül át, amelynek legfontosabb funkciója az, hogy az érdemi filozófiai mondanivaló kifejtését megszabadítsa a nem közvetlenül a tárgyhoz tartozó megjegyzésektől és kitérőktől. Sőt, egy függelékhez fűzött megjegyzés függelékévé: a semmi táblázata ugyanis a Függelék cím alatt megjelenő Amfibólia-fejezethez fűzött Megjegyzés a reflexiók fogalmak amfibóliájához c. részéhez kapcsolódik – méghoz-

¹ Az előadás megírását az Österreichische Austauschdienst (OEAD) ösztöndíja tette lehetővé számomra.

A jelen szöveg az elhangzott előadás átdolgozott változata.

² KANT 2004, 265; B 303.

³ A fentiek kizárólag a semmi táblázatának textusára vonatkoznak, tehát nem arra a kérdésre, hogy tekinthető-e, és ha igen, milyen értelemben ontológiának *A tiszta ész kritikája*. Ez utóbbinak (elsősorban Heidegger Kant-interpretációi óta, lásd: HEIDEGGER 2000 és HEIDEGGER 2003) igen tágas a szakirodalmi hagyománya. Magának a semmi táblázatának, illetve az ens rationis kanti fogalmának Eugen Fink szentelt egy fejezetet *Minden és semmi* című könyvében. (FINK 1959, 8. fejezet: Das Denken und die Gedankendinge, das Tafel des Nichts).

⁴ KANT 2004, 296, B 346.

zá a magyar kiadásban egy, a német kiadásokban általában három elválasztó csillaggal. Ez a függelékhez fűzött megjegyzéshez fűzött függelék az ontológia vége – még szerencse, hogy egyben itt zárul a teljes Transzcendentális analitika is, így akár megengedőbben azt is mondhatjuk: a semmire vonatkozó fejtegetések *A tiszta ész kritikája* igazság logikájával foglalkozó részének a végét jelentik, s ezzel nyitva hagyjuk azt a lehetőséget, hogy *A tiszta ész kritikájának*, vagy legalábbis annak a tárgyakra vonatkozó megismeréssel foglalkozó részének (az Analitikának) egészét egy nem a wolffii értelemben vett sajátos ontológiaként fogjuk föl.

Nézzük meg közelebbről, mi történik a semmi fogalmával a Transzcendentális analitika végén!

A SEMMI ÁLTALÁNOS FOGALMA ÉS AZ ÁLTALÁBAN VETT TÁRGY FOGALMA

„A legmagasabb fogalom, melyen a transzcendentális filozófiát rendszeren kezdeni szokták, a lehetségesre és a lehetetlenre való felosztás. De mivel ez a felosztás feltételez egy felosztott fogalmat, ezért adva kell lennie egy még magasabb fogalomnak: ez pedig a tárgy egyáltalán mint tárgy fogalma (problematisztikus értelemben, eldöntetlenül hagyva a kérdést, hogy valami-e a tárgy vagy semmi). Minthogy a kategóriák az egyedüli fogalmak, melyek tárgyakra egyáltalán mint tárgyakra vonatkoznak, ezért a kategóriák rendjét és útmutatását követve kell eldöntenünk egy tárgyról, hogy valami-e vagy semmi.”⁵

A szóban forgó „transzcendentális filozófiák” alatt a legnagyobb valószínűséggel Baumgarten *Metafizikáját* kell értenünk. Egyrészt azért, mert Baumgarten *Metafizikája* a korabeli egyetemi filozófiaoktatás kötelező olvasmányának számított és Kant is ez alapján tanította a metafizikát negyven éven keresztül, másrészt azért, mert Baumgarten kezdi a semmi tárgyalását a lehetséges és a lehetetlen fogalmával.⁶

A semmi fogalmával szembeállítva bevezetett általában vett tárgy („valami”) fogalma, amely a „transzcendentális filozófiák” legmagasabb fogalma is egyben, nem pusztán a szóban forgó baumgarteni szöveghely formális bírálataként kap helyet a semmi elemzésének első bekezdésében.⁷ Épp ellenkezőleg: az általában vett tárgy fogalma teszi lehetővé a semmi fogalmának a kategóriák segítségével való feltárását. A kategóriák segítségével történő elemzés (felbontás) pedig azt teszi lehetővé számunkra, hogy a *semmi általában vett fogalmát* (amelyről, éppen mert nem tárgyként jelenik meg tudatunkban, nem gondolhatunk semmit, ami megfelelne a tárgyakra vonatkozó megismerés szabályainak) *kizárjuk a filozófiai vizsgálódás köréből*. Nem többet: a szövegrész rövidsége ugyanis némi óvatosságot tesz indokoltá azzal a kísértéssel kapcsolatban, hogy az értelmezés körébe bevonjuk a modalitás teljes kanti elméletét – maga Kant sem teszi ezt meg. Nem tekinthetünk el viszont attól a tényről, hogy a semmi táblázatá-

⁵ KANT 2004, uo.

⁶ „*Nihil negativum, irrepraesentabile, impossibile, repugnans, absurdum, contradictionem involvens, implicans, contradictorium, est A et non-A, seu, praedictorum contradictorium nullum est subiectum, seu, nihil est, et non est. 0 = A + non-A. Haec propositio dicitur principium contradictionis, et absolute primum. Nonnihil est ALIQUID: repraesentabile, quicquid non involvit contradictionem, quicquid non est A et non-A, est POSSIBILE. A et non-A non est aliquid, hinc est nihil et contradictorium, subiectum implicans nulla habet praedicata, sive, quicquid est et non est, nihil est. A + non-A = 0.*” BAUMGARTEN 1757, 7–9. §. Hasonlóan értelmezi ezt az összefüggést VOLLRATH 1970.

⁷ Ezzel ellentétet következtetésre jut Ernst Vollrath hivatkozott tanulmányában. Lásd: VOLLRATH 1970.

nak bevezetésében szereplő általában vett tárgy fogalmának ezen a helyen megemlített egyetlen jellemzője az, hogy *problematicus*, vagyis a léte vagy nem-léte vonatkozó kérdés irreleváns a gondolatmenet számára. A semmi általában vett fogalmával szembenálló általános értelemben vett tárgy fogalmának egyetlen (az elemzés szempontjából perdöntő) funkciója az, hogy kizárja az abszolút értelemben vett létezés szempontját a tárgyalásból, és lehetővé tegye a semmi fogalmának a kategóriatábla szerint való négyfelé tagolását. Ezzel pedig az a furcsa helyzet áll elő, hogy az általában vett tárgy és az általában vett semmi itt elemzett fogalmai maguk is a semmi táblázatának szereplőivé válnak, méghozzá két különböző rubrikában: míg az általában vett tárgy fogalma az *ens rationis* osztályába illik, az általában vett semmié a nihil negativuméba.⁸

Ez a lépés pedig leginkább az általában vett tárgy fogalmának „elsemmiesítéséről” szól, miközben az általában vett semmi fogalmának „eltárgyasítása” nem történik meg: a nihil negativumként értett semmi bármely tárgytól való radikális különbsége a fogalom tárgyalhatatlansága miatt érintetlen marad.⁹

A SEMMI RENDSZERE

Az, hogy Kant a semmi táblázatát a kategóriatábla mintájára építi fel, lényegében annyit tesz, hogy a semmi fogalmának elemzésekor nem fogunk megállni a semmi általános fogalmánál, hanem a semmi más módjaira is tekintettel kell lennünk. Olyanokra is, amelyek kifejezetten a transzcendentális tárgykonstitúció lehetőségével állnak kapcsolatban. Vagyis, ahogyan a kategóriatábla vezérfonalára való hivatkozások esetében mindig, a semmi négy világosan elkülönített fogalmával fogunk dolgozni. És ahogy a kategóriatábla vezérfonalára való hivatkozások esetében általában, nem lesz könnyű dolgunk akkor, amikor a táblázatok egyes fogalmait szeretnénk egymással tökéletes fedésbe hozni. Ezt a megfeleltetési nehézséget (azt a kérdést, hogy pontosan milyen viszonyban állnak egymással az egyes kategóriák és a kategóriatábla struktúrája szerint tagolt egyéb fogalmak) azonban akár gyümölcsözővé is lehet tenni akkor, ha a belőle leszűrt megállapításokat megpróbáljuk a kategóriatábla egyes tételeinek kiegészítő értelmezésében felhasználni. Ebben segítségünkre lesznek azok a példák, amelyeket Kant a semmi egyes típusainak bemutatásakor hoz fel.

A DINAMIKAI KATEGÓRIÁK PRIORITÁSA A SEMMI FOGALMÁNAK TÁRGYALÁSÁNÁL

Kant *A tiszta ész kritikája* második kiadásának 11-ik paragrafusában (amely az első kiadásban még nem szerepel) a kategóriák két csoportját különbözteti meg egymástól. Az első két kategória e felosztás alapján „a szemlélet (mind a tiszta, mind az empirikus szemlélet) tárgyaira irányul, a második pedig e tárgyak létezésére (vagy egymáshoz, vagy az értelemezhez viszonyított létezésükre).” Az első osztályt matematikai kategóriák alkotják, a másodikat dinamikaiak.¹⁰ A matematikai és dinamikai megkülönböztetésének

⁸ Sőt, még amellelt is lehetne érveket felhozni, hogy a nihil negativum fogalma alá tartozó semmi (az abszolút semmi) a csoport egyetlen képviselőjévé léphet elő. A nihil negativumra felhozott eredeti kanti példa ugyanis – a két egyenes által közrefogott mértani alakzat fogalma – a későbbiekben a nihil privativum vagy az *ens rationis* lehetetlen tárgyai közé fog tartozni. Erről lásd: REICH 1963, MARTIN 1967 és VOLLRATH 1970.

⁹ Az *ens rationis* fenti értelmezési lehetőségét a noumenonra mint transzcendentális alapfogalomra vonatkoztatva lásd: FINK 1959.

¹⁰ KANT 2004, 129; B 110.

részletesebb kifejtése később, az *Alaptételek analitikájában* történik meg. Az alaptételek táblázatának viszonya a kategóriatáblához azon az egyszerű tényen alapul, hogy az alaptételek nem mások, mint a kategóriák objektív használatának szabályai.¹¹

Ha a tapasztalati tárgyakat nem a matematikailag elvben meghatározható mennyiségeik tekintetében vizsgáljuk, tehát nem az alapján, hogy mekkora extenzív illetve intenzív nagysággal bírnak, hanem létükre vonatkozóan, akkor a róluk tett kijelentéseink csak az egymáshoz, valamint a megismerőkéességünkhöz való viszonyaik feltárására korlátozódhatnak. Ami annyit tesz: önmagukban a tárgyakról mint tárgyakról nem tehetünk érvényes kijelentéseket létezésüket tekintve. A tárgyak mint tárgyak létére illetve nemlétére vonatkozó állítások csak akkor lehetnek érvényesek, ha egymással és megismerőkéességünkkel valamiféle időbeli viszonyban állóként gondoljuk el őket. Másképp fogalmazva: a tárgyak extenzív és intenzív mennyiségük tekintetében megkonstruálhatók anélkül, hogy egymáshoz való viszonyaikra, illetve a mi megismerőkéességünkhöz való viszonyukra tekintettel kellene lennünk, létükre való tekintettel azonban ez a konstrukció nem lehetséges.

A dinamikai kategóriaosztályok (a viszony és a modalitás) közti legfontosabb különbség az, hogy míg a viszony kategóriái magukra a tárgyakra (jelenségekre) vonatkoznak, amennyiben a közöttük lehetséges viszonyokat foglalják magukban, addig a modalitás kategóriái arra irányulnak, hogy a szóban forgó tárgyak milyen viszonyban állnak a mi megismerőkéességünkkel. Szintén az *Alaptételek analitikája* alapján úgy is megfogalmazhatnánk különbségüket, hogy míg a viszony kategóriái a tapasztalatban előforduló jelenségek közti lehetséges viszonyokat határozzák meg (szubsztancia/akcidens, ok/okozat, kölcsönviszony), addig a modalitás kategóriái a megismerő szubjektum és a megismert tárgy közti viszonyt. A modalitás kategóriái segítségével a következő szempontok alapján tudok ítélni egy tárgy számomra való mibenlétével kapcsolatban: lehetőség/lehetetlenség, létezés/nemlétezés, szükségszerűség/véletlenség, vagyis (sorban): a megismerésem tárgyává válhat-e a szóban forgó képzet vagy nem, aktuálisan létezőként tekinthet-e a szóban forgó tárgyra, vagy sem (ezt az adott képzet más képzetekhez való viszonyainak feltárásával tudom eldönteni), illetve szükségszerűnek vagy esetlegesnek minősül-e a képzet számomra való aktuális létezése. Szükségszerűnek csakis abban az esetben minősülhet, ha a tapasztalat lehetőségfeltételeként ismerjük meg.¹²

Amikor a kategóriatábla felépítését szem előtt tartva igyekszünk megérteni a semmi táblázatának szerkezetét, akkor – a fentieket, vagyis *A tiszta ész kritikájának* a semmi táblázatát megelőző fejezeteit tekintetbe véve – elsősorban a két dinamikai kategóriának, illetve a közöttük fennálló különbségeknek kellene előtérbe kerülniük. Ezt a várakozásunkat azonban a semmi fogalmának felosztását tartalmazó szöveg a legcsekélyebb mértékben sem támasztja alá. A semmi tárgyalásánál ugyanis újból a teljes kategóriatáblával találjuk magunkat szemben. Ebből arra következtethetünk, hogy a semmi fogalma – hiába tartozik magától értetődő módon a létezés (modalitás) fogalmainak körébe – a megismerés tárgyaként nem élvez kitüntetett szerepet bármely más, a tudatunkban előforduló fogalomhoz (képzethez) képest.

¹¹ KANT 2004, 191; B 200.

¹² Az erre vonatkozó elemzések *A tapasztalat analógiái* (a viszony kategóriáinak alkalmazásáról), illetve *Az empirikus gondolkodás posztulátumai* (a modalitás kategóriáinak alkalmazásáról) között találhatók. KANT 2004, 204–238, B 218–266, illetve KANT 2004, 238–257, B 265–294.

Lássuk ezek után, hogyan igazodik a semmi táblázata a kategóriatáblához! A semmi fogalmai sorban:

1. ens rationis – üres fogalom tárgy nélkül (noumenon): a mennyiség kategóriaosztályának,
2. nihil privativum – egy fogalom üres tárgya (árnyék, hideg): a minőség kategóriaosztályának,
3. ens imaginarium – üres szemlélet tárgy nélkül (a tér és az idő): a viszony kategóriaosztályának,
4. nihil negativum – üres tárgy fogalom nélkül (az egyenesvonalú kétszög): a modalitás kategóriaosztályának

felel meg.

A semmi itt felsorolt négy fajtája közül kettő magából a kanti transzcendentálfilozófiából meríti példáit: az *ens rationis*ra hozott kanti példa a noumenon, az *ens imaginarium* példái pedig nem mások, mint a szemlélet a priori formái: a tér és az idő. A semmi első és harmadik fogalmát ezért a *transzcendentális semmi fogalmainak* is nevezhetnénk. A semmi e változatai teljességgel kanti eredetűek. A semmi transzcendentális fogalmainak hatálya alá olyan dolgok tartoznak, amelyek nemcsak hogy nem tekinthetők nemlétezőnek megismerésünk szempontjából, hanem egyenesen szükségszerű a priori feltételei is annak. Eugen Fink szavaival: „Ami az ember számára a legmagasabb és létében legerősebb létező, az Kant kritikai transzcendentális reflexiója számára a semmi rejtett és maszkírozott formájának bizonyul.”¹³

A semmi második és negyedik fogalma azonban nem ismeretlen a gondolkodás történetében. Prekritikai korszakában maga Kant is foglalkozott a relatív semmi (nihil privativum) kérdésével. Egyik első szövege, a *Gondolatok az eleven erők nagyságáról és mértékéről*¹⁴ már tárgyalja ezt a kérdést, ott éppen a nem-mechanikus erők között fennálló reális (tehát nem logikai) ellentétek fokának mérhető voltát próbálja igazolni. Könnyű lenne kimutatni, hogy az intenzív mennyiségek később bevezetett tanának gyökerei egészen eddig a szövegig, vagyis a negyvenes évek második feléig nyúlnak vissza. A hatvanas évek második feléből származik a másik írás, a *Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcseletbe való bevezetésére*¹⁵ szintén a nihil privativum fogalmához köthető problémákat tárgyal, persze más szellemben, az eredeti gondolatmenetnek csupán a vázát megtartva.

A semmi negyedik fogalma, a nihil negativum nem más, mint a semmi tulajdonképeni fogalma, az a semmi, amelyről, és amelynek segítségével semmi értelmetlen nem tudunk megállapítani megismerésünk során, ezért nem is járulhat hozzá semmi sem a megismeréshez – a nihil negativum a semminek az a fajtája, amelyre példát a tapasztalatban nem találunk és gondolatban sem tudunk szerkeszteni.¹⁶ A nihil negativum tárgya a képtelen dolog (Unding).¹⁷ A semmi első három fogalmára hozott

¹³ FINK 1959, 91.

