

**Székely László**

**MTA BTK Filozófiai Intézete**

**Palágyi Menyhért a gondolkodás történetében és jelenében**

(Megjelenőben a következő kötetben: Bogdanov Edit – Székely László (szerk.): *Észlelés és fantázia: Palágyi Menyhért írásaiból.* Budapest: Gondolat Kiadó 2017.)

**A szerző ezúton mond köszönetet a Magyar Tudományos Kutatási Alapnak, mely támogatta a jelen tanulmány megszületését (OTKA szám: K 104643, témavezető: Mester Béla)**

**A tanulmányt a szerzői jogi törvény védi!**

**Kérjük csak a Gondolat Kiadónál megjelenő végleges változat alapján, a szerkesztők, a szerző, a cím és az oldalszám pontos megadásával hivatkozzon rá vagy idézzen belőle. Köszönjük!**

*„Íme, a mi a kezdetleges életnek készen adva van,  
a valóság: az a gondolkozóra nézve problémává  
lesz, úgy, hogy egyre kérdi, mi a valóság, az igazi  
valóság. És a költő, nem más életvalóságot lát-e  
ő is, mint a kába köznapis lélek, ki a dolgok fölszínén  
úszik?”*

*(Palágyi Menyhért: Komjáthy Jenő emlékezete II.)*

*. A filozófus azonban általában ott kezd el elmélkedni,  
ahol a szakkutató szerényen megelégszik megszerzett  
birtokával.*

*(Palágyi Menyhért: A tér és idő új elmélete. Előszó)*

### *1) Palágyi Menyhért irodalmi munkássága és filozófiája*

Palágyi Menyhért a magyar gondolkodástörténet kiemelkedő személyisége, aki maradandót alkotott mind az irodalmi esszé, mind a filozófia területén. Vajda János és Petőfi Sándor költészetével foglalkozó tanulmányai, illetve a Madách Imre életét és művét tárgyaló monográfiája a magyar irodalom iránt érdeklődők számára ma is kikerülhetetlen olvasmányok. Ami filozófiai munkásságát illeti: a XX. század elején német nyelvű

értekezéseivel jelentős elismertséget vívott ki magának a német filozófiai életben, melynek részeként a Ludwig Klagesre gyakorolt jól ismert hatás mellett ugyancsak formálta a német filozófiai antropológia megteremtőinek és meghatározó képviselőinek, Max Schelernek, Arnold Gehlennek és Helmuth Plessnernek gondolkodását.<sup>1</sup> Ennek nyomán e művek a német filozófiatörténet integráns részévé váltak, s természetesen ezen az sem változtat, illetve filozófiai életművének értékéből az sem von le semmit, ha ő maga nem tartozik a XX. századi német filozófia élvonalába: a filozófiában – de általában a speciális rész tudományokban is – gyakran előfordul, hogy a jelentős alkotók kevésbé ismert, és sokszor éppen az általuk rájuk vetett árnyék miatt elfelejtett gondolkodók ötletekben gazdag, konstruktív megoldási javaslatokat tartalmazó műveiből nyernek inspirációt. S – filozófiájának saját jogú értékei mellett – Palágyi jelentősége többek között éppen írásainak ezen inspiratív jellegében rejlik.

Ugyanakkor lebecsülnénk Palágyi filozófiáját, ha azt csupán a filozófiatörténet szempontjából méltatnánk. Filozófiai életműve számos ma is aktuális problémafelvételt és gondolatot tartalmaz, aminek nyomán viszonylagos elfeledettsége ellenére német nyelvterületen a filozófiatörténeti munkákon túl olykor mint ma aktuális szerzőre, tárgyi szempontból is hivatkoznak rá.<sup>2</sup> Palágyi néhány mozzanatában megelőlegezi a modern lélektant és kognitív tudományt, így az észlelés szenzomotoros elméletét, a pszichikum és a külvilág viszonyának a visszacsatolás fogalmán alapuló kibernetikai megközelítését, s jelen van nála már az úgynevezett „virtualitás” modern fogalma is. E tárgyköröket érintő írásai – különösen természetfilozófiai előadásai „az élet és a tudat problémáiról”, valamint fantáziaelmélete – ezért alkalmasak arra, hogy a modern eredmények fényében újragondolva őket a mai kutatások számára heurisztikus ötleteket adjanak, illetve a filozófiai oldaláról hozzájáruljanak ezen eredmények értelmezéséhez és szintetizálásához.

Ma már talán általánosan ismert az is, hogy a négydimenziós téridő eszméjének néhány korábbi, paratudományos illetve irodalmi megjelenését követően ő volt az, aki elsőként javasolta kidolgozott elmélet keretében, hogy a teret és az időt a fizika a négydimenziós matematikai téridővel reprezentálja, megelőzve ezzel Minkowskinak az einsteini relativitáselmélet kapcsán megfogalmazódó hasonló – a kezdeti ellenérzés után később Einstein által is átvett – elképzelését. Persze az e tekintetben kialakítani kívánt Palágyi-kultusszal szemben, mely úgy próbálná beállítani őt, mintha Einstein elődje lett volna, ez nem jelenti azt, hogy Palágyi elmélete akárcsak néhány részmozzanatában is tartalmazná már a német fizikus elméletét: a fizika számára javasolt matematikai ábrázolási mód tekintetében

---

<sup>1</sup>V.ö. pl.: Gehlen, Arnold: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. (Herausgeben von Karl-Sieberg Rechtberg), Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman. 2016. (Eredetileg Berlinben jelent meg 1940-ben a Junker und Dünnhaupt kiadónál, majd több kiadásban, ezek közül számos apróbb változtatással 1944-ben és átdolgozva 1950-ben). 192-193, 209-216, 297, 372-374. o.; valamint Bühler Benjamin: *Lebende Körper: biologisches und anthropologisches Wissen bei Rilke, Döblin und Jünger. Studien für Kulturpoetik, Band 3*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2004. 153/161. o.; Rieger, Stefan: „Menchenentwürfe: zur Geschichte der Virtualität.” In: Niederlag, Wolfgang - Lemke, Heinz U. - Lehrach, Hans - Peitgen, Heinz-Otto (Hrsg): *Der virtuelle Patient.*, 2. erweiterte Auflage. Berlin – Boston: De Gruyter, 2014. 3-15. o. - ezen belül: 7. o.

<sup>2</sup> Pl.: Kehl, Anne: *Die Bildung der Vorstellung: Grundlagen für Theater und Pädagogik*. Bad Heilbrunn (OBB.): Verlag Julius Klinkhardt, 2002. 173-181. o.; Rieger, Stefan: „Virtualität avant la lettre. Unverhältnismäßigkeiten zwischen Gedankenexperiment und technischen Medien” In: Hans Esselborn (hrsg) *Ordnung und Kontingenz: das kybernetische Modell in den Künsten*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann., 2009. 43-57. o. – ezen belül: 45-46. o.; Toepfer, Georg: „Biologie und Anthropologie der Wahrnehmung: Kopplung und Entkopplung von Organismus und Umwelt.” In: Hartung, G. und Herrgen, M. (Hrsg.): *Interdisziplinäre Anthropologie: Jahrbuch 4/2016: Wahrnehmung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2017. 3-50. o. – ezen belül: 13-24. o.; Renate Walthes: *Zur Theorie der virtuellen Bewegung: Wahrnehmung, Bewegung und Sprache in der Waldorfpädagogik und bei Melchior Palágyi*. Ein Beitrag zur Bewegungslehre. Dissertation. Marburg 1979.

ugyan Minkowski és Einstein előtt járt, de a konkrét tartalmat illetően már nem - sőt, ezen utóbbi vonatkozásában elképzelései kifejezetten eltértek az utóbbi két tudós elméletétől.

Konstruktivitása és előremutató jellegére, illetve ma is aktuális mozzanataira gondolva szintén megemlíthetjük Palágyi nyelvelméletét, a gondolkodás és a nyelv viszonyáról kialakított elképzelését, vagy a logika életfilozófiai – „egzisztenciális” – megalapozására irányuló törekvését (mely utóbbi, ha jellegében más is, párhuzamba állítható Heideggernek a logikával foglalkozó későbbi értekezéseivel). Ugyancsak figyelemre méltóak a főképpen magyar nyelven írt – a nemzet fogalmával, a tudománnyal, a szociális gondolattal és a marxizmussal foglalkozó – társadalomelméleti írásai, valamint a filozófia és a művészetelmélet határterületén mozgó, Székely Bertalan festészetét tárgyaló monográfiája. (E műnek a Palágyi-féle fantáziaelmélettel való kapcsolatáról jelen kötetünkben Bogdanov Edit tollából olvashatunk részletesebben.) Ám nemcsak ott érdekes és hasznos Palágyit olvasni, ahol előremutató vagy ma is használható válaszokat sugall számunkra. Érzékeny, újszerű kérdéscsoportok akkor is tanulságosak lehetnek, ha nem sikerül megfelelő megoldást találni, vagy egyenesen zsákutcába vezető irányt vesznek fejtegetései. Annak következtében pedig, hogy életműve még a XX. századi filozófia hajnalán született, írásainak olvasása mindezen túl egyfajta üdítő kilépést is jelent e filozófia mára standardizálódott – és ezért olykor unalmassá váló – világából.

Most jelzett értékei és erényei ellenére a magyar irodalommal foglalkozó műveitől eltérően Palágyi filozófiai munkássága nálunk kevésbé ismert és elismert, amiben más tényezők mellett minden bizonnyal döntő szerepet játszott az, hogy nem tartozott a történelmi-politikai okok miatt Magyarországon sokáig egyoldalúan kultivált vasárnapi körös világhoz, mint ahogy az is, hogy még 1917. előtt radikális kritikát jelentetett meg Marx társadalomelméletéről, melyben a német filozófus tanait mint tudományos köntösbe öltöztetett merő ideológiát állítja elének. Nem használt filozófusként történő elismerésének az sem – és ez későbbi németországi megítélését is érintette – hogy leglelkesebb filozófus híve, Ludwig Klages később radikális antiszemitává válva a politikai szélsőjobb oldalán kötött ki, és ennek nyomán az utóbbi a Vasárnapi kör szellemiségének képviselői számára a polgári társadalom „elmélyülő válságát” reprezentáló, „az ész trónfosztásán” munkálkodó filozófusként jelent meg. Pedig Palágyi társadalomfilozófiai nézeteit tekintve Klageszel szemben nem volt jobboldali: a szociális gondolat és a demokrácia híve volt, aki szimpatizált a „szocializmus” Lassalle-féle elképzelésével, mely nem az osztályharc és a forradalom, hanem a társadalmi együttműködés jegyében tartotta megvalósíthatónak a szociális igazságot.

Palágyi filozófiája tehát méltatlanul szorult háttérbe Magyarországon. Ugyanakkor el kell ismerni azt, hogy a mai olvasó számára bölcséleti írásai nem könnyű olvasmányok. Nem mintha körülményes volna stílusuk, vagy nehezen volnának követhetőek fejtegetései. Éppen ellenkezőleg: bár magyar nyelvű szövegeinek szóhasználata még némileg eltér az azóta standardizálódott magyar filozófiai terminológiától, mind német, mind magyar művei jól tagoltak, stilisztikailag gördülékenyek, a bennünk található gondolatmenetek logikusak, jól érthetőek. Ami megnehezíti e művek mai befogadását, az egyrészt tartalmuk konkrét kifejtésének erős kötődése a korabeli filozófiai és természettudományos problémákhoz, másrészt a filozófiának – illetve konkrétan a természetfilozófiának – Palágyi által képviselt archaikus fölfogása, mely olykor túl szigorúan érvényesül elemzéseiben. Ezen utóbbi – tehát Palágyi természetfilozófiájának archaikussága – mindenekelőtt azt jelenti, hogy a filozófus öntudatos és elhivatott gondolkodóként nemcsak az elmúlt évszázadok szerinte egyoldalú, s ugyanakkor az egymással szembenálló oldalak (mindenekelőtt az empirizmus versus racionalizmus, illetve a pszichologizmus versus logicizmus) révén dualisztikussá váló filozófiai tradíciót kritizálta, megpróbálva újrafogalmazni és meghaladni az ellentétek és az egyoldalúságok gyökerének tartott kérdéscsoportokat. Nagyszabású filozófiai programja ugyancsak szemben áll a természetfilozófia és a konkrét természettudományok fokozatos

elkülönülésének tendenciájával, azaz a konkrét, egyedi természettudományoknak a filozófia alóli több évszázados folyamatban kibontakozó emancipálódásával. A természetfilozófiának egy olyan koncepciója rajzolódik ki műveiből, amely ahhoz a több mint négy évszázaddal korábbi, a reneszánsz idején még eleven fölfogáshoz tér vissza, mely azt nem csupán a természet általános alapelveinek megfogalmazásában és a tőle leváló természettudományok eredményeinek filozófiai értékelésében tartja illetékesnek, hanem a természet konkrétan megfigyelhető működésének tekintetében is. Egy ilyen természetfilozófia persze érvényes maradhat, ha éppen összhangban van az résztudományok tendenciáival vagy sikerül eltalálnia a természettudományok jövőbeli fejlődését (mint amiképpen ez pl. Giordano Brunónak, akit ennek nyomán az utókor – műveinek jellegét eltorzítva – sokáig hajlamos volt úttörő természettudósként beállítani számos kérdésben sikerült.) Csakhogy ez a természetfilozófiai attitűd a XIX. század második felére tarthatatlanná vált – annak ellenére is, hogy Karl Marx filozófustársa, Friedrich Engels ezt követte még, és bizonyos nyomaiban jelen volt a nálunk néhány évtizede még hivatalosan tanított úgynevezett „dialektikus materializmus”-ban is.

