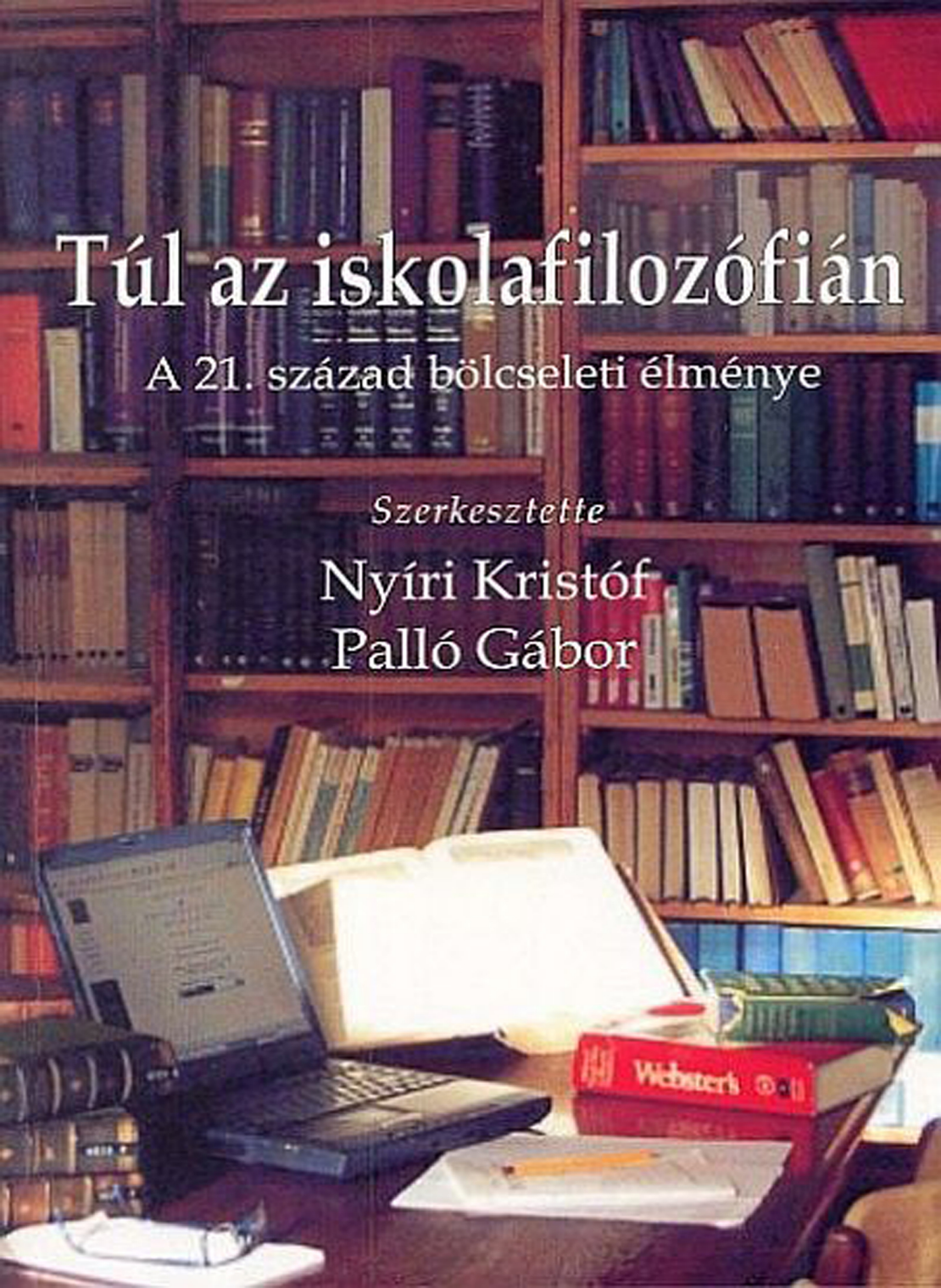


Túl az iskolafilozófián

A 21. század bölcséleti élménye

Szerkesztette

Nyíri Kristóf
Palló Gábor



TÚL AZ ISKOLAFILOZÓFIÁN

A borítón az MTA Filozófiai Kutatóintézetének könyvtára látható
(A fénykép Ferencz Sándor és Lehmann Miklós munkája)

Túl az iskolafilozófián

A 21. század bölcséleti élménye

Szerkesztette
Nyíri Kristóf
Palló Gábor

Áron Kiadó
Budapest
2005

A kötet a Center Computer Kft.,
a Saubermacher Magyarország Környezetvédelmi Kft.
és a Magyarországi Filozófiáért Közhasznú Alapítvány
támogatásával jelent meg,
az MTA Filozófiai Kutatóintézetével együttműködésben

© A szerzők, 2005
© A szerkesztők, 2005

ISBN 963 9210 43 9

Felelős kiadó: *Áron László*
Felelős szerkesztő: *Ruttkay Helga*
Nyomdai előkészítés: *Kiss és Társa Bt.*
Nyomda: *Áron Kiadó*
Kötészet: *Dabas-Jegyzet Kft.*

Túl az iskolafilozófiákon

Nyíri Kristóf

Karl Popper szerint a filozófiák s kivált a filozófiai iskolák azáltal hajlamosak az elfajzásra, a filozófiák azáltal korcsosulnak iskolafilozófiákká, hogy idővel elveszítik kapcsolatukat ama filozófián kívüli problémákkal, amelyek megoldására eredetileg létrejöttek.¹ Filozófián kívüli problémákon Popper itt elsősorban tudományos problémákat ért, vagy például a politikai élet problémáit;² szerencsésnek bizonyulhat azonban

1 „[E]very philosophy, and especially every philosophical ‘school’, is liable to degenerate in such a way that its problems become practically indistinguishable from pseudo-problems, and its cant, accordingly, practically indistinguishable from meaningless babble. This [...] is a consequence of philosophical inbreeding. The degeneration of philosophical schools in its turn is the consequence of the mistaken belief that one can philosophize without having been compelled to philosophize *by problems which arise outside philosophy* – in mathematics, for example, or in cosmology, or in politics, or in religion, or in social life. [...] *Genuine philosophical problems are always rooted in urgent problems outside philosophy, and they die if these roots decay.*” (Popper, Karl [1974 (1952)]: *The Nature of Philosophical Problems and their Roots in Science*. In: Uő: *Conjectures and Refutations* [5. kiad.], 71.)

2 Jőmagam már a korai hetvenes évektől kezdve a popperéhez hasonló álláspontot vallottam: „Hogy a nagy emberi kérdések a filozófia nyelvén vagy más nyelven fogalmazódnak-e meg, hogy melyik nyelv, milyen forma hordozza a legalkalmasabb választ: ez koronként, társadalmanként, még egyénenként is változó. Mi az ember? mi az élet értelme? merre tart a világ? – választ adni itt nemcsak a filozófia próbál. A vallás, a művészet, a tudomány sem törekszenek másra. Örök filozófiai kérdések már csak azért sem léteznek, mivel a filozófiai gondolkodásmód nem minden kor sajátja; s maguk a filozófiai kérdések is, ahogy az idők változnak, mások és mások. A filozófiai eszmék történetét (csakúgy, mint a vallások, a művészetek, a tudományok történetét) lehetetlen önmagából megértenünk: a filozófiai kérdések filozófián kívüli problémákban – társadalmi, gazdasági problémákban, a korabeli vallás, művészet vagy tudomány problémáiban – gyökereznek, s a válaszokat filozófián kívüli tényezők meghatározóan befolyásolják.” (Lendvai Ferenc–Nyíri Kristóf [1995 (1973)]: *Bevezetés*. In: Uők: *A filozófia rövid története* [4., jav. kiad.], 7.)

egy olyan pontosítás, miszerint a filozófia a tudományban, a politikában stb. fölmerülő *fogalmi problémák*, vagyis végső soron *kommunikációs problémák* megoldásával foglalkozik: új fogalmakat hoz létre ott, ahol az addigi fogalomkészlet immár alapvetően csődöt mond.³ Ez a képlet jól összeegyeztethető akár azzal a régebbi formulával is, hogy a filozófia úgymond az előfeltevések kritikája: a filozófia vizsgálat alá veti azokat a fogalmi keretfeltételeket, amelyeket a maga területén a tudomány, a politika stb. éppenséggel adottnak tekint. Ehhez képest az iskolafilozófiák nem a tudományos, a politikai, a vallási, a művészeti stb. élet fogalmi problémáiból, hanem ennek vagy annak a filozófusnak vagy filozófiai irányzatnak a fogalmi problémáiból indulnak ki, s általában belül is maradnak a problémák ezen körén. Közöségük: az iskola többi tagja; nyelvezetük: az iskola zsargonja.

A mai magyar filozófia, túlnyomórészt, jellegzetes iskolafilozófia. Magyar nyelven évtizedek óta nem született olyan filozófia, amely konceptualizálni tudná ennek az itt-és-most társadalomnak a problematikáját. Az persze nyilvánvaló, hogy a nemzetközi filozófiai tudományosság átvétele a színvonalas honi gondolkodás mindenkori alapja. Ám a nemzetközi filozófiai tudományosság teljes asszimilációját ma, nálunk, nem egészíti ki valamiféle fogalmi érzékenység az itt és most adódó társadalmi, pszichológiai, szociológiai problémák iránt. Locke és Hume filozófiájának nyilvánvalóan köze volt a korabeli brit társadalomhoz, Kant filozófiájának a korabeli keletporosz társadalomhoz és a pietizmushoz, Hegelnek Poroszországhoz, Jamesnek, Deweynek, Rortynak Amerikához; a fiatal Wittgensteinnak köze volt Ausztriához. Magyarországon mondjuk Eötvös József és a fiatal Palágyi Menyhért bírt sajátosan magyar filozófiai érzékenységgel; s persze Karácsony Sándor és Prohászka Lajos, ám utóbbiak meg a nemzetközi filozófia szerves integrációjára bizonyultak képtelennek. Egyetlen igazi kivétel létezett: Lukács György. Ő volt az, aki valódi kísérletet tett a lényegi

3 Filozófiatörténeti kurzusaim szokásos bevezető mondatai 1992 és 1997 között így hangzottak: „a filozófi[a] sajátos fogalmi feszültségek földolgozására irányuló meg-megújuló törekvés... Ezek a feszültségek eredendően a filozófián kívül keletkeznek, egymással diszharmóniába került életmódok-intézmények erőterében, eltérő mintájú-logikájú beszéd-módok/nyelvek ütközéséből. Kiváltképpen figyelmet érdemel itt az a diszharmónia, amely a történetileg egymásra torlódó *kommunikációs technológiák* – szóbeliség, írásbeliség, könyv-nyomtatás, elektronikus kommunikáció – között lép föl.” (<http://www.uniworld.hu/egyetem/filtort/eloadas/eload01.htm>)

magyar tapasztalat és a nagy filozófia szintézisére – de nem talált követőkre.⁴

* * *

Tekintsük a filozófiát a *bölcsészettudományok* tágabb keretében. A *hagyományos* bölcsészettudományok tárgya s ugyanakkor előföltétele az írott, a szilárd alakot nyert szöveg. A bölcsészettudományok keletkezése és fejlődése előbb az alfabetikus írás elterjedéséhez, a továbbiakban pedig a könyvnyomtatás kialakulásához kötődött; a kibontakozófélben lévő bölcsészettudományok eredeti föladata teljességgel *gyakorlati* volt: a mindenkori új kommunikációs közeg sajátosságainak megismerése, azaz a célzattal, hogy az új ismeret a mindennapi életben – az üzletben, az oktatásban, a politikában – *hasznosuljon*. Mármost a nyomtatott írás az utóbbi évtizedekben éppenséggel elvesztette vezető helyét a kommunikációs médiumok körében.⁵ A bölcsészettudományok ama „válság”, amelyről a John H. Plumb által 1964-ben összeállított, igen ismert

4 Hadd álljon itt, orientációképpen, egy hosszabb idézet Lukácsnak a *Holnap*-antológiáról 1908-ban publikált cikkéből: „a [...] Nyugat felé néző magyar ember érzései számára [Ady] talált először szavakat, [...] benne szólaltak meg először a magyar kultúremler egészen speciális, idegenektől nem ismert, velük alig megértethető fájdalmi és vágyódásai; azok az érzések, amik minden, a lelkével Nyugaton élő magyar emberben megvannak – addig, amíg itt él, itt kell élnie. És ez az új magyar érzés új nyelvet teremtett itt meg magának; új mitológia jött létre régi fogalmakból, elavultnak hitt történelmi és – látszólag – csak etnográfiai tényekből; a közmért, agyonunt »magyaros« ideológiák váratlanul félelmes, rettentő mélységekkel teli, vad erőttől duzzadó jelentőséget kaptak... Ady Endre korszakot alkotó élménye – az irodalomtörténet nyelvén: fölfedezése – az volt, hogy megfordított egy viszonyt, kicserélt egy akcentust: eddig mindenki önmagában arra helyezte a súlyt, hogy Nyugathoz tartozásában szilárd, pozitív és nem problematikus (az önfenntartás ösztöne diktálta ezt neki), és felejtani igyekezett azt, ami ide köti... Ady átlátta, hogy itt van a magyar kultúremlernek tragédiája, az, hogy magyar, és az, amennyi és ami ma Magyarországon lehetséges, és hogy boldogító önámítás csak nekünk, pár hetes vendégeknek Párizsban párizsiaknak érezni magunkat. Az Ady Endre szavaiban és ritmusában így konkrét valóságot nyert a magyar élet és a magyar embernek – csupán helyzete szülte – igazi magyar érzései...” (Lukács György [1977]: *Ifjúkori művek, 1902–1918*. Budapest: Magvető Kiadó, 181.)

5 Mint a közelmúltban John Updike mondatta Bill Gatesszel Gutenbergnek: „Ma már egy egész nemzedék nőtt föl, ha nem éppen kettő, amelyet ki lehetne üldözni a világból azzal, hogy valamit el kell olvasnia; minden információjukat a televízióból és a videoklipekből veszik.” (Updike, John [1995]: *Dialogue in Cyberspace*. In: *Lufthansa Bordbuch*, 5: 52.) „Az írásbeli műveltség”, fogalmazott már az ötvenes évek közepe táján

gyűjtemény szól, nem más – és ezt a kötet szerzőinek legalább egyike, tudniillik Ernest Gellner már akkor észrevette⁶ –, mint az írásbeliség válsága egyáltalán.⁷ A válság megoldódik, amennyiben a bölcsészettudományok fokozatosan az új médiumok felé fordulnak és eddig ismeretlen és még nem kutatott kommunikációs módokat vizsgálnak: az elektronikusan-digitálisan közvetített hangot, a digitális mozgóképet, a változékony, nemlineáris szöveget, a multimediális-interaktív hálózódást. Az ilyen vizsgálódások előbb a régi médium eszközeivel történnek – a multimediális kommunikáció folyamának eseményei a nyomtatott nyelvben kerülnek leírásra –, egyre inkább azonban az új, multimediális eszköztár segítségével is; a vizsgálódás olyan típusa jön létre, amely, megint egyszer, önnön közegére irányul; olyan vizsgálódás, amelynek eredményei a kommunikáció világában való sikeres orientációhoz hivatottak hozzájárulni; a bölcsészettudományok eredeti szerepe újra meg-elevenedik, noha egy immár megváltozott, illetve radikálisan kibővült médiumban. A folytonosság fennmarad, ha föltételezzük, hogy a lineáris-változatlan szöveg olyan funkciókat teljesít, amelyeknek valamiképpen a multimediális-interaktív hálózottság kultúrájában is teljesülniök kell. A változás spontán zajlik: az új nemzedék az új médiumokkal nő föl, a régi írásbeliség valamiféle formáit azonban nem nélkülözheti. Ezzel az új bölcsészettudományok a régiek örököse lesznek, közvetítő szerepet játszanak az interaktív multimédiumok dinamikája és a rögzített szöveg statikája között.

McLuhan közeli kollégája, Edmund Carpenter, „elvesztette támaszát korunk társadalom-szerkezetében”. (Carpenter, Edmund [1970]: Introduction. In: McLuhan, Marshall-Carpenter, Edmund [szerk.]: *Explorations in Communication: An Anthology*. London: Jonathan Cape, x.)

6 „Mi is az a »bölcsész-kultúra«? Lényegében az írásbeliségre alapozódó kultúra. [...] A bölcsész intellektüel lényegében a írott szó szakembere.” (Gellner, Ernest [1964]: *The Crisis in the Humanities and the Mainstream of Philosophy*. In: Plumb, J. H. [szerk.]: *Crisis in the Humanities*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 71.)

7 Ian Willison még az 1960-as évek általánosabb válságát is a kommunikációtechnológiai váltásokkal-változásokkal hozza összefüggésbe. „This ‘Crisis’”, írja Willison, „involved a compulsive, and radical, enlargement of the received Definition of Culture” (Willison, Ian R. [1991]: *Remarks on the History of the Book in Britain as a Field of Study Within the Humanities: With a Synopsis and Select List of Current Literature*. In: *The Library Chronicle of the University of Texas at Austin*, 21. köt., 3–4: 102). Mint Willison kiemeli, ez volt „the third of such mutations associated with a radical change in textuality – Athens and Alexandria in the 4th and 3rd centuries B. C., and Early Modern Europe being the times of the earlier two” (uo., 16. jegyzet).

Mert a hagyományos bölcsészettudományok előfeltétele, mondjuk ki még egyszer, a rögzített szöveg volt – az írott, láthatóvá lett nyelv. A bölcsészettudomány kezdeteit a homéroszi költemények első leírásai jelentették. A nyelvtan az írott nyelv rendszerezéseként keletkezett: a tiszta szóbeliség nyelve még teljességgel helyzetfüggő, elválaszthatatlanul összefonódik a nyelven kívüli valósággal;⁸ az elsődlegesen szóbeli kultúrák⁹ nagyon is ismerik a *névnek*, nem ismerik azonban a *szónak* fogalmát;¹⁰ Platón megkülönböztetése főnevek és igék között,¹¹ vagy főnevek és igék egyfelől és mondatok másfelől szembeállítására Arisztotelész *De interpretatione*-jében csakis az írásban artikulált nyelvre vonatkozhat. A történelem tanulmányozása úgyszintén szövegeket – írásos dokumentumokat – előfeltételez, miközben a *kézírással* sokszorosított, vagyis egyre pontatlanabbá váló dokumentumokra támaszkodó történetírás változatlanul képtelen tény és legenda következetes elválasztására. Csak a könyvnyomtatás korában alakul ki a modern történeti tudat;¹² és különösen a történelmi *haladás* eszméje.¹³ S csak ezen történeti tudat háttére

8 Vö. különösen Malinowski, Bronislaw (1923): *The Problem of Meaning in Primitive Languages*. In: Ogden, C. K.–Richards, I. A. (szerk.): *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. London: Routledge & Kegan Paul.

9 Az ongi *primary orality* értelmében, lásd Ong, Walter J. (1971): *The Literate Orality of Popular Culture Today*. In: Uő: *Rhetoric, Romance, and Technology: Studies in the Interaction of Expression and Culture*. Ithaca: Cornell University Press. Vö. Ong, Walter J. (1982): *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Methuen.

10 Goody nyugat-afrikai nyelvekről számol be, melyek ilyen vagy olyan – éppen adódó – szempont alapján képesek ugyan a beszédfolyam valamely sajátos szakaszára utalni, ám a mi értelmünkben vett szóra nincs szavuk (Goody, Jack [1977]: *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 115). *Nevek* persze roppant szerepet játszanak a preliterális kultúrákban; ám, mint Harris nyomán (Harris, Roy [1986]: *The Origin of Writing*. London: Duckworth) Olson rámutat, „rendelkezhetünk a név fogalmával anélkül, hogy a szó fogalmával rendelkeznének; a szó nyelvi egység, a név a tárgy tulajdona...” (Olson, David R. [1994]: *The World on Paper: The Conceptual and Cognitive Implications of Writing and Reading*. Cambridge: Cambridge University Press, 71).

11 *A szofista*, 262a.

12 Ehhez részletesebben: Nyíri, Kristóf: *Historisches Bewußtsein im Informationszeitalter*. Mersch, Dieter–Nyíri, Kristóf (szerk.) (1991): *Computer, Kultur, Geschichte: Beiträge zur Philosophie des Informationszeitalters*. Wien: Edition Passagen. (Magyarul: *Történeti tudat az információ korában*. In: *Holmi*, 1990. október.)

13 Amint Elizabeth Eisenstein művében megállapítja: „Mielőtt számot próbálnánk adni a haladás »eszméjéről«, jobban tesszük, ha alaposabban megismerjük azt a másolási folyamatot, amely nemcsak javított kiadások sorát tette lehetővé, de a rögzített adatok állandó felhalmozását is. Mert úgy látszik, hogy a folyamatos változást az állandóság indí-

előtt képzelhető el a művészettörténet és a régészet.¹⁴ Hogy a modern klasszika-filológia csak a nyomtatott kiadások alapzatán bontakozik ki, magától értetődik;¹⁵ és semmiféle irodalomtudomány nem lehetséges, ameddig mű és szerző önazonossága szertefoszlik a kéziratos – vagyis pontatlan – szövegekben és képekben. Végül a *filozófia* kezdetei ismét az alfabetikus írás első kialakulásának idejébe vezetnek vissza bennünket. A tisztán szóbeli kultúrának nincsen filozófiája; a Nyugat filozófiája eleinte – és mindvégig, egészen a huszadik századig – olyan fogalmi viszonyokról való gondolkodás, amely viszonyok egyáltalán csak a nyelv írásbelivé válásával jönnek létre. A preszókratikusok nem voltak filozófusok a szó mai értelmében; nem kozmológiai kérdéseken gondolkoztak; dalnokok voltak, akik egyfelől a régi szóbeli és másfelől az új írásbeli szintaxis eltérő fogalmi sugallatai között próbálták kiismerni magukat.¹⁶

Amit azonban itt különösen alá szeretnék húzni: a bölcsészettudományokat voltaképpen létrehozó, szövegekre irányuló érdeklődést eredetileg egészen *gyakorlati* érdekek mozgatták. A *klasszika-filológia története* című munkájában Rudolf Pfeiffer újra meg újra visszatér arra a mozza-

totta el. A réginek megőrzésével [...] kezdetét vette az újnak tradíciója. [...] a kommunikációs váltás évszázaddal vagy többel előzi meg [...] a modern történeti tudat kibontakozását... A múlt nem kerülhetett rögzített távolságba, ameddig az egyöntetű tér- és időbeli keret nem épült fel.” (Eisenstein, Elizabeth [1979]: *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, I. köt., 124. és 301.)

14 „The ancient Greeks”, írja például Finley, „already possessed the skills and the manpower with which to discover the shaft-graves of Mycenae and the palace of Cnossus, and they had the intelligence to link the buried stones – had they dug them up – with the myths of Agamemnon and Minos, respectively. What they lacked was the interest: that is where the enormous gap lies between their civilization and ours, between their view of the past and ours.” (Finley, M. I. [1965]: *Myth, Memory, and History*. In: *History and Theory*, 292.)

15 „As a result of typography”, írja Ong, „philology [...] came into being. [...] The new attention to textual accuracy in documents coming out of the remote past generated a consciousness of the differences between past and present in man’s life-world such as had never before been known.” (Ong, Walter J. [1967]: *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*. New Haven: Yale University Press, 274.)

16 Vö. mindenekelőtt Havelock, Eric (1982 [1966]): *Preliteracy and the Presocratics*. In: *Uő: The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, továbbá Havelock, Eric (1983): *The Linguistic Task of the Presocratics*. In: Robb, Kevin (szerk.): *Language and Thought in Early Greek Philosophy*. La Salle, Ill.: Monist Library of Philosophy.

natra, hogy a homéroszi szövegekkel való fogalmilag artikulált foglaltoskodás eleinte a homéroszi hagyományt folytató *költők* ügye volt, akik az ekkoriban elérhetővé váló új segédeszközöket igyekeztek, mesterségük gyakorlását megkönnyítendő, elsajátítani.¹⁷ A szofisták tudománya is teljességgel életközeli volt. Hadd hozzak itt egy hosszabb Pfeiffer-idézetet:

A bölcsészetnek már pusztá létezése is a könyvön alapszik, s úgy fest, hogy könyvek az ötödik század folyamán lettek megszokottá, kivált szofista írásközegként. [...] A szofisták az epikus és archaikus költészetet magyarázták, értelmezéseiket nyelvi megfigyelésekkel, definíciókkal és osztályozásokkal ötvözve [...] ám érdeklődésük a homéroszi vagy lírikus költészet s úgyszintén a nyelv iránt mindig gyakorlati célzatú volt, „az emberek művelését” tartották szem előtt... Nem az volt a céljuk, hogy a költészetet önmagáért értelmezzék, vagy hogy nyelvtani szabályokat fedezzenek föl a nyelv szerkezetének megértése okán. A dikció helyességére törekedtek, s a megfelelő szó megfelelő formájának helyes kiejtésére... A szofisták nem a „humanitas”-nak emberek viselkedését formáló értékeivel törődtek, hanem tanításuknak vagy technikájuknak az egyén számára való hasznosságával, különösen ami a politikai életet illeti.¹⁸

Az ún. logográfok vonatkozásában, akik az i. e. 6. és 5. században a szóbelileg áthagyományozott genealógiákat, kronológiákat, kozmológiákat és várostörténeteket följegyezték, Goody és Watt kiemeli, hogy azok az ellentmondásos tradíciókkal való konkrét-ismételt találkozások során – vagyis gyakorlati tevékenységük során – jutottak el a szövegkritikai beállítottsághoz.¹⁹ A szókratészi–platóni fogalomtan kidolgozása válasz arra a gyakorlati zavarodottságra, amely újszerű, elvont – az írott nyelv szintaxisa által lehetővé tett – szavak tömeges fölbukkanása folytán alakult ki. Eric Havelock a történeti Szókratészt olyan személyként rekonstruálja, aki az írásosság logikáját még nem igazán interiorizálta: Szókratész számára ténylegesen nehézségeket okoznak olvasottabb, illetve az írásban gyakorlottabb kortársainak új nyelvi szokásai;

17 Pfeiffer, Rudolf (1968): *History of Classical Scholarship: From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon Press, lásd különösen a 3. és a 87. oldalakat.

18 I. m. 16.

19 Goody, Jack–Watt, Ian (1968 [1963]): *The Consequences of Literacy*. In: Goody, Jack (szerk.): *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press. Az itt érintett szemponthoz lásd a 45. oldalt.

újra meg újra rákérdez bizonyos szavak jelentésére – ugyanis *nem érti* azokat.²⁰

* * *

Whitehead sokszor idézett, 1929-ből származó megfogalmazása szerint a Nyugat filozófiai hagyományát *Platónhoz írt lábjegyzetek* sorozataként jellemezhetjük.²¹ Whitehead formulája mélyen helytálló. A görög filozófia kialakulása, Platónnal a középpontban, válasz volt a társadalmi kommunikációnak az alfabetikus írásbeliség elterjedése által keltett válságra. Ez a válság pedig minden írástudóvá nevelt nemzedék életében, azóta is, újra meg újra ismétlődik; nem véletlen, hogy a filozófia, több mint kétezer éven át, nem tudott szabadulni Platón ígézetétől.

Az absztrakt terminusokat, s ezzel a platóni ideákat, az írás szintaxisa teremti. Az alfabetikus írás az i. e. 5. századot megelőzően még kevésbé volt elterjedt; a század utolsó harmadára azonban az athéni társadalom gyakorlatilag írástudóvá vált. Platón kommunikációs forradalom közepette élt. Az írásbeliség kialakulását megelőzően a görögök a homéroszi költeményeket befogadva tanultak – a *versmérték, ütem és dallam*²² színpompás közegében, mint Platón megjegyzi. Platón nevelésének találja Homéroszt mint „Görögország nevelője” eszméjét, s eszményi államából kitiltja „a hősi versformában megszólaló édes műzsát”.²³ A Platón által ajánlott tanítás-nevelés ehelyett az elvont *ideák* tartományába vezet – olyan fogalmak tartományába, amelyek az érzékek számára nem, csak is a gondolkodás számára hozzáférhetők.

Jól ismert, hogy Platón olykor megvetően nyilatkozott az írott szövegekről. Amint a *Phaidroszban* fogalmaz: „Aki [...] azt hiszi, hogy művészetét írásban hátrahagyhatja, nemkülönben az, aki átveszi, abban a hiszemben, hogy az írás alapján világos és szilárd lesz a tudása, együgyűséggel van telítve... [...] A hozzáértő ember eleven és lelkes szavá[nak],”

20 Lásd Havelock összeállításának 2. kötetében. (Havelock, Eric A. [1983]: *The Socratic Problem: Some Second Thoughts*. In: Anton, John P.–Preus, Anthony [szerk.]: *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Albany: State University of New York Press.)

21 Whitehead, A. N. (1969 [1929]): *Process and Reality*. New York: The Free Press, 53: „The safest general characterization of western philosophical tradition is that it consists of a sequence of footnotes to Plato.”

22 Az *állam*, 601b. Szabó Miklós fordítása.

23 606e–607a.

mely, mondja Platón, „a tanuló lelkébe” íródik be, „az írott szó [...] csak árnyképe”; az írások látszólag „értelmes lényekként beszélnek, de ha megkérdezed valamelyik szavukat, hogy jobban megértsd: egy és ugyanaz mindig, amit jelezni tudnak.”²⁴ Az írott szöveg, sugallja Platón, *nem interaktív*. Persze Platón maga is írásba foglalta filozófiáját – még ha dialógusaiban az eleven párbeszéd stílusát mímelte is. Sőt, mint Eric Havelock *Preface to Plato* című monográfiájában²⁵ rámutat, az írás Platón számára nem pusztán új közeg volt, melyben filozófiáját kifejezhette; ellenkezőleg, az írás, az írásbeliség tapasztalata, a platonizmus *forrását* magát jelentette. Amikor Platón a JÁMBORSÁG *maga, avagy a SZÉP maga (auto to kalon)* vagy a JÓ *maga* természete felől érdeklődött, nem pusztán új kérdéseket tett föl; hanem olyan – elvont – kifejezésekre vonatkozó kérdéseket, amelyek szintaxisa az írásbeliség kibontakozását megelőzően a görög nyelv számára egyszerűen ismeretlen volt. Emlékeztetek az Euthüphrón két döntő passzusára:

Vajon a jámborság nem ugyanaz-e minden cselekedetnél, és önmagával azonos (*tauton esztin* [...] *to hoszion auto hautó*), az istentelen pedig ellentéte mindennek, ami jámbor, s önmagához hasonló és egyazon idea szerint való... [...] [a]z előbb nem világosítottál fel kellőképpen, barátom, amikor azt kérdeztem, mi a jámborság, hanem azt mondtad, hogy az jámbor dolog, amit most teszel, amikor gyilkosságért följelentet az apádat. [...] Ugye emlékszel rá, hogy nem arra biztattalak, hogy a sok jámbor dolog közül eggyel vagy kettővel ismertess meg, hanem azzal az egy alakkal (*eidosz*), mely által jámbor minden, ami jámbor?²⁶

Az írott nyelv kelti azt a benyomást, hogy minden szó alapvetően egyféleképpen bír jelentéssel, tudniillik azáltal, hogy *jelöl* valamit. Annak a valaminek, ha absztrakt terminusokról volt szó, absztrakt tárgynak kellett lennie: imígyen születtek a platóni ideák. Dialógusaiban Platón ideák számos példáját említi. Mindannyiukra áll, hogy *érzékeinkkel nem megragadhatók*. „A »sok« jelenségről azt mondjuk, hogy látjuk, nem pedig ésszel fogjuk fel – az ideákról pedig, hogy ésszel fogjuk fel, nem pedig látjuk őket.”²⁷ Mint Havelock hangsúlyozza: *az ideák elvont fogalmak*.

24 Phaidrosz 275c–276a. Kövendi Dénes fordítása.

25 Havelock, Eric (1963): *Preface to Plato*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

26 Euthüphrón 5d, 6d, Kerényi Grácia fordítása.

27 Az állam 507b–c.

„Amikor »fogalmak«-nak nevezzük őket”, írja, „akkor ezt a »kép«-pel szembeállítva tesszük. Amikor »elvont«-nak nevezzük őket, a konkrét vizualizált eseménnyel vagy az eseményben szereplő konkrét vizualizált dolgokkal állítjuk szembe. Joggal mondhatjuk”, zárja gondolatát Havelock, „hogy a platonizmus alapjában véve felszólítás arra, miszerint a képies beszéd helyébe a fogalmi beszédet állítsuk. A fogalmivá váló beszéd szintaxisa átalakul, elvonatkoztatásokat kapcsol össze időtlen viszonyokban, nem pedig időbe rendezett eseményeket sorol.”²⁸

Ama nem érzéki, elvont fogalmak jelölésére Platón az *idea* és *eidosz* szavakat választotta, amelyeket fölváltva használ, s amelyek közös jelentése: „forma” vagy „alak”. Mind az *idea*, mind az *eidosz* az *idein* – látni – igéből származik; az *eidosz*ból ered az *eidolon*: „hasonmás”, „képzetben élő kép”. A hangzás- és jelentésbeli közelség óhatatlanul kapcsolatot láttat *idea* és *kép* között,²⁹ Platón nem is mindig akarja vagy tudja e kapcsolat sugallatát elhárítani. Így például az *Euthüphrón*ban, ahol *tekintetünket* az *ideára* mint *mintára* függeszthetjük.³⁰ Így a *Menón*ban, amelynek elbeszélése szerint a lélek, születése előtt, ténylegesen *látta* az *ideákat*, vagy akár az *Állam* nevezetes vonalhasonlatában, ahol a fogalmakat úgymond a gondolkodással vagy értelmünkkel (*dianoia*) *láthatjuk*. Havelock a platóni „*idea*” *vizuális kontaminációjáról* beszél,³¹ és fölteszi a kérdést, hogy vajon Platón miért nem mondjuk a *phrontisz* vagy *noéma* terminusokat részesítette előnyben az elvont gondolatok vagy fogalmak megjelölésére.³² A homéroszi göröghöz képest, jelzi Havelock, az *eidosz* persze már Platónat megelőzően is egyfajta szakjelentésre tett szert a ma-

28 Havelock 1963, 261.

29 Mint Mitchell írja: „[t]he very idea of an ‘idea’ is bound up with the notion of imagery. ‘Idea’ comes from the Greek verb ‘to see’, and is frequently linked with the notion of the ‘eidolon’, the ‘visible image’ that is fundamental to ancient optics and theories of perception. A sensible way to avoid the temptation of thinking about images in terms of images would be to replace the word ‘idea’ in discussions of imagery with some other term like ‘concept’ or ‘notion’, or to stipulate at the outset that the term ‘idea’ is to be understood as something quite different from imagery or pictures. This is the strategy of the Platonic tradition, which distinguishes the *eidos* from the *eidolon* by conceiving of the former as a ‘suprasensible reality’ of ‘forms, types, or species’, the latter as a sensible impression that provides a mere ‘likeness’ (*eikon*) or ‘semblance’ (*phantasma*) of the *eidos*” (Mitchell, William J. T. [1986]: *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago: University of Chicago Press, 5).

30 6e, Kerényi Grácia fordítása.

31 Havelock 1963, 268.

32 I. m. 262.

tematikusok s jelesül a kozmológusok és az orvosok körében – utóbbiak szóhasználatában a „közös kinézetre”, „általános alakra” utalt, hasonlóan a latin *species*hez. S amennyiben a „fogalom” helyett a „forma” szót alkalmazta, véli Havelock, Platón ama elvont-általános jelentések tényleges-objektív érvényességét, nem pusztán szubjektív-mentális meglétét érzékeltethette. Havelock érvelését ezen a ponton nem tartom meggyőzőnek. Magam inkább arra gyanakszom, hogy Platón nyilván nem egészen tudta elfojtani magában a belátást, miszerint az emberek elsőbben képekben gondolkoznak, s csak azután elvont szavakban. Ez a belátás bűvópaktként, időnként föl-föltörve, többnyire azonban a föld alá kényszerítetten kíséri végig a Nyugat filozófiájának történetét. Napjainkban azonban, mindenekelőtt a kognitív pszichológia haladásának köszönhetően, a filozófia végképp megszabadulni látszik a képnélküli gondolkodás eszméjének lidércnyomásától.

A filozófia csak abban a közegben gondolkodhat, amely közegben kommunikálni képes, s csak olyan tárgyakról gondolkodhat, amelyeket kommunikációs eszköztárával meg tud jeleníteni. A Nyugat filozófiájának története egyfelől a mozgó, színes, látható, hallható, tapintható világ spontán-mindennapi élménye s másfelől a tiszta írásbeliség gerjesztette elvont fogalmiság közötti ismétlődő összeütközések története. Az összeütközések alapvetően az írás közegében zajlottak, s róluk kizárólag az írás közegén át értesülhetünk: a győztes mindig is csak az elvont fogalmiság platóni hagyománya lehetett. Így volt ez a peripatetikus iskolában, de így a brit empirizmusban is: Locke-nál, akinek *Értekezésében* az elsődleges minőségekről alkotott „ideák” (például a háromszög nevezetes elvont ideája³³) aligha értelmezhetők másképp, mint tényleges lelki képekként, miközben a mű érvelése és egész terminológiája inkább az *idea* = írott szó egyenlőséget sugallja: az ideákat születésünkkel még nem tartalmazó elme *íratlan lap*, „white paper, void of all characters, without any ideas”,³⁴ azaz téves úgymond az elménkbe „beleütött”

33 „[V]ajon nem kíván-e meg egy bizonyos fáradságot és ügyességet a háromszög általános ideájának kialakítása (pedig ez éppen nem a legelvontabbak, legértelmesebbek és legnehezebbek közül való). Mert hiszen az nem lehet sem ferdeszögű, sem derékszögű, sem egyenlő oldalú, sem egyenlőszárú, sem egyenlőtlen oldalú, hanem mindez, és ugyanakkor egyik sem.” (Locke, John [1964]: *Értekezés az emberi értelemről*. [Dienes Valéria fordítása.] Budapest: Akadémiai Kiadó, II. köt., 212.)

34 Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, 2. könyv, 1. fej., 2. paragrafus.

(*stamped*) vagy „vésett” (sőt: „nyomott”, *imprinted*) „velünk született betűjelek” (*innate characters*) tana;³⁵ vagy Berkeleynél, aki a locke-i ideákat mindenütt képeknek fogja föl, ám amellett kardoskodva, hogy képek nem hordozhatnak *elvont* tartalmat,³⁶ éppenséggel a platonikus szemlélet számára szolgáltat érveket; vagy Hume-nál, akinek ideafogalma kifejezetten és egyértelműen képies („[t]he term »idea«, hangzik a Russell által jegyzett *The Wisdom of the West*ben, „is here to be understood in the literal Greek sense of the word. Thinking, for Hume, is picture thinking, or imagining, to use a Latin word which originally meant the same”³⁷), Hume-nál tehát, akinek azonban – mondjuk ki – ugyanúgy a Gutenberg-galaxis foglyának kellett maradnia, mint – Nietzsche föllépését megelőzően – az újkor minden filozófusának; így *A tiszta ész kritikájában*, amelynek nagy föladata persze éppen érzékiség és fogalmiság egybekapcsolása, s amelynek szerzője valósággal vergődik a képies gondolkodás tényeit földolgozni képtelen lineáris szöveg béklyóiban.

Az ezerkilencszázhuszas évek végétől kezdve – Wittgenstein és Heidegger munkásságában – a Nyugat filozófiája szakít Platónnal. Hadd összpontosítsak most csak Wittgensteinra.³⁸ Ismeretes, hogy Wittgenstein szívesen olvasta Platont; ám ennek jelentőségét a közvélekedés alábecsüli, s igazából nem is értette meg soha. 1931-ben – vagyis késői filozófiája kialakulásának döntő évében – Wittgenstein, jegyzetfüzetében, legalább tizenegy alkalommal utal Platónra, s számos szövegrészt idéz tőle, olykor egész hosszasan. Platón olyan szerepet játszott ama jegyzetfüzetekben, amilyenhez hasonlót egyetlen más filozófus sem. Wittgenstein azokat a helyeket idézi, újra meg újra, ahol Platón útja, különös jelentésfölfogásától különös ontológiáig, kiváltképpen világossá válik. Wittgenstein nyilvánvalóan úgy érezte, hogy a filozófiatörténetnek ama pontja, amelyhez visszatérni igyekezett, nem más, mint az a pont, ahol Platón a tévutat választotta. Amint Schlicknek magyarázta 1931-ben: „Álláspontomat azzal tudom a legjobban jellemezni, ha azt

35 1. könyv, 1. fejezet, 1. és 5. paragrafus.

36 „[T]he idea of man that I frame to myself must be either of a white, or a black, or a tawny, a straight, or a crooked, a tall, or a low, or a middle-sized man. I cannot by any effort of thought conceive the abstract idea above described.” (Berkeley, George: Bevezetés. In: Uő: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. 10. pont.)

37 Russell, Bertrand (1964 [1958]): *The Wisdom of the West*. New York: Premier Books, 293.

38 Wittgensteint és Heideggert együtt tárgyalom az egyik kötetemben (Nyíri Kristóf [1994]: *A hagyomány filozófiája*. Budapest: T-Twins Kiadó–Lukács Archívum).

mondom, hogy az éppen ellentétes a platóni dialógusokban Szókratész által képviselttel.”³⁹ Valóban, egészen föltűnő, hogy bizonyos alapvető wittgensteini megfogalmazások éppenséggel platóni megfogalmazások pontos megfordításának foghatók föl. Idézzük föl másodszor is Szókratész szavait az *Euthüphrón*ból: „Ugye emlékszel rá, hogy nem arra biztatalak, hogy a sok jámbor dolog közül eggyel vagy kettővel ismertess meg, hanem azzal az egy alakkal, mely által jámbor minden, ami jámbor?” S most egy passzus a *Filozófiai vizsgálódások*ból: „Mindenféle nyelvjátról beszélsz, de sehol sem mondtad meg, hogy mi is a nyelvjáték, s tehát a nyelv, lényege. Hogy mi az, ami mindezen folyamatokban közös, s nyelvvé, vagy a nyelv részeivé teszi őket. [...] – És ez igaz. – Ahelyett, hogy megadnék valamit, ami mindabban, amit nyelvnek nevezünk, közös volna, azt mondom, ezekben a jelenségekben semmi olyan nincs, ami mindegyikükben közös, ami miatt mindegyikre azonos szót alkalmazunk, hanem egymással sokféle különböző módon rokonok.” Hasonló eredményre jutunk, ha például különböző játékokat szemlélünk. „Társasjátékok, kártyajátékok, labdajátékok, harci játékok stb. Mi az, ami mindezekben közös?” – kérdezi Wittgenstein. – „Ne mondd: »Valami közösnek kell bennük lennie, különben nem hívnánk valamennyit játékoknak« – hanem nézzed, hogy van-e mindegyikükben valami közös. – Mert ha megnézed őket, nem fogsz ugyan olyat látni, ami mindegyikükben közös volna, de hasonlóságokat, rokonságokat fogsz látni, éspedig egy egész sort.”⁴⁰ A görög filozófiatörténet jeles ismerője, Guthrie nem véletlenül osztja a fölfogást, miszerint Szókratész problémáját végül – Wittgenstein oldotta meg.⁴¹ Tegyük hozzá: Wittgenstein Platónnak nemcsak – leplezett – szóbeliség-ellenességét, hanem – hol leplezett, hol lep-

39 MS 302:14.

40 *Philosophische Untersuchungen*, 65. sk. par.

41 „Underlying the procedure of Socrates is an assumption, or faith, never mentioned because not consciously recognized, that the kinds of classes to which particulars belong, the ‘forms’ which they possess, have a quasi-substantial nature and hence a stability which enables the essence of each to be grasped, described, and clearly distinguished from all other essences. It is hardly surprising if Socrates did not [...] solve at one leap the ‘problem of universals’ that has plagued philosophers from his day to our own, or arrive at Wittgensteinian theory of ‘family resemblances’ which may at last have provided the right answer.” (Guthrie, W. K. C. [1960]: *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 3. köt., 440. – Guthrie itt jegyzetben Bambrough cikkére utal – Bambrough, Renford [1960–1961]: Universals and Family Resemblances. In: *Proc. Arist. Soc.*)

lezetlen – képellenségét is támadja, visszájára fordítja és meghaladja. Wittgenstein szerint a szónyelv és a képn nyelv együtt, egymást áthatva funkcionálnak; a képek, ugyanúgy, mint a szavak, életformánkba ágyazott eszközök. Kezdetében e felfogás már a *Tractatus*ban jelen van; ám csak Wittgenstein késői filozófiájában teljeseedik ki, s kiteljesedése mögött – most, hogy a kéziratos hagyaték végre egészében rendelkezésünkre áll – ugyanúgy kitapintható Wittgenstein Platón-élménye, mint esszencializmuskritikájának (metafizika-kritikájának, ontológiakritikájának, vagyis implicit írásbeliség-kritikájának) kiteljesedése mögött.⁴²

* * *

A hálózott társadalom interkommunikatív, multimediális viszonyainak jelenkori kibontakozásával az elsődleges, problémamegoldó filozófia funkciója megint egyszer fölértékelődik: a valóság, a szubjektum, az individuum, a közösség, a jelentés, az igazság, a racionalitás, a tudás, a hit, a hagyomány, a tekintély, a hierarchia s a demokrácia fogalmai újraértelmezést igényelnek. A filozófiai vizsgálódás, szükségképpen, az új médiumok felé fordul és eddig ismeretlen és még nem kutatott kommunikációs módokat elemez: az elektronikus-analógizálás közvetített hangot, a digitális mozgóképet, a változékony, nemlineáris szöveget, a multimediális-interaktív hálózódást. Az ilyen elemzések előbb a régi

42 Neumer Katalin fordításában idézem a *Filozófiai vizsgálódások* 518. paragrafusát: „Szókratész Theaitétoszhoz: »És aki elképzel, annak nem *valamit* kellene-e elképzelnie?« – Th.: »De, szükségképpen.« – Szókr.: »És aki *valamit* elképzel, annak nem valóságosat kell elképzelnie?« – Th.: »De, úgy tűnik.« – És aki fest, annak nem valóságosat kell-e festenie? – Nos, mi a festés tárgya: az ember képe (például) vagy az ember, akit a kép ábrázol?» – Ha a hagyatékban e hely legkorábbi, kezdetleges előzményeihez lapozunk, a 111-es kézirattal 14. sk. lapján a Platón-idézetet egy másik Platón-utalással együtt találjuk: „Plato nemnt die Hoffnung eine Rede. (Philebos)“ A vonatkozó *Philébosz*-helyen viszont persze ott áll az ismert passzus, s itt azt a Schleiermacher-féle fordítást idézem, amelyet Wittgenstein a jelek szerint e helyütt használt; összpontosítsunk az utolsó mondatra: „Unsere Seele scheint mir dann einem Buch zu gleichen. [...] Das mit den Wahrnehmungen übereinkommende Gedächtnis und jene Begegnisse, die mit diesen verbunden sind, scheinen mir dann in unsere Seelen gleichsam Reden einzuschreiben; und wenn dieses Vorkommnis Wahres schreibt, dann ist die Vorstellung wahr und es gehen aus ihm wahre Reden in uns hervor, wenn aber dieser Schreiber bei uns Falsches schreibt, so entsteht das Gegenteil von dem Richtigen. [...] ...noch ein anderer [befindet] sich zu derselben Zeit in unseren Seelen... [...] Ein Maler, der nächst dem Schreiber des Gesprochenen die Bilder davon in der Seele zeichnet.“

médium eszközeivel történnek, egyre inkább azonban az új, multimedialis eszköztár segítségével is.

Aligha kétséges, hogy a 21. század filozófiája Platont egyre inkább muzealizálni fogja. A *philosophy of mind* területén előre látható az elektronikus hálózatokba merülő, társaiktól gyakorlatilag sohasem elszigetelt kognitív alanyok jelenségét megragadó fogalmi törekvések megjelenése. Az ontológia területén máris olyan kísérletek kibontakozásának vagyunk tanúi, amelyek egyfajta nem fizikai világ, a virtuális tárgyak, események és kapcsolatok kialakulását próbálják magyarázni s valamiféle terminológiába foglalni.⁴³ A 21. század filozófiája nem önálló entitásokra, fogalmakra vagy jelentésekre fog összpontosítani, hanem hálózatokkal, interakciókkal és áramokkal-áramlásokkal lesz elfoglalva. Nem a puszta szövegek logikájával, hanem képekre és hangokra is kiterjedő azonosságokkal, következtetésekkel és bizonyításokkal kell majd megbirkóznia. Midőn a nyomtatott könyvvel mint a kommunikáció uralkodó közegével szemben színre lépnek az elektromos és elektronikus médiumok – s kivált a multimedialis-interaktív hálózatok eljövetelével – a hangzó nyelv és a képi kommunikáció kiszabadul a Nyugat filozófiai hagyományának elfojtott tudattalanjából, s tárgyát alkotja egy merőben antiplatonikus, merőben új filozófiának, a 21. század filozófiájának – amely egyre kevésbé lehet iskolafilozófia.

43 Lásd például Castells „real virtuality” fogalmát munkájában (Castells, Manuel [1996]: *The Rise of the Network Society*, [The Information Age: Economy, Society and Culture.] Oxford: Blackwell, I. köt. Castellsről írt ismertetésemet lásd: <http://www.fil.hu/uniworld/nyiri/cast_hn.htm>.

TUDOMÁNY

A tudományos szemlélet és a képek

Lehmann Miklós

Mi, tekintve, hogy a dolgokat láttatni akarjuk
– mint mondják –, „kövérebb Minervát”
[erőteljesebb stílust] fogunk használni.¹

A kommunikációtörténettel, valamint azon belül a képi kommunikációval és gondolkodással foglalkozó szakirodalom jelentős része a képek alkalmazásának és elterjedésének lehetőségeit a tudományos munkák terén elsősorban technikai szempontból vizsgálja. Ennek keretében történeti leírást ad arról, hogy a képi megjelenítési technikák fejlődése milyen új (vagy újra felfedezett) lehetőségeket teremtett a tudományos kutatás számára. Az elmélet egyik sarkpontja, hogy a megfelelő technika hiánya alapvetően megakadályozza, de legalábbis gátolja a képek terjedését, és ezzel közvetve korlátozza magát a tudományos fejlődést; a technika nyújtotta lehetőségek pedig előidézik a képek egyre szélesebb körű felhasználását, valamint előmozdítják a tudományos haladást. Tekintettel az újkori tudomány és technika fejlődésének összefonódására, ez kauzális értelemben kétségtől igaz is; érdemes azonban fontolóra venni, hogy valóban csupán technikai akadálya volt-e korábban a képek tudományos alkalmazásának. Ennek megfelelően jelen vizsgálódás homlokterében a késő középkorban elkezdődő tudományos szemléletváltozás és a képalkalmazási metódus átalakulása áll.

¹ Alberti, Leon Battista (1977): *A festészetről*. (Hajnóczi Gábor fordítása.) Budapest: Balassi, 51.

A képekkel, illetve azok kommunikatív szerepével foglalkozó irodalom gyakran különféle képfogalmakat használ. Elkerülendő a későbbi nehézségeket, a kép fogalmának előljáróban egy tág, de szigorúan funkcionális értelmezését szükséges előnyben részesíteni. Ebben az értelemben a kép elsődlegesen *vizuális információt hordozó eszköz*. Ez az eszköz természetesen lehet esztétikai megítélés tárgya, ám nem szükségképpen az. Hasonlóan elkerülendő a technikai leszűkítés is: a kép egyaránt jelenthet kézzel, sokszorosító eszközökkel vagy automatizált képalkotó rendszerekkel előállított képet. A leképezési eljárás nyomán kialakuló analóg, valóságghű kép pedig éppúgy képi funkciót tölt be, mint a vonalas ábrák vagy a diagramok (ez utóbbiak esetében Michael Biggs értelmezését alkalmazom).²

I.

Mint ismeretes, a képek olcsó, egyszerű és gyors sokszorosítása Európában először valamivel a könyvnyomtatás feltalálása előtt, a 14–15. század fordulójára táján vált lehetővé.³ A tudomány számára ez olyan eszékört jelentett, amely kiküszöböli a korábbi másolási technikából eredő hibákat. Egyetlen rajzról több, közel azonos minőségű másolat volt így készíthető, amelyek változatlan formájuknak köszönhetően a tudományos munka során használhatóknak bizonyultak. A technika fejlődésében ez tehát olyan kitüntetett pont, ahonnan megkezdődik a képek fokozatos terjedése a tudományos médium irányába. A korábbi akadályok jellegzetességeit jól érzékelteti a következő leírás, melyet Bohn Pliniusnak tulajdonít:

Azt tervezték, hogy színes képeken lerajzolják a növényeket, majd írásban melléjük illesztik a növények tulajdonságait. Ugyanakkor a képek igencsak félrevezetőek lehetnek, különösen akkor, ha sokféle színárnyalatra van

² Ennek értelmében a diagram „grafikus elem, ami nem vihető be a szokásos klaviatúrával”. E tanulmány szempontjából tehát elsősorban a képek és a szövegek funkcionális és technikai megkülönböztetése lényeges. Vö. Biggs, Michael (1994): *The Illustrated Wittgenstein. A Study of the Diagrams in Wittgenstein's Published Works*. (Doktori értekezés.) University of Reading, 1.

³ Már a könyvnyomtatás előtt lehetséges volt a fadúcokra faragott képek sokszorosítása, bár ez a technika igen erős korlátokat jelentett a nagyobb tömegű képek előállításában.

szükség a természet sikeres utánzásához; emellett az eredeti festmények másolóinak és festészeti jártasságuknak különbözősége igencsak megnöveli az esélyét annak, hogy a kép nem hasonlít majd kellő mértékben az eredetihez [...]. Így történt aztán, hogy mások a növények szóbeli leírásával kötelezték el magukat; közülük többen még csak nem is jellemezték őket, hanem jórészt megelégedtek neveik egyszerű felsorolásával, mert úgy vélték, ez elegendő ahhoz, hogy felhívja mindazok figyelmét e növények érdemeire és tulajdonságaira, akik alaposan el kívánnak merülni e témában.⁴

A probléma kettős: egyrészt a rajzoló (majd a rajzok másolóinak) eltérő rajzkészsége, technikai tudása, valamint szubjektív szemlélete azonos tárgy esetében változatos ábrázolásokat eredményez; másrészt a rajz eleve nem azt a látványt adja vissza, amit a szem a tárgy közvetlen észlelésekor látna. Technikai értelemben tehát a görög botanikusok nem rendelkeztek olyan eszközzel, mellyel a vizuális tényeket megfelelőképpen bemutathatták volna. Ez az elsődleges akadály, amely a sokszorosítás lehetőségével részlegesen elhárult.

Ugyanakkor kétségtelen az is, hogy Plinius gondolatmenetét folytatva csupán a tisztán mechanikusan előállított (technikai) kép lesz csak az a végső eszköz, amely lehetővé teszi a sokszorosítható és valóságghű képek készítését, mivel a mechanikus leképezés – ideális esetben – kizárja az ábrázolás szubjektív jellegét, amely oly nagy hangsúlyt kap a korabeli kritikákban. Erre azonban a sokszorosítást követően is még csaknem négy évszázadon keresztül várni kell.

Erdemes felfigyelni az iménti idézet egy másik mondanivalójára is: a képek nem csupán technikai hiányosságaik miatt hiányoztak sok szerző művéből, hanem azért, mert a leírásokat – sőt, magukat a pusztá neveket is – elegendőnek tartották a tudományos megközelítés számára is. Olyan akadály fedezhető fel itt, amely elsősorban a kor tudományos fogásából adódik.

A görög tudományos gondolkodás uralkodó paradigmája szerint az ismeretek forrása nem elsősorban a tapasztalásban keresendő. Platón ideatana e téren meghatározó forrás: az ideák olyan szellemi-fogalmi tények, amelyek a vizualitás számára közvetlen módon nem hozzáférhetőek (bár kétségtelen, hogy maga Platón a szó jelentésében és néhány szöveghe-

⁴ Idézi Ivins, William M., Jr (2001): *A nyomtatott kép és a vizuális kommunikáció*. (Lugosi Lugo László fordítása.) Budapest: Enciklopédia, 17.

lyen vizuális metaforát használ). Ha a megismerés az ideákra irányul, akkor ez azt jelenti, hogy a tudomány számára a képek nem sokat segíthetnek. Az ideák tiszta formájukban anyagtalanul, az érzéki tapasztalat számára hozzáférhetetlenül, a lélekben szemlélhetők. A fogalom az idea értelmében vett közvetlenséggel Platón számára komoly előnyt jelentett: a képek mint érzéki entitások csak az előbbiek csalóka tükröződései lehetnek. Köztudomású, hogy ennek megfelelően Platón *Az államban* éppen az ábrázoló művészeteket kárhóztatta olyként, mint amelyek a másolatok másolatait hozzák létre. A képek tehát értéktelen tárgyak, amelyek csak távoli kapcsolatban állnak eredetijükkel, az ideákkal.

Az ideaelmélettel Platón így az értelmi, a lényegyet megragadó megismerést részesítette előnyben az érzéki megismeréssel szemben. Az érzékek az esetlegességet közvetítik, míg az értelem az örök igazságokat (vö. *Phaidón* XXIV. szakasz). A képek öröklík – sőt, kiterjesztik – az érzéki világ csalóka voltát. A tudomány művelője helyesen teszi, ha arra törekszik, hogy az igazságot a nyelvben, különösen pedig a beszédben mondja ki, ahelyett, hogy a látszat képi ábrázolásával vesződne. Ez az elképzelés jó ideig tartja fogva a tudományos gondolkodást. Ivins felismeri ennek jelentőségét, a sokszorosíthatóság jelentőségéről szóló könyve vezérfonalában mégis inkább a technikai lehetőségek változását követi. Mint írja, a „képek készítésére alkalmas anyagok már ősidőktől fogva rendelkezésünkre álltak, és megvolt a hozzá való tudás és szakértelem is, azonban Európában az 1400-as évekig nem mozgósították azokat a pontosan megismételhető képek előállítására”.⁵ A sokszorosítás problémája (amely értelemszerűen nem csupán a képeket, hanem a szövegeket is érintette) egyszerűen nem foglalkoztatta a görögöket és az őket követő középkori tudósokat. A technikai ismeretek, kutatás és feltalálás – szürke gyakorlatiassága okán – ellentétben látszik állni a tudomány alapvetően elméleti beállítódásával. A képek sokszorosításának gyakorlati problémája nem tudományos probléma, a sokszorosíthatóság hiánya pedig nem feltétlenül jelent akadályt a tudományos munka számára. Bár Ivins gondolatmenetében keveredik a tudomány igényének és a technikai fejlődés lehetőségeinek kettőssége, az előbbi aspektusokat félreállítva arra a következtetésre jut, hogy az igazi akadályt mégiscsak a technika hiánya jelentette:

...úgy tűnik, az ókorból csak olyan képek maradtak ránk, amelyeket mintegy mellékesen használtak tárgyak és falfelületek díszítésére. Ehhez az ókornak nem volt szüksége a pontosan megismételhető képek előállításának módszereire. A kifejező művészetnek, illetve a díszítésnek minderre nincs is szüksége, de annál inkább szüksége van rá az általános tudásnak, a tudománynak és a technikának. Az ilyen képek létrehozási módszereinek hiánya torlaszolta el a technikai és tudományos gondolkodás kiteljesedésének útját.⁶

Bár kétségtelenül történtek kísérletek a tudományos képi ábrázolásokra is, ezeket éppúgy gátolta a sokszorosíthatóság, mint a technikai képalkotás hiánya. Ha a képi információt értékesebbnek tartották volna, bizonyára történtek volna kísérletek azok tökéletesítésére és a technikai lehetőségek kiterjesztésére is (ami nem lenne meglepő egy olyan kultúra esetében, amely például a hadigépezetek vagy a hajózás terén kiemelkedő technikai tudásról tett bizonyosságot). A tudományos művekben azonban a képek csak másodlagos szerepet kaptak, így nem jelentettek kellő nyomást a technikai innováció számára.

Platón követően Arisztotelész szubsztanciafogalma, valamint anyag és forma összefonódó kettőssége már az ideatannál kevésbé szigorú elméleti irányultságot tükröz, továbbra is erősíti azonban a tudomány lényegszemléletét, amely a kor tudósai számára ellentétben látszik állni a képtartalmak konkrétságával és egyediségével. A szubsztancia olyan alapvető realitás, amely a dolgok létének és az állítások megfogalmazhatóságának lehetőségét adja meg. A *Kategóriák*ban azonban az elsődleges és a másodlagos szubsztanciák megkülönböztetésével Arisztotelész elvben megnyitja az utat a konkrétum felé. Elsődlegesnek azokat a szubsztanciákat tartja, amelyek a konkrét egyedi létezők lényegét adják, míg másodlagosnak az általános és a járulékos létezők lényegét. Alapvető tehát az egyedi létezés: „Ha tehát nincsenek elsődleges szubsztanciák, akkor lehetetlen, hogy bármi más legyen”⁷ – az általános és a járulékos létezők szubsztanciái az egyediekből következnek. A nem és a faj megkülönböztetésében továbböröklődik az iménti

6 I. m. 16. Ivins gondolatmenetét termékeny módon gazdagítja Nyíri Kristóf tanulmánya. (Nyíri, Kristóf [2001]: *The Picture Theory of Reason*. In: Brogaard, Berit–Smith, Barry [szerk.]: *Rationality and Irrationality*. Wien: öbv-hpt, 242–266.) Az online verziót lásd: <http://www.uniworld.hu/nyiri/krb2000/tlk.htm>

7 Arisztotelész (1993): *Kategóriák*. (Rónafalvi Ödön fordítása.) Budapest: Kossuth, 26.

szempont, amiből kifolyólag a faj „inkább szubsztancia” (azaz, inkább valóságos, inkább „létező”), mint a nem, amely az általánosság magasabb fokán áll. A szubsztancia, a lényeg az egyediségen és a konkrétumon keresztül az anyaghoz, ennyiben pedig a tapasztalati valósághoz kötődik.⁸

Arisztotelész azonban a szubsztancia vizsgálatát nem a fizika, hanem a metafizika feladatának tartja. A létezés alapvető kategóriái szellemi természetűek, melyekhez a képek közvetítette tapasztalati világ nem vihet közelebb. Anyag és forma kettőssége csak a lényeg megnyilvánulására korlátozódik, nem jelenti a képekben megragadható forma önálló jogosultságát. Ebben a légkörben pedig a kép továbbra sem lehetett a tudomány eszköze, mivel alkalmatlannak tűnt a lényeg megragadására.

A kezdetben elsősorban platóni, majd inkább arisztotelészi hagyomány talaján álló középkor szintén ezt a felfogást osztja: a képek legfeljebb díszítőelemekként lehetnek jelen a tudományos művekben. A már Plinius kapcsán említett botanika terén ez azt jelentette, hogy a képek legfeljebb elnagyolt illusztrációkként szerepelhettek a tudományos munkákban, és bár az élethűség a rajzoló mesterségbeli tudásától függött, ez csak másodlagos szempontnak számított.⁹ Senki nem gondolta, hogy ezeknek a szabadkézzel rajzolt ábráknak, illetve másolataik-

8 A szubsztancia így, bár Arisztotelésznél összetett jelentéssel bír, mégis megtartja alapvetően szellemi jellegét:

„Szubsztancia nevet viselnek egyrészt az egyszerű testek, mint például a föld, a tűz, a víz és hasonlók, másrészt általában a testek és a belőlük összetevődött állatok és csillagok, valamint ezek részei. Mindez pedig azért mondatik »valóság«-nak, mert nem ezeket szokás állítani valami alapul szolgáló anyagról, hanem róluk szokás állítani valami egyebet.

Egy másik értelemben lényeknek nevezzük azt, ami e valóknak, melyeket nem lehet valami alapanyagról állítani, benne rejlő létoka, amilyen például az élő lényben a lélek.

[...] Lényeg továbbá a mibenlét, a fogalmi lényeg, melynek a meghatározás adja tartalmát; ezt is az illető dolog lényegének szokás nevezni.

Ebből következik tehát, hogy a »valóság«, illetve a »lényeg« szó két értelemben használatos: először mint a végső alap, amelyet már nem állítunk egy más dolog állítmányaként, s másodszor mint egy bizonyos meghatározott egyed, mely önmagában külön is megáll. Ilyesmi minden egyes dolognak az alakja és a formája.” (I. m. 136.)

Arisztotelész szubsztanciafogalmának finomításához természetesen figyelembe kell venni a későbbi mű, a *Metafizika* vonatkozó passzusait (lásd Arisztotelész [1992]: *Metafizika*. [Halasy-Nagy József fordítása.] Budapest: Hatágú Síp Alapítvány).

9 Természetesen a képi megjelenítés igénye lényeges eltérést mutat az egyes tudományokban; e szempontból az adott terület vizualizálhatósága tekinthető döntő tényezőnek.

nak segítségével valóban fel lehetséges ismerni az adott növényt. A szövegben található leírás már jelentősebb: a leírás azonban korántsem szorítkozik az érzékileg tapasztalható jellegzetességek felsorolására, hanem különös hangsúllyal tér ki a növény „belső természetére”. Ez a „belső természet” felöleli a növénynek tulajdonított hatásokat és erőket is. Magyarázattal szolgál arra, hogy az egyes növények milyen élettani (gyógy- vagy mérgező) hatást váltanak ki az emberi szervezetre. Megfigyelhető az is, hogy a leírások több esetben nem mentesek a mágiához kapcsolódó elemektől sem: a hatások leírása nem csupán a megfigyelt jelenségeket követik, hanem a néphit vagy közhiedelem által tulajdonított erőket is. Ennek alapja gyakran a hasonlósági kapcsolat, azaz a növény és állatok vagy emberi szervek közötti morfológikus hasonlóság (ez utóbbi, valamint az adott növénynek tulajdonított hatás nemritkán a növény megnevezésében is megjelenik).

Mivel ezek a hatások központi szerepet játszottak a növények tudományos leírásában, a leírás módszere nem közelíthetett a képi leírásokhoz és képi reprezentációkhoz – sokkal inkább a lényegszemléletet tükrözte. A tapasztalati jelleg háttérbe szorul, miközben a képekben nem visszaadható szellemi-elméleti tudás élvez elsőbbséget. Így a képek elsősorban egyszerű illusztrációkként szerepelhettek, olyan képekként, amelyek a szöveghez képest nem hordoznak új vagy önálló információt. A kép – akár egy iniciálé – díszíti és színesíti a könyvet.

Figyelemre méltó tény, hogy a képek egy másik jellegzetes alkalmazási formája ebben a korban az allegória: elvont tartalmak képi eszközökkel történő kifejezése. Mint kép, az allegória különleges szerepet tölt be. A részletek vagy képelemek elsőbbséget élveznek a kép egészével szemben, mivel az egyes részletek közvetlenül utalnak az adott elvont fogalomra vagy eszmére. A kép egésze értelmezhetetlen a mögöttes tudás nélkül, mivel a részek akár esetlegesen összeállított különálló, egymáshoz nem, vagy csak lazán kapcsolódó elemeknek is tűnhetnek; a vizuálisan tapasztalható valósággal csak kevés kapcsolatot mutatnak. Ezek a képek azonban fontosságukat éppen absztrakt jellegüknek köszönhetően nyerték el (azaz, ebben az esetben maga a kép is csak oly módon lehetett érdekes, ha a szöveghez hasonlóan képes ezen elvont tartalmak kifejezésére). Az allegória így rávilágít arra az alapvető akadályra, amely a konkrétumot ábrázoló („valódi”) képek terjedése előtt állt: ahogyan a korabeli leírások, a képi reprezentáció is a mögöttes tartalmak kifejezésére szolgált, a képi eszközök pedig nem a tapasztalati

valóság, hanem az ábrázolt dolgok közötti magasabb rendet hivatottak tükrözni.¹⁰ Foucault szavaival élve:

A rejtett egyezéseket jelezni kell a dolgok felszínén; a láthatatlan analógiáknak látható jegyre van szükségük. Mert ugye minden hasonlóságra jellemző, hogy a legjobban észlelhető, ugyanakkor a legrejtettebb!¹¹

Mint már többen rámutattak, az absztrakt tartalmak hangsúlyossága és a teoretikus jelleg Platón óta az írás vezető szerepére utal. Az írásbeliség megjelenésével (a megőrzés és a kommunikáció átalakulásával párhuzamosan) a tudományos gondolkodás és módszertan is lényeges transzformáción megy keresztül. Hasonlóképpen, egymással párhuzamban megy végbe a nyelv elszakadása a szituációtól és a pillanatnyi tapasztalattól, valamint a megismerés eltávolodása a konkrétumtól. Az elvont fogalmak használata háttérbe szorítja az érzéki tapasztalatot.¹² A tudományos módszer ennek megfelelően még sokáig a nyelvhez és szöveghez kötődő információátadást preferálja, az ismeretek rendjében nyelvi struktúrákat követ és a tudományos kultúrát szigorúan a szövegekkel köti össze – sőt, a képek és a képalkalmazás is a szövegeknek van alárendelve.¹³ Összességében elmondható tehát, hogy ezt a tudományos szemléletet a

10 Érdemes megjegyezni, hogy e szemléletmód a reprezentációt eredetileg egyfajta misztikus viszonyoknak tekinti. Eszerint a reprezentáció szoros kapcsolatban van a reprezentálttal, a képalkotás pedig nem egyszeri folyamat, amely az elkészítéssel végérvényesen lezárul, hanem nyitott marad. E viszony – amelynek nyomai még a 17. században is felfedezhetők – természetesen a nyelvi reprezentációk terén is megtalálható. Jól érzékelteti ezt (az allegorikus megjelenítések jellegzetességeivel együtt) a korabeli tudományos munkák nyelvezetét és megfogalmazásait is tükröző következő idézet a jelek viszonyairól: „A csillagok, valamennyi fű anyaméhe és az ég minden egyes csillaga nem egyéb, mint egy fűszál vagy növény, az eget kémlelő földi csillag, ahogy minden csillag égi növény szellemi formában, amelyet a földi formától csupán az anyag különböztet meg..., az égi növények és füvek a föld felé fordulnak, és nyíltan szemlélik az általuk nemzett füveket, különleges erényt oltva beléjük.” (Crollius: *Traité des signatures* [1624], idézi Foucault, Michel [2000]: *A szavak és a dolgok*. [Romhányi Török Gábor fordítása.] Budapest: Osiris, 38.)

11 I. m. 45.

12 Az elvont fogalmak megjelenéséről lásd Havelock, Eric A. (1978): *The Greek Concept of Justice. From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*. Cambridge–London: Harvard University Press, valamint Hajnal István (1993): Írásbeliség, intellektuális réteg és európai fejlődés. In: Glatz Ferenc (szerk.): *Technika, művelődés*. Budapest: História.

13 A késő középkor tudományosságáról és szövegközpontúságáról lásd Stock, Brian (1983): *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton: Princeton University Press.

szöveg uralma, és ebből adódóan az értelmezés uralma hatja át: a tudományos ismeret a természet megfejtése, szövegszerű értelmezése:

A világ megfejtendő jelekkel van tele, és e hasonlóságokat és rokonságokat feltáró jelek maguk is a hasonlóság formái csupán. A megismerés tehát interpretációt jelent: a látható jeltől egészen addig menni, ami elhangzik általa, és ami e jel nélkül a dolgokban szunnyadó néma szó maradna.¹⁴

II.

Az érzéki tapasztalat értékelése a tudományban csak a 15. század végétől kezd el fokozatosan terjedni. A reneszánsz újraértékeli a skolasztika tudományfelfogását, és bár a közfelfogás hajlamos e korszakot a görög eszmények felelesztésével azonosítani, tudósait valójában a tudomány és a technika terén sokkal inkább olyan problémák foglalkoztatták, amelyek a görögségben fel sem merültek – éppen ennek köszönhető az a témérdek technikai invenció, amely ezen időszakot fémjelzi. A képek terén ez két alapvető újítást jelent. Egyrészt megjelenik a képek sokszorosításának lehetősége, amely lehetővé teszi az azonos formában reprodukálható képek terjesztését, másrészt pedig kialakul a perspektivikus ábrázolás technikája, amely a vizualitás teljesen új formáját és ezzel alapvetően más jellegét eredményezi.¹⁵

E tanulmány első része már utalt rá, hogy a sokszorosíthatóság jelentőségét számos kommunikációtörténeti és -elméleti munka hangsúlyozza és elemzi (legismertebb közülük Ivins hivatkozott kötete);¹⁶ keveseb-

¹⁴ Foucault 2000, 51.

¹⁵ A perspektivikus ábrázolás első szabatos leírása Leon Battista Alberti 1436-os *Della Pittura* című művében található (lásd 1. lábjegyzet), bár a centrális perspektíva első alkalmazását és elveinek véglegesítését Filippo Brunelleschinek tulajdonítják. Az „Alberti ablaka”-ként ismertté vált rajzgép mechanikus eszközt kínál a perspektivikus ábrázolásra – lényegében ezt a módszert kell követnie minden rajzolóknak, aki a tárgyak valóságghú ábrázolására törekszik – amennyiben valóságghú ábrázoláson az emberi látás törvényeinek megfelelő rajzokat értünk.