¹⁴ KANT 1912- (AA I, 1–181.)

¹⁵ KANT 1912- (AA II, 165–204.)

¹⁶ Az egyenesvonalú kétszög lehetetlenségének problémájáról ld. a jelen szöveg 7. lábjegyzetét.

¹⁷ Kant a Pölitz-féle *Metafizikai előadások*ban egy másik példát is hoz a képtelen dolog fogalmára, nevezetesen az abszolút fátumot. Az abszolút fátum (fatum spinosisticum, vak sors) azonban nem az elgondolhatatlansága okán tartozik a nihil negativum tartományába, hanem azért, mert elgondolása veszélyes az értelemlre nézve („vernunftwidriges Unding”). Az abszolút fátum elgondolásának tiltása, annak ellenére, hogy az kiténtetetlen a gyakorlati filozófia területére tartozna, a priori természettörvényként megjelenik *A tiszta ész kritikájában* is, *Az idealizmus cáfolata* végén (in mundo non datur fatum). KANT 2004, 249 (B280–281).

példák ezzel szemben akár empirikusan megragadhatók (nihil privativum) vagy fogal-
milag leírhatók (az ens rationis és az ens imaginarium), vagyis mindenképpen valami-
féle legalább elvben feltárható viszonyban állnak a tapasztalattal.

A TRANSCENDENTÁLIS SEMMI FOGALMAI

De miben különbözik egymástól a transzcendentális semmi Kant által bevezetett két fogalma? Magyarán: mi a különbség a pusztán gondolati dolog (Gedankending) fogal-
ma és a pusztán képzeletbeli dolog (az a priori szemléleti formák) fogalma között?

Az első és legfontosabb különbség a semmi e két transzcendentális típusa között az, hogy az ens rationis egy matematikai kategóriaosztály semmije (a mennyiség kategóriá-
ié), míg az ens imaginarium egy dinamikai kategóriaosztályé (a viszony kategóriáinak semmije). Ennek megfelelően a noumenonokat (tárgy nélküli értelmi fogalmakként) el tudjuk gondolni ellentmondásmentesen mint problematikus tárgyakat – a noumenonok tehát egyéretlműen tárgyként viselkednek a megismerés szempontjából.¹⁸

A viszony kategóriáinak megfelelő semmi, az ens imaginarium azonban (a dinamikai kategóriáknak megfelelő semmiként) nem tárgy, mert nem rendelkezik az objektumok létének alapvető kritériumával: nem képez egységet (kanti terminussal: Einerleiheit, angol fordításban: identity).¹⁹

A noumenonok és a szemléleti formák semmije, amely magában foglalja a tapasztalatban elő nem forduló értelmi tárgyak, a magánvaló dolgok, valamint a tér és az idő önmagában vett semmisségének lehetőségét is, arra utal, hogy létezését tekintve minden számunkra lehetséges elgondolható dolog a modalitás kategóriájának rendelődik alá, vagyis létükről és nemlétükről an sich nem, csupán megismerőképességünk vonatkozásában beszélhetünk egyáltalán. Ezt gondolkodásunk természetének az a sajátossága is szükségessé teszi, hogy nem szorítkozik, sőt, nem is szorítkozhat csupán a számára a tapasztalatban aktuálisan jelenlévő tárgyakra, hanem képes pusztán lehetséges tárgyakkal, illetve a tárgyak számunkra való lehetőségével és lehetetlenségével általában véve is foglalkozni. Gondolkodásunknak ezt a sajátosságát Kant az *Ítéleőrő kritikájának* 76. §-ában²⁰ nem pusztán a teoretikus megismerés, de a szabad akarat lehetőségfeltételének is nevezi.

¹⁸ Az ens rationisról Kant a következőket írja: „Az összesség, sokaság és egység fogalmainak valamennyiüket megszüntető ellentéte a semmisség. Így tehát, ha egy fogalomnak semmiféle megadható szemlélet nem felel meg, akkor tárgya = semmi; más szóval az ilyen fogalom tárgy nélküli fogalom, mint például a noumena, melyeket nem sorolhatunk a lehetőségek közé, jóllehet azért még nem okvetlenül kell lehetetlennek tartanunk (ens rationis), vagy mint bizonyos új alapvető erők, melyeket ugyan ellentmondásmentesen gondolnak el, ám anélkül, hogy tapasztalati példával szolgálnának hozzájuk, melyeket ezért nem sorolunk a lehetőségek közé.” KANT 2004, 296–297; B 347.

¹⁹ „A szemlélet szubsztancia nélküli, pusztán formája önmagában nem tárgy, hanem csupán a tárgy (mint jelenség) formai feltétele, miként a tiszta tér és az idő (ens imaginarium): mint a szemlélés formája, mind a kettő valami, de önmaga nem szemlélt tárgy.” KANT 2004, 297; B 347.

²⁰ KANT 2003, 321–325.

IRODALOM

- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb 1757. *Metaphysica*. In *Kants Gesammelte Schriften*. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, 17. kötet. Berlin: Walter de Gruyter.
- FINK, Eugen 1959. *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*. Den Haag: M. Nijhoff.
- HEIDEGGER, Martin 2000. *Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán és Menyes Csaba. Budapest: Osiris–Gond.
- HEIDEGGER, Martin 2003. Kant tézise a létről. Ford.: Korcsog Balázs. In uő.: *Útjelzők*. Budapest: Osiris, 403–435.
- KANT, Immanuel 1902–(AA I.). *Vorkritische Schriften I*. In *Kants Gesammelte Schriften*. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.
- KANT, Immanuel 1902–(AA II.). *Vorkritische Schriften II*. In *Kants Gesammelte Schriften*. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.
- KANT, Immanuel 2003. *Az ítéldörő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris.
- KANT, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.
- MARTIN, Gottfried 1967. Das gradlinige Zweieck. Ein offener Widerspruch in der Kritik der reinen Vernunft. In *Tradition und Kritik. Festschrift für Rudolf Zocher*. Szerk.: Wilhelm Arnold és Hermann Zeitner. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommanns, 229–235.
- REICH, Klaus 2001. Einleitung zu *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. In uő.: *Gesammelte Schriften*. Szerk.: Manfred Baum. Hamburg: Meiner, 166–199.
- VOLLRATH, Ernst 1970. Kants These über das Nichts. *Kant-Studien* 61/1, 50–65.



Szombathy Bálint, Lenin in Budapest, akció, 1972.
Fotó: Kerekes László

Ullmann Tamás

[Vissza a tartalomhoz](#)

Transzcendentális sematizmus és fundamentál-ontológia. Heidegger Kant-értelmezése

Heidegger azt írja a *Kant és a metafizika problémája* című művének negyedik kiadásához írt előszavában: „Az 1927–28-as tanév téli szemeszterében »Kants Kritik der reinen Verunft« címmel meghirdetett előadásaim kidolgozása során figyeltem föl a sematizmus-fejezetre, és összefüggést pillantottam meg benne a kategóriaprobléma (azaz az áthagyományozott metafizika létproblémája) és az idő fenoménje között.”¹ Ebből a megjegyzéséből világossá válik, hogy Heidegger a kanti problémákat nem elszigetelt kérdésekként szándékozik tárgyalni, hanem egyrészt a metafizika egész történetének perspektívájában, másrészt pedig a saját kérdésfeltevésének horizontja felől. Heidegger Kant-értelmezését sok támadás érte, elsősorban abból a szempontból, hogy túlságosan is a saját fogalmiságához köti Kantot, vagyis megengedhetetlen módon átértelmezi a kanti szövegeket. A következőkben azt fogom vizsgálni, hogy milyen filozófiai álláspont rajzolódik ki egy Kant betűjéhez ugyan nem túlságosan, de a sematizmusprobléma szelleméhez annál inkább hű megközelítésből. Talán az a legegyszerűbb, ha a heideggeri elemzést néhány alaptézis köré csoportosítva mutatjuk be. Ezek a következők:

1. Az ismeret két törzsének van közös gyökere.
2. Ez a produktív képzelőerő.
3. Kant visszariadt az alapvetésben feltárulkozó szakadéktól.
4. A transzcendentális képzelőerő az eredendő idő.
5. A transzcendencia története valamifajta sematizmus.

Ezek a belátások mind egy irányba mutatnak: *A tiszta ész kritikája* Heidegger szerint nem a tapasztalat elmélete, ahogy a neokantiánus gondolkodók szerették volna látni, hanem egy sajátos ontológiai alapvetés, amelynek alapvonalait meghosszabbítva eljuthatunk egy radikális fundamentálontológiához.

A SEMATIZMUS PROBLÉMÁJA ÉS A KANT-ÉRTELMEZÉS

A már említett 1927/28-as előadás (GA 25) végén a következőket mondja Heidegger: „Amikor néhány évvel ezelőtt újból tanulmányoztam *A tiszta ész kritikáját* és a művet Husserl fenomenológiájának háttere előtt olvastam, mintha hálóg esett volna le a szememről, és Kant lényegi módon megerősítette számomra annak az útnak a helyességét, amelyen jártam. [...] Kantnál, ahogy egyébként egyetlen más gondolkodónál sem,

¹ HEIDEGGER 2000, 14.

az embernek az a közvetlen bizonyossága: nem csal [er schwindelt nicht].² Ezeknek a szavaknak az érzelmi és morális töltete jól mutatja, mennyire közel érezte magához Heidegger Kant gondolkodásának irányát és éthosát. Az előadásban kifejtett értelmezés középpontjában szintén *A tiszta ész kritikájának* sematizmus-fejezete áll, annak ellenére, hogy a kantai szöveghez szorosan kapcsolódó értelmező előadás végül nem jut el a sematizmus-fejezetig. Ez részben az idő rövidségének köszönhető, részben viszont annak, hogy a bemutatott értelmezést olyannyira a sematizmusprobléma vezette, hogy végül magáról a fejezetről már nem is volt szükséges okvetlenül beszélni. A kantai architektónikát – Heidegger szerint – az áthagyományozott logika határozta meg, ezért követi a mű felépítése a fogalom-ítélet-következtetés sémát. A sematizmus így nem a transzcendentális fogalmak bemutatásánál, vagyis dedukciójánál kerül elő, hanem az ítéletben való alkalmazásuk elemzésekor. Ám éppen a formális logikát a dologra erőszakoló felépítésben van a probléma, a sematizmus Heidegger szerint ugyanis lényege szerint nem az ítélet tanához tartozik, hanem a dedukció-fejezethez: a transzcendentális sematizmus valójában a dedukció alapja. „A kantai ábrázolás egész szerkezete felől tekintve a sematizmus a transzcendentális dedukció megalapozása, noha Kant ezt nem így fogta fel. A mi értelmezésünk felől tekintve a sematizmus bevezetést kínál abba az eredeti szférába, amely az ontológiai megismerés lehetőségének radikális megalapozását adja.”³

1. *Az ismeret két törzsének van közös gyökere.* Heidegger tulajdonképpen annak a kantai tézisnek az alapjait vizsgálja, miszerint valóságos ismeret csak az érzékség és értelem egymáshoz kapcsolódásából és együttműködéséből jöhet létre. Ám milyen alapon, milyen feltételek mellett és hogyan funkcionál a transzcendentális szintézis? Ha egyetlen mondatban akarnánk összefoglalni az értelmezés irányát, akkor azt mondhatnánk: Kant a lehetséges megismerés transzcendentális feltételeit kutatja, Heidegger pedig a *transzcendentális filozófia ontológiai lehetőségfeltételeit*.

A kantai elemzést vezető „hogyan lehetségesek a priori szintetikus ítéletek?” a következő formát ölti Heideggernél: „Hogyan képes egy véges lény [...] minden befogadás előtt megismerni, azaz szemlélni a létezőt, ám anélkül, hogy annak 'teremtője' volna?”⁴ Heidegger számára rendkívüli jelentősége van annak a ténynek, hogy Kant radikálisan emberi alapra, vagyis a végesség alapjára helyezte a tiszta ész vizsgálatát. A végesség fogalmának azonban nem szabad kimerülnie pusztán negációban: a véges nem a végtelen egyszerű tagadásából áll elő, hanem saját, pozitív létszerkezete van. Ezt a pozitívan megragadható létszerkezetet elsősorban is a szemlélet végessége jellemzi, ami nem jelenthet mást, mint hogy azt, ami e szemlélet elé kerül, nem hozhatja létre maga ez a szemlélet. Heidegger a „valami mint valami” alapszerkezete alapján világítja meg a véges szemlélet pozitív felépítését. Mivel a szemlélet nem teremtheti a tárgyát, ezért valaminek hírt kell adnia magáról ahhoz, hogy a szemlélet tárgya lehessen. „A létező véges szemlélete önmagából nem képes a tárgyat önmagának adni. Engednie kell, hogy az adassék neki. [...] A szemlélet végességének jellemzője ennek megfelelően a receptivitásban rejlik. A véges szemlélet azonban nem tud befogadni anélkül, hogy hírt ne adna magáról az, amit be kell fogadnia. A véges szemléletnek, lényege szerint, afficiálatnia kell attól, amit a számára szemlélhetőben

² HEIDEGGER 1977, 431.

³ Uo.

⁴ HEIDEGGER 2000, 63.

megragad.”⁵ A valami tehát a receptivitásunk számára jelenik meg és afficiálja azt. Ez a valami azonban sohasem elszigetelt semlegességben jelenik meg, hanem különbségek, jellegzetességek hordozójaként, vagyis „mint valami”. A szemlélet tehát nem csupán receptíve befogadja, hanem egyszersmind fel is fogja az őt afficiálót. Az őt afficiáló valamit nem csak receptíve hagyja magához jönni, hanem meg is határozza valamilyen módon, azaz „mint valamit” engedi felmerülni. Ez a véges szemlélet spon-tán vagy fogalmi mozzanata.

A megismerésnek tehát – Kant kifejezésével – két törzse van, a véges szemlélet két forrása a receptivitás és a spontaneitás, az érzékiség és az értelem. A heideggeri megfontolásokból azonban világos, hogy mindkét alapképesség ugyanabból eredeztethető: a szemlélet végességéből. Ha pedig ugyanabból az ontológiai szerkezetből származtathatók, akkor tulajdonképpen egy közös forrásból erednek. Így jut el Heidegger ahhoz a belátáshoz, hogy érzékiségnek és értelemnek mint a megismerés két törzsének, kell hogy legyen egy közös gyökere. Hiába állította szembe Kant a két képességet, és hiába választotta el őket élesen, a dolog mélyszerkezetéből magából következik, hogy a két képesség csak úgy lehetséges, ha egy forrásból erednek, ennek az ontológiai ténynek pedig valahogy Kantnál is fenn kellett hogy maradjon a nyoma. Ezt a nyomot próbálja Heidegger felkutatni *A tiszta ész kritikájának* aprólékos elemzésével.

2. *A közös gyökér a produktív képzelőerő.* Az emberi szemlélet ontológiai végessége nem is annyira azon a tényen mutatkozik meg, hogy a megismerés a két törzs szintéziséként történik, hanem sokkal inkább azon, hogy a két törzs közös gyökere nem más, mint a produktív képzelőerő. Heidegger nem elégszik meg azokkal a kanti utalásokkal, amelyek szerint Kant is hajlott egy közös gyökér feltevésére, meg akarja mutatni, hogy minek kell lennie ennek a közös gyökérnek, ha a kanti kritikát ontológiai alapvetésként olvashatjuk. Nem szükséges belemenni a részletekbe ahhoz, hogy lássuk: Heidegger a kanti megkülönböztetések vonalait hosszabbítja meg, és ezeket a vonalakat igyekszik egy új szerkezetbe illeszteni. Ahol Kant azt mondja, hogy már nem lehet tovább haladni, mert a terep nem csak ismeretlen, de túl is van a megismerhetőség határain, ott Heidegger a tapasztalat „fenomenológiai” elemzésével próbál utat találni. Ez az út ahhoz a feltevéshez vezet, hogy a közös gyökér a transzcendentális képzelőerő produktív működése. Nagyon leegyszerűsítve a következőképp adhatnánk vissza a heideggeri belátást: a produktív képzelőerő teszi lehetővé, hogy minden befogadás előtt már szemléljük a létezőt, anélkül, hogy teremtenénk. A létező előzetes, de nem teremtmény szemlélete azt jelenti, hogy a létező főbb vonalait már ismerjük, helyesebben nem ismerjük, hanem mi magunk vetjük/vetítjük ki. Kant szerint egyrészt van egy ilyen kivetítő, előzetesen megképző képességünk, a transzcendentális képzelőerő, ráadásul ez a képesség, másrészt, közvetít érzékiség és értelem között. Ha ezt a két kanti állítást meghosszabbítjuk, akkor megkapjuk a heideggeri előzetes, de nem teremtmény szemlélet magyarázatát.