Ez a már akkor is archaikus fölfogás két negatív következménnyel járt Palágyi filozófiájában. Egyrészt ennek nyomán önmagában értékes, ma is elgondolkodtató filozófiai megfontolásait néhány helyen szükségtelenül hozzákapcsolta a kor konkrét, még vitatott természettudományos elképzeléséhez – például Apáthy Istvánnak az idegrendszer fölépítésével kapcsolatos, később megbukott elméletéhez –, s ezáltal a természettudományos kutatás belső logikájába behatolva, a filozófia részéről mintegy „igazságot téve” kitüntette az egymással vitatkozó természettudományos elméletek egyikét a másikkal szemben. Másrészt filozófiai indítatásból olykor olyan állításokat fogalmazott meg, amelyek tapasztalatilag illetve kísérletileg vizsgálhatóak, és ezáltal filozófiáját kitette a konkrét kutatások általi cáfolat lehetőségének. Ez az utóbbi mozzanat különösen az utolsó éveiben szívügyének tekintett „világmechaniká”-ja esetében járt súlyos következményekkel, amennyiben kifejezetten zsákutcába vezette azt.

A most jelzett kritikus megjegyzések azonban elsősorban Palágyi filozófiájának konkrét kifejtésére, illetve e filozófiának a kor egyes szaktudományos elképzeléseihez való szükségtelen hozzákapcsolására vonatkoznak, és semmiképpen sem teszik semmissé annak értékeit. Még a fizika tudományának Palágyi halálát közvetlenül követő fejlődésével kifejezetten összeegyeztethetetlen „világmechanikai” értekezéseiben is találunk olyan problémafölvetéseket és elemzéseket, amelyek a konkrét szövegek környezet korlátjaiból kiszabadítva a mai tudománytörténet és tudományfilozófia keretében is elgondolkodtatóak és fölhasználhatóak. S ez még inkább igaz Palágyi 1901-ben megjelent *téridő-elméletére*, életfilozófiája keretében kifejtett *filozófiai antropológiájára*, valamint az utóbbi kontextusába illeszkedő *észlelés- és fantáziaelméletére*.

A jelzett korlátok mindazonáltal megnehezíthetik a mai érdeklődő számára Palágyi olvasását: úgy tűnhet számára, hogy idejét múlt szövegeket tart a kezében, illetve az azokban kifejtett nézetek a konkrét résztudományok eredményeinek (így például a modern fizika elméleteinek vagy az idegrendszer fölépítését tévesen leíró Apáthy-féle elméletet megcáfoló, Nobel-díjjal jutalmazott neurológiai elméletnek) fényében mára már tarthatatlanná váltak. Ezen élmény jegyében pedig a befogadásra irányuló további fáradozásról lemondva könnyen félreteheti Palágyi szövegeit, *megfosztva magát az azokban rejlő izgalmas és inspiratív gondolatoktól, újszerű problémafölvetésektől és elemzésektől*. Ennek elkerülése érdekében ezért a következőkben megpróbálunk néhány fogódzód illetve „kulcsot” adni Palágyi itt közlésre kerülő filozófiai írásaihoz, hogy ily módon segítsünk kibontani e művek tartalmát az akkori konkrét filozófiai és természettudományos helyzethez kötődő nyelvezetből és fogalmi keretből.

## 2. Palágyi neovitalista ismeretelmélete és antropológiája

Az első olyan terület, amellyel e célból foglalkoznunk kell, Palágyi életfilozófiai – pontosabban: neovitalista – filozófiai antropológiája, illetve az annak részét képező *tudat-, fantázia- és észleléselemélete*. Ugyanis ezek hatása volt a legjelentősebb, és ezek tartalmazzák a legtöbb még ma is aktuális kérdésfelvetést és gondolatot. Ismeretes, hogy tágabb értelemben véve a vitalizmus az ókori görög filozófiáig, s ezen belül is különösen Arisztotelészig nyúlik vissza, akinek entelecheia-fogalma (annak lehetséges antivitalista olvasata mellett) értelmezhető egyfajta életelvként is. Tágabb értelemben ugyancsak vitalistának tekinthető a fiziológus Caspar Friedrich Wolff (nem azonos a filozófus Christian Wolff-fal), aki szerint azt embrió kifejlődése során lezajló folyamatok nem magyarázhatóak tisztán anyagi tényezőkkel. (*Theoria Generationis*, 1759). Viszont a modern vitalizmus, amelyet többek között a kor egyik legjelentősebb kémikusa, a svéd Jöns Jacob Berzelius képviselt, kifejezetten a szervetlen és a szerves vegyületek közé húzott elválasztó vonalat. Ez az irányzat a XIX. század elején fogalmazódott meg a mechanikus szemléletmóddal és világnézettel szemben, mintegy válaszul arra, hogy az utóbbi immáron a kémia tudományát is egyre intenzívebben birtokba vette. Berzelius alapállítása az volt, hogy a szerves anyag nem jöhet létre pusztán fizikai-kémiai folyamatok révén: ahhoz a mechanikus, fizikai-kémiai tényezőkön és természeti törvényeken túl egy további princípiumra, az *életerőre* (vis vitalis, Lebenskraft) van szükség. Az 1820-as évek közepétől kezdődően azonban Friedrich Wöhler és mások kísérletei nyomán kiderült, hogy a szerves anyag egyszerűbb változatai mesterségesen, minden életelv nélkül, pusztán fizikai-kémiai folyamatokban is előállíthatóak, ezért a vitalizmus ezen koncepciója fokozatosan tarthatatlanná vált. (Az, hogy Wöhler első vonatkozó kísérletei – így 1924-ban a sóskasav, 1928-ban a karbamid előállításával – egyből „megdöntötték” volna az életerő elméletét, primitív tudománytörténeti mitológia: ennél jóval hosszabb, több évtizedes folyamatról volt szó, hiszen ezen vegyületeket Berzelius és kortársai csupán a szerves és a szervetlen közötti határesetnek tartották.)

A XIX. század végére azonban részben a mechanikus, azaz pusztán a fizikai-kémiai tényezőket elismerő szemléletmódnak az élettudományok területére történő egyre erőteljesebb behatolásával szembeni védekezésésként, részben éppen az élő szervezetre irányuló természettudományos kutatások által föltárt új jelenségek által ösztönözve a vitalizmus a *neovitalizmus* formájában újraéledt. Ez az irányzat az életnek a mechanikus, élettelen természettel szembeni szuverenitását, illetve az előbbinek a fizikai-kémiai folyamatokra történő visszavezethetlenségét immár nem a szervetlen és szerves anyag relációjában hirdette, hanem magát az élő szervezet egészét – vagy egyenesen annak eleveenségét – szembesítette a pusztán fizikai-kémiai képződményekkel. A neovitalizmus fő francia képviselője Henri Bergson volt, aki a „teremtő erőt” mint speciális életelvet a kozmosz egészére kiterjesztette. Ám Németországban is létezett egy – a bergsonitól különböző, a természettudományokhoz, s ennek részeként a konkrét biológiai kutatásokhoz szorosabban kapcsolódó – változata, mely elsősorban a biológus Hans Driesch nevéhez fűződött. Palágyira ez az utóbbi, német neovitalizmus hatott, ez jelenik meg nála filozófiájában. Amíg azonban Driesch az élő és a pusztán fizikai-kémiai szembeállításában a fizikai-kémiai alkotóelemeinek szintézisével állítólagosan nem magyarázható *fiziológiai szervezetre mint szerves egészre* fekteti a hangsúlyt, addig Palágyi e „fiziológiai” vitalizmussal szemben *az életjelenségeket* vagy *életfunkciókat*, így az *érzeteket*, az *érzéseket-érzelmeket* és az általa bevezetett úgynevezett „fantazmák”-at helyezi előtérbe.

A neovitalizmus német változata (némiképpen eltérően a Bergson által képviselt „kozmosz” neovitalizmustól) mára elavulttá, archaikussá vált, s ez különösen igaz Driesch „fiziológiai” vitalizmusára – bár ezzel kapcsolatosan is megemlítenéd, hogy az általa fölvetett

kérdések egy részére még ma sem adott választ a biológiai, s ennyiben még ő is „aktuális”.<sup>3</sup> Amennyiben pedig nem a fiziológiára, hanem a *fiziológiai jellegű elevenségen* (így pl. a szívverésen vagy a lélegzésen) *túlmutató* életre (pl. egy állat fürkésző-figyelő tekintetére), illetve a Palágyi által életfunkciókként megjelölt tényezőkre gondolunk, akkor – legalábbis a fejlettebb állatok és az ember esetében – az eredeti vitalizmussal szemben a neovitalizmus alap gondolatát ma is érvényesként kell elismernünk. E tekintetben ugyanis a természettudósok és a filozófusok egy része félreértés áldozta, amennyiben a jelzett életfunkciók fizikai-kémiai *redukcióját* összekeveri azok fizikai-kémiai folyamatoknak való *megfeleltetésével*, illetve ilyen folyamatok mint okok okozataiként történő fölmutatásával. Csakhogy például annak pontos, hiányok nélküli oksági levezetése, hogy mikor, hogyan és milyen idegrendszerünkben (agyunkban) lejátszódó fizikai-kémiai folyamatok föllépésekor érzékelünk egy piros foltot, még egyáltalában nem jelenti azt, hogy e foltot redukáltuk az élettelen folyamatokra. Ennek megvilágítására hadd idézzünk föl egy jól ismert filozófiai gondolatmenetet! Konkrétan, a mai tudomány már tudja, hogy ha bizonyos hullámhosszú – látásélményünkben piros színt keltő – elektromágneses hullámok szemünk meghatározott receptorait izgalomba hozzák, majd ez az izgalom vagy stimuláció agyunk meghatározott régiójában fiziológiai aktivitás vált ki, akkor piros színt érzékelünk, s ez mindaddig így marad, amíg ez az aktivitás fennáll. A tudomány azt is föltételezi (és ezt részben kísérletileg már alá is támasztotta), hogy ha agyunk e részén közvetlenül, mesterségesen váltjuk ki az adott fiziológiai folyamatokat, akkor (legalábbis ha egyébként ép látású személyek vagyunk) piros színt érzékelünk annak ellenére is, hogy szemünket nem érte a megfelelő inger. S ugyanez igaz például a zöld színre.

De vajon miért érzékelünk pirosat vagy zöldet az egyébként „színtelen és szagtalan” (azaz egyáltalában nem „piros” vagy „zöld”) agyi folyamatok föllépésével egyidejűleg?

Két kérdés vetődik ennek kapcsán föl:

i) Az egyik az előbbi kérdés megfelelője: miképpen kelti az adott agyi aktivitás bennünk magunkban a piros vagy a zöld szín érzetét és észleletét, illetve miképpen válik ez az aktivitás a piros vagy a zöld érzetévé és észleletévé? Másképpen megfogalmazva: miképpen „okozza” a színtelen fiziológiai – fizikai, kémiai, elektromágneses stb. – folyamat a piros és a zöld érzetét? (Ha pedig a színérzetet azonosnak tartjuk annak fiziológiájával: miképpen válhat a szín minőségévé az ezzel a minőséggel nem rendelkező fiziológiai folyamat?)

ii) A másik ilyen kérdés a következőképpen hangzik: miért pont az egyik helyen föllépő, adott típusú aktivitás nyomán jelenik meg bennünk a piros érzete, és nem a másik helyen lévő, a zöld érzetét kiváltó aktivitás nyomán? Miképpen válnak az adott agyi helyekben és az adott agyi aktivitásban megjelenő fizikai, kémiai stb. nem színszerű mennyiségi különbségek a piros és a zöld szín érzete közötti mennyiségileg értelmezhetetlen minőségi különbséggé, és miért nem pont fordítva történik mindez, azaz miért nem az a fiziológiai folyamat hozza létre a zöld érzetét, amely a pirosat és megfordítva?