¹⁶ Ezzel összefüggésben érdemes felillantani azt a körülmény is, hogy a sokszorosíthatóság hiánya bizonyos értelemben a tudományos elitizmus záloga: megjelenésével a tudomány művelése lassanként kikerült egy különleges elit kezéből. Ez egyben a vallástól való fokozatos távolodást, függetlenedést is eredményezte, amely pedig utat nyitott a naturalisztikus ábrázolásmód terjedése felé.

ben emelik ki azonban a perspektíva fontosságát. A perspektíva az emberi látás törvényei alapján (mely e korban komoly kutatási területet képezett) a tér látszati elrendezését adja vissza; használatával a reneszánsz mesterek nagy lépést tettek a tudomány szempontjából különösen lényeges valóságghű ábrázolás felé. Még lényegesebb, hogy a perspektivikus ábrázolás valójában az élethű vizuális megjelenítés igényére adott válasz, amely szoros kapcsolatban áll a reneszánsz kor ember- és természet-központúságával. Ahogyan a kor szemlélete elkezd elszakadni a korábbi évszázadokról áthagyományozott tudományfelfogástól, úgy válik egyre inkább lényeges kérdéssé a természet élethű ábrázolása. Az allegóriákat, a modell nélkül készült vagy ellenőrizetlen forrásokból származó rajzokat valóságghű ábrák váltják fel, és bár ez a folyamat csak fokozatosan, több évszázad alatt megy teljesen végbe, a képek már korán tükrözik ennek jellegzetességeit.

A szemléletmód változása megmagyarázza, miért nem jelentette a két technikai újítás a képek akadálytalan terjedését. A tudomány művelői nem tudták azonnal kihasználni a képekben rejlő lehetőségeket, mivel fogva tartotta őket a görögségtől örökölt elméleti szemléletmód. Az első illusztrált tudományos művek (mint Valturius 1472-ben megjelent *Hadművészete*, Konrad von Megenburg 1475-ös *A természet könyve*, valamint az 1480-as évek első felében kiadott *Pseudo-Apuleius*, az 1484-es *Latin Herbarius* és az 1485-ös *Gart der Gesundheit*) jórészt még a képek szerepének alulértékelését tükrözik. A *Hadművészete* ábrái tele vannak anakronisztikus elemekkel,¹⁷ *A természet könyve* csak általános illusztrációkat közöl képaláírás nélkül, a *Pseudo-Apuleius* pedig lényegében egy ókori botanikakönyv hasonmás kiadása, ennek köszönhetően ábrái meglehetősen sematikusak. Elsőként a *Gart der Gesundheit* szerzője számol be arról a tudományos igényről, hogy ábráit külön megrendelésre, az ismeretterjesztés céljára és a szövegben nem leírható információk visszaadására készítette.¹⁸

Ahogyan a görög teoretikus szemlélet az újkori tudomány kialakulásával halványodni kezd, úgy nő meg a képek szerepe. A természet-központúságból eredően a tapasztalat – és ezzel együtt a kísérletezés – elő-

17 Ugyanez az anakronizmus figyelhető meg a kor festészetében is, amikor például a Krisztust körülvevő római katonákat késő középkori páncélatban ábrázolják, illetve az ókori Róma látképét a 15. századi európai városok mintájára festik meg.

18 Erről bővebben lásd Ivins 2001, 27–29.

térbe kerülése azt jelentette, hogy a tudomány nem a dolgok szubsztanciáját vagy lényegét vizsgálja, hanem megpróbálja megfejteni, hogyan viselkednek a dolgok. Ehhez az érzékileg közvetlenül tapasztalható jelenségeket vizsgálja, és megszabadul attól az igénytől, hogy a külső működés mögött valamilyen szubsztanciális, „mélyben megbúvó” okot keressen. A belső természet elsődlegessége ezzel megszűnik, és a külső – nem utolsósorban vizuális – tulajdonságok válnak a vizsgálat tárgyává. Fontos problémává válik tehát a vizuális megjelenítés, amely e megközelítés alapján a dolgok megismeréséhez nélkülözhetetlen információt közvetíti.

Ekkor indul meg az átmenet is, melynek során a tudományos célkitűzés a jelenségek értelmezése helyett azok leírása lesz. Ehhez kapcsolódóan lassanként felismerik, hogy a képek a tudományos munkákban vizuális leíróeszközökként is funkcionálhatnak; ezzel pedig lassanként szövegintegritásuk is új irányt vesz.

A szemléletváltás központi szerepét szintén jól érzékelteti, hogy a sokszorosítható képek megjelenésével nem változott meg azonnal a képek értékelése. Mint a *Pseudo-Apuleius* példáján látható, a tudományos művekben a képeket gyakran nem a valóság, hanem ellenőrizetlenül a korábban készült ábrák, illetőleg a korabeli teoretikus felfogás szerint készítik el: a növényeket lehetetlen az ábra alapján azonosítani (de az ábrának ez nem is célja). A *Pseudo-Apuleius* ábrái még több későbbi herbáriumban visszaköszönnek, a kiadások és a másolások közben azonban a képek jelentősen romlanak, az ábrák tudományos szempontból használhatatlanok. A korai anatómiakönyvekben az emberi csontváz ábrázolása pedig még hosszú ideig a reneszánsz felfogását, nem az anatómiai ismereteket követi, más anatómiaképeknél pedig ismert műalkotások másolatait használták fel. A tudományos művek szerzői gyakran nincsenek is pontosan tisztában azzal, milyen körülmények között, kik készítették el az általuk felhasznált ábrákat. Ismeretlen a méretarány és a színhűség is. Ugyanazt az illusztrációt olykor egyetlen könyvön belül is felhasználják különböző tárgyak illusztrálására (nemritkán abból az egyszerű prózai okból, hogy arról kéznél volt egy fadúc); az 1493-ban kiadott *Nürnbergi Krónikában* például ugyanazon látkép 11 helyen, 11 különböző város illusztrációjaként szerepel. Előfordul, hogy tudományos leírások kitalált lényeket is szerepeltetnek, mint például egyszarvút vagy mandragórát. Összességében elmondható tehát, hogy a képek még a sokszorosíthatóságuk első egy-másfél évszázadában sem rendel-

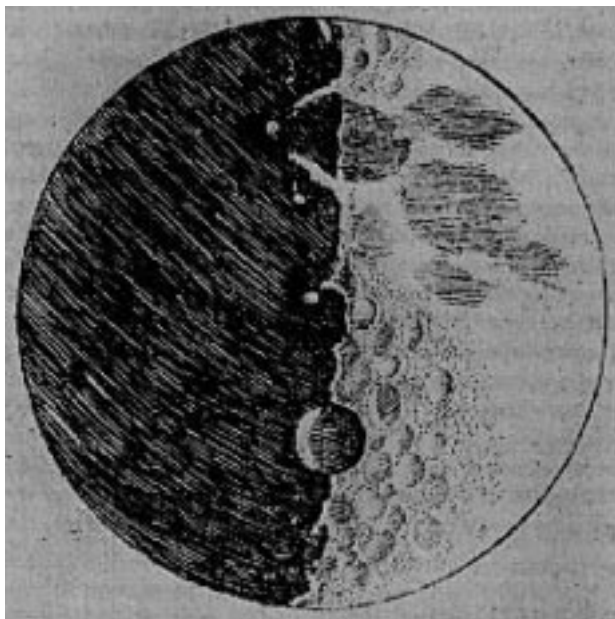
keztek olyan önálló tudományos értékkel, melyet a tudósok elismertek volna. Ennek hátterében pedig az áll, hogy a technikai fejlődés ellenére a képekről még jelentős ideig azt tartották, hogy csak az esetlegességet képesek ábrázolni; illetve, hogy a dolgok szubsztanciája jellegükből adódóan szükségképpen nem szerepelhet rajtuk.

A természettudományos módszer változása azonban megnyitja a lehetőséget a képek terjedése előtt. A tapasztalat felé fordulás többek között éppen a képek segítségével képes lerombolni azokat a szövegekben rögzített, immáron elavult elveket, amelyek erőteljesen akadályozzák az egyes diszciplínák fejlődését. A mechanikus világkép a tudomány számára vizuális felfogást kínál: a dolgok és jelenségek működésének szerkezete megköveteli a szemléletes feltárást. A tudomány lassanként feltárja azokat az előnyöket, amelyeket a vizuális információ önálló megjelenítése jelent. A tapasztalati módszer felfedezi azt a tényt is, hogy a közvetlen érzékiség szövegszerűen vissza nem adható karakterrel is rendelkezik. A vizuális információ jelentőségének felismerése szükséges ahhoz is, hogy a tudományos művekben a képek a szöveget kiegészítve jelenhessenek meg; az illusztráció így már nem a szöveg pusztá színesítése, hanem annak szerves része.¹⁹ A képek hatásos alkalmazásának érdekében rögzülnie kell tehát a képek és a szöveg viszonyának is – ez a korai időkben, a 15. század második és a 16. század első felében kialakulatlan volt, gyakran még a szinkronitást is nélkülözte.

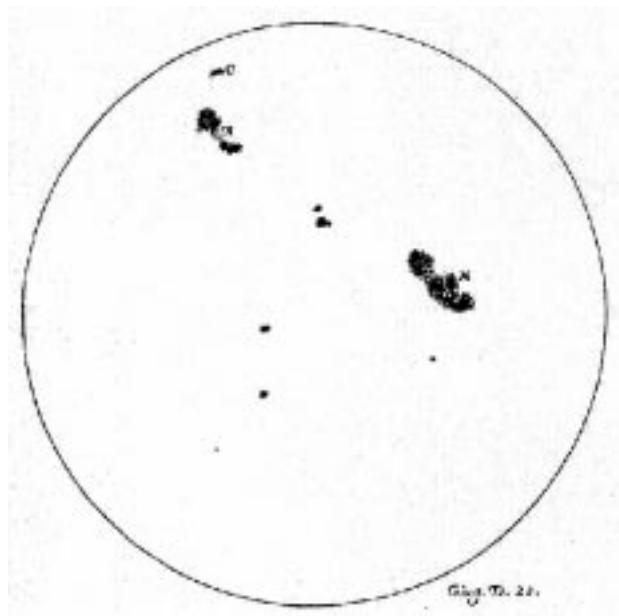
Hiába állt tehát rendelkezésre már korábban a képek sokszorosításának technikája, az igazi áttörés csak a 17. században következhetett be. A tudományos érdeklődés szükségessé tette egy új természettudományos módszer kidolgozását, melyben a képek is sajátos helyet kaphattak. A kor technikája pedig olyan eszközök felbukkanását eredményezte a tudományos munka terén, amelyek a vizuális megjelenítés változatos módzatait adták a tudósok kezébe. Az optikai kutatások révén megjelentek a teleszkópok és mikroszkópok. E téren Galilei példája jól illusztrálja a szemléletmód változásának és a technikai lehetőségek szélesedésének összetett kapcsolatát.

19 A képi illusztrációk szerepének változását tükrözik például Descartes természettudományos műveihez, a *Világ*hoz és a *Dioptriká*hoz készült képek. Ezek több esetben lényeges kiegészítéssel szolgálnak a szöveghez, valamint vizuális megjelenítéssel magyarázzák az emberi test és az egyes szervek strukturális sajátosságait, működési elveit.

Ismeretes, hogy Galilei az első között folytatott teleszkópos csillagászati megfigyeléseket, s minden bizonnyal ő volt az első, aki pontos képeket rajzolt a Holdról és a napfoltokról. Korábban az asztronómiai művekben csupán diagramok szerepeltek naturalisztikus ábrák helyett (s ugyanez mondható el a legtöbb tudományos munkáról). Galilei 1610-ben teszi közzé *Sidereus nuncius* című művét, melyben több, a kor eszközeihez mérten rendkívül pontos rajzot közöl a Hold krátereiről, majd 1613-ban megfigyeléseket folytat a napfoltokról (1. és 2. ábra). Ez utóbbiak külön érdekessége, hogy egyszerű vizuális megfigyelések helyett sajátos technikával készültek: Galilei teleszkópja segítségével a Nap képét egy papírlapon előre megrajzolt körre vetítette, majd a látott foltokat nagy pontossággal a papírra rajzolta. A Holdról rajzolt ábrák esetében a tudós még csak kezűgyességére hagyatkozott; itt azonban rajztechnikai segítséget vett igénybe. A vetített kép már-már mechanikus felhasználásával Galilei figyelemre méltó módon terjesztette ki a reneszánsz művészek gépies rajztechnikáját (melynek legismertebb eredménye a már hi-



1. ábra. Galilei rajza a Hold felszínéről (1610)



2. ábra. Galilei rajza a napfoltokról (1613)

vatkozott „Alberti ablaka”), s egyben lefektette annak alapját, miként lehet ezt a leképezési módot a tudományos munka során felhasználni. A következő évszázadra általánossá válik, hogy a tudományos könyvek illusztrációit *camera obscura* vagy *camera lucida* segítségével készítsék el, a lehető legkisebb teret engedve a rajzoló szubjektivitásának.

Elgondolkodtató azonban, hogy Galilei csupán e két művében alkalmazott természetű ábrázolásokat, korábbi és későbbi munkáiban diagramokat használt. Mint Winkler és van Helden rámutat, ebből a tényből a tudósnak a képekkel szemben tanúsított ambivalens hozzáállása olvasható ki.²⁰ A matematikai szemlélet, melyben Galilei is osztozott, a diagramokat preferálta a naturalisztikus képekkel szemben; sőt, Galilei a tudományos ismeretközlés alkalmasabb eszközének tekinti a szavakat és diagramokat, mint a képeket. Az asztronómia így csak valamivel ké-

²⁰ Winkler, Mary G.–van Helden, Albert (1992): Representing the Heavens. Galileo and Visual Astronomy. In: *Isis* 83: 195–217; 216.

sőbb, a 17. század közepén válhatott igazán vizuális tudománnyá (Winkler és van Helden ezt Johannes Hevelius *Selenographiájának* 1647-es megjelenéséhez köti, melyben már 134 gondosan megrajzolt ábra található).²¹

Winkler és van Helden elgondolkodnak azon is, mi motiválhatta ennek ellenére Galileit a vizuális újításokra. Firenze a reneszánsz hagyományok miatt olyan környezetet biztosított a tudós számára, amelyben természetesnek hatott a naturalisztikus ábrázolások felhasználása. Mindemellett kétségtelen, hogy Galilei más munkáiban is kiemelten kezelte az érzéki tapasztalatot, különösen pedig a szem által megszerezhető információt – így a képek alkalmazásának lényeges elméleti háttere található meg műveiben.

Nyilvánvaló azonban, hogy amennyiben az érzéki tapasztalat kitüntetettsége e ponton nem ötvöződik a technikai eszközök fejlődésével, a sokszorosíthatóság és a sokrétű vizualizáció lehetőségével, a képek nem jutottak volna szerephez a tudomány művelésében (mint ahogyan ez a képsokszorosítás megjelenését követő időszakban be is bizonyosodott). A vizualizáció igényének felbukkanásakor a képi megjelenítés eleinte a primer vizuális területek felé terjedt, a tapasztalati módszer élethűséget célzó törekvéseinek megfelelően; az autonóm képjelentés felfedezését követően azonban idővel olyan területeket is meghódított, amelyeken más modalitások voltak uralkodóak. Mindez azt jelenti, hogy a képek nem pusztán a technikai lehetőségek révén terjedtek el a legkülönbözőbb modern tudományterületeken, hanem magának a tudományos szemléletnek egy jellegzetes változása révén.

A vizualitást kiterjesztő eszközök megjelenését követően a következő áttörést a technikai képek elterjedése jelentette. A mechanikusan, apparátusok által előállított képek képesek kiküszöbölni a leképezés szubjektivitását, így az élethűség kritériuma maradéktalanul teljesül. Az alkalmazott képek minőségi változást hoznak a tudományos munkában, amennyiben a közvetlen tapasztalat tárgyává képesek tenni az emberi szem számára hozzáférhetetlen területeket is.

Technikai értelemben tehát az az igény, amely a nyomtatással történő képsokszorosítást hívta életre, valójában csak a 19. században, a fotográfia megjelenésével talál megbízható eszközre. A fénykép az emberi

szemnek megfelelő látszati képet hoz létre, ezzel pedig kiteljesíti a természettudományban egyre szélesebb körben terjedő naturalista törekvéseket. Jellemző, hogy a fényképezés megjelenését néhány tudós azzal az optimizmussal üdvözli, amely már egy tudományos képi nyelv felé mutat. Marey 1878-as *La methode graphique dans les sciences experimentales* című művében annak az elképzelésnek ad hangot, mely szerint a fotográfia hamarosan át fogja venni a szavakban írt tudomány helyét.²² Amellett, hogy más képi megjelenítőeszközöket is preferált, Marey a fotográfia jelentőségét abban látja, hogy képes a tudománytól elvárt objektivitást kiteljesítésére – mivel a fénykép „magát a jelenséget” adja vissza.

Ezzel viszont olyan probléma kerül előtérbe, amely már régóta a tudományos módszerek háttérében rejtőzött: egyedi és általános viszonyának kérdése. A kép – különösen pedig a fénykép – egyedi entitások leképezése és vizuális megjelenítése. A tudomány azonban célkitűzése szerint nem az egyediről, hanem az általánosról kíván információt gyűjteni. A fotográfiával így indukció és dedukció konfliktusa sajátos vizuális problémát gerjeszt: miképp képes a fénykép – egyedisége ellenére – általános ismerettel szolgálni? A fotográfia előtt ezt a problémát viszonylag egyszerűen oldották meg azzal, hogy a rajzokon nem egyedi entitások, hanem „ideális” vagy tipikus példák szerepeltek. Nem volt ritka az sem, hogy a rajzoló kompozit illusztrációt hozott létre, azaz több egyed jellegzetességeit olvasztotta össze egyetlen olyan képpé, melyen kiemelkednek az általános vonások. Ennek fényében korántsem meglepő, hogy a fotográfia egyik korai tudományos alkalmazása is hasonló módszert követett: Francis Galton híres 1878-as tanulmányában²³ írja le a kompozitfotográfia eljárásmodját, amelyet eredeti módon az egyes populációkban felfedezhető statisztikai jellegzetességek vizsgálatára és megjelenítésére tartott alkalmasnak.²⁴

22 Idézi Daston, Lorraine–Galison, Peter (1992): *The Image of Objectivity*. In: *Representations* 40: 81–128; 81.

23 Galton, Francis (1878): *Composite Portraits*. In: *Nature*, 18: 97–100.

24 Erről bővebben lásd Lehmann, Miklós (2003): *Bilder einer Theorie*. In: *Semiotische Berichte*, 1–4: 97–108. Ezt az elgondolást támasztja alá Daston és Galison azon állítása is, mely szerint a 18. század uralkodó felfogása nyomán az egyedre az archetípus alapján lehet következtetni, így a kép az archetípust hivatott ábrázolni. Jól illusztrálja ezt Goethétől származó következő idézetük is: „Az archetípus eszméje általánosságban azt vonja maga után, hogy egyetlen egyedi állat sem szolgálhat az összehasonlítás alapjául; az egyedi sosem szolgálhat mintaként az egész számára.” (Daston–Galison 1992, 94.)

A tudományos munka során felhasznált képeket tehát nagymértékben befolyásolta a tudomány egészében, valamint az adott tudományos területen uralkodó szemléletmód vagy paradigma. Az „ideális” ábrázolásoktól mindeddig nem lehetett elfordulni, amíg egy újabb objektivitásmérce meg nem jelent a tudomány vizualitással kapcsolatos elvárásainak területén. Nem mondhatni, hogy ez egyszerűen a fotográfia vagy más technikai innováció folyamata: sokkal inkább a naturalista szemlélet eluralkodását tükrözi. Mindezek alapján talán nem tűnik erőltetettnek az a párhuzam, amelyet a tudományos tapasztalat és a képek között lehet húzni: miként a tapasztalat is elmélettel terhelt, úgy a vizuális megjelenítést is az elmélet keretei zárják körül.

Mindez a tudományfejlődés későbbi korszakaiban sem történt másképp. Elhagyva a konkrét képi megjelenítéseket, erre a jelenségre a diagramok terén is érdemes felfigyelni. A modern tudomány egyik legismertebb grafikus ábrázolása a periódusos rendszer, amely azóta szimbolikus jelentésre is szert tett. Az eredetileg Mengyelejev-től származó ábra történetét többen feldolgozták.²⁵ Ezekből kiderül, hogy már maga Mengyelejev is több ábrázolási formában gondolkodott, később pedig rengeteg újabb változat látott napvilágot (Mazurs mintegy 700 különböző reprezentációt katalogizál, melyeket 146 strukturális csoportra oszt fel). Mengyelejev lényeges kérdésnek tartja a rendszer képi megjelenítését, de nem talál egyetlen olyan vizuális formát, amely önmagában kielégítő lenne. Bensaude-Vincent rámutat, hogy ironikus módon éppen azt a formát tartotta teljesen alkalmatlannak, amely ma általánosan használatos.²⁶ Később az egymással versengő formák más-más elméleti meggondolást tükröznek, így például a hosszúka, ma elterjedt forma az atomi struktúrának felel meg jobban, míg a rövidebb, Mengyelejev által is kedvelt forma inkább a kémiai elméleteknek. A kettő közötti eltolódás párhuzamos azzal a változással, amely kémia és fizika viszonyában időközben – a kvantumfizika javára – végbement. Sőt, Scerri szerint ez egyenesen a kvantumfizika győzelmét jelzi.²⁷

25 Az egyik legteljesebb feldolgozást lásd Mazurs, Edward G. (1974): *Graphic Representations of the Periodic System during One Hundred Years*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

26 Bensaude-Vincent, Bernadette (2001): Graphic representations of the periodic system of chemical elements. In: Klein, Ursula (szerk.) (2001): *Tools and Modes of Representation in the Laboratory Sciences*. Dordrecht: Kluwer, 133–161; 141.

27 Scerri, Eric (2001): The periodic table: the ultimate paper tool in chemistry. In: Klein 2001, 176.

A változás magvát mindemellett az a tágabb, már-már filozófiai meg gondolás képezi, amely szerint Mengyelejev az elemek felosztásában olyasféle természettörvényt vélt felfedezni, amely azt Newton törvényéhez tette hasonlatossá (így még nem is „periódusos rendszer”-ről, hanem „periódusos törvény”-ről beszélt). Mára azonban a periódusos rendszer inkább táblázattá, „az anyagi világ belső elrendeződésének vizualizációjává” vált,²⁸ így jelentőségét inkább mint szemléltetőeszköz nyeri el.²⁹ Ma elterjedt formájának kialakításában pedig nem kis mértékben olyan pragmatikai megfontolások is szerepet játszottak, amelyek a hosszúkás formát a könnyebb reprodukálhatóság, nyomtatásban vagy szemléltető táblaként, poszterként történő felhasználás miatt preferálták.

A modern tudomány vizuális megjelenítései tehát nagymértékben függenek az elmélettől. Külön érdekesség, hogy kép és szöveg viszonya ekkor lényegileg változik meg. A képet összetett, szövegekben megjelenő tudományos tudás hozza létre, szemben azzal, hogy történetileg a hagyományos eszközökkel előállított képek jócskán megelőzik a nyomtatott szövegeket: ezek a képek tehát a „szövegek termékei”.³⁰ A képalkotás folyamata, a kauzális összefüggések rendszere maga is a tudományos kutatás tárgya, és ettől fogva a tudomány önállóan hozza létre azokat az újabb technikai eljárásokat, melyekkel képalkotási igényét képes kielégíteni. A technikai kép nem jelenhet meg ennek hiányában. A tapasztalati, majd az egyre újabb tudományos módszerek előtérbe kerülésével tehát a képek alkalmazásának változása, valamint a képalkotási módszerek fejlődése egyre inkább összefonódik magával a tudományos fejlődéssel.

III.

Mint e rövid gondolatmenet remélhetőleg kimutatta, a modern tudomány vizualizálási törekvésének hátterében a megismerés és a gondolkodás vizuális aspektusait hangsúlyozó felfogása áll. A gondolkodás

²⁸ Bensaude-Vincent 2001, 152.

²⁹ Elgondolkodtató azonban az a tény, hogy a rendszer vizuális megjelenítése nagyban elősegítette a korábban nem ismert elemek felfedezését.

³⁰ Lásd Flusser, Vilém (1990): *A fotográfia filozófiája*. (Veress Panka és Sebesi István fordítása.) Budapest: Tartóshullám–Belvedere–ELTE BTK, 13.

képi aspektusai³¹ csak a gondolkodásmód képi átalakulásával jutnak hangsúlyos szerephez. A képek és grafikus ábrázolások, diagramok alkalmazása a szemléletmód, a paradigma és az uralkodó elmélet függvénye, amely összetett módon kapcsolódik a kor technikai fejlettségéhez.

A képek terjedése tehát kettős folyamat eredménye. Egyrészt a technikai fejlődés olyan új lehetőségeket teremtett, amelyek minőségi változásokhoz vezettek a tudományos munka és a kutatási módszerek terén; másrészt pedig a képek felhasználásának alapját a tudományos szemlélet változása fektette le. A folyamat kettőssége a változás két oldalát takarja: az eszközök fejlődése nyilvánvaló átalakulást eredményezett a tudomány művelésében, az eszközök használatának teoretikus alapjait azonban a szemléletmód változása eredményezte. E két oldal egyike sem elégséges a képi reprezentációknak az újkorban tapasztalható terjedésének magyarázatához: csakis egymással kölcsönhatásban eredményezik azt az előrelépést, amely a vizualitás jelentőségének nagymérvű növekedésében állt be.

31 Vö. Nyíri 2001.

Szabad szemmel, górcső alatt

Adalékok Frege korai filozófiájához

Farkas János László

Fogalomírásom és az élő nyelv viszonyát, azt hiszem, a legjobban úgy világíthatom meg, ha a mikroszkóp és a szem viszonyához hasonlítom. A szem jócskán felülmúlja a mikroszkópot kiterjedt alkalmazhatóságával, azzal, hogy hajlékonyan hozzá tud idomulni a legkülönbözőbb körülményekhez. Mint optikai apparátus persze sok fogyatékoságot mutat, ami csak a szellemi élettel való belső összeköttetése miatt szokott észrevétlen maradni. Milyhelyst azonban tudományos célok nagy követelményeket támasztanak az éles megkülönböztetésben, a szem kevésnek bizonyul. A mikroszkóp viszont kifejezetten az ilyen célokhoz van igazítva, de épp emiatt semmi másra nem használható.

(Frege: *Fogalomírás*. Előszó)¹

Logikai formulanyelvét Frege azzal ajánlotta a filozófusok figyelmébe, hogy az segíthet „megtörni a szó uralmát az emberi szellem fölött”. A nyelvhasználat ugyanis óhatatlanul félrevezet, ha a fogalmak viszonyai között akarunk eligazodni. A fogalomírás „használható szerszám”

1 Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens. Reprint kiadása in: Frege, Gottlob (1964): *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. (Szerk. Ignacio Angelelli) Hildesheim: G. Olms, ix. (Első kiadás: Halle, 1879. – Nem teljes magyar fordítása: Frege, Gottlob [2000]: *Logikai vizsgálódások. Válogatott tanulmányok*. [Ford. és szerk. Máté András, kommentálta Ruzsa Imre.] Budapest: Osiris.) – A Frege-idézeteket saját fordításomban közlöm.

lehet a filozófusok kezében, mint-hogy „a gondolatot megszabadítja attól, amivel csupán a nyelvi kifejezőeszköz sajátosságai terhelik meg”.²

Dolgozatom tárgya a gondolat felszabadításának másik oldala: mert a fogalomírás a természetes nyelvet is tehermentesíti. Frege „hézagatlan következtetési láncot” akar, amely azonban „a nyelvben szinte elő sem fordul”, és „bántja a nyelvérzékét, mert elviselhetetlen terjengősséggel járna együtt”.³ Azzal, hogy a feladatot a formulanyelv veszi át, a szónyelv lélegzethez jut, és az eredmény olyan kivételesen tiszta és áttekinthető értekező próza, amely azonban nem steril, hanem valóban él és lélegzik, és a maga módján rendkívül plasztikus. Amit megjelenít, a tiszta gondolat a szerző szándéka szerint téren és időn kívül létezik. De maga a plaszticitás térbeli tulajdonság; a nyelvi kifejezése pedig akkor válik láthatóvá, ha a hozzá illő virtuális térbe – szellemi és történelmi környezetébe – állítva nézzük. Így tekintve sok mindent kivall, amiről Frege inkább hallgatni szeret.



1. ábra. Az Abbe-mikroszkóp
(Forrás: Felix Auerbach:
*Das Zeisswerk und die
Carl-Zeiss-Stiftung*. 1903.)

A BESZÉDHELYZET

Frege egyik döntő újítása, hogy a logikai elemzés jól kitaposott ösvényéről letérve az alanyra és állítmányra való felbontást az ítélet fogalmi tartalma szempontjából érdektelennek nyilvánítja. Ez inkább a mondat

² Frege 1964, xii–xiii.

³ Über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift. In: Frege 1964, 109.



2. ábra. Szónyelv és formulanyelv:
egy oldal a Begriffschriftből

hangsúlyát határozza meg: az a mondatrész kerül az alany pozíciójába, amelyre a beszélő kivált rá akarja irányítani a figyelmet.

A nyelvben – írja Frege – vannak olyan jelenségek, amelyek csupán a beszélő és hallgató kölcsönhatásából jönnek létre, például úgy, hogy a beszélő tekintettel van a hallgató várakozásaira, és még a mondat kimondása előtt igyekszik helyes kérvágásba zökkenteni őket. Formulanyelvemben nincs semmi, ami bármi effélének megfelelne, mert itt az ítéletből csak az jön tekintetbe, ami hatással van a lehetséges következményekre. Teljes kifejezést kap minden, ami egy helyes következtetés levonásához szükséges; ami azonban nem szükséges, arra legtöbbször utalás sem történik; *semmi sem marad a találgatásra.*⁴

Ha a formulanyelvvvel szemben támasztott e követelményt a visszajáról nézzük, megkapjuk azt a követelményt, amelyet Frege a szóbeli kifejezéssel szemben támaszt. A szóbeliségben – legyen az beszélt vagy írott szó – mindig marad valami utalás-szerű, ami helyet hagy a találgatásnak, úgy kell tehát formálni, hogy a gondolatot a kívánt nyomra terelje. Amikor Frege *szavait* olvassuk, úgy kell érteni, hogy interakcióban van közönségével, tekintetbe veszi várakozásait. Rámutat közös környezetük ismerős tárgyaira, így jelzi az irányt, amerre tartanunk kell, ha követni akarjuk.

Vajon ha a mottóban idézett sorokat olvassuk, nem kell-e arra gondolnunk, hogy azok épp Jénában íródtak, amely a mikroszkóp városa is?

Elsőre ez a találgatás fölöslegesnek látszik. Elvégre ahhoz, hogy valaki a mikroszkóppal példálózzon, nem szükséges, hogy a szomszédság-

ban, lakásától pár perc járásra legyen egy műhely, ahol mikroszkópot készítenek. Elég, hogy bárhol a világban készítsenek, a szerző tudjon róla és valami keveset arról, hogy ez a készülék mit teljesít. Láthatóvá teszi közeli tárgyak szabad szemmel nem látható kicsiny részleteit.

A *Begriffsschrift*ről megjelenése után egy év alatt hat recenziót közöltek különböző mértékadó tudományos folyóiratok. A könyvet egy-egy tekintélyes francia és angol filozófiai folyóirat is szemlélte.⁵ Bármely elsőkönyves szerző elégedett lehet ilyen fogadtatással, még akkor is, ha a recenziók többségének alaphangját a kritikai fenntartások adták meg, és az elismerő vélemények is inkább a recenzens jóindulatáról, mintsem a könyv megértéséről tanúskodtak.

Frege tudományos elszigeteltsége, írásainak nyomasztó visszhangtalansága igazából akkor kezdődött, amikor megpróbált válaszolni az ellenvetésekre, tisztázni a félreértéseket. Minden recenzens úgy olvasta a könyvet, hogy az a Boole-féle logikai algebrát akarja felváltani egy jobb jelölésmóddal, és a többség úgy ítélte, hogy Frege formulanyelve ugyan önmagában megáll, és kétségtelenül eredeti alkotás, de a Boole-éhoz képest nehézkes és kényelmetlen alkalmazhatóság. Frege, aki könyvében egyetlen szót sem veszteget a booliánus logikára, most két tanulmányban is részletesen kifejti hozzá való viszonyát, de egyik sem jut nyilvánossághoz, a folyóiratok visszautasítják közlését.

A hat recenzió közül három is idézte a mikroszkóphasonlatot, és hozzá fűzte a könyv ismertetését. Ez is azt bizonyítja – ha egyáltalán szükség van bizonyításra –, hogy a hasonlat rendkívül plasztikus. Az eredményből azonban úgy tűnik, hogy Frege tudós olvasói nem értették el igazán, mire szánta szerzője.

Úgy látszik tehát, hogy Frege rosszul mérte föl hasonlatának lehetséges hatását. De az is lehet, hogy közelebb kell keresnünk azokat a várákosításokat, amelyeket hasonlatával befolyásolni szándékozott.

⁵ A recenziókat összegyűjtötte és angolra fordítva közreadta T. W. Bynum az általa szerkesztett, bevezetett és fordított kötet függelékében: Frege, Gottlob (1972): *Conceptual Notation and Related Articles*. Oxford: Clarendon, Appendix I.

JÉNA, 1878. DECEMBER 18.

Ez a keltezés áll a *Begriffsschrift* előszava alatt, ez tehát a mikroszkóphonlat dátuma. Kérdésem az, hogy állt a dolog magával a mikroszkóppal akkor és ott, 1878-ban, Jénában.

Ahhoz, hogy ezt rögzítsük, célszerű messzebből kezdeni. Carl Zeiss 1846-ban nyitotta meg Jénában optikai és finommechanikai műhelyét három segéddel. Ő maga Weimarban született, kézműves-dinasztia leszármazottjaként. Apjának játékkészítő műhelye volt, elnyerte az udvari esztergályos címet, miután a nagyherceget megtanította erre a mesterségre. Carl keresztapaságát a nagyherceg vállalta, és a társadalmi állásának megfelelő leggondosabb képzésben részesült: érettségit tett Weimarban, az optikusságot annál a Körner nevű mesternél tanulta ki, akinek az apját még Goethe hozta Weimarba, hogy szintani kísérleteihez eszközöket készítsen. A jénai Zeiss-műhely is a tudományra alapozta létét, elsősorban a helyi egyetemre számíthatott megrendelőként. Termékei másutt is keresettek voltak, de a nagy fellendülés azután indult be, hogy az 1870-es évek elején piacra dobta újfajta, tökéletesített mikroszkópjait. Az évtized végére a vállalkozás végleg kinőtte a városi műhelyt, 1878-ban a városon kívül tett szert nagyobb telekre, ahol azután 1880-ban megkezdtek egy korszerű ipari nagyüzem építését.

Amikor Frege 1869-ben elkezdte egyetemi tanulmányait, Jéna álmos kisváros volt, vasúti összeköttetés, ipar nélkül, lakóinak száma nem érte el a tízezret. 1918-ban, amikor nyugalomba vonult, és szülővárosa, a mecklenburgi Wetzlar közelébe, Bad Kleinenbe költözött, egy ötvenezres iparvárost hagyott el, a kor csúcstechnológiájának fellelegvárát.

A történet a Zeiss Művek története, de ha azt kérdezzük, *kinek* a műve, egy másik név bukkan elő. A technológiai forradalom elindítója és folyamatos továbbvivője Ernst Abbe volt, aki 1876-ban csendestársként az üzletbe is belépett.

Az az Ernst Abbe, aki egyébként a jénai egyetem tanára volt, aki Fregét bevezette a matematikába, és akinek a neve Frege akadémiai pályafutásának minden döntő pontján feltűnik. Az ő tanácsára ment Frege négy jénai szemeszter után Göttingába, ahol az akkor elérhető legjobb matematikai képzést kapta. 1872-ben az ő nyomatékos támogatásával habilitált Jénában. 1879-ben az ő ajánlása segítette a rendkívüli tanári címhez. Rendes tanár 1896-ban lett, *honora causis*. A címzetes tanárság nem járt ugyan javadalmazással, de annyi kötelezettséggel sem, így

több időt engedett az önálló kutatásra. Fregének ez azért felelhetett meg, mert a Carl Zeiss Alapítvány 3000 márka évdíjat ítelt neki, amelyet élete végéig folyósítottak. Mondani sem kell, hogy az alapítványt Abbe tette.

T. W. Bynum, aki Frege-életrajzában először állította össze ezeket a tényeket, mindebből azt szűri le, hogy Abbe „Frege legjobb barátja és legfőbb támogatója volt Jénában”.⁶ Hogy mentora volt, a fentiek alapján nem kétséges. Arra, hogy barátja lett volna, nincs adat, már ha barátságban valami személyesebb és bizalmasabb viszonyt értünk, és nem csupán szívélyes kollegialitást és segítőkész jóindulatot.

Ha most visszatérünk a górcső alá vett hasonlathoz, a következőket mondhatjuk. Frege a tudományos világnak írta a könyvét. Azt nem tudhatta, személy szerint ki olvassa el, és ki hogyan fogadja. De azzal számolnia kellett, hogy ha más nem, Abbe minden biztonnyal olvasni fogja. Ahhoz, hogy a hasonlatot megértse valaki, elég a mikroszkópról annyit tudni, amennyit mindenki tud. De hogyan fogja érteni az, aki mindenkinél többet tud róla? És akinek a mikroszkóp nemcsak tudásának tárgya, hanem valamiképp életének ügye is? – Ez az élet és ez az ügy még-ér egy kitérőt.

AZ ALAPÍTÓ

Ernst Abbe 1840-ben született Eisenachban, és hamisítatlan proletár környezetben nőtt föl.⁷ Apja fonógyári munkás volt – ne feledjük, hogy a textilipar volt mintegy a klasszikus kapitalizmus állatorvosi lova –, aki idővel munkafelügyelőségig vitte, de ez az előrejutás akkoriban sem anyagilag, sem társadalmilag nem emelt ki a proletársorból. Azt, hogy Ernst kiemelkedett, átütő matematikai tehetségének köszönhetette: kijárta a helyi reálgimnáziumot, és továbbtanult a jénai egyetemen. Tanulmányait apja munkaadói támogatták, de Abbe, aki egyébként készségesen – talán túl készségesen is – elismerte mások részét saját eredményeiben, erre nem szívesen emlékezett, és későbbi életének egyik fontos mo-

6 Bynum, T. W.: On the Life and Work of Gottlob Frege. In: Frege 1972, 16.

7 Abbéra vonatkozóan Auerbach még sokszor idézendő monográfiájából merítettem: Auerbach, Felix (1918): *Ernst Abbe. Sein Leben, sein Wirken, seine Persönlichkeit*. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft.



3. ábra. Zeiss első műhelye Jénában.
(F. Auerbach: i. m.)

egyébként Fregét is tanította, de erről majd később.) Abbe története azonban más fordulatot vett: az ifjú privátdocens annak rendje s módja szerint feleségül vette professzora lányát.

Erre az örömdetes eseményre 1871-ben került sor. És nem kerülhetett volna rá sor, ha ekkor Abbe nem teremt magának egzisztenciát, amelyet természetesen nem magántanári állásának, hanem a Carl Zeiss-szel való együttműködésének köszönhetett.

Akkoriban a mikroszkópot még egészen hagyományos kézműves módszerekkel készítették. A távcsőkészítésben már bevett volt a pontos elméleti számításokon alapuló tervezés, amelyet azonban a mikroszkóp esetén a szerkezet sokkal nagyobb összetettsége, illetve a lencsék sokkal kisebb mérete miatt nem tudtak alkalmazni. Az éles és torzításmentes képet adó mikroszkópokat tapasztalati alapon, csi-szolgatással-állítgatással hoz-

tívuma volt, hogy a tehetség támogatását kiszabadítsa az efféle társadalmi és személyi függési viszonyokból.

Jénában egyik tanára, Karl Snell figyelt föl rá, s nemcsak egyszerűen mellé állt, hanem mintegy utódjául szemelte ki. Ő irányította Göttingába, a matematika fellegrárába, majd az ő hathatós közreműködésével lett magántanár a jénai egyetemen. Vagyis Snell pontosan az volt Abbénak, mint majdan Abbe Fregének. (Snell



4. ábra. A második műhely.
(F. Auerbach: i. m.)

ták létre, amiben legfeljebb műhelytitokként őrzött tapasztalati szabályok segítettek. Zeiss úgy gondolta, hogy a legjobb műhelyekkel csak úgy veheti fel a versenyt, ha a mikroszkópot is pontos számítások alapján készíti; hozzá is kezdett ennek kidolgozásához, de csakhamar kitűnt, hogy nincs meg hozzá a megfelelő matematikai felkészültsége. Ekkor fordult Abbéhoz. Abbénak még sokéves megfigyelt kutatómunkára, eredeti és távlatos elméleti belátásokra, technikai ötletek sokaságára volt szüksége, hogy célhoz

érjen. A kísérletek Zeisst az üzleti csőd közelébe sodorták, de ő nem veszítette el bizalmát Abbe iránt, aki végül is sikerrel birkózott meg a feladattal. A Zeiss-műhely ettől kezdve piacvezető lett a szakmában, és viharos fejlődésnek indult. Zeiss időközben csendestársként bevette az üzletbe Abbét, aki megtartotta egyetemi állását, de alkotó energiáit egészen a fejlesztési és vállalkozói tevékenységbe vetette be. Új és új szabadalmakkal tökéletesítette mikroszkópját, bevezette más optikai eszközök gyártását, kapcsolatot teremtett a vegyész Otto Schott-tal, akivel az ideális törésmutatójú lencsékhez szolgáló anyag kikísérletezésére és gyártására üvegyárat alapított Jénában.

Carl Zeiss halála után Abbe az örökös kielégítésével elérte, hogy az időközben nagyüzemmé felnőtt művek egyedüli tulajdonosa legyen. Erre pedig azért törekedett, hogy – lemondhasson róla, s az egészet alapítványi formában működtesse tovább. Magának csak az igazgatói posztot kötötte ki, méltányosnak ítélte, de túlzottnak a legkevésbé sem nevezhető fizetéssel.

Abbe maga dolgozta ki aggályos mérlegeléssel a Carl-Zeiss-Stiftung státútumát, amelyben egyrészt társadalmi reformelképzeléseinek akart testet adni, másrészt egy korszerűen működő, saját lábán megálló gazdasági szervezet modelljét kívánta megalkotni, amely termékeivel is



5. ábra. Az optikai üzem az 1860–1870-es években. (F. Auerbach: i. m.)

előmozdítja a tudományt. Abbe biztosítani akarta, hogy megfelelő rész jusson a műszaki fejlesztésre, de jusson a jövedelemből az egyetemnek is a tudományos háttér megteremtése végett, és jusson a városnak is, mely otthont ad a gyárnak és dolgozóinak. Korában forradalmian újnak számító szociális biztonságot teremtett a munkásoknak, nyolcórás munkát, beteg- és nyugdíjbiztosítást, fizetett szabadságot, művelődésük és képzésük, rekreációjuk intézményes feltételeit, nyereségrészesedést, az érdekvédelmi és politikai szerveződés lehetőségét (de tulajdonrészt és az igazgatási ügyekbe való beleszólást nem).

Abbe 1905-ben halt meg, Frege nyolc évvel fiatalabb volt, és húsz évvel túlélte. De ideje, hogy visszatérjünk a *Begiffsschrift* kiadásának évébe.

JÉNA, 1879. JANUÁR 10.

A hat megjelent recenzióhoz bízvást hozzátehetünk egy nem publikálásra szánt hetediket (időben az elsőt): azt a véleményt, amelyet Abbe fogalmazott meg Frege rendkívüli tanári kinevezését támogató, fenti keltezésű fölterjesztésében.⁸

Abbe szakvéleményéből jól kiolvasható, milyen ki nem mondott el-lenvetések elhárítására íródott. Igen, Frege órái nem túl látogatottak, mert az átlaghallgatóknál nem aratnak tetszést. Az igényesebbeknek azonban sokat nyújt „a kifejtés tisztasága és precizitása, a körültekintő előadásmód”; ő, Abbe többször is beült Dr. Frege előadásaira, és volt alkalma személyesen meggyőződni kiválóságukról. Külön elismerést érdemel, hogy Frege, noha ez egy magántanártól nem várható el, vállalta a betegeskedő Snell professzor tanrendi kollégiumának megtartását. A továbbiakat teljes egészében idézem:

Most legújabban Dr. Frege írói munkával is előállt: „Fogalomírás, a tiszta gondolkodás formulanyelve, az aritmetikai mintájára”. A munka természetesen csak mellékterméke matematikai kutatásának; ez pedig, amint már habilitációs értekezéséből is világosan kitűnik, olyan igen általános és messzemenő feladatokat tűz maga elé, hogy gyors lezárást és korai irodalmi sikereket senki sem várhat tőle.

⁸ Közli Stier, Friedrich (1955): *Ernst Abbes akademische Tätigkeit an der Universität Jena*. Jena, 26–28.

A matematikus nézőpontjából természetesen a legkevésbé sem érzem magam hivatottnak, hogy az említett írásról szakszerű ítéletet mondjak. De aligha foglalhat állást bárki is elhamarkodottan ennek az írásnak nagyon eredeti [eigenartig] eszmeköréről; ezenkívül az írás – a szerző tendenciája szerint, meglehet, alaposan, de – tartalma szerint közvetlenül csak nagyon kevésbé érinti a voltaképpeni matematikai területet. Ezért kollégám e publikációját semmiképp sem tartom szerencsés tudományos bemutatkozásnak; vélhetően csak kevesen fogják megérteni és méltányolni.

Abbénak ez a sejtése tökéletesen igazolódott, ő maga máris hozzáfog a vélhető rossz fogadtatás semlegesítéséhez:

De bármi legyen is a végső ítélet a Dr. Frege által kifejtett eszme jelentőségéről és horderejéről, van, amiről parányi kételyem sincs: először, hogy az a férfiú, aki matematikai munkálatai során mellékesen elejt egy általános tendenciájú logikai tanulmányt, az a maga tudományos háztartásában nem máról holnapra él; másodszor, hogy ez a kis írás, ahogy a legelvontabb logikai és matematikai problémákhoz nyúl és kezeli őket, mindvégig magán hordja az eredeti kutatás bélyegét, és nem mindennapi szellemi erőről árulkodik. – Ezek a tulajdonságok a matematikusok körében is kivívják a köteles tiszteletet, azokét is, akiknek egyébként nem kenyerük a megismerés formális összefüggéseinek ily szubtilis vizsgálata.

MELLÉKTERMÉK

A *Begriffsschrift* újradíadását (1964) gondozó Ignacio Angelelli bevezető szerkesztői megjegyzésében olvassuk: „A *Begriffsschrift* nem »melléktermék« volt Frege pályáján – ahogy E. Abbe fogalmazott [...] –, hanem út-törő munka, amelynek újbóli közreadásával régi kívánság teljesül.”⁹

A megjegyzéssel nincs mit vitatkozni. Annyit azonban a fölterjesztés olvastán hozzátehetünk: Abbe ezt a minősítést korántsem lekicsinylőnek szánta. És nem csak arról van szó, hogy *ex ungue leonem* retorikája azért kicsinyít, hogy a szerző szellemi ereje és felkészültsége annál nagyobbak hasson. Két körülményt kell figyelembe venni. Az egyik, hogy ez a minősítés nem esik messze Frege önminősítésétől, amelyet a mikroszkóp analógiájával sugall. A formulanyelv csak eszköz, egy távolabbi célnak

⁹ Frege 1964, iv.

van alárendelve. A recenzensek ezt úgy értették, hogy tehát a könyv célja ezen eszköz kidolgozása. Egyedül Abbe értette meg, hogy a könyv voltaképpen célja nem ez az eszköz, hanem ama távolabbi cél. Hogy ez mi-
ben áll, a könyvből nem körvonalazódik egyértelműen, de hogy ott áll, intenzíven jelen van, számára nem kétséges: ismerte emberét. De ahhoz, hogy ezt a nem megfogható, de magáért beszélő jelenlétet érzékelje, más is kellett: nevezetesen a hozzá való érzék, ez pedig saját helyzetéből adódott, és ez volna a másik körülmény. Először ezt tárgyalom.

Fölterjesztésében Abbe mint matematikust azonosítja magát. Ez magától értetődő, hiszen szakvéleményét mint matematikaprofesszor adja. Az már kevésbé magától értetődő, miért ragaszkodott ehhez a címhez, hiszen ekkor már gyártási, fejlesztési, sőt üzleti feladatai két-három embernek elegendő tennivalót adtak neki. Mégis mindvégig megtartotta egyetemi állását, mert értékrendjében a tiszta tudomány megingathatatlanul őrizte mindenek fölötti helyét. Alkalmazóként meg sem fordult a fejében, hogy a tudományos elméleteket utilitárius vagy instrumentális módon fogja fel, hogy igazolásukat a rövidebb vagy hosszabb távon beérő, kézzelfogható gyümölcsseiben keresse. Ellenkezőleg, e gyümölcsök élvezői és kihasználói érezzenek feltétlen hálát a tudománynak, és próbáljanak meg minél többet törleszteni adósságukból, egészen úgy sem tudják. Ebből a szempontból egész tevékeny életének minden látható hozadéka mellékterméknek tűnhetett föl, egy olyan élet melléktermékének, amelynek legbelső magva tiszta matematikusi mivoltában van. Talán némi büntudatot is érzett, hogy nem egészen annak él, de vigasztalhatta magát azzal, hogy fő produktuma, a mikroszkóp közvetlenül a tudományt szolgálja, ha nem is a magáét, a matematikát, hanem a biológiát. S valóban, az Abbe-féle mikroszkóp tette lehetővé a sejtkutatás nagy fellendülését a 19. század utolsó negyedében. Hasonló szolgálatot tett Frege a logikának azzal, hogy használható eszközt szerkesztett a gondolat szubtilitásainak kimutatására.

ELSŐDLEGES ÉS MÁSODLAGOS KÉP

Abbe minden tette azt mutatja, hogy gyakorlati eredményeihez így viszonyult. Ezek sorolgotása helyett megpróbálom megmutatni, hogy a tökéletesített mikroszkóp megkonstruálásában magában milyen szerepet játszott a tiszta elmélet. Kissé félve teszem, mert ezzel olyan terület-



6. ábra. A Zeiss Művek 1917-ben. A kép előterében az Ernst Abbe-emlékhely görög templomot formázó építménye; a képsík mértani középpontjában: a csillagvizsgáló kupolája az igazgatósági épület tetején. (Forrás: Felix Auerbach: Ernst Abbe. Sein Leben, sein Wirken, seine Persönlichkeit. 1918.)

re merészkedem, amelyhez hiányzik a kompetenciám, ezért a hozzáértők szíves jóindulatát kell kérnem.

Abbét két tisztán elméleti felismerés segítette konstruktóri sikereihez. Az első a sugároptikára tartozik. A geometriai optika őt megelőzően azon dolgozott, hogy feltárja és minél általánosabb egyenletekben formulázza az optikai rendszereken áthaladó fény sugármenetének törvényszerűségeit. Az ebben elért nagy eredmények azonban nem vittek közelebb a mikroszkópos képalkotás problémáinak megoldásában. Abbe első nagy lépése az volt, hogy ezt a hagyományos megközelítést egyszerűen félretolta, s azt kérdezte, hogy miben áll az optikai leképezés, függetlenül attól, hogy milyen sugármenetek valósítják meg, vagy hogy egyáltalán léteznek-e ilyenek. A kérdés ezáltal radikálisan leegyszerűsödött, és alkalmassá vált arra, hogy tisztán analitikus eszközökkel megragadható és megválaszolható legyen. A kérdés nevezetesen az, hogy egy térterület – a tárgy – pontjait hogyan kell egy másik terület – a kép – pontjaira leké-

pezni úgy, hogy ezáltal előálljon az optikai leképezés. Könnyen belátható, hogy ehhez két feltétel teljesülését várjuk el: (1) a tárgy egy pontjának a képen is pont (tehát nem vonal vagy folt) feleljen meg; (2) a tárgy két pontpárja meghatároz két egyenest, az utóbbiak pedig egy szöget, és a megfelelő képpontok által meghatározott egyenesek azonos szögben álljanak. Az (1) feltételt teljesítő pontokat Abbe aplanatikus, a (2)-t teljesítőket ortoszkopikus pontoknak nevezi. A kép akkor éles, illetve alakhú, ha minden pontja aplanatikus és ortoszkopikus. A két feltételben magában véve nincs semmi olyan, ami a másik teljesítését matematikailag kizárja. Megváltozik a helyzet, ha teljesítésüket a sugármenetektől követeljük meg. Akkor ugyanis kitűnik, hogy rájuk nézve az (1) feltételt egy olyan függvény – nevezetesen egy szinuszfüggvény – írja le, amelynek értékei rendre eltérnek a (2)-t leíró függvény – egy tangensfüggvény – értékeitől. A tangensfeltétel korábban is ismert volt, a szinuszfeltételt Abbe ismerte föl és formulázta. Mérései megmutatták, hogy a létező, jó képet adó mikroszkópok valóban megfelelnek ennek a feltételnek – anélkül, hogy készítői tudták volna, de a tapasztalat és a próbálgatás erre terelte őket. Most azonban lehetővé vált az előre tervezés. A tökéletes leképezés ugyan nem kivitelezhető, de erre nincs is szükség, hiszen az egész kicsiny eltéréseket a szem úgysem érzékeli. Elég a két feltételt úgy összehangolni, hogy az eltérések a látási küszöb alatt maradjanak, ez pedig lehetséges és kiszámítható.

Abbénak természetesen még rengeteg technikai találmányra volt szüksége, hogy célhoz érjen. Ezek részletezése helyett mindössze azt szeretném érzékeltetni, hogy milyen szerepet játszottak bizonyos tisztán analitikus technikák Abbe gondolkodásában. A helyzet ugyanis az volt, hogy a számításai alapján elkészített első mikroszkópok gyengébb képet adtak, mint a kézműves tapasztalatra és hagyományra támaszkodó elődjei. A sikerhez egy további elméleti felismerésre is szüksége volt, és erről is szeretnék néhány szót szólni.

Ez a felismerés a hullámoptika területére vezet. Tudott dolog volt, hogy az optikai eszközökben jelentkező képhibák egy részét a lencsék szélén és a fényrekeszek peremén fellépő fényelhajlás, illetve az ennek folytán létrejövő interferencia-jelenségek okozzák, amelyek a kép szélén feltűnő mellékképekben és szivárványos színeképekben válnak láthatóvá. Ezeket a torzításokat azonban – mintegy a kép körülnyírásával – könnyű eltávolítani. Abbe figyelme azonban a kép belsejében, annak jószerint minden pontján fellépő elhajlási jelenségekre irányult, s nem

azt vizsgálta, hogyan lehet őket kiiktatni, hanem hogy milyen szerepet játszanak a képalkotásban. A mikroszkópos megfigyelés tárgya egy vékony metszet, amelyet a rajta áthaladó fény tesz láthatóvá. Célunk a minél hívebb és részletgazdagabb kép, de ha a sugár útját a fényforrástól kiindulva követjük, akkor a tárgyat egy elemi blendékből összeálló struktúrának tekinthetjük, s így tekintve a folyamat elsődleges, szándékunktól független terméke a fényforrásnak e blenderendszer által előállított elhajlási képe. Alapesetként induljunk ki abból az elrendezésből, hogy az átvilágított tárgy elé minden lencserendszer közbeiktatása nélkül egy ernyőt állítunk, amelyen így megjelenik egy árnykép. Ez egyaránt tekinthető a megvilágított tárgy képének és a világító test – különböző mérvű árnyékolással módosított (tehát torzított) – képének. Az utóbbi az elsődleges, az előbbi a másodlagos kép. Az alapesetben a kettő egybeesik, de lencserendszerek közbeiktatása térben is különválasztja őket: az elsődleges kép a tárgylencse, a másodlagos kép a szemlencse fókuszát tartalmazó síkon képződik, és a mikroszkópos leképezésben a két fókusz bizonyos távolságra van egymástól. Az elsődleges viszonyban tehát a fényforrás elhajlási képe jön létre, amely azonban nem hasonlít tárgyára: egy kísértetkép, spektrum. Ez önmagában nem baj, és látszólag semmi közünk hozzá, hiszen nem a fényforrás képét akarjuk látni, hanem az átvilágított tárgyét, a másodlagos képet: a szemlencsét erre fókuszáljuk. A helyzet azonban az, hogy az elsődleges és a másodlagos kép között szükségszerű összefüggések vannak. Ha az elsődleges kép teljes spektrumát a készülék nem engedi kibontakozni, valamely részét lemetszi, leárnyékolja, megváltozik a másodlagos kép is, és attól függően, hogy melyik része, a változás is más és más lesz. Vagyis szabályszerű megfelelések mutathatók ki, de ez olyan hozzárendelés, amelynek a leghalványabb köze sincs a „hasonlóság” szemléletes tartalmához vagy geometriai fogalmához, sőt annak egyenesen ellentmond. Abbe ezt elmés és látványos kísérletekkel nagyobb közönségnek is demonstrálni tudta, és például el tudta érni, hogy az elsődleges kép részeinek jól célzott árnyékolása után a másodlagos kép ugyan kifogástalanul rajzoltatos legyen, csak épp egészen másmilyen rajzolatú, mint a tárgy.

De nem kísértem tovább a mikroszkópiát, csak még egy mondatot hadd idézzek Felix Auerbachtól, akitől ebbéli tudományomat jórészt merítettem. Ő Abbe tanítványa, belső embere és feltétlen tisztelője volt, s vélemezhető, hogy magyarázataiból a mester szellemét, sőt szavait halljuk vissza. Ezt írja:

...a tárgyat akarjuk vizsgálni, és az egész vállalkozás a tárgy vizsgálatára van szánva, miközben a tárgy képe egyáltalán nem primer módon keletkezik, hanem úgyszólván csak mellékesen [nebenbei], mint az elsődleges leképezés gyártási hulladéka [Abfallprodukt]. De tudvalevő, hogy a gyártási hulladékok rendkívül értékesek lehetnek; és ha értékesek, a fő folyamatot úgy kell elrendezni, hogy a mellékfolyamat is alaposan kibontakozzék, sőt esetünkben ez a kizárólagos cél.¹⁰

Amikor Abbe azt írja a fogalomírásról, hogy az a szerző „mellékterméke” (Nebenprodukt), amelyet fő munkája során „mellékesen hullajt el” (nebenbei abfällt), akkor szavaiban sokkal több csavarintás rejtőzik, hogysem egy az egyben értsük, és lekicsinylést olvassunk ki belőlük.

A SEGÉDESZKÖZ

Az a megfeszített kutatómunka, amely Abbe számára meghozta az áttörést a mikroszkópos képalkotás problémájában, nagyjából arra az időre esett, amikor Frege a hallgatója volt. Elméleti eredményeiből Abbe sokáig semmit sem publikált, de Frege, aki egy kis tanszéken közvetlen kollégája volt, nyilván közéről ismerte őket. Abbe a hetvenes évektől analitikus optikai előadásokat is hirdetett, és a kollégák nyilván beültek meghallgatni őt, ahogyan ő is hallgatta Fregét. Okkal feltételezhetünk más, informálisabb beszélgetéseket is. Ha mindezt meggondoljuk, azt kell mondanunk, hogy Frege a mikroszkóphasonlalttal szinte Abbe szájába adja a szót, azokat a szavakat, amelyeket a fölterjesztésben olvashatunk. Hasonlatát Frege így folytatja:

Ezen fogalomírás ekképp meghatározott tudományos célokra kieszelt segédeszköz, amelyet nem szabad elítélni azért, mert más célokra nem alkalmas. Ha ezeknek a céloknak valamelyest megfelel, ám hiányoljanak írásomból új igazságokat. Azzal a tudattal vigasztalnam magam, hogy a módszer továbbképzése is előreviszi a tudományt. Nem tartotta-e többre Bacon is valami egyedi dolog felfedezésénél egy olyan eszköz feltalálását, amellyel mindent könnyen megtalálni, és vajon nem a módszer ja-

10 Auerbach 1918, 198.

vításából vette eredetét az újabb kor minden nagy tudományos előrelépése?¹¹

A fogalomírásnak ez a magamentsége és önvigasztalása közvetlenül a mikroszkóp konstruktőrét szólítja meg. S az analógia visszaható erejénél fogva ezek a mondatok egyben a tökéletesített mikroszkóp megépítését is mint tudományos tettet igazolják. Sőt az igazolás csak ebben a tekintetben egyértelmű. Hiszen a Bacon-hivatkozás a tudományos empiria bővítését illeti, amelynek a mikroszkóp kétségtelenül hathatós eszköze, de a fogalomírás? Az nem tapasztalati tények, hanem „fogalmi tartalmak” megtalálásához segít. Az analógia egészen kibicsaklana, ha megszólítottja nem volna egyben matematikus is, olyan tudós, akinek az elvont entitások létezése is evidencia.

Frege meglehetősen kétértelműen nyilatkozik abban a tekintetben, hogy írása tartalmaz-e új igazságokat. Első olvasásra úgy tűnhet, hogy válasza nemleges. Ha azonban figyelmesen olvassuk a nagyon is kicentizett megfogalmazást, látjuk, hogy ezt nem a maga nevében mondja, hanem mások lehetséges ítéleteként. És nem zárja ki ugyan, hogy igazuk van, az egésznek a kicsengése azonban inkább az ellenkezője. A hiányérzetnek, ha netán jogos, tárgya akkor is az „írásom”, nem pedig a „fogalomírás”. Abbe veszi a lapot, amikor a fogalomírás „eszméjéről” és a szerző „tendenciájáról” beszél, óvatos fenntartással ugyan, hisz nem látni még a végét, de alapvető bizalommal. Empatikus megközelítés, és az empátia forrása, hogy Frege viszont mintegy az ő helyzetére apellálva kéri a megértést. Tőle, a matematikustól is megkérdezhetnék, ahogyan ő maga bizonyosan megkérdezte magától: mikroszkópot építettél, de hol vannak az új matematikai igazságok? Abbe válasza pedig ez lehetne: ha ránézel vagy belenézel, nem látod őket, de bele vannak építve.

NATURPHILOSOPHIE

Célom természetesen nem lehet az, hogy kitaláljam, ki mit gondolt vagy gondolhatott. Két férfi, két nagy tudós kapcsolatát próbáltam jellemezni, bízva abban, hogy ha leírt szavaik mögé odaállítjuk ezt a kapcsolatot, azok megszólalnak és magukért beszélnek. Már említettem, hogy nincs

11 Frege 1964, xi.

olyan adat, amelyből belső barátságukra lehetne következtetni.¹² Az, hogy Frege részéről nincs, semmit sem bizonyít: ami személyes viszonyait illeti, ő nagy nyomeltakarító volt. Abbéval más a helyzet, élete nagyjából nyilvános élet volt, s íródott róla egy nagy életrajzi monográfia is, melynek avatott szerzője hősének személyes életében is jól tájékozott. Auerbach vaskos könyvében Frege neve mindössze kétszer bukkan föl. Egyszer egy nem túl jelentős anekdotában szerepel, amely Abbét ifjú tanár korából mutatja be. Lehet, hogy az anekdota forrása Frege, akit a szerző minden bizonnyal kifagगतott emlékei felől. Ha ennyi volt, az nem sok. Lehet persze, hogy Auerbach ott is felhasznál Fregétől nyert értesítéseket, ahol a Snell–Abbe-házban tartott vasárnap esti összejövetelekről ír, amelyek az 1870-es években is rendszeresek voltak, „és kibővültek az egyetem természetes növekedésével és megifjodásával együtt”. Jöttek fiatal természettudósok, főleg biológusok. És „jöttek az új matematikusok: Gottlob Frege, akivel már találkoztunk Abbe első hallgatói között, és aki azóta maga is habilitált; és az elmerülten töprengő [Frege] egyenes ellenpárjaként a folyvást csevegő, sokoldalú Paul Langer [...]”.¹³

Könyve egy korábbi helyén Auerbach képet ad ezeknek az összejöveteleknek a szelleméről. A leírás az 1860-as évekre vonatkozik, de mint nyomban kitűnik, nem korlátozódik erre az időre:

Érdemes feljegyezni, hogy akkoriban Jénában (és érdekes módon ez így maradt mind a mai napig, és nem csak Jénában) rokon természetek milyen három jól elkülönülő kört alkottak, melyeket filozófiai, természetfilozófiai és természettudományos körnek nevezhetünk; az elsőben Apel és Fortlage uralkodott, mindenekelőtt azonban Kuno Fischer, a másodikban Snell, a harmadikban Gegenbauer és Haeckel; és az első fölött domináló szellemként Kant és Hegel lebegett, a második fölött Schelling és a romantikusok, a harmadik fölött Lamarck és Darwin.¹⁴

Nem kis meglepetéssel regisztrálhatjuk, hogy ezek szerint Frege egy olyan társaságban volt otthon, amelynek Schelling és a romantikusok

12 Írásos hagyatékába Frege személyes vonatkozású iratokat nem vett föl. Tudományos levelezését összegyűjtötte, ebben Abbe neve mindössze egyszer szerepel, akkor sem érdemi összefüggésben. Öregkori naplójúze – amely talán szándéka ellenére maradt meg – tartalmaz egy Abbét méltató bejegyzést, amely azonban nélkülözi a személyes árnyalatot.

13 Auerbach 1918, 162. – Frege attribútuma: „der versionene Gröbler”.

14 I. m. 141–142.

voltak a nemtői. Igaz, hangsúlyozottan rokonszenvi alapon összeverődő társaságokról van szó, de akkor is. Kérdés persze, hogy Auerbach leírásának mennyire adhatunk hitelt, már ami az idézett jellemzést illeti, hiszen tényeit nincs okunk kétségbe vonni. Mindenesetre vele olyan ember tanúskodik, aki a jénai viszonyokat közléről ismerte, maga is bennük élt, így vélhető, hogy a jellemzés nem önkényes ötlet, hanem a helyi intellektuális folklórra támaszkodik. És ennél többre nincs is szükség, hiszen nem zárt filozófiai iskolákról van szó, nem olyan összetartozásról, amelynek a doktrinális elkötelezettség lett volna az alapja. Fregéről pedig, aki filozófusként outsider volt (persze tanszéki állását, és nem gondolatainak relevanciáját tekintve), a szellemi szimpátiák talán többet is mondanak, mint az akadémiaiilag számon tartott iskolákhoz és irányzatokhoz való viszonya.

AFFINITÁSOK

Frege írásaiban találunk is nyomokat, amelyek visszaigazolják Auerbach látéletét a szellemi vegyrokonságokról. A *Grundlagen der Arithmetik* bevezetésében a tudomány szégyenének minősíti, hogy a szám fogalmáról semmit sem tud az ember mondani, és ezt írja:

Úgy tartják, hogy a pozitív egész szám fogalma minden nehézségtől mentes, olyannyira, hogy gyermekek számára tudományosan kimerítő módon tárgyalható, és mindenki anélkül is pontosan tisztában van vele, hogy elgondolkozná rajta, vagy hogy megismerné, mások mit gondolnak róla. Így aztán sokszorosán hiányzik a tanulás előfeltétele: a nem tudás tudása. Ennek folytán még mindig beérik egy nyers felfogással [...]. A felfogásnak ez a nyersesége bukkan elé, ha a számolást aggregatív, mechanikus gondolkodásnak nevezzük. Kétféle, hogy ilyen gondolkodás egyáltalán létezik. Aggregatív elképzelésről már inkább beszélhetnénk; de a számolás szempontjából annak nincs jelentősége.¹⁵

Lábjegyzetben Frege meg is adja, honnan bukkan elé ez a nyers felfogás: Kuno Fischer könyvéből. Ehhez csak annyit kell hozzátenni, hogy a számolásnak ez a felfogása Hegelre megy vissza, aki szerint „a szám [...]

¹⁵ Frege, Gottlob (1986): *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl.* (Szerk. Christian Thiel.) Hamburg: F. Meiner, 4–5.

valami külsőleg összefoglalt általában, teljességgel analitikus alakzat, amely nem tartalmaz belső összefüggést”.¹⁶ Megjegyzendő, hogy a hegeli abszolút idealizmus rendszere mutat némi hasonlóságokat is a fregei felfogással. Például abban, hogy Kanttal szemben Hegel is azt bizonygatja, hogy „az aritmetika analitikus tudomány” (ugyanakkor – Fregétől eltérően – a geometriát is annak tartja). Ezek, meglehetősen hasonlóságok, de van egy belső alapjuk is: a mindkettejükönél meglevő platonikus indíttatások, s hogy ezt mindketten a tiszta logikai formák objektivitásában, sőt preegzisztenciájában vélik elsődlegesen kifejezhetőnek. Hegeliánus álláspontból csak egyetérteni lehet azzal a fregei megjegyzéssel, hogy aggregatív, mechanikus gondolkodás nem létezik, mert az valójában nem is gondolkodás, csak elképzelés (Vorstellen). A különbség ott van, hogy Frege szerint ennek a számolás szempontjából nincs, Hegel szerint pedig csak ennek van jelentősége. „Mivel a számolás annyira külsőleges, tehát mechanikus foglalkozás – írja Hegel –, azért készülhettek olyan gépek, amelyek a legtökéletesebben hajtják végre a számtani műveleteket.” Azoknak pedig, akik a számolást akarják megtenni a szellemi képzés legfőbb eszközévé, a jól ismert goethei fordulatot variálva veti oda: „a szellemet kínpadra fektették, hogy géppé tökéletesedjék”.¹⁷

A géppé tökéletesedésre még visszatérek. Most ahhoz keresek adalékot, hogy milyen volt Frege viszonya a „természettudományos körhöz”. Egy 1880-as években keletkezett, félbemaradt logikai fejtegetésében ezt olvassuk:

Korunkban, amikor a fejlődéstan diadalmenetben vonul át a tudományokon, és minden dolog történeti felfogása a ráért határok túllépésével fenyeget, az embernek furcsa kérdésekkel muszáj bajlódnia. Ha az ember, mint minden élőlény, kifejlődött és továbbfejlődött, akkor vajon gondolkodásának törvényei mindig érvényesek voltak, és mindig megtartják érvényüket?¹⁸

16 Hegel, G. W. F. (1957): *A logika tudománya*. (Szemere Samu fordítása.) Budapest: Akadémiai Kiadó, I. 180.

17 I. m. 191–192. – Goethe a newtoni optikát marasztalta el abban, hogy „kínpadra vonta a természetet”.

18 Frege, Gottlob (1969): *Nachgelassene Schriften*. (Szerk. Hans Hermes et al.) Hamburg: F. Meiner, 4.

Frege minden logikai írásában kemény polémiát folytat a logika törvényeinek pszichológiai és történeti relativizálása ellen. Az idézett helyen a polémia kifejezetten az evolúciós elmélet ellen irányul; pontosabban az ellen, hogy az evolúciós magyarázatot a tudományos magyarázat végső és egyetemes elvévé tolják föl. Ennek az álláspontnak pedig Jénában és Jénán túl Ernst Haeckel volt az egyik leghatásosabb képviselője és propagátora.

Hovatartozását illetően találunk pozitív megerősítéseket is Frege írsaiban. „Über das Trägheitsgesetz” című elemző recenziójában (1890) például Snellt idézi mint akitől egyetemi előadásán a tehetetlenségi törvény legjobb formulázását hallotta. A hivatkozás erősen személyes motiváltságú, és még inkább annak fogjuk tartani, ha meggondoljuk, hogy Snell nem írt jelentős fizikai munkát, amelyre hivatkozni szokás. A szélesebb nyilvánosság legfeljebb mint természetfilozófiai művek szerzőjét ismerhette – s ezek kapcsán valóban felmerülhet Schelling neve. Ezekben mint a század eleji jénai *Naturphilosophie* utóvédharcosa lép föl, s a század második felében nézetei már szükségképp idejétműltnak hatottak, még ha azokat megpróbálta is a modern tudomány eredményeihez igazítani.¹⁹

Mi magyarázhatja, hogy ez a kissé régi vágású ember egy olyan kör középpontja tudott lenni, amely az ifjabb tudósnemzedék kiválóságait is magához tudta vonni? Nyilván szeretetre méltó és nyitott egyénisége, személyes kisugárzása az elsődleges ok, de azért az sem lehet mindegy, hogy mit sugárzott. Nem akarok erről találgatásokba bocsátkozni, de bizonyos körvonalak jól látszanak: a tudományos elméletek autentikus megértése egyfelől, s másfelől a klasszikus német idealizmus és szellemfilozófia bizonyos alapgondolataihoz való ragaszkodás. Egy olyan időszakban, amikor a kettő szétválása és összeegyeztethetetlensége volt az egyre erősödő evidencia, Snell személy szerint az ellentétes tanúságtételt képviselte. Tanúságtételének nem tudott általánosan érvényes ala-

19 Otto Liebmann – aki egyébként a „filozófus kör” tagja volt, Fortlage utódja – így búcsúztatta: „egészében Karl Snell igazi filozófiai természet volt, oly egyetemes látással, amelyet egy korábbi korszak tanítványaként mentett át a jelenbe”, és: „Az ember teremtéséről írt szellemdús értekezése sűrített formában mélyreható gondolatokat tartalmaz a szerves földi világról, olyan gondolatokat, amelyek klasszikusaink, Herder, Kant és Schelling tanításaihoz kapcsolódnak vissza, miközben számot vetnek Darwin származástanával.” – Idézi Keiser, Lothar (1985): *Der Naturbegriff in den philosophischen Anschauungen von Karl Snell*. In: *Philosophie und Natur. Beiträge zur Naturphilosophie der deutschen Klassik*. Weimar: H. Böhlau Nachfolger, 265.

kot adni, annak hitele megmaradt személyéhez kötve, de úgy a jelek szerint megvolt, és közlelről érzékelnl lehetett.