Ahhoz, hogy szintézis egyáltalán lehetséges legyen, a szintézis két összetevőjének már eleve vonatkoznia kell valamilyen módon egymásra. Vagyis sem az érzékiség nem elszigetelt, sem az értelem fogalmai nem azok, ám nem közvetlenül vonatkoznak egymásra. Közvetlenül mindkettő a transzcendentális képzelőerőre vonatkozik, s csak ezen keresztül a másikkra. Az a tény, hogy a tiszta szemléletben és a tiszta gon-

⁵ HEIDEGGER 2000, 48–49.

dolkozásban egyaránt vannak előzetes formák, csak úgy érthető, ha ezeket az előzetes formákat nem statikus adottságokként, üres edényekként fogjuk fel, hanem a produktív képzelőerőre való vonatkozásukban, vagyis szintetizáló funkciókként. A produktív képzelőerő az, ami egységet teremt a szemléletben (szinopszis) és előzetes képet alakít ki az egészből (reflektáló fogalom), majd e kettőt egymásra vonatkoztatja egy „tisztá veritatív, ontológiai szintézisben”⁶. A produktív képzelőerő eme titokzatos és mélyen rejtőző működése tehát egy átfogó szintézis. „A veritatív szintézis [...] az, ami nem csak – összeillesztvén az elemeket – beleilleszkedik ezekbe az illesztékekbe, hanem mindennek előtt »illeszt« ezeket az illesztékeket [diese Fugen allererst »fügt«].”⁷ Egyszerűbb szavakkal: a produktív képzelőerő nem csak lehetővé teszi, hogy a két külön forrás szintézise egymáshoz kapcsolódjon egy átfogó szintézisben, hanem eleve úgy alakítja a két képesség szintézisét, hogy az összeillesztés lehetséges legyen. Vagyis nem tőle függetlenül meglévő képességeket kapcsol össze valamilyen csodálatos ugrás révén, hanem a két képesség szintézise csak azért kapcsolható össze, mert mindkettőben közreműködik valami, ami eleve úgy alakítja őket, hogy szintetizálhatóak legyenek. Ez az előzetesen meghatározó és illesztő mozgás a produktív képzelőerő teljesítménye.

A szemlélet végességének pozitív leírásában tehát a döntő mozzanat az, hogy a produktív képzelőerőn alapul. A véges szemlélet lényege, hogy képzeteken keresztül szerez tudomást a valóságról, vagyis a világ képzeteken keresztül jelenik meg a számára. A képzetek kialakításának képessége pedig alapvetően a képzelőerő. A képzelőerő – ahogy Heidegger érti – „szabad a látványok befogadásának tekintetében: azaz a képzelőerő annak képessége, hogy bizonyos módon önmagának adjon ilyesmiket. A képzelőerő ennek megfelelően sajátosan kettős értelemben nevezhető a megképzés képességének [Vermögen des Bildens]. A szemlélés képességeként megképző a kép- (látvány-)teremtés [Bild-(Anblick-)Beschaffen] értelmében. A szemlélhető jelenlétére nem rászoruló képességként ő maga kivitelezi, vagyis teremti és képzi meg a képet. Ez a 'megképző erő' egyszerre befogadó (receptív) és teremtő (spontán) 'megképzés'. Ebben az 'egyszerre'-ben rejlik struktúrájának tulajdonképpeni lényege.”⁸ A produktív képzelőerő azért lehet a receptivitás és a spontaneitás szintézisének közvetítője, mert ő maga egyszerre receptív és egyszerre produktív. Sem Kantnál, sem Heideggernél nem arról van szó, hogy a képzelőerő produktivitása valamiféle világteremtést jelentene az idealizmus értelmében. A képzelőerő mindenképp rá van utalva valamire, ami ellenszegül neki, ám ezt a neki ellenszegülőt nem némán fogadja be, és nem passzív módon igazodik hozzá.

A heideggeri értelmezés alapgondolata a következő: „A képzelőerő előzetesen, a létező megtapasztalása előtt képzi meg a tárgyiság, mint olyan horizontjának látványát. [...] A transzcendentális sematizmusban [Kant] tehát alapvetően eredendőbben ragadja meg a képzelőerő lényegét, vagyis azt, hogy jelenlét nélkül is képes szemlélni. Végül éppen a sematizmus mutatja meg messze eredendőbb értelemben a képzelőerő 'teremtő' lényegét is.”⁹ Fontos ponthoz érkeztünk. Amikor Heidegger a képzelőerő, az okosság, a jelölés, az emlékezet mögött valami mást keres, akkor a képzelőerő produktivitásán semmiképpen sem azt érti, amit Kant a harmadik kritikában a reflektá-

⁶ HEIDEGGER 2000, 88.

⁷ HEIDEGGER 2000, 89.

⁸ HEIDEGGER 2000, 166.

⁹ HEIDEGGER 2000, 169.

ló ítélőerő hatókörébe sorol, hanem a produktív megképzésnek valamilyen alapvetőbb válfaját. A reflektáló ítélőerő működésében a képzelőerő részben a szemléletileg adott-hoz, részben a meglévő fogalmi készlethez igazodik, ám anélkül, hogy egyértelműen rögzíthetné fogalmilag az elé táruló látványt. A produktív képzelőerő tiszta működése azonban nem feltételez ítélőerőt, hiszen nem viszonyul semmiféle adothoz, nincsenek számára előre adott fogalmak, amelyek irányítanák a tapasztalati szintézist. Minden lehetséges tapasztalat előtt, vagyis a tényleges tapasztalatra való tekintet nélkül alakítja ki a lehetséges tárgyiság mint olyan horizontját.

Heidegger végül is a tiszta értelem kategóriáinak sematizmusában találja meg a képzelőerő igazi produktivitását, abban, ami nem más, mint az idő tiszta képében zajló látványképzés, minden tényleges tapasztalatot megelőzően. „Nem minden produktív képzelőerő tiszta, ám a tiszta képzelőerő a jellemzett értelemben véve szükségszerűen produktív. Amennyiben ez képzi meg a transzcendenciát, joggal nevezzük transzcendentális képzelőerőnek.”¹⁰ Ez az önmagában meglehetősen furcsa kijelentés egyrészt a probléma bonyolultságát, másrészt a heideggeri elemzés irányultságát jelzi. A költői képzelet például produktív, de nem tiszta, hiszen rá van utalva a tapasztalat által adottra, csak azt tudja átalakítani és újraformálni. Az egyáltalában vett tárgyiság látványának minden tapasztalatot megelőző megképzése viszont tiszta és szükségszerűen produktív is. Ez a transzcendentális képzelőerő igazi értelme.

3. *Kant megállt az alapok feltárásában.* Jobban látjuk már, hogy Kant bizonytalansága milyen motívumoknak köszönhető. Íme Heidegger magyarázata a kanti elbizonytalanodásra:

1. Kant először is nem a megfelelő helyre helyezte a sematizmus-fejezet elemzését. A sematizmus-fejezet tulajdonképpen a transzcendentális dedukció igazi alapzata, nem pedig az ítéletalkotás működésének magyarázata.

2. *A tiszta ész kritikája* második kiadásának leglényegesebb változtatása, a dedukció-fejezet újraírása ugyanennek a bizonytalanságnak a szülötte. Kant visszariadt attól, hogy a képzelőerőt tegye meg valamiféle alapképességnek, ezért újraírta a dedukció-fejezetet, és immár egyértelműen az értelemre helyezte a hangsúlyt. Ekkor a szintézisek sorozatát már nem egy titokzatos, nehezen lokalizálható, gyakorlatilag definiálhatatlan, harmadik képesség vezeti, hanem az értelem határozza meg. A képzelet és az érzékiség alá vannak vetve az értelem kategoriális formáinak.

3. Kant tulajdonképpen attól riadt vissza, hogy a megalapozásra tett kísérlete szakadékhöz vezetett. A dedukció-fejezet a transzcendentális alapvetés középpontja és lelke. Ha a dedukcióban arra a belátásra jutunk, hogy minden transzcendentális tevékenység végső soron a produktív képzelőerőn nyugszik, akkor az alap nem szilárd alapnak, hanem szakadéknak, résnek, törésnek, vagyis alaptalanságnak bizonyul, hiszen a produktív képzelőerő valamiféle képlékenységet, mozgékonytságot, végső soron meghatározatlanságot jelent. Hogyan lehetne szilárd alap egy olyan képesség, amelyben semmi szilárd és meghatározott nincs? Kant belepillantott ebbe a mélységbe, de a fel-táruló szakadékot nyomban betemette.

4. Kant elbizonytalanodására egy további indíték lehet az is, hogy a képzelőerő alapképességként való értelmezése, vagyis minden ismeret visszavezetése valamiféle „képzeletre” az egész transzcendentális-kritikai vállalkozást túlságosan közel viszi

¹⁰ HEIDEGGER 2000, 170.

egy szélsőséges idealizmushoz. Ha minden képességünk alapján a képzelet produktív működése áll, akkor nem vagyunk messze attól, hogy a valóságot pusztá képzeletnek, kivetítésnek, álmoknak minősítsük. Heidegger egy helyen világosan megfogalmazza ezt a kételyt: „Nem fokozunk-e le minden ismeretet pusztá képzeletté azzal, hogy a képzelőerőre vezettük vissza a véges lény megismerőképességeit? Nem oldódik-e föl így látszattá az ember lényege?”¹¹

Ez az utolsó mozzanat kulcsfontosságú az egész Kant-értelmezés szempontjából. A produktivitás helyes felfogása döntő mind Heidegger Kant-értelmezése, mind a fundamentálonológia alapgondolatának megértéséhez.

4. *A transzcendentális képzelőerő az eredendő idő.* A transzcendentális képzelőerőnek a középpontba állítása tehát azzal a veszéllyel jár, hogy „minden ismeret pusztá képzeletté fokozódik le”. Ez egy olyan csapda, amit nem minden önmagát radikálisnak tartó „kantianizmus” vagy Kant-elemzés tud elkerülni. Talán ezért hangsúlyozza Heidegger, hogy a transzcendentális képzelőerő ezen interpretációja „a német idealizmus kérdés-föltevésével mintegy ellentétes irányban halad”.¹² Mi lehet ennek a lábjegyzetbe szorított, de annál jelentőségteljesebb megjegyzésnek az értelme? A Fichte, Schelling és Jacobi törekvéseire tett utalás értelme abban ragadható meg, hogy alapképességnek vették ugyan a produktív képzelőerőt, ám nem a helyes értelemben, mivel elsősorban a művészi teremtőerővel, valamint a nem érzéki szemlélettel állították párhuzamba. Így csempésztek vissza a transzcendentális filozófiába olyan képtelenségeket, mint például az intellektuális szemlélet. Ha a produktív képzelőerőt az intellektuális szemlélettel rokon értelemben használjuk, bármilyen megszorításokkal, akkor Heidegger szerint a kanti alapvetés radikalitásának lényegét, a végességet adjuk fel. Ha az ember véges, akkor nem rendelkezhet intellektuális szemlélettel, hiszen mindenféleképp rá van utalva az érzékiségre. Jogosan merül fel tehát a kérdés: *hogyan lehet egyszerre állítani azt, hogy a szemlélet véges és azt, hogy a képzelőerő mint alapképesség produktív?* Nem csak a Kant-értelmezésnek, de talán Heidegger egész első gondolkodói korszakának is ez az alapkérdése.

A kérdésre adott heideggeri válasz a következő: úgy lehetséges a szemlélet végességét és a produktív képzelőerő alapvető fontosságát egyszerre állítani, hogy a képzelőerőt a sematizmus működésével, végső soron pedig az idővel hozzuk összefüggésbe. Heidegger egy tömör tételben fejezi ki ezt az összefüggést: „a transzcendentális képzelőerő az eredendő idő”.¹³ Ezt a tételt kell értelmeznünk a továbbiakban.

A transzcendentálfilozófiai hagyománynak Kanttól kezdődően az az egyik vezérlő gondolata, hogy az elmeműködés szintézisek sokféleségét és egymásra épülését jelenti, és a szintézisek közül a legalapvetőbb az idői szintézis. Kant szerint minden szintézis végső soron az idő szukcesszív szintézisére épül. Ez a gondolatmenet a következő két pilléren nyugszik: 1. minden képzetet kísér az „én gondolom” képzete, vagyis minden szintézis az appercepció eredeti egységére épül, ám emellett egy önaffekciót is jelent. Az, ami az „én gondolom” számára az elgondolt, egyszersmind afficiál is engem. Az önaffekció pedig a szukcesszió szintézisét feltételezi. 2. Minden szemlélet végső soron egy külső, érzéki behatásra épül. A szimultaneitásban meglévő külső, például valamilyen térbeli adottság, azonban csak az elemek soraként adódhat, a szimultán

¹¹ HEIDEGGER 2000, 176.

¹² HEIDEGGER 2000, 175.

¹³ HEIDEGGER 2000, 231.

elemek sorozatán való végighaladás pedig a szukcesszió szintézisére épül. Logikai és architektonikai érvek határozzák meg, hogy a külső szemlélet formájával, a térrel szemben Kant egyértelműen a belső szemlélet formáját, az időt tartja alapvetőbbnek.

A döntő azonban Kantnál nem a szukcesszió szintézisének előnyben részesítése, hanem a tiszta értelmi kategóriák sémáinak időformákként való meghatározása. Ez az, ami Heidegger nézőpontjából Kant igazi nagy felfedezése. Vagyis az, hogy idő-sémák teszik lehetővé érzékiség és értelem egymáshoz illeszkedését.

A transzcendentális filozófián, Kanttól Husserlig, vörös fonálként húzódik végig az a motívum, hogy az idő a transzcendentális működés alapzata. Ezt a belátást mélyíti el Heidegger és fogalmazza meg a következő kijelentésekben gondolatmenetének lényegét: „a tiszta fogalmak a transzcendentális képzelőerő szintézisének közvetítése révén lényegszerűen a tiszta szemléletre (az időre) vonatkoznak és megfordítva. [...] De tiszta szemléletként az idő olyan, ami minden tapasztalatot megelőzően megteremt valamilyen látványt. Az ilyen tiszta szemléletben adódó tiszta látványt (Kant számára a most-sor tiszta egymásrakövetkezését) ezért tiszta képnek kell neveznünk.”¹⁴ Az „idő, mint tiszta kép” gondolata nem Heidegger találmánya, hanem Kant alkalmazza ezt a kifejezést a sematizmus-fejezet egyik döntő helyén: „az érzékek minden tárgyának tiszta képe az idő”.¹⁵ Ahhoz, hogy ezt megértsük, be kell látnunk, hogy az idő nem csak pusztán szemléleti forma, nem csak üres és artikulátlan edénye az érzéki affekciók beáradásának. Az idő úgy a szemlélet formája, hogy valóban *forma*, vagyis rendelkezik egy sajátos artikulációval, ezért lehet sémaként is elgondolni. Nem csak egy meghatározatlan szemléleti forma, amit az értelmi formákkal való szembeállításból értünk meg, hanem önmagában meghatározott, és ez a meghatározottsága egy bizonyos „kép”-szerűséget biztosít neki. A képszerűség itt „tiszta képet” jelent, és nem véletlen, hogy ezen a ponton Kant nagyon szűkszavúvá válik. Talán egyetlen más szöveg sem található az életműben, ahol ennyire tömör lenne és ennyire definíciószerű. Rendkívül nehéz, sőt bizonyos értelemben lehetetlen ugyanis megmondani, hogy mi a képszerű, vagyis mi a sematizáló az időben.

A tiszta értelem kategóriáinak sémái transzcendentális időmeghatározások. Ezek a sémák pedig a következők: az idősor, az idő tartalma, az időbeli rend és az idő összessége. Ezek az idő tiszta képei a kanti definíció szerint. Kant azonban a kategóriák meghatározásánál a logika vezérfonalát követte, s mivel az idő-sémák kidolgozásánál a kategóriatáblázat alapján járt el, ezért nem csoda, ha kissé zavarban vagyunk a transzcendentális időmeghatározások eme négyes listájától. Ezt a zavart azonban Heidegger megpróbálja eloszlatni avval, hogy kijelenti: Kant ezeket a transzcendentális időmeghatározásokat a kategóriák táblázatának befolyása alatt, végső soron architektonikai megfontolások alapján adta meg. Ha nem is fogadjuk el többé a kanti kategóriatáblázatot sem az ontológia, sem a megismerés vonatkozásában, ettől még a transzcendentális sémák, mint tiszta időmeghatározások gondolata megőrzi erejét. Sőt, kiszabadítva a kanti kategóriák fogságából, és az idő szisztematikus analízise felől megközelítve, ez a gondolat a fundamentálonológia alapjaként szolgálhat.