Azt hiszem, hogy a redukcionista olvasó sem tagadhatja, hogy az előbbieken az „okozás” és a „kiváltás” fogalmait jogosan használtuk, s mivel az ok és az okozat nem azonos, ez éppen a színérzet és az annak fiziológiája közötti különbséget állító tételt igazolja. Másrészt azt is el kell ismernie mindenkinek, hogy ha a második kérdésre azt a választ adjuk, hogy azért a pirosat érzékeljük az adott esetben, mert éppen „a piros érzetet generáló helyen” a „piros érzetet generáló folyamatok” lépnek föl agyunkba, akkor ez álmagyarázat lesz, hiszen ekkor nem elméleti okok miatt, hanem csupán a tapasztalat alapján kapcsoljuk össze az adott helyet és folyamatokat a piros szín érzetével. A kérdés viszont éppen arra vonatkozott, hogy miért pont ezek kapcsolódnak a piros érzetéhez, és miért nem más helyek és folyamatok. Erre pedig

---

<sup>3</sup> V. ö. pl.: Penzlin, Heinz: „Hans Driesch begründete der Neovitalism”. *Biologie in unserer Zeit*. 37. évfolyam, 3. szám (2007 június 15..) 203-206. o.

nem válaszolhatunk azzal, hogy azért, mert azt éppen így figyeltük meg, hiszen a kérdés pontosan az ezen megfigyelésben elének táruló kapcsolat okára irányul.

Ám még annak is, aki előbbi fejtegetéseink ellenére következetes redukcionista marad, el kell fogadni, hogy a Palágyi által életjelenségekként vagy életfunkciókként tárgyalt mozzanatok minőségileg különböznek a fizikai-kémiai világ folyamataitól, beleértve ebbe a fizikai komplexumok által képződő élő szervezet fiziológiai aspektusát is. Továbbá az sem tagadhatja, hogy a kívánt (és a mi álláspontunk szerint a föntiek miatt nem ismeretelméleti, hanem ontológiai és fogalmi okok miatt elérhetetlennek tartott) teljes redukciótól még messze vagyunk. Ezért a fizikalista és/vagy materialista redukcionista sem vonhatja kétségbe, hogy az életfunkciók és az élettelen közötti Palágyi-féle elvi-fogalmi megkülönböztetés módszertanilag nem irracionális, hanem ma is indokolható koncepció. S végül arról sem feledkezhetünk el, hogy a XX. század egyik legjellegzetesebb és legradikálisabban racionalista filozófusa, Karl Popper maga is határozott vonalat húzott élettelen és élő közé, mégpedig nemcsak módszertani, hanem ontológiai megfontolásból is, mint amiképpen az analitikus filozófia mai képviselőinek egy része is elismeri, hogy az életjelenségek egy része – így a mentális élmények – nem vezethetőek vissza maradéktalanul fizikai-kémiai-fiziológiai folyamatokra. (Sajnos ma Magyarországon a filozófusok fiatal generációjának körében divatossá vált az analitikus filozófiának egyfajta leegyszerűsített monista, fizikalista-materialista, redukcionista vagy egyenesen eliminalista irányzata, és ez az irányzat egyre gyakrabban jelenik meg „A filozófia”-ként az oktatásban, félreorientálva a hallgatóságot. Persze pozitív ellenpéldaként megemlíthetjük Farkas Katalinnak az Oxford University Pressnél 2008-ban megjelent *The subject's point of view* című könyvét, amelyet azonban mindmáig nem fogadott be igazán a magyar filozófiai gondolkodás.)

Fejtegetéseinkben azonban most „csavar” következik. Ha az előbb azt mutattuk meg, hogy a neovitalizmus XIX. századi német változatának elavultsága ellenére az élettelen és az élő közé húzott vonal, illetve e két szféra fogalmi megkülönböztetése indokolt és helytálló, akkor most arra kell föl hívnunk a figyelmet, hogy *nem ez képezi Palágyi vitalista filozófiai koncepciójának eredeti és lényegi mozzanatát*. Bármennyire fontos is számára az élő és a pusztán fizikai-kémiai közötti különbségtétel, vitalista antropológiájában sokkal nagyobb jelentősége van annak, hogy a két és félezer éves európai filozófiai tradíció – és ezen belül különösképpen az utóbbi évszázadok – fő irányzataival szakítva az érzeteket, az érzéseket és a képzelőerőt (illetve a fantáziát), *a szellemi szférával szemben az élet szférjába helyezi*, aminek következtében a tudomány és a művészetek antropológiai alapjai is ide, ebbe a nem szellemi, hanem vitális tartományba kerülnek.

Ez a koncepció első tekintetre azokkal a mai biológiai redukcionistaakkal rokonítja Palágyit, akik egyfajta radikális darwinizmus keretében minden emberi mozzanatot (így a tudományt, a művészeteket, a csoportszerveződéseket stb.) a tiszta biologikumra igyekeznek visszavezetni, illetve a tiszta biologikum társadalmi leképeződéseként mutatják föl (mint amiképpen ezt például az úgynevezett szociobiológia egyes verzióiban megfigyelhetjük). Ám ez hamis látszat. Egyrészt – mint amiképpen erre már utaltunk – a biologikum nem azt jelenti Palágyinál, mint e mai törekvések képviselőinél, hanem ezen utóbbiak elképzeléseivel szemben önálló, redukálhatatlan létszférát képez. Másrészt a magyar filozófus elveti a fizikai-kémiai szféra tudományos vagy ismeretelméleti prioritását a biológiával szemben, rámutatva arra, hogy a tudósok minden fizikai vagy kémiai megfigyelése és észlelése biológiai életeseményen alapul, s ezért a fizikai és a kémiai megismerés ugyanúgy előfeltételezi a biológiát, mint megfordítva, a biológia a fizikát és a kémiát. (Ennyiben olyan problematikát tematizál, amely – persze az övétől eltérő megközelítésben – karakterisztikusan jelen van a XX. század két nagy filozófiai irányzatában, a transzcendentális fenomenológiában és a hermeneutikai filozófiában). Harmadrészt a jelzett redukcionista törekvésekkel szemben továbbra is önálló ontológiai szféraként tekint a szellemire, és bár a művészeteket és a

tudományokat a tudaton kívüli, és a tudat által csak korlátozottan kontrollálható, önálló vitális funkcióként tárgyalt fantáziához kapcsolja, azokat ezen összekapcsolás ellenére továbbra is szellemieknek tekinti, melyek mint ilyenek a fizikai-kémiai mellett nem vezethetők vissza teljesen a tiszta biologikumra sem. Negyedrészt a vitális szférán belül is két ontológiai réteget különböztet meg: a *tenyésző-vegetatív életet*, mint amilyen a szív dobogása vagy a lélegzés, és – a latin „anima” szó „lélek” jelentésére gondolva – a *lelki-animális életet*, ahová az érzékelő- és érzőképeséget, valamint a fantáziát, illetve az *érzetek*, az *érzések* és az úgynevezett „*fantazmák*” ezeknek megfelelő hármasságát sorolja. Végül az állat és az ember viszonyát tárgyalva bevezeti a fantáziának egy igen speciális, csak az emberekre jellemző, az embert a többi élőlénytől már a vitális szinten is megkülönböztető típusát, a nyelvhez kötődő és a kontrollálható „*szimbolikus fantáziá*”-t. Elméletében az állatok az emberhez hasonlóan nemcsak érzékelő és érző lények, hanem közülük a magasabb rendűek rendelkeznek fantáziával is, ám azt az embertől eltérően nem képesek még csak részlegesen sem kontrollálni, mert híján vannak a szimbolikus fantáziának. (V. ö.: Palágyi Menyhért: *Naturwissenschaftliche Vorlesungen* 14. előadás).

Így a ma jellemző test-elme, test-lélek, anyag-szellem vagy fizikai-mentális dichotómiával szemben (amelyet azután a dualisták védelmeznek, a redukcionista monisták vagy az egyik, vagy a másik irányban ontológiailag föloldani igyekeznek) Palágyi

i) a fizikai-kémiai,

ii) az élet

és

iii) a szellem (vagy a tudat)

*hármasságát* vezet be, és az életen belül is különbséget tesz a vegetatív és a lelki-vitális élet között. Így végeredményben Nicolai *Hartmann* természetfilozófiájához hasonlóan négy alapvető ontológiai réteg jelenik meg nála, s aligha vitatható, hogy ennek alapján jóval árnyaltabb és életszerűbb kép alakítható ki nemcsak az emberről, hanem az állatokról és az embernek az állatokhoz való ontológiai viszonyáról is, mint a test és a lélek, vagy a fizikai és a mentális uralkodó, az életet mintegy e két pólus között elpárologtató vagy fölörklő kettőségének jegyében. Azáltal pedig, hogy a magyar filozófus antropológiája az *érzeteket*, az *érzéseket* és a már említett „*fantazmák*”-at a vitalista értelemben vett „biologikum” szférájába sorolja, alternatívát fogalmaz meg a két és félezer éves európai filozófia, és ezen belül különösen a modern filozófia egyoldalú intellektualizmusával szemben. Mégpedig teszi ezt oly módon, hogy ennek során nem föllebbez ahhoz a szentimentális vagy egzisztenciális, a szenvedélyekre hangsúlyt fektető életfogalomhoz, amely a filozófiai értelemben vett életet továbbra is kifejezetten az emberhez köti, és ezáltal végül implicite továbbra is a reflektív-szellemi szféra jegyeit magán viselő, kifejezetten emberi sajátosságnak tekinti. A szentimentális és/vagy egzisztenciális életfogalom felől persze szemére vethetjük Palágyinak azt, hogy az emberi mibenlétet túl közel viszi az állatihoz, de erre már az előbb, a modern biológiai redukcionistaikkal való összevetésben válaszoltunk.

Az érzeteknek, az érzéseknek és a fantazmáknak a vitalista értelemben vett biologikumba történő helyezésével Palágyi az embert egyúttal mintegy visszaintegrálja a kozmoszba, ám anélkül, hogy azt a materialista vagy fizikalista emberkonceptiókhoz hasonlóan, mint mechanikus, fizikai-kémiai vagy tisztán vegetatív lényt határozná meg, s így magát a kozmoszt is színesebbé, elevenebbé teszi. Igaz, a transzcendentális fenomenológia és az egzisztenciafilozófia Palágyi filozófiájának e jegyét az ember eldologiasításaként vagy a „dolog”-ként tekintett kozmosznak történő alávetéseként is értékelheti, de ha ez részben jogos is, újra hangsúlyozandó, hogy a biologikum, illetve az állati élőlény Palágyi számára nem „dolog”: filozófiája az állatokat a rájuk vonatkozó szokásos nézetnél kozmikusan magasabb rangra emeli, és mint ilyen, arra is kifejezetten alkalmas, hogy az állatokról alkotott, ma egyre inkább megváltozó képünk filozófiai háttéréül szolgáljon. Ami pedig a fenomenológia



és az egzisztenciafilozófia irányából megfogalmazható, részben jogos kritikát illeti: megfelelő korrekcióval és korlátokkal az élet és a biológikum Palágyi-féle koncepciója talán még ezek keretébe is alkalmazható az állati és az emberi élet viszonyának kifinomultabb tárgyalására. *Teilhard de Chardin* kozmológiájának keretébe pedig kifejezett beleillik e koncepció. (Ami persze nem véletlen, hiszen az utóbbinál is kimutatható a neovitalizmus némi hatása.)

### 3.) *Érzet és tudat. A tudati tevékenység szakaszos jellege*

Ha Palágyi antropológiájának részletei felé fordulunk, akkor annak legkérdésesebb pontja, a *tudat* és a vitálist reprezentáló *érzet* megkülönböztetésének módja. Nevezetesen, Palágyi szerint az érzet időben folytonos, s mint ilyen időbeli lefolyásában matematikai pillanatokból (azaz kiterjedés nélküli, pontszerű matematikai intervallumokból) tevődik össze, míg a tudat diszkrét-szakaszos jellegű. Ez a fölfogás pedig ma nem csupán kételyeket ébreszthet, hanem egyenesen abszurdnak tűnhet. Ám számos megfontolandó mozzanata van.