ISKOLAFILOZÓFIÁN INNEN

Michael Dummett azt írja nagy Frege-monográfiájában, hogy Frege metafizikai realizmusa a pszichologizmusra hajlamosító hegeli idealizmusra volt válasz²⁰ – olyan válasz, amely filozófiájának tulajdonképpenl magvával nincs összefüggésben, csak történeti esetlegességgként rakódott rá. Hans D. Sluga több tanulmányban, majd egy monografikus műben bírálta e beállítást.²¹ Frege fellépése idején, mutat rá, Hegel filozófiája már rég nem volt uralkodó helyzetben; antipszichologista érveinek címzettjei a természettudományos materializmus képviselői (Vogt, Moleschott, Büchner) voltak; kiemeli Hermann Lotze hatását, és végül is Frege filozófiáját a transzcendentális idealizmus egy változataként kategorizálja.

Hadd tegyek néhány megjegyzést ehhez a vitához az eddig elmondottak alapján. Ami Dummettet illeti, egy bizonyos: Frege-monográfiáját nem ezért az észrevételéért kell becsülni. Hegel, ha már ezt a szót akarjuk használni, kifejezetten antipszichologista volt, minden alkalmat megragadott, hogy keményen bírálja – sőt kifigurázza – a „szubjektív bensőre” való redukciót. A logikai, matematikai és érzéki tárgyak léthierarchiáját, ha csak a sorrendet nézzük, ugyanúgy fogta föl, mint Frege. A különbségek és az ellentét, mint fentebb érintettem, nem itt keresendők.

Sluga megállapításait megerősítő adalék lehet, hogy Snell maga is írt egy kritikai művet a természettudományos materializmus ellen, s hogy számára Hermann Lotze az első számú filozófiai tekintély volt.²² Nem

20 Dummett, Michael (1973): *Frege: Philosophy of Language*. London: Duckworth, 683. – Dummett nem magyarázza meg, hogy a hegeli abszolút idealizmusnak mi köze van a pszichologizmusához.

21 Sluga, Hans D. (1980): *Gottlob Frege*. London: Routledge & Kegan Paul.

22 Egy Abbénak írt levelét Snell így kezdi: „Magam helyett először hadd szóljon autoritásom, nevezetesen Lotze.” (Auerbach 1918, 153.) – A levélváltás tárgya egyébként Abbe és Else Snell küszöbön álló házassága, amelyet Abbe egyházi szertartás nélkül akart megkötni. Snell az egyházi dogmák elutasításával maradéktalanul egyetért, de a szertartásnak pozitív jelentést tulajdonít (ez ügyben hivatkozik Lotzéra). Javaslat: legyen meg a szertartás, de prédikáció nélkül. Abbe, aki elkötelezetten *freireligiös*, nem alkuszik. Snell végül engedett, és jó képet vágott a dologhoz.

gondolom, hogy Snell tételesen hatott Fregére, de tájékozódását befo-lyásolhatta. Ugyanakkor a fregei polémia címzettjeinek körét tágabban vonnám meg: talán a „tudományos monizmus” név alatt lehetne össze-foglalni őket; a pozitivizmus, empirizmus, evolucionizmus különböző változatairól van szó, amelyek képviselői nem feltétlenül vallották ma-gukat materialistának, sőt nem is tipikus, hogy annak vallották magu-kat. Róluk mutatja ki Frege, hogy fennen hirdetett tudományos kiindu-lásuk végül is a szubjektivizmusnál köt ki.

Frege kérdésfeltevéseit egyébként sem lehet a kor tételes filozófiai vi-táihoz kapcsolni, a filozófiai iskolákhoz vagy irányzatokhoz való viszonyítás lepereg róla, őt magát sem foglalkoztatta. De úgy vélem, gondo-latai szorosan kapcsolódnak a tudományfejlődés kérdéseire, pontos-sabban ahhoz a szituációhoz, amelyben a német tudományosság éppen találta magát. Ezt a helyzetet nem a filozófián átszűrve, ismeretelmélet-té lepárolt formájában érzékelt, hanem benne élt és mozgott. Kérdései-nek középpontjában a tudományos elmélet objektivitásának problémá-ját látjuk. Azokkal szemben, akik a megoldást az empirikus megalapo-zottságban vélték fellelni, rendre kimutatja, hogy megfordítva, a tapasztalat önmagában merőben szubjektív, objektivitást csak egy konzisztens elmélettől kaphat. A Boole-féle „absztrakt logikától” pedig azzal határo-lódik el, hogy míg Boole-t és követőit az érdekli, hogy hogyan működik a logika, őt, Fregét az érdekli, hogy hogyan működik a logika egy de-dukatív elméletben.

GÉPPÉ TÖKÉLETESÍTENI

A német *Naturphilosophie* Newton-ellenes beállítottságát gyakran úgy jellemzik, mint a *mechanikus* világképpel való elégedetlenséget és az *or-ganikus* szemlélet érvényre juttatását. Szoktak beszélni az atomisztikus és a holisztikus elv szembenállásáról. Ezek nagyon kifejező szavak, ugyanakkor ellenállnak minden definíciós kísérletnek. Ennek is, annak is ugyanaz a forrása: rendkívüli sokértelműségük. Okosabbnak látszik lemondani a definíciókról, s ehelyett más módon kísérletezni megfog-hatóbbá tételükkel. Például a mechanikus természettudomány miben-léte helyett azt vizsgálni, hogy mi a viszony a tudomány és a gépek kö-zött. Emlékeztetek a szarkasztikus hegei metaforára: „a gondolkodást géppé tökéletesítik”. Ma, a komputerok korában lehet arról vitatkozni,



7. ábra. Max Klinger allegorikus márványreliefjei az Ernst Abbe-hermán: *Teleszkópia, Tudomány és Munka, Mikroszkópia*. A teleszkópot és a mikroszkópot egy-egy szabadon lebegő optikai lencse jelképezi. A Tudós Abbe arcvonásait viseli. (Forrás: Escher-Kessler: *Die Ernst-Abbe-Gedenkstätte in Jena*. 1965.)

hogy ez a szarkazmus jogos-e vagy nem, az azonban bizonyos, hogy a kérdés nem a metaforák szintjén merül föl.

Mindezt azért bocsátom előre, mert a *Begriffsschrift* környékén Frege több írásában is nagyon jelentőségteljesen tárgyalja a tudomány és a gépek viszonyát. A gépet értsük szélesen: ember által előállított, hasznos célokat teljesítő készülékekről, apparátusokról van szó. Ebben az értelemben idesorolható maga a mikroszkóphasonlat is, pontosabban ez áll a sor élén, a továbbiak a hasonlat kibontásának tekinthetők.

1881. július 15-én Frege előadást tartott a Jénai Orvostudományi és Természettudományi Társulat ülésén Leibniz és Huygens Papinnal foly-

tatott levelezéséről, amelyet akkor adtak ki kötetben összegyűjtve.²³ Az előadás voltaképpen könyvismertetés, néhány tudomány- és technikatörténeti érdekesség kiemelése. Frege „legsajátabb” témáihoz legfeljebb annyi köze van, hogy Leibniz Frege számára irányadó filozófus. Róla szólva kiemeli, hogy Leibnizet itt új oldaláról ismerjük meg: „Papinnal váltott leveleiből a találmányok területére nézve is megerősítve látjuk, hogy a legelevenebben, gyakran tevékenyen részt vett korának minden nagy jövőt ígérő törekvéseben.” (94.) Papin gőzgépépítő kísérleteiről pedig ezt az összgezést adja:

Még sok időnek kellett eltelnie, mire Papin várakozásai teljesültek, és aki nem ismeri eléggé a találmányok történetét, hajlamos lesz ezt azzal magyarázni, hogy előbb tisztázódnunk kellett a vízgőz nyomására és lecsapódására vonatkozó elméleti nézeteknek, és még sok évtizedre volt szükség, hogy kifejlődjének a gőzgép feltalálását összeadó feltalálói gondolatok. Ehelyett azt látjuk, hogy ezek az elméleti nézetek akkoriban már kielégítően tisztázva voltak, és ezek a gondolatok szinte mind rendelkezésre álltak. [...] Ezzel szemben sajnálattal és csodálattal nézzük, mit küszködtek az akkori feltalálók a szerszámok tökéletlenségével. Képet kapunk erről, ha olyan helyzetbe gondoljuk magunkat, hogy gőzgépet kell építenünk, és olyan kézművesek segítségére vagyunk utalva, akik csak a közönséges létszükségletek érdekében végzett munkához vannak szokva. Amit ma szerszámgépeinkkel játszva elkészítünk, az akkoriban a végsőig próbára tette a feltaláló türelmét, és nemritkán kivihetetlennek bizonyult. (95–96.)

Ellene lehetne vetni, hogy ezek szerint mégiscsak hiányoztak a feltalálói gondolatok, ha nem is magához a gőzgéphez, de a szükséges szerszámgépekhez. Frege erre alább bizonyos értelemben meg is adja a választ. Figyeljünk a már ismerős „segédeszköz” szó felbukkanására:

Azt hiszem, a gőzgép már Papin idejében nagy tökélyt ért volna el, ha rendelkezésre állnak akkoriban mai segédeszközeink. Persze szükség volt arra, hogy a gőzgép gondolata megadja az ösztönzést e szerszámok megalkotására. Ez arra int, hogy ne becsüljük túl azoknak az érdemeit, akik egy találmányt először tettek nagyobb tömegben használhatóvá, és adjuk meg előfutáraiknak is, ami jár nekik. (96.)

²³ Über den Briefwechsel Leibnizens und Huygens mit Papin (Frege 1964). A megfelelő oldalszámokat a főszövegben, az idézetek után adom meg.

Fregét ezek a fejtegetések kissé szokatlan szerepben, már-már ipartörténészként láttatják. És azt hiszem, e minőségében is voltak eredeti észrevételei. Nem tűnhetett például triviálisnak, hogy a gőzgép feltalálásának feltételei közé besorolta a kellő pontossággal dolgozó általános technikai kultúra meglétét. Triviálisnak nem, de evidensnek igen a jénai közönség előtt, amely épp akkor láthatta a saját szemével, hogyan jön létre a semmiből egy precíziós technikán alapuló ipari nagyüzem. A precíziós technika kialakulása azonban ebben a képben csak következménye az eredeti lendítőerőnek, amely a tudományos elmélet haladásában van. Egy olyan elmélet haladásában, amely azonban nem tiszta kontempláció, hanem nyitott az alkalmazásra. A géppé tökéletesedés nem fenyegeti a gondolkodást azonossága elvesztésével, mert a gondolkodás, ha tudományos elméletben fejlődik ki, szilárdan tartja első helyét a géppel szemben.

E kép felvázolásához nyilvánvalóan hozzájárult Abbe eleven és közeli mintája is. És ha a mikroszkóphasonlatra emlékszünk, az is nyilvánvaló, hogy ezek az észrevételek szorosan összefüggenek Frege öntételezésével.

SZELET FOGVA, SZÉLLEL SZEMBEN

Ezeket az összefüggéseket nem a háttérből kell kiszárazni, Frege maga fejt ki fogalomírásának filozófiai argumentációval előadott igazolásában. Ez a tanulmány 1882-ben jelent meg egy filozófiai folyóiratban, és nagy részében a *Begriffsschrift* előszavában már megpendített témákat bontja ki.²⁴ Új és általánosabb szempont, hogy itt a jelhasználat és a gondolkodás viszonyából indul ki, és a beszélt nyelvet, az írott nyelvet, valamint a formulanyelvet mint a jelhasználat különböző módozatait tárgyalja és viszonyítja a gondolkodáshoz. Egészében véve: „A jelek a gondolkodásnak ugyanazt jelentik, mint a hajózásnak az a találmány, hogy szelet fogva szélllel szemben vitorlázzunk.” (107.) Az érzéki jelekkel a nem érzéki gondolatok felé mozgunk. De ha arról van szó, hogy a gondolkodást megóvjuk a logikai hibáktól, a természetes nyelv kevés-

²⁴ Über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift. In: Frege 1964, oldalszámok a főszövegben. (Eredeti megjelenése: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1882, 81. évf.)

nek bizonyul, és Frege kifejt egy analógiát, amely pontos mása a mikroszkóphasonlatnak:

A kimutatott hiányosságok alapja a nyelv egyfajta puhaságában és változékonyságában van, amely másfelől fejlődőképességének és sokoldalú alkalmasságának a feltétele. A nyelvet ebben a tekintetben a kézhez hasonlíthatjuk, amellyel azonban nem érjük be, hiába tud a kéz a legkülönbözőbb feladatokhoz hozzáigazodni. Mesterséges kezeket alkotunk magunknak, különböző célszerszámokat, amelyek oly pontosan dolgoznak, ahogyan kezünk nem lenne képes. És mi teszi lehetővé ezt a pontosságot? A részek merevsége, változhatatlansága, épp az, aminek híja teszi oly sokoldalúan ügyessé a kezet. Így vagyunk a szónyelvvvel is, az sem elég. Olyan jelkészletre [ein Ganzes von Zeichen] van szükségünk, amelyből száműzve van minden sokértelműség, amelynek szigorú logikai formájából a tartalom nem tud kibújni. (112.)

Ilyen jelkészlet volna a fogalomírás, a tiszta gondolkodás formulanyelve. Dolgozata vége felé Frege mintegy egyetlen csomóba köti a korábban felvázolt analógiákat:

Az ember könnyen támaszt fölösleges aggályokat a dolog kivitelezhetősége felől. Lehetetlen, mondják, fogalomírással előrevinni a tudományt; hiszen az előbbi feltalálása már feltételezi az utóbbi kiteljesedését. Ugyanez a látszatnehézség már a nyelvénél fölmerül. Az ész fejlődését eszerint a nyelv teszi lehetővé; de hogy tudna az ember nyelvet alkotni ész nélkül? A természeti törvények kifürkészésére a fizikai apparátusok szolgálnak; ezeket csak haladott technikával lehet létrehozni, amely viszont a természettörvények ismeretére épül. A kör mindegyik esetben ugyanúgy oldódik föl; a fizikában tett haladás folytán halad a technika, ez pedig olyan új apparátusok építését teszi lehetővé, melyeknél fogva viszont továbbléphet a fizika. Esetünkre magától adódik az alkalmazás. (113.)

A tudomány és a technika kölcsönhatása itt bensőségesebb viszonyban jelenik meg, mint a Papin-levelezés kapcsán: itt belül marad a tudományon, a kutatást szolgáló kísérleti és megfigyelési apparátusok építéséről lévén szó. Ez csak még inkább előrehozza a háttérből Abbe mintáját.

Jóllehet ebben a kölcsönhatásban világosan az ész, a tudomány a kezdeményező, a Frege által leírt körfolyamatban vezető szerepe relativizálódik, legalábbis későbbi megoldásaihoz képest. Ahhoz, hogy ezek felé előrelépjen, úgy tűnik, meg kellett szabadulnia a meghatározó mintától.

Abbe a leghaladottabb matematikai technikákkal építette elméletét; az általa épített apparátust a biológia használja egy egészen más tárgy megfigyelésére. Frege logikai apparátusa reménye szerint először is az aritmetikában alkalmazható, a számfogalom finomszerkezetének feltárására. Az, hogy e fogalom tárgya, maga a szám is tisztán logikai természetű, ekkor még nem fogalmazódik meg kifejezetten. Ez majd a *Grundlagen der Arithmetik*ben történik meg (1883), melynek mintegy filozófiai summájaként Frege megrajzolja a magát tárgyazó ész képét:

A számok e felfogásából, úgy látom, jól kiviláglik, miféle inger csábít arra, hogy aritmetikával és analízissel foglalkozzunk. Egy ismert mondat módosításával úgy mondhatnánk: az ész voltaképpen tárgya az ész. Az aritmetikában olyan tárgyakkal foglalkozunk, amelyekkel nem kívülről, az érzékek közvetítésével ismerkedünk meg, mint valami idegennel, ezek a tárgyak közvetlenül adva vannak az észnek, amely mint legsajátját teljesen át tudja látni őket.²⁵

Ez azonban már a fregei filozófia fejlődésének egy későbbi fejezetéhez tartozik. S befejezésül csak érdekességként említem meg, hogy teljes magára találását jelző, érett filozófiáját meghirdető tanulmányában – „Über Sinn und Bedeutung” – szintén jelentőségteljes analógiául szolgál egy optikai apparátus, de most egy másik: az égre irányzott teleszkóp.

25 Frege 1986, 104.

A kollektív kutatás prototípusa: a Manhattan-projekt 2

Esettanulmány

Palló Gábor

Manhattan-projekt (MP) volt a fedőneve az atombomba előállítását célzó kutatásnak. Végeredménye, egész működése óriási lelkiismeret-furdalást okozott a résztvevőkben és a széles társadalomban, ám mégiscsak a kutatás új mintájának bizonyult, melyet Nagy Tudománynak szokás nevezni. Ez utóbbi sok kutatót foglalkoztató, rendkívül nagy összeget felemésztő, hatalmas hardverigényű kutatási tevékenység, melyben erőteljesen jelentkezik a tudomány kollektív jellege és vele újfajta kommunikációja mind a széles társadalom, mind a tudósközösség irányában.

A Manhattan-projekt tehát tipikus példája a tudomány egy bizonyos fajtájának. A tudományfilozófusok mondanivalójuk illusztrálására szívesen használnak tudománytörténeti eseteket, főként Kepler, Kopernikus, Galilei, Newton és Einstein munkásságát, melyek a filozófiai értelmezések számára kifogyhatatlan forrást jelentettek és jelentenek. Ámde a híres példák között ritkán szerepel az MP, gyaníthatóan azért, mert nem illik bele az eddig sikert aratott tudományfilozófiai megközelítések világképebe. Elemzésemmel azt szeretném kimutatni, hogy az MP éppenséggel prototípusa a megváltozott tudománynak, története éppen ezért filozófiai relevanciával is bír.

Ha a tudományfilozófusok ritkábban emlegetik is, az MP történetét feldolgozó történeti szakirodalom könyvtárnyi. Historiográfiája maga is izgalmas történet már csak a titkosság fonadéka és a résztvevők, illetve feldolgozók, sőt az olvasóközönség morális és politikai érdeklődése és érdekeltsége következtében is. Az 1940-es években megjelent a híres

Smyth-report,¹ majd Samuel A. Goudsmit könyve folytatta a sort,² melyeket a máig legvitatottabb feldolgozás követett, Robert Jungk munkája, azzal a mondanivalóval, hogy a német atombomba-erőfeszítések valójában antifasiszta szabotázsakcióknak tekinthetők.³ Ez elvezetett a Harmadik Birodalom tudományának tanulmányozásához, mely ma is nagy tudománytörténeti téma.⁴ A feldolgozások lassanként eljutottak az egyes tudósok erkölcsi megítélésének kínos ügyeihez, köztük Oppenheimeréhez⁵ vagy Heisenbergéhez. Ezek a széles közönséget is gondolkodásra készítették, a hatvanas években Friedrich Dürrenmatt *A fizikusok*,⁶ mostanában Michael Frayn *Koppenhága* című színdarabja⁷ révén, melyek vitákat, sőt kutatásokat provokálnak.⁸ Az 1960-as évektől kezdve sorra jelentek meg az ideologikus elemeket sem nélkülöző, regényes feldolgozások,⁹ a lényeges kérdéseket is érintő hosszabb történeti

1 *A General Account of the Development of Methods of Using Atomic Energy for Military Purposes under the Auspices of the United States Government, 1940–1945* (Washington DC. August 1945). Ezt követte a könyv: Smyth, Henry DeWolf (1945): *Atomic Energy for Military Purposes: The Official Report of the Atomic Bomb under the auspices of the United States Government, 1940–1945*. Princeton: Princeton University Press.

2 Goudsmit, Samuel A. (1983): *Alsos, The History of Modern Physics, 1800–1950*. Los Angeles–San Francisco: Tomash Publishers. (Első kiadás: 1947.)

3 Jungk, Robert (1958): *Brighter than a Thousand Suns: A Personal History of the Atomic Scientist*. New York–London: A Harvest/HBJ Book. (Német eredeti: 1956.)

4 Kiemelhető könyvek: Irving, David (1967): *The Virus House: Germany's Atomic Research and Allied Counter-measures*. London: William Kimber és Walker, Mark (1989): *German National Socialism and the Quest for Nuclear Power, 1939–1949*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.

5 A McCarthy-bizottság vizsgálatainak dokumentumai megjelentek: *In the Matter of J. Robert Oppenheimer: Transcript of Hearing before Personnel Security Board and Texts of Principal Documents and Letters*. Cambridge, Mass.–London: The MIT Press, 1971. (Először már 1954-ben megjelent.)

6 Dürrenmatt, Friedrich (2001): *A fizikusok*. (Ungvári Tamás fordítása.) In: *A fizikusok. Öt modern dráma*. Budapest: Európa.

7 Frayn, Michael (1998): *Copenhagen*. London: Methuen Drama.

8 Utóbbi színdarab Heisenberg családját arra készítette, hogy engedélyezze Heisenberg Niels Bohrral folytatott levelezésének közzétételét. A Bohr-archívum a leveleket az interneten is publikálta. Ezt megelőzően elektronikus körlevélben értesítette az érdekelt történészeket a közlés várható napjáról. Lásd: <<http://www.nbi.dk/NBA/papers/introduction.htm>>.

9 Lásd például Braunbek, Werner (1964): *Az atommagkutatás regénye*. Budapest: Gondolat, vagy Stulz, Percy (1976): *A szörnyeteg. Az atommagkutatás történetéből*. Budapest: Zrínyi Katonai Kiadó.

visszaemlékezések,¹⁰ köztük az MP vezetője, Leslie Groves tábornok könyve,¹¹ majd később másoké is.¹² Hamarosan elkészültek az első tudományos igényű művek,¹³ nyomukban lehetővé vált, hogy a szerzők a projekt egyik-másik oldalával foglalkozzanak, ne csak az egészszel.¹⁴ A nyolcvanas évek közepén megszületett az MP történetének bestseller-változata is, Richard Rhodes monumentális és letehetetlenül izgalmas könyve, melyet a hidrogénbomba-történet követett.¹⁵ Ma már az internet is hatalmas anyagot ad az MP iránt érdeklődőknek.¹⁶

Ebben a tanulmányban az MP történetét abból a szempontból fogom átgondolni, hogyan szülte meg a Nagy Tudomány némely definitív tu-

10 Például: Strauss, Lewis L. (1963): *Men and Decisions*. London: Macmillan and Co. Fermi, Laura (1966): *Atom a családban*. Budapest: Gondolat; vagy később: Libby, Leona Marshall (1979): *The Uranium People*. New York: Scribner's; York, Herbert F. (1976): *The Advisors: Oppenheimer, Teller and the Superbomb*. San Francisco: W. H. Freeman and Co.

11 Groves, Leslie R. (1962): *Now it can be told: The Story of the Manhattan Project*. New and Evanston: Harper and Row Publishers.

12 Lásd például Segré, Emilio (1970): *Enrico Fermi, Physicist*. Chicago: University of Chicago Press; Blumberg, Stanley A.–Owens, Gwinn (1976): *Energy and Conflict: The Life and Times of Edward Teller*. New York: G. P. Putnam's Sons; Bethe, Hans Albrecht (1991): *The Road from Los Alamos*. New York: Woodbury, NY: AIP Press; Lanouette, William–Silard, Bela (1992): *Genius in the Shadows. A Biography of Leo Szilard, the Man Behind the Bomb*. New York NY: Charles Scribner's Sons.

13 Hawkins, David–Truslow, Edith C.–Smith, Ralph Carlisle (1961): *Manhattan District History: Project Y, the Los Alamos Project*. Los Alamos, N. M.: Los Alamos Scientific Laboratory, University of California, és Hewlett, Richard G.–Anderson Jr., Oscar E. (1962): *The New World: A History of the United States Atomic Energy Commission, Volume I., 1939/1946*. University Park, PA.: Pennsylvania State University Press. Második rész: Hewlett, Richard G.–Duncan, Francis (1969): *Atomic Shield, 1947–1952. The History of the United States Atomic Energy Commission. Vol. II*. University Park: Pennsylvania State University Press.

14 Lásd Hacker, Barton C. (1987): *Dragon's Tail: Radiation Safety in the Manhattan Project, 1942–1946*. Berkeley, CA: University of California Press, vagy Badash, Lawrence (1995): *Scientists and the Development of Nuclear Weapons: From Fission to the Limited Test Ban Treaty 1939–1963*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

15 Rhodes, Richard (1986): *The Making of the Atomic Bomb*. New York: Simon and Schuster; Rhodes, Richard (1995): *Dark Sun: The Making of the Hydrogen Bomb*. New York, London, etc.: Simon and Schuster.

16 Ajánlható kiindulási pont lehet például a *Special Collections Research Center/Manhattan Project and Atomic Scientists Collections* <<http://www.lib.uchicago.edu/e/spcl/manhat.html>> vagy a *The Manhattan Project – the atomic bomb project* <<http://www.sciborg.uwaterloo.ca/~cchieh/cact/nuctek/fissionmanhattan.html>>. Múzeumok találhatók még a *The Atomic Bomb* című helyen: <<http://history.acusd.edu/gen/WW2Timeline/Pacific07.html>>.

lajdonságát, illetve, általánosabban, milyen társadalmi, tudományos mechanizmus hívta életre a Nagy Tudományt. Az archetípus vizsgálatától remélhető, hogy rávilágít a nagy közösségben folyó tudományos kutatás némely új sajátosságára.

A NAGY TUDOMÁNY

Az MP döbbenetes sikerét jelentette, hogy 1945. augusztus 6-án felrobant és soha nem látott pusztítást végzett a „Little Boy” nevű urániumbomba Hirosimában, augusztus 9-én pedig a „Fat Man” nevű plutóniumbomba Nagaszakiban. Ezzel azonban messze nem zárult le a teljes kutatási terület. Létrejött egy új ágazat, a nagyenergiájú fizika, mely sok szempontból az MP folytatásának tekinthető.¹⁷ Az MP-ben és a nagyenergiájú fizikában folytatott merőben új gyakorlatot már az ötvenes években Nagy Tudománynak csúfolták. Alvin Weinberg fizikus, az MP egyik kiemelkedő tudósa 1961-es cikkében pedig jótékonyan nagybani (large-scale) tudománynak nevezte.¹⁸ Erre hivatkozott Derek de Solla Price 1963-as híres könyvében, amelyben a tudományt mérhető tevékenységnek mutatta be, és méréseivel igazolta, hogy némely döntő mutatóban (például ráfordítás, foglalkoztatottak száma, publikációk száma) hihetetlenül gyors növekedés tapasztalható.¹⁹

Célszerűnek látszik azonban a hatalmas mennyiségi növekedést, mely a tudományt nagybanivá teszi, megkülönböztetni attól a minőségileg is újfajta kutatástól, melyet szoros értelemben vett Nagy Tudománynak nevezhetünk. A szakirodalom a „nagybani tudományt” (large-scale) és a „Nagy Tudományt” (Big Science) szinonimaként használja, amit az indokol, hogy a Nagy Tudományban az említett statisztikai jellegzetességek

17 A Nagy Tudomány történetével főleg olyan tanulmányok foglalkoznak, melyek a jelenség aktuális állapotát jellemzik és visszatekintenek az előzményekre, illetve fogalmi közelítéseket artikulálnak. Lásd például Galison, Peter (1979): *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics*. Chicago: Chicago University Press; Capshaw, James H.–Rader, Karen A. (1992): Big Science: Price to the Present. In: *Osiris* 7: 3–25; Westfall, Catherine (2003): Rethinking Big Science: Modest, Mezzo, Grand Science and the Development of the Bevalac. In: *Isis*, 94: 30–56.

18 Weinberg, Alvin M. (1961): Impact of large-scale science on the United States. In: *Science*, 134: 161–165.

19 Price, Derek de Solla (1979): *Kis tudomány – Nagy tudomány*. Budapest: Akadémiai Kiadó. A könyv először 1963-ban jelent meg Amerikában.

ugyancsak kimutathatóak. Az itt használt megkülönböztetés alapja az, hogy a hagyományos, „kis tudományos” projektek száma elvileg annyira megnövekedhetett volna, hogy a meglepő statisztika ennek legyen tulajdonítható, anélkül, hogy az egyes projektek minőségileg más tulajdonságokat mutattak volna, mint a megelőző évtizedekben.

A Nagy Tudomány sokféle tevékenységet takar, pontos „hivatalos” meghatározása nincs. Első megközelítésben elfogadhatónak látszanak egy 1992-ben megjelent tanulmánykötet tanulságaként levont ismérvek. 1. A Nagy Tudomány hatalmas méretű és rendkívül drága műszerekkel dolgozik, amilyen a részecskegyorsító, az űrteleszkóp és hasonlók. 2. Sok laboratóriumot egyesítő intézeteket vagy intézetrendszereket használ, melyekben igen nagy tőke koncentrálódik. 3. Az intézetekben nagyon sok ember dolgozik pontos szervezésben és jól definiált munkamegosztással; elkülönül egymástól egyik oldalon a sokféle diszciplínát képviselő elméleti és kísérleti kutató, illetve mérnök, technikus és a másik oldalon a vezető, tudományos adminisztrátor, menedzser, gazdasági szakember. De tevékenységük összehangolódik az előre meghatározott cél érdekében. 4. A tevékenységük jelentősége melletti érvelés retorikájában megjelennek utalások a tudományon kívüli szférákra: az egészségügyre, környezetvédelemre, katonai és más társadalmi érdekekre.²⁰

Kérdésem az, hogy egyetlen konkrét esetben, a Manhattan-projekt esetén, hogyan jött létre és milyen struktúrát alkotott a Nagy Tudomány.

ELŐZMÉNYEK A KIS TUDOMÁNYBAN: ATOMENERGIA 1940-IG

Valamelyest önkényes, mit tekinthetünk valamely történeti folyamat kezdőpontjának. Rhodes könyve Szilárd Leó ötletével kezdődik, amelyben először sejlik föl a nukleáris láncreakció. Ez azonban már sokadik folyamánya Henry Becquerel 1895-ben tett véletlenszerű megfigyelésének, a radioaktivitásnak, amely szerint bizonyos anyagok: uránium, tórium, majd polónium, rádium stb., spontán sugárzást bocsátanak ki magukból. A jelenséget részletesen megvizsgáló Curie házaspár klasszikus, heroikus, pionír kutatást végzett, a Kis Tudományhoz is alig sorolható

20 Vö. Hevly, Bruce (1992): *Reflections on Big Science and Big History*. In: Galison, Peter–Hevly, Bruce (szerk.) (1992): *Big Science. The Growth of Large-Scale Research*. Stanford: Stanford University Press, 356–357.

perifériális helyzetben. Huzatos fészerben dolgozták föl a hatalmas mennyiségű uránszurokércet mint alapanyagot, szinte segítség nélkül. Szenvedtek a maró savgőzöktől, fáztak, a fiatal diák, Marie Skłodowska Curie-nek cipelnie kellett a vegyszeres üvegeket, nehéz fölszerelést. Előállította a csodagyógyszernek is gondolt rádiumot, de nem volt hajlandó szabadalmaztatni, mert úgy gondolták, a tudomány az igazságot tárja fel, az emberiséget szolgálja, nem önző érdekeket.²¹

A kutatási terület lassanként költözött be a hivatalos akadémiai rendszer intézményeibe. Maga Pierre Curie fizikus professzor volt, de a század első éveiben Franciaország mellett több országban is az egyetemeken kaptak helyet a radioaktivitási kutatások: Németországban, Ausztriában és persze Angliában, ahol Ernest Rutherford körül kialakult a legkreatívabb műhely. Ezekben születtek meg a klasszikus kémia alapfogalmait átértelmező eredmények, köztük, 1911-ben az atommag fogalma (Rutherford) és az első atomszerkezeti modellek. Ezek szerint a radioaktív sugárzás a pozitív töltésű atommagok szétesésének következménye, mely olyan elemeknél következik be, amelyek magja nagy, azaz sok protont tartalmaz, és a sok azonos töltésű részecske szétesik az azonos töltések között taszító erő következtében. Ennek fényében nem könnyen érthető, egyáltalán hogyan létezhet atommag, miért nem repülnek szét a benne egymáshoz préselt azonos töltésű protonok. A válasz olyan erő föltételezésén alapszik, mely egyben tartja a protonokat. Ha azonban az atommag egy bizonyos nagyságot elér, a taszító erő már nagyobb, mint az összetartó erő, és a mag csakugyan szétesik.

Azt, hogy a radioaktív bomlás következtében szakadatlan energiabocsátás következik be, Pierre Curie már 1903-ban kimutatta, de hogy ezt az energiát szándékosan is föl lehet szabadítani és tetszés szerint hasznosítani, szinte mindenki, köztük Rutherford számára is lehetetlennek tűnt. Szilárd Leó azonban föltételezett egy utat, melyre 1934-ben szabadalmat kért: a láncreakció útját.

Az ötlet azon alapult, hogy 1932-ben James Chadwick kimutatta a neutront, mely szintén a magban található, tömege ugyanakkora, mint a protoné, de nincs töltése, nem hat rá a proton pozitív töltésének taszítása. Szilárd szerint, ha sikerülne neutronnal eltalálni a magot úgy, hogy széthasadjon, és a hasadás következményeként két újabb neutron is ke-

21 Lásd lányuk könyvét: Curie, Eve (1959): *Madame Curie*. Budapest: Gondolat.

letkezzék, melyek két újabb magot hasítanának, amiből már négy elektron származna és ez így folytatódna, akkor hirtelen nagyon sok hasadás jönne létre, amely nagyon sok energiát eredményezne. A hasadássorozatot nevezte nukleáris láncreakciónak. Ennek létrehozásához azonban meg kell találni a megfelelő anyagot.

Szilárd nem dolgozott az akadémiai szférában, projektekből és találmányokból élve, a vállalkozó (entrepreneur) kutató korai képviselői közé tartozott, és mint ilyennek nem is sikerült elég kutatási pénzt összegyűjtenie, hogy kidolgozza találmányát. Nem találta meg a megfelelő anyagot. Otto Hahn és Fritz Strassmann 1938-ban Berlinben a Szilárdétól teljesen eltérő gondolati úton jutott olyan kísérleti eredményhez, amelyet Stockholmba menekült fizikus munkatársuk, Lise Meitner és a Koppenhágában dolgozó Otto Frischsel úgy értelmezett, hogy: az uránium magja kétfelé hasadt, majd később kiderült, hogy a folyamat során több, mint egy neutron is keletkezik.

Az eredmény nem egyetemen, hanem az időközben kibővült hivatalos tudományos rendszer új létesítményében, tudományos kutatóintézetben (Kaiser Wilhelm Institut für Chemie) született, mely nem oktatott, csak kutatott. Az itt folyó kutatás keretei azonban általában nem haladták meg a Kis Tudomány szokásos kereteit. Az intézetek eredeti célja az volt, hogy az iparban vagy az élet más területén felmerülő kutatásigényt kielégítsék, azaz a tudományon kívüli szféra által kitűzött, jól definiált feladatokat oldjanak meg. Hahn és Strassmann kísérlete azonban a tiszta tudomány körébe tartozott, bizonyítva, hogy az alapkutatás kényelmesen megfér egy fedél alatt a célra orientált alkalmazásokkal.

A nukleáris energia kiaknázásával kapcsolatos alapismeretek ezzel rendelkezésre álltak. Kiderült, hogy láncreakciót kell létrehozni, mely lassan vezetve folyamatos, kontrollált energiatermelést eredményez, egyébként hatalmas erejű robbanás jöhet létre.

MEGVALÓSÍTHATÓSÁGI TANULMÁNYOK: ALKALMAZOTT KIS TUDOMÁNY

1938 utolsó napjaiban arra a következtetésre jutottak, hogy a nukleáris energia elegendően nagy, sőt igen nagy lehet, érdemes próbálkozni felhasználásával. Fönnmaradt azonban a kérdés: gyakorlatilag is kivitelezhető-e a kiaknázás.

A láncreakció megindításához szükség van legalább akkora tömegű hasadóanyagra, amely elegendő neutron termel ahhoz, hogy a neutronveszteség ellenére ne álljon le a láncreakció. Ezt a mennyiséget nevezik kritikus tömegnek. Ámde Bohr J. A. Wheelerrel már 1939-ben kimutatta, hogy az uránium izotópjai közül nem a 238-as, hanem a 235-ös hasítható nagyobb valószínűséggel, mert ez kisebb energiájú, úgynevezett lassú neutronokkal ütközve hasad, míg a 238-as izotóp befogja a neutronokat, amivel akadályozza a láncreakció fennmaradását. A természetes uránium viszont csak 0,7% 235-ös izotópot tartalmaz. Az izotópok kémiai szempontból azonosak és fizikai különbségeik is igen kicsinyek, nagyon nehéz elválasztani őket egymástól, ezért alapvető jelentősége van annak, hogy mekkora a kritikus tömeg, mennyi 235-ös izotópban dús uránra van szükség.

A kutatás szervezeti mintájának átalakulása csaknem automatikusan következett a politikai helyzetből. Először a kutatás súlypontja áttevődött a náci által fenyegetett és az üldözött tudósok által vágyott Angliába. Az egyik menekült, Rudolph Peierls 1939 őszén végzett számítása szerint a kritikus tömeg nem több néhány kilogrammnál. 1940 februárjában az ugyancsak Angliába költözött Otto Frischel írt háromoldalas dolgozata szerint az atombomba igenis elkészíthető: elég 5 kg dúsított urán. A memorandum módszert javasolt ennek előállítására, sőt a robbantási technikára is. A tanulmány, melyet a hadsereg kutatási bizottságához juttattak el, mivel más hasonló állami szerv nem létezett, az atombomba gyártásának szinte minden fontos elemét tartalmazta már.

Hatására öttagú irányító testületet hoztak létre, a MAUD Bizottságot, azzal a feladattal, hogy irányítsa a további kutatást. A MAUD kiváló tudósokból állt, de nem lehetett köztük bevándorló idegen, még Peierls és Frisch sem. A kutatásban azonban továbbra is mindketten alapvető szerepet játszottak. Az első és második MAUD Report (1940. december és 1941. július) tartalmazta az Angliában végzett munka legfontosabb eredményeit:²² 1. az uránium-235 gázdifúziós módszerrel kellő mennyiségben előállítható, 2. egy másik anyag, a 94-es rendszámú, még ismeretlen elem is alkalmas a célra (ez az elem kapta később a plutónium nevet), 3. a robbanás ereje óriási, 10 kg körüli hasadóanyag esetén körülbelül 1800 tonna TNT erejével egyenértékű, 4. megfontolandó a hasadóanyaggyár felállítása. Konklúzió: az atombomba gyakorlatilag is megépíthető.

²² Lásd: <<http://www.nuclearfiles.org/redocuments/1941/41-maud.html>>.

A rendkívül eredményes munka tipikus Kis Tudomány volt: kevés ember végezte, de több egyetemen: Birminghamben, Bristolban, Cambridge-ben, Liverpoolban és Oxfordban. A finanszírozást is az egyetemek biztosították, egy ipari cég, az ICI (Imperial Chemical Industries) támogatásával. Peierls és Frisch saját maga döntött úgy, hogy nem publikálja munkáját, azaz a titkosság nem a lényegét alig értő állam valamely tiltó beavatkozásából származott, hanem a tudósok belátásából: maguk akarták titkolni az eredményeket, nem a bürokraták. Minden esetre Churchill miniszterelnök némi vonakodás után elismerte a bombafejlesztés sürgősségét.

AZ ÁLLAM BELÉP A KUTATÁSBA

A világpolitika aktuális állapota terelte az atomenergia ügyét az állam irányába. A Hahn–Strassmann-kísérlet gyakorlati implikációit megértő szűk nukleáris szakma, melynek jelentős részét tette ki a Németországból áttelepült tudósok köre, azonnal átlátta a tudományos helyzet politikai jelentőségét. Az Amerikába vándorolt Szilárd Leó 1939 augusztusában Einsteinnal aláíratta a Roosevelt elnöknek szóló levelet, mely felhívta a kormányzat figyelmét az ügyre.²³ Ezután az amerikai állam (szövetségi kormányzat) a kutatás aktív szereplőjévé vált.

Az amerikai állam belépését a kutatók sürgették. A bürokratikus állam inkább vonakodott bevonulni a számára idegen területre, hiszen nem állt rendelkezésére amerikai szervezeti minta arra, hogyan lehet a kutatást beilleszteni az államigazgatásba. Az új minta kínos lassúsággal, több lépésben alakult ki.

1. Ad hoc támogatás az elnöki diszkrecionális alapból

Nehéz volt már az is, hogy az Einstein-levelet eljuttassák az elnöki íróasztalra. Szilárd Leó kikapukat, mellékösvényeket talált. Mégis csak 1939 októberére érte el, hogy az elnök fölállítsa az Uránium Bizottságot, melynek vezetésével Lyman J. Briggset, a National Bureau of Standards igazgatóját bízta meg. A bizottság az elnök diszkrecionális alapjából ka-

²³ Az Einstein-levél megtalálható az interneten: <<http://history.acusd.edu/gen/WW2Timeline/text01.html>>.

pott hatezer dollárt a kutatásra, mivel a költségvetésben ilyesmire nem volt pénz. Csak 1940 tavaszán utalták ki az összeget előzetes kísérletezésre, nem a cél gyors elérésére, mert ez drága volt.

2. A nukleáris ügyek bekerülnek a hadi kutatás keretei közé

Új helyet kapott a nukleáris energia ügye a kormányzati adminisztrációban, azzal, hogy 1940. nyarán az MIT-n dolgozó mérnök, Vannevar Bush vezetésével létrehozták a Nemzetvédelmi Kutatások Bizottságát (NDRC), mely átvette az urániumkutatás irányítását. Csak 40 ezer dollárt utaltak ki a munkára, főként Fermi és Szilárd számára, hogy készítsék el a reaktort, tehát még nem a bombát. Magából a bizottságból itt is kizárták a bevándorlókat (Szilárd, Teller és Wigner). A Bizottságot a Háborús Ügyek Minisztériuma alá rendelték az egész háborús kutatás és fejlesztés feladatával. Ebben elfért a kevesek által komolyan vett urániumprojekt is, mely így megtalálta helyét a bürokratikus gépezetben. Miközben Bush fontosnak tartotta a háborús technológiai fejlesztéseket (radar, orvosi, vegyi fejlesztések), az atombomba ügyét elfektette. Először 1941 áprilisában foglalkozott vele, amikor engednie kellett a különféle irányokból érkező nyomásnak. Fölkérte a Tudományos Akadémiát, hozzon létre szakértő bizottságot a bombaprojekt kivizsgálására. Ennek eredményét a Nobel-díjas fizikus, Arthur Compton foglalta össze májusban. Úgy vélte, a projektnek van bizonyos haszna, de a bomba megépítésének kevés esélyt adott. 350 ezer dollár támogatást javasolt a kutatásnak. Alaposabb vizsgálat után a kibővített bizottság álláspontja szerint többéves munka után bizonyára tényleg lehet bombát készíteni, de ez belekerül 135 millió dollárba.

Bush meggyorsította a folyamatot. Kialakított három, titokban dolgozó kutatócentrumot: a Columbia Egyetemen, a Chicagói Egyetemen és a Berkeley Egyetemen. Merőben új szervezeti rendszert hozott létre, amelyben az állam szerződéses viszonyba lép az akadémiai szférában dolgozó kutatókkal és privát ipari vállalatokkal.

3. Közvetlenül az elnök rendelkezése alá rendelt bizottság

Az állam bevonulásának újabb lépése ezután következett. Az NDRC kutatási szervezet volt, anélkül, hogy hatalmában állt volna fejlesztések és kivitelezések elrendelése, ezért Bush kezdeményezésére Roosevelttel el-

nők 1941. június 28-án nagyobb szervezetet állított fel, a Tudományos Kutatási és Fejlesztési Hivatalt (OSRD), mely a háborús kutatás és fejlesztés egészéért volt felelős. Ennek vezetője Bush lett, a hivatal hatáskörébe sorolt NDRC vezetője pedig Bush eddigi társa, James Conant, a Harvard Egyetem elnöke. A korábbi Uránium Bizottság közvetlenül az OSRD része lett. A bombakutatás irányítására decemberben fölállítottak egy külön szervezetet S-1 szekció kódnévvel. Mivel az OSRD közvetlenül a Fehér Ház alá tartozott, a nukleáris ügyek nagyot léptek fölfelé a fontossági hierarchiában. Az OSRD mellett az elnök létrehozta az Általános Irányítási Csoportot benne olyan politikusokkal, mint Henry A. Wallace, korábbi alelnök és Henry Stimson, a háborús ügyek minisztere, George C. Marshall tábornok és persze Bush és Conant. Ez a csoport ajánlotta 1942 júniusában a munka méretének alapos megnövelését és besorolását a háborús ügyszálához.

Az előrelépés döntő tudományos oka az volt, hogy időközben az amerikaiak is megismerték a MAUD Bizottság eredményeit, melyeket az amerikai eredmények minden lényeges ponton megerősítettek. Lassanként létrejött az angol-amerikai-kanadai együttműködés. Ennek keretében vezető tudósok, mint Peierls és Frisch, de mások is Amerikában folytatták bombakutatásaikat. A döntő politikai ok persze Pearl Harbor japán bombázása volt 1941. december 7-én: az S-1 18-án jött létre.

4. A katonai adminisztráció átveszi a bombafejlesztést: a Manhattan-projekt megszületése

Az S-1 létrejöttével megindult a teljes hivatali támogatással rendelkező nukleáris kutatás és fejlesztés. Ennek első lépéseként Fermi és Szilárd szakmai vezetésével Compton megszervezte a chicagói centrumot (Metallurgical Laboratory, MET) a reaktor létrehozására. Márciusban Compton azt javasolta, próbálják ki a hasadóanyag előállításának minden módszerét: a gázdifúziós, a centrifugálásos, az elektromágneses elválasztást és a plutóniumgyártást atomreaktorral, mégpedig nehézvízes és grafitmoderátorossal egyaránt (tenyésztőreaktor). Mindezek a munkálatok csakugyan meg is indultak. Közben Chicagóban gyülekeztek a terület szakemberei, köztük Robert Oppenheimer, fizikus professzor. Ekkor már 85 millió dollárt fordíthattak a kutatásra.

Bush lassan belátta, hogy ez a munka igen nagy összeget fog felémészteni. Olyan nagyot, hogy ez már komoly költségvetési tétel, mi-

közben a költségvetésben nem jelenhet meg, mert a projekt azonnal elvesztené szigorú titkosságát. Ezért az egész ügyet átköltöztette a hadsereg kebelébe, mivel ennek háborús költségvetése már igen magas volt, és nem kellett részletezni. A bomba ügye amúgy is mindig a hadsereghez tartozott, ha nem is irányítási, szervezési és finanszírozási szempontból, inkább tartalmilag. 1942 júliusában azonban James Marshall ezredes arra kapott parancsot, szervezzen külön mérnöki alakulatot, mely minden katonai építkezésért, műszaki fejlesztésért felelős. A körzetekre (districts) osztott szervezet átvette az ügyet, és igazi komoly irányítást adott a nukleáris kutatásnak és fejlesztésnek.

Ezen az új fejlesztési testületen belül alakította ki Marshall 1942 augusztusában azt a szervezetet, mely végül is csakugyan elkészítette a bombát. Fedőneve: Manhattan Engineering District (MED). Ez az, amit röviden Manhattan-projektnek szokás nevezni. Ettől kezdve szinte minden sikerült, kivált a vezető kiválasztása, ami mindenkit meglepett. Berendeltek egy alig ismert tisztet, Leslie Richard Groves ezredest (hamarosan kinevezték tábornokká), aki korábban építkezések lebonyolításában vett részt az itteninél lényegesen kisebb nagyságrendben, most viszont korlátlan anyagi támogatást ígértek munkájához. A tudományosan szinte teljesen képzetlen, jelentéktelennek tűnő katona optimálisan látta el feladatát, ha a tudósok többsége között nem is tett szert népszerűsége. Viszont kinevezte maga mellé szakmai vezetőnek Oppenheimert, akivel különös, de kiválóan hatékony kettőst alkotott.

5. Állam és bomba

Az amerikai állam tehát nem vetette rá magát a mindent legyőző fegyver lehetőségére. Nem is volt alkalmas szervezete és eljárása a jelentős új kutatási, fejlesztési munka ellátására. A sok lépésben kialakuló tényleges szervezetet mégsem a tudomány kényszerítette ki, hanem az állam. A tudósok minden aktivitása ellenére, a háborús helyzet, a katonai erő növelésének szükséglete, a feladat technikai sajátosságai és a politika saját belső logikája alakította ki az MP-t mint a bombafejlesztés adekvát szervezetét, azaz magát a Nagy Tudományt. Ebben az esetben lényegében pénzügyi korlát nélkül.

AZ IPAR BELÉP A KUTATÁSBA: A MANHATTAN-PROJEKT SZERVEZETE

1. Az MP strukturális alapelemei

Az MP szervezetének kiépítésekor Groves részben a feladat logikáját, részben pedig a katonai szervezési logikát követte. A bombakészítés technológiai alapvonalai már világosak voltak: szükség van legalább a kritikus tömegnyi hasadóanyagra, ezt a tömeget a bombán belül kell egységes (tehát nem több részből álló) anyaggá tenni, és a bomba magától felrobban. A bombát speciális egységnek el kell juttatnia a célpontra. Az MP struktúráját tehát három főelem alkotta: 1. hasadóanyag-termelés, 2. a fegyver előállítása, 3. célba juttató egység. Csakhogy egyik elem tényleges megvalósítására sem léteztek kész mérnöki tervek, nem álltak rendelkezésre biztos számok, pontos méretek, még azt sem próbálta ki senki, tényleg lehet-e nukleáris láncreakciót létrehozni. Ráadásul a lehető leggyorsabban és persze titokban kellett minden apró elemet elkészíteni és helyre illeszteni.

Ezért bizonyult nagyon alkalmasnak a katonai logika: nem vitatkozunk, nem gyártunk csillogó elméleteket a folyamatok lényegéről, nem is végzünk szellemes kísérleteket a lehetőségek tanulmányozására, nem döntjük el előre, melyik a jobb, hanem szinte minden kicsit is reális ötletet komolyan veszünk, és azonnal teljes megvalósításához látunk. Az eljárás figyelembe veszi, hogy előre nem tudni, az ötletek közül né melyik nem reked-e meg a megvalósításban, ám ha igen, még mindig célba érhet a másik. Ez nem ökonomikus, de célravezető módszer. Egy hadműveletnél mindig van veszteség; úgy kell kalkulálni, hogy a veszteség ellenére a műveleti célt elérjék.

2. Az alapstruktúra létesítményei

Groves a kinevezését követő napon leadta az urániumérc vásárlására szóló óriási megrendelését Belga Kongóban. Teljes sebességre kapcsolta Chicagóban, a MET-ben folyó reaktorkísérletet, melynek részint a kritikus tömeg ellenőrzése, a folyamat pontos áttekintése, de részben hasadó izotóp gyártása is volt a célja. Ez már 1942 decemberében eredményre vezetett: grafitmoderátoros reaktorban létrejött az első nukleáris láncreakció.

Minthogy két hasadóanyag jött szóba, és nem döntöttek, melyik alkalmasabb, mindkettőt elő akarták állítani: az uránium-235-öt és a plutóniumot egyaránt, mégpedig párhuzamosan több lehetséges módszerrel. Ehhez hatalmas ipari létesítményeket kellett létrehozni. Három óriási létesítmény képezte az MP magvát.

Az első az amerikai kormány által megvásárolt hatalmas területen épült, a Clinch River mellett, Tennessee államban, Knoxville közelében. A Clinton Engineer Works köré a puszta földből pillanatok alatt vadozatúj ipari város nőtt ki, több tízezer lakossal, a szükséges civilizációs kellékekkel. Később a várost Oak Ridge-nek nevezték el. Hatalmas méretű üzemben végezték itt az uránium-235 előállítását gázdiffúzióval és elektromágneses (ciklotronon alapuló) módszerrel, továbbá kísérleti reaktort építettek föl plutóniumtermelésre.

A második létesítmény számára Groves ugyancsak földterületet vásárolt Washington államban a Columbia folyó mellett, ahol hatalmas atomreaktort építettek a plutónium gyártására és üzemet kémiai elválasztására. Itt is új ipari város jött létre hihetetlen gyorsasággal. Volt olyan időszak, amikor egyidejűleg 45 ezer építőmunkás dolgozott itt.

A harmadik létesítményt Új-Mexikó félreeső vidékén építették föl: Los Alamosban. Ez volt a kutatás és tervezés központja, mely jórészt átvette a chicagói MET szerepét. Feladata a bomba létrehozása, a robbantási technika kidolgozása volt (Project Y). A bonyolult rendszerű kutatóintézet sok részlegből és alrészlegből épült fel: laboratóriumok, hivatali szobák, műhelyek, szálláshelyek, de nem városias jelleggel.

A három nagy létesítményt kiegészítette a negyedik, a tisztán katonai jellegű Alberta-projekt, az atombomba bevetésére történő felkészülés. 1944 augusztusában elkezdték 17 darab B-29-es bombázó repülőgép módosítását, hogy alkalmassá váljék az atomfegyver bevetésére. Később hozzáláttak a legénység speciális kiképzéséhez.

Ezek az elemek különös struktúrát alkottak. Kapcsolatukat a nélkülözhetetlen titkosságot biztosító közös alapelv szabta meg: a kompartmentalizáció. Ezen azt értették, hogy az elemek teljesen önállóan működtek, mintha a többi nem is létezne, az egészet csupán a projekt szűk vezetése és néhány munkatársa látta át. A kompartmentalizáció lehetőleg az egyes létesítmények minden egységében, ezek minden csoportjában érvényesült. Csak nagyon kevesen tudták, mit gyárt például a Clinton, a gázdiffúziós üzemben dolgozók nem tudtak a ciklotronról (elektromágneses módszer), aki tudta, mit gyártanak, fogalma sem lehetett, milyen célból

stb. Ez az alapelv az ismeretekhez való hozzáférés bonyolult jogosultsági rendszerét igényelte, a biztonsági személyzet és a tudományos, illetve technológiai érdekek folytonos egyeztetését, gyakran heves vitáját.

3. Ipari jelleg

Mindezt a hadsereg nem tudta volna egyedül végrehajtani. Támaszkodnia kellett olyan iparvállalatokra, melyek a korábbi évtizedekben már végeztek nagyon nagy méretű fejlesztő tevékenységet, és mérnökeik képesek voltak teljesen újszerű, korábban nem látott mérvű munkára. A Du Pont például vállalta csaknem az egész hanfordi beruházást és a Clinton Művek létrehozásának jelentős részét. Olyan vállalatok töltöttek be társszerepet, mint a Stone and Webster vagy a Union Carbide és a Kellogg Corporation. Az építkezés, az üzemek létrehozása, a laboratóriumi eszközökből ipari méretű berendezések kifejlesztése és elkészítése, a műszerezés és millió triviális és nem triviális részlet megvalósítása a legfejlettebb amerikai ipar mozgósítását igényelte. Az említetteken kívül például a Bechtel, General Electric, Babcock and Wilcox, EG and G, Tennessee Eastman, Westinghouse, Monsanto, Bell Laboratories, AT and T és mások részvétele nélkül lehetetlen lett volna az MP működése.

A projekt hatalmas mérete eleve ipari jelleget kölcsönzött a munkának. A felmerülő tudományos feladatokat a technológiai követelmények definiálták, nem valamely kognitív szempont. Ezért az egész szervezet alapvetően eltért a szokásos akadémiai struktúrától. Értelmetlen lett volna fakultásokról, diszciplináris határokról beszélni, amikor a sürgősség megkövetelte, hogy mondjuk a Clintonból érkező plutónium alkalmasságát Los Alamosban kémiai, fizikai, elméleti, kísérleti és merőben gyakorlatias szempontból megvizsgálják.

LOS ALAMOS AZ ÚJ TÍPUSÚ KUTATÓINTÉZET

A fegyverfejlesztési intézet feladata az volt, hozzon létre olyan szerkezetet, melyben a megtermelt hasadóanyag úgy egyesíthető kritikus tömegűvé, hogy atomrobbanás következzen be. Mivel az egyesülésnek igen rövid idő alatt kell megtörténnie, nehogy olyan pillanatban induljon el a láncreakció, amikor nem várják, már az MP korai szakaszában úgy gondolták, hogy az egyesítést robbantással kell elvégezni. Ennek

kézenfekvő módja a kritikus tömegnyi hasadóanyagot két félre osztani, és egymásba lőni. Ezt hívták ágyúmodszernak. A másik módszer kezdetben inkább csak lehetőségnek tűnt. Eszerint a töltetet gömbhéj mentén kell elhelyezni, és kívülről berobbantani, hogy a gömb egyesüljön kritikus tömegnyi anyaggá. Ezt nevezték implóziónak.

Az intézetet maga Oppenheimer vezette. Az intézet négy legfontosabb egysége diszciplináris elnevezést kapott, de nem a megszokott felosztásban: Elméleti Divízió, Kísérleti Fizikai Divízió, Kémiai és Metallurgiai Divízió és a Mérnöki és Anyagellátási Divízió a műszaki feladatokat ellátására.

Oppenheimer három testületre támaszkodott a vezetésben. Az Irányító Testület magában foglalta a divíziók vezetőit, az adminisztráció legfőbb tisztviselőit és a fontosabb technikai feladatok ellátóit. Ez főként az építkezés, a személyi és technikai ügyekkel, biztonsággal és hasonlókkal foglalkozott. A Koordinációs Tanács az egyes divíziók csoportvezetőit foglalta magában azzal a céllal, hogy informálja az intézeti dolgozókat a legfőbb fejleményekről, adminisztratív és technikai intézkedésekről. Végül létrehozták a Kollokviumot, mely a tudományos kérdéseket vitatta meg heti, kétheti rendszerességgel. Ez átmetszette a divíziók közötti falakat (amiért csak bizonyos kutatók vehettek részt ülésin), sértette a kompartmentalizáció elvét.

Akármenynyire kötötte is a katonai és ipari szervezési fegyelem a kutatást, akármenynyire merevnek látszott is a biztonsági szolgálat ébersége, az intézet tudományos szempontból rugalmasabbnak bizonyult, mint az akadémiai szféra szokásos intézményei.

Példa: Az implózió és néhány következménye

Az ágyúmodszert 1944 tavaszán már közeli sikert ígért. Nem látszott komolyabb elvi akadály a megvalósítás útján sem. A bonyolult implózió kutatása nem tűnt sem fontosnak, sem rentábilisnak, de a katonai logika előírta, hogy valamilyen mértékben mégiscsak foglalkozzanak vele, ezért az implóziós csoport is az intézet szerkezetének részét képezte. 1943 őszén Neumann János meglátogatta Los Alamost, és fontos lehetőséget látott az implózióban, ráadásul nehéz elméleti problémákat is. Az elméleti kutatók közül mind a vezető, a későbbi Nobel-díjas, német Hans Bethe, mind Teller Ede elvégzett néhány idevonatkozó alapvető elméleti számítást, kivált a levegőben végbemenő hidrodinamikai folyamatok-

ra vonatkozóan. Az analitikusan meg nem oldható egyenleteket nagy számolási igényű matematikai közelítő módszerekkel számolták ki. Ezt igyekeztek gépesíteni, aminek következtében a figyelem ráterelődött a még csak kísérleti formában létezett elektronikus számítógépekre.

A kutatás alternatív megoldást keresett a már csaknem megoldott robbantási problémára. Olyan kutatást végeztek tehát, melynek a projekt szempontjából marginális jelentősége volt mind tudományos, mind műszaki szempontból. Mégis utat engedtek számára, ha nem is olyan széleset, mint a gyors sikerrel kecsegtető megoldások számára. A kutatás gondolatok tömegeit eredményezte, köztük fejlődött Teller hidrogénbombára vonatkozó elképzelése, és megindult a gyors számítástechnikai fejlődés is.

Áprilisban megérkezett Oak Ridge-ből az első plutóniumszállítmány. A későbbi Nobel-díjas olasz Emilio Segré azonnal megvizsgálta, és olyan magas neutronszámot tapasztalt, hogy a spontán láncreakció miatt reménytelennek látszott az ágyú módszer alkalmazása. Kiderült ugyanis, hogy a szállított anyag tartalmazta a plutónium 239-es és 240-es izotópját is, és míg az előbbi a számítotttnak megfelelően viselkedik, utóbbinál a spontán hasadás könnyen végbemegy. A helyzet egészen válságossá fordult, hiszen az U-235-ből csak nagyon lassan lehetett megfelelő mennyiséget előállítani, az 1945. tavaszi határidőre csupán egy bombához elegendő anyagot, a reaktorok viszont évi több bombányi plutóniumot tudtak termelni, amit azonban nem lehetett felrobbantani. Ráadásul, ha nem sikerül a plutóniumot felhasználni, fölöslegesnek bizonyul a Clinton jelentős része és az egész Hanford. Csak egyetlen bomba készül el a háború végéig, és ennek sikeres felrobbantására sincs semmi garancia.

Két lehetőség nyílt a válság megoldására: elválasztják egymástól a plutóniumizotópokat és csak a 239-t használják fel, vagy mégis az implóziós robbantási technikát próbálják alkalmazni, melynél az anyagot gömbfelületen osztják el, ezért a spontán láncreakció veszélye nem fenyeget. Mivel az első lehetőség lassúsága miatt a határidő betarthatatlannak látszott, maradt a második.

Az implóziós módszer kidolgozásához az egész Los Alamos-i intézetet át kellett állítani.²⁴ Oppenheimer új divíziókat hozott létre: a G (Gaget)

²⁴ Ez az, amit a történetet elemző Hodderson misszióváltozásnak nevez. Hodderson, Lillian (1992): *Mission Change in the Large Laboratory: The Los Alamos Implosion Program, 1943–1945*. In: Galison–Hevly 1992, 262–289.

és az X (Explosives) divíziókat, ezekben új kutatócsoportokat, és a többi divíziót is átrendezte. Új vezetőket nevezett ki, köztük George Kistiaowskyt, a nagy erejű robbanóanyagok szakértőjét, akinek volt gyakorlata sok kutató összehangolásában. Az egyes divíziók addigi munkájuk egy részét félbehagyták és teljes erővel az implózión kezdtek dolgozni.

A tudomány korábban nem ismert óriási erőforrásai tárultak fel. A kísérleti és elméleti tudósok együtt dolgoztak mérnökökkel és mesteremberekkel, holott a feladat alapjában véve mérnöki volt. Multidiszciplinárisan, minden szóba jöhető megközelítést párhuzamosan alkalmaztak: sejtések alapján történő próbálkozásokat, kísérleteket, elméleti megközelítést, numerikus módszereket számítógépekkel, a jelenségre vonatkozó legújabb diagnosztikus technikákat gammasugárral, betatronnal, azaz a megvalósítás redundáns katonai módját, a minden ésszerű lehetőséget párhuzamosan bejáró, semmit eleve el nem vető utat. A sok eltérő megközelítés együttes jelenléte és ugyanazon célra fordítása a tudományos kutatás új minőségéhez vezetett. Olyan elképesztő megoldások születtek, mint a gömb felületén több ponton tökéletesen egyidejűleg létrejövő detonáció, vagy a robbanáskor keletkező lökéshullámokat konvergencia tévő explóziós lencsék.

A kutatásnak ez a szakasza végképp célra orientált jellegű volt, merőben különbözött az akadémiai kutatástól. Ennek ellenére a résztvevők megdöbbenő odaadással, a vállalkozás méretéből következő kockázatot átérző lelkesedéssel dolgoztak. Egy percre sem érezték úgy, hogy gondolkodói szabadságuk csorbát szenvedne.

Mindennek következtében 1945 júliusában eljutottak a Trinityhez, a bomba sikeres tesztjéhez. Augusztusban mind az ágyúműszerrel felrobbantott uránbomba, mind az implózió elvén működő plutóniumbomba hibátlanul teljesítette feladatát háborús bevetésben is.

ÖSSZEGZÉS

Az MP példátlan méretű kutatási, fejlesztési vállalkozás volt. A teljes költségvetés 1996-os dollárárfolyamon 20 milliárdot tett ki.²⁵ Volt olyan idő, amikor 160 ezer ember dolgozott az MP-n egyidejűleg. Területileg

25 Lásd: <<http://www.brook.edu/FP/PROJECTS/NUCWCost/MANHATTAN.htm>>.

átnyúlt az Egyesült Államok mindkét partjára, déli részétől föl egészen Kanadáig. Mérete még mai mércével is gigantikus volt, innen kapta nevét az újfajta tudomány.

Éppen a méretéből következik néhány megkülönböztető tulajdonsága. Mindenekelőtt szoros kapcsolata a kormányzattal, vele a politikával. Olyan összeget és olyan szervezetet igényelt, melyet magánalapítvány vagy ipari vállalkozás képtelen lett volna biztosítani. A kormányzati kapcsolat miatt azonban tudomásul kellett venni és követni kellett egyrészt a hatalmi érdekeket, másrészt a kormányzati bürokrácia szabályait. Márpedig ezeket nem elvont igazság motiválta, hanem a politikai siker, háborús győzelem, sőt a hatalom megszerzése és megtartása.

A kormányzathoz való kötődés a Nagy Tudomány néhány tulajdonságát csaknem automatikusan maga után vonta.

1. A tudomány bürokratizálódott. Az akadémiai tudományos adminisztrációtól eltérő irányításban részt kaptak a tudományon kívüli (katonai, kormányzati, gazdasági, jogi stb.) tudományadminisztrátorok, és a tudósok jelentékeny hányadát is bürokratává tette.

2. A tudományos kommunikáció és retorika is átalakult. Ennek legjellemzőbb eleme a több szinten is megjelenő titkosság volt. Egyrészt a széles társadalom, a választók, illetve adófizetők, azaz a fő finanszírozók nem szerezhettek tudomást az MP létéről, másrészt még a projektben részt vevő munkások, technikusok sem tudtak munkahelyük céljáról. Az MP vezetői felismerték a titkosság problematikus jellegét, ezért, mint a historiográfia bizonyítja, idejekorán hozzáláttak a társadalomnak nyújtandó kép megalkotásához, a projekt elfogadtatásához, de csak utólag.

3. Fölszámolták az akadémiai tudomány nyilvánosságát. Az angol és amerikai tudósok maguk kezdeményezték a tudományos eredmények publikációs tilalmát. Ezzel a széles tudós- és értelmiségi közösség elveszítette jogát az eredmények ellenőrzésére és megvitatására, átalakult a tudósközösség ismeretelméleti funkciója. A kompartmentalizáció elvágtatta egymástól a résztvevőket is, és csak az irányítók nem akadémiai szempontjai alapján kiválasztottak jutottak teljes áttekintéshez.

4. A kutatás multidiszciplináris kollaboratív jelleget öltött. Megváltozott belső logikája, gondolkodási ökonómiája. Megjelentek benne a politikai érdekek, és az egész kutatás industrializációja: a) a feladatok és a megvalósítás sok szempontból ipari jellegű lett, b) a szervezés követte a technológiai követelményeket, c) a kutatás maga is nagyüzemi terme-

léshez hasonlított, tudástermelés folyt. A kutatás menetét a feladat szabta meg, nem a hagyományos akadémiai igény az igaz ismeretek szélesítésére és elmélyítésére. A kutatásban jelentkezett bizonyos redundancia, amely válságos helyzetben igen nagy előnnyé vált, és új kutatásokat indított el. A célra orientált jelleg miatt a speciális szakértelem jelölte ki a kutatók helyét, nem diszciplináris kötődésük. Az adott probléma megoldásán sokféle specialista dolgozott együttesen, akadémiai hierarchia és diszciplináris kötelékek nélkül.

5. Az MP következményei felmérhetetlenül nagyok. A projekt más néven a háború után is továbbműködött. Központjaiból állami kutatóintézetek alakultak: nemzeti laboratóriumok, mégpedig több helyen, köztük Chicagóban, Oak Ridge-ben és Los Alamosban is. Az MP mintát adott a gigantikus projektek működtetésére, a részecskefizikában, a Human Genom Programban, az AIDS-kutatásban, az űrkutatásban és máshol. Vannevar Bush szervezeti modellje, az állam, az akadémia és az ipar közötti szoros együttműködés a tudomány természetes létezés-módjává vált.

Aligha létezett hasonló, a politikát, köznapi érzületet, intellektuális beállítódást, gazdaságot, morált, azaz csaknem az egész fejlett civilizációt érintő kutatás, mint a Manhattan-projekt. Nyomában létrejött a Nagy Tudomány, de persze nem számolta fel a Kis Tudományt, hiszen a tudományos problémák jelentős részét nem nagy tudományos keretben kell kutatni. Mégis, a Nagy Tudomány bizonyos elemei (főleg a projektek szerinti szerveződés) kihatottak az akadémiai szférában élő tudományra is. A Manhattan-projekt hatásai a hajszalcsöveken keresztül valószínűleg mélyebbre hatoltak, mint gondolnánk.

A tudomány nyelvjátéka*

Laki János

I. UTÓPIA

A Gemini ikerobszervatórium 2002. augusztus 13-i átadási ünnepségén elmondott lelkesült beszédében a Natural Science Foundation Asztrológiai Részlegének igazgatója a csillagászat új alapjainak lerakásáról szólt, az egyik programigazgató pedig egyenesen azt ígérte, hogy a két távcső (az egyik Hawaii szigetén, a másik az Andokban van) „a világ teljes tudományos közösségének értékes globális eszköze” lesz.¹ Az ünnepség Hawaii, Chile, Washington és Miami audiovizuális összekapcsolásával a virtuális térben zajlott, s már e tény is elvesz valamit a szónoklatok realitásából. Az emberben könnyen támad az az érzés, hogy nem másról van itt szó, mint utópiáról. Arról a reményről, hogy a tudomány hatékony működésének záloga a racionális tervgazdálkodás, a központosított pénzforrások tudománypolitikusok által kidolgozott elosztása, s mindenekfelett a nagy nemzetközi együttműködések kialakítása, a kutatás centralizációja és racionalizációja. Bármennyire utópiának lássék is az elképzelés, összhangban van a tudományban az utóbbi egy-két évtizedben kialakuló tendenciával. Bizonyos tudományágak ugyanis elérték azt a határt, melynél végképp fenntarthatatlanná válik a hagyományos egyetemi és kutatóintézeti intézménystruktúrát leképező forráselosztási szisztéma. Reménytelen, hogy az élvonalbeli tudomány műveléséhez szükséges berendezéseket egy egyetem (vagy akár egy ország)

* Köszönettel tartozom az Országos Tudományos Kutatási Alapnak a tanulmány megírásához nyújtott támogatásért. (T037504)

¹ <http://www.gemini.edu/project/announcements/press/2002-11.html>

egyedül hozza létre és tartsa fenn, így voltaképpen nem a tudománypolitika kényszeríti ki az intézmények kooperációját, hanem a kutatás jellegének megváltozása szorítja rá a tudománypolitikusokat a tudomány szervezeti rendszerének és finanszírozásának újragondolására.

Az említett ünnepségen a Gemini obszervatórium igazgatója a „mutass rá és klikkelj csillagászat”² hajnalát köszöntötte, ugyanis a két teleszkópot egymással, valamint a világ számos egyetemével részben speciálisan e célra létrehozott, s kizárólag tudományos, valamint oktatási célokra használatos széles sávú internetkapcsolat³ köti össze, s ez a berendezés különös használatát teszi lehetővé. A nagy teleszkópokat előre egyeztetett időben felkereső csillagászokkal korábban gyakran megesett, hogy a kijelölt időszakban a felhős égbolt lehetetlenné tette a munkát. Ezen segít a széles sávú kapcsolat: akinek a pályázatát a tudósokból álló bizottság elfogadja,⁴ „megfelelő meteorológiai körülmények fennállásakor felhasználható megfigyelési időt” kap, majd a lehetséges megfigyelés előtt 24–48 órával e-mailben vagy telefonon értesítik, hogy a teleszkóp és technikai személyzete mikor áll rendelkezésére, a csillagász pedig egyetemi szobájából elvégzi a tervezett megfigyelést.

II. SEHOLHELY

1. Az eszközök megosztása

A „mutass rá és klikkelj korszak” bejelentése persze nem érte váratlanul a csillagászokat. Ők ugyanis már egy ideje nem távcsövkünnél dideregve szemlélik a felettük lévő égboltot. Nem maga a csillagász végzi a beállításokat, hanem külön technikus csapat, hiszen a teleszkópok kezelése spe-

2 I. h.

3 Az AMPATH (AmericasPATH) névre keresztelt „gateway” az amerikai és nem amerikai kutatásra és oktatásra használt hálózatokat kapcsolja nemzetközi rendszerbe az Internet2 Abilene hálózatán keresztül. A dél- és közép-amerikai nem kereskedelmi hálózatokon kívül olyan kutatási és oktatási célra létrehozott hálózatokhoz kapcsolódik, mint a francia Renater vagy a holland SURFnet. Az ABILENE (<http://www.internet2.edu/abilene/>) az Internet2 (<http://www.internet2.edu/>) közössége által használt nagyteljesítményű gerinchálózat, melyet mintegy 200 egyetem hozott létre.

4 McCray, Patrick (2000): Large Telescopes and the Moral Economy of Recent Astronomy. In: *Social Studies of Science*. (30) 5: 708, 16. lábj.

ciális szakértelmet igénylő, külön szakmává vált. De a technikusok sem fenn dolgoznak az obszervatóriumban, hanem jóval lejjebb, ahol a körülmények elviselhetőbbek, s ellátásukról is könnyebb gondoskodni. Magának a csillagásznak azonban még ide sem kell eljőnnie, hisz itt sem tehetne mást, mint hogy képernyőn nézné a teleszkóp által közvetített képeket, s a technikusokat kérné meg a következő beállítás elvégzésére. Ugyanezt megteheti akár másik kontinensen lévő egyetemi szobájából is.