Annak a tételnek a vizsgálatára vállalkoztunk, ami szerint a transzcendentális képzelőerő maga az eredendő idő. Láttuk, hogy az időben milyen értelemben lehet felfedezni, mint lényegi jellemzőt, valamifajta tiszta és előzetes megképzést. Most lássuk ennek a fordítottját: hogyan utal a képzelőerő működése az időre, illetve az időszin-

¹⁴ HEIDEGGER 2000, 137.

¹⁵ KANT 2004, B/182, 178.

tézis bizonyos alapformáira? Kant felosztásában a képzelőerő produktivitásának van egy érzékiségre ráutalt és van egy tiszta válfaja. Ez utóbbi az érdekes: hogyan lehetséges a képzelőerő egy olyan működéséről beszélni, ami teremtő, ám semmilyen módon nincs ráutalva az érzékiségben már adott előzetes tapasztalatra? Ez a fajta produktív megképzés csak tiszta képként, tiszta kivetülésként, tiszta, előzetes horizontként gondolható el.

Heidegger először egyszerűen megállapítja a keresett összefüggést: „A transzcendentális sematizmusban [...] a képzelőerő eredendően ábrázoló az idő tiszta képében.”¹⁶ Ugyanakkor nem megy bele abba a csapdába, hogy naivan hagyja magát vezetni Kant tekintélye által. Ténylegesen megpróbálja felderíteni a kapcsolatot képzelőerő és idő között. Ennek az útja az első kiadás dedukció-fejezetének értelmezése: az apprehenzió, reprodukció, rekogníció szintézise Heidegger szerint nem csak az érzéki tapasztalás alulról induló lépéseinek bemutatása, hanem egyszersmind az eredendő idődimenziók megképzése is. Az apprehenzióknak lényegi vonatkozása van a jelenre, a reprodukciónak a múltra, a rekogníciónak pedig a jövőre. A szintéziseknek azonban nem általában van vonatkozásuk az idő dimenzióira, hanem csakis mint tiszta szintéziseknek. Ezt legvilágosabban a rekogníció szintézisével kapcsolatban látjuk: „Ám ha ez a tiszta szintézis újra felismer, akkor ez egyszersmind azt is jelenti: nem valamilyen létezőt derít fel, melyet mint ugyanazt tarthat maga elé, hanem egyáltalán az előretarthatóság horizontját fürkészi ki. Az általa végzett földerítés mint tiszta földerítés ennek az előreszerűnek, vagyis a jövőnek az eredendő megképzése.”¹⁷ A három szintézis kétségtelenül tartalmaz utalásokat az időre, hiszen felfoghatók a következő egyszerű séma szerint: 1) az adott befogadása, apprehenziója a jelenben, 2) a már elmúlt jelenben adott visszatartása, reprodukciója, 3) e szinoptikus egység számára egy fogalom megelőlegezése, amit a jövő felismerése meg fog erősíteni. Szeretném azonban hangsúlyozni, hogy ezeknek a kétségtelenül idői karaktert viselő mozzanatoknak nem csak idői értelmezése lehetséges. Ebben a három szintézisben például a tér ugyanúgy megnyílik, mint az idő. A nyelv ugyanúgy megnyílik, mint a tér, és még folytathatnánk. Kantnál az idő alapvető szerepének hangsúlyozása részben architektonikai okokkal, részben egy mély sejtéssel magyarázható. Heideggernél azonban tudatos döntésről van szó, ami minden filozófiai erőfeszítését áthatja.

Ezzel kapcsolatos elbizonytalanodásáról árulkodik az a bejegyzés, amit Kant-könyve saját példányának margójára írt már jóval a fordulat után. A mondat, amelyhez a bejegyzés kapcsolódik, így hangzik: „a létmegértésnek az emberben rejlő ittlét végesége miatt az időre kell kivetülnie.”¹⁸ A megjegyzés pedig a következő: „Hogyan foglaltatik ebben a térkérdés? Az itt-lét térbelisége.”¹⁹

5. *A transzcendencia története valamifajta sematizmus.* Heidegger szerint a Dasein alapjellemzője a létezőhöz és önmagához való viszonyulás, vagyis az egzisztencia. Az egzisztencia azonban egyfelől végeességet jelent, másfelől létmegértést. Mindaz, ami feltárul számunkra és megismerhetővé, használhatóvá, fogyaszthatóvá válik, egy véges szemlélet számára tárul fel. Ez a véges szemlélet pedig már előzetesen megérti valamilyen módon a számára feltárukkozót, hiszen egyébként nem is tudna viszonyulni a léte-

¹⁶ HEIDEGGER 2000, 169.

¹⁷ HEIDEGGER 2000, 231.

¹⁸ HEIDEGGER 2000, 295.

¹⁹ Uo.

zökhöz. A végesség és az előzetes létmegértés egyaránt egy mélyebb szerkezetre, az időiségre utal a Daseinban. Heidegger alapgondolata szerint a létmegértés és a létezőhöz való viszonyulás csak az időiség alapján lehetséges. Mit jelent azonban ez az önmagában meglehetősen száraz és absztrakt tétel? Azt, hogy minden, ami az ember életében történik (önmagához viszonyulás, létezőhöz viszonyulás stb.), az szükségképpen az időben történik? E a gondolat igaz, ám teljességgel semmitmondó. Heidegger nem ezt érti az időiség alapvető jellegén.

Azt, hogy az idő a végesség és a létmegértés alapja, tulajdonképpen csak a sematizmus egy elmélyített változataként érthetjük meg. Nem a közönséges értelem józan belátásáról, a „minden az időbe esik és minden az időben zajlik” lapos bölcsességéről van szó. Heidegger nem a tapasztalat külső feltételei között mutatja fel az időiséget, hanem a tapasztalat legbelső szerkezeteként. „De ha a sematizmus a véges megismerés lényegéhez tartozik – írja –, és ha a végesség központi elemét a transzcendencia adja, akkor a transzcendencia történésének, a legbenső lényege szerint, valamifajta sematizmusnak kell lennie.”²⁰ Az időiség annyiban a létmegértés alapja, amennyiben valamifajta sematizmusnak, nem külső szemléleti formának, hanem a véges tapasztalatot minden ízében átható szerkezetnek kell lennie.

Ezt a gondolatot – fogalmazhatnánk úgy is, hogy a heideggeri sematizmus-felfogást – egy különös fogalom köré lehet szervezni, ez pedig nem más, mint az *Entwurf*. Az *Entwurf* nehezen lefordítható fogalom, egyszerre jelent tervet, tervezetet, kivetülést, kivetést stb. Alapvetően nem más, mint transzcendentális séma, vagyis transzcendentális időmeghatározás. „Abban rejlik a fundamentálonológiai konstrukció kitüntetett volta, hogy az valami olyannak ássa ki a belső lehetőségét, ami épp a legismertebbként ural minden Daseint, ám ugyanakkor meghatározatlan, s ráadásul túlságosan is magától értetődő.”²¹ Az *Entwurf* az a legalapvetőbb transzcendentális kivetülés, előrajzolás, előzetes tárgyi horizont, ami minden lehetséges tapasztalatot mint tapasztalatot, tehát véges létezőhöz viszonyulást, mint olyant lehetővé tesz. Az *Entwurf*ot azonban tényleg nehéz másként érteni mint transzcendentális sémát, helyesebben időmeghatározást. Talán túlzás nélkül állíthatjuk, hogy az *Entwurf* ugyanazt a szerepet tölti be Heidegger fundamentálonológiájában, mint a sematizmus Kant transzcendentális filozófiájában, sőt, ehhez még azt is hozzátehetjük, hogy Heidegger bizonyos gondolatait ezért Kant felől érthetjük meg a legjobban.

A transzcendencia – ahogy azt Heidegger többször kijelenti – a Dasein alapjellegzetessége: jelenti az időiséget, vagyis azt, hogy eleve idői eksztázisokban valósul meg a létezésünk, az intencionalitást, azt, hogy eleve már a tárgyaknál vagyunk, a világra nyitottságot, azt, hogy eleve nem egyes létezők, hanem az egész nyílik meg a számunkra, és még sorolhatnánk. A transzcendencia fogalma az összefoglaló elnevezés arra a sajátos ontológiai meghatározottságra, ami a Daseint jellemzi. Innét tekintve pedig valóban rendkívüli jelentőségűvé válik az a tétel, hogy „a transzcendencia történésének valamifajta sematizmusnak kell lennie”.

A KANTI SEMATIZMUS FUNDAMENTÁLONTOLÓGIAI ÉRTELMEZÉSE

Lássuk ezek után, miként értelmezi Heidegger konkrétan a kanti sematizmust. A séma szerepét és egyáltalában a sematizmus működését nem csupasztítja le egy funkcioná-

²⁰ HEIDEGGER 2000, 135.

²¹ HEIDEGGER 2000, 284.

lis, közvetítő szereppé. A sematizmus a közös gyökér, a produktív képzelőerő megnyilvánulása. De mit jelent pontosan Heidegger szerint az, hogy *vannak* alapvető, transzcendentális sémák, minden tapasztalatot megelőzően? Elsősorban is azt, hogy ezek előrajzolnak valamiféle tárgyi „látvány-lehetőséget”. A tárgyiség előzetes horizontja azonban veszélyesen sokértelmű fogalom. Az előrajzolás semmiképpen sem jelenti valamiféle létező dolog mintaként való érvényesítését, nem egy meglévő minta, vagyis előzetes példány alapján ismerjük fel a többi lehetséges létezőt. Másfelől nem is egy előttünk lebegő képként írhatjuk le a sémát, noha a produktív képzelőerő által végrehajtott „előrajzolásról” van szó. A tárgyiség előzetes horizontja nem egy konkrét kép képzeletben történő felvázolása, és a tapasztalás természetesen nem egy ilyen képhez való igazodás. A tárgyiség előzetes horizontja egy olyan séma, ami alapján egyáltalán tárgyakat, mint tőlünk különböző, önmagukban azonos, az időben megmaradó létezőket meg tudunk pillantani és fel tudunk fogni. „A teljes transzcendenciastruktúra lényegi egysége [...] abban rejlik, hogy az odaforduló szembenállni engedés, mint olyan, megképi az egyáltalán vett tárgyiség horizontját. [...] A transzcendencia önmagában véve eksztatikus-horizontális.”²²

Mint majdnem minden esetben a filozófia történetében, egy új gondolat középponti fogalmát könnyebb negatívan jellemezni. Könnyebb megmondani, hogy mi *nem* a fogalom, hogy mivel *nem* szabad összekeverni, mint azt, hogy pontosan mi a saját, pozitív értelme szerint. Heidegger a ház tapasztalatát elemzi, és ebben a tapasztalatban próbálja megmutatni a séma működését. A séma valami olyasmi, „ami szabályozza és előrajzolja, hogyan kell kinéznie egyáltalán valaminek ahhoz, hogy házként a megfelelő látványt tudja nyújtani. A szabályoknak ez az előrajzolása nem jegyzéket nyújt abban az értelemben, hogy pusztán felsorolná azokat az 'ismertetőjegyeket', melyek egy házhoz előlálthatók, hanem 'kijelöli' annak az egészét, hogy miféle valamit értünk olyasmin, hogy 'ház'.”²³ Később pedig a következő hangzik el: „egy jelenlevőnek – például ennek a háznak – már a közvetlen észlelésében szükségképpen benne rejlik a sematizáló előrepillantás olyasvalamire, hogy ház általában véve, mely előre-állításból [Vor-stellung] egyedül mutatkozhat meg házként a velünk szembekerülő.”²⁴ A sematikus előrajzolás tehát megadja a „ház” lehetséges tárgyi horizontját. Ennek a sémának az alapján tudunk egyáltalán érzéki benyomás-együttéseket „ház”-ként felismerni és azonosítani. Ugyanez alapján tudunk házakat a képzeletben is megrajzolni, vagyis házakról fantáziálni. A fantáziánkban felbukkanó sokfélélt a ház sémája vezeti és tartja együtt, és teszi ezáltal láthatóvá egy ház fantáziaképét.

Ezek lényeges és fontos belátások a séma működésével kapcsolatban, de még mindig nem hatoltak előre a legalapvetőbb szintig. A transzcendentális sémák pozitív értelme ugyanis még nehezebben megragadható, mint az empirikus sémáké. Működésük még rejtélyesebb és még könnyebb egy rosszul megválasztott példával, egy helytelen analógiával, vagyis egy hibás értelmezéssel elvéteni őket. Különösen az teszi szinte lehetetlenné a fogalmi megragadásukat, hogy még kevésbé képszerűek, mint az empirikus fogalmak sémái. A ház sémája ugyan nem ismertetőjegyek halmazát jelenti, hanem egy szabály előrajzolását, mégis van benne valami elementárisan képszerű vonatkozás egy lehetséges ház kinézetére. A transzcendentális séma is egy szabály előrajzolását jelenti, ám ez a szabály sokkal általánosabb, mint a „ház” esetében. A transz-

²² HEIDEGGER 2000, 155–156.

²³ HEIDEGGER 2000, 128.

²⁴ HEIDEGGER 2000, 135.

cendentális séma például azt rajzolja elő, hogy mit érthetünk egyáltalán olyasmi alatt, hogy létező, önmagával azonos, fogalmilag felismerhető. Vagyis, hogy mi lehet egyáltalán *tárgy* a tapasztalat számára. Ezt fejezi ki Kant a szintetikus ítéletek legfelsőbb alaptételével: „a tapasztalat lehetőségének feltételei egyszersmind a tapasztalatban adott tárgyak lehetőségének feltételei is.” Heideggeri kifejezésekkel ez az egyáltalában vett tárgyiség horizontjának megképzése. A transzcendentális séma a tapasztalatban előforduló lehetséges tárgyiségek előzetesen „megképző ismerete”.

Itt persze óvatosnak kell lenni mind a „tárgy”, mind az „ismeret” kifejezéssel. Nem egyszerűen lehetséges tárgyakat rajzol előre a transzcendentális séma (állatokat, embereket, használati eszközöket), hanem olyan szintetikus szerkezeteket, szabályokat, amelyek egyáltalán érthetővé teszik, hogy számunkra, véges szemlélettel rendelkező lények számára a tapasztalatban feltáruló „fenomének” a *tárgyi létezés alakját öltik*. Emögött az állítás mögött az a rejtett feltevés húzódik meg, hogy ezek a fenomének lehetnének másmilyenek is egy másfajta szemlélet számára (például eseményszerűek, vagy pillanatnyiak, vagy szeriálisan változók, vagy csupán jelek, esetleg érzéki benyomások stb.), Heidegger állítása éppen azért nagyszabású és egyszersmind éppen azért súrolja a „homályosság” határát, mert olyasmire irányítja a kérdést, ami a legalapvetőbb a tapasztalatban. Azt, hogy tárgyakat látunk a térben és ezek a tárgyak megmaradnak az időben, viszonyulnak egymáshoz stb., azt nem tapasztaljuk, hanem ez minden tapasztalás alapja. Hiszen mi egyértelműbb annál, mint hogy a világunkat benépesítik a dolgok, az élő és élettelen dolgok, s hogy ezek valamilyen módon el vannak választva egymástól, s elválasztottságuk alapja a különálló és időben valameddig tartó létezés? Ez az, amiből mindenki kiindul. Hogy lehet ezt mégis megkérdőjelezni? Heidegger kétségtelen érdeme az a bátorság, hogy a világban való létezésünk legalapvetőbb pillérei is „kikérdezhetők” eredetük felől. Hogy a filozófiának nem kell megállnia sem a hagyomány tekintélye, sem a hétköznapi értelem józansága miatt. S ebből a nagyon távolra merészkedő, szinte már nem is emberi nézőpontból talán rálátást nyerünk a létezés szerkezetére, hiszen a legrejtettebb, legkevésbé látható törésvonalak is valamiként felsejlenek.

Mindazonáltal úgy tűnik, hogy Heidegger valójában a kanti víziót mélyíti el. Azt a víziót, amely a szintetikus ítéletek legfőbb tételében és a transzcendentális sematizmusban el merte gondolni, hogy a természet, úgy, ahogy a legjózanabb elme számára megjelenik, ennek az elmének a szabályalkotó tevékenysége révén válik azzá, ami, vagyis törvények által szervezett, látható, észlelhető természeti világgá. Kant azonban – Heidegger felől nézve – ennek a vízióknak nem merte kitapogatni a határait. Kant szempontjából ez nem a szükséges bátorság hiánya volt, hanem a kriticismus alapmeggyőződése arra vonatkozóan, hogy a véges emberi ész nem léphet túl a számára lehetséges szemlélet határain.