Egyrészt a fizikai kvantummechanika, mely kvantumosnak, azaz „szakaszosnak” tekinti a fizikai világot, nem föltétlenül ütközik Palágyinak az érzetek folytonosságára vonatkozó tételével, mivel az érzet nála az élet és nem a fizika szférájához tartozik, és így annak ellenére is lehet folytonos, hogy pl. a szín érzetét fényrészecskék – a fotonok –, azaz nem folytonos természetű fizikai létezők becsapódása kelti bennünk. Másrészt az időben kiterjedés nélküli matematikai időpontokból álló folytonos érzetfolyam Palágyi-féle képzetének fogalmi háttérében ott húzódik az áramló térre vonatkozó tanítása, mely szerint szemléletünkben minden újabb és újabb időpontban új tér jön létre, azaz a *szemléleti tér* – és ennek megfelelően a térbeli érzet – időpontról időpontra megújul. Ezen elmélettel alább foglalkozunk majd, de már most jelezzük, hogy egyáltalán nem irracionális. Ha ugyanis belegondolunk abba, hogy a múltbeli éppen azért múltbeli, mert valósan *már nem*, csak az emlékekben, a jövőbeli pedig azért jövőbeli, mert valósan *még nem*, csak az elképzelésben létezik, akkor el kell fogadnunk, hogy mindig csak a most, még pedig a matematikailag pontszerű most a valóságos, és így sem a jelen érzetet időben megelőző, sem az azt időben követő érzet *nem lehet már* illetve *nem lehet még* valóságosan itt. Ha pedig ezt beláttuk, megkapjuk az érzetek tekintetében állított, pontszerű mostokból álló Palágyi-féle folytonosságot. Persze összetett filozófiai kérdésről van itt szó. Így természetesen fölvetődik a „valóságos” jelen esetben csupán intuitív módon használt fogalmának értelmezése is, ám Palágyi elmélete így is egy lehetséges filozófiai opció, amelyen érdemes meditatálni. Arra pedig, hogy e koncepciót nem cáfolhatja meg a relativitáselmélet térideje, mely a múltat és a jövőt is „reálisként” ábrázolja, a későbbiekben még visszatérünk.

Ami Palágyi tudatelméletét illeti, kiemelendő, hogy egyrészt a tudatot a XX. századi filozófia fő törekvéseivel és a megismeréstudomány számos mai irányzatával összhangban nem dologszerű entitásnak, sem nem helynek vagy tárnak tekinti, amely valamiféle tartalmat hordozna, vagy amelyben folyamatok zajlanának, hanem magával a tudati aktusokkal, a tudati-szellemi tevékenységgel azonosítja. Ennek megfelelően elmélete szerint a tudat csak addig létezik, addig van jelen, amíg tartalmakra irányulva tevékeny. Ennyiben Palágyi észlelés- és tudatelmélete párhuzamba állítható a tudat intencionalitásának tanával. Ami pedig a tudat szakaszosságra vonatkozó tételét illeti: ma már igen valószínű, hogy az emberi intellektus legjobb modelljeit a kibernetikai rendszerek adják. E modellek, továbbá egyes kóros esetekről szóló beszámolók pedig azt is igen valószínűvé teszik, hogy a tudati működésnek (persze csak addig, ameddig ezt nem egyfajta transzcendens szellem vagy lélek tevékenységének tekintjük) van egyfajta, a számítógépek órajeléhez hasonló idői, pulzáló, szinkronizáló üteme. Ha ez valóban így van, akkor tudatunk valóban „szakaszos”, ám ekkor az is valószínű, hogy ezen szinkronizáló ütem az idegrendszer egészének fiziológiáját és így az érzeteket is jellemzi, s ezért nem világos, hogy miképpen lehetne azt összekapcsolni a

Palágyi-féle tudati pulzációval, melyet a filozófus kifejezetten a szellemi szféra sajátos jelenségének tekint. Nem is beszélve arról, hogy Palágyi nyilván nem egy ilyen kibernetikai-szikronizáló szakaszosságra, vagy pulzációra gondol, hanem arra, hogy a vitális folyamatok dominanciáját a szellemi-tudatos aktusok csak időszakosan és rövid időintervallumokra képesek megtörni: arra, hogy a tudat csak mintegy a vitális folyamatok kiinduló és végpontjainál, az azokat generáló vagy azokról tudomást szerző, azokat „észlelő” aktusokban tevékeny. A tudat szakaszosságára vonatkozó elmélet és az annak nyomán fölvetődő kérdések mindennek ellenére *öszönzőleg hathatnak* a tudattal kapcsolatos mai vizsgálódásokra. De ami ennél is fontosabb: filozófiailag tekintve csupán másodlagos vagy harmadlagos jelentőségű Palágyi tudatelméletének e részlete. Mint már hangsúlyoztuk, *konceptiójának legfontosabb filozófiai mozzanata az, hogy az érzeteket, az érzéseket és a fantazmákat az élet szférájához rendeli, és ennek részeként az észleletben olyan folyamatot lát, amely a tudat és az élet kölcsönhatásában jön létre.* Ennek fényében pedig nincs nagy jelentősége annak, hogy konkrétan milyen speciális jegyek alapján törekszik e két szféra megkülönböztetésére.

#### 4.) A fantázia és a „tapintás általi látás”

A most ismertetett életfilozófiai keretben jelenik meg azután Palágyi fantáziaelmélete, valamint a tapintóérzék kitüntetett antropológiai szerepére vonatkozó elképzelése. Mint láttuk, az előbbinek egyik sajátossága, hogy a fantáziát illetve annak „termékeit”, a „fantazmákat” nem a tudat, hanem az élet szférájához sorolja, s azon belül a latin „anima” szóra gondolva „animális” – azaz „lelki” – természetüként jellemzi őket. Ám fantáziaelméletének van még egy eredeti vonása: a fantáziát nem csupán az itt és most alternatíváját jelentő képződményeket létrehozó képességként tárgyalja, hanem kulcsszerepet tulajdonít neki az észlelésben, azaz az ember és a külvilág aktuális kapcsolatában is, amennyiben elmélete szerint a képzelőerő az észleletek létrejöttében meghatározó szerepet játszik. (Ennek megfelelően a hagyományos, a környezettől „eltávolító” fantáziát „fordított” vagy „inverz”, az észlelésben szerepet játszó „direkt” vagy „egyenes” fantáziának nevezi.) Bár ennek részletes kifejtését német nyelvű életfilozófiai előadásában és „A fantázia elmélete” című, német nyelvű tanulmányában – tehát filozófiai munkássága csúcspontján – találjuk, filozófiai gondolkodásának folytonosságát jelzi, hogy már 1892-93-ban, az *Athenaeum* című folyóiratban megjelenő három magyar nyelvű tanulmányában fölvezette e koncepció alapvonalait, jöllehet akkor még a fantázia funkcióját is magában foglaló „emlékezet” szerep elmélete kulcsfogalmaként.

A fantáziának az érzékelésben játszott aktív szerepe kifejezetten modern gondolat, amennyiben a passzív érzékelés több évszázados filozófiai elméleteivel szemben az érzékelő lény – azaz az élőlény illetve az ember – alkotó szerepét nem csupán az észlelés, hanem már az érzékelés folyamatában is föltételezi. E koncepció ugyanakkor elsősorban nem a mai tudományfilozófia, hanem a modern kognitív tudomány szempontjából aktuális. Sőt, mivel Palágyinál az érzetek és a fantazmák létrejötte az életszféra részét képező ugyan kreatív, de nem szellemi, nem tudati jellegű, a tudat által csak részben kontrollálható folyamat, a Palágyi-féle „aktivitás” semmiképpen sem azonos az észleleteknek a modern tudományfilozófia által állított fogalmi vagy teoretikus meghatározottságával.

Palágyi antropológiájában és ismeretelméletében központi szerepe van a *tapintóérzéknek* és a *mozgásnak*. Elmélete szerint az embereknél (és a magasabb rendű állatoknál) e tényezők mint életfunkciók segítségével alakulnak ki a világgal kapcsolatos elemi képzetek, s így végső soron a tapintóérzéken és a mozgáson nyugszik az ember szellemi tevékenysége is. *A szemünk általi látás hegenómiája, a „szem imperializmusa” alatt élünk* – fejtegeti (Palágyi „Raum und

Zeit”, Ausgewählte II. 121. o.)<sup>4</sup> –, és a modern filozófiai gondolkodás egyik alapvető, azt tévútra vezető hibáját abban látja, hogy nem veszi észre, nem korigálja a szem e dominanciáját, azaz nem fordul a tapintóérzék felé, mely nem csupán életbemaradásunk szempontjából bír kitüntetett szereppel, hanem egyúttal a környezetükkel kapcsolatos képzeink kialakulásában is. A tapintás (illetve a bőrünk felületén érzékelt változások), valamint az ezekre adott mozgásreakciók azok – állítja –, amelyek koordinációja elvezet környezetünk érzékeléséhez és észleléséhez. A fantázia nélkülözhetetlen szerepe pedig itt jelenik meg: a tapintás- és a mozgásélményekből csak a fantázia révén jöhetnek létre alak- és tárgyképzetek, mégpedig konkrétan az *elképzelt*, a „virtuális” mozgás segítségével. Szemünk által csupán azért látunk – érvel –, mert már a szem általi látóképesség kifejlődése előtt kialakultak bennünk a tapintásélmények, valamint a *valós* és a *virtuális* mozgás formájában rájuk adott válaszok eredményeképpen a „*tapintás általi látás*”, mely minden észlelési folyamat és észlelet alapja.

A tapintás általi látás, a fantázia, valamint a valós és virtuális mozgások érzékelés- és észleléseleméleti összekapcsolásával Palágyi nem csupán az érzékelés és észlelés szenzomotoros elméletét előlegezte meg, s nem csupán a virtualitás mai, kibernetikai-multimédiás fogalmával kompatibilis korai virtualitásfogalmat alkotott, hanem a fejlett élő szervezetek és a külvilág kapcsolatának a visszahatáson – kibernetikai szakkifejezéssel „visszacsatoláson” – alapuló fölfogását is fölvázolta. S ez az a pont, ahol szembeütköznek megmutatkozik, hogy mennyire nem rontja le Palágyi filozófiáját annak kötődése korának konkrét szaktudományos elméleteihez. Amikor ugyanis Palágyi a tapintásérzetet, az annak nyomán keletkező mozgásmotivációt, továbbá az e motiváció révén kiváltódó valós vagy annak szublimációjával virtuálissá váló mozgást, valamint a bőrfelület irányból jövő visszaható jelzéseket egyfajta körfolyamattá kapcsolja össze, akkor ezt egyúttal határozottan hozzáköti Apáthy-nak ahhoz a szaktudományosan hamarosan elbukó elméletéhez, amely az idegrendszer a vérkeringéshez hasonló, folytonos, zárt rendszerként írja le. Bármennyire is kapcsolódik azonban Palágyi ehhez a fiziológiai elméletéhez, annak bukása egyáltalában nem érinti az érzékelés és észlelés során történő hatásra és visszahatásra vonatkozó filozófiai-ismeretelméleti elképzelését: az az idegrendszer fölépítésének és működésének mai elméleteivel is összeegyeztethető.

Mivel a tapintóérzék és a tapintás általi látás meghatározó szerepét az ép látóképességű személyeknél a szem általi látás dominanciája elfödi, illetve azok ilyen személyeknél eleve ki sem fejlődhetnek abban a finomságában, mint a vakon született személyeknél, az utóbbiakkal való kommunikáció, élményeiknek megismerése, észlelőképességük és képzelőerejük vizsgálata Palágyi elmélete szempontjából kiemelt jelentőséggel bír mind az észlelés, mind a fantázia elméletében. De filozófus nemcsak ismeretelméleti megfontolásból, illetve a filozófia és antropológia érdekeit követve közelít a vakokhoz: a vak látás és a tapintó fantázia ezen alapuló koncepcióját a vakok nevelése, képességeinek kibontakoztatása szempontjából is fontosnak tartja. Miközben érdekes javaslatokat tesz arra, hogy ismeretelméleti szempontból mily ígéretes vizsgálatok volnának végezhetőek vakon született személyekkel, azt is hangsúlyozza, hogy mily pozitív hozadéka lehetne az ilyen személyek számára, ha elméletét fölhasználnák nevelésükben, bevezetnék a vakok pedagógiájába a „*tapintás általi látás iskoláját*”, s ennek során konkrét javaslatot is tesz a vakok geometriai érzékének fejlesztésére. (V. ö.: Ausgewählte II. 120. o.)

##### 5.) *Egy modern, Palágyi elképzeléseire épülő ismeretelméleti kutatóközpont ígéretes perspektívája*

---

<sup>4</sup> A jelen kötetben lásd a **XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX** oldalt.