Az efféle távmegfigyelésnek számos előnye van: a nagy berendezésekhez való hozzáférés, az intenzív gondolkodáshoz szükséges körülmények (oxigén, hőmérséklet) fennállása vagy a biztonság (megfigyelések végezhetőek veszélyes helyeken, vulkánok vagy óceánok mélyén stb.). Legalább ilyen fontos azonban az empirikus adatfelvétel és -értelmezés kollektivizálódása. S itt nem csak arról van szó, hogy közösen elemezhetőek a teleszkóptól vagy a részecskegyorsítóból érkező képek.

Az Egyesült Államokban a NASA és a NSF közös erőfeszítéseket tesz a Nemzeti Virtuális Obszervatórium kiépítésére, s az Európai Unió is elfogadott egy tervet az ASTROVIRTEL (Astronomical Virtual Observatory) megvalósítására. Az amerikai és európai erőfeszítéseket koordinálják az ausztrál törekvésekkel, s a megjósolható végeredmény egy hatalmas, globális virtuális obszervatórium, melynek berendezései, adatkezelési technikái és szoftverei egységesek, s a világ valamennyi csillagásza számára hozzáférhetőek. A virtuális obszervatóriumok gigantikus adattárak (az ST-ECF/ESO európai adatbázis például pillanatnyilag 10 terabyte-nyi adatot tárol, s jelenlegi 4,5 terabyte/éves növekedési üteme a következő két év folyamán 6 terabyte/évre növekszik),⁵ melyek egyre inkább úgy használhatók, mint maguk a távcsövek. Olyan részletességű, állandóan frissített adatállománnyal bírnak, hogy a csillagász, ha tudni akarja, mi található az égbolt valamely szektorában, úgy nézhet bele az archívumba, mint korábban a távcsőbe. Sőt, az egyes archívumok kölcsönösen korrigálhatják és kiegészíthetik egymást, ha vannak ugyanarról a szektorról különböző távcsövekkel, különböző földrajzi helyekről, időjárási viszonyok között és technikai személyzet segítségével készített felvételek. Így olyan helyzet áll elő, mintha a világ valamennyi csillagásza egyaránt a legújabb eszközökkel rendelkezne, melyeket bármikor használhat.

5 <http://ecf.hq.eso.org/astrovirtel/>

2. Túl a Nagy Tudományon

A 20. században bizonyos tudományágakban a források és szellemi kapacitások legjobb kihasználása érdekében kevés, zárt és szigorú hierarchikus szervezettel dolgozó egységbe szervezték a kutatást, létrehozva így a Nagy Tudományt. A század végére aztán megkezdődött e tudományszervezési mód erodálódása. Ma már „Nemcsak az történik, amit a »Nagy Tudomány« terminus kifejez, ugyanis hogy a kutatás egyre nagyobb méreteket ölt, hanem az is, hogy mind több projektet *különböző intézmények együttműködésében* valósítanak meg.”⁶ Ezt az együttműködést más szintre emeli az internet.

Már a nyolcvanas években folytattak olyan kísérletet a CERN-ben, melynek mintegy 500, a világ különböző egyetemén működő résztvevője elektronikusan volt összekapcsolva, s működött együtt a kísérlet lépéseinek megtervezésében, az adatok elemzésében.⁷ Az ötvenes években még az volt a szokás, hogy az egyes gyorsítók buborékkamráiban történt eseményekről készült filmfelvételeket szállították más laboratóriumokba. Ma az, ami egy adott gyorsítóban történik, egyidejűleg jelenik meg Genovában, Tokióban, Bostonban stb. A DOE olyan fúziós kísérletet is támogat, melynek résztvevői⁸ közösen használják a General Atomics San Diegóban lévő D-IIID tokamak fúziós berendezését, mégpedig úgy, hogy a vezérlőteremmel olyan gazdag információtartalmú vizuális és auditív kapcsolatban állnak, hogy a különböző földrajzi helyeken lévő stáb tagjai teljes értékűen képesek részt venni a műveletekben.⁹ A CERN most építi a világ legnagyobb részecskegyorsítóját, a Large Hadron Collidert.¹⁰ A 2005-ben kezdődő kísérletekben mintegy 150 intézmény 1000 fizikusa vesz részt, ezért „...lehetetlen egyértelműen megmondani, valójában *hol van* a kísérlet”.¹¹ Az EU által 1999-ben létrehozott OPTICON¹² (Optical

6 Shrum, Wesley–Chompalov, Ivan–Genuth, Joel (2001): Trust, Conflict and Performance in Scientific Collaborations. In: *Social Studies of Science*. (31) 5: 683, kiem. – L. J.

7 Vö. Galison, Peter–Jones, Caroline A. (1999): Factory, Laboratory, Studio: Dispersing Sites of Production. In: Galison, Peter–Thompson, Emily (szerk.): *The Architecture of Science*. Cambridge, Mass.–London: The MIT Press, 528.

8 Lawrence Livermore National Laboratory, Oak Ridge National Laboratory, the Princeton Plasma Physics Laboratory, General Atomics.

9 <http://physics.gat.com/2002/>

10 <http://www.cern.ch/>

11 I. m. 529.

12 <http://www.astro-opticon.org/overview.html>

Infrared Coordination Network for Astronomy) csoport célja az európai csillagászati kutatóintézmények és infrastruktúra koordinációja, az AVO¹³ (Astrophysical Virtual Observatory) az európai virtuális obszervatórium pedig már meg is valósult. A kozmikus gravitációs hullámok észlelésére épülő Laser Interferometer Gravitational-Wave Observatory (LIGO) két, egymástól igen távoli, de együtt, egyetlen laboratóriumként működő részből áll. „Ha ez az obszervatórium teljesen elkészül, az USA egész tudományos közössége használhatja, s része lesz a gravitációs hullámokat detektáló, az egész világra kiterjedő tervezett hálózathoz.”¹⁴

Egyre gyakoribb, hogy nagy műszerekhez a világ minden részéről kapcsolódnak laborok, az adatokat tükrözik, a kísérleteket közösen tervezik és hajtják végre. A műszereket távolról is lehet működtetni, az adatok kiértékelése, elemzése testi jelenlétet nem igénylő közös folyamat, ezért egyre inkább teret nyer a különböző egyetemek, intézetek, laboratóriumok konkrét kutatási programokra történő konzorciális szerveződése. A folyamat kiteljesedését jelzi, hogy Angliában 2000 novemberében 98 millió fontot ítélték meg az e-Science¹⁵ program elindítására. A cél az, hogy a tudomány művelését a földrajzilag elkülönült kutatócsoportoktól mindinkább az internet által lehetővé tett globális együttműködés vegye át. Ez csak akkor lehetséges, ha sikerül megteremteni a kutatások egységes szoftverkörnyezetét. Ezért indította el az EU a European DataGrid projektet, azzal a céllal, hogy a nagyenergiájú fizika, a biológia és orvostudomány, valamint a Föld változásainak megfigyeléséhez létrehozzanak olyan szoftvereket, kódkezelő rendszereket és grafikai interface-eket, melyek lehetővé teszik, hogy egyidejűleg számos intézményben számítógépek ezrei végezzék a közös adatfeldolgozást. Az egyre terjedő GRID-technológia¹⁶ a világon szétszórt adatbázisok, feldolgozóeszközök és tudományos berendezések egyesítésével a tényleges globális tudományos együttműködés feltételrendszerét hozza létre. Ugyanezt a célt szolgálja az Egyesült Államokban a Department of Energy által finanszírozott program is,¹⁷ melynek fő irányai: adatbázi-

13 <http://www.euro-vo.org/intro.html>

14 http://www.ligo.caltech.edu/LIGO_web/about/

15 <http://www.research-councils.ac.uk/escience>

16 Foster, Ian-Kesselman, Carl (szerk.) (1999): *The Grid: Blueprint for a New Computing Infrastructure*. Morgan Kaufmann.

17 http://www.sc.doe.gov/ascr/mics/hpn/HPN_Description.htm

sok hozzáférhetősége, közös szimulációk végrehajtása, eredmények való idejű vizualizációja távoli helyeken, meglévő „grid”-ek közötti közvetítés és berendezések távhasználata.

A tudomány szerveződési módjának ez az egyre több diszciplínára és a világ egyre nagyobb részére kiterjedő átalakulása rövid időn belül elavulttá teszi a Nagy Tudomány megaintézményeit, melyek sem a berendezések kapacitását, sem a létrehozott adatmennyiséget, sem a bennük koncentrált kutatói potenciált tekintve nem lehetnek versenyképesek a konzorciumokkal. Ha bizonyos berendezéseket közösen lehet használni,¹⁸ akkor nem érdemes ezeket minden laboratóriumnak megvásárolni, s ugyanez a helyzet a szakértelemmel, a tapasztalattal, a műszerhasználat és adatértelmezés kialakított készségeivel: nem a berendezéseket és szakembereket kell nagy tudásgyárakban egyesíteni, hanem a szükséges pillanatban igénybe kell venni a máshol lévő berendezést, adatot vagy szakembert.

A rugalmasság mellett ez egyben azt is jelenti, hogy bizonyos tudományágakban az eddig természetesnek és nagyon hatékornak tekintett kompetitivitást fel kell cserélni a kooperativitással. Ilyen felismerések nyomán született meg a „kollaboratórium” gondolata. A kifejezést (a „kollaboráció” és a „laboratórium” szavak összevonásával) William A. Wulf alkotta meg 1989-ben,¹⁹ az olyan falak nélküli laboratóriumok megnevezésére, melyek szakértelmet, eszközöket és számítógépeket egyesítenek, lehetővé téve a földrajzi helyektől független tudományos együttműködést.²⁰ A DOE által finanszírozott erőfeszítések célja kiterjedt virtuális laboratóriumrendszer létrehozása, mely kezdetben csak országos lenne, később a világ valamennyi tudósát egyesítené. A kollaboratórium végképp megszünteti a kutatás helyhez kötöttségét: sem a berendezések, sem az adatok, sem az egyes mérések, részkísérletek, sem a kutatók konkrét földrajzi pozíciója nem számít. Minden és mindenki a kutatás szükségletei szerinti mértékben és időpontban teszi hozzá a programhoz a maga hozzájárulását, s a hierarchikus szervezést minden

18 Jó példái ennek az NSF által fenntartott Szuperkomputer Centrumok: időre lehet bejelentkezni, kapacitást igényelni, s a gépet távolról lehet használni.

19 Vö. Lederberg, Joshua–Uncapher, Karen (1989): *Towards a national laboratory*. Washington DC: National Science Foundation, Directorate for Computer and Information Science.

20 Ilyen kutatásokat támogatnak az USA legjelentősebb tudományfinanszírozó intézményei, az NSF, a DOE, a National Institutes of Health vagy a Department of Defense.

szinten egyenlő résztvevők együttműködésévé alakítják. Nem személyek működnek együtt, hanem csoportok, s e csoportokon belül van hierarchia, de a kísérlet egészét egyik csoport sem uralja, ott kooperatív stratégiát kell használni – írja Jones és Galison.²¹ A kutatás újfajta szervezése módosítja a munkamegosztás hagyományos fogalmát. Míg a korábbi „kooperatív” munkamegosztást a feladatok jól definiált részekre bontása s az eredmények utólagos egyesítése jellemezte, a „kollaboratív” munka inkább az intellektuális kapacitások, készségek és információk közös használata. Bár a résztvevők részfeladatokat végeznek, a kollaboratív munka nem befejezett modulok utólagos egyesítése, inkább közös erőfeszítés, melyet a kommunikáció folyamatossága, a tevékenységek közös végrehajtása, a berendezések együttműködő felhasználása és az adatok digitális hozzáférhetősége tesz lehetővé.

Hiába soroljuk azonban elő a már ténylegesen zajló konzorciális kutatásokat, a „seholhelyen” zajló kutatás gondolata valahogy mégiscsak utópikusnak hangzik. Az utóbbi fél évszázad tudományfilozófiájának ugyanis éppen az volt az egyik leglényegesebb felismerése, hogy a tudományos gondolkodás nem univerzális. A tudományos megismerés sem független a társadalmi, történeti és kulturális környezettől, ezért feltételezhető, hogy a konzorciumok tagjai eltérő fogalomkészletekkel, gyakorlati készségekkel rendelkeznek, ami lehetetlenné teszi az együttműködést. Van azonban valami frivol abban a gondolatban, hogy éppen egy tudásszociológiailag érzékennyé vált tudományfilozófia nem tud mit kezdeni azzal a ténnyel, hogy átalakulnak a tudományos tudás előállításának szociológiai körülményei.

III. NYELVJÁTÉK

1. Szóbeliség

A hetvenes évek elején Diana Crane dokumentálta,²² hogy a preprintek cseréjével, intenzív levelezéssel, zártkörű konferenciák szervezésével, meghívásokkal fenntartott informális kapcsolatrendszer milyen fontos a

21 I. m. 526–527.

22 Crane, Diana (1972): *Invisible Colleges: Diffusion of Knowledge in Scientific Communities*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

tudomány produktivitása szempontjából. Sharon Traweek, aki antropológusként hosszú éveket töltött el a részecskefizikusok világában, a nyolcvanas évek első felében szerzett tapasztalatain alapuló könyvében arról ír, hogy a világ részecskefizikusai erős, országhatárokat, kulturális, etnikai és politikai különbségeket figyelmen kívül hagyó informális hálózatba szerveződnek.²³ Önmagában ez a tény aligha meglepő, de jelenlegi témánk szempontjából rendkívül fontos, hogy Traweek egy lépéssel tovább megy annál, mint ameddig másfél évtizeddel előtte Crane jutott. Azt állapítja meg, hogy mind a csoportok közötti társadalmi kapcsolatok, mind a tudományos hierarchia, mind pedig a tudomány tartalmi része vonatkozásában döntő jelentőségű a *szóbeli kommunikáció*: „A jó kísérleti tudósok művelik a fizikát, írnak róla, de *csak ritkán olvassák*. A fontos eredményeket gyorsan lejegyzik, és [...] néhány héten belül »preprint« formában hozzáférhetővé teszik; de folyóiratcikként e preprintek csak néhány hónap múlva jelennek meg. A részecskefizika oly gyorsan változik, hogy művelői hihetetlen ostobaságnak tekintik arra várni, hogy az érdekes adatokat, detektormódosításokat vagy elméleti fejleményeket folyóiratokból tudják meg. Amiről beszélnek, az az aktuális, magas szintű tudás; ami le van írva, az megállapodott, nem vitatott, s ezért érdektelen.”²⁴ A folyóiratokban vagy könyvekben megjelenő írott anyag nem a tudomány tényleges műveléséhez tartozik, hanem a tulajdonjog rögzítéséhez, annak kihirdetéséhez, hogy egy tény felfedezése, egy fontos mérés vagy számítás elvégzése, egy elmélet kitalálása X műve volt. Mint Traweek megfigyelte, a részecskefizikusok mindig tudni akarják, milyen kutatások folynak, ki mivel foglalkozik, melyik laboratóriumban ki mit szándékozik csinálni, ezért átfutják a preprinteket, s ha valami megragadja a figyelmüket, telefonálnak vagy személyesen megkeresik a szerzőt. Informális beszélgetések, hírcserék, pletykák és tréfák keringenek abban a kommunikációs térben, melyben eldől, ki a jó részecskefizikus, milyen a jó berendezés, mi számít ténynek, kinek kell megadni a lehetőséget, hogy berendezést csináljon vagy új tényeket találjon.²⁵ Ebben a folyamatosan fönntartott informális kapcsolatrendszerben történik a kutatói presztízs elosztása, a figyelemre méltó gondola-

23 Traweek, Sharon (1988): *Beamtimes and Lifetimes. The World of High Energy Physicists*. Cambridge, Mass.–London: Harvard University Press, 77–78.

24 I. m. 120–121. – kiem. L. J.

25 Uo.

tok, valódi eredmények kiválasztása és legitimálása, vagyis a különböző intézményekhez tartozó kutatók közötti állandó kapcsolat fontos feltétele a tudományos tudás előállításának.

Persze a részecskefizikusok meglehetősen kis populációt alkotnak, melynek tagjai a gyakori utazásoknak és telefonkapcsolatoknak köszönhetően kialakíthatták a tudomány művelését elősegítő szóbeli kommunikáció intézményét. Traweek tapasztalatainak megszerzése idején, a nyolcvanas években még könnyen gondolhatták, hogy csak a nagy-energiájú fizikával foglalkozók közösségére igaz a megállapítás: „kicsiny, s bár nemzetközi, mégis személyes [face to face] közösséget, szét-szóró részekből álló falut alkotnak.”²⁶ De vajon a tudomány szerveződésében és a kommunikáció eszközrendszerében az utóbbi évtizedben bekövetkezett átalakulás hoz-e változást ebben a tekintetben? Az ezzel kapcsolatos kétely azért fogalmazódhat meg, mert az a tény, hogy egyre több tudomány konzorciálissá válik, delokalizálódik és folyamatossá válik a kommunikáció a csoportok között, önmagában csupán a fogalmi és perceptuális különbségek megszüntetésének igényét, s még nem lehetőséget jelent. A relativizmus kiküszöbölésének tényleges lehetőségét mélyebben fekvő tényező biztosítja: a fogalmi sémák és perceptuális szokások, tradíciók háttérében álló cselekvési szituációk, a mérési, kísérleti és megfigyelési gyakorlat közössé válása.

Az Oak Ridge National Laboratóriumban található Hitachi HF-2000 elektronmikroszkópot nagy teljesítményű számítógép működteti. E gép képernyőjét, klaviatúráját és egerét egy szoftver segítségével tükrözni lehet bármely egyszerű személyi számítógépen, így az elektronmikroszkóp a világ akármelyik laboratóriumából használható. A Nestor Zaluzec által kifejlesztett szoftvernek köszönhetően a fizikailag különböző helyeken lévő kutatók a megfelelő interface segítségével változtatják a vizsgált minták pozícióját, fókuszálhatják a mikroszkópot, beállíthatják a nagyítás mértékét stb. Eközben a webkamerák és mikrofonok segítségével folyamatos kapcsolatban vannak egymással, megbeszélik a következő lépéseket, közösen értelmezik a látottakat.²⁷ A rendszerhez tartozik az eredményeket rögzítő elektronikus laboratóriumi jegyzőkönyv (mely a szöveges feljegyzések mellett képeket, sőt digitális filme-

²⁶ Uo. kiem. – L. J.

²⁷ <http://tpm.amc.anl.gov/mmc/TPMLVideoCollab.html>

ket is tartalmaz), valamint egy fórum, mely lehetőséget ad képek és szövegek megvitatására. Ez utóbbi mozzanat nem sokban különbözik a régóta ismert telekonferenciától. A mikroszkóp közös használata azonban ennél többet, *közös tevékenységet, közös tapasztalást s ennek egyidejű diszkutálását* teszi lehetővé. Ezzel a berendezés olyan közös nyelvjátékba kapcsolja a kutatókat, mintha ugyanannak a laboratóriumnak a munkaállomásánál dolgoznának.

Az így előálló hermeneutikai szituáció alapvetően különbözik attól, mint amikor csupán a mások által elvégzett kutatásokról készült írott beszámolókat olvassák, de attól is, mikor a külön végzett kísérleteket és méréseket egy bizonyos kutatócsoporton belül akár egyidejűleg megbeszélik. Az utóbbi helyzetek ugyanis nélkülözik a nyelvhasználat cselekvési és észlelési kontextusát, a cselekvés közösségét, az értelmező erőfeszítést vezető együttműködést, s az írott vagy szóbeli beszámolót követő kutató nem folyamatosan alakuló, hanem lezárt, prezentációra szánt, stilizált értelemmel szembesül. Az elektronmikroszkóp távműködtetői az anyagminta közös vizsgálata *közben* alakítják a tapasztalt jelenségek leírására és rendezésére alkalmas fogalmakat. Olyan cselekvéseket hajtanak végre, melynek eszközei, az elvégzendő műveletek és az egész cselekvés céljai standardizáltak, miközben az ezek eredményeként előálló tapasztalatok bizonyos mértékig függetlenek a cselekvőktől. Még inkább így van ez azoknak az egyre sokasodó műszereknek az esetében, melyekkel a kutató nem kerül fizikai kapcsolatba, s így azok nem válhatnak testének „kiterjesztett részévé”, az általuk szerzett tapasztalatok pedig nem lesznek privátak. Azok a műszerek, melyeket mérnökök és technikusok állítanak be a távol lévő kutatók kéréseinek megfelelően, nem olyan információkat adnak, mint a Polányi Mihály hasonlatában szereplő szerszámok,²⁸ hanem olyanokat, melyek minden résztvevő számára azonosak. Nemcsak azért, mert mindenki egyformán tapasztalja őket, hanem azért is, mert az együttműködésnek része és feltétele, hogy megállapodnak, milyen berendezéseket használnak, ezek milyen elvek szerint állítanak elő adatokat, mi ezeknek az adatoknak a jelentése/jelentősége. Azzal, hogy távolság teremődik a kutató és a műszer között, egyúttal távolság teremődik a kutató és a műszer által előállított jelek között is. A jelek közös reflexió tárgyává válnak, nem transzparen-

28 Vö. Polányi Mihály (1994): *Személyes tudás*. Budapest: Atlantisz, I. köt.: 110–111.

sek, nem a kutató elvárásai által formált jelentésük van, hanem olyan, melyet különböző tudományos közösségekhez tartozó kutatók együttműködve alakítanak ki.

A standardizációnak köszönhetően, ilyen helyzetben több joggal beszélhetünk „közös” cselekvésről, mint a valóságos életszituációk sokkal komplexebb, a cselekvők különféle rövid és hosszú távú céljai, érzelmei és szándékai által meghatározott világában. Másfelől, a kölcsönös megértés azért is könnyebb, mert a feladat nem a cselekvők intencióinak azonosítása, hanem részvétel a cselekvésben, az ennek eredményeként tapasztaltak közös értelmezése, s az ehhez szükséges fogalmak közös kialakítása. Minthogy a közös cselekvés végrehajtása közben a kutatók folyamatosan hallják és látják is egymást, olyan helyzetben vannak, mely erősen emlékeztet a köznapi kommunikáció körülményeire.

2. A tapasztalat közössége

Amíg a ténylegesen a laboratóriumban dolgozó tudós valóságos eseményeket, folyamatokat vagy dolgokat látott és manipulált, jelen nem lévő kollégája ellenben kénytelen volt beérni ezek szöveges leírásával, számokkal és képekkel, addig valódi különbség volt kettejük ismeretelméleti pozíciója között. A digitalizálásnak köszönhetően, különböző helyeken lévő tudósok egyidejűleg vagy időben eltolva, illetve újra és újra pontosan ugyanazt láthatják, illetve alakíthatják monitoraikon, mint az, aki ott van a laboratóriumban, így a cselekvési szituációk közössé válásával közössé válnak a tapasztalatok is. A korábbiakban a szó fenomenológiai értelmében csak az rendelkeztetett egy megfigyelés vagy kísérlet során keletkezett tapasztalattal, aki az esemény időpontjában ténylegesen a helyszínen volt, s ténylegesen belenézett a távcsőbe vagy mikroszkópba. Mindenki más csak az ő szavait vagy az általa megadott számokat, legjobb esetben fényképeket látott, de még az utóbbi évtizedekben használt filmek sem ugyanazt a benyomást közvetítették, melyet a jelenlévő szerzett. A digitális adatrögzítés ebben alapvető változást hozott: egyre több berendezés monitoron jeleníti meg az adatokat, így még a látszata is megszűnik annak, hogy a kísérlet vagy megfigyelés helyszínén tartózkodó tudós valamiképp közvetlenebb kapcsolatban van a realitással, mint az adatokat valamely távoli helyen vagy akár később vizsgáló társa.

1. Nincs senki térben közelebb vagy távolabb a megfigyelt és manipulált folyamatoktól vagy a műszerektől, az adatok pontosan ugyanúgy je-

lennek meg, az események ugyanúgy kontrollálhatók a világ földrajzilag távoli laboratóriumaiban.

2. Nincs senki közelebb vagy távolabb időben sem: aki egy évvel később hívja be gépére a teleszkóp által ma rögzített szupernova-robbanást, ugyanazt látja, mint az a csillagász, aki az adott pillanatban épp a monitora mellett ült. (Sőt: bizonyos mértékig igaz ez időben előre is, hiszen a drága és bonyolult kísérleteket előre szimulálják a számítógépeken, eldöntendő, hogy érdemes-e azokat valóban elvégezni.)

A képalkotó eljárásoknak köszönhetően, mindenki ugyanazt látja monitorán, s mivel a megjelenő képet eredményező események befolyásolásában is közvetlenül részt vehet, s másoknak az eseményekre vonatkozó elgondolásait is folyamatosan megismerheti, a monitorok által közvetített empirikus tapasztalatok jelentéstelítettebbek és valóságosabbak, mint azok, amelyeket a korábbi adatrögzítési technikákkal próbáltak hozzáférhetővé tenni. Mivel pedig e tapasztalatok a digitális megjelenítésnek köszönhetően pontosan ugyanazok is minden kutató számára, a tudomány korlátozott empirikus dimenziójában a tapasztalat valószínűbb közössége állhat elő, mint a köznapi életben. Nemcsak azért, mert ott ténylegesen egy látószöveget csak egyetlen ember foglalhat el, s így többé-kevésbé mindenki tapasztalata más, de azért is, mert a valóságos élet eseményeivel kapcsolatban sokkal több érdek, érzelem, személyes motívum hatja át az embereket, mint a tudományos kísérletek vagy megfigyelések méréseivel kapcsolatban (ami nem jelenti azt, hogy itt ne játszanának szerepet ezek a tényezők). A köznapi tapasztalatoktól különböző tudományos tapasztalatok személytelenségének tiszta példái azok az utólagos közös értelmezésre váró adatok, melyeket emberi jelenlét nélkül, automatikusan pásztázó műszerek (műholdak, szenzorok, veszélyes helyekre küldött robotok stb.) gyűjtenek be.

Mivel redukált cselekvési és tapasztalati szituációkról van szó, a tudományfilozófus eltekinthet azoktól a lelkesült ígéretektől, melyek a valóságos élethelyzetekben való testi és szellemi jelenlét teljességével kecsegtetnek. A tudomány cselekvési és tapasztalati szituációiban való távjelenléthez nincs szükség ilyen komplex tapasztalatra: nem az életvilág, a személyes kapcsolatok élményszerű teljessége fontos, hanem a folyamatok, események meghatározott aspektusa, például az égitestek fizikai és kémiai tulajdonságai, s nem a hozzájuk kapcsolódó személyes vagy kulturális jelentések. E redukált tulajdonságok részben definiálhatók, részben hozzáférhetők a közös, s együtt értelmezett jelenségeket

eredményező megfigyelés, mérés és kísérlet számára. A tudományban, ahol eddig is döntő jelentőségű volt a műszeres tapasztalatszerzés és a kísérleti eszközök általi cselekvés, a távjelenlét újdonsága nem a természetes emberi test funkcióinak átvételében, hanem a tapasztalat individuális jellegének megszüntetésében van.

A tudomány ebben a tekintetben minden mástól eltérő nyelvjátékot teremt, így az a kritika, hogy a távjelenlét nem biztosítja a kommunikáció személyességét, jogos, de irreleváns. Tagadhatatlan, hogy a közvetített vizuális, auditív és haptikus benyomásokból nem rakható össze az élményvilág, de a tudomány nem is élményeket, hanem szikár adatokat keres. Hubert Dreyfus több alkalommal is fölhozott ellenvetése,²⁹ miszerint az intelligens viselkedésben fontos szerepe van a testnek, amit a közvetített jelenlét kizár, kevésbé alkalmazható a tudományra. Ellenpéldái helyenként inkább a televíziós közvetítésre,³⁰ mint a tudományban alkalmazott távmanipulációra illenek, máskor magától értetődő dolgot bizonyítanak (a távjelenlétből szükségképp hiányzik a testi kapcsolat intimitása),³¹ vagy tévesek, mint az a (Ryle, Polányi és mások gondolatát felidéző) példa, hogy a gyakorlati ügyesség nem szerezhető meg távtanulással. Valóban nem lehet videofelvételekről megtanulni futballozni,³² de vannak olyan készségek, mint például érzékeny és bonyolult mikroszkópok behangolása, veszélyes környezetben működő robotok irányítása, katéterek vezetése, nagyon drága vagy nagyon hosszadalmas kísérletek elvégzése, ritka tapasztalatok elemzése stb., melyek begyakorlásában a szimulációt lehetővé tevő elektronikus eszközök nagyon jó szolgálatot tesznek. Milyen testi involváltságról lehetne szó például a műholdképeket tanulmányozó klimatológusok, a Mars-szondák méréseit elemző bolygókutatók, a pozitronemissziós tomográfot alkalmazó orvosok vagy a részecskegyorsító fizikusai esetében? A műszerek működtetéséhez, a fontos jelek észrebevéséhez és értelmezéséhez készségre, gyakorlottságra, jártasságra, de nem a vizsgált dolgokkal való közvetlen fizikai kapcsolatra van szükség. Az az állítás, hogy a szakértelem részét képező készségek nem szerezhetők meg a cybertérben, a műszeres apparátus

29 Dreyfus, Hubert L. (1972): *What Computers Can't Do. A Critique of Artificial Reason*. New York–Evanston–San Francisco–London: Harper and Row Publishers, 147–168.

30 Dreyfus, Hubert L. (2001): *On the Internet*. London–New York: Routledge, 64.

31 Lásd a robotölélesi példát i. m. 69.

32 I. m. 67.

kezelésére vonatkoztatva sokszor nemhogy hamis, de épp az ellenkezője igaz: ott szerezhetők meg igazán. Mindent összevéve, Dreyfus nem jár el körültekintően, amikor megállapításaiban egy kalap alá veszi a tudományos és nem tudományos kontextusokat: „...a szakértelem nem szerezhető meg a testetlen cybertérben. Ellentétben a távtanulás lelkes híveinek véleményével, a gyakorlati tanulás [apprenticeship] csak az otthon, a kórház, a sportpálya, a *laboratórium* és a különböző szakmák műhelyeiben történhet.”³³ Bárhogy álljon is a helyzet az élet egyéb kontextusaival, a „laboratórium” esetében egyre szaporodnak az ellenpéldák.

A tudományos kontextus elkülönítése még hasznosabb lenne azoknak az ellenvetéseknek az esetében, melyek a távjelenlétből hiányzó személyességet és intimitást állítják előtérbe. A távjelenlét – hangsúlyozza Dreyfus – elveszíti a finom, nem vagy alig explikálható jelzéseket, mint amilyen egy beszélgetés hangulata, egy ölelés intimitása, a csak közvetlenül érzékelhető személyesség, ezért legföljebb olyan pótszer lehet, mint Harlow kísérletében a kismajmok számára a szőronya: jobb, mint a drótanya, de semmiképp sem azonos a valósággal.³⁴ Házasságot kötni jobb személyesen, s ugyanez a helyzet az üzlettel is. Szükség van arra, hogy az üzletfelek egymás szemébe nézhessenek, kezelt foghassanak, kialakítsák a bizalom és személyesség légkörét. Nem árt ez a tudományos együttműködésben sem, de nem is nélkülözhetetlen. A távjelenlét egységes intellektuális és cselekvési teret hoz létre, melyben a legeredetibb gondolatokat is standard érveléssel kell megvédeni: nem hivatkozhat senki megérzésekre, különleges kifinomultságot igénylő tapasztalatokra, belátásokra, személyes meggyőződésre, csakis mindenki számára hozzáférhető empirikus adatokra és elvileg mindenki számára érthető megfontolásokra. A tudományfilozófia utóbbi ötven évének fejleményei után kiábrándítóan „pozitivistán” hangzik ez a megállapítás, holott csupán arra hívja fel a figyelmet, hogy a tudomány más kontextusban zajlik, mint az élet többi része, s nem ugyanazok a normák érvényesek rá.

E redukált kontextusban a távjelenlét „valóságossága” két dolgot jelenthetne:

1. a távmanipulációval kezelt műszerek magát a valóságot jelenítik meg,

33 I. m. 68–69. – kiem. L. J.

34 I. m. 71.

2. a távegyüttműködés során a partnerek teljes értékű személyes kapcsolatban vannak.

Az első lehetőségről nem sokat mondhatunk. Vannak érvek a tudományos realizmus mellett, de ezek nem érintik a műszerek távműködtetésének kérdését. Akár valóságos kvarkok nyomai jelennek meg a monitorokon, akár a berendezés működési elvét tartalmazó elmélet lenyomatai, ez nem a műszer távolról vagy közelről történő használatának függvénye. Ami a második lehetőséget illeti, amellett érveltem, hogy eltérően az élet egyéb kontextusaitól, a tudományban a távjelenlét nem lép föl ilyen igénnyel. Ahhoz, hogy tudományos értelemben távjelenlétről beszélhessünk, csak a berendezések által szolgáltatott adatokhoz és a berendezésekkel végzett műveletekhez való közös hozzáférést, valamint az ezzel egyidejű kommunikáció lehetőségét kell biztosítani.

3. A tudomány nyelvjátéka

Az együttműködés redukáltsága nem jelenti azt, hogy a tudományos gondolkodás teljesen izolált lenne a társadalmi és kulturális környezetétől. A döntő kérdés az, mit tekintünk tudományos közösségnek: egy-egy izolált kiscsoportot vagy az azonos tudományterülettel foglalkozó kutatók összességét. A tudomány relativista felfogása mellett érvelők számára nem kérdés, hogy csakis az első lehetőségről beszélhetünk. Flecktől Hagströmön át Kuhnig magától értetődőnek számít, hogy tudományos közösséget azok a kutatók alkotnak, akik folyamatos személyes kapcsolatban állnak, s tudományos tevékenységüket együtt végzik. Nehezebben védhető az az álláspont – s ennek megfelelően kevesebben is képviselik –, hogy e közösség gondolkodásmódját az azt körülvevő tágabb kultúra és társadalom határozza meg. Jóval gyakoribb a relativizmust a tudományos közösségen belüli szociológiai folyamatokból vezetni le. Az externális és internális szociológiai folyamatok különbözőségének regisztrálásából azonban nem arra a következtetésre jutnak, mint mi fentebb, hogy tudniillik a tudomány a környezetét képező társadalmi, gazdasági, vallási, politikai stb. kontextustól különböző, sajátos, redukált s ezért standardizált társadalmi összefüggésrendszer és gondolkodásmód. Inkább azt hangsúlyozzák, hogy mivel az izolált tudósközösségekben különböző gyakorlatok alakulnak ki, ezzel más-más fogalmi sémák jönnek létre, s ennek következtében más közösségektől az

összemérhetetlenségig különböző nyelvek, gondolkodásmódok jönnek létre. Az összemérhetetlenség, a „kommunikációs zárlat” végeredményként, a gondolkodásmódok és a gyakorlat különbözőségének következményeként jelenik meg, holott ez a viszony éppenséggel fordított!

Amennyiben a tudományos közösségen belüli érdekek párosulnak az izoláció megteremtésének technikai és hatalmi lehetőségével, a kiképzés, tájékozódás, kapcsolatteremtés, publikálás, előléptetés és finanszírozás kontroll alatt tartásával, akkor egy csoport korlátozhatja a tudományos kommunikációt. A tekintély, dogmák és tradíciók rendszere izolációt eredményez, akadályozza a szabad együttműködést, így a fogalmak nem a sokféleség versenyéből és szintéziséből keletkeznek. Vagyis a tényleges helyzet az, hogy a fogalmi sémák összemérhetetlensége, azaz a kommunikációs akadályok nem következményei a gondolkodásmódok különbözőségének, hanem előidézői! A fogalmi relativizmus hátterében nem az áll, hogy az egyes közösségek különböző fogalmi sémákat definiálnak, hiszen ha léteznének explicit definíciók, a kommunikáció csak nehézkessé válna, de nem ütközne elvi nehézségekbe. A fogalmak nem definíciókon, hanem gyakorlaton alapszanak, melyet mintakövetés útján sajátítanak el a benne szocializálódók. A relativizmus éppen annak következménye, hogy teljes értékű kompetenciára csak szocializáció, s nem teoretikus reflexió révén lehet szert tenni, s ha az egyes közösségek között nincs kapcsolat, akkor mindenki csak saját csoportjának empirikus és interpretációs gyakorlatában vehet részt.

A tudomány konzorcizálódása és a hely jelentőségének leértékelődése szemantikailag úgy konkretizálódik, hogy közössé válnak a fogalmak létrehozásának, a tapasztalatokkal való koordinálásának kontextusai és a nyelvhasználati, értelmezési szituációk, így az ebben a rendszerben működő tudományok speciális fogalmainak interpretálása megszűnik tisztán elméleti kérdés lenni. A digitális adatkezelés, a műszerek távhasználata és az audiovizuális kommunikáció folyamatossága a tudományt az adott kutatási területen működő tudósok összességének közös nyelvjátékává teszi. Közös cselekvési és tapasztalati szituációt teremt, s ezáltal hozzáférhetővé teszi a szótlant, a tevékenységben, s nem a róla való beszédben megnyilvánuló tudást.

A távjelenlét által lehetővé tett közös gyakorlat azt jelenti, hogy az internetnek a tudomány e szektorában játszott szerepe nem írható le jól a „háló” metaforával. Nem arról van ugyanis szó, hogy a tudományos tudás többé-kevésbé elkülönülő csomópontokban keletkezik, s az új-

donság a kész anyag gyors közvetítésében és könnyű visszakereshetőségében áll. A kollaboratórium, távjelenlét és távmanipuláció a fogalmak kialakításának, alkalmazásának és módosításának valódi használati kontextusaiba visz. Kész értelem kommunikálása helyett az értelemképzés közös közegét nyitja meg, így az elkülönült csomópontok közötti gyors és állandó kommunikáció helyett az adott tudomány közös nyelvjátéka, a külön hermeneutikai erőfeszítés nélküli kölcsönös megértés lehetősége jön létre. Az új hermeneutikai szituáció jellegzetessége, hogy az értelmezők már nem csupán prezentációra szánt, informálás célzatával kialakított szövegekkel és egyenletekkel vannak kapcsolatban, hanem beléphetnek az értelmezni kívánt nyelv használati kontextusaiba, sőt résztvevői lehetnek a fogalomképzést körülvevő és támogató manipulatív és verbális folyamatnak, megoszthatják a nyers, még nem értelmezett, elméletbe nem épült tapasztalatokat. Nyers alakjukban látják az adatokat, még nem tényekké kristályosulva, hanem mint zavaró momentumokat, az elvárásokba bele nem simuló rendellenességeket, mint érthetetlen foltokat a teleszkóp vagy mikroszkóp adta képen, mint vibráló pontot a képernyőn, amelyről még azt sem lehet tudni, hogy a műszer hibája, a kísérleti körülmények nem elég gondos előkészítése vagy valami véletlen jelenség. Ezek a kutatók végigmennének azon a folyamaton, melyben ellenőrzik a jel eredetét, a berendezések működését, azonosítják a peremfeltételeket, izolálják a kísérletben szerepet játszó hatásokat, új hatásokat hoznak működésbe, új anyagokkal új reakciókat indítanak, kezdeti hipotéziseket állítanak föl, majd vitatnak, és speciálisan e célra kigondolt eljárásokkal ellenőriznek, közösen gondolnak ki új berendezéseket stb. Folyamatos visszajelzéseket, korrekciókat és megerősítéseket kaphatnak, észrevehetik a fogalmak inadekvátságát bizonyos szituációkban, s részt vehetnek a fogalmak módosításaiban és pontosításaiban. Az együtt játszott nyelvjáték természetesen a megértés összehasonlíthatatlanul jobb feltételeit kínálja, mint a kész szövegek utólagos interpretációja vagy fordítása, mely inkább csak az explicit (vagy explikálható) kognitív tartalmak felderítésére ad esélyt. A résztvevők egészen más viszonyban lesznek a végeredményként nyelvi formában testet öltő elmélettel, mint azok, akik azt csak bemutásra szánt prezentáció formájában olvassák. A kutatók magába a tudáselőállító folyamatba léphetnek be, s mivel részesei ennek, anélkül értik a végeredményt, hogy bármiféle fordításra, interpretálásra vagy tanulásra lenne szükségük. Nem arról van szó, hogy megteremtődik az

összemérhetetlen nyelvek közötti fordítás vagy interpretatív közvetítés újfajta lehetősége, hanem arról, hogy az azonos tudományágakon belül közös nyelvjáratot játszanak a résztvevők, s így létre sem jönnek összemérhetetlen nyelvek. A tudomány egyre kevésbé illeszkedik a nyomtatott kultúrába. Nem azért, mert az lassú, drága, rugalmatlan, termékei nehezen kezelhetők (tárolás, keresés), és nem állandóan hozzáférhetők, hanem azért, mert a nyomtatott szöveg eltávolít a tudományos gondolatok képződésének kontextusától, s annak értelmezési nehézségeket eredményező dokumentációjával helyettesíti azt. Úgy állítja be a tudományt, mint tisztán nyelvi képződményt, s elfedi azt a tényt, hogy a tudomány egyre nagyobb részében nem csupasz szemantikáról, hanem a tudósok teljes közössége által művelt komplex nyelvjáratokról van szó.

Szcientizmus és antiszcientizmus a tudományfilozófiában*

A Sokal-affér üzenete a tudományfilozófia számára

Székelly László

1. BEVEZETÉS

2000-ben a New York-i Állami Egyetem kiadásában megjelent egy tanulmánykötet *A tudományok háborúján túl* címmel.¹ A cím – amelyet szándékosan nem szó szerint fordítottunk le² – arra a vitára utal, mely a biológus Paul Gross és a matematikus Norman Levitt által közösen írt, hadüzenet jellegű monográfia 1994-es megjelenésével kezdődött,³ s amely vitában egyik oldalról a természettudományokkal szemben megfogalmazódó tudományfilozófiai és posztmodern kritikák radikális tenden-

* A szerző ezúton mond köszönetet az OTKA-nak, amely a T046261 számon támogatta a jelen tanulmány megszületését.

1 Segerstrale, Ullica (szerk.) (2000): *Beyond the Science Wars: the Missing Discourse about Science and Society*. Albany (New York): State University of New York Press.

2 A „Science Wars” kifejezés pontos fordítása: „tudományháborúk” vagy „a tudomány körüli háborúk”. A kifejezés, amelyet Andrew Ross a német „Kulturkampf”-ra utaló „Culture Wars” mintájára vezetett be (Ross, Andrew [1995]: *Science Backlash on Technosceptics*. In: *The Nation*, október 2.: 346), nyilvánvalóan rájátszik a neves filmtrilógia, a „Star Wars” címére, valamint a filmcím nyomán szintén „Star Wars”-ként aposztrofált – Teller Ede által támogatott – amerikai „csillagháborús” katonai programra. Ezért a vonatkozó magyar „átültetés” során a filmtrilógia magyar címének szerkezetét követjük, még akkor is, ha fordításunk visszafordítása – the war of science – a „science” szó speciális angol jelentése miatt már félrevezető volna. (A magyar nyelvben a „tudomány” szó – az angol science-szel ellentétben – egyaránt jelenti a természet- és a humán tudományokat.)

3 Gross, Paul–Levitt, Norman (1994): *Higher Superstition: The Academic Left and its Quarrels with Science*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

ciái miatt háborgó természettudósok, másik oldalról az érintett filozófusok és posztmodern gondolkodók szembesültek egymással. Gross és Levitt a természettudományok és a természettudományos megismerés-eszményhez kötődő tradicionális racionalizmus nevében és védelmében léptek föl, s céljuk az volt, hogy választ adjanak a korábbi évtizedekben jelentős hatást és ennek nyomán egyetemi-intézményi befolyást szerző természettudomány-ellenes – vagy legalábbis általuk ilyennek vélt – filozófiai és szociológiai bírálatokra. E „hadüzenetet” – Gross, Levitt és Martin Lewis szervezésében – egy hasonló témájú és célú konferencia követte 1995 júniusában „Megfutamodás a tudomány és az ész elől” címmel, mely reprezentatív módon felsorakoztatta a Gross és Levitt által meghirdetett ügy mellé csatlakozó neves tudósokat, tudománytörténészeket és filozófusokat,⁴ s melynek szervezői arról is gondoskodtak, hogy a konferencia a sajtóban publicitást kapjon. A kihívásra a New York-i *Social Text* című folyóirat a másik oldal képviselőjében tematikus kiadványt adott közre⁵ – ennek a „csillagok háborúja” mintájára képzett címe nyomán terjedt el a vitának a „tudományok háborúja”-ként történő, Andrew Ross által már korábban használt megjelölése. A szerkesztésbe azonban – mint amint ez ma már közhely – egy kis hiba csúszott. Egy francia fizikus, Alan Sokal ugyanis – a 20. század húszas-harmincas éveiben nagy tekintélyű, kiváló angol fizikus-csillagászt, Sir Arthur Eddingtont kifigurázó három fiatal fizikushoz, Beckhez, Bethe-hez és Riezlerhez hasonlóan, akik 1931-ben a *Naturwissenschaft* című német folyóiratban jelentették meg paródiacikküket⁶ – megtréfálta a szerkesztőket: a folyóirat törekvéseit a fizika oldaláról alátámasztani kívánó tanulmányként egy olyan cikket küldött be a szerkesztőségbe, amely valójában a természettudományokkal foglalkozó posztmodern írásokat parodizálta, s a szerkesztők – nem véve észre parodikus jellegét – elhelyezték az írást a folyóirat tematikus számában.⁷ Sokal a paródia-

4 Vö.: Gross, Paul–Levitt, Norman–Lewis, Martin (szerk.) (1996): *The Flight from Science and Reason*. New York: New York Academy of Science.

5 *Social Text* (by the editors of) (1996): Science Wars. In: *Social Text*, 46–47. (A *Social Text* speciális duplaszáma a „science wars” témának szentelve.); Ross, Andrew (szerk.) (1996): *Science Wars*. Durham–London: Duke University Press. (A bővített, de Sokal tréfáikkét már nem tartalmazó könyv változata a *Social Text* előbbi számának.)

6 Beck, G.–Bethe, H.–Riezler, W. (1931): Bemerkungen zur Quantentheorie der Nullpunkttemperatur. In: *Naturwissenschaften*, 19. sz.

7 Sokal, Alan (1996): Transgressing the Boundaries: Towards a Transforming Hermeneutics of Quantum Gravity. In: *Social Text*, 46–47: 217–252. A paródiatanulmányt

tanulmány 1996-os megjelenését követően a *Lingua Franca* folyóiratban tájékoztatta az olvasókat az általa elkövetett tréfáról,⁸ s az ennek nyomán kirobbanó Sokal-botrány révén a filozófiai-tudományfilozófiai viták tekintetében régen nem tapasztalt, szokatlanul széles publicitást kapott a két szemben álló fél közötti diszkusszió.⁹

A Sokal tréfája által kiváltott szenzáció mintegy négy évig tartott, s a Segerstale által szerkesztett, jelen írásunk elején említett kötet már a lecsengés időszakában jelent meg. A kötet címében szereplő „túl” azonban mégsem elsősorban erre – az időbeli dimenzióra – vonatkozik. A cím arra utal, hogy bár komoly filozófiai kérdésekről folyt a vita, Segerstale és szerzőtársai úgy érzik, az igazi diszkussziót megakadályozta a felek háborús jellegű szembenállása, s ezért szükségesnek tartják, hogy a vita tárgykörében megfogalmazódó kérdéseket kívülről, egyik félhez sem csatlakozva elemezzék. Amíg Segerstale és szerzőtársai mindezt a szociológia és különösen a tudományszociológia szempontjából kívánják megtenni, addig a jelen tanulmány az episztemológiai vonatkozást szem előtt tartva tekint vissza a Sokal-afférra, s ezáltal – természetesen a terjedelmi határok szigorú keretei között, csupán a legfontosabb gondolatok fölvázolásával – mintegy Segerstale szociológiai orientációjú kötetének ismeretelméleti-tudományfilozófiai ellenpárját kínálja.¹⁰

Sokal újraközölte a következő kötetben: Sokal, Alan–Bricmont, Jean (1998): *Intellectual Impostures*. London. Profile; magyarul megtalálható e kötet magyar nyelvű kiadásában: Sokal, Alan–Bricmont, Jean (2000): *Intellektuális impoztorok: posztmodern értelmiségiek visszaélése a tudománnyal*. (Kutrovács Gábor fordítása.) Budapest: Typotex.

8 Sokal, Alan (1996): A Physicist Experiments with Cultural Studies. In: *Lingua Franca*, május–június: 62–64. (Újraközölve in: *Lingua Franca* [by the editors of]: *The Sokal Hoax: The Shame That Shook the Academy*. Lincoln and London. University of Nebraska Press.)

9 Sokal leleplező cikke után a *New York Times* első oldalára került a téma, s olyan további – elsősorban az értelmiség széles köreiben olvasott – lapok is foglalkoztak a botránnal, mint például a *Washington Post*, a *Los Angeles Times*, a londoni *The Observer*, s – némivel később – a párizsi *Le Monde*. (Vö. például: *Lingua Franca* 2000, mely válogatást tartalmaz az e lapokban megjelent hozzászólásokból.) A Sokal-vitáról Magyarországon Bencze Gyula fizikus és Fehér Márta tudományfilozófus között történt egy rövid pengeváltás a *Magyar Tudomány* című folyóiratban (1998. december, 1999. április), s néhány rövid ismertetés és értékelés mellett a *BUKSZ*-ban a Sokal–Bricmont-könyv magyar fordítására reflektálva Kampis György tollából született meg az üggyel kapcsolatos mindmáig egyetlen részletesebb filozófiai elemzés, amelyet kifejezetten ajánlunk az olvasók számára (Kampis György [2001]: Az igazság pillanata helyett. In: *BUKSZ*, nyár: 129–136.)

10 Bár a vita idején a tudományfilozófiai szaklapok nemigen foglalkoztak a Sokal-üggyel, a vita lecsendesülésével megjelent egy-két tanulmány, amely a jelen íráshoz hasonlóan – ha nem is konkrétan a Sokal-afférra, de általában – a tudományok háborújára

2. A KULTÚRTÖRTÉNETI ÉS TÁRSADALMI KONTEXTUS

A „szcientizmus” napjainkban gyakran használt kifejezés, mely a természettudományos megismerés episztemológiai értékének és a természettudományok kulturális és társadalmi szerepének egyoldalú túlértékelésére utal. Tom Sorell a szcientizmusról írt monográfiájában a szcientizmust úgy jellemzi, mint egy sajátos hitet, mely szerint „a tudomány, s különösen a természettudomány az emberi tudás messze legértékesebb része – messze a legértékesebb, mivel a legtekintélyesebb, vagy a legkomolyabb, vagy a leghasznosabb”.¹¹ Sorell jellemzésében a tekintély és a komolyság az epsztemológiai értékre, a hasznosság pedig a természettudományból fakadó vélt vagy valós kulturális, etikai, gazdasági és szociális előnyökre és haszonra utal. A szcientizmussal szembeállított antiszcientizmus fogalma a szó legtágabb értelmében magába foglalja a szcientista nézeteket kritizáló valamennyi irányzatot, hiszen e kritikák éppen a szcientista képzetek helytelenségének bemutatására – azaz a szcientista álláspont ellen – irányulnak. E kritikákon belül kialakult azonban a szcientizmusnak egy igen radikális oppozíciója is, mely a természettudomány értékelése során kifejezetten a károsnak tartott mozzanatokra fekteti a hangsúlyt (a természet kizsákmányolása, környezetrombolás, tekintélyelvűség, a természettudomány objektivistá szemléletmódjának fölhasználása a befolyásszerzésben és hatalomért folyó harcban, az elnyomás társadalmi-ideológiai technikáiban). Ez a radikális oppozíció ezért nem csupán a szcientizmust magát mint a természettudománnyal nem azonos, hanem arra vonatkozó, azt túlértékelő álláspontot, illetve kulturális és szellemi beállítódást bírálja, hanem – az előbb jelzett negatív mozzanatok a természettudomány lényegéből eredeztetve – a szcientizmus adekvát kritikáját a természettudomány episztemológiai értékének redukálásában („dekonstrukciójában”), és

tekint vissza: Koertge, Noretta (2000): „New Age” of Science: Constructivism, Feminism and Postmodernism. In: *British Journal for the Philosophy of Science*, 51: 667–683; Uő (2000): Science, Values, and the Value of Science. In: *Philosophy of Science*. (67) 3: 45–47; Parson, K. (2002): Critical Notice: Scientific Civilisation and Its Discontents: Further Reflexion on the Science Wars. In: *Philosophy of Science*. (69) 4: 645–651; illetve: Hacking, Ian (2000): How Inevitable Are the Results of Successful Science? In: *Philosophy of Science* (67) 3: 58–71, mely néhány bekezdés erejéig foglalkozik Steven Weinbergnek a Sokal-vitához történő hozzájárulásával.

¹¹ Sorell, Tom (1992): *Scientism*. London: Routledge.

társadalmi-politikai meghatározottságának leleplezésében látja. Mindennek nyomán az így jellemzett radikális antiszcientizmusban a szcientizmus kritikája határozottan természettudomány-ellenes jegyeket vesz föl, s a következőkben az „antiszcientizmus” megjelölést használva elsősorban ezekre a radikális szcientizmuskritikákra fogunk gondolni.

A szcientizmus és antiszcientizmus ellentéte karaterisztikus formában csupán a 19. század végétől fogalmazódott meg, s tágabb értelemben is csupán az újkori természettudományok kialakulásától kezdődően beszélhetünk róla, hiszen benne az újkori természettudományok által meghatározó módon befolyásolt ismeretelméletek, ontológiák és etikák és az ezekkel szemben álló filozófiák ellentétéről van szó. Ám ez az újkori gondolkodástörténetben fokozatosan kirajzolódó és a 20. században kifejezetté váló két kulturális tendencia, illetve szellemi beállítódás szélesebb és mélyebb gondolkodástörténeti kontextusba illeszthető, s gyökereiben – mint oly sok jellegzetes kortárs európai kulturális vagy szellemi alternatíva – egészen az ókori görög filozófiáig visszavezethető. A Sokal-vita tekintetében e mély gondolkodástörténeti beágyazottságra Rorty mutatott rá a tárgykört érintő egyik rövid írásában. Itt Rorty – némileg talán leegyszerűsítve, de mindenképpen találóan – két nagy, az egész európai kultúrtörténetet átívelő filozófiai-gondolkodástörténeti trend aktuális megjelenéseként értelmezi a Sokal-tréfa nyomán kibontakozott diszkussziót. Az egyik fél, melyet az a meggyőződés vezet, hogy „mindennek a mértéke az ember” – fejtegeti Rorty –, a protagórasz-i filozófia és világfölfogás örököse, míg a másik oldal, mely hisz az emberen kívüli, emberek feletti mértékekben és rendben, a platóni filozófia és kozmológia követője.¹² (Megjegyezzük, hogy ezen utóbbit helyesebb volna platóni–arisztotelész-i világfölfogásként megjelölni, hiszen e kontextusban nem a platóni filozófia specifikumát adó ideaelméleten van a lényeg, hanem a kozmosz tőlünk független egyetemes rendjén – de ezzel természetesen itt nem foglalkozhatunk.)

Közismert, hogy a Rorty által jelzett átfogó – a protagórasziként és a platóni–arisztotelésziként megjelent fölfogás ellentétével jelzett – gondolkodás- és kultúrtörténeti ív a természettudományok relációjában a 19. század végén, majd a 20. század első felében egyik oldalról a termé-

12 Rorty, Richard (1999): Phony Science Wars. In: *The Atlantic Monthly*, november.

szettudományos pozitivizmus, másik oldalról az újkori természettudomány kultúrfilozófiai kritikáiban jelent meg. Ennek során a természetudományos megismeréseszmény dominanciájával szembeforduló „gyengébb reakciók” (a neokantiánusok vagy Dilthey) csupán arra törekedtek, hogy a filozófiát és a humán kutatásokat megvédjék a természettudományos módszer behatolásától, s ennek részeként megteremtse a természettudományokkal szemben módszertanilag is önálló „kultúr”- vagy „szellem”-tudományokat.¹³ A határozottabb irányzatok viszont átfogó filozófiai kritikát próbáltak nyújtani az európai természetudományról mint olyanról (Spengler,¹⁴ Husserl,¹⁵ Heidegger¹⁶), s ennek részeként megfogalmazódott a „tudomány válságának” eszméje (Husserl).

Ezt követően a szcientizmus és a fenti értelemben vett antiszcientista álláspont – amely tehát nem egyszerűen a szcientista nézetet vitatja, hanem magát a természettudományt kritizálja – megjelent a tudományfilozófiában is. Sőt, a tulajdonképpeni, a klasszikus episztemológiától önmagát tudatosan megkülönböztető tudományfilozófia a Bécsi Kör filozófiai tevékenysége révén éppen az első pólus, a szcientizmus filozófiai reprezentánsaként született meg.¹⁷ S mivel ennek megfelelően a tudományfilozófia a század első felében a filozófiai szcientizmust képviselte, a szcientizmus filozófiai kritikái csak a tudományfilozófián kívül fogalmazódhattak meg (Frankfurti Iskola, Husserl és Heidegger, a különböző tudásszociológiai törekvések stb.), melyeket azután ő maga a saját normái alapján, mint tudománytalant, irracionálisat vagy a metafizikának elkötelezettet, könnyedén elutasíthatott. (Ezt szemléletesen

13 Vö. például: Rickert, Heinrich (1902): *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Tübingen und Leipzig: Verlag von Mohr; Uő (1923): *Kulturtudomány és természettudomány*. (Posch Árpád fordítása.) Budapest: Franklin-Társulat; illetve Dilthey, Wilhelm (1974): *A történelem fölépítése a szellemtudományokban*. (Válogatta és ford.: Erdélyi Ágnes.) Budapest: Gondolat, 75–99, 497–510.

14 Spengler, Oswald (1994–1995): *A Nyugat Alkonya I–II*. (Juhász Anikó, Csejtei Dezső és Simon Ferenc fordítása.) Budapest: Európa.

15 Husserl, Edmund (1998): *Az európai tudományok válsága I–II*. (Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyedi András és Ullmann Tamás fordítása.) Budapest: Atlantisz.

16 Heidegger, Martin (1989): *Lét és idő*. (Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István fordítása.) Budapest: Gondolat; Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Neske, 1957.

17 Vö. Sorell 1992, 3.23.; Altrichter Ferenc (1992): Bevezetés. In: Altrichter Ferenc (szerk.) (1992): *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest: Gondolat.

mutatja Carnap Heidegger-kritikája, amely ugyan nem Heideggernek a tudományra vonatkozó nézetei ellen irányul, de reprezentatíván illusztrálja azt a stratégiát, melyet ez az irányzat a saját filozófiai horizontján kívül eső gondolkodásmódokkal, illetve az általa kívánatosnak tartott módszertantól eltérő módszertant követő filozófiákkal szemben alkalmazott.¹⁸⁾ A kuhni fordulat jelentősége ebben az összefüggésben éppen az volt, hogy megváltoztatta a tudományfilozófia eredendően szcientista jellegét, s lehetővé tette a szcientizmus tudományfilozófián belüli bírálatát.¹⁹⁾ Ugyanakkor Kuhn nyomán – bár Kuhn még a legradikálisabb értelmezésben sem sorolható a természettudomány-ellenes antiszcientizmushoz (mint amiképpen ezt szcientista kritikusan ennek ellenére gyakran megtették) – a tudományfilozófiában is megjelent a radikális antiszcientizmus. Különösképpen Feyerabendet,²⁰⁾ majd az egyébként figyelemre méltó és színvonalas esettanulmányaiból gyakran radikális filozófiai következtetéseket levonó (így a tudományos diszkussziókat a politikai és jogi egyeztető tárgyalások mintájára értelmező s ezzel a természettudományos problémák megoldásában a tudósok társadalmi-hatalmi, pénzügyi igényeinek és törekvéseinek a természettel szemben alapvető prioritást tulajdonító) szociálkonstruktivista irányzatokat,²¹⁾ valamint a természettudományokra irányuló posztmodern de-

18 Carnap, Rudolf (1992): A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül. In: Altrichter (szerk.) 1992.

19 Kuhn, Thomas (1984): *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest: Gondolat. Kuhn könyvének tudományfilozófiai hatásáról és a kuhni fordulat kulturális-társadalmi összefüggéseiről vö. még: Fehér Márta (1984): Thomas Kuhn tudományfilozófiai paradigmája. In: Kuhn 1984, 299–322; Hoyningen-Huene, Paul (1993): *Reconstructing Scientific Revolutions. Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science*. Chicago: University of Chicago Press; Fuller, Steve (2000): *Thomas Kuhn. A Philosophical History for Our Times*. Chicago–London: University of Chicago Press; Sardar, Z. (2000): *Thomas Kuhn and the Science War*. Cambridge: Icon Books. (Bár ezen utóbbi kifejezetten ismeretterjesztő jellegű, de éppen ezért informatív és paradigmátikus.)

20 Vö. például Feyerabend, Paul (2002): *A módszer ellen*. Budapest: Atlantisz.

21 Például Pickering, Andrew (1984): *Constructing Quarks. A Social History of Particle Physics*. Edinburgh: Edinburgh University Press; Shapin, Steven–Schaffer, Simon (1985): *Leviathan and the Air-pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press; Pinch, Trevor (1986): *Confronting Nature. The Sociology of Solar-neutrino Detection*. Dordrecht: Kluwer; Collins, Harry–Pinch, Trevor (1993): *The Golem What Everyone Should Know About Science*. Cambridge: Cambridge University Press; Latour, Bruno (1987): *Science in Action. How to Follow Scientist and Engineers Through Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

konstrukciós kísérleteket sorolhatjuk ide. De a szcientizmus–antiszcien-
tizmus-vita 20. századi története kapcsán meg kell említenünk még a
nevezetes „kétkultúra”-vitát,²² valamint a pozitivizmusvitát, mely utób-
biban ugyan a szociológiáról volt szó, de tematikájában bensőségesen
kapcsolódott a Sokal-vitában később megjelent problémákhoz.²³ Jölle-
het, e viták nem kifejezetten a tudományfilozófián belül zajlottak, a ter-
mészettudomány episztemológiai értéke és a természettudományos ra-
cionalizmus ismeretelméleti és kulturális státusza körül forogtak, s így
mind tárgyukban, mind széles publicitásuk vonatkozásában a Sokal-vita
elődjének tekinthetők. Nem véletlen ezért, hogy azután a Sokal-vitá-
ban is megjelent a Snow által 1959-ben fölvetett problematika.²⁴

A tudományfilozófiai viták, a tudományfilozófián belüli szcientista és
antiszcientista tendenciák társadalmi kontextusára tekintve azonban meg
kell különböztetnünk a hatvanas–hetvenes éveket a nyolcvanas–kilenc-
venes évektől. A hatvanas évek nagy baloldali társadalmi mozgalmi
számára az elnyomó társadalmi struktúrák elutasítása és az elidegene-
dés meghaladása volt a cél, egy jobb, emberibb, s ugyanakkor békés esz-
közökkel, az új generáció összefogásával elérhetőnek hitt illuzórikus jö-
vőkép jegyében. Ebbe a nagy társadalomfilozófiai célba integrálódott
magának a természettudománynak a kritikája is, amely nem annyira
közvetlenül a természettudományokra, mint inkább azoknak a korábbi
években kialakult társadalmi funkciójára és a tudományos eredmények
technikai alkalmazására irányult. Mindez a párizsi diáklázadásban ku-
mulálódott, ahol a pozitivizmusvita antipozitivista oldalának, a Frank-

22 Snow, Charles Percy (1959): *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press; Uő (1964): *The Two Cultures and a Second Look*. Cambridge: Cambridge University Press; Leavis, Frank Raymond (1962): The Significance of C. P. Snow. In: *Spectator*, 9. sz. A vita mából visszatekintő értékelését lásd: Sorell 1992, 98–126, illetve Fuller 2000, 324–327.

23 Adorno, Theodor W.–Dahrendorf, Hans–Habermas, Jürgen–Pilot, Harald–Popper, Karl (1969): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied–Berlin: Verlag Luchterhand; vö. még: Papp Zsolt (szerk.) (1976): *Tény, érték, ideológia: a pozitívizmus-vita Nyugat–Németországban*. Budapest: Gondolat.

24 Így a „két kultúra” kifejezés szerepel abban a válaszban, amelyben a *Social Text* Sokalnak a tréfát fölfedő cikkére reflektál (Ross, Andrew–Robbins, Bruce [1996]: Response: Mystery Science Theater. In: *Lingua Franca*, július–augusztus, újraközölve: *Lingua Franca: The Sokal Hoax*, 54–58. A hivatkozott hely: 58), de gyakran föltűnik Sokal, valamint Sokal és Brimont írásaiban is (Sokal–Brimont 1998, 255; Sokal, A. [1998]: Mi ez a nagy cirkusz? In: *Magyar Tudomány*, április). Ugyancsak vö. Labinger, J.–Collins, H. (szerk.) (2001): *The One Culture? A Conversation About Science*. Chicago–London: University of Chicago Press.

furti Iskolának markáns képviselője, Herbert Marcuse saját maga nagy megrökönyödésére a három nagy „M” („Marx–Mao–Marcuse”) egyikévé vált, s e generáció a szellemi muníciójában később, a hetvenes években e három szimbolikus név mögött valahol fölsejlettek Feyerabend írásai is.²⁵ A nyugati értelmiségi fiatalok e patetikus éveikhez képest a tudományfilozófia antiszcientista és a szcientista tendenciái közötti vita szociális háttérét ma jóval partikulárisabb érdekkonfliktusok adják. Ilyenek az egyetemi intézményi ellenérdekeltségek, a finanszírozás kérdései, s az olyan, a hatvanas évek egyetemese világmegváltó pátoaszával szemben minden jelentőségük ellenére is korlátozott mozgalmak, mint a feminizmus vagy a „political correctness” („PC”) stb. Így sajátos paradoxon alakult ki. Egyrészt a tudománnyal kapcsolatos antiszcientista értékítélet, s a tudományfilozófia egyik ágaként a szociálkonstruktivizmus némi popularitásra tett szert az egyetemek falain kívül is. Ugyanakkor a tudományra irányuló filozófiai, kulturális, szociális és egyéb humán vizsgálódások („philosophical”, „cultural”, „social and human” studies of science) a köztudatban egyedül ezen irányzattal – s annak is átpolitizált változatával – azonosultak, és ez az átpolitizált tudománykritika a tradicionális természettudomány befolyásának visszaszorítására irányuló politikai-ideológiai törekvésekkel összefonódva – az antiszcientista természettudomány-képet problémamentes evidenciaként találva – beárnyékkolták a tudományfilozófia más irányzatait. Következmenyképpen a „tojásfejű természettudós” képére válaszként a természettudomány oldalán megjelent a „lemberdzsekfilozófus” nem föltétlenül paranoid képe, aki a „történelem bizalmasaként” – mintegy Bradbury regényéből előlépve – fontosságának tudatában egzaltáltan suhan át az egyetemek folyosóin, hogy a tudományfilozófiai tanszékek sejtelmes homályában előbb az „emberi arrogancia megtestesülése”,²⁶ a „maszkulin gőg kivetülése”²⁷ – azaz a természettudomány – ellen lázítsa lelkes hallgatóit, majd az egyetem hivatali szobáiban kávézgatva ugyanennek intézményi és pénzügyi visszaszorítására szőjön összeesküvéseket.²⁸

25 Vö. Woddis, Jack (1975): *Új teóriák a forradalomról*. Budapest: Kossuth.

26 Kovel, Joel (1996): *Dispatches from the Science Wars*. In: Ross 1996, 194.

27 Uo.

28 Vö. Bradbury, Malcolm (1979): *A történelem bizalmasa*. Budapest: Európa Kiadó. S ha már itt tartunk – bár talán igazságtalanul túl szarkasztikusak vagyunk vele –, nem hagyhatjuk említés nélkül, hogy a *Lingua Franca* beszámolóját olvasva a Sokal-tréfa által hangsúlyozottan érintett Andrew Rossról, aki a *New York Times Magazine* teljes oldalú fotóján

E perspektívában a Sokal-paródia, s a nyomában kibontakozó vita úgy jelenik meg, mint ami *a szcientizmus és az antiszcientizmus ellentétének kontextusában meghúzódnó valós filozófiai problémákat kiemelte iskolai bezártságukból és egyetemi-intézményi, aktuálpolitikai meghatározottságukból, s azokat a politikai „bal” és „jobb”, a feminizmus, a „political correctness” stb. mozgalmain túlmutató, egyetemesebb – a Rorty által hivatkozott – gondolkodás- és kultúrtörténeti kontextusba helyezte el. Ennek köszönhetően Bricmont és Sokal könyve tudományfilozófiai szegmensének fókuszába – a vitában kezdetben hemzseggő, politikai értelemben vett „balos” és „jobbos” jelzőktől elvonatkoztatva – a természettudományok objektivitásigénye, a tudományos realizmus, valamint a tudományfilozófiai antirealizmus és relativizmus kérdése került. Sokal tréfájának tehát nemcsak annyiban volt jelentősége, hogy a „tudományok háborúja” iránt az intellektuális publikumban érdeklődést ébresztett, hanem *a vita tudományfilozófiai fókuszát is megváltoztatta*. Nincs itt hely rá, de részletes példákkal meggyőzően kimutatható, hogy e vonatkozásban a másik oldal stratégiája többek között éppen az volt, hogy a vitát visszaszorítsa a jelzett szűkebb politikai-ideológiai keretek közé, s a klasszikus tudományfilozófiai tematika megjelenését mint ideológiát, mint a kulturális értelemben konzervatív oldal, a PC-mozgalommal vagy a tekintélyelvű, hagyományos természettudományokra irányuló emancipatív kritikával szemben ellenérdekelte és ellenséges természettudósok érdekkifejezését értelmezze. (Tipikus ebből a szempontból Bruno Latour bekapcsolódása a vitába, aki radikálisan szociálkonstruktivista módszertanának megfelelően franciaellenességet, amerikai nacionalizmust, a hidegháború befejeződésével eltűnt globális ellenség behelyettesítésére alkalmas új ellenségkép-keresést emlegetett.²⁹)*

Meg kell ugyanakkor jegyezni azt is, hogy a hatvanas–hetvenes és a kilencvenes évek tudománykritikájában a szociológiai kontextus fönti eltérése ellenére tartalmi oldalról jelen van a folytonosság is. A hatvanas évektől kezdődő antiszcientizmus, abban a formában, ahogy az a nyugati baloldali mozgalmakban megjelenik, mind tartalmában, mind irá-

mangószínű zakóban pompáz, s személyében az egyetemi professzor mint popsztár új lehetőségét testesíti meg, a „lemberdzsekszcientizmus” képzele nélkül is óhatatlanul Bradbury regényének hőse idéződik föl bennünk. Vö. *Lingua Franca: The Sokal Hoax*, 5.

²⁹ Latour, Bruno (1997): Is There Science After the Cold War? In: *Le Monde* (Paris), január 18.

nyában eltér a korábbi kultúrfilozófiai kritikáktól. A kritika tárgyát jelentő természettudomány a hatvanas évek kritikai mozgalmaiban elsősorban a társadalom hatalmi struktúráival – mindenekelőtt a hadiiparral és a nagy monopóliumokkal – összefonódó, intézményesült, a társadalmi össztermék meghatározó részére finanszírozási igényt tartó, s ugyanakkor elnyomó, környezetromboló, továbbá a projektcélok érdekében a tudományos gondolkodás szabadságának és a tudósok erkölcsi felelősségének korlátozását követelő „Nagy Tudomány” képében jelenik meg.³⁰ A kritizált természettudomány már nem egyszerűen a Galilei, Newton vagy Einstein nevével fémjelzett hagyományos természettudomány, hanem az előbbi negatív jegyekkel jellemzett „Nagy Tudomány” – s ebben közös a hatvanas és a kilencvenes évek antiszcientizmusa. Ha nem vennénk figyelembe a természettudományos kutatás ezen új formáját – melynek egyik ősképe Palló Gábor a jelen kötetben a Manhattan-projektben látja és elemzi,³¹ s amely a hivatalos szervek számára megbízhatatlanná vált Oppenheimer és az ellene tanúskodó Teller Ede konfliktusában már ugyancsak előrerajzolta azt a súlyos erkölcsi dilemmát, melyet a természettudománynak a „Nagy Tudományba” történő fokozatos belekényszerülése fölvet – értelmezhetetlenek lennének a modern antiszcientista irányzatok. (Csak zárójelben jegyezzük meg, hogy ha például „a kutatás egyre inkább a tudás erősen haszonszemléletű fogalmához, valamint az *intézményi célokhoz* és az *elismerés átpolitizált rendszeréhez* [...] kötődik”,³² akkor ez a szociálkonstruktivista irányzat megértésében megvilágító erejű lehet, mert lehetővé teszi ezen tudományfilozófiai irányzat mélyebb – kritikai – értelmezését. A konstruktivisták egy olyan valóságos tendenciát érzékelnek a kortárs amerikai természettudományban, mely egyre inkább befolyása alá gyűri azt, s egyre inkább valószerűvé teszi a konstruktivista állításokat. E tudományfilozófusok a természettudománnyal szembesülve valójában a természettudomány ezen eredendően nem esszenciális, de egyre meghatározóbbá váló jellemzőivel szembesülnek, s kritikai attitűdjükben azután ezeket értékelik esszenciálisként, s vetítik vissza ennek megfelelően rekonstrukcióikban a természettudomány múltjára.)