Kant nyilvánvalóan elbizonytalanodott attól, hogy a transzcendentális vizsgálódás esetleg túlságosan közel kerül egy olyan idealizmushoz, amely tagadja a dolgok valóságos létét és mindent az elme kivetülésének lát. Heidegger ezen a ponton igyekszik kiigazítani Kantot, olyan értelemben, hogy megpróbálja elgondolni azt, ami Kantnál még elgondolatlan maradt. Kérdés azonban, hogy az Entwurf, a tárgyiség előzetes horizontjának fogalmával nem teremtjük-e szükségszerűen azt a létezőt, ami azután az utunkba kerül, és valamilyen tárgyként ismerjük fel? „Ha az ontológiai megismerés séma-megképző, akkor ez így önmagából szerzi (képzi) meg a tiszta látványt (képet). [...] akkor vajon a 'teremtő' jelleg segítségével nem zúztuk-e szét a transzcendencia

végességét?”²⁵ Vagyis nem csempésztük-e vissza a véges megismerés legbelsejébe azokat a jegyeket, amelyek csak egy végtelen, teremő szemléletre lehetnek igazak? Ezek valóságos veszélyek, különösen ha a német idealizmus spekulatív elhajlásaira gondolunk az intellektuális szemlélet címszava alatt.

Ebbe a csapdába nem szabad beleesnie a fenomenológusnak. Heidegger ezért a következő választ adja: „Valami létező válik-e hát 'ismertté' ebben a 'teremő' ontológiai megismerésben, azaz ilyenként megteremtetté? Egyáltalán nem. Az ontológiai megismerés nem csak hogy nem terem létezőt, hanem egyáltalán nem is vonatkozik tematikusan és közvetlenül a létezőre.”²⁶ Ez a nem tematikusvonatkozás pedig ugyancsak egy kanti fogalom ártértelemezésével nyeri el a magyarázatát. Az ontológiai szintézisben feltáru előzetes, tiszta tárgyi horizont az, amit Kant a transzcendentális tárgy = X fogalmával igyekezett megragadni. Ebben az értelmezésben az X nem a magánvaló értelmében szerepel, vagyis nem ismeretelméleti jelentősége van, hanem funkcionális. Nem más ugyanis, mint a séma korrelátuma. A transzcendentális séma korrelátuma egy önmagában meghatározatlan tárgyiaság, egy puszta tárgyi horizont. Ezt „teremti” a produktív képzelőerő, de semmiképpen sem létező valamiket. Nem terem létezőt, sőt, rá van utalva a létező „bejelentkezésére”, vagyis arra, hogy valami afficiálja. A produktív képzelőerő tehát csakis úgy lehet egyfelől teremő, másfelől a megismerés két törzsének közös gyökere, ha teremő tevékenységét egy tárgyi horizont, egy üres váz, puszta transzcendentális tárgy = X tereméseként gondoljuk el. Nem képet terem, és különösen nem létező dolgot. Vagyis – heideggeri terminusokkal – nem ontikus teremésről van szó. Ontológiai ez a teremés, amennyiben nem ontikus létezőt, hanem a létezés lehetséges formáinak ontológiai feltételeit terem meg, azaz vázolja fel előzetesen.

ENTWURF

Második lépésben lássuk, hogy Heidegger miként érti a kanti sematizmusértelmezés alapján azt, amit Entwurf-nak nevez. Ehhez a transzcendentális tárgy = X fogalma jó vezérfonalat ad, mert Kant ezt nyilvánvalóan más értelemben használja, és ki is hagyja a második kiadás dedukció-fejezetéből, Heideggernél azonban fontos szerepet játszik, valószínűleg azért, mert a transzcendentális tárgy = X fogalma áll legközelebb a nyitott, tárgyi horizont fogalmához. „Az X 'általában vett tárgy’. Ez nem azt jelenti, hogy általános, meghatározatlan, szembenálló tárgy. Ellenkezőleg, ez a kifejezés jelenti azt, ami minden lehetséges tárgyon, mint szembenállón való előzetes átugrást, azaz egy szembenállás horizontját előzetesen megalkotja.”²⁷ Ezt a horizontot a következő jegyekkel jellemzi Heidegger: 1) valami-féle semmi, hiszen nem lehet egyetlen tematikusan megragadott létezővel azonos; 2) csak korrelátumként szolgál, vagyis tiszta horizont, a lehetőségek tiszta játéktere, ami ugyan realizálódik a valóságos tapasztalatban, és a benne, illetve általa megjelenő a megismerés valóságos korrelátumává válik, ám ettől nem veszíti el tiszta korrelátum jellegét; 3) ontológiai megismerés vonatkozik rá, olyan megismerés, amely nem azonos a létező megragadásával, ám mégis sajátos igazsággal rendelkezik.

²⁵ HEIDEGGER 2000, 157.

²⁶ HEIDEGGER 2000, 157.

²⁷ HEIDEGGER 2000, 160.

„Az ontológiai megismerés 'képzi meg' [bildet] a transzcendenciát, s e megképzés nem más, mint annak a horizontnak a nyitottan hagyása, melyben a létező léte előzetesen megpillanthatóvá válik. Ám ha az igazság ezt jelenti: ... el nem rejtettsége [Unverborgenheit von ...], akkor a transzcendencia az eredendő igazság. Magának az igazságnak azonban a lét föltártságára és a létező láthatóságára kell kettéágaznia.”²⁸ Ebből az utolsó, az igazságra vonatkozó és némiképp rejtélyes megjegyzésből válik érthetővé Heidegger viszonyulása a kanti sematizmus gondolatához, illetve ennek alapszerkezetéhez. Az igazság egyik fogalma a létező láthatósága [Offenbarkeit von Seiendem]: ez az ontikus igazságfogalom azt jelenti, hogy a megnyilvánult, konkrét létezőre érvényes az igazság hagyományos, korrespondanciaelmélete. Az igazság másik fogalma, a lét föltártsága [Enthülltheit von Sein] olyan előzetes megnyílást jelent, ami nem az egyes létező igazságára, ismertségére, megjelenésére vonatkozik, hanem arra, amit a tárgyiség előzetes horizontjaként ragadhatunk meg.

Az egész kanti kriticismus összesűrűsödik ebben a mélyértelmű mondatban: a természetkutatók „megértették, hogy az ész csak azt látja be, amit maga hoz létre, a saját terve szerint [dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt]”.²⁹ A transzcendentális filozófia alapvető feltevése tehát az általában vett természet előzetesen felvázolt terveként foglalható össze. Ez az előzetesen felvázolt terv alakul át Heideggernél a „létező előzetes létertvé”, vagyis előzetes létmegértéssé. A kanti általában vett természet előzetesen felvázolt terve – anélkül, hogy ez a gondolat elveszítené főbb struktúrávonalait – így ölti az ontológiai Entwurf, vagyis az előzetes létmegértés formáját.

Ha azt állítom, hogy a *Lét és idő* megjelenését követő években Heidegger gondolkodásának fő törekvései tulajdonképpen a sematizmus átalakításában és elmélyítésében csúcsonyulnak ki, akkor nem Heidegger eredetiségét akarom kétségbe vonni, hiszen az nyilvánvaló. Mindössze azt állítom, hogy azt a bonyolult és gyakran nehezen érthető részletekkel telített gondolatkört, amit fundamentális ontológiának nevezünk, jobban meg tudjuk érteni a kanti sematizmusprobléma felől, vagyis sok, látszólag homályos részlet egy csapásra világosabb lesz. Sőt, a kanti sematizmusprobléma felől értelmezett Heidegger újra elevenné tehető a számunkra, s talán elevenebbé, mint ha mondjuk a lét megnyílása, az Ereignis vagy a metafizika meghaladása felől közelítünk hozzá.

Világosan áll előttünk a szerkezet egésze: a Dasein alapvető meghatározottsága a transzcendencia. A valami felé való kimozdulás struktúra mozzanatai: az intencionalitás, a világképzés, az idő eksztázisai. Ezek alapján lehetséges olyasmiról beszélni, hogy létmegértés, illetve a létezők megértése és a velük való bánás, vagyis az, amit hétköznapi kifejezéssel tapasztalásnak nevezünk. A lehetséges tapasztalás előzetes szerkezete pedig az általában vett tárgyiség horizontja, vagyis az Entwurf. Minden ontikus létmegértés az ontológiai létmegértésen nyugszik. Vagyis minden ontikus Entwurf feltételezi az ontológiai Entwurfot. Kanti terminusokkal: minden empirikus sematizmus feltételezi a tiszta, transzcendentális sematizmust. Például az egyszerű empirikus tapasztalatban működő felismerést a következő mozgás jellemzi: „Előzetes földerítést végez [...] arról, hogy minek kell eleve magával azonosként előre tartatnia ahhoz, hogy az apprehendáló és a reprodukáló szintézis egyáltalán a létező olyan körét találja készen, melyen belül e szintézisek azt, amit odahoznak és amire ráakadnak, mint létezőt legyenek képesek

²⁸ HEIDEGGER 2000, 161.

²⁹ KANT 2004, 30, B XIII.

mintegy elhelyezni és befogadni.”³⁰ Az empirikus fogalmi felismerés tehát egy bizonyos séma előkészítő mozgása révén lehetséges. Az apprehenzió és a reprodukció szintézise csak úgy nyúlhat előre, csak úgy alakulhat át a rekogníció szintézisévé, ha a három szintézist egy séma tartja össze: egy előzetes vázlat, tervezet, Entwurf arra vonatkozóan, hogy mi az a dolog lehetősége szerint.

Ezek az ontikus Entwurf-ok azonban mind az ontológiai Entwurf egészének köszönhetik sajátos meghatározottságukat. Hallgassuk Heideggert: „Minden létező létszerkezete, a Dasein létszerkezete pedig kitüntetett értelemben, csak a megértés során lesz hozzáférhető, amennyiben ennek a megértésnek kivetés [Entwurf] jellege van. Mivel a megértés [...] nem a megismerés egy módja csupán, [...] ezért a kivetés [Entwurf], s főképp az ontológiai megragadásban lejátszódó kivetés kifejezett végrehajtásának szükségképpen konstrukciónak kell lennie. Ám a konstrukció nem valaminek a szabadon lebegő, magunknak történő kigondolását jelenti. Épp ellenkezőleg: olyan kivetés, amelyben éppen hogy előzetesen meghatározottnak és biztosítotttnak kell lennie a kivetés előzetes vezetésének és elugrásának.”³¹ Egymásba kapcsolódó tézisek sora olvasható ki ebből a szövegből: 1) Az ontológiai Entwurf uralja a tapasztalatot és tesz egyáltalán valamit tapasztalhatóvá. 2) Az ontológiai Entwurf nem ragadható meg olyan könnyen, mint egy létező dolog fogalmisága. 3) A Dasein létszerkezetét is csak úgy értethetjük meg, hogy megpróbáljuk a tapasztalásban adotról leolvasni a lehetséges adódás struktúrávonalait. Ez a vizsgálódásban a fenomenológiai mozzanat. 4) Ez azonban azért nagyon nehéz, mert a legközelebbit, a leginkább magátólértetődőt kell tematizálnia. Ez pedig éppen a dolog közelségének, alapvető jellegének köszönhetően szinte lehetetlen, de legalábbis nagyon fáradságos és kitartó erőfeszítést kíván.

A létmegértés tehát nem ismeret és megismerés. A létmegértésnek mindig előzetesség szerkezete van, csakúgy, mint a kanti sematizmusnak. A létmegértés a lét előzetes, vagyis tiszta, tapasztalat előtti alapformáinak kivetését jelenti. Ha fáradságos és kitartó erőfeszítéssel kiszakítjuk a feledésből ezt az alapvető szerkezetet, akkor arra az eredményre jutunk Heidegger szerint, hogy az Entwurf tiszta alapformái – csakúgy, mint Kantnál – idői természetűek.

IRODALOM

HEIDEGGER, Martin 1977. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*.

Gesamtausgabe 25. Frankfurt a. M.: Klostermann.

HEIDEGGER, Martin 2000. *Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán. Budapest: Osiris.

KANT, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.

³⁰ HEIDEGGER 2000, 230.

³¹ HEIDEGGER 2000, 283–284. (Módosított fordítás.)

Komorjai László


[Vissza a tartalomhoz](#)

Alak és adat¹

Tapasztalataink elemzésének két irányból is nekikezdhetünk. Egyrészt közelíthetünk a belőle összeálló végső egész felől, amelyet Kant gyakran természetnek vagy világnak nevez.² Ekkor a jelenségek szabály szerint elrendezett egészének fogalmához jutunk. A tapasztalatainkat mint élményfolyamot a világ fogalma „felülről” határolja.

Másrészt megpróbálhatjuk a tapasztalatainkat „alulról” megközelíteni, vagyis azok felől az egységek felől, amelyekből ő maga összeáll. Az élményfolyamnak erre az alsó határára általában az érzetadat, vagy más ezzel rokon fogalom utal a filozófiai írásokban (empirikus sokféleség, hülé, benyomás stb.)

Mindkét fogalom elemzése hasonló nehézségekbe ütközik: a közelebbi vizsgálat során mindkettő kisiklani látszik a kezeink közül. Ezért is nevezhetjük őket „*határfo-galmaknak*”. A tapasztalat, a megismerésnek ez a látszólag legszilárdabb, legkonkretebb alapja, amelyre minden ismeretünk valamilyen formában visszautal, s amelyből minden tudásunk valamiképpen kiindul, maga két megfoghatatlan, semmibevesző végpont közé van felfüggesztve. Sem az alapja, sem az egésze mint totalitás nincs rögzítve. Tapasztalatainkban egy folyamatosan továbbmozduló, továbbalakuló dinamikus egyensúly valósul meg.

A továbbiakban a tapasztalat e két végső vonatkozási pontjának egyikével kapcsolatos néhány kérdésről lesz szó. Az, hogy a tapasztalatok összességének fogalma vagy az ezzel korreláló világfogalom *pusztán* egy eszme vagy idea, már Kant számára világos volt.³ Egészen másként gondolkodott azonban a tapasztalat alapjaiként szolgáló érzetadatokról, vagy az ő szóhasználatában: az empirikus sokféleségről. Gyakran úgy tűnik, hogy még Husserl is, aki a filozófiai hagyományban az elsők között helyezte vizsgálódásainak középpontjába a belső időtudat folyamában áramló érzéki anyag-

¹ A tanulmány megírását magában foglaló projekt az Európai Unió támogatásával és az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg, a támogatási szerződés száma TÁMOP 4.2.1/B-09/1/KMR-2010-0003.

² KANT 2004, A 416/B446. Számunkra most a két fogalom közül a jelenségek rész-egész relációk révén adódó ún. matematikai egésze, vagyis a kanti világfogalom lesz lényeges.

³ Amíg maguk a jelenségek mindenkor „*adva vannak*” a tapasztalatban, addig az ideákat az „ész természete *adja föl*”, mint feladatot. „Mivel az ész tisztán spekulatív használatának célja semmi más, mint hogy az ideát adott-tá tegye, s mivel, ha csupán közelítünk egy fogalomhoz, ám a gyakorlatban soha nem érhetjük el, úgy maga a fogalom olybá tűnik, mintha teljességgel elhibázott volna, ezért az ilyen fogalomról azt mondják: *csak* idea. Így például azt mondhatnók, hogy az összes jelenséget magában foglaló, abszolút egész *csupán egy idea*, mivel ezt az egészet soha nem tudjuk képszerűen megjeleníteni, tehát bármiféle megoldást nélkülöző *probléma* marad.” (A 327/B384.) Kant azonban azonnal hozzáteszi, hogy mivel ez „az idea ösztönzést ad a tiszta észnek, hogy a valóságban hozza létre azt, ami fogalmaiban rejlik, ezért nem helyes lekicsinylően kijelenteni, hogy a bölcslet *csupán idea*.” (A 328/B385.)

gal kapcsolatos nehézségeket, ebben a kérdésben a legtöbb ponton rabja marad egy empirista színezetű érzetadat-elméletnek.

Az érzetadat fogalmával rokon fogalom legtisztább formában a brit empirizmusban bukkan fel. Ahogyan például Hume megfogalmazza, az „egyszerű észleleteken, benyomásokon és ideákon belül nem találunk különbségeket, ezeket nem tudjuk felbontani. Az összetett észleleteken belül viszont részeket tudunk megkülönböztetni. Jóllehet ez a bizonyos szín, ez a bizonyos íz, ez az illat mind egyesül ebben az almában, mégis könnyen észrevesszük, hogy nem ugyanaz mindegyik, hanem legalábbis képesek vagyunk megkülönböztetni őket”.⁴ Az érzetadat fogalmának első számunkra fontos jellegzetessége tehát egyfajta atomizmus: míg az érzetadat egyszerű, a tapasztalat összetettebb elemei ezekből az egyszerű atomokból tevődnek össze.

A másik meggyőződés, amely közvetlenül összekapcsolódik az előzővel, hogy a tapasztalat ilyen módon felfogott építőelemei között nincs semmilyen lényegi kapcsolat. „Az egyes észleletek, amelyekből szellemünk összetevődik, mind külön létezők, megkülönböztethetők és elválaszthatóak valamennyi más, velük egyidejű vagy utánuk következő észlelettől”.⁵ Mindaz, ami a „szellemünket” felépítő észleleteket összekapcsolja, ilyen vagy olyan formában ideális; nem úgy adott, ahogyan maguk az összekapcsolt elemek. Az érzetadatok tanának atomizmusa tehát második lépésben szükségképpen egyfajta *dualizmussal* párosul.