A tapintóérzék kitüntetett szerepére, a „vak látás”-ra, illetve ehhez kapcsolódóan a valós és virtuális mozgásra vonatkozó Palágyi-féle elmélet fő állításaiban és irányultságában összhangban van az e témakörrel foglalkozó mai lélektani, észleléseleméleti és megismeréstudománybeli kutatásokkal. Mégis, úgy tűnik, mintha ezeknek mint kulcsfontosságú életfunkcióknak az emberi megismerésben és gondolkodásban játszott, Palágyi által hangsúlyozott szerepe még mindig nem kapott jelentőségének megfelelő figyelmet – a vakon született személyek képzésére vonatkozó javaslatok pedig mindmáig visszhangtalanok maradtak. Indokolt volna tehát elmélete alapján kidolgozni egy hosszabb távú XXI. századi kutatási programot, és erre interdiszciplináris – filozófusokat, pszichológusokat, fiziológusokat, a megismeréstudomány szakembereit és a vakok képzésével foglalkozó nevelőket egyaránt alkalmazó – nemzetközi kutatóintézetet alapítani. Ennek az intézetnek azután feladata lehetne a vakok környezetükhöz való viszonyára, képzeletére, fantáziájára és gondolkodására vonatkozó eddigi tudásunk szisztematikus földolgozásán és az ilyen irányú vizsgálódások továbbvitele; a vakok nevelésének új mozzanatokkal való bővítése és az arra alkalmas vak személyek számára Palágyi elképzeléseire alapuló speciális képzési irányok kialakítása. Továbbá ugyanezen intézet kutatási programjának részét képezhetné a tapintó érzék és „a tapintás általi látás” kognitív szerepére vonatkozó újabb kutatások kibontakoztatása Palágyi koncepciójának és az észlelés mai szenzomotoros elméleteinek ötvözésével. Egy ilyen, a magyar filozófus gondolataiból kiinduló, de az azóta született eredmények irányában nyitott intézet működése jól illene a mai kutatási irányokhoz, pozitív hozadéka lehetne a vak személyek képzésében, és egyúttal képes volna új perspektívákat nyitni az ismeretelméletben. Ha létrejönne egy ilyen intézet, az a tárgykör egyik meghatározó XXI. századi kutatóintézetévé válhatna. S hol lehetne méltóbb helye egy ilyen intézetnek, mint Magyarországon, Palágyi hazájában?

#### 6.) *A tér és az idő új elmélete*

Csupán ízlés kérdése, hogy a mai olvasó Palágyinak a magyar irodalommal, a magyar tudománnyal és festészettel, valamint a nemzeti kérdéssel foglalkozó írásait, vagy most elemzett életfilozófiai antropológiáját, észlelés- és fantáziaelméletét tartja-e előrébb valónak. Igaz, nemzetközi (főképpen német) hatásában és filozófiai jelentőségében nyilván az utóbbiak a fontosabbak. Ám lehet, hogy minket, magyarokat nagyobb kulturális kár érne akkor, ha a magyar irodalommal, a magyar kultúrával és tudománnyal, vagy éppen a nemzeti kérdéssel foglalkozó írások tűnnének el Palágyi életművéből. De bárhogy is van ez, Palágyi filozófiai életműve *téridőelmélete és a relativitáselmélettel kapcsolatos reflexiói* révén akkor is némi – bár filozófiai antropológiájával, észlelés- és fantáziaelméletével, valamint a „vak látás” szerepével foglalkozó elemzéseivel nem összehasonlítható – jelentőséggel bírna, ha az előbbi témakörök egyikében sem alkotott volna. E két témakör mai olvasata és befogadása ugyanakkor talán még inkább fogódzókat igényel, mint az előbb ismertetett életfilozófiai-antropológiai tematika.

Elsőként azt emelnék ki, hogy egyáltalában nem célravezető – sőt Palágyi gondolatainak kifejezett eltorzítása – az a kultusz, amely *A tér és az idő új elmélete*-ben szereplő matematikai négydimenziós téridőre hivatkozva úgy szeretné beállítani Palágyit, mint aki megelőzte Einstein relativitáselméletét. S különösen nem akkor, ha ezt még Bolyai Jenő nem-eukleidészi geometriájára gondolva, őt szintén a relativitáselmélet megelőlegezőjének beállítva, egyfajta magyar „elő-relativitáselméleti” vonalat képzelünk bele a magyar gondolkodástörténetbe. Sem a magyar nemzeti tudománytörténet, sem Bolyai és Palágyi nem szorul rá arra, hogy ily módon „föltupírozzuk” teljesítményüket. Továbbá azt is könnyű fölismereni, hogy e nézetben a relativitás elmélete körül kialakult XX. századi mitológia rejtett

elfogadása húzódik meg, mely azután a magyar tudománytörténet dicsőbbé tétele érdekében visszavetítésre kerül Bolyaira és Palágyira. Ráadásul, ha a most jelzett kultusz jegyében elhallgatjuk azt, hogy Palágyi, miután megismerte, kritizálta a relativitás elméletét, és Lénárd Fülöp fizikai éterelméletének filozófiai támogatójává vált, akkor álláspontjának ez az egyoldalú közvetítése könnyen visszaüthet. Hiszen a „Palágyi megelőzte” Einsteint kultusz jegyében feléje forduló fizikus hamar szembesülhet e tényekkel, és kiábrándulhat belőle. E hamis beállítással szemben ezért a valódi Palágyit célszerű előtérbe állítani, és a téridőre vonatkozó elméletének, valamint a fizikával foglalkozó filozófiai elemzéseinek valódi értékeire fölhívni a figyelmet.

1901-es tanulmányában a filozófus a matematikai térrel és a különböző fizikai elméletek által megkonstruált térrel és idővel szemben annak *a szemléletünkben közvetlenül és egyedülként adott* térnek és időnek az elemzésére vállalkozik, melyben a jelenségek, a megfigyelhető és tapasztalható dolgok megjelennek a számunkra. Ezért is nevezi téridő-elméletét „általános jelenségtan”-nak.

Persze fölületes megközelítésben Palágyi szemére vethető, hogy e programja igen korlátozott, hiszen ami valóban érdekes, az nem a szemléleti, hanem a tudomány által föltárt „valódi” téridő. Csakhogy ez *illuzórikus* elképzelés. Ugyanis a tudomány minden megfigyelése, mérése és tapasztalata a szemléleti térben és időben történik. A tudósok és a tudomány számára is ez - és kizárólagosan csak ez - a tér és idő férhető hozzá közvetlenül. Minden más számunkra közvetlenül elérhető, a tudományokban szereplő tér és idő csupán gondolati alkotás, mely csak fejünkben, számításainkban, illetve könyveink papírlapjain adott számunkra, s ez igaz mind a newtoni térre és időre, mind pedig Einstein négydimenziós téridejére. Ma tudományosan sokszorosan alátámasztott állítás, s ezért *a filozófiai nem vonhatja kétségbe*, hogy az einsteini matematikai téridő és a kapcsolódó egyenletek alapján számolva a fizika a mérések mai pontosságai határain belül kielégítő előrejelzéseket ad a szemléleti térben és időben megjelenő fizikai világ viselkedésére. Ám ebből egyáltalán nem következik, hogy a Palágyi által elemzett szemléleti téridőn és a gondolati konstrukcióként létező einsteini elméleti téridőn kívül létezik még egy harmadik, „valóságos” fizikai téridő, melyet ugyan nem láthatunk, nem szemlélhetünk, de amelyet az einsteini téridő mint gondolati konstrukció „tükrözne”. Természetesen hihetünk benne, hogy létezik e harmadik téridő, vagy azt a tudományos realizmus és a tükrözélmélet filozófiai álláspontja alapján posztulálhatjuk, ám akkor erre a harmadik téridőre, mint „valóságos” létezőre vonatkozó valamennyi állításunk vagy merő hit kérdésévé válik, vagy filozófiai posztulátum következményeként adódik számunkra, és így maga is a filozófiához fog tartozni. Nem az jelenti tehát a problémát, ha valaki hisz ebben a harmadik téridőben vagy posztulálja azt, hanem ha nem ismeri föl, hogy ennek a „tükrökép” eredetijeként föltételezett létezőnek tapasztalata vagy látványa *sohasem adódik közvetlenül* a számunkra, hanem képzelet által keletkezik, hogy gondolati alkotásunkat – jelen esetben az einsteini matematikai téridőt – kivetítjük a fizikai világra (aminek következtében e „harmadik” téridő tényleges létezése sohasem állítható vitathatatlan igazságként). Persze a politikai-ideológiai megfontolásokból filozófáló Vlagyimir Iljics Uljanovot („Lenin”-t) fölöttebb zavarta, hogy többek között korának talán legkiválóbb fizikusa, Ernst Mach is ezt az előbbi, vitathatatlan igazságot hirdette (mármint azt, hogy a fizika tere gondolati konstrukció, és egyfajta harmadik, ettől és a szemléleti tértől is különböző harmadik tér létezése bizonyítható), ám ő is csak a „munkásosztály haladó világnézetére” hivatkozva volt képes Machot kritizálni, de álláspontját cáfolni nem tudta. Ám idézhetünk egy modernkori fizikust is e tárgy körében:

„A fizikusok rossz szokása, hogy legsikeresebb absztrakcióikat a fizikai világ valódi sajátosságainak tekintik”. ... „A téridő eszköze oly hatékonyan bizonyult, hogy gyakran eldologiasítjuk ezt az absztrakt könyvviteli struktúrát,

azt állítva, hogy egy ilyen négy- (vagy néhány fizikus társunk számára tíz-) dimenziós kontinuumban élünk.” (N. David Mermin, „What’s bad about this habit?” Physics Today May 2009. 8-9. oldal)

Erre a látszólag nem ide tartozó kitérőre azért volt szükségünk, hogy Palágyi 1901-es téridő-tanulmányának jelentőségét jelezni tudjuk. Láttuk, hogy az előbbiekben említett „harmadik téridő” – melynek a hagyományos, „metafizikai realista” fölfogás szerint a szemléleti téridő pontatlanabb, mindennapi vagy „naiv”, míg a fizika tudományának teoretikus térídeje pontosabb és tudományos „leképeződése” – nem tapasztalható, nem figyelhető meg, hanem csak fogalmi kivetítésként (hüposztatizációként) adódik számunkra. Mint ilyennek, létezése ugyan föltehető, hihető, de nem bizonyítható. Tudjuk továbbá azt is, hogy az ilyen teoretikus téridőket a szemléleti térben és időben nyert megfigyeléseink, tapasztalataink és élményeink alapján konstruáljuk meg, és céljuk kifejezetten az, hogy a szemléleti téridőn belül megfigyelhető jelenségek viselkedését előre jelezzék. Ezért a szemléleti téridő az éppen választott ontológiától függetlenül ismeretelméleti prioritással bír: ez az a téridő, melynek ittlétét, adottságát nem tagadhatjuk, s amelyben minden megfigyelésünk és tapasztalatunk adódik. Ezért a térre és az időre, illetve a bennük megfigyelhető jelenségekre vonatkozó valamennyi természettudományos elmélet filozófiai-ontológia tartalma csak akkor elemezhető kielégítő módon, ha az elemzés egyik alapjául a szemléleti tér és idő (Palágyi esetében a szemléleti téridő) filozófiai elmélete szolgál. Ebben az értelemben a szemléleti téridő filozófiája Palágyi már említett kifejezésével valóban nem más, mint „általános jelenségtan”. Mármost Palágyi téridőelmélete – a négydimenziós matematikai téridőre vonatkozó, végén megjelenő javaslatától függetlenül – a szemléleti térnek és időnek olyan ma is érvényes filozófiai elmélete, mely jelentőségében *egyenrangúként állítható a térrel és idővel foglalkozó modern filozófiai elméletek mellé.*

E téridőelméletnek legfontosabb mondanivalója, hogy a kanti fölfogással szemben a tér és az idő nem szemléletünk két önálló formája, hanem a téridő mint egyetlen szemléleti forma két egymást kölcsönösen föltételező, egymás pólusát képező mozzanata. Ennek a koncepciónak keretében vezeti be azután Palágyi az áramló tér fogalmát, majd ennek nyomán a tér és az idő szimmetriáját, valamint fejti ki dimenzióelméletét, melyben a tudat illetve a logikai ítélőképesség lehetőségét összekapcsolja a tér három- és az idő egydimenziós – ennek megfelelően az egyetlen szemléleti formát alkotó téridő négydimenziós – voltával. Elemzésének sajátos vonása, hogy bár filozófiai elemzésről van szó, a szemléleti téridő struktúrájának – s különösen a téridő dimenziószerkezetének – föltárásában intenzíven használja a kiterjedés nélküli matematikai pont, a matematikai egyenes és a matematikai sík fogalmát. Ez első olvasatban akár zavaró is lehet, hiszen a jelenségek világában nincsenek matematikai pontok, síkok és egyenesek. Csakhogy Palágyi nem *a változó és esetleges jelenségeket*, hanem a *tiszta szemléleti téridő kikerülhetetlen struktúráit* vizsgálja, és szemléletünk tér- és időképzeteinek valóban ezek az alapelemei. Ez az oka annak is, hogy Palágyi téridőelmélete nem elvont matematikai levezetésekkel vagy számításokkal dolgozik (ekkor „csupán” matematikai téridőelmélet volna), hanem a szemléletünkben megjelenő, abban fölidézendő pontok, egyenesek és síkok szemléletes képzeteit vizsgálja. A szemléleti téridő jellegére vonatkozó következtetéseikhez pusztán matematikai fogalmak és levezetések révén egyszerűen nem lehetne eljutni: ehhez az intuitíve megjelenő pontok, egyenesek és síkok „szemlélésére” van szükség.