30 Vö. például: Remington, John A. (1988): Beyond Big Science in America: The Binding of Inquiry. In: *Social Studies in Science*, 18: 45–72.

31 Palló Gábor: A kollektív kutatás prototípusa: a Manhattan-projekt 2. In: *Jelen kötet*, 71–90.

32 Remington 1988, 45. (Az idézetben szereplő kiemelések tőlem származnak – Sz. L.)

A hatvanas és a kilencvenes évek összehasonlításában a föntiekben jelzett folytonosságon és különbségeken túl adódik még egy eltérés. Nem csupán arról van szó ugyanis, hogy az új, Kuhn utáni tudományfilozófia a kilencvenes évekre intézményesült és iskolai filozófiává vált, hanem arról is, hogy magán a tudományos berkeken belül is elszigetelődött. Amiként a „tudományok háborúját” a neves tudományfilozófiai lapok között rendhagyó módon szerkesztőségi cikkekre méltató *Studies in History and Philosophy of Science*-ben Jardine és Frasca-Spada írja:

Az 1950-es és 60-as években – Popper, Conant, Kuhn, Feyerabend, Bronovski, Merton „aranykorában” – a tudománnyal foglalkozó filozófiai, történeti és szociológiai vizsgálódások (science studies) fölvirágzó mezeje folyamatos dialógusban volt a természettudományokkal. Azután a hetvenes és nyolcvanas években, amikor e kutatások egyetemi tárgyként konszolidálódtak, a természettudósokkal folytatott dialógus elhalt.³³

A természettudománnyal foglalkozó tanulmányok [science studies] képviselői manapság saját területük képviselőihez szólnak, nekik tartanak előadásokat és nekik írják műveiket. Bár a természettudományos képzést folytató intézmények tekintélyes része hirdet meg kurzusokat a természettudomány filozófiai, humán vonatkozásainak tárgykörében, általában igen kis arányban veszik föl ezeket a hallgatók. Az orvosi és a környezetvédelmi etika kivételével tudományfilozófusokat, tudományszociológusokat és tudománytörténészeket ritkán kérnek föl tanácsadóként tudománypolitikai kérdésekben...³⁴

Ez pedig jelentős változás, s nemcsak a hatvanas évekhez képest: gondoljunk csak arra, hogy a századfordulón – a természettudomány hagyományos, objektivista-realista képével szemben ugyancsak kritikus – Mach és Poincaré nem csupán egy személyben voltak természettudósok és tudományfilozófusok, hanem filozófiai nézeteikkel kifejezett tiszteletet váltottak ki a természettudósok között, s befolyásolták őket természettudományos felfedezéseik értelmezésében.

Az antiszcientista ideológiák befolyásának megerősödése és popularizációja, a természettudományok és a tudományfilozófia közötti most

³³ Jardine, Nick–Frasca-Spada, Marina (1997): Splendours and Miseries of the Science Wars. In: *Studies in History and Philosophy of Science*. 28: 219–235.

³⁴ I. m. 233. (Természetesen ez a helyzetleírás a nyugati – s különösen az amerikai – viszonyokra vonatkozik. A hazai viszonyok elemzése külön vizsgálódásokat igényelne.)

jelzett kommunikációs szakadék, valamint a természettudományos kutatások finanszírozási forrásainak beszűkülése együttesen adja azt a kontextust, melyben a természettudományok érdekében föllépő – egymástól egyébként igen különböző („jobbos”, „konzervatív” és „balos” „progresszív-racionalista”) értelmiségi csoportok elérkezettnek látták az időt, hogy a természettudomány tekintélyvesztésében leginkább felelősnek tartott értelmiségi körökön és ideológiákon revánsot vegyenek.

3. A TUDOMÁNYFILOZÓFIAI DIMENZIÓ

A természettudósok most jelzett – jogos vagy jogtalan, de mindenképpen érthető – revánsigényén túl azonban egy mélyebb mozzanat is megjelenik itt. Bár Sokal és Bricmont – s általában a Sokal-oldal – filozófiai színvonala erősen kifogásolható, Sokal tréfája mégis valami igen fontosra mutatott rá, ami több, mint az intézményi szeparáltság és érdekellentétek következtében föllépő kommunikációs zárlat. Ha Mach és Poincaré korával – de még akár a szcientizmus és az antiszcientizmus összecsapásával jellemzett hatvanas évekkel is – szemben a Sokal-tréfa egyik célpontjává tett kortárs tudományfilozófia nem tudja megszólítani a természettudósokat, akkor ez nem csupán kommunikációs kérdés: *arra utal, hogy a modern tudományfilozófia minden erőfeszítése és tagadhatatlan eredményei ellenére sem rendelkezik megfelelő eszközökkel, fogalomkészlettel és nyelvezettel a természettudomány mibenlétének hiteles megragadására.* Bár a Sokal-vitában két jellegzetes kulturális tendencia szembesült egymással, és jól azonosítható társadalmi törekvések, érdekcsoportok rajzolódtak ki a háttérben, a vita magját, mely körül e konfliktus elméleti – filozófiai-szociológiai – diszkusszió formájában kialakult, valóságos tudományfilozófiai probléma képezte. E probléma pedig éppen a Rorty által jelzett két nagy gondolkodástörténeti trend feszültségének mai tudományfilozófiai megjelenése. *Vajon igaza van-e Quine-nek, hogy Homérosz istenei és a modern természettudományos entitások között csak fokozati különbségek vannak?*³⁵ *S ha igen, mit jelentenek e fokozati különbségek, miképpen ragadhatjuk meg őket, s a vallásokkal szemben miképpen identifikálhatjuk vele mai természettudományunkat?* Vagy Martin Eger szavaival másképpen fölvetve a

35 Quine, Willard O. (1973): Az empirizmus két dogmája. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1–2: 225–239.

problémát: igaz-e, hogy a naiv tudományos realizmusnak és a szcientista objektivizmusnak nincs más alternatívája, mint a tudományt a társadalomban feloldó, azt társadalmi érdekek megjelenésének tekintő radikális tudásszociológia és szociálkonstruktivizmus?³⁶

Ha mind Sokal és Bricmont könyve, mind a vitába bekapcsolódó neves személyiségek (így például a köztiszteltben álló s filozófiai szempontból igen problémás kijelentései mellett néha a tudományfilozófia szempontjából megfontolandó észrevételeket is megfogalmazó fizikus-kozmológus Weinberg³⁷) hozzászólásai a filozófiai eklektizmus s a szakszerűtlenség jegyeit viselik is magukon,³⁸ annyiban mégiscsak nekik van igazuk, hogy valamiképpen a kurrens tudományfilozófia elégtelenségéről van itt szó, mely nem képes a természettudományban rejlő *természeti és szociálisan* konstruált mozzanat viszonyát adekvát módon megragadni. *Ha a tudományfilozófia oly mértében idegen képet nyújt a természettudományokról az azt művelő természettudósok számára, hogy azt ez utóbbiak csak ellenszenvvel és elutasítással fogadhatják,³⁹ akkor szükség van kritikai önreflexióra.*

Az igazi kérdés tehát a természettudományok által tudásként kínált elméletekben rejlő *természeti és társadalmi* tényezők relációja, melynek során persze azt sem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a „tisztá természet” mint olyan (ha létezik is talán) számunkra elérhetetlen, s így maga a „természet” is csupán az adott kulturális-társadalmi kontextus által meghatározottan jelenik meg számunkra. Igen finom és összetett kérdésről van itt tehát szó, melyben annak a szélsőségesen szociálkonst-

36 „...az arról folyó tárgyalások, hogy mi számít ténynek és mit fogad el a közvélemény annak, ahogyan Latour és Woolgar fogalmaz: »nem zavarosabbak és nem kevésbé zavarosak, mint az ügyvédek vagy a politikusok bármelyik vitája«. Röviden: a *tudomány – politika*. Az »egyezkedés« [negotiation] terminusnak az a hatása, hogy az emberek hajlamosak elfogadni, hogy ez a fölfogás a tudományos objektivizmus és a kulturális szcientizmus egyetlen alternatívája.” Eger, Martin (2001): A természettudomány hermeneutikai-fenomenológiai megközelítésének teljesítményei. Összehasonlítás a konstruktivista szociológiával. In: Schwendtner Tibor–Ropolyi László–Kiss Olga: *Hermeneutika és a természettudományok*. Budapest: Áron Kiadó, 351–381. Az idézet oldalszáma: 361.

37 Weinberg, Steven (1996): Sokal’s Hoax. In: *New York Review of Books*, 8 (augusztus): 11–15. (Magyarul: Uő [1996]: Sokal tréfája. In: *Beszélő*, 6: 172–178. [Pap Mária fordítása.])

38 Sajnos e tekintetben tartalmi kérdésekre hely hiányában még csak vázlatosan sem térhetünk ki. Viszont kifejezetten ajánljuk e tekintetben Kampis Györgynek a *BUKSZ*-ban megjelent, s már korábban hivatkozott recenzióját (Kampis 2001).

39 Vö. Segerstrale 2000, 7–12.

ruktivista antirealizmusnak, mely tagadja, hogy a természettudományos megismerésben valahol, valamiképpen *releváns módon* szó van a természetről, elvben igaza is lehet. Ám a jóhiszeműség elve alapján még ekkor, ezen igazság filozófiai posztulálása esetén is vizsgálandó és értelmezendő adottságként el kellene ismernie, hogy a természettudósok többsége őszintén a természet kutatásaként éli meg tevékenységét, s annak értelmét a természet megértésére irányuló törekvésben látja. A pusztán meggazdagodni kívánó vagy karrierre, sikerre törő természettudós képe sok esetben igaz lehet. Ám még ezen esetben is többnyire úgy jelenik meg a természettudomány művelése magának a kutatást végző alanynak számára, hogy a siker, a karrier érdekében a természettel kapcsolatos reális problémák megoldásához szükséges pénzügyi, intézményi és pozícióbeli feltételekhez kell hozzájutnia, s azután ezek birtokában ilyen megoldásokat kell találnia – vagy másoktól „ellopnia”. Azaz *a természet*, mely az egész vállalkozásnak értelmet ad, ezen *morálisan kétségtelenül negatív* motivációk dominanciája esetén is *orientálja a kutatói tevékenységet*. Persze a természettudós e meggyőződése őszinte volta ellenére is lehet „hamis tudat”. Ám annak a *nehezen vitatható körülménynek az elfogadása után*, hogy a természettudósok többsége saját meggyőződése szerint *valóban a természetet kutatja*, az ennek ellenkezőjét állító tudományfilozófiai irányzatok *legfőbb feladatává* az válik, hogy számot adjanak arról az általuk „hamis tudat”-nak minősített meggyőződésről, s megmutassák, miképpen lehetséges természettudomány, ha művelőinek tevékenysége egy ilyen hamisnak tartott föltételezésen nyugszik. A szélsőséges szociálkonstruktivisták elegánsan kibújnak e kényszer alól, amikor is a természettudós jóhiszeműségét – a természet megismerésére irányuló őszinte törekvését – kétségbe vonják, s az elméletalkotásban, valamint egy-egy elmélet igazként történő elfogadásában elsősorban a hatalmi-intézményi érdekek és viszonyok kifejezését látják, és ennek nyomán a tudományos diszkussziót a politikai tárgyalásokhoz hasonlítják.⁴⁰

S ha Sokal, Bricmont vagy Weinberg fejtegetései tele vannak is olyan filozófiailag szakszerűtlen kijelentésekkel, amelyek egy tudományfilozófiai egyetemi vizsga kritériumait sem igen állnák ki, nem szabad elfelednünk azt, hogy itt a viszony aszimmetrikus: a természettudósok nem belülről szólaltak meg; a filozófia nem szakterületük. Hibáik nem azonos jelentőségűek, mint a másik oldalon a kritikai önreflexiót elutasító,

sértett hangvételű deklarációk filozófiai színvonaltalansága és méltatlansága. *Itt valójában a tudományfilozófia önreflexióra való képességéről van szó:* a kérdés az, hogy képes-e a tudományfilozófia szembenézni saját problémáival, s ez a szembenézés nem várható el a természettudósoktól, hiszen ez nem az ő szakterületük. A természettudós reakciója csupán jelzés lehet.

Nem adekvát ezért Sokal tréfáját erkölcsi kategóriákban minősíteni, s azt rosszhiszemű rászedésként vagy méltatlan csalásként elítélni.⁴¹ Ugyancsak alaptalan arra hivatkozni, hogy Sokal visszaélt fizikusi voltából adódó privilegizált helyzetével s azzal a bizalommal, amelyet a *Social Text* szerkesztősege erre való tekintettel megelőlegezett számára: az eltorzított vagy kifejezetten hamis fizikai utalások csak egyik aspektusát képezték Sokal paródiájának, mely alapvetően filozófiai jellegű, s nagyobbreszt akkor is ellátta volna funkcióját, ha kizárólagosan hiteles fizikai kijelentések szerepeltek volna benne. A *Social Text* válasza a tréfát leleplező Sokal-cikkekre implicit módon el is ismeri ezt, amikor a cikk fizikai lektorálásának elmaradását másodrangú tényezőként értékeli.⁴² A folyóirat alapító szerkesztője és sokáig meghatározó személyisége, John

41 A Sokal-tréfa moralizáló elítélésének markáns példáját adja Stanley Fish a *New York Times* hasábjain. (Fish, Stanley [1996]: Professor Sokal's Bad Joke. In: *New York Times*, május 21.) Az 1931-es Beck–Bethe–Riezler-paródia viszont annak idején a kor egyik neves természettudósát érintette, s bár bosszankodást igen, moralizálást azonban nem váltott ki. Sokal tréfája nem az immoralitásra, hanem inkább arra példa, hogy e módszer a megfelelő időpontban és módon alkalmazva igen hatásos lehet szunnyadó problémák markáns megjelenítésére, s egyébként nehezen megjeleníthető álláspontok hatásos deklarálására. „A tréfák lényegük szerint rosszak? A paródia immoralis?” – kérdez joggal vissza a moralizáló állásponttal szemben John Brenkman (Brenkman, John [1996]: Letter to *Lingua Franca*. In: *Lingua Franca*, május–június; újraközölve: *Lingua Franca: The Sokal Hoax...* 64–67, az idézett kérdések: 67). Egy másik – irodalmár professzor – hozzászóló pedig az ilyen jellegű panaszokat elavult, viktoriánus moralizálásként ítéli meg. (Moretti, Franco [1996]: *Lingua Franca*, május–június: 61.) Persze az általományok elterjedése veszéllyel is járhat a tudományos publikációs rendszer – és ezáltal a tudományos közélet – szempontjából, ám ezt a veszélyt semmiképpen sem Sokal idézte föl, hanem az a nyolcvanas évek végén történt kísérlet, melyben William M. Epstein ilyen tanulmányok beküldésével próbálta tesztelni a szociális munkával foglalkozó folyóiratok, s néhány további, a témával kapcsolatban lévő egészségügyi folyóirat – összesen 146 folyóirat! – bírálati rendszerét és publikációs politikáját. E teszt akkor széles sajtóvisszhangot váltott ki, mely elsősorban a morális és a jogi aspektusokkal foglalkozott, Epsteint pedig szakmai etikai bizottság elé állították. (Vö. Hilgartner, Stephen [1997]: The Sokal Affair in Context. In: *Science, Technology and Human Values*, [22] 4: 506–523.)

42 Ross–Robbins 1996, 55.

Brenkman – egykori folyóirata, a *Social Text* által elutasított, s a *Lingua Franca* által közölt – hozzászólásában arra hívja föl a figyelmet, hogy volt szerkesztőtársai alapvetően filozófiai hibát követtek el, s ez abból fakadt, hogy éppen annak „hatása alá kerültek – talán egyenesen vágytak arra –, amit a természettudományokra irányuló kritikai tanulmányok [critical science studies] iránti elkötelezettségük alapján demisztifikálni szándékoznak: nevezetesen annak a túltengő presztízsnak a hatása alá, ami egy természettudós bármely kijelentéséhez hozzárendelődik”.⁴³ Ennek jegyében „nem fedezték föl Sokal néhány kijelentésének szembeűnően hamis voltát” (például azt, hogy „valami a gravitáció elméletében alátámasztja a pszichoanalízis elméletének ilyen és ilyen állítását”).⁴⁴

Persze – s erre Brenkman nem mutat rá –, a *Social Text* e tévedése nem esetleges figyelmetlenség vagy melléfogás. E beállítódás tipikusan a szcientizmus jellemzője, s a természettudomány-ellenességnek az ilyen szcientista megnyilvánulásokkal való eklektikus keveredése épp a magát posztmodernként meghatározó filozófia egyik jellemzője. Az a mód, ahogyan neves posztmodern gondolkodók a matematika és a természettudomány fogalmait a pszichoanalízisbe, a nemek társadalmi helyzetével és szerepével foglalkozó tanulmányokba („gender studies”), az irodalomelméletbe vagy a filozófiába átviszik, s amiképpen egyes természettudományos állításokra mint saját elméletüket alátámasztó ismeretekre hivatkoznak – azaz Sokal és Bricmont terminológiájában kifejezve „visszaélnék” a természettudománnyal –: mindez a szcientizmus tipikus megnyilvánulása. Nem véletlen ezért, hogy Mara Beller a Sokal-vita kevés briliáns hozzászólásainak egyikében a természettudománnyal érintkező, Sokal által parodizált posztmodern szövegek előzményeit Bohr, Born, Heisenberg és Pauli – a fizikai ismeretek hiányával aligha vádolható szerzők – filozófiai tárgyú eszmefuttatásaiban fedezi föl,⁴⁵ akik éppen a természettudományokhoz kötődő különleges presztízs alapján érzik magukat följogosítva arra, hogy a lélektan, az etika és a filozófia területén is szaktekintélyként lépjenek föl. Csakhogy ez a fölismerés egyrészt éppen megerősíti – igaz, nem úgy, amiként Bricmont és Sokal gondolta – a szóban forgó posztmodern szövegekkel szembeni

43 Brenkman 1996, 64–65.

44 I. m. 64.

45 Beller, Mara (1998): The Sokal Hoax: At Whom Are We Laughing? In: *Physics Today*, szeptember: 29–34.

kritikát, másrészt még nyilvánvalóbbá teszi, hogy itt nem a természettudományról, hanem a filozófiáról van szó, s ezért alapvetően nem a természettudományos fölkészültségen múlik a dolog. (Ennyiben a „természettudományokkal visszaélő” posztmodern írások és az említett 20. századi természettudósok közötti párhuzam Bricmont és Sokal álláspontjának a kritikáját is adja.) A hivatkozott fizikusi megnyilvánulások tipikusan a saját területén elért eredmények hatására önmagát és a természettudományt egyaránt túlértékelő, a filozófia, az etika, és más humán területekre merészkedő természettudós szcientizmusának megtestesítői. Amikor a szociálkonstruktivista tudományfilozófia és a tudományokkal kapcsolatos társadalmi tanulmányok engedtek a posztmodern csábításának, és szövetséget kötöttek vele – mely szövetség markánsan jelenik meg Bruno Latour személyében – , ezzel igen kétes, eklektikus talajra tévedtek, s ez a háttere annak a nyilvánvaló filozófiai jellegű melléfogásnak, melyet Brenkman a Sokal-paródia kapcsán joggal vet volt szerkesztőtársai szemére. (E súlyos következményeket nem annyira Sokal tréfája, hanem inkább Latour Einstein-tanulmánya reprezentálja, mely méltán vált Sokal és Bricmont bírálatainak egyik kedvelt céltáblájává, s amely minden bizonnyal az egyik mintaként szolgált Sokal számára paródiájának megalkotásához.⁴⁶)

4. A TUDOMÁNYOK HÁBORÚJÁN TÚL

A Sokal-vita hullámai lecsillapodtak, s úgy tűnik, újra minden a régi. Bármily heves és nagy publicitású volt is e vita, a frekvenciátlan érintett tudásszociológiát és szociálkonstruktivizmust leszámítva mintha a tudományfilozófia – egyetemi falai között – érintetlenül maradt volna. Vagy talán éppen most, az iskola falai között érlelődnek azok az új gondolatok, elképzelések és eszmék, amelyek majd évek múltán a kuhni fordulathoz hasonló új irányt adhatnak a tudományfilozófiának, melynek nyomán a természettudományos megismerés státuszával, racionalitásával, objektivitásigényével, episztemológiai értékével kapcsolatos kérdések újra intellektuális közügygé válhatnak, s a tudományfilozófia újra megszólít

⁴⁶ Latour, Bruno (1988): A Relativistic Account of Einstein's Theory of Relativity. In: *Social Studies in Science*, 18: 3–44.

hatja a természettudósokat?⁴⁷ Vagy ez hamis várakozás, s e kérdések már soha többé nem válhatnak úgy közüggé, mint a Bécsi Kör, majd Popper, majd pedig különösképpen Kuhn és Feyerabend idejében azok voltak, s a Sokal-vitában átmenetileg újra ilyenné váltak? Lehet, hogy a genetikai manipuláció, a klónozás, a globális fölmelegedés és a jelenleg használatos energiahordozók kimerülésének közeledte, illetve a természettudományok fokozódó praktikus-technikai orientációja oly mértékben más kontextusba fogja helyezni a tudományok problémáját, hogy a természettudományra irányuló, a természet megértésével (a „természet igazságával”) kapcsolatos hagyományos s ma még eleven metafizikai jellegű intellektuális várakozás háttérbe fog szorulni? Esetleg még ennél is radikálisabb változások várnak ránk, s a természettudomány ma még karakterisztikus kulturális dominanciája fokozatosan redukálódni fog, s a kultúra radikális transzformációjával, valamint a mai természettudomány előállító-manipulatív technikává történő átalakulásával a Galileivel és Descartes-tal kezdődött természettudományos világkorszak véget fog érni, s ezzel a tudományfilozófia is el fogja veszíteni jelentőségét?

E kérdésekre a következő években bizonyosan nem – talán majd évtizedek múlva – várhatunk választ. S az az új generáció, amely talán már a választ is tudni fogja, valószínűleg egészen más társadalmi és kulturális kontextusból fog visszatekinteni mai problémáinkra. Egy azonban bizonyos: az akkorra múlttá váló jelenünk intellektuális világa iránt visszatekintően érdeklődő kutatók számára a nagy nyilvánosságot megmozgató Sokal-vita színvonaltalansága és éles polarizáltsága ellenére gondolkodástörténeti szempontból mindenképpen érdekesebb és informatívabb lesz, mint az iskolai falak közé beszorult, professzionális kortárs tudományfilozófia.

47 Bár jelenleg az iskolák sokaságára szakadt s részproblémáinak sokaságába belebojlyódott tudományfilozófia centrumában nehéz olyan irányokat, törekvéseket találni, melyek ilyen perspektívák felé mutathatnak, azonosíthatunk azért néhány olyan – az érdeklődés periferiáján elhelyezkedő, de lehetőségeit tekintve talán több figyelmet érdemlő – próbálkozást, mely kivezethet a hamis dilemmából. Így Hacking 1999-ben megjelent könyvében (Hacking, Ian [1999]: *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press). Rorty – korábban idézett írásában – ilyen „harmadik” irányt vél fölfedezni, s ugyancsak ilyenként értékelhető a természettudományok hermeneutikai filozófiája, mely részben Husserlhez, részben Gadamerhez, de leginkább Heideggerhez kapcsolódik. (Vö. Schwendtner-Ropolyi-Kiss 2001, illetve Margitay Tihamér-Swendtner Tibor [szerk.] [2003]: *Tudomány megértő módon. Hermeneutika és tudományfilozófia*. Budapest: L'Harmattan Kiadó; Székely László [2000]: A természettudományok hermeneutikája és a tudománytörténet. In: *Replika*, 41–42: 149–161.)

KOMMUNIKÁCIÓ

Szavak és modellek

A vizualizáció szerepe az antik kozmológiában¹

Betegh Gábor

1. CSILLAGÁSZAT, KOZMOLÓGIA ÉS VIZUALIZÁCIÓ

Ha előveszünk egy modern csillagászati ismeretterjesztő művet, akkor abban szinte bizonyosan találunk majd ábrákat. Nem véletlenül. Hiszen összehasonlíthatatlanul könnyebb elmagyarázni az olyan alapfogalmakat, mint égi egyenlítő, zenit, meridián, térítők, ekliptika, ekliptikus sarkpont, tavaszpont és így tovább, egy vagy több szemléletes ábra segítségével, mint pusztán szavakkal. Az ábráról viszonylag gyorsan leolvashatjuk azt, amit egyébként csak számos körülményes mondat tudna leírni. Ráadásul az ábrán együtt, szinoptikusan láthatjuk azt, amit a szöveg csak lineárisan tudna megfogalmazni: így a különböző elemek egymáshoz való viszonyát is lényegesen jobban át tudjuk tekinteni, mintha csak a szövegre, saját geometriai képzeletünkre és belső térlátásunkra hagyatkozhatnánk.

Másrészről fontos felfigyelnünk arra is, hogy az ábrák önmagukban nem lennének elégségesek, hiszen az ott látható geometriai formák értelmezésre szorulnak: a szövegre hárul a feladat, hogy elmagyarázza, a különböző vonalak, körök és ellipszisek közül melyek jelképezik egy égitest pályáját, melyek bizonyos égitestek pályájának határpontjait, és

¹ A tanulmány kibővített változatát lásd Betegh, Gábor (2002): Le problème des représentations visuelles dans la cosmologie présocratique: pour une histoire de la modélisation. In: Laks, André-Louguet, Claire (szerk.): *Qu'est-ce que ce la philosophie présocratique / What is Presocratic Philosophy*. Lille, 381–415. Köszönet Bodnár István hasznos megjegyzéseiért és az OTKA (FO 32471) támogatásáért.

melyek pusztán a struktúrát kifejező geometriai alakzatok, melyeknek semmilyen fizikai entitás nem felel meg a valóságban. De ennél még többről is van szó, hiszen az önmagában álló ábra akár teljességgel félrevezető is lehetne. Például ha megnézzük az ismeretterjesztő művekben az égi főkörök fogalmát bevezető ábrákat, azt láthatjuk, hogy ezek egy olyan gömb felületén jelennek meg, amelynek középpontjában a Föld áll. Nyilvánvaló azonban, hogy a könyv szerzői nem egy prekopernikus világképet hirdetnek – a szövegre hárul a feladat, hogy az ilyen lehetséges félreértéseket eloszlassák.

Hasonló a helyzet a háromdimenziós modellekkel is. Vegyük például a csillagok relatív pozícióját szemléltető éggömböket. Egyrészt világos, hogy az ilyen eszközök által vizuálisan közvetített információt gyakorlatilag lehetetlen lenne pusztán szövegesen kifejezni. Az is világos azonban, hogy egy ilyen alapvető szemléltető eszközt is meg kell tanulni értelmezni. Az éggömbök látszólag nagyon hasonlítanak egy földgömbre. A használnak azonban meg kell értenie, hogy a modell interpretációja ebben az esetben teljesen más. Hiszen a földgömbbel ellentétben az éggömb nem egy fizikailag létező gömböt ábrázol, az ott szereplő csillagok valójában nem egy gömb felszínén helyezkednek el, ezt a képzeletbeli gömböt nem kívülről, hanem mintegy belülről látjuk, a gömb középpontjába képzelt Földtől az egyes csillagok nem egyenlő távolságra helyezkednek el, és így tovább. Mindezt valakinek el kell magyaráznia annak, aki az éggömb segítségével most kezd ismerkedni a csillagos ég rejtelmeivel.

Vajon milyen szerepe volt a vizualizációnak a görög csillagászati, kozmológiai hagyományban, és legfőképpen annak kialakulásában? A jelen tanulmányban amellet szeretnék érvelni, hogy a vizualizálás igénye egyidős az első tudományosnak tekinthető kozmológiai elméletek megfogalmazásával. Mi több, hogy a vizualizálás nem pusztán illusztráció volt a kozmológiai elméletek szemléltetésére, hanem alapvető episztemológiai szerepet játszott az elméletek megfogalmazásában és a görög kozmológia és csillagászat fejlődési irányának meghatározásában.

De vajon hogyan lehet mindezt bizonyítani? Hiszen a görög kozmológiai gondolkodás kezdetéről semmilyen vizuális reprezentáció nem maradt ránk: sem ábrák, sem háromdimenziós modellek. A legrégebbi fennmaradt éggömbök jóval későbbiek – a legkorábbiak a Nápolyi Nemzeti Múzeumban őrzött Farnese Atlaszt szokás tartani, amely egy hellenisztikus kori eredeti 1–2. századi másolata. Másrészt a későbbi

szerzők által idézett legkorábbi kozmológiai szövegeket őrző kéziratokban sem találhatunk ábrákat. Így tehát csak a szöveges forrásainkra tudunk támaszkodni, azokra a szövegekre, amelyek valamilyen módon tudósítanak az ábrák és modellek készítéséről és alkalmazásáról. E tanulmány egyik fontos tanulsága az lesz, hogy az erre vonatkozó információk nagyon gyakran áttételesek, és nem ott szerepelnek, ahol azt esetleg elvárnánk.

Mindazonáltal elsőre úgy tűnhet, könnyű dolgunk lesz. Diogenész Laertiosz ugyanis arról tudósít, hogy a milétoszi Anaximandrosz más tudományos eszközök mellett kozmológiai szemléltető eszközöket is alkotott:

[Anaximandrosz] találta fel a gnómónt, és – miként azt Favorinus mondja a *Színes História*ban – Spártában felállított egyet, hogy jelezze a napfordulókat és napéjegyenlőségeket; továbbá időmérő eszközöket is készített. Ő rajzolta le először a föld és a tenger határvonalait, és még egy kozmológiai modellt² (σφαῖρα) is készített. (D. L. 2.1)

Ha elfogadjuk az anaximandroszi modellre vonatkozó diogenészi beszámolót, amelyet egyébként Plinius is explicit módon megerősít (*N. H.* 2.31 és 7.203), akkor tételünk máris bizonyításra került: Anaximandrosz, akinek nevéhez fűződik az első valóban jelentős kozmológiai elmélet kidolgozása,³ egy kozmológiai vizualizációs eszközt is készített. A problémát csak az jelenti, hogy a filozófiatörténészek általában nem fogadják el a diogenészi beszámolót. Pontosabban annak csak utolsó, Pliniusnál is szereplő, kozmológiai modellre vonatkozó részét szokták visszautasítani. A szövegben négyféle eszközről esik szó: gnómón, napóra, a tenger és a föld határait jelző ábra (*periodosz gész*) és a kozmológiai modell. Szinte mindenki elfogadja, hogy ha Anaximandrosz nem volt is a gnómón feltalálója, de alkalmazott ilyen eszközt, mint ahogy, ehhez kapcsolódóan, a napóra használatát sem kérdőjelezi meg. Végül azt is el szokás fogadni, hogy Anaximandrosz készített olyan ábrát, amely a lakott föld és a tengerek sematikus rajzát adta. Ezt egyébként megerősíti két más for-

2 A görög σφαῖρα szó elsődleges jelentése gömb, amiből elnyerte az „éggömb” technikai jelentést. E derivált jelentés miatt technikai használatában a szó nem csak gömb alakú modellt jelölhet. Világos, hogy az anaximandroszi modell például nem volt gömb alakú.

3 Az anaximandroszi elmélet úttörő jellegét elemző klasszikus mű: Kahn, Charles H. (1960): *Anaximander and the origins of Greek cosmology*. Cambridge.

rás is (Agathémerosz 1.1 és Sztrabón 1.7). Ezzel szemben a felsorolás negyedik elemét, a kozmológiai modellt, szinte minden modern értelmező anakronisztikusnak tartja: azt szokás mondani, egészen valószínűtlen, hogy *már* Anaximandrosz is készített volna ilyen eszközt.⁴ A következőkben amellet szeretnék érvelni, hogy az anakronizmusra hivatkozó érv könnyen támadható. A tanulmány nagyobbik részében azt fogom bemutatni, hogy a vizuális eszközök használata *dokumentálhatóan* jelentős szerepet játszott már a preszókratikus korban is. Ennek bizonyítására az időben visszafelé fogok haladni: a hellenisztikus kori forrásokkal fogom kezdeni, amikor a vizualizációs eszközök használata kétségbevonhatatlan, hogy innen kövessem az időben egyre távolodva és Anaximandroszhoz egyre közelítve a vizualizációs eszközök, és elsősorban a háromdimenziós modellek használatára vonatkozó mindinkább elmosódó, de véleményem szerint egyértelműen felismerhető nyomokat. Ezt követően, Anaximandroszhoz visszajutva, azt fogom bemutatni, hogy az anaximandroszi kozmológiai elmélet sajátosságai lehetővé teszik egy egyszerűen elkészíthető, de mégis szemléletes háromdimenziós modell konstruálását. Végül a tanulmány lezárásaként néhány általánosabb, a korai kozmológiai modellek használatára és szerepére vonatkozó elméleti konklúziót fogok megfogalmazni.

2. CICERO BESZÁMOLÓJA

A kozmológiai, csillagászati modellek fajtáira és történetére vonatkozó vizsgálódásunk számára jó kiindulópontot jelent az a beszámoló, amelyet Cicero *Az állam* című dialógusának első könyvében olvashatunk. Philus, a beszélgetés egyik résztvevője elmeséli, hogy Marcus Marcellus Szürakuszai elfoglalásakor a gazdag zsákmányból csak két dolgot kért magának: azt a két éggömböt, amelyeket Arkhimédész készített. Két különböző típusú modellről van szó. Az egyik egy az állócsillagok és a konstellációk relatív pozícióját bemutató tömör éggömb (görögül στερεά; σφαῖρα), melyet Marcus Marcellus a Rómába szállítás után Vesta templomában állíttatott fel. A másik egy úgynevezett armilláris gyű-

⁴ Couprie, Dirk L. (2001): Anaximander's discovery of space. In: Preus, Anthony (szerk.): *Before Plato. Essays in ancient Greek philosophy*, VI. Albany, 23–48, különösen 36, 46.

rú (κρικωτή σφαῖρα), amelyen a különböző tengelyek mentén elhelyezett különböző nagyságú koncentrikus gyűrűk az égi főköröket és az égitestek pályáját reprezentálják. A beszélgetés résztvevőinek Gallus, a tudós római konzul beszél a kétféle éggömb kialakulásáról és használatáról. Először a tömör éggömb történetéről a következőket mondja:

Gallus kifejtette ugyanis, hogy azt a másik fajta, tömör éggömböt már régen feltalálták; ilyen éggömböt először a milétoszi Thalész készített, később pedig a knidoszi Eudoxosz, aki, mint mondják, Platón tanítványa volt, ráfestette az állócsillagokat. (1.14)

Ha Gallusnak igaza lenne, Anaximandrosznál egy generációval még korábban tudnánk visszamenni az időben. Minden okunk megvan azonban arra, hogy kétségbe vonjuk, amit Gallustól Thalész kapcsán hallunk. Először is egy tömör éggömb készítése nyilvánvaló módon feltételez egy szferikus kozmoszelképzelést, de legalábbis azt, hogy az állócsillagokat egy gömbfelszínen képzeljük el. Thalész kozmológiai elképzeléseire vonatkozó információink igen hiányosak, így teljes bizonyossággal nem zárható ki, hogy a milétoszi így módon képzelte el az állócsillagok helyzetét – mindez azonban felettébb valószínűtlen. Mind Thalész közvetlen ión utódainak csillagászati elméletei, mind a görög kozmológia általános fejlődésének főbb vonalai gyakorlatilag kizárnak egy ilyen hipotézist. Mindezt megerősíti az, amit Gallus a Thalész és az Eudoxosz által készített éggömb különbségéről mond, miszerint az éggömbre majd csak az utóbbi tudós fogja ráfesteni az állócsillagokat. Ha ez így lenne, a thalészi éggömbön csupán az égi főkörök szerepelnének. Teljességgel valószínűtlen egy ilyen éggömb időbeli prioritása – és különösen az, hogy öt-hat generációt kelljen várni az utóbbi megjelenésére –, hiszen az égi főkörök egy jelentős része is éppen az állócsillagokhoz képest határozható meg. Ráadásul a csillagképek ábrázolásának gondolata már jóval Thalész előtt megjelenik. Láthatjuk ezt az *Iliás*znak abból a jól ismert részéből is, amikor Héphaisztosz elkészíti Akhilleusz pajzsát, és azon többek között ábrázolja a főbb csillagképeket, az Óriont, a Fiastyúkot, a Húaszokat és a Göncölszekeret (*Il.* 18.481–9). Ha pedig dekoratív célokra felhasználhatták a csillagképek ábrázolását, akkor hogyan is ne tennék ezt meg egy kifejezetten a csillagos ég bemutatását szolgáló éggömbön. Minden arra vall tehát, hogy a beszámoló Thalészra vonatkozó része nem más, mint azon antik hagyomány megnyilvánulása, melyben minden fontosabb tu-

dományos, illetve technikai felfedezés kiindulópontját Thalésznek, a legendás archaikus tudósnek volt szokás tulajdonítani.

Gallus beszámolójának Eudoxoszra vonatkozó része ezzel szemben történetileg sokkal hitelesebbnek tűnik. Már csak azért is, mert Cicerónak Eudoxoszról viszonylag közvetlen információi is lehettek. Eudoxosznak ugyanis volt egy az égitestekről és égi jelenségekről szóló, *Jelenségek* című nagy hatású műve, amelynek Aratosz által versbe szedett változatát Cicero maga fordította latinra. Az eudoxoszi eredeti ugyan nem maradt fenn, de az aratoszi változatból kiderül, hogy Eudoxosz e művében részletes leírását adta az égi főköröknek és a csillagképek relatív pozícióinak. Az égi topográfia részletes és pontos leírása pedig szinte szükségszerűvé teszi a vizuális megjelenítéseket is. A csillagképek leírása és pozíciója is arra vall egyébként, hogy a már említett Farnese Atlasz eredetijéhez időben nagyon közelinek és megjelenésében nagyon hasonlónak kellett lennie az Eudoxosz által készített tömör éggömbnek.

Gallus ezek után tér rá arra, hogy a jelenlévőknek elmagyarázza az Arkhimédész által készített másik modell, az armilláris gyűrű működését:

De ezen az újabb típusú éggömbön a Napnak, a Holdnak és annak az öt égitestnek a mozgása jelenik meg, amelyeket bolygóknak és úgymond kóborlóknak nevezünk, erre pedig a tömör éggömb nem lenne képes; ebben a tekintetben csodálatra méltó Arkhimédész találmánya, hiszen kiötlötte, hogy miként lehet egyetlen forgatással megjeleníteni a többféle különböző sebességű és eltérő pályájú mozgást, és amikor Gallus mozgásba hozta a modellt, akkor, valóban, a Hold annyi fordulattal maradt le a Nap mögött, mint ahány nappal lemaradna magán az égen; és ily módon ugyanaz a napfogyatkozás jött létre a modellen, mint ami ténylegesen megtörténne. Aztán a Hold elérkezett arra a pontra, ahol a Föld árnyéka... [a kéziratokban itt egy lacuna következik] (1.14)

Egy ilyen, minden bizonnyal összetett fogaskerékrendszeren alapuló és a bolygók relatív mozgását modellező planetárium valóban csodálatra érdemes szerkezet. Az ilyen és ennél egyszerűbb armilláris gyűrűk az antik csillagászatban a demonstráció és a megfigyelések egyik legfontosabb eszköze volt. Készítésükről és használatukról részletes leírást ad például Ptolemaiosz (i. sz. 2. század, *Almagest* 5.1), akinek későbbi kommentátorai, mint például Papposz (i. sz. 4. század) és Proklosz (i. sz. 5. század) hosszasan fejtegetik az armilláris gyűrűk tudományos szerepét.

Miként ezt megtudhatjuk az i. sz. 1. században élt Geminosztól (pontosabban az őt idéző Proklosztól), az armilláris gyűrűk készítésének és használatának jól meghatározott helye volt a matematikai tudományok rendszerében. Arkhimédész pedig, aki általában megvetette a matematikai tudományok gyakorlati, mechanikai alkalmazását, külön művet is szentelt az ilyen eszközök készítésének.⁵ Ptolemaiosz beszámolója alapján pedig szinte bizonyosan állíthatjuk azt is, hogy az i. e. 2. század közepén alkotó Hipparkhosz is már alkalmazott ilyen eszközöket.⁶

3. A KÜZIKOSZI TUDÓSOK MODELLJEI

Egy nem várt forrásból azonban az is kiderül, hogy Eudoxosz iskolájának tagjai a hellenisztikus kor legelején, vagyis jóval Hipparkhosz előtt, nemcsak tömör éggömböt, de az égitestek relatív mozgását modelláló armilláris gyűrűket is készítettek. Ez az információnk Epikurosztól származik, aki *A természetéről* című monumentális művének 11. könyvében egy gondosan kidolgozott és jól argumentált támadást indít a háromdimenziós modellek csillagászati használata ellen.⁷ David Sedley pedig azt is kimutatta, hogy az epikuroszai támadás a küzikoszi iskola tudósai, vagyis Epikurosz tanítványai ellen irányul.⁸ A szövegrészlet egy igen töredékes papiruszon maradt fenn; annyi azonban kiderül, hogy Epikurosz egy részletes episztemológiai megkülönböztetéseken alapuló radikális kritikát dolgoz ki, amelynek egyik fontos eleme azt mondja ki, hogy az eszközök belső sajátosságaiból és működéséből nem vonhatunk le érvényes konklúziókat a kozmológiai és csillagászati entitások valódi viselkedésére vonatkozóan.

De vajon milyen modellekről beszél Epikurosz? A Nap és a Hold nyugtára és keltére vonatkozó ismételt utalások azt mutatják, hogy armilláris gyűrűkről kell, hogy szó legyen, hiszen a tömör éggömbökkel csak az állócsillagok nyugtát és keltét lehet modellálni. Még fontosabb

⁵ Plutarkhosz: *Marcellus* 17.3–5.

⁶ Nadal, Robert–Brunet, Jean-Paul (1984): Le „Commentaire” d’Hipparque. I. La sphère mobil. In: *Archive for the History of Exact Sciences*. 29: 201–236.

⁷ Szövegkiadás és interpretatív jegyzetek: Sedley, David (1976): Epicurus and the mathematicians of Cyzicus. In: *Cronache Ercolanesi*, 6: 23–54.

⁸ Sedley 1976, különösen a 35.

az Va kolumnában található megjegyzés, amely szerint a küzikoszi tudósok pusztán az eszközök viselkedése alapján „ellentétes felkeléseket és nyugvásokat” (ἐναντίαι ἀνατολὰι καὶ δύσεις) tulajdonítanak egyes égitesteknek. Ebből arra kell következtetnünk, hogy a küzikosziak által használt modellek mozgathatóak voltak, és képesek voltak ábrázolni a bolygók retrográd mozgását is. Ez a megjegyzés egyébként teljesen jól megfeleltethető annak, amit Eudoxosz és tanítványa, Kallipposz elméletéről tudunk. Ez az elmélet az egyes bolygók látható mozgását négy (illetve a Kallipposz által továbbfejlesztett változat szerint öt) koncentrikus gömbhéj mozgásának eredőjeként írja le. Az epikurosi töredékek alapján lehetetlen rekonstruálnunk, hogy az említett modellek az elméletet annak melyik komplexitási fokán jelenítették meg. Ha azonban – miként ez kiderült – képesek voltak ábrázolni a kelet–nyugati és a retrográd mozgásokat, akkor az égi főkörökön kívül bolygónként legalább két gyűrűt kellett tartalmazniuk, melyek mozgását feltehetőleg egy fogaskerékrendszer koordinálta. Természetesen nem szükséges, hogy egyetlen eszköz ábrázolni tudja az összes ismert bolygó mozgását, hanem elég, ha a modell egyetlen bolygó mozgását mutatja, amelyet aztán a modell interpretációjában bármely ismert bolygóval azonosíthatunk.⁹ Az eszköz azonban még így is figyelemreméltóan összetett lesz. Ha pedig azt akarjuk, hogy az eszköz további csillagászati jelenségeket, mint például a fogyatkozásokat, is képes legyen bemutatni, akkor természetesen meg kell kettőznünk a gyűrűk számát, és a fogaskerékrendszert úgy kell megalkotnunk, hogy mindezen mozgásokat képes legyen koordinálni. Érdekes azt is megjegyeznünk, hogy az eudoxoszi elmélet sajátosságai miatt ezek az eszközök konceptuálisan különböznek a későbbi armilláris gyűrűktől (mint például Arkhimédész Cicero által említett modelljétől), hiszen míg az előbbieken az egyes bolygókhoz több gyűrű tartozik és az egyes gyűrűk állandó irányú és sebességű mozgást végeznek, addig az utóbbiakban az egyes bolygókhoz csak egy gyűrű tartozik, de annak mozgása nem egyenletes.

Bármilyen összetettek voltak is ezek a modellek, egyáltalán nem meglepő, hogy Eudoxosz és követői fontosnak tartották az elmélet mechanikus modellálását. Hiszen a homocentrikus szférák elmélete olyannyira

9 Mendell, Henry (2000): The Trouble with Eudoxus. In: Suppes, Patrick–Moravcsik, Julius M.–Mendell, Henry (szerk.): *Ancient and Medieval Traditions in the Exact Sciences. Essays in Memory of Wilbur Knorr*. Stanford, 130.

komplex, hogy valódi megértése aligha lehetséges, ha pusztán belső tér-látásunkra támaszkodunk, de még a statikus ábrák is csak korlátozott segítséget jelenthetnek. Nem véletlen, hogy az eudoxoszi elmélet rekonstruálása, értelmezése és oktatási célú bemutatása manapság leginkább háromdimenziós komputeranimációk segítségével történik.¹⁰

4. A TIMAIOSZ

Platón nagy kozmológiai szövegében, a *Timaios*szban is találhatunk egy olyan megjegyzést, ami pontosan megfelel annak, amit az eudoxoszi elmélet kapcsán is elmondtunk: az égitestek relatív mozgását leíró elmélet alapvonalaait kifejezhetjük pusztán szavak segítségével – ám ha a relatív mozgások összetett rendszerét és a komplexebb égi jelenségeket is meg akarjuk érteni, illetve értetni, akkor nem elég a szöveges magyarázat. *Timaios*z, miután elmondta, milyen ontológiai komponensekből és milyen matematikai struktúra szerint épül fel a Világlélek, továbbá, hogy annak egyes körei, melyek az égitestek pályájának felelnek meg, hogyan helyezkednek el egymáshoz képest, így folytatja:

De leírni e csillagok kartáncát, egymás melletti helyzetüket és köreiknek hátrálásait, majd előrehaladásait, továbbá, hogy összekapcsolódásaik alkalmával ez isteni lények közül melyek jutnak egy látóvonalba, és hányan átellenbe, hogy egymás mögé és egymás elé kerülve, bizonyos időnként elsötétülnek számunkra, majd ismét feltűnve félelmet okoznak és jelt adnak a jövőendő felől azoknak, akik nem tudnak értelmesen gondolkozni – mindezt elmondani anélkül, hogy látnánk ezeknek az utánzatait (ἄνευ δι' ὅψεως τούτων αὐτῶν μιμημάτων), hiábavaló fáradság volna. (40 c–d, Kővendi Dénes fordítása.)

A görög mondat számos interpretációs és fordítási nehézséget vet fel; az értelmezők túlnyomó többsége azonban egyetért abban, hogy *Timaios*z itt azt mondja: a bolygók relatív mozgását, a fogyatkozásokat és okkultációkat csak látható modellek segítségével tudjuk igazán megérteni. Vajon milyen modellekre utalhat *Timaios*z? A szöveg természetes

¹⁰ Lásd például a Mendell által készített CD-romot (Mendell, Henry [2001]: *Introduction to Ancient Mathematical Astronomy*).

módon azt sugallja, hogy egy mozgatható armilláris gyűrűről van szó, hiszen a megkövetelt funkciókat csak egy ilyen típusú eszköz tudja betölteni. Ezt látszik alátámasztani egyébként az is, hogy az a leírás, amely elmeséli, hogy a démiurgosz miképp alkotta meg a Világlelket, valójában jól megfeleltethető annak a tevékenységsornak, amellyel egy armilláris modell elkészíthető.

Jellemző módon e természetesnek tűnő interpretáció ellenében is felhoztak már anakronizmusra hivatkozó ellenérveket. David R. Dicks a rá egyébként is jellemző szkepszissel például az mondja, hogy a szöveg feltehetőleg csak egy tömör éggömbre, esetleg ábrákra utalhat. Érve pedig így szól: „Abszurd lenne azt feltételeznünk, hogy egy ilyen viszonylag komplikált eszköz ismert lett volna Platón korában, amikor az égi szféra fogalma maga is újdonság volt, és valójában még igen kevés ismerettel rendelkeztek a bolygókról.”¹¹ Véleményem szerint Dicks érve nem meggyőző. Először is már többször kiderült: az ókori mechanikai ismeretek sokszor messze fejlettebbek, mint ahogyan azt egyébként, fennmaradt szöveges forrásaink alapján képzelnék. A hihetetlenül összetett fogaskerékrendszeren alapuló úgynevezett Antiküthéra szerkezet, melyet egy elsüllyedt hajó roncsai között találtak meg, például radikálisan megváltoztatta az ilyen irányú elképzeléseinket: előzőleg senki sem merte volna feltételezni, hogy a korban akár csak fele ilyen bonyolult műszereket tudtak építeni.¹² Másrészt, hogy egy Platónhoz időben közelebbi példával szolgáljunk: bár szinte semmilyen független szöveges vagy régészeti forrás sem segíti a megjegyzés értelmezését, Arisztotelésznek az *Állatok mozgásáról* című értekezése egyértelmű utalást tartalmaz bizonyos automaták, mechanikus önmozgó babák használatára (710b). Harmadrészt, Eudoxosz Platón közvetlen munkatársa volt, így a küzikoszi iskolában, Eudoxosz tanítványai által alkalmazott modellek – melyek, mint láthattuk, minden valószínűség szerint szintén mozgatható armilláris gyűrűk voltak – mind időben, mind a tudományos kapcsolatok tekintetében nagyon közel vannak a platóni Akadémiához. És végül Dicks azon megjegyzése, amely szerint a bolygómozgások elmélete maga is meglehetősen új volt Platón korában, megint csak nem bizonyít semmit. Éppen ellenkezőleg – és talán ez lenne e tanulmány legfonto-

11 Dicks, David R. (1970): *Early Greek astronomy to Aristotle*. Ithaca–New York, 120.

12 Az Antiküthéra szerkezetről lásd Price, Derek de Solla (1974): Gears from the Greeks. In: *Transactions of the American Philosophical Society*. 64: 3–70.

sabb tézise – az elmélet megalkotása és a hozzátartozó modell konstruálása egy időben történik, éppen azért, mert az elmélet részletei csak a látható modellen keresztül dolgozhatók ki, illetve demonstrálhatók. Egy kicsit úgy, ahogy egy geometriai tétel bizonyítására szolgáló ábra sem csak a tétel ismertté válása után jelenik meg.

Külön problémát jelent, hogy közelebbről milyen viszony van a *Timaiosz*ban említett modell és a küzikosziak által használt eszközök között. A kérdés részben az, hogy Platón a *Timaiosz* írásakor már ismerte-e az eudoxoszi homocentrikus szférák elméletét. Dicks és Wilbur Knorr szerint nem. Annyi azonban bizonyos, hogy egy a *Timaiosz* által leírt elmélethez tartozó modell működési elvét tekintve közelebb áll az arkhimédészi, mint az eudoxoszi armilláris gyűrűkhöz, hiszen egy-egy égitesthez csak egy-egy gyűrű tartozik. De ha a *Timaiosz*ban kifejtett bolygóelmélet és a hozzátartozó modell nem Eudoxosz hatását mutatja, és másrészt kizárjuk azt, hogy pusztán az akadémiai csillagászati kutatások eredménye, akkor honnan erednek Platón idevonatkozó ismeretei, beleértve azt is, ami a modellek episztemológiai és didaktikus használatára vonatkozik? Önmagában az, hogy a *Timaiosz* és specifikusan annak asztronómiai elmélete erős püthagoreus hatást mutat, nem igényel külön bizonyítást.¹³ Véleményem szerint azonban jó okunk van feltételezni azt is, hogy a háromdimenziós modellek alkalmazása, és az azok konstruálásához szükséges mechanikai ismeretek ugyancsak püthagoreus hatást mutatnak, közelebbről pedig Arkhütasz eredményeire vezethetők vissza. Anélkül, hogy e hipotézis mellett részletesebben is tudnánk most érvelni, hadd jegyezzek meg csak annyit, hogy Arkhütasz az ehhez szükséges összes diszciplínában dokumentálhatóan jelentős eredményeket ért el: úttörő kutatásokat végzett a geometriai testek mozgásának területén, különösen érdeklődött a különböző körmozgások iránt, másrészt jelentős mechanikai újításai is voltak.¹⁴ A kozmológiai és csillagászati elméletek modellezéséhez pedig éppen ezen ismeretek összekapcsolására van szükség.

13 Van der Waerden, Bartel L. (1951): *Die Astronomie der Pythagoreer*. Amsterdam, 26 és 29, valamint Burkert, Walter (1972): *Lore and science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass., 336.

14 D. L. 8.83 és Ariszt. *Pr.* 915a25.

5. ARISZTOPHANÉSZ, SZÓKRATÉSZ ÉS A PRESZÓKRATIKUS TERMÉSZETFILOZÓFUSOK

Amikor Sztrepshiadész a Szókratész tanítványával folytatott bevezető beszélgetést követően először belép a Gondolkozdába, figyelmét mindenekelőtt az iskolában található tudományos eszközök kötik le. Gyorsan meg is kérdezi a tanítványt:

SZTREPSZIADESZ: Az istenekre, hát ez meg micsoda? Mondd már el!

TANÍTVÁNY: Ez itt egy *asztronomia* [ἄστρονομία].

SZTREPSZIADESZ: Hát ez?

TANÍTVÁNY: Ez meg egy *geometria* [γεωμετρία].

SZTREPSZIADESZ: Na, az meg mire jó?

TANÍTVÁNY: A földet felmérni.

SZTREPSZIADESZ: Melyiket? A kiparcellázandót?

TANÍTVÁNY: Nem, a föld egészét.

SZTREPSZIADESZ: Micsoda civilizált egy találmány! Demokratikus és egyszersmind profitábilis.

TANÍTVÁNY: Ez meg itt a *föld teljességének térképe* [γῆς περιόδου πάσης]. Láttod, itt van Athén.

(*Felhők*, 200–207)

A részletben háromféle tárgyról vagy tárgycsoportról esik említés, amelyek pontosabb meghatározása, úgy tűnik, már az ókor későbbi századaiban is problémát jelentett. A legegyszerűbb a harmadikként említett térkép: ez egy a lakott földet és a tengereket sematikusan ábrázoló rajz, amelyet a tanulmány elején idézett Diogenész Laertiosz-i beszámoló Anaximandrosznak is tulajdonít.

Ennél sokkal kevésbé világos a másodikként említett *geometria* – a szó éppen az értelmezés problematikus volta miatt nem is fordítottam le. A kifejezés talán geometriai eszközöket (körző, vonalzó stb.) fed, miként azt a modern kommentárok közül például Kenneth J. Dover véli,¹⁵ de azt az antik scholionok által javasolt megoldást sem zárhatjuk ki, amely szerint az utalás diagramokat és bizonyításokat tartalmazó táblákra, pinaxokra történik (Schol. V). Így vagy úgy, a komikus hatás abból fakad, hogy a geometriát a tanítvány a szó etimológiájának megfelelően a föld felméré-

15 Dover, Kenneth J. (1968): *Aristophanes: Clouds*. Oxford, *ad loc.*

sére – bár feltehetőleg tudományos célú felmérésére – korlátozza, míg Sztrepzsiadész rátesz egy lapáttal, és a földmérést csak annak gyakorlati haszna felől, az így megszerezhető földterületek szempontjából tekinti.

Számunkra a legérdekesebb azonban az elsőként említett *asztronómia*. A scholionok egy része szerint (Schol. V) ebben az esetben is pinaxokon szereplő csillagászati és kozmológiai ábrákra, diagramokra kell gondolnunk, míg más scholionok szerint (Schol. R és E) inkább modellekre, armilláris gyűrűkre és éggömbökre történik utalás. A kérdés azt hiszem, nem eldönthető; bármelyik megoldást választjuk is azonban, annyi bizonyos, hogy a Gondolkozdában helyet kaptak a csillagászati, kozmológiai elméletek vizualizálását szolgáló eszközök, mi több, ezek azok, amelyek elsőként felkeltik az oda belépő figyelmét.

Az arisztophanészi szöveg igen fontos számunkra. A három eszköz, illetve eszközcsoport nyilvánvaló módon azt a célt szolgálja, hogy megteremtse a tudományos iskola miliójét. Kicsit oly módon, mint amikor manapság egy filmben feltűnik egy gőzölgő lombikokkal, tekergő csövekkel, villogó gombokkal és számítógépekkel teli helyiség: ugyan nem tudjuk, ez egyes eszközök milyen célt szolgálnak, de azt egyből felismerjük: egy tudós laboratóriumában járunk. Arisztophanész, és feltehetőleg a darab athéni közönsége számára a csillagászati, mértani és geográfiai eszközök, illetve vizuális reprezentációk lényegileg hozzátartoznak egy filozófus/természettudós iskolájának berendezéséhez: ezek azok a reális, de legalábbis a realitáshoz közeli berendezési tárgyak, amelyek megteremtik az alapot a későbbiekben bevezetésre kerülő olyan komikus túlzásokhoz, mint Szókratész híres kosara.

A filozófiai iskolák berendezéséhez tartozó reprezentációs eszközök kapcsán hadd kockáztassak meg egy hipotézist. Miként azt Henry Jackson klasszikus tanulmányában kimutatta,¹⁶ Arisztotelész visszatérő példái olyan tárgyakon alapulnak, amelyek hozzátartoztak az előadások színteréül szolgáló csarnok berendezéséhez: miként minden tanár, Arisztotelész is a közvetlenül jelen lévő tárgyakat vette alapul a szemléltetéshez. Véleményem szerint a nevezetes bronzgömb, amely többek között az anyag és a forma megkülönböztetését, de más tantételeket is oly gyakran példáz (*De Caelo* 278a1–3; *De Anima* 403a13a; *Metaph.* 1023b20, 1033a29–34b11, 1070a23 sk.), nem egy sima gömb, hanem egy

16 Jackson, Henry (1920): Aristotle's lecture-room and lectures. In: *Journal of Philology*, 35: 191–200.

tömör éggömb volt. (Maga a σφαῖρα szó egyébként minden további nélkül vonatkozhatott specifikusan kozmológiai modellekre, miként azt láthatjuk többek között a tanulmány elején Anaximandrosz kapcsán idézett diogenészi szövegben is.) Theophrasztosz Diogenész Laertiosznál fennmaradt végrendeletéből azt mindenesetre megtudhatjuk, hogy az iskola felszereléséhez tartoztak többek között a *Felhők*ben említetthez hasonló pinaxokon szereplő világtérképek (D. L. 5. 51).

Miként azt Robert S. Brumbaugh egy más kontextusban kifejti, a *Felhők*ben folyamatosan összekapcsolódik az új műveltséget hirdető filozófus/természettudós tudománya és a tudományos (illetve áltudományos) eszközök használata.¹⁷ Ehhez még azt is hozzátehetjük, hogy az arisztophanészi ábrázolásban ezen instrumentumok használata nemcsak központi szerepet játszik a filozófus gyanús mesterkedéseiben, de a gyanútlan közember elcsábításának és elkábításának is legfőbb eszközei. A darabon végigvonul a filozófiai iskola és a misztériumvallások közötti folyamatos párhuzam és kontraszt. Ebben az analógiában a tudományos eszközök veszik át a kultikus tárgyak szerepét: egy filozófiai iskolában folyó tevékenység éppen olyan elképzelhetetlen ezen eszközök használata nélkül, mint egy orphikus vagy dionüszoszi misztériumvallásba történő beavatás a misztikus kosár és az abban rejlő szent tárgyak nélkül. Az arisztophanészi karikatúra pedig csak akkor lehetett hatásos, ha az athéni közönség legalább hozzáférőlegesen tudott arról, hogy a filozófusok/természettudósok használtak ilyen reprezentációs eszközöket.

Mindaz, amit Szókratészről más forrásokból, elsősorban Xenophóntól és Platóntól megtudunk, meglehetősen valószínűtlenné teszi, hogy ő maga széles körben alkalmazott volna ilyen eszközöket. Ám az általánosan elfogadott értelmezés szerint, az arisztophanészi Szókratész-portré csak kis mértékben alapul a történeti Szókratész filozófiai és tudományos nézetein és gyakorlatán: Arisztophanész sokkal inkább a preszokratikus filozófus/természettudós paradigmátikus alakját akarta színpadra vinni.¹⁸ Az arisztophanészi ábrázolás azt is mutatja tehát, ahogy a

17 Brumbaugh, Robert S. (1972): Scientific apparatus on stage in 423 B.C. In: *Yale Classical Studies*, 22: 215–221, 217.

18 Erről lásd például Vander Waerdt, Paul A. (1994): Socrates in the Clouds. In: Uő (szerk.): *The Socratic movement*, Ithaca–London, 48–86, aki azonban véleményem szerint szükségtelenül szűkíti le a *Felhők* Szókratészában ábrázolt filozófus/természettudós mintaképét az apollóniai Diogenészre.

közkeletű elképzelésekben a „tudós” figurájához kezdenek hozzátapadni az ilyen eszközök.

Erre a jelenségre találhatunk egy másik jó példát is a preszokratikus kor végéről. A Plutarkhosznak tulajdonított *A tíz szónok élete* című mű Héliodórosz útleírása alapján leírást ad Iszokratész temetési emlékművéről, melyen, mint megtudjuk, a többi neves szónok ábrázolása is szerepelt. E szerint az emlékmű úgy ábrázolta Gorgiaszt, amint éppen egy csillagászati modellt (σφαῖρα ἀστρολογικὴ) vizsgált (838D). Semmilyen egyéb forrásunk sem utal arra, hogy Gorgiasz fő tevékenységét a csillagászati vagy a kozmológiai kutatás jelentette volna; sokkal inkább annak a modern korig ható ikonográfiai konvenciónak egy korai megnyilvánulását láthatjuk itt, amely egy armilláris gyűrűt vagy éggömböt helyez „a tudós férfiú” környezetébe. Ugyanennek a konvenciónak egy későbbi példáját mutatja a Pompejiből származó és a Nápolyi Régészeti Múzeumban őrzött úgynevezett Filozófus-mozaik is, amelyen a vitatkozó filozófusok között egyetlen tárgy, egy éggömb szerepel.

A *Felhők* leírása alapján véleményem szerint nagy biztonsággal állíthatjuk, hogy Anaximandrosz után néhány generációval a kozmológiai, illetve csillagászati reprezentációs eszközök használata szervesen hozzátartozott a tudományos kutatás és oktatás gyakorlatához. Ez a megfontolás pedig, ha egyértelműen megcáfolni nem képes is, de jelentős mértékben meggyengíti az Anaximandrosz modelljével kapcsolatban felhozott anakronizmusérvet.¹⁹

6. ANAXIMANDROSZ KOZMOSZA ÉS KOZMOSZMODELLJE

Miként a tanulmány elején már láthattuk, Diogenész Laertiosz és Plinius szerint Anaximandrosz készített egy kozmoszmodellt. Arról is volt már szó, hogy a Diogenész Laertiosz által Anaximandrosznak tulajdonított tudományos eszközök közül csak ezt nem szokás elfogadni, mégpe-

¹⁹ A preszokratikusok közbülső generációira most azért nem térek ki részletesebben, mert a források töredékes volta csak nagyon hipotetikus tézisek megfogalmazását teszi lehetővé, és így ezek az elemzések nem bírnának jelentős bizonyító erővel Anaximandroszra nézve. Hadd utaljak mindazonáltal arra, hogy például Coxon, Allan H. (1986): *The fragments of Parmenides*. Assen–Maastricht, *ad loc.* szerint Parmenidész B12-es töredéke egyértelműen egy armilláris gyűrűt, azaz egy látható modellt vesz alapul a kozmosz struktúrájának leírásához.

dig a beszámoló feltételezett anakronizmusa miatt. Az anakronizmus vádját általánosabb értelemben fentebb megpróbáltam cáfolni. A következőkben ennél specifikusabban azt szeretném bemutatni, hogy az anaximandroszi kozmológiai elmélet sajátosságai lehetővé teszik, hogy annak háromdimenziós modellje viszonylag könnyűszerrel, különösebb mechanikai ismeretek nélkül is elkészíthető legyen. Hiszen az, hogy vajon valószínűsíthető-e, Anaximandrosz létrehozott egy ilyen modellt, nagymértékben függ attól, mit gondolunk magáról a modellezett elméletről. Az elmélet ugyanis lehet olyan, amelyhez nagyon nehéz, vagy egyenesen lehetetlen lenne adekvát modellt készíteni, de olyan is, amely egyszerű eszközökkel is szemléletesen modellezhető.

A problémát természetesen az jelenti, hogy Anaximandrosz kozmológiájának rekonstrukciója vitatott. Nézzük először, mi az, amit viszonylag nagy biztonsággal állíthatunk. A kozmoszt a végtelen kiterjedésű apeiron veszi körül. A kozmosz középpontjában a Föld helyezkedik el. A Föld lapos körhenger, amelynek felső, behorpadt felületén lakunk mi. A Föld körül koncentrikusan különböző átmérőjű tűzgyűrűk helyezkednek el, amelyeket sűrű, átláthatatlan levegőburok vesz körül. Az általunk látott égitestek valójában nem önálló testek, hanem a levegőburokon lévő nyílások, amelyeken keresztül kitörhet a gyűrűkbe foglalt tűz. A legkülső gyűrű a Napé, eggyel beljebb van a Hold gyűrűje, legbelül pedig a csillagok gyűrűje (vagy gyűrűi). Egyes forrásaink számadatokat is közölnek: a Föld magassága egyharmada átmérőjének, a legkülső gyűrű (vagyis a Napé) 27 egység átmérőjű, míg a középső gyűrű (vagyis a Holdé) 18 egység átmérőjű. Bár erről antik forrásainkban nincs szó, az előző adatokból valószínűsíthető, hogy a csillagok gyűrűje (vagy gyűrűi) 9 egység átmérőjű(ek).

Az egyes rekonstrukciók két fontos kérdésben térnek el egymástól. Egyrészt vitatott, hogy a Nap és a Hold gyűrűjét miként kell elképzelnünk. Egyes értelmezők szerint a gyűrűket toruszokként, azaz körbehajtott körhengereként, vagy ha úgy tetszik, felfújt gumibelsőkként kell elképzelnünk.²⁰ Más értelmezők szerint azonban nem toruszokra, hanem hengergyűrűkre, más szóval nagy átmérőjű, viszonylag vékony falú csövekre kell gondolnunk. Ez utóbbi értelmezés mellett vélemény-

²⁰ Lásd például Couprie, D. L. (1995): The visualization of Anaximander's astronomy. In: *Apeiron*, 28: 159–182, IXa és IXb ábra.

nyem szerint nagyon erős érv a gyűrűk kialakulására vonatkozó kozmogóniai leírás:

[Anaximandrosz] azt mondja, hogy e világ keletkezésekor az örökké létezőből kivált a meleg és a hideg magja, és ebből valamiféle tűzkör nőtte körbe a földet körülvevő levegőt, *miként fát a kéreg*. (Pseudo-Plutarkhosz, *Sztromateisz* 2, kiemelés tőlem, B. G.)

A fakéreg hasonlat, amely a filozófiatörténészek szerint nagy valószínűséggel Anaximandrosztól magától ered, sokkal inkább hengergyűrűkre, mint toruszokra enged következtetni.

A másik problémát az állócsillagok (és az azoktól Anaximandrosz által még nem megkülönböztetett bolygók) jelentik: hogyan egyeztethető össze a gyűrűkkel operáló anaximandroszi modell – amely meglehetősen jól működik a Nap és a Hold esetében – azzal a látvánnyal, amit a csillagokról kapunk? Hiszen mi az égbolton elszórva mindenütt, és nem csak egy (akármilyen széles) hengerpalást felszínén látunk csillagokat. Vajon arról van-e szó, hogy a csillagokat jelentő rések nem egy, hanem sok gyűrűn helyezkednek el? Ez viszont egy nagyon bonyolult elméleti modellt eredményezne, hiszen akkor azt is feltételeznünk kellene, hogy ezek a gyűrűk folyamatosan összehangolt mozgást végeznek. Továbbá ahhoz nagyon-nagyon távoli, vagy nagyon-nagyon kicsi gyűrűket kellene elképzelnünk, hogy az égbolt tengelyéhez közel is láthassunk csillagokat. Egyes értelmezők ezért úgy gondolják, hogy a csillagokat a legegyszerűbb nem egy vagy több hengergyűrűn, hanem egy gömbfelszínen elhelyeznünk. Erre viszont semmilyen antik forrás nem utal, minden antik szerző csak gyűrűkről beszél. Véleményem szerint ezért a leggazdaságosabb, az antik forrásokkal legjobban összeegyeztethető és az Anaximandrosznál oly fontos szimmetriaszempontokat leginkább figyelembe vevő modell mégiscsak az, amely szerint a csillagok (pontosabban a látható csillagoknak megfelelő nyílások) is egy hengergyűrűn, bár a Nap és a Hold gyűrűjénél lényegesen hosszabb hengergyűrűn helyezkednek el.²¹ Kétségtelen, hogy ez a modell nem oldja meg azt a kérdést, hogy a sarkpont körül is hogyan láthatunk csillagokat – ám egyik rekonstrukció sem teljesen problémamentes.

21 Ezt a rekonstrukciót ismereteim szerint először Tannery (Tannery, Paul [1887]: *Pour l'histoire de la science hellène: de Thalès à Empédocle*. Paris) fejtette ki.

Ha a fenti, igen vázlatos érvek elfogadhatók, akkor egy olyan kozmológiai elméletet kapunk, amelyhez igen könnyű konstruálni egy háromdimenziós szemléltető modellt. Pusztán arra van szükség, hogy egy 9 egység átmérőjű hosszú csőre (ez az állócsillagok gyűrűje) ráhúzzunk egy 18 és egy 27 egység átmérőjű rövidebb csövet, melyek a Hold és a Nap gyűrűjét jelképezik. A hosszú csőbe pedig legfelülre behelyezhetjük a Földet jelképező 3 egység átmérőjű és 1 egység magas hengert. A modell egyes elemeit a megfelelő szögben egy tengellyel rögzíthetjük. Látható, hogy mindez különösebb technikai tudás nélkül is megvalósítható. Az elmélet sajátosságai miatt könnyen átlátható a modell is: például a leghosszabb gyűrű van legfelül, míg a rövidebb gyűrűk (a Nap és a Hold gyűrűje) kívül. Az anaximandroszi kozmológiai elmélet gazdaságos, áttekinthető és szimmetrikus, ezzel szoros összefüggésben pedig viszonylag könnyen elkészíthető vizuális reprezentációja.

Érdekes ebből a szempontból rövid összevetést tennünk a hésziodoszi *Istenek születésében* szereplő kozmikus topográfiával. A világot felépítő nagy régiók szimmetrikusan helyezkednek el: legfelül az ég, középtűt a Föld, alul a Tartaros, az űllő pedig kétszer kilenc napig repűl az egyes szintek között (*Thgn.* 720–725). Ám a szimmetria szerepe itt pusztán annyi, hogy a hagyomány által szentesített három nagy világ-régió között valamilyen térbeli kapcsolatot teremtsen. A szimmetria ebben az esetben az a legegyszerűbb eszköz, amelynek segítségével a lehető legkevesbé specifikus módon össze lehet kapcsolni előre megadott elemeket. Hésziodosz a három nagy világ-régió közül csak a Tartarosról ad részletesebb leírást. Ám a Tartaros leírását sem úgy végzi, hogy előbb általános leírást ad annak egészéről, majd a nagy vonalakat kitölti részletekkel. Nem ezt teszi, hanem részletesen és érzékletesen leírja annak egyes részleteit. Ám arról szinte semmit sem mond, hogy ezek a helyszínek egymáshoz képest hogyan helyezkednek el: a leírás egyes részeit csak a legáltalánosabb helyhatározó szavakkal – „ott”, „itt”, „előtt” – köti össze. A leírás összességét a különösebb struktúra nélkül egymás mellé helyezett elemek egymásutánja adja. Ráadásul a topográfia egyes elemei ellentmondásokat tartalmaznak, és ezért nem, vagy csak nagyon bajosan integrálhatók egyetlen sémába: grafikusan nem ábrázolhatók ellentmondásmentesen.

Az anaximandroszi kozmológiában a szimmetria, a geometrizáltság és a redukció éppen ennek a parataktikus, mellérendelő szerkesztésnek a felváltását jelenti. Anaximandrosz módszere nem az, hogy érdekes le-

írást nyújt a részletekről, majd azokat valamilyen laza módon egymáshoz kapcsolja. Éppen ellenkezőleg: az egészből mint rendszerből indul ki, és ebbe integrálja a részleteket. Így például a három égi gyűrű felépítésbeli azonossága, izomorfiaja a fontos számára: ugyanazon elvek alapján épülnek fel, amihez képest a tapasztalatban mutatkozó különbségeik másodlagosak. Ennek felel meg az is, hogy a szimmetria nem pusztán az egyedi elemek laza kapcsolatát biztosító eszköz, hanem az a rendezőelv, amely meghatározza a részleteket. Mindez pedig szorosan összefügg az elmélet grafikus, illetve háromdimenziós ábrázolhatóságával. És ezzel visszajutottunk kiinduló tézisünkhöz: míg az epikus hagyományhoz tartozó legrészletesebb és legnagyobb hatású kozmikus topológia nem ábrázolható ellentmondásmentesen grafikusán, addig az anaximandroszi kozmológiának, mely a filozófiai, illetve tudományos kozmológiák kiindulópontjának tekinthető, inherens jegye, hogy vizuálisan megjeleníthető és modellálható.