Az elképzelés harmadik mozzanata, amely természetesen ismét nem független az előző kettőtől, azt mondja ki, hogy a részek, mivel belőlük áll az egész, logikailag elsődlegesek az egészhez képest. Rész és egész között egyfajta *hierarchikus kapcsolat* áll fenn.

Negyedszer, ismét részben az előbbi megfigyelésből következően, az egész nincs semmilyen hatással az őt alkotó részek azonosságára. Egy rész az azonosságát megőrizve változatlanul eleme lehet különböző egészeknek. A dualizmusban szereplő szervező elem egy olyan *statikus és passzív* struktúra, amely nem változik azáltal, hogy „feltöltődik elemekkel”, és nem is alakítja azokat.

WILLIAM JAMES ELGONDOLÁSÁNAK ELEMEI

Első lépésben egy olyan elképzelés elemeit vázolom fel, amely mind a négy előbb említett ponton szembehelyezkedik a klasszikus érzetadat-elmélettel. William James elgondolását anélkül veszem röviden szemügyre, hogy a nézetei alapjául szolgáló gondolatokat is sorra venném. Egyszerűen arra törekszem, hogy felvillantsak egy olyan víziót, amely az előbb felvázolt elképzelés magától értetődőségéhez képest egy újabb, attól eltérő látásmódot alapoz meg.⁶

Először is, ha számot akarunk adni a tudat lényegi folytonosságáról, akkor James szerint a tudatfolyamat alkotó elemeken kívül, amelyeket szubsztantív részeknek hív, figyelembe kell vennünk az előbbiekkal azonos módon adott „tranzitív részeket” is, amelyekben az elemek kapcsolatai adóttak.⁷

⁴ HUME 2006, 22.

⁵ HUME 2006, 254.

⁶ Ebben James következő két művére támaszkodom: JAMES 2007; és JAMES 2003. James gondolatainak összefoglalásához lásd még GURWITSCH 1964, Part One, Ch. 1–2.

⁷ Lásd pl.: JAMES 2007, 245. A témához lásd még GURWITSCH 1966, 301–332.

Másodszor, különösen James későbbi filozófiájában, amelyet radikális empirizmusnak nevez, a tudatban felmerülő elemek maguk nem egyszerű adatok.⁸ A tudat *tudatállapotok* folytonos folyama, amelyek az itt releváns szempontból nem hasonlítanak az érzetadatokhoz. Ugyan minden tudatállapot az érzetadatokhoz hasonlóan oszthatatlan, ám ez az oszthatatlanság James elképzeléseiben egy sajátos értelmet kap.

Egy tudatállapot ugyanis annak ellenére oszthatatlan, hogy stimulusok sokasága váltja ki. Azonban sem a tudatállapotot kiváltó stimulusok, sem a tudatállapotokon keresztül megjelenő tárgyak tulajdonságait nem vetíthetjük vissza magukba a tudatállapotokba. Az ilyen típusú tévedéseket nevezi James a pszichológus eltévelyedéseinek. A stimulusok sokasága a tudatállapotban egy olyan „fúzióra” lép, amelynek nincsenek részként felfogható elemei.

Másképp azonban a fúzió révén kialakult tudatállapot mégis egy érzéki *totalitás*: ugyan nem nyerhetünk belőle elemeket valamiféle felosztás vagy darabolás révén, mégis minden, ami a tudatban valaminek az eleme lehet, egy ilyen tudatállapotra utal, abból keletkezik. Minden, amit a tapasztalatainkban valamiképpen elemként fogunk fel, legyen az egyszerű vagy összetett, egy tárgy vagy egy tárgy egy tulajdonsága, egy érzés vagy az, amit érzetadatnak nevezhetnénk, minden, ami objektív, és minden szubjektív is a tudatállapotok neutrális folyamából annak révén keletkezik, hogy a folyam minden differenciáltságot nélkülöző elemeinek egyes „területei” hangsúlyossá válnak, és így „kiemelkednek” a neutrális folyamból. Ezáltal válnak csak részzé; mielőtt hangsúlyossá váltak volna, tulajdonképpen nem nevezhetők résznek, nincs is önálló létük. Annak mintájára kell ezt értelmeznünk, ahogyan megtehetjük, hogy a geometria megalapozásában nem az egyenes fogalmát határozzuk meg összetettként a pont fogalmára támaszkodva, hanem éppen fordítva, az egyenest alapfogalomként kezelve a pont fogalmát két nem párhuzamos egyenes közös az egyenes egységéből kiemelhető „absztrakt részként” értelmezzük. Ekkor a pont nem abban az értelemben része az egyenesnek, hogy az utóbbi pontokból épülne fel.

James úgy képzei, hogy a kezdetben minden megkülönböztetést nélkülöző érzéki totalitásokból álló tudatfolyamból egyre komplexebb részek különülnek el. Bár maga a megformálatlan folyam gyakorlatilag sohasem jelenik meg a tapasztalatban, valójában mindig ott hömpölyög a belőle differenciálódott alakzatok mögött. James későbbi korszakában már nem pusztán az lesz igaz, hogy egy-egy tudatállapot nem tartalmaz részként elemeket, hanem az is, hogy maga sem elemként viselkedik a tudatfolyamban. Az egész tudatfolyam hasonló módon viselkedik, hasonló elvek szerint szerveződik, mint azok a tudatállapotok, amelyek belőle kiválnak, és amelyeket az elemeinek tekintünk. A tudatfolyamban minden tudatállapot maga is fúzió révén kapcsolódik a többi tudatállapottal, a tudat egésze maga is egy fúzió révén adott totalitás.

A tudatállapotok tehát totalitások, de nem összességek abban az értelemben, hogy elemként mindent vagy akár bármit is magukba foglalnának; oszthatatlanok, de nem egyszerűek abban az értelemben, hogy belőlük bármiféle összetettebb egységeket lehetne konstruálni. A fúzió egy olyan oszthatatlan totalitást ad, amely nem összetett, de nem is egyszerű. Ennek megfelelően James gondolkodásának nem az a problémája, hogy a tapasztalat miként tevődik össze érzetadatokból, hanem az, hogy a differen-

⁸ Lásd JAMES 2003, különösen a „Does Consciousness Exist?” c. esszét.

ciálatlan érzéki totalítások kontinuus folyamából miként különülnek el, miként és miért szakadnak ki „részek”, miként differenciálódnak a tapasztalat különféle elemei.⁹

James tehát először is tagadja a tudatállapotok alapvető dualitását, majd tagadja, hogy a tudatállapotok egyszerű elemekből szerveződnenek, sőt egy harmadik lépésben bizonyos értelemben fordít a korábbi sémán: az egyszerűt – vagyis azt, amit részként fogunk fel – próbálja meg az érzéki „totalításokra” alapozva magyarázni.

GESTALT, TRANZITÍV RÉSZ ÉS FÚZIÓ

A klasszikus érzetadat-elmélet negyedik vonása azonban érdekes módon, egy sajátos formában megmarad James elképzeléseiben is, és ezért – bármennyire is a *Gestalt*-elmélet egyik előfutárának kell James gondolatait tekintenünk – ezen a ponton a *Gestalt*-pszichológusok éles kritikájával találkozunk.¹⁰ A neutrális tapasztalatfolyam, elképzelései szerint, érintetlen marad a belőle differenciálódó adottságoktól, éppen úgy, ahogyan a klasszikus érzetadat-elmélet adatai érintetlenek maradnak azoktól a konstrukcióktól, amelyek belőlük összeállnak. A különbség pusztán abban áll, hogy amíg az érzetadat-elmélet szerint a változatlan elemekből „összerakhatóak” a komplex adottságok, addig James szerint a változatlan érzéki totalításokból, illetve a változatlanul hömpölygő differenciálatlan tudatfolyamból emelkednek ki az érzetadat-elmélet által egyszerűnek nevezett elemek.

Másrészt tisztázatlan marad az elképzelésében a „tranzitív rész” illetve a „fúzió” viszonya. Első pillantásra a két fogalom kizárja egymást. Ha vannak közvetlenül adott „tranzitív részek”, akkor nincs szükség fúzióra, ha viszont az elemek a fúzió révén közvetlenül egy érzéki totalitássá állnak össze, akkor mi lesz a tranzitív elemek szerepe? A probléma megoldása Jamesnél nem is annyira abban áll, hogy más-más elemek kapcsolódnak tranzitív részek, illetve fúzió révén, mint inkább abban, hogy a két fogalom egy gondolatör két különböző fázisában merül fel. A tudatfolyam folytonosságára vonatkozó megfigyelések első lépésben azt mutatják, hogy az érzéki adoton belüli „szubsztantív elemek” mellett az ezek kapcsolatát biztosító „tranzitív elemek” is adóttak, egy következő lépésben azonban a tudatfolyam minden eleme, legyen az szubsztantív vagy tranzitív, egy még eredendőbb egységre utal, amelyet már a „fúzió” és a „totalítás” fogalmai jellemeznek.

Látni fogjuk, hogy ez a James gondolataiban rejtőzködő kettősség, illetve az ebből származó feszültség különböző formákban felbukkan minden olyan gondolkodónál, akik kapcsolódnak ezekhez a kérdésekhez. A későbbiekben azokat a változatokat fogom megvizsgálni, amelyek Husserl gondolkodásának különböző fázisaiban felbukkantak. Ezek a vizsgálódások maguktól fognak elvezetni egy olyan elképzeléshez, amely már a probléma egy lehetséges megoldását is magában foglalja.

Mindkét probléma a differenciálódás kiindulópontjaként adott érzéki totalításokkal, illetve az azokból álló differenciálatlan tudatfolyam „víziójával” kapcsolatos. A vízió központi mozzanata egy olyan egész lehetősége, amely megelőzi a részeit. Amennyiben ezt a lehetőséget elfogadjuk, vagyis elvetjük a szenzualizmus utolsónak felsorolt elemét, akkor szükségképpen el kell vetnünk minden korábbit is, hiszen már felsorolásukkor világos volt, hogy minden későbbi elem a korábbiak következménye. Ekkor tehát nem lesz értelme azt sem állítani, hogy az egész minden esetben tőle függetlenül adott

⁹ Lásd GURWITSCH 1964, 27.

¹⁰ Lásd uo.

részekből épül fel, és végső soron azt sem, hogy vannak végső „építőelemek” egyáltalán. Minden azon áll vagy bukik tehát, hogy elfogadhatjuk-e ezt a lehetőséget. Ez a lehetőség az egész szenzualizmus Akhillész-sarkának bizonyul.¹¹

HUSSERL ÉS A RÉSZ-EGÉSZ PROBLÉMA KORAI VÁLTOZATA

Könnyű úgy látni Husserl egyes elgondolásait, mint amelyek mögött éppen az olyan elméletekkel – például a *Gestalt*-pszichológiával – való számvetés húzódik meg, amelyek a sokaságok felfogása során az egészet bármilyen értelemben is elsődlegesnek tartják a részekkel szemben. A *Karteziánus elmélkedésekben* Husserl explicit módon hangot is ad ennek az ellenszenvének. Bár mind James elgondolásai, mind a *Gestalt*-pszichológia kifejezetten a szenzualizmus *kritikájából* indul ki, Husserl furcsa módon minden, az előbbi elvre alapozó elképzelést éppen a szenzualizmus egy válfajának tekint. „A szenzualizmus elve magától értetődőnek tekinti, hogy a tudati élet a 'külső' és (kedvező esetben) a 'belső érzékiség' adatainak összetétele, melyben az adatok egységét az alakminőségek biztosítják. S annak érdekében, hogy az 'atomizmus' vádját elkerülhető legyen, egyesek még azt az elméletet is előveszik, mely szerint az érzéki adatokban az alak szükségképpen megalapozó, tehát, hogy az egész önmagában korábbiak tekinthető a résznél. De a radikálisan újrakezdő, leíró tudatelmélet nincs tekintettel ilyen adatokra és azok egészleges egységeire, hiszen a tudatelmélet számára e fogalmak előítéletek eredményei”.¹²

Érdekes módon a megjegyzés könnyen érthető úgy is, mint amely nem is annyira a *Gestalt*-elméletre vonatkozik – hiszen a *Gestalt*-elmélet nem fogja úgy fel a tudati életet, hogy ott valamiféle adatok alakminőségek révén kapcsolódnak össze – hanem sokkal inkább Husserl saját korábbi elképzeléseire.

A problémához kapcsolódó nézetei egészen a *Philosophie der Arithmetik* koráig nyúlnak vissza. A rész-egész probléma egy aletétét, a sokaságok vagy halmazok adottságmódját tanulmányozva Husserl már ebben a korai művében rámutat: sokaságok tapasztalatának érzékelésekor szükséges feltennünk, hogy képesek vagyunk olyan mozzanatokra vagy jegyekre észlelni, amelyek révén közvetlenül egy sajátos egységként ragadjuk meg elemek bizonyos halmazát. Amikor egy birkanyájat, egy madárrajt, egy kutyafalkát vagy egy fasort látunk, akkor nem elemek egymásutáni megragadása révén fogunk fel egy sokaságot, vagyis az elemeket nem ragadjuk meg egyesével, külön-külön, hanem közvetlenül egy bizonyos típusú egésznek vagyunk tudatában. Ezt a közvetlenül érzékelhető jegyet, amely révén egy konfigurációt (rajt, nyájat, rakást, falkát stb.) ragadjuk meg, Husserl „figurális momentumnak”, „kvázi-kvalitatív karakternek” vagy „másodrendű érzéki minőségnek” nevezi.¹³ Elemzése szerint egy sokaság felfogása egy bizonyos típusú szervezett összesség közvetlen egészként való érzékelését feltételezi.¹⁴

¹¹ A fenomenológiában inkább szokásos az érzetadat-elmélet általam elsőnek kiemelt pontjának kritikájából kiindulni, ahogyan azt pl. Merleau-Ponty is teszi az *Észlelés fenomenológiája* bevezetőjének első fejezetében. Az itt javasolt „stratégia” célravezetőbb, hiszen így egy csapásra elbukhat az elképzelés minden eleme.

¹² HUSSERL 2004, 51.

¹³ HUSSERL 1970. 201. 203–204.

¹⁴ Husserl a *Logische Untersuchungenben*, amint arra Tengelyi László felhívta a figyelmemet, a kategoriális szemlélet fogalmának bevezetésével némileg változtat a *halmazok* adottságmódjára vonatkozó nézetein. A figurális momentum sokaságok észlelésével kapcsolatos fogalma azonban, amint majd látni fogjuk, ebben a műben is megmarad, és egy olyan összetettebb fogalomrendszer egy eleme lesz, amelyet itt nem fogok minden részletében tárgyalni.

Husserl annak állításáig is eljut, hogy a figurális momentum tapasztalata bizonyos értelemben elsődleges a „részek” vagyis az elemek tapasztalatához képest. „Ezek a kvázi-kvalitatív karakterek, amelyek szemben az őket feltételező elemi relációkkal πρότερον πρὸς ἡμᾶς lennének, az asszociációk mindenkor alapjául szolgálhatnak. Indirekt módon ezek kezeskednének a komplex relációk és a nekik alapul szolgáló, relációban álló pontsokaságok létezéséért”.¹⁵

Ahhoz, hogy egy nyáját észleljünk, nem kell az egyes elemeit külön-külön felfognunk. Az elemek a figurális momentumban „összeolvadnak”. „Úgy fogalmazok, hogy 'összeolvadnak', amivel éppen azt kívánom hangsúlyozni, hogy az egységes momentumok nem pusztá összességet alkotnak. A szemlélet egészében megjelenő kvázi-kvalitatív karaktert mint egyszerűt fogjuk fel, és nem úgy, mint tartalmak és köztük fennálló relációk kollektív összességét”.¹⁶

Amikor viszont a nyáj egy elemét észleljük, ez az elem a nyáj közvetlenül észlelt kvalitatív mozzanatából *utólagosan* emelkedik csak ki, így az alkotóelemek mint különálló egységek tapasztalatát a kvalitatív mozzanat teszi csak lehetővé: „Ám az először egyszerűként felfogott, az utólagos analízis számára sokrétűként jelenik meg. Felleljük a szóban forgó kvázi-kvalitás belső és relációs sajátosságait, és világosan átlátjuk, hogy ezek a kvalitatív karakter *részei*... Ezután már az eredetileg egyszerűt úgy fogjuk fel, mint ami valójában sokrétű, és ennek megfelelően nem úgy, mint ami egy pusztá sokféleség. A sokrétűség nem egyszerűen sokféleség, hanem egy a szó legszigorúbb értelmében vett egészszé egyesített részekből álló sokféleség. Semmiféle nehézség nem rejlik tehát abban, hogy a kvázi-kvalitatív mozzanatot mint valami egyszerűként felbukkanót, majd azután mégis mint önmagában megálló részek sokaságában adottat kell elemezni”.¹⁷

Husserl számára ekkor még nincs ellentmondás abban, hogy az egységként megjelenő kvázi minőségi mozzanatról egyrészt mint *eleve adott* elemek összeolvadása révén előállóról beszél, másrészt azt hangsúlyozza, hogy az elemek csak *utólag* emelhetők ki az eredetileg homogén egységként észlelt mozzanathoz. A két fogalom – az összeolvadás révén nyert egység és a közvetlenül megragadható kvalitatív karakter – azonban valójában már ekkor is nehezen egyeztethető össze, és ugyanazzal a feszültséggel terhes, mint a jamesi tranzitív rész-fúzió kettőse.