Bár Palágyi téridőelmélete egységet alkot, egyes mozzanatai külön-külön is értékelhetőek. A legjelentősebb és legmeggyőzőbb ilyen mozzanat talán dimenzióelmélete, melyben a tér három-, az idő egydimenziós voltát a tudat és a logikai ítélőképesség lehetőségéből vezeti le. Ugyanakkor a hasonlóan – vagy még inkább – eredeti áramló tér fogalma némi kétségeket ébreszthet, mivel részletesebb magyarázat nélkül, mintegy evidensnek tekintve vezeti be ezt a

fogalmat, aminek nyomán elméletének ez része ad hoc-nak tűnhet. Ám ha arra gondolunk, hogy a múltbeli mint „elmúlt”, és a jövőbeli mint „eljövő” időképzetünknek megfelelően „már” illetve „még” nem létezik, akkor ebből az következik, hogy csak a mindenkori mostban adott tér tekinthető valóságosnak, mivel a matematikai most előtt megjelent tér *már a nem létező múlt*hoz, az ezután megjelenő tér pedig *még a nem létező jövő*hez tartozik. Nem tudhatjuk azt, hogy Palágyi valóban erre gondolt-e, de e megfontolás eredményeképpen éppen az áramló tér azon fogalmát kapjuk meg, melyről ő értekezik. S ne feledkezünk meg arról sem, hogy ez az elmélet a szemléleti téridő leírása, így azok a modern időelméletek, amelyek valamely objektív vagy a szemléletitől másképpen különböző időfogalom alapján tagadják az időáram képzetét, a Palágyi-féle téridő tekintetében nem érinthetik sem az idő áramlásának, sem az áramló térnek fogalmát.

### 7. Palágyi Menyhért és a relativitás elmélete

S ezen a ponton eljutottunk Palágyinak az einsteini relativitáselméletéhez való viszonyához. Az első és a legfontosabb, amit e tekintetben hangsúlyoznunk kell, hogy bár *A tér és az idő új elmélete* néhány ponton ellentmondani látszik a relativitás elméletének, valójában *nem áll fenn* ilyen ellentmondás. Így az egyidejűség relativitását állító tézissel szemben Palágyi a teret egyidejű térrészek totalitásaként értelmezi, ami előfeltételezi az egyidejűség abszolút voltát. Továbbá az általános relativitáselmélettel szemben a teret merevnek, az időtengelyt szükségképpen egyenesnek és a térdimenziókra merőlegesnek tekinti (tehát kizárja a mai fizikában és fantasztikus regényekben népszerű „görbült” időt valamint az időhurkokat). De elmélete ugyancsak szembe kerül a Minkowski-féle téridőnek az idő minőségi különbségét homogenizáló, az időt pusztá térdimenzióvá lefokozó jellegével, amikor kifejezetten hangsúlyozza, hogy a téridő idői dimenziója minőségileg különbözik a térdimenzióktól, és mint azok prototípusa, logikailag megelőzi azokat. A látszat ellenére azonban mindez nem ütközik Einstein teóriájával. Palágyi e művében ugyanis a szemléleti téridőt írja le, míg Einstein térídeje a maga közvetlen adottságában csupán teoretikus fizikai modell és számítási eszköz. De ha ezt az eszközt bizonyos mértékig még rá is vetítjük a fizikai valóságra (azaz részben vagy teljesen egy „harmadik”, „objektív”, a szemléleti téridőtől eltérően közvetlenül nem adott fizikai téridő tükröződésének tartjuk is), az így adódó „fizikailag valóságos” téridő ekkor sem lesz azonos a szemléleti téridővel.

Más a helyzet Palágyinak a relativitás elméletére irányuló kritikájával, hiszen ez már egy olyan fizikai téridőre vonatkozik, melyet, mint *ontológiai* téridőt, ő maga is függetlennek tart mind a szemléleti, mind az elméleti téridőtől. Későbbi írásaiban ugyanis a szemléleti téridőn túl a fizikai világ ontológiai struktúrájáról is elméletet kíván alkotni, azaz egyáltalában nem követi az előbb említett Mach pozitívizmusát.

Az, hogy miképpen viszonyul a szemléleti téridő a fizikai téridőhöz, amely utóbbi *csakis és kizárólagosan a szemléleti téridőben jelenik meg számunkra, de maga nem szemlélhető*, minden olyan gondolkodó számára problémaként jelenik meg, aki fizikai ontológiára törekszik – ám egyáltalában nem természettudományos, hanem olyan filozófiai problémaként, amelynek megoldási kísérleteibe mindig elkerülhetetlenül belejátszanak az azt tárgyaló személy filozófiai elköteleződései és hitei.

Palágyi attitűdje e vonatkozásban kettős:

i) *Egyrészt* a mai naiv, szcientista fizikai realizmussal szemben, amely a tudomány terminusait és az általa használt matematikai struktúrákat illetve modelleket evidensnek és problémamentesnek tartott eljárásával rávetíti a természet valóságára, ő világosan látja, hogy itt a filozófia felé kell fordulni, azaz helyesen fölismeri, hogy fizikai világ ontológiája nem alkotható meg a filozófiai nélkül, sőt, ennek tekintetében kifejezetten *a filozófia bír prioritással*. Ha tehát a fizikai ontológiára törekedve Palágyi Ernst Machsal szemben

föltételez egy harmadik, „objektív”, „fizikai” téridőt, akkor azt semmiképpen sem azonos a Mach által is bírált naiv tudományos realisták téridejével, melyhez azok matematikai formuláiknak és gondolati konstrukcióiknak a természetre történő kivetítésével jutottak, hanem a filozófia prioritását figyelembe véve kívánja megalkotni azt. Ernst Machhoz hasonlóan ő is látja, hogy a fizika terminusai és modelljei közvetlenül nem ontológiai entitások, hanem csupán gondolati konstrukciók. Ám Machhal szemben, aki ezen fölismerés jegyében lemond az ontológiáról, fizikai ontológiára törekszik, s mivel tudja, hogy a természettudományos fogalmak önmagukban nem alkalmasak erre, igen helyesen, *a filozófia irányában* keresi ennek megalapozását.

ii) *Másrészt* viszont nem veszi észre vagy nem ismeri el, hogy a filozófia csupán prioritással bír e tekintetben és nem kizárólagossággal, azaz, hogy vannak olyan határok, amelyeken a filozófia nem léphet át, mert azokon belül már a természettudomány az illetékes. Ezt az az attitűdöt jellemeztünk korábban úgy, hogy Palágyi fölmondja a természettudomány és a filozófia közötti azon egymástól való gyümölcsöző elkülönülést és munkamegosztást, amely nagyban hozzájárult az elmúlt évszázadok tudományos vívmányaihoz. Ha a naiv szcientizmus a maga projekciós, hüposztatizáló eljárásával, anélkül, hogy ő maga is tudná, természetfilozófiai ontológiává alakít át egyes természettudományos gondolati konstrukciókat (így pl. a számítások és az előrejelzések szempontjából nemcsak jól működő, hanem már-már sokkolóan hatékony einsteini matematikai fizikai téridő-modellt), és ezáltal nem ismerve föl a természettudomány határait, illetéktelenül behatol a filozófia területére, akkor Palágyi viszont a filozófia határait lépi át, és a jogos, megalapozott filozófiai kritikán és elemzéseken túl illetéktelenül behatol a fizika területére (konkrétan a relativitás elméletének fizikai rétegébe).

Ennek megfelelően azután Palágyinak a relativitás elméletén gyakorolt kritikája kettős természetű. A megfontolandó és ma is aktuális (sőt, bizonyos pontokon még az einsteini filozófiai reflexiókkal is némileg párhuzamos) filozófiai elemzései és meglátásai összefolynak a fizikai világra tett olyan állításokkal, amelyek már az akkori tudomány szempontjából is problémásak voltak, ma pedig már tarthatatlanok. Mivel azonban ezen igen bonyolult és árnyalt kérdéskörbe itt nem bocsájtkozhatunk bele, a tárgykör iránt érdeklő olvasónak e tekintetben a „Filozófiai és fizikai téridő”, valamint az „Egy magyar gondolkodó Némethonban” című írásaimat ajánlom, melyek adatai a jelen kötet bibliográfiájában megtalálhatók.

## 8.) A „világmechanika” programja

Palágyi a relativitás elméletét kritizálva nem egyszerűen Einstein elméletének elvetésére koncentrál, hanem megpróbálja annak központi gondolatát, a mozgás relativitásának elvét a fizika történetében elhelyezni. Ennek megfelelően, érthető módon, az újkori fizika *tehetetlenségi elvét* helyezi a középpontba. Álláspontja szerint ez az elv korszakos jelentőségű volt a természettudományok fejlődésében, és nélküle nem alakulhatott volna ki a minden korábbinál hatékonyabb és sikeresebb új fizika. Ám ennek ellenére – állítja – magának az elvnek a jellege illetve mibenléte mindvégig tisztázatlan maradt, és ez a XIX. század végére – más tényezőkkel, így például a régi éterfogalom elavulásával együtt – a fizika válságához vezetett. Megítélése szerint az einsteini relativitáselmélet heroikus megoldási kísérlet e válságra, amely azonban annak következtében, hogy nem tisztázta, hanem éppenséggel átörökítette magába a tehetetlenség elvével kapcsolatos bizonytalanságokat, valójában nem megoldotta, hanem elmélyítette azt. Ennek jegyében Palágyi nem kevesebbre vállalkozik, minthogy a tehetetlenségi elv történetének kritikai elemzése nyomán oly módon definiálja újra a fizika mozgáselméletének természetfilozófiai alapjait és fogalmait, hogy ezekre építkezve lehetővé váljék egy teljesen új, a régi fizika minden eredményét megőrző, ám azon messze túlmutató korszerű fizika: ez a megalapozó elmélet volna a Palágyi féle



„világmechanika“. Az így adódó új fizika egyrészt a *részecske* és egy kitüntetett vonatkoztatási rendszerként is funkcionáló *fizikai háttérmező* póluspárjára épülne, másrészt mozgáselméletét tekintve immár nem a tehetetlenség elvén, hanem a *nyugalmon* mint természetes állapoton és a *kollektív mozgás elvén* alapulna, továbbá egyúttal magában foglalná az egyenes vonalú egyenletes mozgás lehetetlenségét, valamint a háttérmezőben történő hullámterjedés és a helyváltoztató mozgás összemérhetetlenségét. Eszerint alapesetben egy magára hagyott test a fizikai háttérmezőhöz képest nyugalomban van, és minden magára hagyott mozgó test is – hacsak nem mozgásátvitel tárgya – e nyugvó állapotba tér vissza. Maga a nyugalom vonatkoztatási rendszerül szolgáló háttérmező egy új típusú, a korábban föltételezett éterrel nem azonos éter volna, melynek fogalmát a magyar filozófus által is elvetendőnek tartott régi éterfogalmak helyett a fizikának még a jövőben kell kidolgoznia. A *kollektív mozgás elve* pedig éppen a relativitás elvének tagadása: eszerint ha egy fizikai rendszer a háttérmezőhöz képest mozog, akkor ez szükségképpen kihat részelemeinek a rendszeren belüli mozgásvizonyaira, azaz egy nyugvó és egy mozgó rendszer belső viszonyai különböznek. S Palágyi meg van győződve arról, hogy a jövő megnövekedett pontosságú fizikai mérései alá fogja támasztani e koncepcióját. Ugyanakkor elfogadja a Michelson-Morley kísérlet negatív eredményét; sőt azt éppen a hullámterjedés és a helyváltoztatás egymással való összemérhetetlenségének (és ennek nyomán az azok sebességének összeadhatatlanságát is magában foglaló) tételéből adódó szükségszerű következményként, s így elmélete empirikus alátámasztásaként értékeli. (Ezen utóbbi tételről ugyanakkor nehezen elképzelhető, hogy miképpen volna úgy operacionalizálható, azaz miképpen volna úgy kapcsolható mérési eljárásokhoz, hogy ne kerüljön ellentmondásba a fizikai világra vonatkozó élményeinkkel és tapasztalatainkkal.)