7. KONKLÚZIÓK

A fenti elemzések alapján végül szeretnék megfogalmazni néhány provizórikus konklúziót. Mindenekelőtt szólnunk kell a modellekre vonatkozó szöveges forrásaink mennyiségéről és jellegéről. Egyrészt figyelemreméltóan kevés a ciceróihoz hasonló leírás, másrészt a hivatkozások túlnyomó része indirekt vagy negatív – a rekonstrukciót nagyrészt ilyen negatív vagy indirekt leírásokra kellett alapoznunk. Ez persze egyes esetekben múlhat a véletlenen is: lehet pusztán véletlen, hogy Epikurosz művének papirusztöredékeken fennmaradt nagyon kis hányadába éppen beleesett a küzikosziak modelljeit támadó részlet, ugyanakkor nem maradt fenn Eudoxosztól vagy Eudoxosz tanítványi köréből a modellek használatával foglalkozó pozitív leírás. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy például Arisztotelész saját, a *Metafizika* Lambda könyvében szereplő égi szférákra vonatkozó elméletét éppen az eudoxoszi–kallipposzi elméletre alapozza. Itt nyugodtan szerepelhetne egy a modellekre vonatkozó pozitív utalás is. És ha a példákban szereplő bronzgömbre vonatkozó hipotézisem helytálló, Arisztotelésznél is szerepel utalás egy csillagászati reprezentációs eszközre, de ez az utalás megint csak indirekt. Hasonlóképpen a Platónnál szereplő hivatkozás is indirekt. Ha Platón úgy akarta volna, a dialógusban szerepelhetett volna éppen az is,

hogy Timaiosz egy armilláris gyűrű segítségével tovább magyarázza az égitestek mozgását a beszélgetés résztvevőinek. Ahogy a pompeji Filozófus-mozaikon látható, filozófusok beszélgetésénél éppen jelen is lehetett egy csillagászati reprezentációs eszköz. Timaiosz azonban nem hozta magával csillagászati modelljét, így a modellre csak egy villanásnyi utalás történik. A modellre történő utalás kivezet a szövegen kívüli valóságba.

Hasonlóképpen az arisztophaneszi komédia karikaturisztikus leírása jól bizonyítja a reprezentációs eszközök korabeli használatát, amiről azonban a kortárs filozófiai, illetve tudományos szövegek fennmaradt töredékei alapján közvetlenül és pozitíve nem tudunk szinte semmit. Gorgiasz Iszokratész halotti emlékművén szereplő ábrázolása is az égömbök viszonylagos elterjedtségét és kibontakozó szimbolikus jelentőségét mutatja, anélkül azonban, hogy erről az ezeket az eszközöket használók szövegeiből megmaradt töredékekből többet tudhatnánk. Azaz a releváns szövegek szűrőjén kihullottak a modellekről szóló pozitív, szubsztantív leírások, ám az indirekt hivatkozások mintegy kulcslyukon keresztül bepillantást engednek a szövegek által nem rögzített korabeli tudományos gyakorlatba.

A második általános megjegyzés a reprezentációs eszközök funkcióira vonatkozik. Miként azt megpróbáltam bemutatni, jó okunk van elfogadni, hogy Anaximandrosz készített egy kozmoszmodellt. Ám az anaximandroszi modell funkciói alapján nem tudnánk előre következtetni a későbbi modellek szerepére. Az anaximandroszi modell feltehetőleg elsősorban a struktúra szemléletes bemutatását szolgálta. A korai modellek funkciói között nyilván nem volt mellékes azok „retorikai” szerepe sem: egy meglepő tárgy, ami felkelti az emberek érdeklődését, amiről az emberek beszélnek. A világ egészéről való új gondolkodásmód megismertetésekor és elterjesztésekor ez bizonyosan nem mellékes szempont. Ugyanakkor az anaximandroszi modell feltehetőleg viszonylag kevés égi jelenséget volt képes bemutatni – ezt pedig érdemes összevetni azokkal a nagyon komplex reprezentációs funkciókkal, amelyeket már Timaiosz is elvár egy ilyen modelltől. Nem beszélve azon, a kutatást is nagymértékben elősegítő funkciókról, amelyeket az armillárisok legkésőbb Hipparkhosztól kezdve és legalább Týcho Brahéig betöltöttek. Ebből pedig az derül ki, hogy a feltehetőleg csak a geometriai struktúra szemléltetésére képes korai modellek alapján nem lehetett volna megjósolni, hogy az ilyen típusú eszközök milyen összetett funkciókat lesznek

majd képesek betölteni. Vagyis a csillagászati elméletek, a bonyolultabb modellek készítéséhez szükséges mechanikai ismeretek és a modellekben rejlő funkcionális lehetőségek felismerése párhuzamos, egymást erősítő folyamatok voltak.

Harmadik összegző megjegyzésem a korai modellek interpretációjára vonatkozik. Érdekes felfigyelnünk arra, hogy mind a feltételezett anaximandroszi modell, mind a Timaiosz által említett modell alapvetően realista értelmezést enged meg, azaz a modell elemei az elmélet szerint a valóságban reálisan meglévő entitásokat reprezentálnak. Az anaximandroszi modellen található körhengerek fizikailag létező körhengereket jelölnek, a timaioszi modellen található gyűrűk pedig a Világlélek valóságosan létező – nem fizikai anyagból lévő, ám annál ontológiaiilag még erősebb – köreit mutatják. Ezt érdemes összehasonlítani a későbbi armilláris gyűrűkkel, mint például Arkhimédész modelljével, ahol a gyűrűk nem a világban objektíve, fizikailag létező dolgokat, hanem az égitestek pályáját és az égi főköröket reprezentálják. A modellek használatának elterjedését véleményem szerint nagyban segíthette a realista értelmezés. A modell ennyiben szemléletesebb és kevesebb absztrakciós erőfeszítést igényel.

Negyedszerre arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy e modellekben mi jelenti a pozitív analógiát és mi a negatív analógiát.²² A pozitív analógia körébe elsősorban a kozmosz geometriai struktúrája tartozik, beleértve az egyes elemek közötti numerikusan kifejezhető arányokat is. De a későbbi, mozgatható armilláris gyűrűkön a pozitív analógiába tartoznak a relatív sebességek is. A negatív analógiába ezzel szemben az egyes entitások anyaga, valamint az oksági viszonyok tartoznak: milyen anyagból vannak, miből alakultak ki, mi mozgatja, mi tartja össze őket. Ha így fogalmazzuk meg a kérdést, jól látható, hogy a modellek a pozitív analógia mentén éppen azokra a jegyekre irányítják a figyelmet, amelyekkel a természetfilozófiától fokozatosan emancipálódó matematikai csillagászat fog foglalkozni, míg a negatív analógia éppen azokat a jegyeket teszi zárójelbe, amelyekre a természetfilozófia és a metafizika körébe tartozó kozmológia legfőbb kérdései vonatkoznak. Ezek alapján

22 Hesse terminológiáját követve (Hesse, Mary B. [1966]: *Models and analogies in science*. Notre Dame) pozitív analógián a tulajdonságok azon csoportját értem, amelyet mind a modell, mind a modellálandó mutat. A negatív analógiát ezzel szemben a tulajdonságok azon csoportja alkotja, amelyek vagy csak a modellre vagy csak a modellálandóra igazak.

pedig megkockáztatható az az állítás, hogy a modellek használata elősegítette a matematikai csillagászat megerősödését és a filozófiai kozmológiától való elválását – azt a folyamatot tehát, amely valamikor a hellenisztikus kor elején teljeseedik ki, vagyis éppen akkor, amikor már dokumentálhatóan léteztek a legfontosabb égi jelenségek bemutatására is képes modellek.

Ezen megfontolás segíthet annak a jelenségnek a megértésében is, amit forrásainkról elmondtunk. Fennmaradt szövegeink túlnyomó része ugyanis a filozófia és nem a matematikai csillagászat körébe tartozik – a filozófus, metafizikus kozmológus számára pedig éppen azok a jegek lesznek érdekesek, amelyeket a modell *nem* tud ábrázolni. Eltekintve persze a modellek által közvetlenül kifejezett azon alapvető meggyőződéstől, amely szerint a kozmosz egy jól strukturált, reduktív módszerekkel leírható funkcionális egység: ez az a meggyőződés, amely Anaximandrosztól kezdve a görög kozmológiai gondolkodás kiindulópontját és közös alapját jelenti.

Nyelv és filozófiai gondolkodás az írásbeliség hajnalán

Szécsi Gábor

Az írásbeliség megjelenése és uralkodó kommunikációs technológiává válása alapvetően változtatta meg az ember önmagáról, világról, a dolgok létezését és fejlődését meghatározó relációkról alkotott képét. Az információ alfabetikussá válásának gondolati, világnézeti következményei az európai kultúrtörténetben a hellenizmus korára, Platón filozófiájának születésére értek be. Az írásbeliség nyelve átalakította a tudat szerkezetét, új távlatokat nyitva az elvont, fogalmi gondolkodás, a bonyolultabb jelentéstani összefüggéseket felismerni képes, reflektáló elme előtt.

De vajon az új kommunikációs technológia megjelenése révén gerjesztett nyelvi változások milyen módon vezettek el a platóni, arisztotelési szintű világképek megszületéséig?

Tanulmányomban erre a kérdésre keresem a választ, rámutatva azokra a szemantikai, szintaktikai jellemzőkre, amelyek az írásbeliség interiorizálásának folyamatában determinálták a korai filozófiai reflexiók irányát. Ennek során egyfelől arra kívánok rámutatni, hogy az ún. „elsődleges szóbeliség” korában a korai görög gondolkodók feltehetőleg még nem rendelkeztek olyan szintaktikai apparátussal, amely segítségükre lehetett volna a komplex logikai összefüggések kifejezésére alkalmas, összetett grammatikai struktúrák kialakításában. Ennek oka valószínűleg a szintaktikai viszonyok logikai alapjait megvilágító fogalmi reflexió hiányában keresendő. A nyelvi jelentést meghatározó fogalmi relációk, a lexikai jelentésekben rejlő szintaktikai funkciók közötti viszonyok, az összetett közlési szituációkat megjelenítő konceptuális össze-

függések szükségszerűen maradtak rejtettek az oralitás korának nyelvhasználója számára, hiszen az ekkor kizárólagosnak tekinthető szóbeli érintkezési formák nem tették lehetővé, de nem is igényelték azt, hogy a beszélők mélyebb konceptuális összefüggéseket érintő fogalmi reflexió fényében komponálják meg mondandójukat.

A nyelv vizuális objektivációjával azonban mind komplexebb kommunikációs szituációk fogalmi reprezentációjára nyílt lehetőség. Ennek a nyelvi és fogalmi ismeret között kimutatható magasabb szintű interakciónak az eredményeként mind több olyan kifejezés kerül a nyelvbe, amelynek jelölete valamilyen összetett fogalmi viszony, s amelynek jelentése erőteljesebben töltökezik fel a nyelvhasználatot megjelenítő fogalmak intencionális tartalmával, mint a kevésbé elvont entitásokat jelölő szavak jelentéstartománya. Ennek a hellenizmus korára kiteljesedő s az absztrakt, metafizikai gondolkodás alapját jelentő nyelvnek a legfőbb jellemzői, hogy a szavak szemantikai kapcsolatai szembetűnőbbé, a didaktikus állítások tartalma absztraktabbá válik; mind több olyan kifejezés fordul elő a nyelvben, amely logikai vagy kauzális kapcsolatokra utal, s nem elsősorban cselekvési helyzeteket jelenít meg.

E jellemzők tükrében próbálom meg tehát a továbbiakban kommunikációfilozófiai megvilágításba helyezni az európai kultúrtörténetben új fejezetet nyitó platóni filozófia megszületésének körülményeit és feltételeit, különös tekintettel a tudat szerkezetét alapvetően meghatározó nyelvi változásokra.

I.

Az írásbeliség kialakulásának történeti szerepén elgondolkozva, a problémakör kutatója óhatatlanul is szembesül azzal a kérdéssel, hogy valójában mi is jellemezte azt az uralkodó kommunikatív formát, amelyet a nyelvi jelek vizuális objektivációjának vívmánya felváltott? A kérdésre adható válaszokat mérlegelve pedig mindenekelőtt arról kell valamilyen módon számot adnia, hogy a szóbeli kommunikáció kizárólagossága vajon milyen nyomokat hagyott a korai kultúrák emberének nyelvhasználatában, gondolkodásmódjában, a világról és önmagáról alkotott képében, történetfelfogásában. Ugyanakkor meg kell határoznia a szóbeli hagyományozásnak azokat az elemeit is, amelyek viszont már ma-
gukban hordozták az írásbeliség megszületésének és interiorizálásának

feltételeit jelentő nyelvi és kognitív változások csíráit is. És persze állást kell foglalnia abban a kérdésben is, hogy az írásbeliség valamilyen fokára eljutott individuum képes-e egyáltalán reprodukálni a letűnt szóbeli kultúrák nyelvi és noétikai világát, azaz kiléphet-e saját kirografikus vagy tipografikus galaxisából a kommunikációtörténeti rekonstrukció folyamatában?

Noha az utóbbi kérdésre a jelentősebb szerzők többsége határozott nemmel felel, az írásbeliségnek még semmilyen formáját nem ismerő, Walter J. Ong által „elsődleges szóbeliség”-nek (primary orality) nevezett kommunikációs kultúra problematikája sohasem került le a kommunikációtörténeti kutatások napirendjéről.¹ Vajon mi éltetheti a kérdéskör iránt tanúsított olthatatlan érdeklődést? Minden bizonnyal az a meggyőződés, hogy a korai írott emlékekben megőrzött nyelvi fossziliák révén rekonstruálhatóvá válnak egy olyan kor nyelvhasználati szokásai, amelyben még a szóbeli üzenetváltás jelentette az emberek közötti kommunikáció kizárólagos formáját. Ez utóbbi álláspont tekintetében teljes egyetértés mutatkozik a Torontói Iskola jelentősebb képviselői között. Ezért található körükben kedvező fogadtatásra az az Eric A. Havelock által a korai görög írásbeliség megszüntetésével kapcsolatban hangoztatott álláspont is, miszerint az „elsődleges oralitás” nyelvi és gondolkodásbeli funkcióit az alfabetikus írás felfedezését követően is fennmaradt „absztrakciós technológiaként” kell megközelítenünk.² A klasszikus görög irodalom egyedülálló karakterét, hangsúlyozza Havelock, éppen ez az oralitás és proto-íráskészség közötti sajátos viszony alakította ki. Vagyis az a paradox helyzet, hogy a szóbeliség felváltására szánt alfabetikus írás „első történelmi szerepét” éppen az elsődleges szóbeliséget jellemző nyelvi specifikumok objektivációja és ezáltal konzerválása jelentette.³ S mivel az írás elsődleges szimbolikus rendszerré válása igen hosszú folyamatnak bizonyult, az új kommunikációs technológia felfedezését követően még sokáig annak az orális nyelvnek a rögzítésére szolgált, amely „csak igen lassan alakult át az írásbeliség nyelvévé”.⁴ Havelock

1 Lásd Ong, Walter J. (1982): *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London–New York: Methuen, 16–31.

2 Lásd Havelock, Eric A. (1986): *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven–London, Yale University Press, 90.

3 Uo.

4 Uo.

fenti megállapítása abban a valószínűnek látszó történeti hipotézisben gyökerezik, hogy a görög alfabetikus írás megjelenését követően hosszú ideig – feltehetőleg Euripidész koráig – létezett egyfajta mentális ellenállás az írásbeli kommunikációval szemben, aminek következtében az teljes mértékben alárendelődött az oralitást jellemző információátadási és -elsajátítási technológiának.

Mi jellemezte tehát azt a kommunikációs kultúrát, amelyben a szóbeli eszmecseréknek még nem volt alternatívája? Mindenekelőtt a nyelvi megnyilatkozásoknak az a fajta szituációfüggősége, amire Ong is felhívja a figyelmet.⁵ Az „elsődleges szóbeliség” korában, mutat rá Ong, a kommunikáció mindenkor konkrét kontextusokban, nagyon is konkrét felek között folyt; egyszóval elválaszthatatlanul kötődött ahhoz a közlési szituációhoz, amely életre hívta. Vagyis a kommunikatív aktusok eredményességét minden esetben a szavak cselekvésértéke és a felek közötti interakció jellege határozta meg.

A nyelvhasználatnak ez a közlési szituációhoz való szoros kötődése az „elsődleges szóbeliség” nyelvének szintaxisát minden bizonnyal „dinamikusabbá”, erőteljesen „cselekvő jellegűvé” tette. Ong szerint ez a „dinamizmus” elsősorban az egyszerű, mellérendelő típusú mondat-szerkezetek gyakori használatára volt visszavezethető. A különböző közlési helyzetekben a kommunikatív aktus adójának lehetőség szerint rövid, könnyen feldolgozható megnyilatkozások formájában kellett gondolatait, vélekedéseit, kívánságait stb. közvetítenie az aktus vevője számára. Ezt követelték meg tőle a nyelvi kód akusztikai jellegéből és a szöveggörnyezet *hic et nunc* valóságából fakadó időbeli korlátok.

De vajon valós alternatívát jelentett-e az „elsődleges szóbeliség” nyelvében a többszörösen összetett, alárendelő típusú mondatok használata? Aligha. Az oralitás korának embere ugyanis feltehetőleg még nem rendelkezett olyan szintaktikai apparátussal, amely segítségére lehetett volna a komplex logikai összefüggések kifejezésére alkalmas összetett grammatikai struktúrák kialakításában. Ennek oka valószínűleg a szintaktikai viszonyok logikai alapjait megvilágító fogalmi reflexió hiányában keresendő.

A szóban forgó reflexió tárgyat ugyanis valószínűleg a különböző közlési helyzetek jelentéstani komponenssé is váló fogalmi reprezentá-

5 Lásd Ong 1982, 82.

ciója képezi. E jelentéstani komponensek megragadása és feldolgozása elengedhetetlen feltétele a nyelvi és gondolati továbbépítésnek, hiszen a nyelvhasználó a szavai jelentéstartományát behálózó asszociációs viszonyok egész sorát tudja ezáltal bonyolultabb logikai összefüggések rendszerébe ágyazni.⁶

Nos, ezek a fogalmi relációk, a lexikai jelentésekben rejlő szintaktikai funkciók közötti viszonyok, az összetett közlési szituációkat megjelenítő konceptuális összefüggések szükségszerűen maradnak rejtettek az oralitás korának nyelvhasználója számára, mert az ekkor kizárólagosnak tekinthető szóbeli érintkezési formák nem tették lehetővé, de nem is igényelték, hogy a beszélők mélyebb konceptuális összefüggéseket érintő fogalmi reflexió fényében fogalmazzák meg mondandójukat. Ennek következtében a lehetséges szintaktikai viszonyokat – például a mondatrészi funkciókat – megjelenítő komplex fogalmi összefüggések nem válhattak maguk is megnevezési aktusok „jelöletévé”, vagyis olyan fogalmi komponensekké, amelyekhez valamely szó jelentéstartományának elemként valamilyen megnevezési aktust – például a toldalék használatát – megjelenítő fogalom kapcsolódhatott volna. Márpedig éppen ez a „jelöletté válás” jelenti a feltételét annak, hogy az egyes szintaktikai funkciókat megjelenítő formai viszonyok még összetettebb információkat hordozó konceptuális hálózat részeként rögzüljenek a nyelvhasználó tudatában, s ezáltal más szintaktikai funkcióktól elkülöníthető formában rendszerezhetők legyenek. Vagyis éppen ez a folyamat vezethet el a nyelvi kompetenciának és a fogalmi ismeretnek ahhoz a magasabb szintű „kooperációjához”, amely az elvont, elemző gondolkodás közvetlen mentális feltételét jelenti. Ebben a magasabb szintű „kooperációban” a komplex vélekedé-

6 Ez utóbbi feltevésünk arra az általánosabb hipotézisre épül, hogy a szavak jelentésüket a használatuk során aktivizált fogalmi kapcsolatokból nyerik. Mégpedig alapvetően azokból a relációkból, amelyek a szavak denotátumáról és használatuk aktusáról alkotott fogalmakat a kognitív háttér képzettársítási rendszerébe kapcsolják. Ezáltal egy szó jelentéstartománya olyan fogalmi viszonyok csomópontjává is szolgálhat, amelyek a szó használatáról alkotott fogalmunkat más nyelvi aktusok képzeteivel köthetik össze. A „könyv” szó jelentésének így válhatnak például elemévé azok a fogalmi kapcsolatok, amelyek a „könyv” szó által felidézett létezőket és cselekvéseket jelölő szavak („fejezet”, „oldal”, „olvas”, „fellapoz” stb.) használatának fogalmát a „könyv” szó használatának fogalmi reprezentációjához kapcsolják.

Az elképzelés részletes kifejtését lásd Szécsi Gábor (2002): Intencionalitás és nyelvi jelentés. In: Altrichter Ferenc–Nyíri Kristóf–Pléh Csaba–Vizi E. Szilveszter (szerk.): *Ágy és tudat*. Budapest: BIP Kiadó, 147–150.

sek kifejezésére alkalmas nyelvhasználat feltételét a mind összetettebb információkat megjelenítő fogalmi háttér jelenti, amelynek kialakulása viszont elválaszthatatlan az egyre komplexebbé váló kommunikációs szituációk fogalmi reprezentációinak a megszületésétől. Ennek a nyelvi és fogalmi ismeret között kimutatható magasabb szintű interakciónak az eredményeként mind több olyan kifejezés kerül a nyelvbe, amelynek jelölete valamilyen összetett fogalmi viszony, s amelynek jelentése erőteljesebben töltkezik fel a nyelvhasználatot megjelenítő fogalmak intencionális tartalmával, mint a kevésbé elvont entitásokat jelölő szavak jelentéstartománya. Minél bonyolultabb információk válnak tehát közvetíthetővé a nyelvben, annál meghatározóbb jelentéstani szerephez jutnak a különböző szintű nyelvi aktusokat megjelenítő fogalmi relációk.

A fenti szemantikai megközelítés tökéletesen konzisztensnek tűnik számomra azzal az – Ong részéről egyébként teljes szimpátiával fogadott – eszmefuttatással, amelyet Julian Jaynes fejtett ki az ún. „kétkamarás tudat” neurofiziológiai változásairól.⁷ Az ugyanis nyilvánvaló, hogy amikor Jaynes az írást nem ismerő ember tudatának „bikameralitásáról” beszél, akkor ezen voltaképpen a nyelvi kompetencia fogalmi alapjaira irányuló reflexió hiányának neurofiziológiai következményét érti. Jaynes szerint az emberi történelem korai évszázadaiban, amikor is a szóbeliség jelentette a kommunikáció uralkodó technikáját, a közlési aktus során a még erősen „kétkamarás” emberi agyban a jobb félteke kontrollálatlan impulzusokat küldött a bal féltekének, amely azután beszéddé dolgozta fel a kapott jeleket. A szóban forgó impulzusok, véli Jaynes, csak az i. e. 2000 és 1000 közötti időszakban kezdenek folyamatosan veszíteni erejükből. Az igazi fordulatot ebben a periódusban, hangsúlyozta Jaynes, az írás i. e. 1500 körüli felfedezése jelentette, amely radikálisan felgyorsította az eredeti „bikameralitás” megszűnésének folyamatát. Az írás megszületése az önmagára reflektálni képes – s nem egyszerűen a jobb félteke által szabályozott – emberi elme első szárnypróbálgatásait vonta maga után. Az új kommunikációs technika térhódításával, összegzi neurofiziológiai elemzéseit Jaynes, megteremtődtek az önelemzés, az analitikus gondolkodás, a különböző attitűdökre irányuló reflexió, a múlt és a jövő közötti különbség értékelésének mentális feltételei.

⁷ Lásd Jaynes, Julian (1977): *The Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston: Houghton Mifflin.

Jaynes koncepciója tehát minden specifikumával együtt jól illeszkedik ahhoz a gondolatmenethez, amelyet az előbbieken Havelock, Ong és mások vizsgálatainak eredményeire hivatkozva vázoltam fel. Jaynes számára sem kétséges ugyanis, hogy az analitikus gondolkodás, a jelentés fogalmi alapjaira irányuló reflexió a nyelv írásbeli objektivációja révén válik csak lehetségessé. Vagyis akár kultúrtörténeti, akár neurofiziológiai oldalról közelítjük meg a szóbeliség-írásbeliség problematikáját, kényszerítő erővel hat ránk a felismerés: az írást nem ismerő kultúrák számára nem adottak a kategóriák, attribútumok árnyalt differenciálását, a szintaktikai viszonyok, grammatikai szabályok rendszerezését lehetővé tevő fogalmi gondolkodás feltételei.

Ehelyett egy, a reflektálatlan fogalmi tartományok nagy területét átfogó és reprezentáló képi gondolkodás determinálja az ismeret átadásának és elsajátításának módját. Ebből fakadóan az elsődlegesen orális kultúrák nyelve is alapvetően képekből táplálkozik s maga is képeket táplál.⁸ Ez a sajátos képi, metaforikus nyelv reflektálatlan fogalmi egységek rendkívül széles tartományát képes átfogni és reprezentálni, s mint ilyen, tökéletesen alkalmasnak bizonyult arra, hogy a fogalmi analízisre még nem képes megismerő számára megjegyezhető módon közvetítsen összetett információkat, tudásanyagot. Emellett kiterjedt asszociációs tereket kínálva teszi lehetővé, hogy az individuum az ismeret tárgyát a maga totalitásában tudja megragadni, nem kiemelve azt a különböző cselekvési szituációkat megjelenítő fogalmi kapcsolatok hálózatából. Így a nyelvi jelentés mély rétegét meghatározó sajátos mentális képekbe rendeződő fogalmi relációk montázsszerűen teszik plasztikussá az egyén számára a bonyolultabb logikai összefüggéseket.

Ennek árulkodó jelei egyaránt fellelhetők az orális nyelvet konzerváló korai írásos emlékekben és az „elsődleges szóbeliség” szintjén megrekedt kultúrák tagjainak nyelvhasználatában. Elég, ha például azokra, a korai görög bölcselők munkáiban is gyakran felbukkanó többes számú görög névszókra („panta”, „onta”, „polla”) gondolunk, amelyeket egyaránt „dolgok”-nak szoktak fordítani. A szóban forgó kifejezések ugyanis valójában olyan gyűjtőnevek, amelyek jelöletéül az egymástól fogalmilag még el nem különített kategóriák (dolog, minőség, viszony, esemény

8 Képeken olyan teoretikus entitásokat értünk, amelyek megközelítésünkben alapvetően nyelvi cselekvési helyzeteket megjelenítő fogalmi egységek sajátos, nyelvileg például metaforák segítségével kifejezhető reflektálatlan kapcsolatát hivatottak reprezentálni.

stb.) konglomerátuma szolgált. Vagyis ha a korai, az írást még nem ismerő vagy – mint „betolakodót” – elutasító görög kultúrák valamelyikében valaki „dolgoz”-ról beszélt, ezen valószínűleg a dolgok tulajdonságait, viszonyait és az őket felölelő eseményeket is értette.

Vagy nézzünk meg még egy, a preszókratikus filozófusok nyelvi világát szép, metaforikus elemekkel dúsító példát! Tudvalévő, hogy a korai görög bölcselek még nem rendelkeztek a különböző lelki tevékenységek árnyalt leírására alkalmas szókészlettel. Ennek egyik legszembe-tűnőbb jele, hogy a gondolkodás mint összetett mentális folyamat jelölésére rendszerint olyan igéket használtak („episztaimai”, „noeo”, „gignószkó”), amelyek eredetileg valamilyen érzékelési folyamatot, vagy testi, fizikai ügyességet fejeztek ki. Ezeknek az igéknek a jelentése tehát rendkívül széles fogalmi tartományokat ölelt fel az érzékelés reprezentációjától a bonyolult lelki folyamatok megjelenítéséig, amelyen belül az egyes konceptuális reprezentációk montázsszerűen képi formában kapcsolódtak egymáshoz. Ezért válhattak ezek a kifejezések egy, az elsődleges oraritást jellemző képi nyelv alapjává, amelyben az ilyen komplexebb jelenségek jelölésére használt terminusok eredeti jelentésük megőrzésével tették megragadhatóvá a filozófusok mondanivalóját. Azt pedig, hogy a preszókratikus bölcsek éppen milyen komplexitását mentális folyamatot jelölt a segítségükkel, a mindenkor szövegkörnyezet tette egyértelművé. Ha tehát a „gignószkó” ige a parmenidészi egy létező megismerésére irányuló tevékenységet jelölte valamely kontextusban, a hallgató tudta, hogy egy a látásnál összetettebb mentális jelenségre utal segítségével a beszélő, amelynek felidézéséhez ugyanakkor elengedhetetlennek bizonyult az információt képívé tevő eredeti, tehát a konkrét érzékelési folyamatot reprezentáló jelentésárnyalat konzerválódása.

Ennek az „elsődleges oraritást” jellemző vizuális nyelvnek a gondolati lenyomata volt a fenti példa kapcsán az, hogy a preszókratikusok a gondolkodást az érzékeléstől nem működési módja, fiziológiai feltételei, hanem tárgy alapján különböztették meg. Olyan lelki tevékenységnek tekintették, amelynek segítségével nem konkrét fizikai dolgokat, hanem időtlen, lényegi létezőket, törvényszerűségeket „láthatunk meg”.

Az írást nem ismerő kultúrák nyelvi világát azonban talán a legszebben a könnyen memorizálható, narratív formulák, klisék gyakori használata jellemzi. Havelock szerint maga az elbeszélő forma azért válhatott az orális kultúrákban bevett kifejezési móddá, mert „az elbeszélés so-

rán használt nyelv inkább a cselekvés, semmint a reflexió nyelve, s mint ilyen az orális memorizálás nélkülözhetetlen eszközét jelenti”.⁹ A szóbeliség korának elbeszélője – legyen az költő, tanító vagy éppen próféta – Havelock szerint kizárólag konkrét cselekvésekre, illetve cselekvési szituációkra, s nem a cselekvések lényegére vagy a létezés általános kérdéseire vonatkozó kijelentésekből szötte mondandóját. Nem is tehetett másképp, hiszen közönsége képtelen lett volna bonyolult fogalmi összefüggésekre épülő információk befogadására. Ha azt akarta, hogy amit mond, ne pusztába kiáltott szó legyen, közlendőjét érthető, könnyen megjegyezhető formában kellett előadnia. Más szóval, a tradícióval, társadalmi szokásokkal kapcsolatos lényeges információk átadása csak akkor válhatott eredményessé, ha az erre a célra használt nyelv kellőképpen emberközelí, empatikus és színes volt ahhoz, hogy a még kizárólag a szóbeli kommunikációs technikát ismerő hallgatóság is megértse. S miután az orális kultúrák tagjai még cselekvések és nem ideák, alapelvek révén sajátították el a közösség élete szempontjából lényeges konvenciókat, a szóban forgó nyelv befogadását is egyfajta „nyelvi ritualizáció” biztosította.¹⁰ Ennek a ritualizált bevézésnek a hatékonyságát próbálták azután fokozni azok az elbeszélők, akik ismétlődő állításait újra és újra visszatérő hangsémákba szőtték, vagyis akik gondolataikat a kimondott szavak tiszta akusztikai értékében rejlő korrespondenciára tekintettel, erősen ritmizált, alliterációkkal és asszonáncokkal, ismétlésekkel és ellentétekkel dúsított nyelvi alakzatok felhasználásával adták elő. Ezáltal nemcsak egyszerűen ismételterhető, de időről időre ugyanabban az akusztikai formában felidézhető szövegek megkomponálására nyílt lehetőségük. Ezek a meghatározott hangsémák szerint memorizált s minden egyes előadás alkalmával ugyanabban a formában „visszakereshető” és elmondható szövegek jelentették Havelock szerint az orális költészet első hajtásait. Az oralitás költészete tehát nem csupán egy művészet volt a többi között, hanem a kulturális információk elraktározásának, a tradíció és az azt megjelenítő tudás átadásának, azaz, ahogy Havelock fogalmaz, „egy kulturális hagyomány megalapozásának” funkcionális eszközeül is szolgált.¹¹

⁹ Havelock 1986, 75–76.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo.

Ennek, a Torontói Iskola tagjai körében oly népszerű gondolatmenetnek a gyökerei közismerten Milman Parry húszas–harmincas években végzett Homérosz-kutatásáig nyúlnak vissza.¹² Parry ugyanis az elsők között mutatott rá arra a belső kapcsolatra, amely az orális költészet stílusbeli jegyeit az elsődlegesen szóbeli kultúrákat jellemző „rituális” nyelvhasználatához fűzi. Parry szerint e belső kapcsolat legimpozánsabb példáját a homéroszi eposzok poétikai világa kínálja. Homérosz művei még olyan közönséghez szóltak a görög múltból, a tradícióról, a hőskorról és a morális igazságról, amely kizárólag a kommunikáció szóbeli formáját ismerte. Az általa megkomponált szövegeknek tehát könnyen megjegyezhető, időről időre ugyanabban a formában felidézhető, s ezért szigorú metrikai szabályok szerint felépített sorokból kellett állniuk. Az eposzok orális-tradicionális nyelvezetét a hexameteres formának teljes mértékig alárendelt szóhasználat jellemzi. Vagyis például az időközben klasszikussá nemesült homéroszi jelzők használatát sem a jelzők pontos jelentése határozta meg, hanem annak a szakasznak a metrikai kényszerei, amelyekben a jelzők éppen előfordultak. Homérosznak – miként általában az orális elbeszélőknek – a jelzők bőséges repertoárját kellett ismernie ahhoz, hogy minden kontextusban megtalálja az éppen adott metrikai kényszer szempontjából legmegfelelőbb kifejezést. Egyszóval, az *Iliász* és az *Odüsszeia* szerzőjének fejében egyfajta kifejezésgyűjteménynek kellett lennie. Miként azt Parry is hangsúlyozza, Homérosz az alkotás folyamatában gyakorlatilag ebből a kifejezésgyűjteményből kiválasztott, „előre gyártott” metrikai építőelemeket illesztett össze, vagyis kész szövegmintákból, alakzatokból válogatva szerkesztette meg műveit. Tehette, hiszen kortársai körében az efféle klisék használata még általánosan elfogadott eljárásnak bizonyult. Olyannyira, hogy nem csupán a költők építettek a gondolatartikulálás e sablonos formáira, hanem az egész orális noétikai és bölcséleti világ is. Miután az évszázadok során megszerzett tudást az orális kultúrákban csak folytonos felelevenítéssel lehetett konzerválni, a nyelvnek sajátos „rituális” jelleget kölcsönző sablonok jelentős mértékben növelték a tudomány és a korabeli adminisztráció hatékonyságát is. Vagyis nyugodtan kijelenthetjük, hogy ezek a közösségileg rögzített, a gondolkodás-

12 Lásd Parry, Milman (1971): *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*. Oxford: Clarendon Press.

módot és a tapasztalat elrendezésének mikéntjét közvetlenül meghatározó nyelvi fordulatok voltaképpen ugyanazt a szerepet töltötték be, mint más kultúrákban az írás.

Az i. e. 4. századtól azonban ezek az orális költők által olyannyira kedvelt formulák folyamatosan kezdtek elveszíteni jelentőségüket: idejétmúlttá és fölöttébb céltalanná váltak a kor gondolkodóinak szemében, egyre károsabb hatású kognitív tehernek látszott az az orális hagyományozást jellemző kritérium, hogy a hallgatóságnak mindenmű reflexió és kritika nélkül kellett elhinnie azt, amit hall, s ha voltak is kételyek a hallottakkal kapcsolatban, azok mindenképpen diszfunkcionálisnak és elfojtandónak számítottak. Nem véletlen tehát, hogy maga Platón az alkotó gondolkodást gátló, az ifjúság szellemi fejlődésére kifejezetten káros eljárásként utasította el az állandósult nyelvi alakzatok gyakori használatát. Nem is jut hely ideális államában azoknak a „régí poétáknak”, akik előszeretettel éltek ezekkel a formai eszközökkel. De hát miért ilyen elutasító Platón ezzel a réges-régi nyelvi tradícióval szemben? A válasz nyilvánvaló: mert ő már az írásbeliség korának filozófusa.

II.

A platóni filozófia megszületésének idején az i. e. 720–700 táján felfedezett görög alfabetikus írás használata immár ténylegesen interiorizált írásbeliséggé vált. Az ismeret elraktározásának közegét ekkorra már elsősorban az írott szövegek jelentették. Az írás létrejöttével lehetőség nyílt a mondottak tartós rögzítésére és a szövegek elemzésére, összehasonlítására. A gondolat pontos, tárgyiasított reprezentációját biztosító, új kommunikációs technika megjelenésével kialakult az a gondolkodó és gondolat közötti szellemi tér, amelyben a fogalmi reflexió először kibontakozhatott. Ez az uralkodó kommunikációs technika terén bekövetkező változás felszabadítólag hatott a tudatra. A gondolkodás elvontabbá, eredetibbé vált, s egyre szükségtelenebbnek tűntek azok a formai kötöttségek, amelyek még az orális mnemonika jegyében zárták korlátok közé a nyelvhasználatot.

Ennek a változásnak a legkorábbi jól interpretálható dokumentációja a platóni filozófia nyelvi világa. Platónnál világosan felismerhetők a szavak használatának és elrendezésének írásbeliségre jellemző sajátosságai.

gai. Ezek számbavételére hívjuk segítségül Eric A. Havelock görög igazságosságfogalomról írt tanulmányát.¹³

Havelock szerint az írásbeli kommunikáció egyik legfontosabb jegye Platónnál a memorizálást segítő metrikus nyelvezet eltűnése. Platón írásaiban ugyanis a szavak már „prózai módon” kapcsolódnak egymáshoz, mintegy feltárva, reflektálhatóvá téve a közöttük fennálló szintaktikai és szemantikai kapcsolatokat. Az írásbeliség további lenyomata Platón nyelvezetében, hogy a didaktikus állítások tartalma sokkal absztraktabbá válik, mint mondjuk, a preszókratikus filozófusok hasonló kijelentései. Sőt absztraktabbá válnak Platónnál maguk a felhasznált predikátumok is, aminek elsődleges oka, hogy Platón műveiben jóval gyakrabban fordulnak elő logikai vagy kauzális kapcsolatokra utaló, tehát nem konkrét cselekvéseket vagy cselekvési helyzeteket megjelenítő igék, mint elődei szövegeiben.

Erre egyébiránt Havelock a „lenni” ige használatát tartja az egyik legjobb példának, amely szó Platón dialógusaiban általában a fizikai és időbeli jelenlét, az aktivitás vagy létezés konnotációitól megfosztott kopulaként jelenik meg. Ami nem véletlen, hiszen a dialógusok mint valódi írásbeli produktumok, már az elvont érvelés nyelvi szabályainak próbálnak minden egyes elemükben megfelelni. Erre utal például az a tény is, hogy Platón a „megtalálni a helyét” kifejezést gyakran alkalmazza formális állításokra, amit ugyancsak a dialógusok óta általánossá vált elvont tárgyalási mód egyik tipikus jegyeként kell értelmeznünk.

Összességében elmondható, hogy Platón egyike az első európai filozófusoknak, akik a fogalmi reflexió által feltárt logikai összefüggések megnevezésével valódi, konceptuális tartalmú kifejezésekre építik fel argumentumaikat.

De vajon mi rejlik ennek az írásbeliség elterjedését kísérő mentális változásnak a hátterében? Mi tette képessé a még elsősorban szóban kommunikáló nyelvhasználókat az új kommunikációs technika elsajátítására? Hogyan teremtődtek meg az írásbeliség interiorizálásának mentális és nyelvi feltételei? Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre érdemben vá-

13 Lásd Havelock, Eric A. (1978): *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1–14, 324–340, 343–345, 362–365. (Magyarul: Havelock, Eric A. [1998]: A görög igazságosság-fogalom: Homéroszi árnyvonalaitól a platóni főszerepéig. [Bognár Gábor fordítása.] In: Nyíri Kristóf–Szécsi Gábor (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség*. Budapest: Áron Kiadó, 57–89.)

laszolhassunk, térjünk vissza néhány mondat erejéig az orális információátadást jellemző „rituális” nyelvhasználat problematikájához. Az írásbeliségre való áttérés nyelvi feltételei ugyanis – első látásra paradox módon – valószínűleg éppen az „elsődleges szóbeliséghez” köthető „rituális” mnemonika révén teremtdtek meg. Vagyis feltehetőleg az orális elbeszélések mnemonikája hosszabb távon olyan szintaktikai és szemantikai változásokat gerjesztett az orális elbeszélők nyelvében, amelyek végül is közvetett úton hozzájárultak az új kommunikációs technika elfogadásához és interiorizálásához.

A szóban forgó változások kommunikációtörténeti relevanciájáról szólva nem árt azonban hangsúlyoznunk azt az első látásra triviálisnak tűnő dolgot, hogy az „elsődleges szóbeliség” korában napvilágot látott, nagyobb terjedelmű narratívumok mnemonikájának nyelvi eszközei más-más hatást gyakoroltak maguknak az elbeszélőknek, illetve az elbeszéléseket hallgatóknak a gondolkodásmódjára. Havelock elsősorban az utóbbi aspektusra – tehát a befogadók mentális világát formáló következményekre – koncentrálna a Homérosszal és általában a korai görög költészettel kapcsolatos platóni álláspontot kommentálva.¹⁴ Havelock szerint Platón mindenekelőtt annak a hatalmas fizikai erőfeszítésnek a felismerése sarkallta az „értelmet megbénító” homéroszi tradíció elutasítására, amellyel az átlagember számára az *Iliász* vagy az *Odüsszeia* megtanulása járhatott. Ez az információátadási forma ugyanis, ahogy arról már a fentiekben szóltam, az előadó által használt s nemegyszer fölöttebb kiüresedett klisék mindennemű reflexiót és kritikát nélkülöző átvételére kárhoztatta a hallgatót. Vagyis nem alakulhatott ki a befogadó és a befogadott szöveg között olyan távolság, amelynek révén lehetségessé vált volna a közvetített információnak a már meglévő ismeretanyaggal való összevetése. A hosszabb terjedelmű szövegek bevésésének ilyenén módja, véli Havelock, szükségszerűen vonta maga után „az objektivitás teljes elvesztését” és persze a már nagyon is kritikai reflexió eredményeként megszülető platóni dörgedelmeket, amelyeknek céltábláját így voltaképpen „egy tanulási procedúra jelentette”.¹⁵

Más a helyzet azonban a memorizálásra szánt szövegek megalkotóival. Róluk ugyanis már korántsem állíthatjuk azt, hogy műveiket az „objektivitás teljes elvesztésével” alkották volna meg. Ennek magyarázata pedig

14 Vö. Havelock, Eric A. (1963): *Preface to Plato*. Oxford: Basil Blackwell.

15 Uo.

abban a Parry és követői által hangoztatott felismerésben gyökerezik, hogy az „elsődleges oralitás” korának költői, tanítói, prédikátorai egész szótárnyi rögzített alakzat ismeretében fogtak hozzá gondolataik megfogalmazásához. A hallgatósághoz szólva ezek közül a nyelvi alakzatok közül választották ki az adott kontextus szempontjából legmegfelelőbbnek tűnőket. Ez a lépés viszont már valamiféle fogalmi reflexiót is feltételezett.

A kérdéses fogalmi reflexió azonban nyilvánvalóan még nem lehetett olyan mélységű, mint az, amelyet a kiterjedt írásbeliség tett lehetővé. Vagyis semmiképpen sem tekinthető az analitikus, elvont gondolkodás közvetlen forrásának. Ugyanakkor mégiscsak nagyobb tudatosságot kölcsönzött a nyelvhasználatnak azzal, hogy az orális kommunikációban gyakran előforduló szavak lexikai jelentését – és ezáltal a lehetséges szintaktikai jelentéseket is – egyre világosabban jelenítette meg a megfelelő kifejezéseken töprengő elbeszélő tudatában. Más szóval, az orális mnemonika elemeiként újra és újra felhasznált szavak jelentéstartománya az elbeszélő tudatában olyan erőteljesen ágyazódott be a mind összetettebb kommunikációs szituációkat megjelenítő fogalmi hálózatba, hogy e jelentéstartományok részét képező szintaktikai jelentések a nyelv vizuális objektivációja nélkül is jól körvonalazódtak a szövegei megszerkesztésén fáradozó elbeszélő tudatában.

A tudás „belső raktáraként” kombinálódó nyelvi alakzatok gyakori használatának eme jótékony hatása mellett azonban szólnunk kell még valamiről, aminek valószínűleg ugyancsak komoly szerepe lehetett abban, hogy a bevésésre szánt szövegek alkotói még a kiterjedt írásbeliség korát megelőzően képessé váltak elvontabb fogalmi összefüggések felismerésére. S ez nem más, mint a közlési aktusok kontextusának absztraktabbá válása. Az oralitás korának filozófusa, költője, prédikátora számára ugyanis a publikum egyfajta absztrakt kommunikációs vevőként jelenik meg minden egyes szituációban. A közlési szituációnak ez az absztrakt jellege szükségszerűen vonja maga után a közölt gondolattartalom elvontabbá válását is. A közlőnek erről a sajátos kommunikációs helyzetről Ong például úgy beszél, mintha az kizárólag az írásbeli kommunikáció specifikuma lenne. Az írott szöveg autonóm jellege, hangsúlyozza Ong, abban a kontextusfüggetlen írói nyelvben gyökerezik, amely valamennyi olvasó számára ugyanolyan módon közvetíti és teszi megragadhatóvá a szerző indítékait és vélekedéseit.¹⁶ Erre az Ong által emlegetett

16 Lásd Ong 1982, 78.

autonóm szerzői nyelvre, miként azt a fentiekben láthattuk, azonban már valószínűleg szert tettek azok a nyelvi alakzatok széles skáláját ismerő orális bölcselők és elbeszélők is, akik amellet, hogy absztrakt kommunikációs helyzetük tudatában fogalmazták meg mondanivalójukat, már feltehetőleg képesek voltak reflektálni a felhasznált kifejezések szintaktikai jelentésének fogalmi struktúrájára is. Vagyis az egyéni szerzői attitűdök kifejezésére is alkalmas orális narratívumok már nagyon is tudatos szerkesztési elvek szerint épülnek fel.

Ha tehát azt a láncszemet keressük, amely az írásbeliség evolúciójában az „elsődleges oralitást” jellemző nyelvi és noétikai világot az írásbeliség kiterjedését kísérő grammatikai és kognitív változásokkal összekapcsolja, akkor mindenekelőtt az orális bölcsélet és költészet megszületésének körülményeit és a szerzők gondolkodására gyakorolt hatását érintő kérdéseket kell tisztáznunk. Igen valószínűnek tűnik ugyanis az a fentiekben többször hangoztatott hipotézis, hogy az oralitás korának filozófusai, költői, prédikátorai stb. gondolkodása jutott el először a fogalmi absztrakciónak arra a fokára, amely minimálisan szükséges ahhoz, hogy a beszéd analízisére épülő alfabetikus írás a szóbeli kommunikáció reális alternatívájává válhasson.

Vagyis Ong gondolatmenetét követve a preszókratikusoknak, miként a költészetben jeleskedő kortársaiknak is, az volt az alapvető rendeltetésük, hogy kidolgozzanak egy, a későbbi bölcséleti rendszerek alapjául szolgáló nyelvet, más szóval, hogy megvessék az elvont gondolkodás feltételét jelentő fogalmi reflexió szintaktikai és szemantikai alapjait.

Az írásbeliség kialakulásával és elterjedésével egyetemben kibomló új nyelvi és noétikai világ gyökerei tehát ebben a preszókratikusokat is jellemző törekvésben húzódnak. S e szituáció jegyében fogant valahol maga a platóni filozófia is, amelynek arisztotelészi kritikája nyit majd egy új és hosszú bölcséleti fejezetet az európai írásbeliség történetében.

Vasa lecta et pretiosa

A 17–20. századi szóbeliség-kutatások és Balogh József
a hangos olvasásról*

Neumer Katalin

Tanulmányom kettős célt tűz ki maga elé: *Először* is röviden vázolni szeretném egy meghatározott problémára, nevezetesen a szóbeliségre és írásbeliségre vonatkozó 17–20. századi elméleti reflexió történetét. E vizsgálat többek közt azt fogja megmutatni, hogy a szóbeliség–írásbeliség kérdései a jelzett időszakban csak bizonyos periódusokban álltak előtérben, továbbá hogy ezalatt az elemzők a szóbeliséget és írásbeliséget csak időszakonként kezelték egymás merev ellentétéként: a két fogalom dichotomikus szembeállítását csak bizonyos időszakokban uralja azt a fogalmi hálót, amelyen keresztül megragadják őket. Ennek a ténynek gondolkodástörténeti érdekessége mellett további jelentősége, hogy legalábbis korlátozza e dichotomikus megközelítésmód érvényességét: az a tény, hogy valamely közlés vagy kultúra szóbeli vagy írásbeli-e, csak bizonyos időszakokban tűnik mérvadó megkülönböztetésnek, illetve csak időszakosan jelenik meg a kettő egymást kizáró ellentétként. Ez pedig amellet is szólhat, hogy merev szembeállításuk révén legfeljebb ha bizonyos korokban, illetve korokat illetőleg nyerhetünk használható belátásokat, s hogy ennél fogva nemigen juthatunk közelebb ahhoz, hogy a kommunikációs formák sokféleségét megragadjuk. *Másodszor* pedig ez előtt az esztétörténeti háttér előtt szeretnék Balogh József munkásságáról, kiváltképp a hangos olvasásra vonatkozó írásairól – ezen belül is főként azokról, amelyek Ágostonról szólnak –, ezek elmé-

* A tanulmány a T037488 számú OTKA-kutatás keretében készült.

leti hozadékaról árnyaltabb képet felvázolni annál, mint amelyet az idevágó szakirodalom eddig nyújtott. Miközben megmutatom, hogy Balogh József témaválasztása illeszkedik kora kutatásainak trendjeihez, azt is kimutatom, hogy több ponton el is távolodik jellegzetes dichotomikus szemléletmódjuktól, tágabban pedig a szóbeliségre-írásbeliségre vonatkozó elméleti reflexiónak egy még korábbi, a 18. századra visszavezethető tradíciójától. Balogh József munkái ehelyett sok tekintetben azokat a kutatásokat előlegezik, amelyek az 1990-es évektől kezdve azt hangsúlyozták: a hangos olvasás jelensége sem nem egyértelműen szóbeli, sem nem írásbeli – azaz olyan kutatásokat, amelyek túlleptek a dichotomikus szemléletmód határain.

SZÓBELISÉG ÉS ÍRÁSBELISÉG A 17–20. SZÁZAD ESZMETÖRTÉNETÉBEN

A kérdés, hogy valamely közlés, kommunikációs forma vagy kultúra szóbeli vagy pedig írásbeli-e, a 17–20. század során nem mindig vagy legalábbis nem mindig ugyanolyan mértékben állott az elméleti érdeklődés középpontjában.

Minden bizonnyal egyik központi problémája volt a 18. századi nyelv-elméleti eszmefuttatásoknak. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy korábban, s így például a 17. században ne került volna ilyen vagy olyan összefüggésben elő a kérdés. Elegendő itt csak az univerzális nyelvek tervezeteire gondolnunk: ezek elméleti alapjául többek közt olyan belátások szolgáltak, amelyek azokra a jellegzetességekre vonatkoztak, amelyeket az írásos közlésnek volt szokás akkortájt tulajdonítani. Az univerzális nyelveket ugyanis elsősorban írott nyelveknek szánták, amelyeket csak másodjára (az írást hangra váltva) beszéltek volna. E nyelveknek az univerzális érthetőség mellett másik – sokszor előbbre való – célja az volt, hogy azokat a hiányosságokat és zavarokat orvosolják, amelyeket a természetes nyelvek – s ezen belül is kiváltképp a beszélt nyelv – okoztak. Egy univerzális nyelv – gondolták – kiküszöbölné a természetes nyelvek lexikai és grammatikai esetlegességeit, szabálytalanságait, a zavaró homonimákat és szinonimákat. Azáltal ugyanis, hogy egyértelműen definiált jeleit és a jelek közötti kapcsolatokat egyszer s mindenkorra írásban rögzítené (s ilyen tartós rögzítés csakis írásban lehetséges – vélték), elkerülhetné azokat a változásokat, amelyek a beszélt nyelv állhatatlanságát

ból fakadnak, s amelyek szintűgy a nyelvhasználat zavaraihoz vezetnek. Ezáltal egy univerzális nyelv – szemben a beszélt nyelvek homályosságával – tiszta és biztos ismeretekhez vezethet.

Vagy eszünkbe juthatnak azok a 17. századi munkák, amelyek a nyelvtanulás követendő módszereit taglalták, s amelyek általános nyelvkoncepciójuk függvényében vagy a beszédet, vagy pedig az írást részesítették előnyben. Az egyik alapvető kérdésük az volt, hogy az anyanyelv, illetve az idegen nyelvek tanulását írásban vagy pedig szóban kell-e elkezdni, illetve hogy az idegen nyelvek tanulásának mennyiben kell az anyanyelvtanulás modelljét követni. Az, hogy anyanyelvünket ténylegesen elsőre szóban kezdjük elsajátítani, természetesen magától értetődő. Ám az már nem feltétlenül az, hogy ez is az egyedül követhető út, amennyiben tisztán és világosan akarjuk a tárgyakat megnevezni és gondolatainkat kifejezni. Ez utóbbi mellett szólván egy, a 17–18. században elterjedt érvre volt szokás hivatkozni, mely szerint ha szavainkat tisztán és világosan akarjuk a dolgokra vonatkoztatni, akkor a tárgyak jelenlétében (a tárgyra vonatkozó egyértelmű referencia segítségével) kell is őket elsajátítanunk. Ez utóbbi pedig csak szóban lehetséges – mondták –, többek közt azért, mert az írás elszakad az őt körülvevő tárgyi környezetétől. A kérdés ezek után csak az, hogy a második – idegen – nyelv tanulásának is ezt a modellt kell-e követnie. S természetesen voltak olyanok, akik szerint igen; s voltak olyanok is, akik szerint vagy nem, vagy pedig kevert – az írásos és szóbeli eszközöket elegyítő – módszerek is elképzelhetők, sőt, akár előnyben részesítendő. A második nyelv írásos elsajátítása mellett a realitás érvein túl – vagyis hogy sokszor nem az anyaországban, mindennapi cselekvéseinkbe és tárgyi környezetünkbe beágyazva, hanem könyvből sajátítjuk el őket – többek közt arra hivatkoztak, hogy ekkor már rendelkezésünkre állnak anyanyelvünk fogalmai, illetve tudjuk, hogy e fogalmakat milyen tárgyakkal kapcsoljuk össze. Ezért elegendő, ha az illető idegen nyelv szavait azokhoz a fogalmainkhoz, illetve szavainkhoz kapcsoljuk, amelyekkel anyanyelvünk révén már rendelkezünk – azaz elég, ha fordítunk az egyik nyelvről (amelyet már jól értünk, azaz többek közt referenciái világosak a számunkra) a másikra.

A 18. századot az tünteti ki ebben a történetben, hogy ekkor dolgozták ki – nem utolsósorban annak az első réműletnek a hatására, amelyet a terjedő alfabetizáció és literalizáció, továbbá új olvasási szokások váltottak ki – szóbelinek és írásbelinek bináris oppozícióját olyan alapos-

sággal és árnyaltsággal, hogy több szálon is kapcsolódott elméleti, illetve filozófiai problémák megfogalmazásához, konceptualizálásához; az oppozíció egyenest a filozófiai érvelés inherens részévé vált, mégpedig nem pusztán néhány, hanem nagyon is sok szerzőnél. Függetlenül attól, hogy az idetartozó szerzők inkább az írás vagy inkább a beszéd előnyeit emelték-e ki, az íráshoz az észtevékenységeket (az absztrakciós és ítélőképességet, a következtetést, az okoskodást és a szisztematikus gondolkodást) rendelték, a beszédhez pedig az ember cselekvő-érző tulajdonságait, a spontaneitást, az individualitást, az élet finom, az ész által meg nem ragadható árnyalatait, a nyelvek és az egyes ember individuális, megkülönböztető jegyeit, melyek együttesét a nyelv, illetve az ember „génuszának” nevezték. Ennélfogva míg az univerzális ész írásban realizálódhat, addig az ésszel fel nem fogható árnyalatok, az egyedi érzés és nézőpont a beszédben és a hozzárendelt környezetben. Látható, hogy ez az oppozíció, ha sokkal kifinomultabb formában is, de folytatja azt a 17. századi gondolati hagyományt, amely szerint az íráshoz a tiszta, szilárd ismeretek és a világos, rögzített kifejezőmód és gondolkodás köthető, szemben a kimondott szó homályosságával és változékonyságával, azaz egyediségével. Emellett míg az írás – mint az univerzális ész letéteményese – kontextusfüggetlen, addig a beszédnek, melynek a mindenkori körülmények – s ezek közé tartozik a tárgyi környezet is, melyre többek közt referál –, az őt kísérő cselekvések és gesztusok adják jelentését. Ebben a fogalmi hálóban jelenhetett meg az írás úgy, mint ami „halott” („halott”, mert betűvé rögzült-fagyott, s mert – univerzális, tértől és időtől független igazságokat rögzítvén – eltekint az élet élő sokféleségétől), a beszéd pedig úgy, mint ami „élő” („élő”, mert hajlékony és mozgékony, s a beszélő személy vagy az illető természetes nyelv, a mindenkori konkrét szituáció nézőpontját fejezi ki).

Az imént mondottak természetesen a 18. századi elméleti gondolkodás csak *egyik*, bár minden bizonnyal meghatározó trendjéről szóltak, s nem jelentik azt, hogy ne lettek volna olyan szerzők, akik kívül kerültek ezen a gondolati sodron. Mint például a neves göttingeni klasszika-filológus, Johann David Michaelis, aki a Bibliától kezdve az arab irodalomig alapos, a filológiaiától a történetiig terjedő elemzéseket nyújtott, messzemenőig követve azt a hermeneutikai elvet, mely szerint valamely közlemény jelentését a mindenkori környezetéből bonthatjuk ki. Mindeközben azonban nem tett mérvadó különbséget aközött, hogy az illető közlemény szóban – tehát a fent jellemzett gondolati

hagyomány szerint környezetbe ágyazottan –, vagy pedig írásban – az az kontextus nélkül – hangzott-e el. Ezt a mulasztást Herder – aki a fenti oppozicionális szemléletmód egyik fő képviselője volt – erősen a szemére is hányta.

Herder fontos – és komoly elméleti hozadékot nyújtó – szereplője volt a 18. század vége felé az egyik legnagyobb hatású vitának is, nevezetesen az „olvasási örület” vitának is. Ezt a vitát többek közt olyan új olvasási szokások megjelenése robbantotta ki, mint az extenzív és hangtalan olvasás szemben a korábbi intenzív és hangos olvasással. Az „extenzív” és az „intenzív” kifejezéseket ugyan ebben a vonatkozásban a 18. században nem használták, csak Rolf Engelsing honosította meg őket az 1970-es években írott munkáiban,¹ ám tartalmilag könnyen megfeleltethetők az említett 18. századi vita kritikus pontjainak. Herder ebben a vitában (s hasonló nézetet rajta kívül még sokan képviseltek) úgy látta, hogy korábban a könyvnyomtatás hatására egyre – és túlságosan is – növekszik a könyvek és folyóiratok száma, továbbá hogy az olvasás lassan elnémul, magányossá válik, miközben egyre gyorsul. Az embereken ilyenformán „könyvdüh” vesz erőt: habzsolva s egyre felszínesebben – „extenzíven”, mondhatnánk Engelsing kifejezésével – olvasnak, anélkül, hogy ténylegesen megemészténék az olvasottakat. Ekképp teljesen a nyomtatott sajtó személytelen uralma alá kerülnek: e „nyomtatott Babel”-ben valódi gondolatok helyett csak gondolatok nélküli „árnyékfogalmakat” sajátítanak el, „megzavart betűemberré” válnak, „író”, „a személyiségbe *nyomott betűvé*”, miközben a „társadalomban magában elhalnak az emberi hangok”, és már csak „regények beszélnek és újságok”.² Ezzel szemben – mondja Herder – a régi görögök csak keveset, de elmélyülten – „intenzíven” – írtak és olvastak: csak azt, amit érdemes volt; amit pedig olvastak vagy írtak, abba egész személyiségüket helyezték. Ez többek közt azzal is összefüggött, hogy nem magukban, hanem hangosan olvastak és írtak. Így „még leírva is élő nyelv hangzott [tönete] [...], és még olvasás közben

1 Engelsing, Rolf (1973): Die Perioden der Lesergeschichte in der Neuzeit. In: Uő: *Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel- und Unterschichten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 182–215.

2 Herder, Johann Gottfried (1994): Briefe zu Beförderung der Humanität. In: *Sämtliche Werke*, XVII–XVIII. köt. (Szerkesztette Bernhard Suphan.) Hildesheim–Zürich–New York: Olms–Weidmann. (Az 1878-as berlini kiadás 3., változatlan utánnyomása.) Az idézet a XVIII. kötet 90–91. oldalán található.

is látni és hallani voltak képesek”.³ Egyedül a beszélt nyelv és – amennyiben olvasásról van szó – a felolvasással élővé tett szöveg párosulhat világos gondolatokkal. Ezzel Herder szembeszegül a Descartes óta hangoztatott követelménnyel: szerinte gondolatainknak nem „tisztának és világosaknak” kell lenniök, hanem „világosaknak és élőknek”, illetve csak akkor lehetnek világosak, ha élők – élővé pedig a hang teszi őket.

Ezzel az oppozicionális gondolkodásmóddal szemben, illetve azzal szemben, hogy a beszéd vagy az írás közül csak egyiket tüntessük ki, már a 19. század elején – amikor az új olvasási módok általánosabbá és megszokottabbá váltak – megkísérelték a romantikusok (mint például Coleridge és Wordsworth), továbbá Schleiermacher vagy Humboldt a késői munkáiban, hogy sokkal kiegyensúlyozottabb álláspontot foglaljanak el. Némely vonatkozásban épp az írásnak köszönték bizonyos emberi erők és finom árnyalatok kifejlődését, amelyeket korábbi gondolkodók rendszerint a beszédhez rendeltek. Így Humboldtnak van ugyan számos olyan kijelentése is, amely könnyűszerrel az imént ismertetett nézetek folytatásának tekinthető: a tökéletlen, halott betűről szól, mely az emberi gondolatok és érzések finom árnyalatait nem képes visszaadni, s a sokszínű beszélt nyelvet börtönbe zárja, megmerevíti, megöli. Ám ugyanez a Humboldt egy 1824-es akadémiai beszédében éppenséggel arra a gondolatra épít, hogy a betűírás elősegíti, hogy a nyelvnek mind a hangzásbeli, mind pedig a gondolati oldala differenciálódjék, finom árnyalatai kifejlődjének. E szerint az előadás szerint a nyelvre és a szellemre éppenséggel az írás *hiányában* jellemző az a monoton szabályosság, amelyet a korábban említett szerzők az írás számlájára írtak, s a szellem épp az írás *révén* válik mozgékonyra és élénkké: a betűírás hatására sokszínűbbé és szabadabbá válik a gondolat. A nyelv éppenséggel a betűírás hatására éri el azt a szervesen tagolt és finom összhangot, amely valamely nyelv génuszát kiteszi: a nemzeti nyelv egészen új, finomabb dimenzióit nyitja meg, s „a legszorosabb kapcsolatban van minden nemzet individuális nyelvi képességeivel/szerkezetével [Sprachanlage]”.⁴

3 Herder, Johann Gottfried (1985): *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente.* (Szerkesztette Regine Otto.) Berlin–Weimar: Aufbau-Verlag, 233. (Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Schriften zur Literatur, 1. köt.)

4 Humboldt, Wilhelm von (1903–1936): Ueber die Buchstabenschrift und ihren Zusammenhang mit dem Sprachbau. In: Uő: *Gesammelte Schriften.* Berlin: Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften (utánnymás: Berlin: W. de Gruyter 1968), V. köt., 107–133,

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a 19. században ne talál-
nánk olyan szerzőt, aki számára beszéd és írás ellentéte alapvető volt:
elég itt Adam Müllernek azokra az előadásaira gondolni, amelyeket
1812-ben tartott az ékesszólás hanyatlásáról, vagy Nietzsche egyes mun-
káira. Mindketten negatív jelenségnek látták a beszélt nyelv hanyatlá-
sát, illetve a hangos olvasás kiszorulását, az olvasás elnémulását.

Ezzel együtt a szóbeliség kérdése s ezen belül az oppozicionális gon-
dolkodásmód újra először a 20. század húszas–harmincas éveiben, majd
ismét a hatvanas évektől kezdődően, az utóbbi évtizedekben kezdett a
szakirodalomban újra nagyobb teret hódítani.

Az első időszakból származik például Marcel Jousse könyve, amely in-
kább kommentárokkal ellátott olyan idézetek monumentális gyűjtemé-
nyének tekinthető, amelyek a szóbeli stílus problémáját tematizálják.
Egy Jousse-szeli 1926-os találkozás is befolyásolta későbbi kutatásaiban
Milman Parryt, akinek munkái a homéroszi költészetet, illetve a délszláv
guszlárok művészetét a szóbeliség–írásbeliség problémájának szemszö-
géből tárgyalják, és amelyekre még ma is vissza szokás nyúlni. De ehhez
a korszakhoz tartozik Malinowskinak az az utószava is, amelyet Ogden
és Richards 1923-ban megjelent *The Meaning of Meaning*jéhez írt, vagy
Spengler fejtegetései az írás problémájáról *A Nyugat alkonya* második kö-
tetében, amely szintén ugyanebben az évben jelent meg. Wittgenstein,
akinek késői írásaiban már nemigen jelenik meg explicit formában vala-
mely közlés szóbeli vagy írásbeli mivolta releváns tényezőként, 1929 és
1932 között írott feljegyzéseiben még többször említi őket.

A probléma Ausztria–Magyarország egykori területén egyébként is ki-
váltképp élő volt. Ha csak magyar szerzők olyan munkáit akarjuk említe-
ni, amelyek idegen nyelven is megjelentek, akkor gondolhatunk Balázs
Bélára, Hajnal Istvánra vagy Balogh Józsefnek a hangos olvasásról szóló
tanulmányaira, továbbá Hajdu Helga könyveire – megannyi olyan mun-
ka, amelyet a vonatkozó szakirodalom még ma is kötelességszerűen idéz.
Ha pedig csak magyar nyelven megjelent munkákra gondolunk, akkor
például Zolnai Bélának „A látható nyelv” című 1926-ban publikált tanul-
mánya juthat eszünkbe, melyben arról a szerepről beszél, amelyet a nyom-
tatott betű optikai hatása játszik. Vagy gondolhatunk Karácsony Sándor-

az idézet a 119. oldalon olvasható. – A 17–18. század fent vázolt eszmetörténetét részlete-
sebben *Gondolkodás, beszéd, írás* című könyvemben mutattam be (Neumer Katalin [1998]:
Gondolkodás, beszéd, írás. Budapest: Kávé Kiadó).

nak azokra az 1920-as, 1930-as években írott munkáira, amelyek összegyűjtve *A magyar észjárás* című kötetében jelentek meg 1939-ben. Ezekben az írásokban Karácsony a konkrétához kapcsolódó magyar észjárást, illetve az élő szóhoz kötődő magyar nyelvet a papíron gondolkodó absztrakt indogermán gondolkodással állítja szembe. Sajátságos kapcsolatot lát az egyik oldalon az indogermán nyelvek és az indogermán gondolkodásmód, a másik oldalon pedig a magyar nyelv és a magyar gondolkodásmód, a „magyar társas lélek” között. Míg az indogermán nyelvekre szerte az alárendelő, absztraháló struktúrák és a szubjektivitás a jellemző, addig a magyar nyelvnek a mellérendelés, a szemléletesség, a konkrétság és az objektivitás a jellegzetes jegyei. A magyar mindent, amiről beszél, más tárgyakhoz való viszonyában lát. A magyar nyelv e tulajdonságai jellemzik egyszersmind a magyar gondolkodásmódot is. A magyar nyelv – mivel társas természetű és konkrét, és mert számára az artikuláció, az intonáció és hogy testi megnyilvánulások kísérik, kiváltképp fontos – természeténél fogva a beszéddel, nem pedig az írással kapcsolódik össze. A magyar nyelv ezért írásban csak nehézkesen adható vissza. Ez utóbbiban Karácsony szerint a magyar nyelv (és gondolkodásmód) fölénye mutatkozik meg a papírhoz kötött és szisztematikusan gondolkodó indogermán nyelvekkel és gondolkodásmóddal szemben.

Érdemes észrevennünk, milyen erőteljesen nyúlnak vissza Karácsonynak ezek a fejtegetései az imént ismertetett 18. századi hagyományhoz, megőrizve annak nemcsak oppozicionális szemléletmódját, hanem az oppozíció két oldalán helyet foglaló jelzőket is. Ugyanez mondható el például a fentebb említett Spenglerről s részben Malinowskiról is, s legalábbis az 1929–1932-es évek Wittgensteinjáról is. Viszont nehezen lenne ugyanez állítható, teszem azt, Hajdu Helgáról, akinek témaválasztása ugyan kapcsolódik a kortárs trendekhez, de filológusként tartózkodik attól, hogy világnézeti-elméleti kérdéseket akár még csak érintsen is.

A szóbeliség–írásbeliség problémakörén belül a hangos olvasás, úgy látszik, a magyar szakirodalom egyik központi témája volt. Az említett Balogh Józsefen és Hajdu Helgán kívül – az utóbbi egyébként hivatkozik is Baloghra – Hajdu pécsi mestere, Thienemann Tivadar foglalkozott vele behatóan: *Irodalomelméleti alapfogalmak* című, először 1927 és 1930 között megjelent munkájának egyik vezérfonala a szóbeli–írásbeli megkülönböztetés. Ezek a művek is mind a húszas–harmincas években íródtak. Természetesen – csakúgy, mint a korábbi időszakokban már láttuk –

ezt a „mintát” sem kötelező ezúttal sem követni. Elegendő ehhez Thiene-mann könyvével szemben – mely a cím sugallata ellenére valójában irodalomtörténeti munka – Horváth Jánosnak *A magyar irodalom fejlődéstörténete* című művére utalnunk, melynek előmunkálatai ugyan még a 20. század első évtizedére nyúlnak vissza, ám jórészt azokon az előadásokon alapul, amelyeket Horváth az 1920-as években tartott. Bármennyire úgy gondolnánk is: egy, a kezdetektől – tehát a szóbeli, továbbá a kézíratos költészettől – indító irodalomtörténet legalábbis nem kerülheti ki a szóbeli és írásbeli közlésformák kérdését, ez a megkülönböztetés Horváth munkájában nem játszik lényeges szerepet.

A szóbeliséggel-írásbeliséggel a 20. század hatvanas éveitől kezdtek újult erővel foglalkozni a kutatók. Ekkor kezd formálódni az ún. Torontói Iskola eszmerendszere is, mely az utóbbi évtizedek egyik legbefolyásosabb elméletének tekinthető. Az iskola fő képviselői között Marshall McLuhan, Harold Adams Innis és David Riesman nevét érdemes megemlítenünk, tágabb környezetéből pedig Eric A. Havelockot, Ian Wattot, Walter J. Ongot és Jack Goodyt. Az utóbbi egy-két évtized magyarországi filozófiai irodalmából elsősorban Nyíri Kristóf és Demeter Tamás írásaira utalhatunk itt. Ez az iskola lényegi jelentőséget tulajdonít a „kommunikációs technológiák” változásának, ezen belül a szóbeliségről az írásbeliségre való váltásnak is. Úgy véli, hogy ez a váltás alapvető társadalmi, episztemológiai, a tudás szerkezetét illető, valamint mentális változásokkal járt együtt: például lehetővé tette, illetve létrehozta – szemben a hagyományőrző, közösségi szóbeli áthagyományozással – az individuális, racionális-érvelő, kritikai, logikus, rendszerszerű gondolkodást, az analízist és a gondolatok összehasonlítását. Míg a szóbeli közlés cselekvésjellegű szerintük, addig az írás kontempláló műfaj. E szembeállításokban megint csak a korábban bemutatott 18. századi hagyomány folytatására ismerhetünk.

A Torontói Iskola képviselőit aztán, kivált a nyolcvanas évek második felétől kezdve, egyre élénkebben bírálták: többek közt technológiai determinizmust, továbbá dichotomikus szemléletmódot, egymást kizáró bináris oppozíciókon alapuló érvelést hánytak a szemükre. Úgy találták, hogy nem veszik figyelembe a hagyományozás és a kommunikáció formáinak sokféleségét, s így a szóbeli és írásbeli kommunikációs formák változatosságát sem.