Ennek következtében a *Philosophie der Arithmetik*ban az a tény, hogy elsődlegesen egy szervezett totalitást érzékelünk, amely megragadásához nem kell elemeket explicit módon felfognunk, furcsa módon mégsem jelenti azt, hogy ebben az esetben az egész minden értelemben elsődleges volna a részekhez képest. Husserl itt gyakran úgy beszél, mintha egy ontológiai és egy ismeretelméleti nézőpont *egyszerre* fennálló vagy fenntartható különbségéről lenne csak szó.

Egyrészt állítja, hogy „minden olyan egység, amelyen belül szemléletileg elkülönített részeket találunk, egy a részek szukcesszív felfogása révén adódó egész”, és hogy „*ugyanakkor minden ilyen esetben jelen vannak bizonyos jellegzetes jegyek is, amelyek a részleges tartalmak ... összeolvadása révén, az érzéki minőségekre jellemző módon közvetlenül észlelhetők...*”.¹⁸ Az összeolvadás egyrészt feltételezi az összeolvadó elemek jelenlétét, másrészt azonban egy olyan mozzanathoz vezet, amely, mint

¹⁵ HUSSERL 1970, 201.

¹⁶ HUSSERL 1970, 204.

¹⁷ Uo.

¹⁸ HUSSERL 1970, 202–203.

láttuk, elsődleges az elemekhez képest. Ugyanakkor az adott elemek összeolvadása nem lehet valamiféle „tudattalanul” lezajló folyamat, hiszen a fogalom bevezetésével Husserl éppen az ilyen jellegű értelmezések problémáit próbálja megoldani.¹⁹ A dilemmából itt még látszólag nem marad más kiút, mint két különböző szférába száműzni az elemeket és a belőlük összeolvadás révén adódó mozzanatot.

Ahhoz, hogy lássuk, miként vezet ez a *Philosophie der Arithmetik*ben rejtetten maradó feszültség a *Logische Untersuchungen* újabb fogalmi megkülönböztetéseihez, meg kell említeni, hogy Husserl az összeolvadás fogalmát Stumpfól veszi át.²⁰ Ehhez azonban rögtön hozzá kell tenni azt is, hogy ő egészen más jellegű jelenségek elemzése révén jut el ugyanahhoz a fogalomhoz, mint Stumpf. Stumpf, Husserltől eltérően, nem sokaságok elemzésével foglalkozik, hanem a *hang* pszichológiájával. Ennek megfelelően az általa leggyakrabban használt példa a hang és a harmónia példája.

Az eddig elmondottak *mutatis mutandis* működnek a harmónia esetében is: amikor egy akkordot hallunk, vagyis hangoknak egy harmóniában felhangzó egységét, akkor a hallott harmónia nem külön-külön felfogott hangok összessége. Például laikus kísérleti alanyok könnyedén képesek azonosítani egy harmóniát a nélkül, hogy bármely benne „részként” szereplő hangot fel tudnának ismerni. A hangok a harmóniában, ebben az újonnan keletkező érzékelhető egységben is „összeolvadnak”. Ahhoz, hogy felfedezhessük a harmóniában a hangokat, ebben az esetben is egy külön, utólagos erőfeszítésre van szükség, amely esetleg hosszas gyakorlást igényel.

A fogalomnak ez a stumpfi eredete lehetővé teszi Husserl számára, hogy a jól elkülöníthető elemekből álló sokaságok esetében megfigyelt jelenséget egészen általánosnak tekintse. Ha csak a számfogalom alapjául szolgáló sokaságok esetét tartanánk szem előtt, könnyen azt gondolhatnánk, hogy messze távolodtunk az érzetadatokkal kapcsolatos eredeti kérdéskörtől. Első pillantásra nem világos, mi köze van az érzetadatok tanának az itt tárgyalt sokaságok tapasztalatához. Miért kellene úgy felfognunk, hogy az érzetadatokból, például színekből, alakokból álló tapasztalati egységek úgy tevődnek össze, mint birkákból a nyáj?

Husserl a *Philosophie der Arithmetik*ben mégis azt gondolja, hogy a sokaságok tapasztalatában szerepet játszó összeolvadás ezeknek az elemeknek az együttesét is jellemzi. Először is von Ehrenfels nyomán²¹ és Stumpfól eltérően ő sem korlátozza a jelenséget időben egyszerre megjelenő tartalmakra. Már von Ehrenfels sem elsősorban a harmónia, hanem a dallam felfogásáról beszél, míg Husserl a *Philosophie der Arithmetik*ben a térben adott alakzatokról először a változás és a mozgás felfogására általában terjeszti ki nézeteit, majd olyan időbeli „alakzatokra”, amilyen a dallam, végül bármely eddig említett, tehát térbeli vagy időbeli alakzat alkotóelemeinek absztrakt „belső tulajdonságaira is”, amilyen például egy hang esetében az intenzitás és a hangminőség. „Talán nem teljesen alaptalan ezekre ... is a figurális momentum terminust alkalmazni”,²² jegyzi meg.

Láttuk, hogy az összeolvadás problémája rejtett módon a tapasztalat szenzualista, atomisztikus felfogásában gyökerezik, s ezért Husserl is közvetett módon elkötelezi magát e mellett a felfogás mellett: a tapasztalat úgy áll össze összeolvadó elemekből, mint pixelekből egy kép.

¹⁹ HUSSERL 1970, 201.

²⁰ HUSSERL 1970, 206.

²¹ VON EHRENFELS 1975.

²² HUSSERL 1970, 208–209.

A LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN ELKÉPZELÉSE

A *Logische Untersuchungen* idejére a kép éppen ezen a ponton változik meg jelentősen. Azoknak az egészeknek a köre, amelyeket a korábbi műben Husserl egységesen az összeolvadás fogalmának segítségével magyarázott, most két jól elkülöníthető osztályra esik szét. Ebben a műben az összeolvadás fogalma már jórészt a Stumpfra való utalás alkalmával merül csak fel, és szerepe másodlagos lesz.²³ Az a jelentősen új fogalom azonban, amely itt az előtérbe kerül, első lépésben már csak az érzéki tulajdonságokból, érzetadatokból, például a színből, intenzitásból vagy az alakból összeálló egységre vonatkozik, és ez az egység itt éppen a sokaságok tapasztalatában megjelenő egységgel szembeállítva jelenik meg. Ekkorra tehát differenciálódik és leszűkül azoknak a jelenségeknek a köre, amellyel kapcsolatban a korai műben az összeolvadás fogalma szóba jött.

Valójában azonban nem csupán arról van szó, hogy a korábbi problémakör finomabban differenciálódik. Rejtett módon az egész probléma értelme alakul át. A *Logische Untersuchungen*ben Husserl a sokaságok felfogásának problémáját a rész-egész, sőt az absztrakt-konkrét még általánosabb problémájának *részeként* vizsgálja,²⁴ és tulajdonképpen ennek köszönhető, hogy a korábban vizsgált kérdés itt egészen más színben jelenik meg. Ez az elmozdulás tehát már önmagában is szemlélteti a tárgyalt problémát, sőt tulajdonképpen – paradox módon – sokkal inkább éppen azt az elvet, amellyel Husserl ezekben a szövegekben viaskodik.

Legáltalánosabb formáját tekintve akár a *Harmadik elmélkedés* egész gondolatmenete rekonstruálható annak a problémának a szemszögéből, hogy megelőzheti-e egy sokaság észlelésekor az egész a részeit, hogy alakíthatja-e ebben az esetben az egész azoknak a részeknek az értelmét, amelyekből ő maga „felépül”. Mintha Husserl az egész elmélkedéssel azt állítaná: amikor ez a sokaságokkal kapcsolatban bármilyen értelemben is felmerül, akkor egy ekvivokáció áldozatai vagyunk. Nem különböztetjük meg az egész, illetve a rész két egymástól eltérő fogalmát, és egy jelenséget, amely az egyik értelemben vett rész-egész viszonytal kapcsolatban fellép, átvisszünk a másik értelemben vett viszonyra is.

A részeit megelőző egész zavarba ejtő lehetősége tehát ebben a műben is ott kísért, ám amíg a *Philosophie der Arithmetik*ben minden típusú rész-egész reláció esetében felsejlik a háttérben, itt látszólag már egy gondosan körülhatárolt területre szorul vissza. A korábbi kétértelműségben rejlő két külön értelmet Husserl itt megpróbálja egymástól elkülöníteni. Az elemzéseket követve ez a siker azonban végül ismét szertefoszló látszatként fog lelepleződni. A kis részterületre visszaszorított, és ily módon elszigetelt „kór” végső soron ismét a problémakör egészét fenyegeti.

A) EGYMÁSBA HATOLÓ ÉS ÖSSZEOLVADÓ TARTALMAK

A legalapvetőbb megkülönböztetés, amelyre Husserl a megfigyeléseit a *Harmadik vizsgálódásban* építi, önálló, illetve önállótlan tartalom vagy rész között húzódik. Az önállótlan rész csak egyéb részekkel együtt létezhet, és csak így alkothatja az egész részét, míg az önálló rész nem függ a többitől; azoktól és az egésztől függetle-

²³ HUSSERL 1992, III §.9.

²⁴ HUSSERL 1992, Einleitung, §.1.

nül is létezhet. Egy asztalnak más értelemben része a lába, és megint más értelemben a színe, és ugyanez igaz az asztal bármely tapasztalatára is. Az asztal jelenségében a lábnak megfelelő „rész” önálló, vagyis az egész egy „darabja”, míg a szín egy önállótlan „mozzanat” az asztal tapasztalatán belül.²⁵

Ennek megfelelően különbség lesz a között, ha önállótlan részek alkotnak egy egészt, és a között, ha egy egész önálló elemekből tevődik össze. Az előbbi értelemben vett részeket Husserl „mozzanatoknak” (*Momente*) nevezi, és szembeállítja a felosztás révén nyerhető „darabokkal” (*Stücke*).²⁶ Kevésbé definíciószerűen, de különbséget tesz a kétféle résznek megfelelő kétféle egész között is: „Rögtön észrevevesszük, hogy az ilyen megkülönböztetések hogyan határozzák meg az egész lényegileg különböző fogalmait. Az első esetben a részek egymásba hatolnak (*durchdringen*), a másik esetben a részek egymáson kívül helyezkednek el ... de valódi kapcsolati formákat határoznak meg”.²⁷

Husserl tehát megkülönbözteti az egymásba hatoló részek, és az összekapcsolódó részek révén adódó egész fogalmát. Az utóbbit „extenzív” egésznek kereszteli el,²⁸ és ahogyan az a példából is világos, ez az egész az összeolvadás fogalmán alapul. Az új fogalomrendszer tehát végső soron az egymásba hatolás (*Durchdringung*) és az összeolvadás (*Verschmelzung*) szembeállítására épül, és a mozzanatokból álló, illetve feldarabolható, extenzív egész fogalmához vezet.

A legfontosabb következmény azonban, amely az új megkülönböztetésből adódik, arra vonatkozik, hogy min alapul a megkülönböztetett kétféle egység. Ennek megértéséhez Husserl egy újabb fogalmát is figyelembe kell vennünk. Az önállóság, illetve önállótlanság nem egy rész önmagában vett tulajdonsága, hanem természetesen azt fejezi ki, hogy függ-e a rész egy másiktól. Husserl úgy tekinti, hogy egy viszony fejeződik ki bennük, amelyet két tartalom között fennálló *fundációnak* nevez.²⁹ Az önállótlan rész, például a szín egy másik részen (például a kiterjedésen) alapul, azon fundált. Egy fundált rész csak azzal a résszel együtt alkothat egy egészt (vagy egy egész részét), ami őt fundálja: minden színes tárgy kiterjedt is. Egy önálló tartalmat, például egy madárraj (illetve a neki megfelelő tapasztalat) egyik madarát, vagy általában egy vizuális tapasztalat kiterjedésének egy szegmensét nem fundálja más rész, és ezért változatlanul szerepelhet egy másik egészben vagy akár lehet önállóan is egy egész.

Mindkét egész esetében egy tapasztalati egység jelenik meg, de ha önállótlan részek lépnek egységre, például szín, kiterjedés és alak összjátéka révén egy vizuális aspektus jelenik meg, akkor Husserl elemzései szerint az egység annak révén adódik, hogy a részek *kölcsönösen* fundálják egymást (például sem szín nincs alak nélkül, sem alak szín nélkül). Mivel a két rész önállótlan, mindkettő csak a másikkal együtt létezhet, így egységük a részekkel együtt megjelenik; nem kell egy újabb mozzanat, amely egyesíti őket, lényegükönél vagy „esszenciájuknál” fogva egy egységet alkotnak. „Azok a tartalmak, amelyekről itt szó van, rendkívül szoros kapcsolatban állnak egymással, hiszen egymáson fundáltak, és éppen ezért nincs szükségük kötelékekre és kapcsolatokra,

²⁵ HUSSERL 1992, 244.

²⁶ HUSSERL 1992, 272.

²⁷ HUSSERL 1992, 284.

²⁸ HUSSERL 1992, 283.

²⁹ Lásd HUSSERL 1992, 267. Az önállótlan rész fogalmának és a fundált tartalom fogalmának összefüggését Husserl egyértelműen kifejezi: „A meghatározatlan kifejezés: α_0 ... egy bizonyos mozzanaton fundált, nyilvánvalóan ugyanazt jelenti, mint hogy α_0 önállótlan.” (268.)

amelyek összefűznék vagy összekapcsolnák őket”.³⁰ Az önállóltan mozzanatok „egy-másba érnek”, kiazmust alkotnak, és éppen ezért kell külön erőfeszítés, hogy ebből az egységből részeket, színt, alakot, kiterjedést szakítsunk ki.

Kénytelenek vagyunk azt mondani, hogy a harmadik vizsgálódásban *csak és éppen* az önállóltan tulajdonságok egysége testesíti meg azt, ami korábban a *sokaságok* észlelése kapcsán merült fel. Ebben az esetben *valóban* nincs arra szükség, hogy adott elemek egy újabb lépésben egymással összeolvadjanak; itt az elem eleve csak egy más elemekkel együtt alkotott egészen belül értelmezhető. Így egy csapásra értelmessé válik az a korábban oly zavaróan homályban maradó probléma, hogy miként emelkedhet ki egy rész csak utólag a belőle álló egész tapasztalatából; szemléletessé válik az, amit Husserl korábban, egy más területen az összeolvadás fogalmával akart kifejezni, ám aminek az összeolvadás fogalma valójában ellentmondott. A *Philosophie der Arithmetik* elképzeléséhez képest egy új „felfedezést” jelent a meg-látás: „nem tartozik szükségképpen minden egészhez egy olyan sajátos forma, amely minden részt egy elkülöníthető egységes mozzanat formájában kapcsol össze”.³¹ Sőt Husserl itt már „kiemelkedő fontosságúnak” tartja annak a lehetőségnek a mérlegelését, „hogy léteznek érzéki egységek, absztrakt érzéki forma nélkül”³², hogy tehát nem minden korábban azonos módon kezelt egység tapasztalata tételezi fel egy figurális momentum észlelését.

Az az egység azonban, amikor egy sokaságot nyájként, falkaként, rakásként tapasztalunk, Husserl jelen analízise szerint egy egészen más típusú egység. „Nyilvánvaló tény, hogy bárhol, ahol kapcsolatteremtő formákat mint önálló, szemléletben megjelenő mozzanatok lehet felfedezni, az összekapcsolt elemek olyan egymáshoz képest önálló részek, mint egy egységes melódia hangjai... vagy mint egy teljes, egységes konfiguráció figurái stb.”³³ Amikor önálló tartalmak lépnek egységre, akkor *éppen azért* van szükség egy őket egyesítő mozzanatra, és ezzel együtt az összeolvadás fogalmára is, mert a részek most egymástól függetlenek, más egységben is szerepelhetnek, vagyis lényegileg, „maguktól” nem kapcsolódnának össze.