Persze számunkra, akik a tehetetlenségi elv és az újkori fizika fogalmi meghatározottságain és szemléletmódja jegyében nőttünk föl, kifejezetten abszurdnak tűnhet egy olyan program, amely ezen elv ellenében kívánja a fizikát fölépíteni. Ám valójában itt egy racionális, jól végiggondolt koncepcióról van szó, amely a fizikai jelenségekkel kapcsolatos valamennyi klasszikus ismereteinket, de a Michelson-Morley-kísérlet negatív eredményét is be kívánja építeni a fizika ezen még kidolgozandónak tartott új fogalomrendszerébe. És a fizikai világ tulajdonképpen lehetne olyan is, hogy egy ilyen program összhangba hozható legyen vele. Csakhogy a fizika fejlődése éppen ezekben az években egészen más irányt vett, illetve a fizikai világ gyökeresen más jellegűnek bizonyult, mint amilyennek azt Palágyi vélte. De ennél többről is szó van: a „világmechanika” e programja nemcsak a jelenből minősül visszamenőlegesen tarthatatlannak, hanem már archaikus volt akkor is, amikor megfogalmazódott. Hiszen Palágyi a modern természettudományok kifejlődése előtti hagyományos természetfilozófia jegyében, általános természetfilozófiai és metafizikai megfontolásokból vezette le tételeit, és ennek során nem csupán az egyébként függetlenként meghagyott fizikai kutatás *értelmezésének természetfilozófiai keretét*, hanem a *fizikai világot jellemző mozgástörvényeket is* meg szeretne volna határozni. Ha pedig egy elmélet elsősorban „fölülről”, a metafizikából és a természetfilozófiából kiindulva szeretné a konkrét fizikai jelenségek viselkedésére vonatkozó állításait kimondani, akkor vagy eltalálja ezt a viselkedést, vagy nem – és Palágyi világmechanikai programja esetében ez az utóbbi, jóval nagyobb valószínűségű esemény következett be. Végül Palágyi koncepciója archaikus volt azért is, mert nem vette eléggé figyelembe azt, hogy a XIX. század végétől kezdődően egyre erősebbé vált a matematika szerepe a fizikai törvények és modellek megalkotásában, melynek nyomán a korábbi szemléletes fogalmakkal és modellekkel az új jelenségek egyre nehezebben váltak megközelíthetővé – mint amiképpen ezt a folyamatot igen szépen illusztrálja az atommodellek története.

Ugyanakkor a magyar filozófus joggal lép föl a természet *egyoldalú* matematizációja ellen (ezt részben Einstein is megteszi, amikor azt hangsúlyozza, hogy egy fizikusnak nem

elegendő pusztán képletekben gondolkodni, vagy amikor a relativitáselmélet geometriai szellemiségét a jövő fizikája által meghaladandónak tartja). A baj csak az, hogy nem veszi észre: ez a matematizáció már az ő korában is a fizikai elméletalkotás egyre inkább kikerülhetetlen tendenciájává vált, s azt mintegy az új fizikai kísérleti eredmények kényszerítették ki, tehát nem az elméletalkotók akaratán múlt. Mindez pedig szükségképpen előrevetítette világmechanikai programjának zsákutcába torkollását (amivel ő korai halála miatt már nem szembesülhetett). Ám ez sem lehet ok arra, hogy megvonjuk e grandiózus, nagyratörő és szép vállalkozás fölötti csodálatunkat. Nem is beszélve arról, hogy a tehetetlenségi elv konkrét esetében Palágyi éppen azt a problémakört taglalja, amit később általánosan Einstein feszegetett az „alapelvekre épülő elmélet” („principle theory”) és a „konstruktív elmélet” („constructive theory”) megkülönböztetésével a londoni Times 1919. november 28-i számában, és amely Einstein nyomán a mai tudományfilozófia egyik jellegzetes témája. (Magyarul: „Mi a relativitáselmélet?”. In: *Albert Einstein válogatott írásai*. Budapest: Typotex: 2005. 164-171. o.)

Összegezve, Palágyinak valóságos fizikai világ ontológiájával szolgálni kívánó világmechanikája egy izgalmas és érdekes fantasztikus fizikai világ fantasztikus fizikájának vázlata. Bár a valós fizikai világ lehetne olyan is, mint amilyennek Palágyi vélni vélte, nem olyan. Ennek ellenére *a tehetetlenségi elv történetét, annak különböző értelmezéseit, illetve a módszertani és ontológiai értelmezések közötti történeti ingadozást tárgyaló elemzéseit megelőlegezik a modern tudományfilozófia egyes eredményeit, és megvilágító erővel bírnak fizikai alapfogalmaink mélystruktúrája szempontjából*. Nemcsak azért érdemes együtt utazni vele tehát fantasztikus fizikai világában, mert az egy érdekes és elgondolkodtató lehetséges világ, hanem azért is, mert onnan valóságos fizikai világunkra tekintve jobban megérthetjük azt: egy ilyen utazás kiemel bennünket természetesnek tartott, megszokott elképzeléseinkből, és ezáltal segít meglátni olyan problémákat és kérdéseket, melyeket egyébként nem vennék észre.

### 9) Palágyi mint társadalomfilozófus

Palágyi figyelemre méltó gondolatokat fogalmazott meg a társadalomfilozófiai területén is, és ezek ma, amikor egyik oldalról Európának rendszeresen véres merénylettekkel kell szembesülnie, másik oldalról az Európai Unió elveszítette Angliát és a kontinens országaiban erős szélsőjobboldali radikális mozgalmak alakultak ki, *különösen aktuálisak*.

Az első ilyen Palágyi által taglalt témakör a *nemzeti kérdés*. Palágyi a herderi nemzetfogalom felújított, kora társadalmi-politikai viszonyaira alkalmazott koncepciója jegyében

i) határozottan kiáll a nemzeti identitás, továbbá a politika, a gazdaság, a szociális haladás, valamint a kultúra és a tudomány nemzeti kereteinek megőrzése mellett, és föllép az ezeket elvető „nemzetköziség” eszméje ellen;

ii) de legalább ilyen határozottsággal utasítja el a nemzetek között konfliktust szító, a saját nemzet magasabb rendűségét hirdető szélsőséges nacionalizmust és a másik nemzetek szuverenitását kétségbevonó, nemzeti gyűlölködést szító sovinizmust.

Ma Európában a Palágyi által egyaránt elítélt két irányzat „pingpongozása” figyelhető meg. S ami különösen veszélyes, az nem a mindkét oldalon jelen lévő szélsőség, hanem az, hogy a centrum is e két irányzat között próbál meg lavírozni, köztes álláspontot elfoglalni. Ezzel szemben a herderi gondolatokat fölidéző Palágyi-féle koncepció nem valami „közép”, nem „közvetítés” a két ellentét között, hanem egy olyan harmadik, amely mint hamis dichotómián, túllép e kettőn. Ha az Európai Unió szervezete és ideológiája erre a herderi-palágyi-i koncepcióra épülne, minden bizonnyal nem veszítette volna el Angliát, és a kontinensen nem volna ily erős alapja az unióval szembeni szkepszisnek illetve ellenérzésnek.

A magyar filozófus mindezzel kapcsolatban – különösen a Marx tanítását kritizáló tanulmányában – arra is föl hívja a figyelmet, hogy „nemzetköziség” valójában nincs: aki ezt hirdeti, tudatosan vagy anélkül, hogy tudna róla, a nagy nemzetek nacionalizmusának hirdetőjévé és szorgalmazójává válik. Pedig ő akkor még nem tudhatta, hogy fél évszázaddal később Magyarország (elsősorban 1947. és 1956. között) a „nemzetköziség” eszméje jegyében az orosz nacionalizmus egyes tendenciáinak lesz alávetve. De nem nehéz belátni azt sem, hogy más relációban ugyanez a probléma jelenik meg akkor is, ha például földézzük: a magyar cukorrépatermelők termékeit földolgozó cukorgyárak egy részét a magyar gazdaságpolitika az internacionális gazdasági szükségszerűségekre hivatkozva olyan vállalkozásnak adta el, mely a bajor cukorrépatermelők kezében volt, aminek nyomán magyar családok ezrei mentek tönkre.

Palágyi – különösen az európai gondolkodás válságát tárgyaló, az első világháború közepén született tanulmányában – szintén hangsúlyozottan érinti az európai identitás kérdését. Fölfogása szerint az együttműködés és az önazonosság politikai, gazdasági, jogi stb. mozzanatai a közös kultúrán és szellemiségen alapulnak, és így ha e szellemi-kulturális háttérrel elveszítjük, Európa megsemmisül. Bár ezt a koncepciót a szerves történelmi fejlődés némileg obskurus történelemfilozófiai keretében fejti ki, ez nem jelenti azt, hogy koncepciója ne volna megalapozott. Ha a mára gondolunk, akkor természetesen el kell ismernünk, hogy az európai muzulmán közösségek többsége békés, és nem hibáztatható a terrorista merényletekért. Viszont az európai politika a szíriai rendszernél nem kevésbé diktatórikus szaúd-arábiai hatalom szíriai bomlasztó tevékenységét bátorítva közvetve hozzájárult egy olyan társadalom szétveréséhez, mely kétezer éven át helyet adott a világ talán legrégebb keresztény közösségeinek, és ezért felelősség terheli azért, hogy kétezer év után keresztényeket újra keresztre feszítenek hitükért. A szíriai társadalom szétverése pedig, ha nem is kizárólagos, de egyik oka az Európa ellen irányuló mai terrorizmusnak. A terrorizmusnál is nagyobb veszélyt jelentenek azonban Európa jövőjére nézve azok a törekvések, melyek a keresztnek mint szimbólumnak az európai közösségi térből való kitörlésére irányulnak (mint amiképpen legutóbb ezt a Lild áruház esetében láthattuk, ahol egyes görög eredetű termékek csomagolásán a Szent Anasztázia templomot ábrázoló, az adott összefüggésben semmiféle vallásos utalást nem tartalmazó, hanem csupán Santorini szigetére utaló képekről kiretusálták a keresztet). Egy olyan „Európa”, ahol a kereszt a nyilvános térből eltüntetendő szimbólummá válik, és ahol a görög kultúra és filozófia megismerése már nem képezi az általános művelődés részét (mint amiképpen ez az utóbbi Magyarországon ma tendencia), már akkor sem lesz Európa, ha gazdaságilag virágozni fog. Mert a kereszt „kiretusálása” csupán az első lépés az európai értékrendszerrel és az ezen alapuló jogrendszerrel való lemondás felé, amely azután hosszabb távon elvezethet a házasságot kötött muszlim nők öltözködésének és szabadságának törvényes korlátozásához, és akár a házasságtörő nők törvényes testi megfenyítéséhez. Jézus szavai – „az vesse rá az első követ, aki büntelen közületek” –, nemcsak a hívőknek szólnak, s egy olyan világnak, ahol e szavak már nem érvényesek, immáron akkor sem lesz sok köze Európához, ha földrajzilag ugyanitt fog feküdni. Palágyi maga egyébként optimista: már a háború utána Európára gondol, hisz abban, hogy létre fog jönni a nemzetek közös Európája, és ennek érdekében hangsúlyozza az itteni nemzetek közös kulturális és szellemi eredetét. *Ezzel kapcsolatos szavai ma éppoly aktuálisak, mint akkor voltak.*

A magyar filozófus további fontos társadalomfilozófiai gondolata a *polgári keretek közötti baloldali szolidaritás*, mely talán ma még aktuálisabb, mint megírása idején volt. Hiszen ma Európa keleti és nyugati részén egyaránt (keleten sokkal intenzívebben, mint nyugaton) igen jelentős erők igyekeznek szétverni tudományosan bizonyított, kérlelhetetlen objektív igazságoknak álcázott ideológiákra hivatkozva a jóléti társadalom és a társadalmi szolidaritás még megmaradt csíráit. Palágyi ezzel kapcsolatosan az általa *Lassalle* nevéhez kötött „igazi

szocializmus” szükségességéről beszél, melynek koncepciója tartalmára tekintettel „polgári demokratikus baloldaliság”-ként jellemezhető. Úgy véljük, hogy ma a „forradalmi”, „lázadó” baloldalisággal szemben csak ez a polgári demokratikus – a keresztény elkötelezettségű szociális szolidaritást is magában foglaló – baloldaliság lehet az, amely egész Európa, de különösen a volt szocialista országok tekintetében kivezető utat mutathat azokból a társadalmi problémákból (így különösen a társadalom jelentős csoportjainak elszegényedéséből), amelyek, ha nem is kizárólagosan, de alapvetően az előbb jelzett közgazdasági tanok formájában föllépő ideológiák uralma miatt alakultak ki. S e „polgári baloldaliság” lehet csak az, amely a tömeges elnyomorodás láttán elkeseredő és erkölcsileg fölháborodó értelmiségieket megmentheti attól, hogy a marxizmus sehová nem vezető, ám csábító és ezért roppant veszélyes karmai ismét elragadják őket.