Az ellenérvek egyik legérdekesebb részét a hangos olvasásra vonatkozó kutatások közegében munkálták ki a kilencvenes években olyan

szerzők például, mint Mary Carruthers, Joyce Coleman,⁵ Dennis Howard Green, Ursula Schaefer és Horst Wenzel. Nevezett szerzők kutatásaikat a középkori hangos olvasásra és írásra összpontosították. A kora középkorban ugyanis az olvasás gyakorlata többnyire a hangos felolvasás volt, függetlenül attól, hogy valaki csak magának vagy pedig másoknak olvasott; a szerzők – függetlenül attól, hogy maguk mennyire voltak olvasás-, illetve írástudók (a középkorban a kettő még korántsem ugyanaz) – műveiket nem maguk vetették papírra, hanem diktálták. Az említett kutatók arra az eredményre jutottak, hogy a kora középkori hangosan olvasó kultúrában beszéd és írás nem egymást kizáró alternatívák, hanem egymást kölcsönösen erősítik és kiegészítik,⁶ viszonyuk „a szóbeli és írásbeli összjátékaként”⁷ jellemezhető. A kora középkori írásbeliség ekképp sokkal inkább bimedialisnak nevezhető, illetve „multiszenzoriális”⁸ – az audiovizuális, színesztetikus érzékelés a jellemző rá.⁹ Szem és fül itt egyszerre játszik szerepet, és csak a kettejük aránya változó, attól függően, hogy valaki magának olvas-e (amikor is gyakorta csak maga elé mormolja a szöveget), vagy pedig közönségnek tiszta artikulációval olvas-e fel.¹⁰ A középkori írásbeliség emellett még egy értelemben is multiszenzoriális: az írottak elsajátításába még minden érzék bevonódik, az elsajátítás „az egésznek az élménye test és szellem számára”.¹¹

A hangos olvasás kultúrájára új kifejezést is javallottak – Joyce Coleman az *auralitás*, Ursula Schaefer pedig a *vokalitas* terminust – azt kifejezendő, hogy rá sem a „szóbeli”, sem pedig az „írásbeli” kifejezések nem

5 Carruthers és Coleman vonatkozó írásaiból (Carruthers, Mary [1996]: *The book of memory. A study of memory in medieval culture*. Cambridge: Cambridge University Press. [Első kiadás: 1990.]; Coleman, Joyce [1996]: *Public reading and reading public in late medieval England and France*. Cambridge: Cambridge University Press) részletek olvashatók az általam szerkesztett *Kép, beszéd, írás* című kötetben (Neumer Katalin [szerk.] [2003]: *Kép, beszéd, írás*. Budapest: Gondolat Kiadói Kör).

6 Wenzel, Horst (1995): *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*. München: C. H. Beck, 90.

7 Green, Dennis Howard (1994): *Medieval listening and reading. The primary reception of German literature 800–1300*. Cambridge: Cambridge University Press, 5.

8 Wenzel 1995, 32; Gieseke, Michael (1998): *Sinnenwandel, Sprachwandel, Kulturwandel. Studien zur Vorgeschichte der Informationsgesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 209–243.

9 Wenzel 1995, 317; Carruthers 1996, 230.

10 Carruthers 1996, 223–224.

11 Wenzel 1995, 238.

alkalmazhatók adekvátan, s hogy nem írható le olyan fogalmi hálóban, melynek két, egymást kizáró pólusa a Torontói Iskola módjára definiált „írásbeli” és „szóbeli” volna, hanem ehelyett szóbelinek és írásbelinek bonyolult összhatásáról és együttműködéséről van szó. Így szerintük a hangos olvasás és írás mintegy „szóbelinek” is tekinthető, amennyiben még hasonló módon viseli a cselekvés jegyeit, mint az egyéb – szóbeli – nyelvi cselekvések, sőt, mint a cselekvések általában is. A másik oldalon azonban a szövegek memorizáló elsajátítása a kora középkorban már magányosan, külső társadalmi kontroll nélkül történt – amit pedig „írásbeli” vonásnak vehetünk. Ám a felolvasás természetszerűleg társadalmi kontrollt is jelentett – s ezt a jegyet a Torontói Iskola megint a „szóbeliség” számlájára írta –, mégpedig két értelemben: mind a felolvasót ellenőrizte a közönség, mind pedig a közönséget a felolvasó. Mégis felolvasáskor egyfelől írásban rögzített szöveg állt rendelkezésre. Másfelől azonban ezt a szöveget a felolvasó módosította azáltal, hogy – mondhatni, „szóbeli módon” – alkalmazkodott a pillanatnyi szituációhoz, vagy pedig egyenest a közönség kimondott óhajait követte. Így például a felolvasó maga is dönthetett bizonyos szövegrészek elhagyásáról, de ugyanezt megtehetette a hallgatók kérésére is.¹² A nyilvános kontroll ugyan felfogható a szóbeliség jegyeként is, ám épp az imént említett, elsőre szóbelinek tűnő szövegmanipulációk révén a felolvasás közelít ahhoz is, amit a Torontói Iskola „írásbelinek” szokott nevezni – érvel az ellenzék. Ezek az eljárások ugyanis épp arról tanúskodnak, hogy sok ma modernnek tartott és az íráshoz kötött művelet lehetséges volt felolvasás közben is: nemcsak lehetséges volt szöveghelyeket átugrani, hanem lehetséges volt elfelejtett részekre visszakérdezni is, és a felolvasót korábbi részekhez visszalapoztatni.¹³

Emellett a hangos olvasás-felolvasás sem nem volt antiintellektuális, sem pedig nem csakis a tradíció előírta ismereteket és normákat rögzítette, illetve diktálta – miként pedig sematikusan várnánk. Először is finom és rafinált szociabilitással kapcsolódhatott össze, illetve ezt szolgálhatta.¹⁴ Emellett a szövegeket a közös olvasás folyamán volt szokás feldolgozni, interpretálni és elsajátítani-bensővé tenni. A közös olvasás stimuláló aktivitásnak számított, amelynek során a felolvasást kommentá-

12 Coleman 1996, 221.

13 I. m. 67.

14 I. m. 97.

rokkal, vitával szakították félbe. Az utóbbiakra még minden intellektust fejlesztő voltuk mellett is mondhatnánk, hogy a kritikai-továbbgondoló reflexió mellett a gondolatok külső kontrollját is jelentette. Ám a közös felolvasást meditációval is megszakították – azaz azzal, hogy magukba mélyedve elgondolkodtak az olvasottakon, illetve arról, ami a beszélgetésben elhangzott.¹⁵ Ennélfogva elhibázott az, ahogyan a Torontói Iskola a kommunikációs formák fejlődését szokásosan leírja, vagyis mint olyan, a szóbeliségtől az írásbeliség felé tartó evolúciós-értékesülési folyamatot, melynek telosza az írásbeliség győzelme.

BALOGH JÓZSEF A HANGOS OLVASÁSRÓL

Balogh József közvetlenül a hangos olvasásról, pontosabban a hangos olvasás történetéről két magyar nyelvű tanulmányt publikált: az elsőt 1921-ben, „»Voces paginarum.« Adalékok a hangos olvasás és írás kérdéséhez”, a másodikat pedig – mely az elsőhöz fűzött hozzá kiegészítő adatokat – 1926-ban „A hangos olvasás és írás. Újabb adalékok a jelenség történetéhez és természetrajzához” címmel. Még ugyanebben az évben megjelentetett egy német változatot is „»Voces paginarum.« Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens” címmel. Ebben a két magyar tanulmány eredményeit foglalta össze, sokszor az eredeti megjelenéshez képest karakterisztikusabban is fogalmazva. Ugyanez a német változat egy évre rá külön kötetecske formájában is megjelent, ami legalábbis arról tanúskodik, hogy Balogh munkája a kortárs filológia szemében nem volt jelentéktelen. S még ma sem az: azóta is hivatkozik rá a vonatkozó nemzetközi irodalom. Ezt teszik a hangos olvasás fent említett kutatói is. Valójában nemigen akad olyan, a tárgykörbe tartozó mai munka, amely legalább egy tiszteletlábjegyzet erejéig Baloghot ne említené meg. Ám az egyszerű hivatkozásnál a mai irodalom mégsem igen megy tovább, Balogh elgondolásainak behatóbb elemzése hiányzik. Ennek egyik oka nyilván a vizsgált szövegtörzshöz való szűkössége, vagyis hogy kizárólag az imént említett német nyelvű tanulmányra támaszkodnak. Természetszerűleg nem vehetik figyelembe Balogh *Vasa lecta et pretiosa* című, Ágostonról szóló magyar nyelvű

vű könyvecskéjét 1918-ból, amely pedig kiváltképp megvilágító erejű, az „Augustins »alter und neuer Stil«” című 1926-os írás pedig elkerüli a figyelmüket.

A mindenki által idézett *Voces paginarum* elsődlegesen filológiai tényfeltáró munka: mind a magyar, mind pedig a német változata olyan szöveghelyeket vonultat fel, amelyek arról tanúskodnak, hogy az ókorban elsősorban hangosan olvastak, s az, hogy valaki magában, némán olvasott, kivételnek számított. Ennélfogva e műben Balogh egyéb, s így elméleti, esetleg világnézeti meggyőződése is jobbra csak széljegyzetekben jutnak kifejezésre. Ettől a tanulmány vége tér el, ahol Balogh arról a mechanizálódásról és felszíniességről ír, amely annak következményeképp alakult ki, hogy a gyors és hangtalan olvasás mind jobban terjedt, megjelent a könyvnyomtatás, majd „[e]gyfelől az író-, diktáló-, a beszélőgépek, másfelől az ún. közlekedési eszközök közé sorolt táviró és távbeszélő” és a „mozgófénykép”. Mindezek hatására elhal „az emberi gondolatnak, a szónak mélyén mindaz, ami individuális, humanisztikus és művészi érték volt”. Balogh szembeállítja az ókori retorikát, a felolvasást, mely az emberi szónak még életet, „hangot és individualitást adott, értékké avatta”, korunk zsurnalizmusával, „mely az emberi szót ólomtűbe temeti és devalválja. [Ekképp n]apjaink h o l t betűjét méltán követi nyomon az élettelen n é m a olvasás.”¹⁶ A sajtó „félelmetes szervezetével uralkodik a közvéleményen, közerkölcsön, közműveltségen”¹⁷ – imigyen helyezi el Balogh más összefüggésben is a sajtó determinisztikus, az individualitást kiölő hatásait. Bármennyire szaktudós, filológus volt is Balogh, úgy tűnik, fontos volt a számára, hogy ezeknek a történetfilozófiai-világnézeti elgondolásainak hangot adjon. Kiváltképp tanúskodik erről ugyanennek a tanulmánynak a német változata: jóllehet, itt Balogh több helyütt tömörítette a magyar változatot, ám éppen ezt az utolsó részt nemhogy elhagyta volna, hanem néhány sorral még ki is

16 Balogh József (1921): „*Voces paginarum*.” *Adalékok a hangos olvasás és írás kérdéséhez*. Budapest: Franklin Társulat kiadása, 29–30 [129–130]; Balogh József (1926a): „*Voces paginarum*.” *Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens*. In: *Philologus*, (82) 1: 84–109 és (82) 2: 202–240. (Különlenyomat a két füzet anyagát összekötve: Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1927.) 237–238. (A *Hangzó oldalak* kötet 129. oldalán a „(legjobb esetben képzőművészetté vált). Önként” szavak után egy mintegy egyoldalas rész – mely többek közt a humanizmus felélesztette hangos olvasásra és a könyvnyomtatásra vonatkozó eszmefuttatásokat tartalmazta – sajnos kimaradt.)

17 Balogh 1921, 29 [130]; Balogh 1926a, 237–238.

bővítette¹⁸ – s tette ezt annak ellenére, hogy írása a *Philologus* című szakfolyóiratban jelent meg.

Vegyük észre, hogy Balogh „élő–holt”, individuális–determinisztikus szembeállításai megint csak 18. századi toposzokat elevenítenek fel. Amikor pedig a könyvnyomtatást, az újságírást, az új elektronikus médiumok okozta mechanizálódást, a velük együtt járó néma olvasást írja le, illetve őket az antik és humanista hangos olvasással állítja szembe, meglepően hasonlókat mond, mint amiket korábban Herdertől hallottunk. Hogy Balogh ezt a hagyományt mennyire ismerte alaposan, kérdéses, bár valamilyen alapműveltség szintjén nem zárható ki – hiszen humán iskolákat kijárt filológussal van dolgunk. Nem elképzelhetetlen, hogy ha valamikor voltak is a kezében a vonatkozó munkák, abban az időben még nem érdeklődött a kérdés iránt, s így nem is figyelt fel a megfelelő szöveghelyekre. Mindenesetre írásaiban a 18. századból csak Wielandra és a 19. század elejéről Adam Müllerre utal.¹⁹ Annál erősebben támaszkodik viszont Nietzsche-re, akinek elgondolásait kétségkívül e 18. századi vonulat folytatásaként értelmezhetjük.

Továbbmenve: Balogh az Ágostonról szóló magyar nyelvű könyvecskéjében, továbbá német nyelvű tanulmányában – melyek további elemzésem középpontjában fognak állni – épp azon a döntő ponton, amikor Ágoston megtér, tehát az ismert *locus*nál: „Vedd és olvasd!”, azt emeli ki, hogy Ágoston a kezébe vett bibliai szöveget, Pál levelét magában olvasa. Ennek a ténynek részben annak fényében van jelentősége, hogy Ágoston korában olvasni főként hangosan volt szokás. Másodszor pedig azért jelentős, mert Ágoston maga mélyen, bensőleg kötődött kora retorikai kultúrájához, s maga is neves szónok volt, mondhatni, „egész eddigi életének tartalma a szónoki forma kultusza volt; ennek a kultusznak a tárgya s eszköze: a szó”.²⁰ Így az a folyamat, amíg megtér a kereszténységhez, párhuzamos egy másikkal, nevezetesen a „szép szóval” folytatott harcával. „A »szép szó« (verba composita)”, amely ellen Ágos-

18 Balogh 1926a, 237–238.

19 Balogh 1921, 3 [88]; Balogh József (1926b): A hangos olvasás és írás. Újabb adalékok a jelenség történetéhez és természetrajzához. In: *Magyar Nyelv*, 25–39, itt 39 [151]; Balogh 1926a, 85.

20 Balogh József (1918): „Vasa lecta et pretiosa.” *Szent Ágoston konfessziói. Egy stílustörténeti tanulmány vázlata*. Budapest: Franklin-Társulat nyomdája, 11 [30].; vö. Balogh József (1926c): Augustins »alter und neuer Stil«. In: *Die Antike*, (3) 4: 351–367, itt 360.

ton hadakozik: az „antik retorika, antik-irodalmi stílus, a forma antik kultusza. [...] A tökéletesült forma – a l’art pour l’art – [mely] éles ellentétben áll a »tartalommal«, és [amelyről] a kereszténység soha nem mulasztja el hangsúlyozni, hogy az a keresztényi, ha egyedül a tartalom iránt van érzékünk”. Így a „szép szó [...] egyjelentésű [...] Ágoston »régi stílusával«, művészi tehetségével és írói törekvésével”.²¹ A „szép szó” – mivel a szónokláshoz kötött – összekapcsolódik az emberi hanggal. Ezért kap a „tolle lege” említett jelenete „bizonyos szimbolikus jelentést is abban, ahogyan Ágoston a hagyományos irodalmi műveltségtől fokozatosan elszakad”.²² „Nemcsak egy mélyen – műveltségében és ízlésében – gyökerező ideál rítusa, hanem egy még mélyebben – az öntudat alatt – fészkelő szokás szakad meg folytonosságában, amikor szent Ágoston a *tolle lege* percében az apostol igéit nem a n olvassa.”²³ „Ágoston, akitől pedig a néma olvasás olyannyira idegen volt, hirtelen lemond az antik retorika ősjegyeről, a hangosan olvasott szóról.”²⁴ Balogh értelmezésében a rétor szakít itt – talán életében először – életelemével, a hanggal.²⁵

Ezen a ponton érdemes visszatérnünk egy pillanatra a *Voces paginarum*ra is. Itt ugyanis Balogh foglalkozik a *Vallomások* azon mondataival is, amelyek Ambrus püspököt írják le, amint hasonlóképp magába mélyedve, hangtalanul olvas, és amin környezete csodálkozik. A találkozás Ambrussal szintén fontos stádium abban a folyamatban, mely Ágostont a megtérésig viszi.²⁶ Nehezen lenne védhető, hogy Balogh itt és az

21 Balogh 1926c, 352.

22 I. m. 360, vö. Balogh 1918, 11 [30].

23 Balogh 1918, 11–12 [30–31]; vö. Balogh 1926c, 360.

24 Balogh 1926c, 360.

25 Balogh 1918, 11 [30].

26 Balogh 1921, 4–5 [89–90]; Balogh 1926b, 26 [133–134]., Balogh 1926a, 3–4. – Carruthers a *Vallomások* e helyéről szólva – a szokásos értelmezésekkel szemben – többek közt azt emeli ki, hogy Ambrus környezete nem azon csodálkozik, *ahogyan* a püspök olvas, hanem azon, hogy *soha* nem tett másként. Ebből arra következtet, hogy maga az *olvasásmód* nem volt annyira rendkívüli, csak az, hogy *másképp soha nem* olvasott. Második lépésben – számos antik és középkori párhuzamos szöveghely felvonultatásával – azt mutatja ki, hogy valójában Ambrus esetében sem teljesen néma olvasással van dolgunk: a „tacitus” szó csak a meditációra utal, vagyis arra, hogy valamely szöveget bensőleg elsajátítunk-megemészünk – szemben a „lectio” kifejezéssel, amellyel szokásosan csak az olvasásra-felolvasásra és a szöveg grammatikai, retorikai, történelmi stb. megértésére utaltak (Carruthers 1996, 170 skk.).

imént idézett helyeken – miközben magának a megtérésnek érezhetően pozitív értéket tulajdonít – a hangtalan olvasást elítélőleg ábrázolná. Az Ágoston-elemzések e pontjai ugyan egyfelől folytatják is a *Voces paginarum* korábban idézett utolsó passzusait annyiban, hogy a hangos és a hangtalan olvasást egymással szembeállítják, másfelől azonban ellentétesek is velük, hiszen a *Voces paginarum*-ban – szemben ezekkel az Ágostonról szóló részekkel – a hangos olvasás egyértelmű értéként jelent meg. Akárhogy is, a *Vallomás*ok e helyeire vonatkozó Balogh-passzusok kínálják, hogy a későbbi Torontói Iskola tanításainak fényében, ezek előképeként értelmezzük őket²⁷ – azaz hogy olyan folyamatot lássunk itt, amely a szóbeliség, esetleg a hangos olvasás világából az írásbeliség vagy a hangtalan olvasás világának győzelme felé visz.

Valójában azonban a *Vasa lecta et pretiosa* ennél sokkalta árnyaltabb, bonyolultabb képet mutat. Értelmezésem kiindulópontja: a *szavak*, amelyekre már a kötet címe is utal, s melyek, illetve értelmezésük ekképp külön hangsúlyt kap, mondhatni, döntő az egész Ágoston-tanulmány interpretációja szempontjából. A „*vasa lecta et pretiosa*” [válogatott és drága edények] fordulat ugyanis egy Ágoston-idézetből származik, melyben a „szavak” metaforájaként szerepel: „nem emelek vádat a szavak ellen, e válogatott, drága edények ellen, hanem a hazugság borát vádolom, amelyet ittas tanítóink ez edényekből innunk adtak, s ha nem ittuk meg, ütleget járta”.²⁸ Ez a passzus bizonyos feszültségben áll azazal is, ahogyan Ágoston megtérésének útja első megközelítésben – s Balogh szavai szerint is – leírható, nevezetesen mint eltávolodás az antik retorika *l’art pour l’art*, pusztán formai, tartalom nélkülivé vált művészetétől a Biblia tartalomra koncentráló egyszerű nyelve felé. Hogyan is lehetnek mármost a szavak „válogatott, drága edények”, ha az általuk kifejezett tartalommal szemben másodlagosak?

A választ erre a kérdésre Baloghnak, az értő filológusnak aprólékos, szövegszerű, ám mégis a tárgytól ihletett elemzéseiből kaphatjuk meg. A „*tolle lege*” megtérési jelenete bármennyire úgy tűnik is fel egyszerűsmind, mint szakítás a múlt retorikájával, valójában azonban, ha nemcsak ezt a pontot ragadjuk ki, hanem Ágoston egész fejlődését tekintjük,

27 Ezt teszi Demeter Tamás bevezetőjében (Demeter Tamás [szerk.] [2001]: *Hangzó oldalak. Voces paginarum*. Budapest: Kávé Kiadó).

28 Balogh 1918, 18 [37] – Balogh itt a „*vinum erroris*” kifejezést mint „hazugság borát” adja vissza.

akkor a végeredmény kompromisszum,²⁹ sőt akár „minden a régi ben [is] látszik maradni: [Ágoston] nyelve és stílusa továbbra is a cicerói normák és ideálok szilárd sínein mozog. Még ha ezen a talajon kell is – mindennek ellenére – ama új nyelvnek keletkeznie, ez a nyelv akkor is biztosan nem a stiláris újítás döntéséből fakad. Sokkal inkább a Biblia az, amely a cicerói formákhoz lassan hozzásimul, és alig észrevehetően összekapcsolódik azzal, ami régről fennmaradt. Mint oly sokszor a történelmi folyamatoknál, az új itt sem pusztán újításvágyának köszönheti létrejöttét, hanem a többé-kevésbé organikus növekedés csendes folyamatának”.³⁰ Vagy ugyanez a gondolat a magyar Ágoston-könyvecske szavaival: Ágoston „stiláris normáival, esztetikai meggyőződésével, egész műveltségével az antik retorika világában él. Hogy a fent említett stiláris »felszabadítás« a régi formák teljes kihasználásával s új elemek szinte zökkenő nélkül való beolvasztásával történt, mutatja, mennyire organikus eleme ez a könyv az antik stílus fejlődésének.”³¹ Ezért még ha a régi formákat a „teljesen új tartalom” átalakítja is, ez akkor is „belülről”, „teljesen fokozatosan” történik.³² Balogh értelmezésében ennél fogva a *Vallomásokat* – ezt a retorikus könyvet – meg kell tanulni retorikusan olvasni.³³ A könyv szerinte valójában Cicero, Tertullianus, a Biblia és az Ambrus-féle himnuszok metszéspontjában helyezkedik el; egyedül áll az antik stiláris formák történetében – „a római irodalom fejlődésének szélső határköve, de egyszersmind a latin prózának legnagyobb, legönállóbb és egyik legtudatosabb művészi alkotása is”.³⁴

Ez a könyv az első lélektörténet a latin prózában: megpróbál a finom, belső lelki rezdülésekre, a bizonytalanra szavakat találni, s ekképp az első megfogalmazását nyújtja annak, hogy a szavakat keresnünk kell. Allegorikus Biblia-interpretációt nyújtván azt sugallja: a Biblia együgyűsége csak látszat. Ezzel egyidejűleg azonban teli van zsoltárutalásokkal, tehát egyszerű énekekre, a hangzó szóra való utalásokkal. Emellett Ágostonban újra meg újra felébred, mégpedig kardinális helyeken, a retor: vágya a világ elé kiállni, és a zsoltárok verseit elszavalni, vagy az

29 Balogh 1926c, 354. és 362 skk.

30 I. m. 364.

31 Balogh 1918, 21 [40].

32 Balogh 1926c, 367.

33 I. m. 352.

34 Balogh 1918, 19 [39].

eksztázis órájában Dávid negyedik zsoltárát magamagának elszavalni. A *Vallomások* maga úgyszólván dialógus Istennel: minden könyve imával, fohással, invocációval kezdődik, s kettő kivételével himnusszal és hálaimával végződik. A mű egységét Isten megszólításai, a kérések és kérdések, az interjekciók biztosítják; a kétség és a bizonyosság, az öröm és a bánat „ezer apró interjekciójának szálai hálózzák be”³⁵ a szöveget. A könyv a latin prózában új zenei, rímes és ritmikus stílust valósít meg: szövege a próza és a vers határán áll.³⁶ Valójában „az egész könyv a hallgató számára íródott és zenei hatásokra számít”³⁷ – vonja le a következtetést Balogh, aki a *Vallomások* e sajátosságára konkrét szövegértelmezései során igen finoman támaszkodik is.³⁸

Ezek a helyeken Balogh leírásában biztosan nem egy kifejezetten írásbeli, s még kevésbé elnémuló szöveggel van dolgunk. De azt sem lehetne mondani, hogy szóbeli és írásbeli „heroikus küzdelmét” ábrázolná. Bármennyire írásban tudatosan kimunkált finom artisztikumról van is szó, Balogh szemében Ágoston könyve nem lehetne annyira művészi, ha nem a *hangra hallgatva* született volna. Így valószínűleg sokkal inkább finom költői eszközökkel, tudatosan megírt, egyszersmind azonban *hangra* orientált szövegről (textusról, szövedékről) beszél, melyben a végző szó mégis a hangé, s amelyben beszéd és írás ezzel együtt sem egymást legyőzni akarja.

Így a retorika bármennyire is „*uentosa professio* [kérkedő hivatás], amelyet a szószátyárság vásárán, *mundinis loquacitatis*, árulnak”, s bármennyire „merőben haszontalanok” is „az ott tanult dolgok”: „mit is kezdjen a gyermek a mitológia és a mondák ezer apró együgyűségével, a »katonákkal megrakott falóval, Trója égésével vagy Creusa árnyával«?”³⁹ – bármennyire így lenne is, Ágoston mégis képes „distingvál[ni]”: „ennek a műveltségnek csak a lényege érett meg a pusztulásra, a formája nem.”⁴⁰ Ezt a formát új tartalommal – a Biblia, a keresztény erkölcs tartalmával kell megtölteni.

35 I. m. 44 [67].

36 I. m. 13 [32], 43–47 [65–71]; Balogh 1926c, 361.

37 Balogh 1918, 46 [70].

38 „Ha figyelmesen és a mondatritmusra ügyelve *f e n n h a n g o n* elolvassuk a fejezet bekezdő részletét – mondja egy helyütt –, azonnal érezzük, hogy az *anem te* és a köv. *amoris tui* egyértékű elemek, [...] s így itt »amor dei erga homines«-ról szó sincs.” I. m. 26 [45].

39 I. m. 16–17 [35–36].

40 I. m. 17 [37].

A retorikai hagyomány megőrzése magyarázza Balogh tanulmányának a címét is, és azt is, miért nem vádolja a szavakat. Jóllehet, „a »szép szó« a pogányok számára [pusztán] öncél volt, a keresztények számára [azonban] eszköz lesz”.⁴¹ Ezért nem a szavakat, e „drága edényeket” támadja Ágoston, hanem csak „a hazugság borát”, amellyel belőlük még gyermekként itatták.⁴² E drága edényeket ő a hazugság bora helyett az igazság új borával tölti meg,⁴³ melyek így „új tartalmukkal új fényt és színt is kap[n]ak”.⁴⁴ „Ebben a nyughatatlan lélekben a régi, hagyományos formák szeretete új morális és intellektuális értékekkel fonódott össze. A merőben új tartalom addig feszegette a régi formákat, míg ezek hozzáidomultak.”⁴⁵

A szavak jelentőségének elfogadása tágabb kontextusban is megkapja Baloghnál a jelentését: szerinte ugyanis Ágoston számára – szemben a középkor aszkézisével – a földi városnak is megvannak az értékei. A *Civitas dei* végén „ember és világmindenség, a természet és technika” vonul el „tarka sorban az aggastyán szeme előtt”⁴⁶ – a „sokféle, változatos és hatalmas élet”.⁴⁷ „Ez a humanista búcsúja a pompázatos világtól.”⁴⁸ Ágoston „mindenütt csak az életről tud” – szemben a középkori misztikusokkal (akiknek pedig előfutára), akik előtt „a halál lebeg”.⁴⁹ Nos, e földi városban van helye a szavaknak is: a szó „a közlés és érvelés eszköze, amellyel az ékesszólás köntösében lelkünket elgyönyörködteti”.⁵⁰ Amikor Ágoston az öregség bölcsességében életét tudatosan átgondolja és rendez, akkor ebben a rendben már képes rá, hogy egykori ideáljának, a retorikai formának is megadja rangját. Az aggkor szélsőségektől ment lelki kiegyensúlyozottságában már újra megteheti, hogy anélkül, hogy lelki üdvét veszélyeztetné, a szónoki stílus szépségeit szabadon csodálja, s nyíltan átadja magát ennek a „félpogány” testi élvezetnek.⁵¹ Nem ne-

41 Balogh 1926c, 354.

42 I. m. 364.

43 Balogh 1918, 19 [38]; Balogh 1926c, 354, 366.

44 Balogh 1918, 19 [38]; Balogh 1926c, 366.

45 Balogh 1918, 19 [39].

46 I. m. 18 [37]; Balogh 1926c, 365.

47 Balogh 1918, 57 [84].

48 Balogh 1926c, 365.

49 Balogh 1918, 56 [83].

50 I. m. 18 [37]; Balogh 1926c, 364.

51 I. m. 365–366.

héz belelátnunk az idős Ágostonba Baloghot, a szép szót szerető filológust és a szélsőségektől magát bölcsen elhatároló embert.

Abból a leírásból, amelyet Balogh Ágostonról nyújt, még egy tanulság kiolvasható: meglehet, bizonyos fordulópontokon beszélhetünk „harcról”, két világ vagy két stílus „küzdelméről”, s ezen a ponton tűnhetik is úgy, hogy ez a harc az egyikkel való radikális szakítás eredményeképp a másik győzelmével végződik. Ám eme időpont – a váltás – elmúltával „a dolgok visszatérnek rendes kerékvágásukba”: az egyes elemek egymáshoz simulva békén megférnek egymással, egymást kiegészítve kölcsönösen támogathatják egymást.

Ez az általános bölcsesség egybecseng egy konkrét belátással is: azzal, hogy a hangos és a néma olvasás-írás nem feltétlenül egymás ellentettjei, nem egymást kizáró alternatívák. S ez az a pont, ahol Balogh azokat az 1990-es évektől kezdődő kutatásokat előlegezi, amelyek a hangos olvasás kultúráját a szóbeli és írásbeli közötti mezgyén akképp helyezték el, hogy az utóbbi kettőt nem látták egymással sem élesen szembenállónak, sem pedig egy teleologikus evolúciós folyamatban nem helyezték el őket. Ekképp Balogh szövegelemzéseiben eltávolodik a bináris oppozíciókban való gondolkodástól, annak ellenére, hogy egy ilyen gondolkodásmód irányába több tényező is hajthatta volna: így a húszas évek elméleti trendjei; az, hogy kutatásait kezdettől fogva inspirálták Nietzsche eszméi; s végül hogy világnézeti-történetfilozófiai okokból maga is a hangzó szót részesítette előnyben – s ilyes nézetek könnyen fogalmazódnak meg a hagyományos dichotomikus szembeállításokat felhasználva. Mondhatnók, persze, hogy a húszas évek trendjeinek hatását semlegesíthette viszont az, hogy Balogh már jóval korábban, 1913-tól gyűjtötte a hangos olvasásra vonatkozó adalékait. Ágoston-könyvecskéje is még 1918-ban jelent meg, szintén évekkal korábbi anyaggyűjtésre támaszkodva. Ám ezeket a műveit az 1926-os német megjelenések számára átdolgozta. Eközben könnyen megeshetett volna, hogy mondandóját mégis az új trendek szerint fogalmazza meg. Ehelyett azonban a német Ágoston-tanulmányban a két világ közötti „kompromisszum” a korábbihoz képest még nagyobb hangsúlyt is kapott és explicitebb formát öltött. Meglehet, Balogh filosz volta a magyarázat minderre: az, hogy elsősorban a szövegekre hallgat. Az Ágoston-szövegek maguk törekszenek *írásban* megfogalmazódva – mely tényezőt nem lehet eliminálni – arra, hogy *hanggá* váljanak. Ekképp maguk is azt példázzák, hogy a két kommunikációs forma békésen együtt élhet és egymást támogathatja.

S végül ez a történet még egy másik, ha nem is különösebben újszerű összefüggést is mutat, amelyet már eddig is több példán szemléltettünk: ugyan megrajzolhatjuk egy-egy korszak jellegzetes gondolati trendjeit, „paradigmáit”, ám ezek a keretek nem mindenekfelett determinatívak – meglehet, kizárnak bizonyos elgondolásokat mint nem gondolhatókat, ám nem szabják meg egyértelműen azt, ami gondolható.

(A tanulmány szövegét 2002 novemberében zártam le. A mostani megjelenéshez az azóta megjelent irodalmat már nem vettem figyelembe. Ettől csak egyetlen hivatkozásnál térek el: megemlítem az általam szerkesztett *Kép, beszéd, írás* című válogatást, mely több olyan munkából tartalmaz részleteket, melyet írásomban tárgyalok.)

IRODALOM

(A) Balogh József művei

(a) életében megjelent munkái

Balogh József (1918): „*Vasa lecta et pretiosa*.” Szent Ágoston konfessziói. *Egy stílustörténeti tanulmány vázlatja*. Budapest: Franklin-Társulat nyomdája.

Balogh József (1921): „*Voces paginarum*.” *Adalékok a hangos olvasás és írás kérdéséhez*. Budapest: Franklin Társulat kiadása.

Balogh József (1926a): „*Voces paginarum*.” Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens. In: *Philologus*, (82) 1: 84–109. és (82) 2: 202–240. (Különlenyomat a két füzet anyagát összekötve: Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1927.)

Balogh József (1926b): A hangos olvasás és írás. Újabb adalékok a jelenség történetéhez és természetrajzához. In: *Magyar Nyelv*, 25–39.

Balogh József (1926c): Augustins »alter und neuer Stil«. In: *Die Antike*, (3) 4: 351–367.

(b) posztumusz szövegkiadás

Demeter Tamás (szerk.) (2001): *Hangzó oldalak. Voces paginarum*. Budapest: Kávé Kiadó.

Ez a kötet a fenti írásokból a három magyar nyelvűt tartalmazza. Sajnos, e kiadás szövegei olyannyira – sokszor értelemzavaróan – hibásak, hogy írásomban a Balogh életében megjelent szövegközlésekre hivatkozom. Mivel azonban a posztumusz kiadás könnyebben hozzáférhető, szögletes zárójelben megadom az új kiadás oldalszámait is.

(B) Egyéb irodalom

Balázs, Béla (1924): *Der sichtbare Mensch oder die Kultur des Films*. Wien–Leipzig: Deutsch-Österreichischer Verlag.

- Carruthers, Mary J. (1996): *The book of memory. A study of memory in medieval culture.* Cambridge: Cambridge University Press. (Első kiadás: 1990.)
- Coleman, Joyce (1996): *Public reading and reading public in late medieval England and France.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Engelsing, Rolf (1973): Die Perioden der Lesergeschichte in der Neuzeit. In: Uő: *Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel- und Unterschichten.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 112–154.
- Engelsing, Rolf (1974): *Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500–1800.* Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Gieseke, Michael (1998): *Sinnenwandel, Sprachwandel, Kulturwandel. Studien zur Vorgeschichte der Informationsgesellschaft.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Green, Dennis Howard (1994): *Medieval listening and reading. The primary reception of German literature 800–1300.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Hajdu Helga (1931): *Lesen und Schreiben im Spätmittelalter.* Pécs–Fünfkirchen: Verlagsanstalt Danubia.
- Hajdu, Helga (1934): *Das mnemotechnische Schrifttum des Mittelalters.* Leipzig. (Utánnyomás: Amsterdam: E. J. Bonset 1967.)
- Hajnal, Etienne (1934): Le rôle social de l'écriture et l'évolution européenne. In: *Revue de l'Institut de Sociologie (Bruxelles)*, 3–64.
- Herder, Johann Gottfried (1994): Briefe zu Beförderung der Humanität. In: *Sämtliche Werke.* (Szerkesztette Bernhard Suphan.) Hildesheim–Zürich–New York: Olms–Weidmann XVII–XVIII. köt. (Az 1878-as berlini kiadás 3., változatlan utánnyomása.)
- Herder, Johann Gottfried (1985): *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente.* (Szerkesztette Regine Otto.) Berlin–Weimar: Aufbau-Verlag. (Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Schriften zur Literatur, 1. köt.)
- Horváth János (1976): *A magyar irodalom fejlődéstörténete.* Budapest: Akadémiai.
- Humboldt, Wilhelm von (1903–1936): Ueber die Buchstabenschrift und ihren Zusammenhang mit dem Sprachbau. In: Humboldt, Wilhelm von: *Gesammelte Schriften.* Berlin: Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften (utánnyomás: Berlin: W. de Gruyter 1968), V. köt., 107–133.
- Jousse, Marcel (1981): *Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs.* Paris: Foundation Marcel Jousse. (Első megjelenés: Archives de Philosophie, 1925/2, 1–240.)
- Karácsony Sándor (1985): *A magyar észjárás.* Budapest: Magvető. (Első kiadás: 1939.)
- Malinowski, Bronislaw (1956): The problem of meaning in primitive languages. In: Ogden, C. K.–Richards, I. A.: *The Meaning of Meaning. A study of the influence of language upon thought and of the society of symbolism.* London: Routledge & Kegan Paul, 296–336. (Első kiadás: 1923.)
- Müller, Adam (1967): *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland. Mit einem Essay und einem Nachwort von Walter Jens.* Frankfurt/M.: Insel Verlag.
- Neumer Katalin (1998): *Gondolkodás, beszéd, írás.* Budapest: Kávé Kiadó.
- Neumer Katalin (szerk.) (2003): *Kép, beszéd, írás.* Budapest: Gondolat Kiadói Kör.
- Nietzsche, Friedrich (1912): *Philologica II. Unveröffentlichtes zur Literaturgeschichte, Rhetorik und Rhythmik.* (Werke. XVIII. köt.) Leipzig: Alfred Kröner.
- Parry, Milman (1971): *The making of Homeric verse. The collected papers of Milman Parry.* (Szerkesztette Adam Parry.) Oxford: Clarendon.
- Schaefer, Ursula (1992): *Vokalitát. Altenglische Dichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit.* Tübingen: Gunter Narr.

- Spengler, Oswald (é. n.): *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Thienemann Tivadar (1931): *Irodalomelméleti alapfogalmak*. Pécs: Danubia Könyvkiadó. (Előszőr a *Minerva* című folyóirat közölte 1927-től 30-ig, majd különlenyomatként is megjelent 1930-ban.)
- Wenzel, Horst (1995): *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*. München: C. H. Beck.
- Zolnai Béla (1926): A látható nyelv. In: *Minerva*, 18–71.

A tiszta kép kritikája

Szemlélet, fogalom, séma*

Nyíri Kristóf

ELŐKÉP

1804-ben bekövetkezett halála előtt néhány évvel jegyezte fel Kant *A tiszta ész kritikájával* kapcsolatosan: „Egyáltalán a sematizmus az egyik legnehezebb pont. [...] Ezt a fejezetet az egyik legfontosabbnak tartom.”¹ Ehhez képest némely mértékadó kommentár a sematizmusfejezetet egyáltalán nem, vagy csak alig tárgyalja. Korokon és kultúrákon átívelően hadd említsem itt mondjuk Ernst Cassirer *Kants Leben und Lehre*² és Strawson *The Bounds of Sense*³ című könyvét. Cassirernél a „séma”, „sémák” és „sematizálódik” szavak egy-egy alkalommal fordulnak elő,⁴ ám egyetlenegyszer sem az ezeknek a kifejezéseknek Kant által kölcsönzött

* Elhangzott a Kant halálának 200. évfordulója alkalmából a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Kutatóintézete, a Német–Magyar Filozófiai Társaság és a Pécsi Tudományegyetem Filozófia Tanszékek által rendezett „Kant und das Problem des Wissens” („Kant és a tudás problémája”) című konferencián, Pécsen, 2004. szeptember 21-én. A konferencián előadott még Boros János (Pécs), Gárgó Gábor (Budapest), Kurt Röttgers (Hagen), Pirmin Stekeler-Weithofer (Leipzig), Wilhelm Vossenkuhl (München) és Weiss János (Pécs).

1 *Kants handschriftlicher Nachlaß (Gesammelte Schriften)*, a Preußische Akademie der Wissenschaften kiadásában, 1928, III/5. köt.), 6359. sz., itt Heidegger, Martin (1998 [1929]): *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/M.: Klostermann 113. nyomán idézve.

2 Cassirer, Ernst (1923): *Kants Leben und Lehre*. Berlin: Bruno Cassirer. (Magyar kiadás: Cassirer, Ernst [2001]: *Kant élete és műve*. [Mesterházi Miklós fordítása.] Budapest: Osiris–Gond–Cura Alapítvány.)

3 Strawson, Peter F. (2004 [1966]): *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Routledge.

4 Vö. Cassirer 2001, 154, 208 és 233.

sajátos értelemben.⁵ Strawson ugyan említi „a »sematizmus«-ról szóló híres részt”,⁶ ám a témának összesen alig 20 sort szentel. „Ahhoz, hogy kategóriák tényleges jelentőségét a tapasztalatra alkalmaztukban értékelhessük”, írja Strawson könyve bevezető részében, „a tiszta kategóriákat az érzéki szemlélet általános formája szemszögéből kell értelmeznünk. Ez a »sematizmus« szerepe, amely a tiszta kategóriáktól a használatban lévő kategóriákhoz történő átmenetet azáltal valósítja meg, hogy előbbieket az idő nézőpontjából értelmezi.”⁷ A továbbiakban Strawson még négy alkalommal említi a sematizmusfogalmat, ám mindannyiszor csak a fenti képlethez tér vissza.⁸

Ezzel szemben a neves Kant-szakértő William H. Walsh már 1957-ben a *Kant-Studien*-ben külön tanulmányt szentelt a témának.⁹ Noha Walsh úgy véli, hogy a sematizmusfejezet a nem elkötelezett, de jóakarátú olvasónak valószínűleg több fejtörést okoz, mint *A tiszta ész kritikája* bármely más része, miközben, mint fogalmaz, a gondolatmenetnek nemcsak a részletei „fölöttébb átláthatatlanok”, hanem „egyszerű szavakban nehéz elmondani, hogy mi is az az általános pont, amelyet Kant bizonyítani próbál”,¹⁰ mégis hangsúlyozza, hogy „Kant filozófiai zsenije” éppen ezekben a passzusokban mutatkozik meg a legvilágosabban, és hogy az itt tárgyalt téma „bízvást tekinthető az egész *Kritika* központi problémájának”.¹¹ Wilfrid Sellars, az 1950-es, 1980-as évek egyik vezető

5 A 154. oldalon előforduló „sémák” határeset lehet. Cassirer e helyütt így ír *A tiszta ész kritikája* szerzőjének nyelvi stílusáról: „A terminológia szilárdságának és körvonalazhatatlanságának, a fogalmi meghatározások és fölosztások pontosságának, a sémák egybevághatóságának és párhuzamosságának gondolja mintha kővé dermedtette volna természetes, szellemes és személyes-eleven kifejezőmódját.” Bizonytalan vagyok abban a tekintetben, hogy a „sémák” itt „A tiszta értelmi fogalmak sematizmusáról” című fejezetben tárgyalt sémákra (például: „a módot, ahogyan az értelem e sémákkal eljár, a tiszta értelem *sematizmusának* [nevezzük]”, A 140, Kant, Immanuel [1995]: *A tiszta ész kritikája*. [Kis János fordítása.] Budapest: Ictus, 174), avagy általánosabban a Kant által bevezetett fogalmi sémákra vonatkozik-e.

6 Strawson 2004, 29.

7 I. m. 30.

8 Lásd i. m. 77, 84, 88 és 266.

9 Walsh, W. H. (1968 [1957]): Schematism. In: *Kant-Studien*, 49. évf. (Újranyomtatva: Wolff, Robert Paul [szerk.] [1968]: *Kant: A Collection of Critical Essays*. London: Macmillan.)

10 „The chapter on Schematism probably presents more difficulty to the uncommitted but sympathetic reader than any other part of the *Critique of Pure Reason*. Not only are the details of the argument highly obscure... it is hard to say in plain terms what general point or points Kant is seeking to establish” (Wolff 1968, 71).

11 I. m. 74.

nyelvanalitikus filozófusa, aki egész pályafutása során modern kantiánusként lépett föl, 1975/1976-ban tartott Kant-szemináriuma során kiemelte, hogy „a Sematizmus az összekötő kapocs a Dedukció nagyon elvont érvelése és az Alaptételek analitikája specifikus elvei között, amelyeket a Sematizmus vezet be: a Sematizmus nagyon fontos szerepet játszik”.¹² És valóban, a *Kant and Pre-Kantian Themes: Lectures by Wilfrid Sellars* posztumusz kötetben a sematizmusproblematika tárgyalása föl-tűnően nagy terjedelmet foglal el.

Visszatérve a német nyelvű irodalomhoz: 1995-ben megjelent *Sinnkriterien* című munkájában Stekeler-Weithofer „a transzcendentális appercepció és a tiszta értelmi fogalmak sematizmusa megértését” úgy tekinti, mint „ama döntés sarokpontját, hogy milyen nézőpontból értelmezzük Kant *Tiszta ész kritikáját*”,¹³ és maga is lényeges szempontokkal szolgál egy ilyen megértéshez. A Röttgers által társszerkesztett, *Perspektive in Literatur und bildender Kunst* című kötetben¹⁴ Steffen Dietzsch igen érdekes tanulmányt publikált „Schema & Bild” címmel, amelyben hivatkozhatott Hans Lenk,¹⁵ Friedrich Kaulbach¹⁶ és nem utolsósorban Helmuth Plessner fontos előtanulmányaira is. *Philosophische Anthropologie* című könyvében Plessner a „Kant tekintélye által szankcionált tudománytanról” beszél és „annak lényegéről a sematizmusfejezetben”;¹⁷ 1923-as korai írásában pedig, a *Kants System unter dem Gesichtspunkt einer Erkenntnistheorie der Philosophie* című munkában, mélyenszántó szakaszt szentelt a témának.¹⁸ És 1929-ben jelent meg a se-

12 Amaral, Pedro (szerk.) (2002): *Kant and Pre-Kantian Themes. Lectures by Wilfrid Sellars*. Atascadero, CA: Ridgeview, 67.

13 Stekeler-Weithofer, Pirmin (1995): *Sinnkriterien: Die logischen Grundlagen kritischer Philosophie von Platon bis Wittgenstein*. Paderborn: Schöningh, 190.

14 Röttgers, Kurt-Schmitz-Emans, Monika (szerk.) (1999): *Perspektive in Literatur und bildender Kunst*. Essen: Die Blaue Eule.

15 Lenk, Hans (1995): *Schemaspiele: Über Schemainterpretationen und Interpretationskonstrukte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

16 Írásában Dietzsch Kaulbach tanulmányát idézi (Kaulbach, Friedrich [1973]: *Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantischen Denkens*. In: Prauss, G. [szerk.]: *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch), itt említendő azonban Kaulbach Kantról szóló könyve is (Kaulbach, Friedrich [1982]: *Immanuel Kant*. Berlin: de Gruyter).

17 Plessner, Helmuth (1970): *Philosophische Anthropologie*. Frankfurt/M.: Fischer Verlag, 204.

18 Plessner, Helmuth (2003): *Schematik und Symbolik*. In: Uő: *Frühe philosophische Schriften*, 2. köt. (*Gesammelte Schriften II*). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 424–426.

matizmusprobléma alighanem legigényesebb elemzése, tudniillik Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik*-je. Amint Heidegger itt írja: „*A tiszta ész kritikája* ama tizenegy oldala”, amely a sematizmusfejezetet alkotja, „az egész terjedelmes mű *magvát* alkotja”. S „a legkevésbé sincs alap arra”, folytatja Heidegger, „hogy a sematizmusfejezet valamiféle szétesettségét és zavarosságát újra meg újra felpanaszoljuk. Ha van *A tiszta ész kritikájában* szigorúan tagolt és minden szavában megfontolt rész, a mű ezen magva bizonyul az... A sematizmusfejezet nem »zavaros«, hanem összehasonlíthatatlan átláthatósággal felépített. A sematizmusfejezet nem »zavarba ejtő«, hanem hallatlan biztonsággal vezeti *A tiszta ész kritikája* egész problematikájának magvához.”¹⁹

SEMATIZMUSFEJEZET BEPILLANTÁSOK

Heidegger fenti állítása ellenére, és annak ellenére, hogy az idézett helyen a sematizmusfejezet egy éppenséggel meggyőző tagolását is nyújtja, magam azt a nézetet vallom, hogy ama fejezet jó néhány homályos pontot tartalmaz, és nagyon is értelmezésre szorul. Előadásom során kísérletet fogok tenni arra, hogy vázoljam egy lehetséges értelmezés körvonalait; mindenekelőtt azonban egyáltalán meg kell ismerkednünk a sematizmusproblematikával. A fejezet valamiféle *összefoglalásával* meg sem próbálkozom; ehelyett hadd gyűjtssek itt egybe néhány, részben hosszabb, sajátos értelmezési kísérletem perspektívájából kiválasztott passzust. Kezdjük mindjárt a fejezet első soraival:

Valahányszor tárgyat fogalom alá rendelünk, a tárgy képzete *egynemű* kell legyen a fogalommal, vagyis a fogalomnak ugyanazt kell tartalmaznia, amit az alá besorolandó tárgy képzete elénk állít, hisz éppen ezt jelenti a kifejezés: a tárgy a fogalom *alá* tartozik. Így a *tányér* empirikus fogalma *egynemű* a *kör* tiszta geometriai fogalmával, hiszen az előbbi fogalomban elgondoljuk, míg az utóbbiban szemléljük a kerekiséget.²⁰

¹⁹ Heidegger 1998, 89 és 112.

²⁰ Kant 1995, 172. Idézeteimben ezt a kiadást veszem alapul, de az idézett helyeken nem követem a *Bild* („kép”) szó „képmás”-ként való (bizonyos összefüggésekben éppenséggel szerencsés) fordítását, elhagytam néhány felesleges határozatlan névelőt és helytelen kiemelést, továbbá két – jegyzettel jelzett helyen – pontosítottam a magyar szöveget.

Kiemelem itt az *elgondolt kerekesség–szemlélt kerekesség* ellentétet. – Kant mármost azzal a megfigyeléssel folytatja, hogy – szemben az empirikus fogalmakkal – a tiszta értelmi fogalmak, mint például az okság kategóriája, közvetlenül egyáltalán nem alkalmazhatók érzéki szemléletekre. Ennélfogva léteznie kell „valami harmadiknak”,

mely egyfelől a kategóriával, másfelől a jelenséggel az egyneműség viszonyában áll, és lehetővé teszi, hogy az előbbi az utóbbira alkalmazzuk. Ez a közvetítő képzet okvetlenül tiszta (nincs benne semmi empirikus), ugyanakkor egyfelől *intellektuális*, másfelől *érzéki* természetű. A *transzcendentális séma* éppen ilyen.²¹

A transzcendentális séma, magyarázza itt Kant, az *idő* – mint „transzcendentális időmeghatározás” – segítségével köti össze a tiszta értelmi fogalmakat a jelenségekkel. Ez a magyarázat valamivel később részletezőbb folytatást nyer, előbb azonban a gondolatmenet sajátos fordulatát érzékelhetjük, amennyiben a transzcendentális séma fogalma mellett immár belép a mintegy érzéki séma fogalma is, és ebben az összefüggésben a *kép* szó jut szóhoz:

A séma önmagában soha nem egyéb a képzelőerő termékénél; de mivel a képzelőerő szintézise nem egyedi szemléletekre irányul, hanem csakis érzékek benyomásainak meghatározásában létrejövő egységre, ezért a sémát mégiscsak meg kell különböztetnünk a képtől. Így ha egymás után teszünk öt pontot: , ez az ötös szám képe lesz. Ha viszont csak számot egyáltalán gondolok,²² mely lehet öt vagy száz, úgy ez a gondolat nem annyira maga a kép, mint inkább ama módszer képzelete, melynek segítségével egy bizonyos fogalomnak megfelelően az adott képben jelenít meg magam előtt egy sokaságot... A fogalom sémáján mármost a képzelőerő azon általános eljárásának képzetét értem, amely a fogalom számára megalkotja a hozzá tartozó képet.²³

Amire azután még a Locke–Berkeley-féle vitára történő félreismerhetetlen utalás következik:

21 I. m. 172.

22 „Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke”. A 140.

23 Kant 1995, 174.

Tiszta érzéki foglmaink valójában nem a tárgyak képmásain alapulnak, hanem sémakon. Az általában vett háromszög fogalmát soha nem fedheti adekvát módon a háromszög képe.²⁴ Mert az utóbbi soha nem érhetné el a fogalom általánosságát, ami lehetővé teszi, hogy a fogalom bármely tesszőleges – derék- vagy hegyesszőgú stb. – háromszögre vonatkozzék; a kép óhatatlanul e szféra egy részére korlátozódik. A háromszög sémája soha másutt, mint gondolatban nem létezhet, és csupán azt a szabályt jelenti, melynek nyomán a képzelőtehetség szintézise a tiszta térbeli alakzatokra vonatkoztatható.²⁵

A *képies gondolkodás* viszonya a fogalmi gondolkodáshoz alkotja a sematizmusfejezet háttérében meghúzódó problémák egyikét, sőt, véleményem szerint, ezen problémák talán legfontosabbikát. A képies gondolkodás persze nemcsak Locke és Berkeley óta témája a filozófiának. A történet legkésőbb Platónnál kezdődik.

PLATÓNTÓL HUME-IG

Ezt a történetet itt éppen csak érzékeltethetem. Platónnál magától értetődően hozzátartozik újra meg újra kétértelműen csillámló használata ama *ἰδέα* szónak, amely fogalmat jelent, noha „formát” mond; vagy jelesül a *Philébosz* ismert utalása, mely szerint lelkünkben az „írnök” mellett egy másik mester is tevékeny: tudniillik a *festő*, aki az írnök által leírt dolgok képeit rajzolja meg bennünk. Az Arisztotelész-iskolában egyrészt az ész mint *írótábla* (*grammateion*) hasonlata, másrészt azonban ama tétel, mely szerint a lélek soha nem gondolkodik „képzet” (*phantazma*) nélkül: „a gondolkodó léleknek [...] mintegy érzetei a képzetek”.²⁶ A gondolkodásban ugyanaz az affekció jelenik meg, mint valamely ábra megrajzolásakor. Az *emlékezet* pedig mintegy képek birtoklása.²⁷ Az Ariszto-

24 „Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein.” A 141.

25 Kant 1995, 174.

26 Arisztotelész: *De anima*. 430a és 431a. (A Filozófiai Írók Tárának kiadása nyomán.)

27 Arisztotelész: *De memoria et reminiscencia*. 450a és 451a. (Steiger Kornél fordítása nyomán.) Kant sematizmusfogalmát illetően a *De memoria* következő helye is figyelemreméltó: „nem lehet idő nélkül elgondolni azt sem, ami pedig nem az időben van... A nagyságot és a mozgást szükségképpen ugyanazzal a képességünkkel ismerjük meg, [mint] amellyel az időt.” (Arisztotelész [1988]: *Lélekkilozófiai írások*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 211.)

telész-iskolához kapcsolódva írta azután Bacon: „Az embléma az értelmi fogalmakat érzéki képekre redukálja, amelyek erősebben hatnak az emlékezetre. [...] Arisztotelész helyesen mondta, »a szavak leképezik a gondolatokat, az írás pedig leképezi a szavakat«. Azonban nem szükségeszerű, hogy a gondolatokat a szavak közvetítésével fejezzük ki. Mert bármi, ami elegendő megkülönböztetéseket enged meg, és pedig az érzékek számára észlelhető módon, természetét tekintve alkalmas arra, hogy gondolatokat fejezzon ki.”²⁸ Locke Bacon szellemét követi, midőn olyan szótár előnyeinek gondolkozik, amelyben „külső alakjukról ismeretes és megkülönböztethető dolgok neveit rajzokkal és képekkel ábrázolnánk”.²⁹ Locke tulajdonképpen hozzájárulása a képies gondolkodás filozófiájához természetesen az ideák mentális képekkel való – korántsem mindig egyértelmű – azonosításában áll, mint például az *elvonatkoztatásról* szóló szakaszban, ahol így ír: „az egyes létezőkből vett ideák valamennyi ugyanazon fajtájúnak általános képviselőivé válnak. Neveik pedig általánosulnak, alkalmazhatók bármire, ami csak az ilyenfajta elvont ideáknak megfelel. Az ilyen pontos, elméleti, csupasz jelenségeket [...] az értelem (neveket kapcsolva hozzájuk) mint mércéket félreteresz, általuk a valóságos létezőket fajtákba sorozza...”³⁰ Locke használatában az *idea*, *conception* („fogalom”), *thought* („gondolat”) és *imagination* („képzelet”, „elképzelés”) szavak általában ugyanazt jelentik.³¹ – Berkeley és Hume számára egyáltalán nem volt kérdéses, hogy az ideák mentális képek; a nehézséget, mint ismeretes, inkább annak megválasztásában látták, hogy hogyan lehetnek a képek *általános jelentések* hordozói. Berkeley hajlott arra, hogy a problémát megoldhatatlannak tartsa; Hume úgy vélte, talált megoldást.

A huszadik század folyamán egy sor olyan munka keletkezett, amely a Locke–Berkeley–Hume-féle vitát egy egészen sajátos felfogás perspektívájából elemezte. E felfogás szerint, mely a század utolsó negyedéig, tudniillik a kognitív pszichológia kibontakozásáig egy lenézett kisebb-

28 Bacon, Francis (1974 [1605]): *The Advancement of Learning*. Oxford: Clarendon Press, 131. Bacon Arisztotelész-utalása a *De interpretatione*-re vonatkozik.

29 Locke, John (1964): *Értekezés az emberi értelemről*. Budapest: Akadémiai Kiadó. III. könyv, XI. fejezet, 25. szakasz (2. köt., 134). A magyar kiadás szövegéhez képest módosítottam az értelemzavaró szörendet.

30 I. m. II. könyv, XI. fejezet, 9. szakasz. A magyar kiadás szövegében (1. köt., 150) két értelemzavaró hiba van, ezeket javítottam.

31 Vö. például III. könyv, II. fejezet, 6. szakasz.

ség felfogása maradt, gondolkodásunkban a mentális képek lényeges szerepet játszanak, s nem csupán a konkrét és egyedire vonatkozhatnak, hanem éppenséggel *generikus képekként* is funkcionálhatnak. Hadd hivatkozzam itt Titchener *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes* címmel megjelent előadásaira,³² valamint H. H. Price *Thinking and Experience*³³ és Rudolf Arnheim *Visual Thinking*³⁴ című könyvére. Titchener még támaszkodhatott a századforduló széles angolszász, francia és német pszichológiai és filozófiai irodalmára, Arnheim viszont lényegében Titchenerig volt kénytelen visszanyúlni, és maga az 1990-es évekig hatás nélkül maradt. Arnheim nem utal az oxfordi filozófus Price könyvére, az még ma is gyakorlatilag ismeretlen. Mostani témánkat illetően Price így nyilatkozik: „mind Locke, mind Kant generikus képekről beszéltek, jóllehet ennek nem voltak tudatában; Hume pedig a határán volt annak, hogy beszéljen róluk, jóllehet persze ő sem tudta ezt”.³⁵

KANT ÁLCÁZOTT PSZICHOLÓGIÁJA

Titchener és Arnheim generikus képekre vonatkozó érvelése egyfelől és Price érvelése másfelől lényeges párhuzamokat mutatnak. Közös bennük az az elképzelés, hogy a generikus képeket egyfajta csonkaság jellemzi. Titchener személyességében meggyőző; Price fogalmilag briliáns; Arnheim szuggesztív – nem utolsósorban, mivel ő illusztrációkkal *mutatni* is próbálja, amit a többiek csak *mondanak*. Elemzéseik gyümölcsöző heurisztikus háttérrel kínálnak mind a kanti sematizmusproblematika, mind a sematizmusfejezet viszonylagos homályossága feltételezhető okainak megértéséhez. Ehhez a ponthoz nyomban visszatérek; előbb azonban arra szeretnék röviden rávilágítani, hogy Titchener, Price és Arnheim elemzései miért nem tekinthetők közvetlen Kant-kommentároknak. Az ok Kantnál keresendő, közelebbről pedig a transzcendentál-filozófia felemás helyzetében pszichológia és fogalomanalízis között.

32 Titchener, Edward Bradford (1909): *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes*. New York: Macmillan.

33 Price, H. H. (1953): *Thinking and Experience*. London: Hutchinson's Universal Library.

34 Arnheim, Rudolf (1969): *Visual Thinking*. Berkeley: University of California Press.

35 Price 1953, 292.

A *The Bounds of Sense*-ben Strawson újra meg újra utal erre a felemás helyzetre.³⁶ Kant, véli Strawson, elvétette a vonatkoztatási keretet, amelyben vizsgálódásait megalapozottan végezhetette volna, nem vette észre azt, amit másfél évszázaddal később Wittgenstein felfedezett, nevezetesen „fogalmaink *társadalmi* jellegét, a gondolkodás és beszéd, beszéd és kommunikáció, kommunikáció és társadalmi közösségek közötti kapcsolat”.³⁷ Stekeler-Weithofer éppen ellenkező értelmezésmódot választ. Elismeri ugyan, hogy „Kantnak szemére vethetjük: nem látta az összefüggést a szubjektív, egyes számú én és a nyelvközösség között”, mégis azt a felfogást vallja, miszerint „a kanti terminológia megfelelő interpretációja világossá teszi, hogy az észlelés, szemlélet és gondolkodás összefüggése nyelvvlogikai, nem pedig pszichológiai”. Ebben az értelemben mondhatja összefoglalólag: „Amikor Kant az *appercepció* »transzcendentális« egységéről szól, [...] a *beszélő általános szerepére* utal, aki az [...] éppen adódó tényleges észleléseket, szemléléseket és tapasztalásokat (hangosan vagy halkán) szavakban kommentálja, ilyen vagy olyan (generikus) észleletként, szemléletként vagy tapasztalatként felismeri és más – csupán lehetséges – tapasztalatoktól megkülönbözteti. *Szerepében* a beszélő az általános nyelv- és ismeretközösségre utal, amelyhez tartozik.” S egy utalás néhány sorral lejjebb: „Az észleletek mint sémák (típusok) [...] csak annyiban tiszták és világosak, amennyiben legalábbis *elv-*

36 Ahogyan Strawson összefoglalóan írja: „A mindennapi és a tudományos megfigyelés közhelye, hogy tapasztalatunk jellegzetességei, az, ahogyan a dolgok megjelennek számunkra, részben emberi felépítésünk, érzékszerveink és idegrendszerünk természete által meghatározottak. Az emberi észlelési mechanizmusok működése, az, ahogyan tapasztalásunk okságilag függ ezektől a mechanizmusoktól, empirikus, tudományos, nem pedig filozófiai vizsgálódások tárgyát képezi. Kant jól tudta ezt; nagyon jól tudta, hogy az ilyen – empirikus – vizsgálódás merőben különbözik az eszmék alapvető szerkezetére vonatkozó, általa kezdeményezett ama vizsgálódástól, amelynek révén a magunk számára fölfoghatóvá tehetjük a világ tapasztalásának gondolatát. Ám ennek ellenére az utóbbi vizsgálódást az előbbi kényszeredett analógiájára fogta fel. Ahol csak a tapasztalat korlátozó vagy szükségszerűen általános vonásaira bukkant, forrásukat kognitív konstitúciónkból fakadóaknak állította be; és ezt a tant nélkülözhetetlennek látta a tapasztalat szükségszerű struktúrája magyarázatához. Ám nem kétséges, hogy ez a tan önmagában inkoherens, és hogy elfedi, nem pedig megmagyarázza a vizsgálódás valódi természetét; úgyhogy a *Kritika* megértésének egyik központi problémája pontosan abban áll, hogy mindazt, ami ezzel a tannal összefügg, eloldozzuk az analitikus érveléstől, amely ténylegesen független tőle.” (Strawson 2004, 15.)

37 I. m. 151.

ben közösként állnak rendelkezésünkre.”³⁸ Ez radikális értelmezés. Kant itt wittgensteini, sőt sellarsi jelmezben lép színre. Bár hihetnék ennek a jelmeznek! De nem tehetem, mivel a kedélyes nyelvfilozófiai cucc alól félreismerhetetlenül kivillan az ismeretelméleti abszolutista páncélja. Ahogyan Röttgers hangsúlyozza *Metabasis* című könyvében, Kant határozottan ragaszkodott ahhoz a felfogáshoz, miszerint „létezik valamiféle »általános és igaz horizont«, amelyet »a legfőbb fogalom nézőpontja határoz meg«”.³⁹ Ha azonban Kant ismereteink általános érvényűségének előfeltételeit kívánta megalapozni, nem hagyatkozhatott valamely nyelvközösség éppen fennálló kognitív konszenzusára. Itt Hans Lenkkel kell egyetértennem: mind a kanti sematizmusfogalom taglalása során tett megjegyzésével, miszerint Kanttal szemben ma a tudományos elméletalkotás szabadságát és hajlékonyságát kell kiemelnünk, mind pedig azzal az utalással, hogy Kant maga nem, csakis a Kant-kortársak Herder és Lichtenberg hittek a nyelv „megalapozó szerepében”.⁴⁰

A SEMATIZMUSFEJEZET ÉRTELMEZÉSÉHEZ

Szavak és képek

A mai kognitív pszichológia szerint gondolkodás, emlékezés és megismerés egyfelől verbális, másfelől perzeptuális folyamatok együttműködését feltételezik.⁴¹ Kant álcázott pszichológiájában mindazonáltal képek éppoly kevésbé játszhattak szerepet, mint a nyelv. Az *ítélőerő kritikájának* utalása olyan kormányzatokra, amelyek „szívesen megengedték”, hogy a vallás „képekkel és gyerekes csinálmányokkal” gazdagon elláttassék és ezáltal az alattvalók „lelkierőit” korlátoztassanak,⁴² sokatmondó és félreérthetetlen. Általános érvényű igazságok sem a verbális, sem a vizuális tapasztalat anyagából nem voltak fölépíthetők. Van azon-

38 Stekeler-Weithofer 1995, 184.

39 Röttgers, Kurt (2002): *Metabasis. Philosophie der Übergänge*. Magdeburg: Scriptorum Verlag, 119. A hivatkozott Kant-hely: A 659.

40 Lenk 1995, 18 és 20.

41 Vö. különösen Paivio, Allan (1971): *Imagery and Verbal Processes*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

42 Kant, Immanuel (1997): *Az ítélőerő kritikája*. (Papp Zoltán fordítása.) Budapest: Ictus, 197. (29. §.)

ban egy második oka is annak, hogy a kanti érvelés igényes logikájában a képek fogalma alig jut szóhoz: éspedig a képek valamiféle átgondolt logikájának hiánya Kant korában. Ennek a logikának viszont annál fogva kellett hiányoznia, hogy a képek előállításának és kezelésének alkalmas technológiája úgyszintén nem állt rendelkezésre. Az a probléma ellenben, amely Kantot a sematizmusfejezetben foglalkoztatta, kidolgozott képfogalom nélkül egyszerűen megfogalmazhatatlan volt. Aligha meglepő tehát, ha ez a fejezet némileg homályos benyomást kelt.

Példaképszerű értelmezések

Hogy a sematizmusprobléma elsősorban *képekkel* kapcsolatos, eddig kevés értelmezőnek tűnt fel. Stekeler-Weithofer a kevesek közé tartozik,⁴³ amiképpen Hans Lenk is.⁴⁴ Az az értelmező azonban, akit itt különösen ki szeretnék emelni, nem más, mint Heidegger. Ő volt az, aki elsőként és a legbehatóbban taglalta, hogy a sematizmusproblematika egyszersmind képproblematika,⁴⁵ ahol is a „kép” többek között egészen közvetlenül „képmás”-t is jelent, képmást mondjuk a fénykép vagy a halotti maszk értelmében. Képek megmutathatják, hangsúlyozza Heidegger, „hogy hogyan néz ki valami »általában«, az egyben, ami sokakra érvényes”.⁴⁶ Heidegger, aki feladja az általános érvényű igazságok igényét⁴⁷ és – Nietzsche után elsőként – megszabadul az elvont írásnyelv varázsától,⁴⁸ a kanti sematizmusproblematikát képes a megfelelő fényben láttatni.

Vak értelmezések

Azok közül, akik ilyen értelmezésre nem képesek, itt Strawsont és Sellarst említem. Strawsonnál és Sellarsnál egyáltalán a „kép” szó a sematizmusproblematika kapcsán elő sem fordul, miközben Kant maga a

43 Vö. például Stekeler-Weithofer 1995, 189.

44 Lásd Lenk 1995, 16.

45 Heidegger 1998, 90–108.

46 I. m. 94.

47 Vö. például a „Davoser Disputation”-t Heidegger kötetében (Heidegger 1998, 277 és 281).

48 Lásd 1989-es esszémet (újraomtatva: Nyíri Kristóf [1994]: Heidegger és Wittgenstein. In: *A hagyomány filozófiája*. Budapest: T-Twins-Lukács Archívum), valamint tanulmányomat (Nyíri Kristóf [2002]: Post-Literacy as a Source of Twentieth-Century Philosophy. In: *Synthese*, 2: 185–199).

sematizmusfejezetben ezt a szót gyakran alkalmazza. Sellars esetét különösen meghökkentőnek tartom. Mert először is Sellarsnak éppenséggel volt érzéke a képekhez. Amint ez a *Kant and Pre-Kantian Themes: Lectures by Wilfrid Sellars* című kötet⁴⁹ kézbevételekor kitűnik, egyetemi órái során, filozófiai problémákat magyarázandó, szenvedélyesen rajzolt képeket és diagramokat. Másodszor Sellars már az 1950-es években kidolgozott egy olyan elméleti keretet, amelyben kivált a *mentális képek* témája mélyenszántóan lett volna elemezhető. „Empiricism and the Philosophy of Mind” című klasszikus tanulmányában Sellars azt javasolta, hogy a mentális epizódokat *teoretikus konstrukcióknak* fogjuk fel, tudniillik tudományelőtti elméletek által a nyilvános nyelvi epizódok modellje mentén posztulált entitásoknak. Ez a javaslat azonban nem terjedt ki *vizuális* epizódokra – a mentális kép, „image”, Sellars számára mindig csak *szavak* képzetét jelenti, „verbal imagery”-t.⁵⁰

ÖSSZKÉP

Pedig hát a kognitív pszichológián belül Allan Paivio filozófiai-metodológiai áttörése éppen abban állt, hogy a mentális képeket „posztulált folyamatoknak”, „teoretikus konstrukcióknak” fogta fel, azaz valamely tudományos elmélet keretei között előfeltételezett entitásoknak vagy eseményeknek, amelyek önmaguk nem megfigyelhetők, ám megfigyelhető aspektusaik és következményeik vannak. Vizuális képzetek introspektív megélése egyfelől és neurális jelenségek objektív megragadása másfelől igencsak különböző empirikus megfigyelések, amelyek azonban a „mentális kép” egységes teoretikus konstrukcióra vonatkozhatnak. Nemrég megjelentetett, „Kant and Cognitive Science” című tanulmányában Andrew Brook⁵¹ ezt a metodológiai stratégiát eredetileg éppen Kantnak tulajdonítja, és ezzel a transzcendentálfilozófiai módszernek roppant szerencsés értelmezést ad. Kant módszerének lényege az volt, véli Brook, hogy „megfigyelhetetlen mentális mechanizmusokat

49 Vö. 12. jegyzet.

50 Sellars, Wilfrid (1963 [1956]): *Empiricism and the Philosophy of Mind*. In: *Uő: Science, Perception and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul, 186.

51 Brook, Andrew (2004): *Kant and Cognitive Science*. Digitális publikáció: <http://www.carleton.ca/~abrook/KNT-CGSC.htm>

posztulált a megfigyelhetőket magyarázandó”.⁵² Fontos Brook következő megfigyelése is: „Kant elme-modellje domináns volt a 19. század empirikus pszichológiájában, amely az ő filozófiájából eredt (Herbart, Helmholtz, Wundt), majd ismét azzá vált – ama szünet után, amelyet a behaviourizmus megfellebbezhetetlen uralkodása jelentett (durván 1910-től 1965-ig) – a 20. század vége felé, különösen a kognitív tudományban.” A nyelvközpontú behaviourizmus dominanciája a filozófiában is: alighanem itt találjuk magyarázatát annak az átmeneti vakságnak, amelyben Kant sematizmustémájának értelmezői szenvedtek.

52 Figyelemre méltónak találok, hogy Brook bibliográfiájában Sellarsra is utal.

Filozófia és nyelvi reprezentáció a kommunikációtechnológia fényében

Kondor Zsuzsanna

Írásomban egy sajátos paradoxonra igyekszem rámutatni: tudniillik arra, hogy noha a nyelv gondolkodásunk természetes közege, mégis gyakran nehézséget okoz a kizárólagos nyelvi reprezentáció. E paradoxon gyökerei, hipotézisem szerint, a nyelvi reprezentáció eredendő¹ természetében és a nyelvi reprezentáció írásos kifejeződésének sajátosságaiban keresendők. A nyelvi kifejezés bizonyos formáival kapcsolatos aggályok igen korán megjelentek: már Hérakleitosz is beszámolt effélékről, s mint látni fogjuk, e probléma, noha változó intenzitással, végigvonul a filozófia történetén. Sőt mi több, a nyelvproblematika eleveensége összefüggésbe hozható a nyelvi kifejezés módjainak, azaz a kommunikációtechnológiának koronként meghatározó változásaival.

Hipotézisem igazolása során először a nyelvi reprezentáció kognitív-evolúciós szempontból meghatározott sajátosságait vázolom, majd a nyelvvel és a nyelvi jelenségekkel kapcsolatban felmerült megfontolásokat tekintem át vázlatosan, s végül a kommunikációtechnológia relevanciáját hangsúlyozandó, a másodlagos oralitás korának nyelvvel kapcsolatos filozófiai reflexióira térek ki röviden.