Ami a darabolás révén nyerhető részek alapján tapasztalt egységet illeti, Husserl most már egyértelműen a „tranzitív részek” james-i elképzelésében kifejeződő gondolatok felé tolja el elméletét, míg a jamesi „fúzió” víziója az önállóltan mozzanatok kapcsolatában jelenik csak meg. A korábbi kétértelműség két jól körülhatárolt értelemre különül el, és világossá válik az is, hogy mely esetekben van értelme egy a részeit megalapozó egész elképzeléséről beszélni. Ráadásul az elv éppen az érzéki minőségek birodalmában érvényesül, így látszólag elbukik a szenzualizmus minden tézise, az igazság pedig a *Gestalt*-elmélet oldalán áll. A helyzet azonban, mint oly sokszor, most is összetettebbnek bizonyul.

³⁰ HUSSERL 1992, 285.

³¹ HUSSERL 203.

³² HUSSERL 1992, 284. Hozzá kell ehhez tennünk, hogy a *Harmadik elmékedés*ben Husserl többször is visszatul a *Philosophie der Arithmetik*re, ezekből az utalásokból azonban nem látszik világosan, hogy ezen a ponton ő maga bármiféle elmozdulást látna a korábbi álláspontjához képest. Lásd 237., 247.

³³ HUSSERL 1992, 284.

B) AZ ÚJABB FORDULAT

Az eddigiek alapján úgy tűnhet, a fundáció csak részek egymás közötti viszonyát jellemezheti, nincs azonban közvetlen szerepe a rész-egész viszony meghatározásában. Ezt látszik alátámasztani Husserlnek az önállótlan tartalom fogalmára adott első meghatározása is, amely az egész fogalmát rögzítve definiálja az önállótlan tartalom, és így a fundált tartalom fogalmát is.³⁴ A következő lépésben azonban világossá válik, hogy ez nem volt szükséges, és Husserl megad egy a rész-egész viszonytól független meghatározást is.³⁵ Nyilvánvalóvá teszi, hogy nem pusztán két rész állhat fundációs viszonyban, hanem akár rész és egész is.

Ezek után a kétféle, önálló és önállótlan részekből álló egész közötti különbséget a *részek és az egész között* fenálló fundáció különbségeivel magyarázza. A felosztható, önálló részekből álló egész *maga is* a részein alapul, azok fundálják, de ez fordítva nem igaz. A dallamot a hangok fundálják, vagyis nem létezhet a részeként adott hangok nélkül, míg a hangok létezhetnek a dallam nélkül. Az önállótlan részekből álló egész esetén viszont nemcsak az egész alapul a részek kölcsönös fundációján, hanem látszólag a kölcsönösen fundált részek sincsenek meg az egész nélkül. (Például, nemcsak egy adott aspektus nincs meg, az adott szín, kiterjedés és forma nélkül, hanem az utóbbiak sem léphetnek más elemekkel egységbe, mint amelyekkel az adott aspektus egységében összefonódnak. Legalábbis ez látszik következni Husserlnek abból a téziséből, hogy az önállótlan mozzanatok egysége nem egy tőlük elkülöníthető momentum.)

Mivel azonban a különbségek ellenére mindkét típusú egység ugyanazon a jelenségen, nevezetesen a tapasztalatban megjelenő fundációs viszonyokon alapul, a szöveget olvasva fokozatosan ismét az a benyomásunk alakul ki, hogy az első pillantásra markáns különbség valójában pusztán „mennyiségi”: az egységet egyik esetben egy kölcsönös, a másik esetben egy egyoldalú, de alapjában véve ugyanolyan típusú kapcsolat alapozza meg.

Ez a megfigyelés csupán az első lépés a felé az igen mélyreható és messzemenő következményekkel bíró felismerés felé, hogy a kétféle egység – a minőségek összefonódása egy tárgyban, illetve a tárgyak egymásmellettsége egy kumulatív, extenzív sokaságban – valójában maga is egymásba árnyalódik. Kétféle módon is látszatnak fog bizonyulni az a megkülönböztetés, amely az összeolvadás révén megjelenő, új mozzanat által megalapozott egység és egy minden további nélkül fennálló szükség-szerű és közvetlen egység között húzódik.³⁶

Egyrésztől be fog bizonyosodni, hogy például a szín és az alak egysége valójában éppen úgy keletkezhet egy sokaság összeolvadása révén, mint az a figurális momentum, amely egy madárraj észlelésekor jelenik meg, másrészt pedig az is nyilvánvalóvá fog válni, hogy az utóbbi lehet éppen úgy egymásbefolyó, kölcsönösen függő moz-

³⁴ A definíciót lásd HUSSERL 1992, 14. §. 267.

³⁵ Lásd HUSSERL 1992, 21. §.

³⁶ Husserl a 8–9. §-ban tesz egy megkülönböztetést, amely keresztlüszeli az itt tárgyalt különbséget, és amely hangsúlyos és egymással összemosódó tartalmak között áll fenn. Egy önálló és egy önállótlan tartalom is lehet akár hangsúlyos, akár egyéb tartalmakkal összemosódó. Az önálló és önállótlan tartalmaknak az a lényegi kapcsolata, amelyre itt utalok, és amelyről a következőkben fogok beszélni, nem keverendő össze az ebből az új megkülönböztetésből eredő esetleges kapcsolattal. (Méginkább zavaró, hogy Husserl a tartalmak összemosódására is a „verschmelzen” igét használja. Én az összeolvadást kizárólag a *Philosophie der Arithmetik*ben bevezetett, Stumpftól átvett értelemben fogom használni.)

zanatok egysége, mint az előbbi.³⁷ A szenzualizmus és a *Gestalt*-elmélet egyszerre bizonyul tarthatatlannak, ha kizárólagos igazságként próbáljuk állításait megragadni. A kétféle elképzelésben megjelenő elemek maguk is egy egész kölcsönösen függő mozzanataiként állhatnak csak fenn.

Ennek belátásához akár a harmadik elmélkedés szövegéhez is visszatérhetünk. Husserl, bár határozottan elkülönítette az egész, illetve a rész két fogalmát, mégis gyakran úgy fogalmaz, mintha nem lenne abszolút különbség a két értelem között. „Ugyanaz az egész bizonyos részei vonatkozásában lehet egymásba hatolás révén előálló, míg más részei vonatkozásában kumulatív”.³⁸ Egy aspektus vagy bármely vizuálisan megjelenő színes felület az egyik önállóan mozzanata, például kiterjedésének felosztása révén önálló részekre osztható, és ezzel együtt az egész is önálló darabokra esik szét. E miatt egy színes alakzatot nemcsak színből, kiterjedésből és alakból összetettnek tekinthetünk, hanem tetszőleges „darabokból” állónak is.

És megfordítva, egy birkanyáj feltáruító látványát nem pusztán darabokból állóként foghatjuk fel, hanem egy bizonyos formájú színes felületként is, amely önállóan mozzanatokból áll: bizonyos színek rendeződnek benne különböző kiterjedt formákba. Úgy tűnik, ennek megfelelően egy egész felfogható úgy is, mint ami részeinek az összességként utólagos a részeihez képest, de úgy is, mint amiből részek önállósulnak, és ami így megelőzi a részeit.

Azt gondolhatnánk, hogy a példában a kétféle felfogás szükségképpen különböző részek tekintetében állhat csak elő. Husserl maga is csak ennek állításáig jut el. Az egyik esetben egy szín vagy egy alak, vagyis önállóan mozzanatok jelennek meg elemként, a másikon egy önálló „darab”, a látvány egy fragmentuma.

Már a *Gestalt*-elmélet rámutatott azonban arra, hogy olyan elemek, amelyeket Husserl önálló tartalomnak nevez, valójában önállótlannak, és valójában az őket tartalmazó vagy inkább tartalmazni látszó egészen fundáltak. A jól ismert nyúl-kacsa alakzat füle, mint a vizuális mező egy elkülöníthető „darabja”, valójában nem egy önálló, az egészet megelőző rész, hiszen csak akkor látjuk a fület, ha az egészet nyúlnak látjuk. Valójában egyetlen rész sem marad azonosként meg, amikor az egész korábbi nyúl egy további lépésben kacsaként tűnik föl. Így amikor az egyik nézetről átváltunk a másikra vagy vissza, nem az történik, hogy valami neutrálisnak nevezhető harmadik elem (érzetadatok halmaza) hol nyúlként, hol kacsaként tűnik fel, hanem éppen a korábban feltűnő nyúl mint egész jelenik meg kacsaként vagy fordítva.³⁹

Másrészt viszont ha mélységeiben meg akarjuk érteni a szín önállótlanágát, például kölcsönös függését az alaktól, akkor azt fogjuk észlelni, hogy kénytelenek vagyunk azt az absztrakt és homogén színt, amely csak mint valami kiterjedt fogható fel, önálló részszíntelekek végtelenül bonyolult rendszerében konstituálódóként felfogni. Ez azonban azt jelenti, hogy valójában a szín maga is önálló elemekből összeolvadás révén keletkezik. Ekkor megértjük: a szín pontosan olyan tartalom, mint egy sokaság, például egy madárraj, tehát bizonyos értelemben „független elemeken” alapul, s hogy így a

³⁷ Az elsőnek említett tézist itt csak utalásszerűen tudom majd kifejteni. Részletesebben beszéltem például a szín és a kiterjedés kapcsolatáról egy másik előadásban, amelyet egy Husserl emlékkonferencián adtam elő 2009 decemberében az ELTE-n.

³⁸ HUSSERL 1992, 283.

³⁹ KOFFKA 1999 részletesen áttekinti az idevágó addigi kísérleti eredményeket, és rengeteg példával illusztrálja a tapasztalat esetében a résznek az egésztől való funkcionális függését. Lásd még GURWITSCH 1964, Part Two, Ch. 6.

szín valójában egy figurális momentum. Olyan közvetlenül adott kvalitatív mozzanat, amelyet Husserl a *Philosophie der Arithmetik*-ben a sokaságok kapcsán ír le, és amelyet a harmadik elmékedés fogalomkészletét használva a sokaságokhoz hasonlóan akár *független* tartalmakon alapulóként is jellemezhetünk.

A függő mozzanat független elemekhez vezet, amelyek viszont a közelebbi megfigyelés számára függő momentumoknak bizonyulnak. Mindez végső soron azt a megfigyelést alapozza meg, hogy a tapasztalatban minden egészleges tartalom részei és mozzanatai maguk is felléphetnek olyan egészként, amelyhez képest a korábbi egész résznek vagy mozzanatnak fog bizonyulni. A tapasztalatfolyamban a részegész relációk 'iránya' megfordulhat, így a tapasztalatfolyam egy *nem-jól fundált* hierarchiát alkot.

Azt hiszem, végső soron tehát a tapasztalatfolyamot nem pusztán úgy kell felfognunk, hogy az abszolút módon megadható *egészek* folyama, amely maga is *Gestalt*-ként viselkedik, és amelyekből részek emelkednek ki. Ennek révén visszajutnánk ahhoz a jamesi elképzeléshez, hogy a tudat egy rögzíthető neutrális folyam, amely valamiképpen folyamatosan hömpölyög a jelenségek árama „mögött”. Valójában az egész folyam folyamatosan alakul, mégpedig éppen annak révén, hogy ami elemként kiemelkedik belőle, következő lépésben éppen egy olyan érzéki totalitás szerepét játssza, amelynek viszonylatában az, amiből kiemelkedett, most részként tűnik fel. A tapasztalat éppen ennek a furcsa „forgásnak” a révén alakul, halad előre, keletkezik és foszlik szét.

A tapasztalatfolyam absztrakt struktúráját ennek megfelelően nem annyira a hagyományos, hanem sokkal inkább az úgynevezett *nem-jófundált* halmazelmélet adja viszsza. A halmazelméletnek ez a válfaja a nyolcvanas években született meg.⁴⁰ Nagyon leegyszerűsítve kétféleképpen képzelhetjük el a halmazelmélet által leírt univerzumot, amely a „világ” és a „tapasztalatfolyam” egy egyszerű sematikus vázlatát is megadja. Vagy úgy, hogy a halmazok nagy része maga is halmazokból áll, amelyek a maguk részéről ismét halmazokból állnak és így tovább, de nem a végtelenségig. E szerint a modell szerint egy idő után el kell jutnunk olyan halmazokhoz, amelyek maguk már nem csak halmazokból, hanem úgynevezett atomokból, elemi építőkövekből, vagyis „dolgokból” is állnak. (Nem feltétlenül kell atomokat feltételeznünk, természetesen kiindulhatunk pusztán az üres halmazból is.) E szerint az elképzelés szerint, ha elég türelmesen haladunk tovább az elemek felbontásában, akkor minden halmaz mélyén előbb vagy utóbb atomokat találunk. Az atomok azok a végső alkotórészek, amelyből minden halmaz felépül. Hogy ez így legyen, azt a Zermelo-Fraenkel féle halmazelméletben az úgynevezett jófundáltsági axióma biztosítja.

A másik lehetőség, hogy a halmazelmélet modellje nem tartalmaz atomokat, és az elmélet maga nem tartalmazza a jófundáltsági axiómát. (Illetve tartalmaz egy úgynevezett antifundációs axiómát.) Ekkor minden halmaz halmazokból áll, azok is halmazokból és így tovább a végtelenségig. Ez vagy azt jelenti, hogy az „elem” reláció a végtelenségig új halmazokhoz vezet, vagy azt, hogy az „elem” reláció révén képesek vagyunk „hurkokat” formálni. Ekkor például egy halmaz egy eleme tartalmazhatja elemként magát az őt tartalmazó halmazt. (Lehet egyszerre A eleme B-nek, és B eleme A-nak.)

A tapasztalat ebben az értelemben *nem-jól fundált*. Nem annyira úgy kell felfognunk, hogy például egy szintapasztalat alapjául szolgáló árnyalatok megfigyelésekor a vég-

⁴⁰ Az elképzelés történetét részletesen rekonstruálja az alábbi kötet függeléke: ACZÉL 1988.

telenségig újabb különbségek tárulnak fel. A helyzet sokkal inkább az, hogy ami az egyik szempontból elem, az a másik szempontból tartalmazza azt, aminek az előbb eleme volt. A szín például egyszerre eleme a tárgynak, és tartalmazza bizonyos értelemben a tárgyat. Megjelenhet a tárgy mint egy színek és kiterjedt alakok egymásba hatolása révén adódó egész (*Gestalt*), amelynek a szín csak egy utólagosan kiemelt „eleme”, de megjelenhet úgy is, mint egy olyan elsődleges és átfogó minőség, aminek az adott tárgy csak egy példája, amelynek a tárgy csak utólagosan kiemelkedő eleme.⁴¹ Láthatunk egy színes tárgyat, de láthatjuk a tárgy színét is, és a két esetben a két elem „megfordul” egymás körül.

Az érzetadat és a *Gestalt* fogalma egyszerre van jelen a tapasztalatban. Ezért nem tudtunk az elemzések során végig együtt haladni sem a klasszikus érzetadat-elmélet képviselőivel, sem James-szel vagy a Gestalt-elmélet olyan fenomenológiai továbbértelmezőivel, mint Gurwitsch vagy a korai Merleau-Ponty. Az utóbbiakhoz kapcsolódva azonban mi is Husserl nézeteihez nyúltunk vissza, és ezekben próbáltunk meg olyan fogalmakat és belső feszültségektől terhes elgondolásokat találni, amelyek kimozdítják az eredeti filozófiai problémát abból a statikus helyzetből, amelybe a klasszikus *Gestalt*-elmélet nyomán került.

IRODALOM

- ACZÉL, Peter 1988. *Non-Well-Founded Sets*. Stanford, CSLI Lecture Notes 14.
- VON EHRENFELS, Christian 1975. Az „alaki” tulajdonságokról. In *Alaklélektan*. Ford. V. Binét Ágnes. Budapest: Gondolat.
- GURWITSCH, Aron 1964. *The Field of Consciousness*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- HUME, David 2006. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- GURWITSCH, Aron 1966. William James' Theory of the Transitive Parts of the Stream of Consciousness. In *Studies in Phenomenology and Psychology*. Evanston: Northwestern University Press.
- HUSSERL, Edmund 1970. *Gesammelte Werke XII Philosophie der Arithmetik Mit ergänzenden Texten (1890–1901)*. Hrsg. Lothar Eley. Den Haag: Nijhof.
- HUSSERL, Edmund 1992. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- HUSSERL, Edmund 2004. *Karteziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz.
- JAMES, William 2003. *Essays in Radical Empiricism*. New York: Dover Publications.
- JAMES, William 2007. *The Principles of Psychology*. New York: Cosimo Classics.
- KANT, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.
- KOFFKA, Kurt 1999. *Principles of Gestalt Psychology*. London: Routledge.

⁴¹ Így fogja fel pl. a logikai szemantika a tulajdonságokat általában: dolgok halmazaként, vagyis úgy, hogy a tulajdonságnak az adott tulajdonságú dolog egy eleme.