Ezen utóbbi szempont adja Palágyi látszólag csak történelmileg és teoretikusan érdekes Marx-kritikájának aktualitását: e kritika a „polgári baloldaliság” eszméjének alternatívájával együtt segítséget - sőt terápiát – kínál azok számára, akiknek fülében a jelen európai (vagy akár kifejezetten magyar) társadalmi állapotok miatti jogos fölháborodás nyomán már csengenek a marxizmus szirénhangjai. Ami e Marx-kritika filozófiai *értékeit* és *korlátaikat* illeti, erről szintén célszerű volna itt rövid ismertetést adni, ám hely híján csak annyit tehetünk, hogy az érdeklődők számára e tekintetben a „Marx és tanítása Palágyi Menyhért szemüvegén keresztül és a »Gazdasági-Filozófiai Kéziratok«” című tanulmányunkra hivatkozunk. Annyit azonban megjegyzünk, hogy Palágyi egyáltalában nem tévedett, amikor a XX. század elején a marxizmus talajtalanná válásról és ebből következő szükségszerű hanyatlásáról írt. A nyugati országokban ugyanis – eltekintve a vérrel és vassal létrehozott oroszországi hatalom által részben kívülről, részben az e hatalom által elbűvölt értelmiségiek által belülről támogatott KOMINTERN-pártok ideiglenes befolyásától – Palágyi előrejelzése közvetlenül teljesült. A marxizmusnak az a látszólagos fölvirágzása pedig, amely a Szovjetunióban, majd a volt szocialista országokban bekövetkezett, részben szintén „vérrel és vassal” került kikényszerítésre, részben a Marxra hivatkozó diktatórikus hatalom által elbűvölt értelmiségi csoportok és mozgalmak jellemzője volt, és a politikai „anyahatalom” összeomlása nyomán rögtön véget is ért.

Ami a „Gazdasági-Filozófiai Kéziratok”-at illeti, azt a magyar filozófus természetesen nem ismerhette még, és ezért kritikájában Marx antropológiáját kétségen kívül leegyszerűsítve mutatja be: kettőjük emberképe nem oly ellentétes, mint amiképpen azt Palágyi véli. Ám a lényeg éppen az, hogy amíg Marx az embernek mint anyagi meghatározottságaihoz képest viszonylagosan szabad, alkotó, önmegvalósító lénynek fölfogása alapján az osztályharc, a polgári viszonyokat megszüntető forradalom és a kollektív termelés hirdetőjévé vált, addig Palágyi az emberi szabadságnak, a személy sokoldalú kibontakozásának és a szociális igazság megvalósíthatóságának megfelelő kereteit a modern polgáriasulásban, a demokratikus társadalmi berendezkedésben, az egymással békés együttműködésben és versengésben elő polgári nemzetállamok rendszerében látja.

Persze mindezt a „forradalmi oldalról” naivnak szokás minősíteni, ám ezzel szemben javasoljuk a német „munkásosztály” 1945. utáni kelet-németországi és a lényegében Lassalle (és Palágyi) elvei szerint működő Nyugat-Németországon belüli sorsát összevetni. S ennek kapcsán nem hivatkozhatunk arra, hogy a volt NDK nem marxista, hanem „leninista” alapokra épült, hiszen a magyar filozófus kritikájának éppen az ad különös jelentőséget, hogy az 1917. előtti átfogó Marx-kritikák egyike. Az 1917. utáni Marx-kritikákat már mind akaratlanul is befolyásolta valamiképpen a bolsevik hatalomátvétel, majd az ezt követő történelem élménye, és ebben az értelemben már nem tekinthetőek teoretikusan „hiteles”-nek. Palágyit olvasva viszont aligha tagadhatjuk, hogy ő meglátott és „előre” tudott olyan valamit, amit mi csak az embermilliók életét tönkretévő véres események, és a kelet-európai társadalmak fejlődését máig hatóan eltorzító elnyomó hatalmak működése nyomán tudunk.

Helytelen volna ezért azon háborogni, hogy Palágyi Marxt az „osztálygyűlölet” apostolaként határozta meg, és arra hivatkozva, hogy az ilyen irányú „eltorzítást” csak Lenin vitte be a marxizmusba, Marx elméletét védelmezni. Hiszen Palágyi anélkül nyújtott ilyen jellemzést Marx tanításáról mint annak lényegi jegyéről, hogy bármit is tudott volna Leninnel, és előre láthatta volna a tíz évvel későbbi eseményeket. Bár arra nem számított, hogy a marxizmus alapján működő hatalom jön létre - mint amiképpen ez elképzelése ellenére megtörtént –, kritikájából következik, hogy ha ez mégis bekövetkezne, akkor e hatalom a későbbi hírhedt jelszó jegyében az osztályellenséget nemcsak őrizni, hanem gyűlölni is fogja. És így történt. De igen kifejező és a XX. századi „forradalmi” marxistákra is találó a XIX. század első felében élő párizsi forradalmárok egzaltáltságáról, világmegváltó hitéről és a „misztikus megváltó forradalom” eszméjéről írt jellemzése, mint amiképpen az is, ahogyan megmutatja, hogy ez az utóbbi, *kifejezetten párizsi* eszme a hegeli történelemfilozófia és a feuerbach materializmus keretébe illesztve miképpen vált Marxnál tipikus *német történelemfilozófiai misztikává*.

Palágyi Marx-kritikájában szerepel egy igen megfontolandó történelemfilozófiai gondolat a francia forradalom kettős természetéről: eszerint e forradalomban egyszerre volt jelen a társadalom bomlasztásának, valamint a polgári szabadságának és a polgári eszméken alapuló modern nemzetállamoknak tendenciája, melyek közül az előbbinek Marx, az utóbbinak a modern polgári Európa az örököse. S Palágyi nem hagy kétséget afelől, hogy szerinte Európa pozitív jövője, társadalmi, szociális, gazdasági és tudományos haladása és gyarapodása csak akkor képzelhető el, ha az első tendenciával határozottan szakítva e másodikra építkeznek.

Ha az előbb azt írtuk, hogy Palágyi ismeretelméleti elképzeléseire alapozva perspektivikus volna egy modern megismeréstudományi kutatóintézetet létrehozni, társadalomfilozófiai nézeteire építve nem csupán ígéretesnek, hanem egyenesen szükségesnek is tűnik egy ilyen intézetet alapítani, mondjuk „*Palágyi Menyhért Európa-tudományi Intézet*” elnevezéssel. Ez az intézet azután az ő eszméire épülő tudományos eredményeit az európai tudományos és politikai gondolkodás szerves részévé tehetné, és ily módon közvetett módon hozzájárulhatna az Európai Unió jövőjével kapcsolatos kulturális, politika és jogi döntésekhez. De szintén volna aktuális egy olyan történelmi-történelemfilozófiai kutatási programnak is, mely Palágyinak a francia forradalom kettős természetére vonatkozó nézetének jegyében újragondolná az 1789. utáni európai történelmet, és kiemelné azt abból a mai napig főnálló dichotómiából, melynek egyik pólusa 1789-et a modernkori haladás és szabadág forrásának tekinti és szellemiségében ma is követendőnek tartja, míg másika elsősorban a jakobinus diktatúra terrorját, a francia nemesség és a diktatúra ellen lázadó parasztok lemészárlását, a később szovjetunióbeli rendszer előképét látja benne.

### 10.) *Palágyi mint metafizikus és ontológus*

Láttuk, hogy Palágyi filozófiai munkásságának három nagy, középponti tematikája:

i) a vitalista antropológia, melyben magában foglalja érzékelés-, észlelés-, tudat- és fantáziaelméletét, valamint a művészi alkotásról alkotott elképzeléseit;

ii) a tér és az idő új elmélete és a „világmechanika”;

iii) a történelem- és társadalomfilozófia egyes kérdései (a nemzeti kérdés, a modern újkori társadalom fejlődése, a francia forradalom kettős természete, az európai identitás, a marxista és az „igazi szocializmus ellentéte).

Annak ellenére, hogy e tárgykörök a filozófia különböző részdiszciplínáikhoz tartoznak, Palágyi ezeket mindig a világ mint egész megértésének szempontjából, mint egy egységes világontológia meghatározó részeit tárgyalja. Ha részkérdéseket is vizsgál, filozófiája a világ egy olyan átfogó elméletére irányul, mely minden redukcionizmus nélkül egységes egészbe szintetizálja az élettelen természet rendjét a vitális és a szellemi világgal; a természeti

kozmoszt az emberi egyénnel, a tudományos s művészi alkotótevékenységgel és a társadalommal. Meggyőződése, hogy e kozmikus egység létezik, azaz hogy azt nem csupán az ember vetíti rá a világra, mint amiképpen az is, hogy a világon minden ugyanazon végső abszolútum megnyilvánulása. (V. ö. *Az ész törvénye*, Budapest: Pátria 1896., különösen 42. oldal.) Ebben az értelemben Palágyi monista gondolkodó, célja egy idealista monista ontológia, amelyhez azonban szerinte csak az egész világot átható dualizmusnak, a létezők minden szférájában jelen lévő alapvető póluspároknek földerítésével és elméletük kidolgozásával lehet elérni. A póluspárok nélküli egyoldalú, sematikus monizmusokat és a pólusosságot félreértő, a póluspárok által alkotott egység fölött átsikló, csak az ellentétességet látó dualista fölfogásokat egyformán a filozófia tévútjainak tekinti, s ő maga a filozófiát a tévutak ezen hamis dichotómiából szeretné kiszabadítani. Ugyanakkor nem Hegel követője: e póluspárok (a tér és az idő, az objektum és a szubjektum, a szellem és a természet, a szabadság és a szükségszerűség stb.) nála nem „harcolnak” egymással, egységük nem az ellentétek hegeli „egysége és harca” – még akkor sem, ha vonatkozó fejtegetései kontextusukból kiszakítva, pusztán verbálisan tekintve olvashatóak így is.

A fentiek értelmében tehát Palágyi metafizikai gondolkodó, aki azonban az újkori metafizikusoktól eltérően a filozófiai kritikának alávetett, a filozófia kívánalmainak is megfelelő természettudomány eredményeire is alapozni kíván, egyfajta egységet teremtve ezáltal a természettudományos kutatás és a metafizika között. A relativitáselmélettel és az élet mechanikus-redukcionista fölfogásával kapcsolatos kritikája is e program része: ezek olyan elméletek szemében, melyek mind filozófiailag, mind természettudományosan tévutak, és mint ilyenek, minden sikerük és dicsőségük ellenére azt a válságba jutott empirista-impreszionista, anyagi szemléletű tudományt reprezentálják, melynek szellemisége egyformán rokon Madách falanszterének és eszkimójának szellemiségével. Palágyi hisz abban, hogy az ő filozófiája kiutat mutathat e válságból és megalapozhatja az első lépéseket ahhoz, hogy a tudomány – az ő szavaival – visszatérjen Kopernikusz merész, szárnyaló, „égre tekintő” idealista tudományához. Meggyőződése, hogy a természet legfontosabb tulajdonságai a filozófia elvek alapján ismerhetőek meg, és így a filozófia képes a konkrét természettudományok területén is lényegeset mondani. Kétségtelen, hogy ennek jegyében olykor megengedhetetlenül és szükségtelenül behatol a konkrét természettudományok területére, ám ez nem teszi semmissé gondolatokban és meglátásokban gazdag filozófiájának értékeit

## 11) Zárszó: Miért szükséges ma Palágyit olvasni?

Láttuk, hogy Palágyi életműve számos vonatkozásban kifejezetten aktuális ma is, és három tárgyterületen kifejezetten ígéretes – sőt az Európai Unió jövője tekintetében, a nemzetek és az unió viszonyának, illetve az európai identitásnak témájában egyenesen kívánatos – volna Palágyi gondolataira komoly támogatással bíró kutatási programot alapozni. Persze nem vagyunk naivak: ismerve a mai magyar szellemi viszonyokat, kicsi az esélye, hogy erre valaha is sor kerüljön. Ám ha ez megvalósulna, és megfelelő összetételű, hosszabb távon jól finanszírozott kutató közösségeket sikerülne létrehozni, azok szerencsés esetben a XXI. századi európai filozófiában jelentős iskolák megteremtőivé és hordozóivá válhatnának.

Azt írtuk, hogy nemcsak azért érdemes Palágyival együtt utaznunk az ő világmechanikájának némileg fantasztikus világában, mert érdekes és izgalmas lehet, hanem mert onnan valós világunkra tekintve annak fizikáját is jobban megérthetjük. Ez általában is igaz: *Palágyi filozófiája kibillent bennünket a hétköznapi és a tudományos világ mindennapiságának természetességéből és megszokottságából*, ugyanúgy, mint a XX. század során standardizálódott nagy filozófiák valamikor friss, de mára sokszor élettelené váló formuláiból, s lehetővé teszi olyan kérdések, problémák meglátását, illetve olyan régi

*kérdések újrafogalmazását, amelyeket e megszokottság és standardizálódás egyébként elfed  
előlünk.*