1 Eredendő mind a kognitív evolúció, mind pedig az egyedfejlődés szempontjából.

I. KOGNITÍV EVOLÚCIÓ ÉS NYELVI REPREZENTÁCIÓ

Merlin Donald, *Az emberi gondolkodás eredete*² című könyvében nagyszabású és meggyőző kísérletet tesz arra, hogy az emberi agy fejlődését szoros összefüggésben vizsgálja a külső, környezeti tényezőkkel, s arra a belátásra jut, hogy az új memóriatechnológiák hatásukban hasonlítanak a korábbi biológiai változásokhoz, „mert meg tudják változtatni az emberi emlékezet felépítését”.³ Érvelése szerint az emberi agy bizonyos változásai nem magyarázhatók pusztán az eszközhasználat vagy a felgyenesedés következményeivel – mi több, e változások magyarázata is kétséges kizárólag biológiai és fizikai szempontok alapján. Így például Robin Dunbarra hivatkozva rámutat, hogy az agytérfogató növekedése nem az eszközhasználat, hanem a társas csoport növekedésével van szoros összefüggésben, „nem az instrumentális, hanem a társas intelligencia vezette az agy növekedését”.⁴

Mivel az evolúciós fejlődés során fokozatosan kialakult készségek és az ennek megfelelő biológiai módosulások tetten érhetők a mai ember viselkedésében is, Donald az evolúciós fejlődést a bennefoglalás elve alapján gondolja el. Konceptiójának egyik döntő mozzanata a biológiai és közösségi-kulturális meghatározottságok kölcsönhatása. „[A] kulturális és biológiai valóság közötti híd – mint írja – szükségszerűen kognitív, s egy átfogó evolúciós elképzelésnek a kognitív szintet kell megcéloznia, még akkor is, ha végső célja kulturális változásra való képességünk felerősítése.”⁵ Ennek figyelembevételével Donald három fő átmenetet határoz meg az emberszabásúak elméjétől a mai ember elméjének kialakulásáig, s eme átmenetek voltaképp bizonyos reprezentációs készségek kialakulását és egymásra épülését jelentik.⁶ Az első átmenetet „az emberi reprezentáció legegyszerűbb szintjének, az események utánzásának vagy újraeljátszásának képessége” képezte.⁷ Ez a „mimetikus készség” teremtette meg az epizodikusból a mimetikus kultúrába való átmenet-

2 Donald, Merlin (2001): *Az emberi gondolkodás eredete*. (Kárpáti Eszter fordítása.) Budapest: Osiris Kiadó.

3 I. m. 15.

4 I. m. 23.

5 Uo.

6 „Az emberi kultúra kognitív evolúciója bizonyos szinten nagyrészt a különféle szemantikai reprezentációs rendszerek fejlődésének története.” I. m. 147.

7 I. m. 27.

nek a feltételeit. Donald az epizodikus jelzővel jelölte az emberszabásúak „kognitív kultúráját”, mivel – mint írja – „életüket teljesen a jelenben élik, konkrét epizódok sorozataként, emlékezeti reprezentációs rendszerük legmagasabb eleme, úgy tűnik, az eseményreprezentáció szintjén van. [...] társas viselkedésük is ezt a szituációs korlátozottságot tükrözi.”⁸ Az epizodikus kultúra egyedei tehát nem voltak képesek valamely helyzetet reprezentálni, azaz úgy előállítani újra, hogy az adott helyzethez megjegyzéseket lehessen fűzni, közös ismeretté téve azt.

A mimetikus kultúra egyedei ezzel szemben már képesek a reprezentáció egy elemi formájára: mimetikus készségüknek köszönhetően tudatos, szándékolt reprezentációra. A mimézis képessége az epizodikus emlékezettel már alkalmas közösség létrehozására: kialakulhatnak a társas irányítás új formái, valamint adott közösségre jellemző utánzási szokások.

A következő jelentős lépést a mimetikusból a mitikus kultúrába való átmenet jelenti. E változás elemi mozzanata a nyelv megjelenése. Lényeges azonban megjegyezni, hogy a kezdeti időkben – a kőkori kultúrákban – a nyelv jelentősége elsősorban a közösség vonatkozásában döntő. A közösségi élet szabályozására, összehangolására, más törzsek-ről való információk megosztására, tervek készítésére, döntések meghozatalára használták. A tárgyi kultúra megteremtésében – a kézművesség területén – továbbra is a mimetikus mintázatok maradtak meghatározóak. „A törzsi társadalmakban a nyelv legemelkedettebb használata a mitikus invenció területe – az emberi univerzum konceptuális »modelljeinek« létrehozása.”⁹ Donald felfogása szerint „az eredeti emberi adaptációban a nyelv nem nyelvi *minőségben*, hanem inkább mint integratív, kezdetben mitikus gondolkodás szerepelt”.¹⁰ A nyelv analitikusan megközelíthető elemei – szavak, grammatikák, lexikák – eme integratív funkciónak mint magasabb reprezentációs rendszernek eléréséhez szükséges eszközök jöttek létre. A következő átmenet az írás megjelenéséhez kapcsolódik – ám előtte vegyük szemügyre közelebből a nyelvi reprezentáció bizonyos sajátosságait.

8 I. m. 139.

9 I. m. 194. „A mítosz átítatja és szabályozza a mindennapokat, irányítja az észleléseket, meghatározza az élet minden tárgyának és eseményének a jelentőségét. Ruházat, élelem, menedék, család – »jelentést« mindegyik a mítoszból nyer.” Uo.

10 I. m. 195.

Michael Tomasello, *Gondolkodás és kultúra*¹¹ című könyvében a nyelvi reprezentáció speciális vonásait tárgyalja az ember egyedfejlődésének, illetve a főemlősök és a humán kogníció különbségének fényében. Tomasello osztja Donald nézetét a tekintetben, hogy az ember evolúciós léptékkal mért fejlődésének, első látásra érthetetlen, felgyorsulása „egyetlen kognitív adaptáció”-nak, tudniillik a nyelv képességének köszönhető. S ez az adaptáció az evolúciónál sokkalta gyorsabb „új evolúciós folyamatokat indított el, a szociogenezis folyamatait”.¹²

A nyelvi reprezentáció jelentőségét a Karmiloff-Smith-féle modellben található tudásszintek megkülönböztetésének segítségével jól érzékelteti Tomasello. Eszerint a tudás első szintjét – amely az állatoknál is tapasztalható – implicit és proceduális tudás jellemzi, amely legfeljebb külső adatokkal bővül. A tudás második szintje e proceduális, implicit tudásnak reprezentációs újraírása által jön létre. Ezáltal válik explicit, tudatos, nyelviileg hozzáférhető, deklaratív tudássá.

E reflexív tevékenység [ti. a reprezentációs újraírás] eredményeként azért jönnek létre gondolatrendszer, mert az önmegfigyelés mindazokat a kategorizációs és analitikus képességeket alkalmazza, amelyek a külvilág észlelésében, értelmezésében és kategorizációjában szerepet játszanak, vagyis az egyén könnyebben észleli, érti meg és kategorizálja saját gondolkodását, mert az *külsőleg*, nyelvben is ki van fejezve.¹³ (Kiem. K. Zs.)

A nyelvi szimbólumok rendelkeznek bizonyos egyedülálló sajátosságokkal:

...a nyelvi szimbólumok interszubjektívak [...]. Az interszubjektivitás azt jelenti, hogy az ember nyelvi szimbólumai társasan „közösek” – szemben az állati jelzésekkel, amelyek nem azok –, így keletkezik az a pragmatikai háttér, amelynek segítségével következtetéseket vonhatunk le mások kommunikációs szándékaival kapcsolatban, például hogy miért épp az adott szimbólumot használták, és nem egy másikat, amely pedig ugyanúgy közös a hallgatóval.¹⁴

Ezzel szorosan összefügg következő fontos vonása: perspektivikussága.

11 Tomasello, Michael (2002): *Gondolkodás és kultúra*. Budapest: Osiris Kiadó.

12 I. m. 219.

13 I. m. 206.

14 I. m. 222.

Ami a nyelvi szimbólumokat kognitív szempontból igazán egyedülállóvá teszi, az az, hogy minden szimbólum valamely entitás vagy esemény szemléletének egy adott perspektíváját testesíti meg: ugyanaz a tárgy egyszerre róza, virág és ajándék. A nyelvi szimbólumok perspektivikus természetűe a végtelenségig megsokszorozza specifikusságuk fokát, amellyel mások figyelmének irányítására felhasználhatjuk őket.¹⁵

A nyelvi reprezentáció nem a különféle érzékszervi és kinetikus tapasztalatok egyszerű rögzítésén nyugszik, hanem az egyéneknek az adott helyzethez kapcsolódó választásán, hogy tudniillik milyen perspektíva felel meg leginkább céljaik szempontjából a jelenségek értelmezésére. Ezáltal nemcsak jelen nem lévő tárgyakra, esetekre stb. lehet utalni a nyelvi reprezentáció segítségével, hanem lehetségessé válik ugyanazon helyzetnek, ugyanazon perceptuális tapasztalatnak többféle reprezentációja.¹⁶

A nyelv pedig azért előzheti meg például a matematikai képességeket¹⁷ – véli Tomasello –, „mert közvetlen kifejlődése az ember szimbolikus képességének, amely maga is közvetlen következménye mások intencionális ágensként való értelmezéséből eredő közös figyelmi és kommunikációs tevékenységeknek”.¹⁸

A nyelv elsajátításában Tomasello természetesen elemi feltételnek tekint, hogy a másikat, hozzánk hasonlóan, intencionális lénynek tekintsük, hiszen másképp nem állhatna szándékunkban mások figyelmét irányítani. A nyelvelsajátítás következő foka, hogy ne csak intencionális, hanem mentális ágensként is lássuk partnerünket. Ez feltételez már bizonyos társalgási gyakorlatot: ahhoz ugyanis, hogy a másikat mentális ágensként láthassuk, tudatában kell lennünk annak a lehetőségnek, hogy a másik más vélekedésekkel rendelkezhet, perspektíváink különbözhetnek.¹⁹

15 I. m. 116.

16 I. m. 16.

17 Tomasello külön megemlíti a matematikát néhány oldal erejéig, kiemelve annak szociális vonásait. „A fizikai világ tárgyaival kapcsolatos tudás egyik különleges formája a mennyiségekre vonatkozik. A matematikai tudás és gondolkodás azért is különlegesen fontos ebben a kontextusban, mert alig van más, ami annyira szociális lenne, mint a matematika.” I. m. 196.

18 I. m. 218.

19 I. m. 192. A nyelvi reprezentáció újdonságot jelent továbbá, mivel „a nem nyelvi reprezentáció képi, míg a nyelvi propozicionális”. I. m. 133.

Összefoglalásként igen tanulságosak Tomasello alábbi állításai:

Természetesen az emberek szimbólumok nélkül is tudnak gondolkodni, ha gondolkodáson észlelést, emlékezést, kategorizációt és ésszerű cselekvést értünk, úgy, mint más főemlősök esetén. De a gondolkodás egyedülállóan emberi formái, mint például az, hogy a jelen érvelést megfogalmazom, s közben megpróbálok előre elképzelni, milyen dialogikus választokat válthat ki más gondolkodókból, az interszubjektív és perspektivikus nyelvi szimbólumoktól, szerkezetektől és diskurzusfajtáktól függenek, sőt ezekből erednek vagy akár egyenesen ezek alkotják őket.²⁰

E megjegyzés, bizonyos szempontból, messze előremutat. Az érvelés e módja – általánossága, elvont fogalmai, s egyáltalán a gondolat, hogy nem észrevételekre, hanem ellenérvekre számít – persze az írásbeliséget tükrözi, ugyanakkor „a gondolkodás egyedülállóan emberi formái”-nak gyökereire, azaz a nyelvi reprezentáció interszubjektív, dialogikus, és szituációba ágyazott sajátosságaira mutat rá.

A nyelvi reprezentáció egyik sajátága, nevezetesen perspektivikussága, különös jelentőséggel bír az írásbeliség megjelenésétől kezdve. A szemtől szembeni, eleven diskurzus során – a diskurzus célja szerint – tisztázódik a résztvevők szándéka, s így a perspektívák is: a kétségek újabb kérdéseket szülnék, a félreértések kiigazítást nyernek. Ezzel szemben az írás, mely egyfajta időben kitartott közlés,²¹ meglehetősen korlátok közé szorítja a perspektívák tisztázását: a perspektivikusság feloldásában szerepet játszó más szimbolikus és nem propozicionális reprezentációs rendszerek – gesztusok, testbeszéd –, valamint a szituációban orientáló környezet mintegy zárójelbe kerülnek. Az írás feltalálása ter-

20 I. m. 224.

21 Vö. Ong következő gondolatával: „A szóbeli megnyilatkozás világa jellemzően a diskurzus világa, a diskurzusban az egyik megnyilatkozás előidéz egy másikat, az megint egy másikat, és így tovább. A jelentés a diskurzusfolyamatban bontakozik ki. [...] A szöveg minden bizonnyal elválasztja a megnyilatkozást szerzőjétől [...]. Az írás ebben az értelemben autonóm diskurzust teremt. Am a megnyilatkozás szerzőjétől történő eltávolítása nem jelenti a megnyilatkozás diskurzusból történő eltávolítását. Diskurzuson, tranzakcionális beágyazáson kívül megnyilatkozás nem létezhet. Az írásba foglalás csak megszakíthatja a diskurzust, időben és térben pedig a végtelenségig nyújthatja a megnyilatkozást.” (Ong, Walter J. [1998]: A szöveg mint interpretáció: Márk idején és azóta. In: Nyíri Kristóf–Szécsi Gábor [szerk.]: *Szöbeliség és írásbeliség. Kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig*. Budapest: Áron Kiadó, 144.)

mészatesen sok szempontból könnyebbiséget és előrelépést is jelent az emberi kogníció fejlődésében; az írás feltalálása teremtette meg a feltételeket, Donald terminusaival, a mitikusból az elméleti kultúrába való átmenethez.

„Az orális-mitikus kultúrában három fontos kognitív jelenség tűnik fejtelennek vagy gyakorlatilag hiányzóknak. Ezek a jelenségek a *grafikus újítás, a külső memória és az elméletgyártás*.”²² A szimbolikus és elméleti kultúra kialakulásához szükség volt a grafikus reprezentáció átalakulására, majd a memória külsővé válására, s végül egy újfajta „gondolati termék”, az elmélet megszületésére. A grafikus reprezentáció átalakulása, azaz az írás megjelenése lehetővé tette, hogy az ember individuális memóriáján kívül is tárolhasson információkat, tudáselemeket.

A harmadik átmenet, a mitikusból az elméleti kultúrához, hardverét tekintve különbözött a megelőző kettőtől: míg az első két átmenet a biológiai hardvertől, különösen az idegrendszer változásaitól, addig a harmadik átmenet a technológiai hardver ugyanilyen változásaitól függött, különösen a külső memóriaeszközök változásaitól. Az elméleti kultúra kezdetől fogva külsőleg kódolt volt; felépítése az egyén biológiai memóriáján kívüli kognitív mechanizmus teljesen új szuperstruktúráját jelentette.²³

Donald koncepciójából kitűnik, hogy a reprezentáció kognitív készsége a szociális szféra megteremtéséhez kapcsolódik. A reprezentáció volt az első olyan kognitív eljárás, ami lehetővé tette a közösség olyan formálódását, ami további invenciókat eredményezett a reprezentációs készség területén. A tudatos utánzás, a beszéd, majd az írás – mint újszerű grafikus reprezentációs eszköz – megjelenése képezik azon lépéseket, amelyek a modern emberi gondolkodás kialakulásához vezettek. A kognitív reprezentáció fejlődésével párhuzamosan módosult a környezethez való viszony is: a közösségsszerveződés bonyolultabb foka, a világ modelljeként a tárgyaknak és cselekedeteknek értelmet adó mítosz létrejötte voltaképp a világhoz való hozzáférést, a világ történéseinek interpretációját alakította. A külső tároló rendszer kiépülése pedig – ami evolúciós léptékkal tekintve meglehetősen rövid időt vett igénybe – további elmozdulást jelentett: megjelent az elméletalkotás.

²² Donald 2001, 243.

²³ I. m. 245.

Ahelyett hogy az eseményeket jelentéssel való megtöltésük révén modelálná és analógia révén összekapcsolná, az elmélet részekre bont, elemez, törvényeket és szabályokat állít, elveket és taxonómiát állít fel, és meghatározza az információk igazolásának és elemzésének eljárásait.²⁴

Donald eme megfogalmazása tömör összefoglalását adja az írásbeliség kultúráját jellemző intellektuális attitűdnek.

II. NYELV MINT FILOZÓFIAI PROBLÉMA

Az írás megjelenése azonban nem történhetett gondolati megrázkódtatások nélkül: az élőszó világában orientáló mozzanatokat és a megértést, tárolást segítő technikákat kellett pótolni, illetve kialakítani, az újonnan kialakuló intellektuális igényeket közvetíteni képes módszereket kellett teremteni. E nehézségekről tesznek tanúbizonyságot már igen korán, többek között, Hérakleitosz töredékei, s Platón dialógusai.

David Wiggins Hérakleitosz fragmentumainak értelmezése során azt állítja, hogy az epheszoszi gondolkodó nem rendelkezett a logika eszközével, amellyel a filozófiát megalapozhatónak gondolhatta volna, és nem is tartotta szükségesnek, hogy a filozófiát ilyen értelemben megalapozzák. A nyelvre támaszkodva, a nyelvre alapozva igyekezett rögzíteni annak jelentését, amit mondott: azaz a nyelvi reprezentáció különös szerephez jutott.²⁵

24 Uo. Vö. az íráshasználat hosszú távú következményeinek Hajnal által adott tömör összefoglalásával: „A természetes, nyelvszerű gondolkozás és az írás egybeolvadása egy új, írásbeli gondolattechnika kialakulását jelentette. Az írás az ember külső-belső életét elevenen kíséri, objektiválja s ezzel megfigyelésre képessé teszi. Múltat és jelent mind az egyéni, mind a közösségetben, összekapcsolva, okszerű gondolkodásra ösztönöz, komplexált gondolatépítést tesz lehetővé. A racionalizmus tulajdonképpeni kifejlődésének gyakorlati alapja. [...] A kifejezőképesség növekedése teszi öntudatosá mind az általános emberit, mind az egyénit, hoz létre mindig hatványozott arányban közös fogalmakat, absztrakt gondolatokat.” (Hajnal István [1993]: Írásbeliség, intellektuális réteg és európai fejlődés. In: *Technika, művelődés*. (Szerkesztette Glatz Ferenc.) Budapest: História-MTA Történettudományi Intézet, 43.)

25 Wiggins, David (1982): Heraclitus' concept of flux, fire and material presistence. In: Schofield, Malcolm–Nussbaum, N. C. (szerk.) (1982): *Language and Logos*. Cambridge: Cambridge University Press, 28. Wiggins tanulmányában azt kívánja igazolni, hogy Hérakleitosz voltaképp beilleszthető a milétoszi kozmológiák sorába, mégpedig a logoszról alkotott sajátos elképzelése folytán.

„A (dolgok) természet(e) rejtőzködni szokott”²⁶ – olvashatjuk az egyik töredékben, ám Hérakleitosz mégsem tartja megismerhetetlennek a kozmoszban megmutatkozó jelenségeket, dolgokat. Akárcsak a delphoi jósa Apollója, ha kellő nyitottsággal fordulunk a világ és dolgai felé, példázatokot nyerhetünk a természet működéséről.²⁷ Ebben játszik jelentős szerepet a nyelv. A nyelv által válik ugyanis lehetségessé az értelem és a dolgok kölcsönhatása.

A Logoszt illetőleg, ami nem más, mint ez (*ami itt következik*), az emberek mindig értetlennek bizonyulnak, mind azelőtt, hogy meghallották volna, mind amikor egyszer már meghallották. Mert jöllehet minden dolog e Logosz szerint történik, mégis a tapasztalatlanokhoz hasonlítanak, amikor olyan szavakat és tetteket tapasztalnak ki, amilyeneket én elmagyarázok, [...]. Ezért a közöset kell követni; miközben viszont – a Logosz közös – a sokaság úgy él, mintha saját értelemmel bírna. Nem énrám, hanem a Logoszra hallgatva bölcs dolog egyetérteni azzal, hogy minden dolog egy.²⁸

E töredékek világossá teszik, hogy minden a logosz szerint történik és a logosz mindenkinben közös. Ennek okán az ember számára eredendően sem a világ, sem pedig a logosz nem idegen. Továbbá a logosz Hérakleitosz fenti tanításán keresztül nyilvánul meg, beszámolóját a logosz megnyilatkozásának kell tekintenünk.

Hérakleitosz azokat az embereket, akik nem látják a kapcsolatot különböző jelenségek között, noha módjukban állna, a süketekhez hasonlítja. E hasonlatot az indokolja, hogy ezen emberek értetlensége abból adódik, hogy akár az idegenek, vagy akár ha valóban nem hallanának, nem értik saját nyelvük működését. Ha csupán megszokásból használjuk nyelvünket, nincs remény arra, hogy ez a fajta értetlenség megszűnjék. Am a lehetőség adott, hiszen a fogalmak azonosságát, a névszó és jelöllet összetartozását a gyakorlat határozza meg, s ez a gyakorlat függetlenül létezik attól, hogy felismerik-e jelentőségét, vagy sem.²⁹

26 Kirk, G. S.–Raven, J. E.–Schofield, M. (1998): *Preszókratikus filozófusok*. Budapest: Atlantisz, 287.

27 Vö. „Az úr, akie a jóshely Delphoiban, nem mond ki semmit és nem rejt el semmit, hanem jelez.” I. m. 312.

28 I. m. 279.

29 Schofield–Nussbaum 1982, 31.

Wiggins interpretációjának nem mond ellent Havelock értelmezése, inkább csak némi magyarázattal szolgál Hérakleitosz sajátos stílusára, homályosságára, új megvilágításba helyezve ezzel a töredékek szerzőjének mondanivalóját. Havelock egyik írásában³⁰ a Hérakleitosz töredékeiben felfedezhető ellentmondásokra, szándékos szembeállításokra, paradoxonok formájában tett állításokra két irányból szolgál magyarázattal. Egyrészt, mintegy Hérakleitosz történeti-szociológiai és intellektuális helyzetét, másrészt Hérakleitosznak e helyzetre való reflexióját elemzi. Az intellektuális miliő sajátossága abban állt, hogy noha Hérakleitosz gondolatait még hallgatóságnak – nem pedig olvasóknak – szánta, s maga sem hivatkozott könyvekre, elégedetlen volt korának kommunikációs gyakorlatával: új és jobb nyelvezetet keresett visszautasítva kora kommunikációs módszereit és az általa közvetített tapasztalatot.³¹ Azaz az írás megjelenésével az elsődleges szóbeliség bizonyos formai-technikai kötöttségei nehézséget jelentettek Hérakleitosz számára. Mivel azonban mondanivalóját hallgatóságnak szánta, az emlékezetet, bár a hagyományos módozatokkal sok tekintetben szakítva, ő sem hagyta minden támasz nélkül.³²

A magyarázat másik oldalának gerincét lényegében az a felismerés adja, amely szerint Hérakleitosz „megpróbálja egységbe foglalni az emberi tapasztalat divergens jelenségeit és a beszédet a logosz terminusa

30 Havelock, Eric A. (1982): *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*. Princeton University Press, 220–260.

31 Az oralitáson alapuló gondolkodás és kommunikáció a memóriakapacitás korlátai miatt számos sajátos jellemvonást mutat. A közlés módja additív – nem pedig alárendelő –, a redundancia miatt terjengős, a gondolatépítkezést kötött formulák használata jellemzi, s noha a témák és formulák helyzetenként keverednek, a régieket az újak nemigen szorítják ki. A verbalizáció módja agonikus, azaz az elmondottak nemcsak a tudás tárolásának céljából hangzanak el, hanem életvilágba ágyazottságuk által a hallgató felé egyfajta intellektuális kihívást is jelentenek. Az érintkezési mód empatikus és közreműködő – nem objektíven distanciált –, azaz a tanulás és a megismerés egyben szoros, kommunális elkötelezettséget jelent a megismerendő dologgal is. A szavak jelentésüket az élethelyzetekből nyerik, így helyzethez és operációhoz kötött fogalmak használata jellemző. A kommunikáció fontos funkciója, hogy egyfajta homeosztázist tartson fenn, hiszen a múlt integritását a jelen integritása határozza meg. (Ong, Walter J. [1982]: *Orality and Literacy*. In: *The Technologizing of the Word*. London: Methuen, 36–49.)

32 Miként azt Havelock elemzése mutatja, a hexametert felváltotta az asszonánc, továbbá a paradoxikus és aforisztikus megfogalmazás a figyelemfelkeltést és a memória tárolását szolgálta.

alatt”. E „logosz” voltaképp egy új beszédmód, mely alkalmas – szemben Homérosz nyelvezetével – időtlen, nem partikuláris és átfogó állítások megfogalmazására.³³

Platón dialógusaiban a nyelvvel kapcsolatos megjegyzések igen sokfélék. Gondoljunk például a *Kratülosz*ban felvetett kérdés megoldatlanságára, a lélekbe íródó igaz ismeretekre, az igaz ismeret és a belátás különbségre és itt a nevek szerepére, vagyis hogy a nevek feltáró erővel rendelkeznek, amennyiben a megnevezett dolog természetét teszik láthatóvá.³⁴ Platón a *VII. levél*ben a létezők megismeréséhez vezető út első lépéseként említi a dolog nevét;³⁵ A *szofista*ban pedig névszó és ige megkülönböztetéséről, az „első és legkisebb” beszédről, feltehetően a mondatról, illetve ennek igazságáról/hamisságáról ír.³⁶ Annyit mindenesetre e vázlatos áttekintés alapján is leszögezhetünk, hogy a nyelv jelenségével kapcsolatban Platón egyrészt feltételezett egyfajta, a dolgok lényegét megvilágító erőt, másrészt a nyelv és a dolgok közötti kapcsolatot bizonyos analízis segítségével igyekezett megragadni.³⁷ Platón dialógusaiban az élőszó kultúrájával és az írással kapcsolatos explicit megjegyzésekkel is találkozhatunk. Ezek meglehetősen ambivalenciát mutatnak. Ezen ambivalencia tetten érhető egyrészt abban a tényben, hogy miközben sokszor kritizálja Platón az írást, az írás eszközét használja fel. Másrészt ez ambivalencia kifejezésre jut akkor is, amikor az írás által lehetővé tett kritikus és analízáló, fogalmakra épülő gondolkodást a szóbeliség által meghatározott érzületre – jelesül az élőszó akusztikus élménye melletti elkötelezettségre – igyekszik építeni. Annak ellenére, hogy Platón a „ritmus és a dallam” akusztikus jelenségét tartja a leginkább képesnek arra, hogy legjobban behatoljanak a „lélek belsejébe”,³⁸ épp az

33 Vö. Ong összefoglaló jellemzésével az elsődlegesen szóbeli és az írásbeli fogalmazásmód különbségéről, továbbá a Havelock által kiemelt általános alany, az egyes szám 3. személy használatának elterjedésével, valamint az általános fogalmak megjelenésével.

34 Schofield–Nussbaum 1982, 106.

35 Noha a belátás, ami az egyedüli út az igazi létezőhöz, nem egyezik a megismeréssel, csak a megismerésen keresztül juthatunk el hozzá. Lásd 342 b–d, Platón (1984): – – *összes művei, I–III*. Budapest: Európa, III. 1067.

36 261 e– 264 b (i. m. II. 1206). A logosznak itt vélhetően egy újabb jelentése, tudniillik a mondat jelenik meg. Lásd erről Kneale, William–Kneale, Martha (1987): *A logika fejlődése*. Budapest: Gondolat, 28.

37 Lásd *Theaitétosz* 201e–202b (Platón 1984, II. 1043), *Kratülosz* 424e–425b, 427c–d (Platón 1984, III. 816).

38 Az *állam* 401e (Platón 1984, II. 188).

ezen eszközökkel élő költészetet tartja kártékonynak, amennyiben gátat jelent az igazság megközelítésében. A költészet ugyanis a „józan gondolkodás helyett a gyönyör és a fájdalom”³⁹ birodalmába vezeti nemcsak a közembert, de még az állam vezetésére érdemeseket is. A költészet ugyanis eszközei által nagy „varázserő”-vel rendelkezik.⁴⁰ Ellenállani e varázserőnek azért nehéz, mert a „költészet iránti szerelmet belénk oltotta a mi pompás államformáink nevelési rendszere”;⁴¹ azaz a költészettel mint a szóbeliség által meghatározott áthagyományozási móddal fordul szembe Platón.

Az írás hozadékaira épülő oralitáskritika mellett figyelemre méltó az írással szemben megfogalmazott ellenérzés. Az írás inhumánus, mivel úgy tesz, mintha a tudást az elmén kívül is megalapozhatná, holott az csak az elmében létezhet, az írás egy dolog, valamiféle készítmény, az írott szövegek csupán „emlékeztetők azok számára, akik ismerik a szóban forgó tárgyat”, s ezen ismeret csak a lélekbe íródó beszélgetések által szerezhető meg.⁴² Káros továbbá az írás, mert rombolja az emlékezetet,⁴³ noha mint láttuk, másra nemigen alkalmas.⁴⁴

Az írással kapcsolatban a Platónt jellemző ambivalencia jól tükrözi azt a kettősséget, amit az írás megjelenése jelentett: a szóbeliség által mintegy kikényszerített, sok esetben bénító technikáktól való mentesülést egyfelől, s külsődleges, a teljességet – tudniillik az adott helyzet egészét – közvetíteni csak részben képes, ám hatékony eszközt, másfelől.

39 Az állam 607a (i. m. 682).

40 Az állam 601a (i. m. 664).

41 Az állam 608a (i. m. 684).

42 Phaidrosz 278a (i. m. 804). Vö. „Nekem legalábbis semmiféle munkám nincs a legfőbb kérdésekről, és nem is lesz soha. Hiszen a végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni, miként az oktatás szokásos tárgyait: az érte szakadatlanul végzett közös munka és az igazi életközösség eredményeként egyszerre csak felvillan a lélekben – akárcsak egy kipattanó szikra által keltett világosság – s azután már önmagától fejlődik tovább.” (VII. levél, 341d [i. m. III. 1066]). E passzus természetesen többet mond annál, mint hogy az igaz tudás a szóbeli érintkezés által, közösen, másokkal együtt nyerhető. A „végső belátás” artikulálhatatlanságának problémáját érinti.

43 Ong 1982, 79.

44 „Hiszen csupán emlékeztetének támogatására aligha kellett volna leírnia. Mert ha már egyszer szellemi tulajdonává tette az ember, semmi oka sincs attól tartani, hogy elfelejtheti: annyira tömör formában birtokolja, mint semmi mást.” (344e, Platón 1984, III. 1071.) Ezzel lényegében az írott szöveg emlékeztető funkcióját elvitatja Platón, ami a lényegi ismereteket, tudást illeti, márpedig számára fontosnak csak ez tekinthető.

Arisztotelész – noha a „logika” terminusát⁴⁵ még nem használta – lényegében a mai értelemben vett logika atyjának tekinthető. Az *Organon* címen összefoglalt Arisztotelésznek tulajdonított művek⁴⁶ a gondolkodást tanulmányozzák, amennyiben az – mármint a gondolkodás – a dolgok természetét megragadni képes. E tanítások azonban nem sorolhatók a tudományok közé, hanem olyan eszköznek kell azokat tekintenünk – amint azt az *Organon* elnevezés is mutatja –, amelyre mindenkinek szüksége van, aki tudománnyal szeretne foglalkozni, mivel ez teszi alkalmassá arra, hogy felismerje, milyen kijelentések szorulnak bizonyításra és milyen bizonyításra van szükség.

A szóbeliségből az írásbeliség kultúrájába való átmenet összefoglalásaképp elmondhatjuk, hogy Hérakleitosz esetében jól érzékelhető a szóban elhangzó és a leírt gondolatok közötti feszültség: a nyelvhasználat pusztán múló látszatot közvetít, s elfedi azt a potenciált, ami pedig a logosz sajátja, hogy tudniillik időtálló, lényegre törő és általános ismereteket képes közvetíteni. Platón esetében a nyelv szintén rendelkezik egyfajta megvilágító erővel, de ehhez már elemzések során keresztül juthatunk el. Arisztotelész pedig a nyelvet a „logika” szabályainak segítségével igyekszik a helyes gondolkodás eszközévé tenni. E korai időszakban tehát egyértelmű irányba mutat a nyelvvel kapcsolatos elképzelések megformulázása: Hérakleitosz aforisztikus, paradoxon állításai rávilágítottak arra a feszültségre, amit az írás megjelenése okozott a gondolkodásban, s megtette az első lépéseket eme újfajta szemléletet kifejzeni képes nyelvezet kialakítása felé. Platón dialógusaiban a nyelv már elemzés tárgyát képezi; Arisztotelész pedig már analitikus eljárások⁴⁷ segítségével igyekezett mintegy a helyes gondolkodáshoz szükséges nyelvhasználat szabályait meghatározni.

45 A „logiké” terminust először aphrodisziaszi Alexandrosz (i. sz. 3. század) használta a mai értelemben. Sir David Ross felhívja a figyelmet, hogy még a Cicero által használt „logica” sem a mai értelemben vett logikát, hanem dialektikát jelentett. Ross, David (1996): *Arisztotelész*. Budapest: Osiris, 32. Logika és dialektika különbségéről lásd Kneale–Kneale 1987, 18.

46 Első és Második Analitika, Topika, Szofisztikus cáfolatok, Kategóriák és Cáfolatok. Lásd Ross 1996 Logika című fejezetét, illetve Kneale–Kneale 1987 II. fejezetét.

47 Ross 1996, 32.

A középkor folyamán számos tanulmány született grammatikáról,⁴⁸ retorikáról, dialektikáról, melyek részben az antik hagyatékot dolgozták föl, foglalták össze, részben a kor intellektuális horizontját meghatározó universalivitában való állásfoglalás kapcsán igyekeztek az általános fogalmak ontológiai státuszát meghatározni. Élénk vita folyt a nyelv eredetéről, az eredeti ősnelv mibenlétéről. A 13. században Dáciai Boëthius *De modis* című művében egyetemes nyelvtan meglétéről ír. Boëthius és követői szerint „a nyelv, a gondolkodás és a dolgok természete kölcsönösen tükrözi egymást, lévén, hogy a *modus essendi* határozza meg a *modus intelligendi*, következésképpen tehát a *modus significandi* is”.⁴⁹ Azaz az antik hagyományokat követve az esetlegesnek tűnő nyelvi kifejezések, megnyilvánulások mögött mélyebb összefüggéseket feltételezett. Lényegében ezt az álláspontot tükrözi Raymundus Lullus *Ars magnája* is. Lullus a logika és a metafizika nézőpontját véli egyesíthetni. „Az *Ars* gondolatmenete az elsődleges, nem pedig a másodlagos megismerés, más szóval a dolgokról szerzett közvetlen tudásunk, nem pedig a róluk alkotott fogalmaink logikája.”⁵⁰

Az újkorban továbbfolytatódott a tökéletes nyelv keresése. Előtérbe került azonban a nyelv téves használatának kritikája: gondolhatunk Bacon idolumaira, különös tekintettel a piac ködképre, mely szerint a nyelvnek köszönhetően hibás fogalmak jelentek meg az emberek között; vagy Hobbes *Leviathanjának* IV. fejezetére, amelyben a nyelvvel kapcsolatban figyelmeztet annak téves használatára.

A 17. században került előtérbe a nyelv önkényességének gondolata,⁵¹ s vált explicitté, hogy a nyelv a gondolatok közlésének eszköze. Mikként Locke fogalmazott az *Értekezés az emberi értelemről* című művében:

48 A grammatikának a logikától való különbözőségéről nem szabad megfeledkeznünk, hiszen mint Arisztotelész is rámutatott, a logika nem a szavakat tanulmányozza, hanem a gondolkodást, melynek a szavak jelei (i. m. 33). Összefoglaló művek születtek, például seville-i Izidor a grammatikáról, retorikáról, dialektikáról írt azt feltételezve, hogy a dolgok ismerete megköveteli nyelvi megfelelőjük ismeretét; Shyreswoodi Vilmos kifejtette a grammatika és a retorika tárgyának logikától való különbözőségét; Petrus Hispanus *Summulae logicales* címen írt összefoglaló művet, Dáciai Martinustól nyelvlogikai és jelentésméleti fejtegetések maradtak fenn.

49 Eco, Umberto (1998): *A tökéletes nyelv keresése*. Budapest: Atlantisz, 55.

50 I. m. 74. Lullus felfogása szerint „a metafizika a dolgokat az emberi elmén kívül, a logika pedig gondolati mivoltukban tanulmányozza”. Uo.

51 I. m. 93.

Minthogy [...] a társadalom kényelmei és előnyei a gondolatok közlése nélkül nem biztosíthatók, szükséges volt, hogy az ember külső, érzékelhető jeleket találjon, hogy azok révén a láthatatlan ideák, amelyekből gondolatai felépülnek, másokkal közölhetők legyenek.⁵²

Fontos kiemelni, hogy Locke elemi fontosságúnak tartotta az általánosítást, hiszen ha minden idea külön nevet/jelet kapna, végtelenül nagyra nőne a nevek száma. Továbbá, mivel a szavak az ideák jelölői az individuum elméjében – nem pedig a világban a dolgok jelei –, a kommunikáció során egyfajta fordításnak köszönhetően válik a privát jelentés publikussá.⁵³ A nyelv illetően megközelítéséből természetesen következik a nyelvhasználat megregulázásának igénye. Nem meglepő tehát Leibniz kísérlete az univerzális nyelv megalkotására.

Leibniz, mint a modern logika atyja,⁵⁴ megalkotta a vak gondolkodás (cogitatio caeca) eszméjét, amely voltaképp olyan gondolati műveleteket, „számításokat” jelent, amelynek során a tényezők, melyekkel kalkulálunk, nem feltétlenül bírnak egyértelmű, világos jelentéssel. Amint maga Leibniz megfogalmazta:

Az ember minden gondolati műveletet bizonyos jelek vagy karakterek segítségével visz véghez. Ugyanis nemcsak magukat a dolgokat, hanem a dolgok ideáit sem lehet és nem is kell mindig pontosan fölidézni, ezért az egyszerűség kedvéért jeleket alkalmazunk helyettük.⁵⁵

52 Locke, John (1979 [1964]): *Értekezés az emberi értelemről*. Budapest: Akadémiai, II/11. Idézi Black, Max (1998): *A nyelv labirintusa*. Budapest: Holnap Kiadó, 94. Vö. Pattison alábbi megjegyzésével: „Locke számára a nyelv az igazság komplex hordozója, amely azáltal tartja össze a társadalmat, hogy olyan közös csatornaként szolgál, melyen keresztül a tudás javai átadhatók és áthagyományozhatók.” Pattison, Robert (1982): *On Literacy. The Politics of the Word from Homer to the Age of Rock*. Oxford: Oxford University Press, 114.

53 „As Locke put it in a letter to Bishop Stillingfleet, ‘words are offered to the public by every man, coined in his private mint, as he pleases; but it is the receiving of them by others, their very passing, that gives them authority and currency, and not the mint they came out of.’” Idézi Yeo, Richard (2001): *Encyclopaedic Vision. Scientific Dictionaries and Enlightenment Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 159.

54 Leibniz törekvése az univerzális nyelv megalkotására, valamint algoritmikus szemlélete a modern logikának mint a szimbólumok tudományának alapítójává tette őt. Lásd Heim, M. (1993): *The Metaphysics of Virtual Reality*. New York–Oxford: Oxford University Press, 36.

55 Eco 1998, 266.

Törekvéseinek újszerűsége az arisztotelészi logikával – vagy akár Lullus *Ars magnájával* – való összevetés során tűnik igazán szembe. Arisztotelész logikai tanításai azt a célt szolgálták, hogy a köznapi nyelven kifejtett argumentációkról biztosan eldönthető legyen, hogy érvényesek, avagy érvénytelenek: a mindennapi tapasztalat során szerzett ismeretek helyes elrendezésére, helytálló következtetések ellenőrzésére volt hivatott.

A modern logika ezzel szemben eliminálta a környező világ tárgyai-ra és viszonyaira való referencia jelentőségét, s ebben játszott Leibniz jelentős szerepet. Leibnizet a mindent tudás, a tökéletes tudás isteni képessége inspirálta: olyan eszközt remélt létrehozni, amelynek segítségével az ember is szert tehet efféle tudásra. „Leibniz célja egy olyan logikai nyelv megalkotása, mellyel – akár az algebrában – az alkalmazott jelekkel elvégzett egyszerű műveletek révén az ismerttől eljuthatunk az ismeretlenhez. E nyelvben nem szükséges minden lépésnél ismerni a jelkép tartalmát, ahogyan fölösleges tudnunk egy egyenlet megoldásakor, hogy milyen mennyiséget jelöl egy adott betű. Leibniz szerint a logikai nyelv jelei nem az ideák helyén, hanem *helyettük* állnak.”⁵⁶

Leibnizet foglalkoztatta az „emberi gondolatok ábécéje”-nek összeállítása, mely ábécé „betűinek kombinációjából és az általuk alkotott szavak elemzéséből minden dolgot föl lehetne fedezni és meg lehetne ítélni”.⁵⁷ Letett azonban ennek megalkotásáról, mégpedig elvi megfontolások alapján. Egyrészt, nincs feltétlen szükség az elemi fogalmak meghatározására, hiszen nem a régi ismeretek rendszerezése, hanem újak szerzése a cél. S másrészt:

*Az atom nem létezik, sőt nincs olyan apró test, amely ne volna összetett [...]. Ebből következik, hogy a világegyetem minden egyes porcikája teremtmények végtelen sokaságának világát tartalmazza [...]. A dolgoknak nincs meghatározott formájuk, mert semmilyen forma sem felelhet meg a benyomások végtelenségének.*⁵⁸

Ne feledjük, hogy Leibniz valós létezőknek kizárólag az individuális szubsztanciákat, azaz a monászokat tekinti. E monászok észlelik egymást, de környezetükről alkotott képük tisztasága nem azonos, s egyáltalán észleleteik sem feltétlenül azonosak.

56 I. m. 267.

57 Idézet: i. m. 263.

58 Idézet: uo.

Tanulmányosak Leibniz azon megfontolásai, amelyek a tudomány rendszerezésével kapcsolatosak. Leibniz ugyanis nem tartja célravezetőnek a tudományokat csoportokba osztani, mivel átfedések többszörösen is előfordulhatnak, s ilyen esetben önkényesnek tűnhet a besorolás. Mint a „könyvtáros” nehézségeit jól ismerő tudós elme, a könyvek katalogizálásakor felmerülő nehézséghez hasonlítja a problémát. Megoldásképp „útvonalak” felállítását javasolja, amely lehetővé tenné többféle megközelítésmódot: mint például elméleti, gyakorlati, vagy analitikus célokat megtestesítő szempontokat.⁵⁹ Az elemi fogalmak meghatározása és a tudományos ismeretek csoportosítása, katalogizálása ugyanarról a tőről fakadnak: nevezetesen hogy meg kell határozni bizonyos szempontot, perspektívát, amelyet kitüntetettként kezelünk, hiszen csak ezáltal lehetséges egyfelől különválasztani ismereteinket, illetve másfelől meghatározni, hogy egyáltalán mely területeken érdemes elemi fogalmak után kutatni. S Leibniz pontosan e perspektívák sokféleségére, változatosságára mutatott rá a „benyomások végtelenségére” hivatkozva. Leibniz e gondolata visszacsend a 20. században, noha gyökeresen más metafizikai megfontolások alapján.

III. A FILOZÓFIA FELADATA A NYELV TÜKRÉBEN

A 20. században, a másodlagos szóbeliség korában, a nyelv iránti érdeklődés – ahogy George F. Seffler rámutatott – olyan mértéket öltött, hogy a kor karakterisztikus jegyének tekinthetjük.⁶⁰ Határozott megfogalmazást nyert a nyelv közösségi karaktere, noha nem az önkényesség, hanem éppen a mindennapi praktikus használat, a perspektívák, az életmódok, a környezethez való viszonyulás sokféleségével összefüggésben. Gondolhatunk például Heideggernek a *Lét és időben* tett nyelvvel kapcsolatos megjegyzéseire, melyek a nyelv különféle aspektusaira mutatnak rá. Heidegger ugyanis egyrészt elismeri, hogy a nyelv a társadalmi érintkezés eszköze, másrészt a teoretikus vizsgálódás tárgyaként lehet pusztán meglévő dolog, s harmadrészt világba-vetettsé-

⁵⁹ Eco utal a hipertextuális elrendezés és Leibniz elképzelése közötti párhuzamra, i. m. 265.

⁶⁰ Seffler, George F. (1974): *Language and the World. A Methodological Synthesis Within the Writings of Martin Heidegger and Ludwig Wittgenstein*. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press Inc., XIX. Vö. „the fabric of our age is to a large extent language-textured”, i. m. 195.

günknek, embervoltunknak fontos mozzanata, amennyiben létünk, világunk feltárásának lényegi közege. „A felfedés a világban-való-lét egy létmódja. [...] A feltártságot a hangoltság, a megértés és a beszéd konstituálja, s éppoly eredendően érinti a világot, a benne-létet és Önmagát.”⁶¹ A nyelv Heidegger úgynevezett kései műveiben kirajzolódó fogalma ez utóbbit, tudniillik a nyelv konstituáló voltát hangsúlyozza. „A lét eredendően szóban adódik” – olvashatjuk a *Parmenides* című kötetben.⁶² Ember, szó és lét összetartozása elementáris a feltárás és elfedés vonatkozásában. Heidegger egyértelműen bírálja a korábban meghatározó nyelvfelfogást, mely a beszédet és a szavakat valamiféle belső tartalom kifejezésre juttatójaként tartja számon. Ezzel ugyanis elfedik a nyelv alapvető sajátosságát, tudniillik feltáró erejét, amit a görög terminológia még látni engedett. S ezen a ponton jut lényeges szerephez a filozófia. Amint már a *Lét és idő*ben megfogalmazást nyert: „elvégre a filozófia feladata mégiscsak az, hogy a legelemibb szavak erejét, amelyekkel az ittlét kifejezi magát, megvédje attól, hogy a közönséges értelem az értetlenségig nivellálja azokat, ami azután a maga részéről látszatproblémák forrásává lesz.”⁶³

Heidegger múltba forduló elemzéseivel szemben Ernest Gellner – Wittgensteint is bírálva – a filozófia feladatául épp a verbális kifejezés eszköztárának aktualizálását tekintette. Azaz, voltaképp abban határozta meg a filozófia feladatát, felelősségét, hogy a mindennapok során felmerülő fogalmi bizonytalanságokat, aggályokat orvosolja, hogy gondoskodjék arról a fogalmiságról, ami által a valóság kezelhetővé válik a gondolkodó elme számára. A szó erejébe vetett bizalom megingásáról beszélt, amit egyben a humanista kultúra válságának tekintett.⁶⁴

Noha mintegy két és fél ezer év választja el Hérakleitosz, illetve Heidegger és Gellner munkásságát, helyzetükben mégis felfedezhetünk

61 Heidegger, Martin (1989): *Lét és idő*. Budapest: Gondolat, 387. (Heidegger, Martin [1935]: *Sein und Zeit*. Halle: Max Niemeyer, 220.) Vö. „Az ek-zisztencia feltártságát a logosz artikulálja, a szó eredeti értelmében.” (Aler, J. [1972]: Heidegger's Conception on Language in Being and Time. In: Kockelmans, Joseph J. [szerk.]: *On Heidegger and Language*. Northwestern University Press.)

62 Heidegger, Martin (1982): *Parmenides*. Frankfurt am Main: Klostermann, 113.

63 Heidegger 1935, 387.

64 Gellner, Ernest (1964): The Crisis in the Humanities and the Mainstream of Philosophy. In: Plumb, John H. (szerk.): *Crisis in the Humanities*. London: Cox & Wyman Ltd, 73. és 79.

némi hasonlóságot: mindhárman egy-egy kommunikációtechnológiai váltóállítás részesei voltak. Héраклеитosz az ongi terminológia szerint az elsődleges szóbeliségből az írásbeliségbe való átmenet, Heidegger és Gellner pedig az írásbeliségből a másodlagos szóbeliségbe való átmenet képviselőjének tekinthető. Mindannyian fogalmi nehézségekkel küszködtek, s sürgető feladatnak tekintették a nyelv megújhodását. Elégedetlenségük oka is közös: koruk nyelvhasználata nem képes megfelelően segíteni a világban és a mindennapokban való eligazodást, tájékozódást, időnként megfélemezve, félrevezetve használóit.

IV. ÚJ KOMMUNIKÁCIÓS KÖRNYEZET – ÚJ PERSPEKTÍVA

Noha Wittgenstein is a kommunikációtechnológiában történő fontos változások korának gyermeke, javaslataival és módszereivel ő távolodik el leginkább az írásbeliség sugallta tudatosan analizáló, spekulatív gondolkodásmódtól. Újfajta optikát és attitűdöt javasol: tekintsünk a nyelv mindennapi használatára, máskülönben látszatproblémák hálójába kerülünk.

A tökéletes nyelv évszázadokon keresztül meghatározó eszméje Wittgenstein nézőpontjából e látszatproblémák sarkallta törekvésnek tekinthető. A nyelvjáték fogalma, a privát nyelv argumentum, a filozófiáról és a tudományokról rajzolt kép mind azt sugallják, hogy a nyelv természetéből adódóan sem univerzális ábécé, sem univerzálisan alkalmazható szabályrendszer – a leibnizi kalkulusról nem is beszélve – nem lehetséges.

A tökéletes nyelv eszméjét Wittgenstein az újkori tudománnyal hozza összefüggésbe, amennyiben annak eszményét az egzaktság, a jól formalizálhatóság, és a matematika mintájára szabható érvelés határozta meg. Ezzel szemben a mindennapi nyelv nem ragadható meg szigorú szabályok és definíciók segítségével. A tökéletes nyelv igénye – szemben a mindennapi nyelvvel – abból a félreértésből, vagy ha tetszik, reflektálatlan igényből adódik, hogy egzakt módon rögzítsük mindennapi szavaink használatát.⁶⁵

⁶⁵ Wittgenstein, Ludwig (1984 [1958]): *The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 25, valamint 28.

Noha e törekvések reménytelenek, mégsem érthetetlenek. A mindennapi nyelv áthatja, és bizonyos értelemben meghatározza egész életünket. Olykor azonban felmerül az igény, hogy a mindennapi nyelv nyújtotta optika helyett találjunk egy másikat, amely egy másik perspektíva számára alkalmasabb, és ezt a különbséget képes is kifejezni.⁶⁶ Eme más optikák felfoghatók mint más-más nyelvjátékok. Így például, a padozat szilárdsága triviális a mindennapi nyelvhasználat – és tapasztalat – szempontjából, ugyanakkor megkérdőjelezhető az anyagot részecskéire való tekintettel vizsgáló fizika oldaláról. Azaz a mindennapi tapasztalatnak megfelelő szilárd padozat esetében a fát gyéren kitöltő részecskékre hivatkozva e szilárdságot elvitatni nem más, mint egyfajta félreértés: különféle optikák és perspektívák összemosása.⁶⁷ Azaz, adott helyzetben a neki megfelelő nyelvjátékot alkalmazva, ami egyben a megfelelő nézőpontot is jelenti, a nyelv tökéletesen betölti funkcióját. Anomáliák akkor keletkeznek, ha nem a helyzet megkívánta perspektívát alkalmazzuk, nem a megfelelő kifejezőmódot választjuk.⁶⁸

Wittgenstein az úgynevezett *Kék könyv*ben is több helyütt leszögezi, hogy valamely szó jelentése használatával jellemezhető, adott helyzetben való használatával egyezik meg.⁶⁹ Hozzáteszi, hogy ez mindig partikuláris használatot jelent. Ugyanakkor szavakat, miként tárgyakat is, lehet két-, vagy többféleképpen is használni. Ám eme állítással, bármely szóról beszéljünk is, nem sokat tudunk meg annak használatáról – hiszen nem eldönthető, hogy mikor tekinthetünk két használatot különbözőnek.⁷⁰ A perspektívák, megfelelő kifejezőmódok végtelen sokfélesége az egyik oka annak, hogy univerzális grammatika megalkotása reménytelen. Természetesen a nyelvjátékok megragadhatók bizonyos szabályok mentén, de e szabályok általánosítása már igen kétséges. Ezt a kétséget fejezik ki a családi hasonlóságot taglaló passzusok.

Wittgenstein filozófiával, metafizikával kapcsolatos megjegyzéseiben sokszor találkozhatunk a mentális/szellemi kényelmetlenség állapotának említésével. Wittgenstein, mint láthattuk, a nyelvvel kapcsolatos té-

66 I. m. 59.

67 I. m. 45, 48.

68 I. m. 48.

69 I. m. 65, lásd továbbá 69.

70 I. m. 58.

vedéseket, anomáliákat a modern tudományoszmény térhódításával magyarázza. Egy helyütt az „általánosság iránti sóvárgásunkról” ír, ami a tudomány általános módszerére utal.⁷¹ S itt méltán gondolhatunk William M. Ivins Jr. megjegyzésére, amely szerint a nyugati filozófia megfelelő technika híján általánosságokban gondolkodott, mert nem volt képes a részleteket megfelelő pontossággal reprodukálni.⁷² E technikai meghatározottság a verbális kifejezés túlsúlyát eredményezte, amely természete szerint az általánosságokat és hasonlóságokat emelte ki, lassan homályba borítva a kifejezés más, jelesül képi módozataiban rejlő lehetőségeket.⁷³

Wittgenstein Plátón-kritikája nagyszerűen példázza a kommunikációtechnológiában végbement változásokat. Amint tudjuk, Plátón az elsődleges szóbeliségből az írásbeliségbe, míg Wittgenstein az írásbeliségből a másodlagos szóbeliségbe való átmenettel szembesült. Plátón a nyelv egyszerű elemein keresztül igyekezett az igaz ismeretet megragadni, Wittgenstein pedig épp ezt a részekre bontó, analízáló megközelítést kritizálta például a *Filozófiai vizsgálódásokban*⁷⁴ is. Az apró részletekkel való bíbelődés helyett a nyelv jelenségét tágabb kontextusba helyezve igyekszik annak működését megvilágítani. Ezzel voltaképp a korábbi nyelvfilozófiai vizsgálódások helytelenül megválasztott horizontjára hívja fel a figyelmet, amennyiben azt szűkösnek és inadekvátnak találja. A nyelv működésének kulcsát nem a nyelv kvázielemeinek elemzésében kell keresnünk; a korábbi próbálkozások voltaképp az apró részletekben vesztek el.

Wittgenstein megjegyzéseiből kiderül, hogy a különféle nyelvkritikák, tökéletes nyelv iránti kutatások nem véletlenek és nem kizárólag tévedések eredményei, hanem egyfelől a különféle perspektívák iránti igény megfogalmazódásai, másfelől, e perspektívák összekeverésének eredményei. Mindazonáltal a gondolatartikuláció eszközei – tehetjük ma hozzá – jelentősen befolyásolták nemcsak a válaszok, hanem egyáltalán a felvethető kérdések horizontját is. Wittgenstein számos nyelvvel,

71 I. m. 18.

72 Ivins, William M., Jr. (2001): *A nyomtatott kép és a vizuális kommunikáció*. Budapest: Enciklopédia, 60.

73 I. m. 91.

74 Vö. Wittgenstein kritikai megjegyzéseivel: Wittgenstein, Ludwig (1992): *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz, 46, 47, 62, 79. §.

modern tudománnyal⁷⁵ kapcsolatos észrevétele, megjegyzése az írott szó világára történő implicit reflexió: az elméletnek a mindennapi gyakorlattól való eltávolodását illető kritika.

Wittgenstein próbálkozásai egyfajta szakítást jelentenek az írásbeliség diktálta hagyományokkal: példázatai, kétségei rávilágítanak bizonyos előfeltevésekre, amelyek évszázadokon keresztül meghatározták nemcsak a nyelvről, hanem a valóságról alkotott elképzeléseinket is, s az eleven helyzetet már nem csak verbálisan közvetíteni képes médiumok hajnalán, mintegy megteremtve annak feltételeit, hogy hagyományos problémák új megvilágításba kerüljenek, kijelölte a kérdésfeltevések irányultságát. Wittgenstein hagyatéka így méltán válhatott számos újabb keletű diszciplína inspiratív forrásává.

* * *

Az emberi nem- és egyedfejlődés során a nyelvi reprezentáció igen hatékony és további fejlődést implikáló kifejezőmódnak bizonyult. Létrejött-e és fejlődése hosszasan az eleven diskurzushoz kötődött. Az alfabetikus írás, amely a nyelv akusztikus fenoménjét sikeresen rögzítette, új távlatokat nyitott a nyelvi reprezentáció számára. Az ismeretek megőrzése, áthagyományozása technikailag megoldódni látszott. Évszázadok intellektuális erőfeszítése során a nyelvi reprezentáció egyre inkább az írott szöveg kíváncsihoz idomult, elvont, aprólékosan szőtt fogalmi háló alakult ki a világ megragadására. A filozófia történetében jól nyomon követhetők az apró lépések, illetve a technikai változásokat követő, javarészt implicit reflexiók. A 19–20. század fordulójától egymást követő újítások a kommunikációtechnológia területén a mindennapokat, a közvetlen tapasztalatokat tették apró lépésenként hozzáférhetővé az írott nyelv kényszerű közvetítése nélkül.⁷⁶ S a filozófia figyelme is a mindennapok régi-új, ismerős s mégis ismeretlen jelenségei felé fordult, alkalmazkodva a kor kihívásához, s megtéve az első lépéseket az egyre tökéletesedő multimediális reprezentációs lehetőségek világának megragadásához.

⁷⁵ Lásd például Wittgenstein, Ludwig (1967): *Bemerkungen über Frazers The Golden Bough*. In: *Synthese*, 233–253.

⁷⁶ Gondoljunk a fénykép megjelenését követő technikai újításokra, vagy az eleven hangot közvetíteni képes technológiák megjelenésére. A fotó jelentőségéről és a képi világtól való gondolati eltávolodás kapcsolatáról lásd Ivins már idézett művét.

A posztkritikai tudáseszmény és az „elég jó” könyvtár*

Békés Vera

A könyvtárak két fő nehézség elvarázsolt kastélyai.
Tudjuk, a matematikusok és a zsarnokok megoldották
őket (bár talán nem teljesen).

(Michel Foucault: *A végtelenbe tartó nyelv*)

...Persze néhol meglátszik a kispórolás a hanyagság,
Az undok tökéletesség így hálísten résekkel teli
módokkal menekvésre-cselekvésre...

(Petri György: *Demi sec*)

TUDÁSESZMÉNY – KÖNYVTÁRESZMÉNY

Az írásbeliség megjelenésével a Könyvtár vált a nyugati kultúra egyik legfontosabb jelképévé. Olyan szimbólummá, amely nemcsak állományát tekintve, hanem felépítésében és belső elrendezésében is minden korban kifejezésre juttatja, mondhatni, megtestesíti, megjeleníti a világ elfogadott szemléletét és a kor tudáseszményét. S e tudáseszmény változásait sehol sem lehet jobban érzékelni, mint éppen a könyvtár funkcióinak – külső jelekben is megmutatkozó – átalakulásában.

Alfred Hessel klasszikus könyvtártörténeti munkájában a kezdetektől az 1950-es évekig áttekintette, hogy a történelem során hogyan birkó-

* A tanulmány elkészítését az OTKA a T042530 és T046261-es számon támogatta.

zott meg ez az intézmény a maga alapvető feladataival: az információ gyűjtésével, rendszerezésével, az állomány gondozásával és tárolásával, valamint a hozzáférés biztosításával, illetve kontrolljával. Azt találta, hogy legalábbis a középkor letűnte óta a könyvtárak fejlődését világosan felismerhető ritmus jellemzi: a könyvtár funkcióiban bekövetkezett tartalmi változások rendre megelőzik a kezelési, szervezési reformokat. Vagyis: mindig az újabb korszakra várt, hogy elméletileg és gyakorlatilag is megoldja a belső szervezet korábban ismeretlen problémáit, azokat a váratlan (vagy nem azt várt) feladatokat, melyeket éppen az óhajtott és bekövetkezett változás hozott magával.¹ S miközben a könyvtárak működtetői az uralkodó ideálnak megfelelő megoldást találnak a régi gondokra, egyben előkészítik a jövőendő számára azokat a súlyos (de előre nem látható) problémákat, melyek a jelen eszmények megvalósításából fognak fakadni. Éppen ezért pontosabb talán úgy fogalmazni, hogy a könyvtár mint szimbólum *egyszerre legalább két korszak* – filozófiai vitákban is megfogalmazott – tudásezsményét tükrözi, s ezek az eszmények – melyek közül rendszerint az egyik uralkodik, a másik pedig ellenzéki vonulatként van jelen – éles konfliktusban állnak egymással. Helyesebb tehát azt mondani, hogy amit a nyugati kultúra könyvtára megtestesít, az – közelebbről vizsgálva – nem más, mint a különböző tudásezsmények *küzdelmének* történelmi állása.

A POSZTKRITIKAI TUDÁS FOGALMA

A filozófiában régóta jelen van egy markáns áramlat, amelynek követői úgy látják, hogy uralkodó tudásezsményünk alapvető felülvizsgálatra szorul. Sürgetik, hogy nézzünk szembe végre a karteziánus szemlélet eredendő fogyatékoságaival, mindenekelőtt az episztemológiai individualizmussal és azzal a végső soron reflektálatlan kritikai objektivizmussal, mely szerint a megismerő szubjektum képes elfogulatlan kritikai megfigyelés útján objektív, azaz minden szubjektivitástól mentes ismeretekre szert tenni, ezeket a maradandó információkat – mint valami konzisztens tartalmat – összegyűjteni, tárolni, folyamatosan gyarapítani és szükség esetén frissíteni.

1 Hessel, Alfred (1959): *A könyvtárak története*. Budapest: OSZK–KMK, 103.

A legutóbbi években az információs technológia robbanásszerű fejlődése, valamint az ipari termelés szervezeti formáinak radikális átalakulása, úgy tűnik, *gyakorlatilag* is idejétmúlttá teszi a tudás e klasszikus, racionalista kritikai objektivista képét. Az úgynevezett *knowledge management* irodalom kidolgozó és legmarkánsabb egyéniségei tudáson olyan strukturált adatokon alapuló információt értenek, amit valaki a rendelkezésre álló források elemzése során végiggondol, megért és a saját fogalmi struktúrájába építve – kulturálisan is meghatározott – tapasztalatainak és ismereteinek környezetébe helyezve hasznosít, és képes másokkal meg is osztani. A kihívás ma ugyanis elsősorban nem az információhoz, az ismerethez való hozzáférés, hanem a rendelkezésre álló adatok, információ és tudás hatékony feltérképezése, értelmezése, felhasználása és egymással történő megosztása.

Az új ismeretelmélet kidolgozása tehát, melynek vitatása néhány évtizede még úgyszólván a filozófusok magánügye volt, mára a szó szoros értelmében olyan *gyakorlati programként* jelentkezik, melynek megvalósítása ma elsőrendű *termelési követelmény*. Csakis tudásközösségek képesek úrrá lenni az információrobbanás keltette túlterheltség és áttekinthetlenség következményeként beálló bizonytalanságon és zavaron.²

A 20. század közepén a neves természettudósból társadalomfilozófussá lett Polányi Mihály a tudományos megismerés új – méghozzá részletesen kidolgozott – antiobjektivista modelljével jelentkezett. *Személyes tudás* koncepcióját, melyet a fenti értelemben *posztkritikainak* nevezett, a kortárs filozófusok többnyire elutasították, illetve teljesen figyelmen kívül hagyták. Most viszont egyre többen ismerik fel a posztkritikai ismeret jelentőségét. Világossá vált az is, hogy Polányi reflexiója a megismerő személyes részvételének kiküszöbölhetetlen és döntő szerepére

2 Vö.: Géro Katalin (2000): Knowledge management – múltó hóbort avagy a jövőnk? In: *Könyvtári Figyelő*, (46) 1–2. sz.; Nonaka, Ikujiro–Takeuchi, Hirotaka (1995): *The knowledge-creating company – how Japanes companies create the dynamics of innovation?* Oxford: Oxford University Press. A változás persze már korábban kezdődött, ahogy Nyíri J. Kristóf emlékeztet erre: „...a bölcsészet terén a tizenkilencedik század végére az információnak mind értékelése, mind kifejezése problematikussá lett, a tudás fogalma maga vitatottá vált, [...] a lineáris fogalmazásmódot elégtelennek kezdték érezni sok évvel azelőtt, mintsem valamely alternatív fogalmazásmód technológiai lehetőségei megjelentek volna.” Nyíri J. Kristóf (1995): Hálózat és tudáségesz. In: Sándor Iván et al. (szerk.): *A huszadik század szellemi körképe*. Pécs: Jelenkor Kiadó.

nem kérdőjelezi meg az emberi megismerés lehetőségét. Nem a tudást, hanem a tudásról vallott hagyományos eszményképünket nyilvánította érvénytelennek, amikor – korát messze megelőzve – a tudásnak egy új típusú ideáljával állt elő. Tudásunk mindig többet foglal magában, mint amiről éppen képesek vagyunk artikulált formában (verbálisan) számot adni, hangsúlyozta Polányi, s a tudás e többletet hordozó, hallgatólagos összetevője a megismerés-megértés minden egyes aktusában létfontosságú szerepet játszik: ez tesz képessé bennünket arra, hogy a valóság meghatározatlanul áramló tapasztalati jelenségeit mint valamilyen alakzattal bíró egységet észlelhessük, és egyebek között arra is, hogy lehetséges eseményeket prognosztizálhassunk.³

Polányi valóságképünk új szellemű újrafogalmazását is javasolta, amely a jövő – jelenből nézve beláthatatlan – természetét és a megismerőnek a váratlansággal való (szükségképpen) szembesülését egyaránt számításba veszi. Sőt a jövőnek ezt a jelenből szemlélt meghatározatlanságát Polányi úgy tekinti, mint a valóság definíciójának egyik legfontosabb elemét: „Valóság az, ami várakozásaink szerint meghatározatlan módon megmutatkozik majd a jövőben.”⁴ Éppen ebből az intranzsparabilitásból következik, hogy a cselekvő jövőre vonatkozó döntései mindig rejtenek kockázatot, egyaránt hordozzák a tévedés veszélyét és a helyes döntés reményét.⁵

A tudásezsményben manapság tapasztalható változások úgy tűnik, spontán módon alátámasztják a posztkritikai tudás elméletét, olyannyira, hogy Polányi váratlanul az utóbbi évek egyik vadonatúj műfajának, az – egyelőre kiszámíthatatlan horderejű – Knowledge Management irodalomnak az egyik leggyakrabban idézett szerzőjévé vált.⁶

3 Polányi Mihály (1994): *Személyes tudás*. Budapest: Atlantis, I: 11–12; Polányi Mihály (1997): *Tudomány, hit társadalom*. In: *Uő: Tudomány és ember*. Budapest: Argumentum, 11. „A tudás hallgatólagos összetevője nem valami misztikus elem: nincs benne semmi, ami elvileg sem lenne explicitté tehető, csakhogy sohasem az éppen szóban forgó megismerő tevékenység folyamatában.”

4 Polányi 1997, 10.

5 Bővebben kifejtve lásd Békés Vera (2002): *Az újdonság jelei. A tudományos döntések természete*. In: *Polanyiana*, 1–2: 143–166 (http://www.kfki.hu/~cheminfo/polanyi/02_12/14-ujdonsag.pdf).

6 Lásd például: Krogh, Georg von–Nonaka, Ikujiro–Kazuo, Ichijo (2000): *Enabling Knowledge Creation: How to Unlock the Mystery of Tacit Knowledge and Release the Power of Innovation*. Oxford, Oxford University Press. Polányi ilyen új szerepére Géro Katalin hívja fel a figyelmet: Géro 2000.

A továbbiakban arra teszek kísérletet, hogy megmutassam: a poszt-kritikai tudás fogalmának segítségével három nagy korszakra tagolhatjuk a tudáskereső változását követő *könyvtáreszmény* átalakulásainak történetét is. E szakaszolás szempontjai többé-kevésbé (de nem feltétlenül minden tekintetben) egyeznek egyéb – például a premodern–modern–posztmodern korszakolás kritériumaival.⁷ Polányi elméletében az újkori racionalitás tudáskeresőének forrása lényegében egy Ágostonig visszakövethető hagyomány, melynek kibontakozása a pozitivisták elvekre alapozott modern természettudományok kialakulásának időszakára esik, s a totalitárius társadalmak bukásával (valamint a logikai pozitivizmus kudarcával) zárul.⁸

TUDOMÁNYOS INFORMÁCIÓ ÉS DOKUMENTUM VISZONYÁNAK KÜLÖNBSÉGEI A KRITIKAI ÉS A POSZTKRITIKAI SZEMLELETBEN

A modern kori könyvtárról vallott elképzelések és gyakorlati megvalósulásuk hátterében tisztán kivehető a tudás – uralkodó – kritikai objektivista (pozitivisták) szemlélete. Eszerint az információt alapvetően szöveges formában tárolt tartalomként fogják fel, s úgy tekintik, mint önmagában megálló, tárolható, osztályozható és rendezhető tárgyak, objektumok egyre bővülő tömegét.⁹ Az egyenes vonalú, folyamatos növe-

7 Kruk, Miroslav (1998): The internet and the revival of the myth of the Universal Library. In: *The Australian Library Journal*, (48) 2. sz. (<http://members.tripod.com/ClintonGreen/universal.html>); Radford, Gary P (1992): Positivism, Foucault, and the Fantasia of the Library: Conceptions of Knowledge and the modern Library Experience. In: *The Librarian Quarterly*. Chicago: University Of Chicago Press, (62) 4; Miksa, Francis L. (1992): Library and Information Science. Two Paradigms. In: Vakkari, Pertti–Cronin, Blaise (szerk.): *Conceptions of Library and Information Science: Historical, Empirical and Theoretical Perspectives*. London: Taylor Graham, 229–243.

8 Lásd részletesebben Polányi hit és tudás viszonyának történeti alakulásáról vallott felfogását elemző írásomat: Békés Vera (2000): „Cogito ergo credo”. Hit és ész viszonya Polányi Mihály tudományfilozófiájában. In: *Polányiana*, 1–2: 123–133 (<http://www.kfki.hu/~cheminfo/polanyi/0012/bekes.html>).

9 Bővebb fejtegetéseket találhatunk erről a könyvtárelmélettel foglalkozó legújabb irodalomban például: Radford 1992, 410; Fabian, Bernhard: The Book – and Beyond. (Az MTA-n 1999-ben elhangzott előadás.) In: http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/kmfil/kmkt/fabian_tlk.htm; Kruk 1998; Kruk, Miroslav (2003): Truth and Libraries. In: *The Australian Library Journal*. (53) 3. sz. (<http://www.alia.org.au/publishing/alj/52.3/full.text/kruk.html>); Miksa 1992; Budd, John M. (1995): An epistemological foundation for library and informationscience. In: *Library Quarterly*, (65) július: 295–318.

kedést mutató tudás eszményének szellemében a modern könyvtár működtetői a *naprakészség* szempontjából tökéletességre törekcszenek. Ennek megfelelően a jól képzett könyvtáros, mondhatni, kritikát gyakorol az állomány fölött: folyamatosan ellenőrzi, felülbírálja és – ami jelen szempontunkból a legfontosabb –: rendszeresen selejtezi is a tárolt tudományos információt. Minthogy pedig a dokumentum szövege a modern szemlélet szerint másodlagos a bennefoglalt információhoz, »a tartalomhoz« képest, ezért az időszakos selejtezése után a megtarthatónak ítélt állományt is (azzal a meggyőződéssel, hogy a dokumentum maradandó információi nem sérülnek), korlátlanul (vagy szinte szabadon) konvertálhatónak tekintik, hordozóról hordozóra.

Posztkritikai felfogásban a tudás növekedését nem lehet egyetlen egyenes vonalban megrajzolni, s ez megváltoztatta az állomány státusának megítélését is. A könyvtárban összegyűjtött és tárolt eredeti kéziratok és ősnymotatványok nem pusztán kincset érő egyedi ritkaságok, sőt, a régi (elavult) kiadások sem önnön tartalmuk szükség esetén lecserélhető hordozói csupán, hanem történetileg is meghatározott *prototípusok*: olyan dokumentumok, melyeknek minden (tér- és időbeli) dimenziója egyaránt fontos információt hordozhat. A könyvtárnak az így tekintett forrásműveket tehát, *amennyire csak lehetséges, eredeti kontextusával együtt kell megőriznie*, hogy a tudományos kutató az időről időre felmerülő *újjraértelmezés* igényével bármikor bizalommal fordulhasson hozzájuk. A modern avagy kritikai korszak értékrendjében egy-egy régi dokumentum elsősorban mint egyedi ritkaság, vagyis mint vagyontárgy lehetett értékes, de mint (tudományos) információ hordozója egyre avuló, pusztán időleges értéket jelentett.

A posztkritikai tudat számára ezzel szemben a prototípus (potenciális) információs értéke az idők során *nem csökken szükségképpen*, hanem *éppenséggel növekedhet is*.

Az a kópia, amely az információt egy később született technológia segítségével valamilyen szempontból korszerűbb hordozón tárolja, elsősorban azt az információt rögzíti, amelyet a másolat megrendelője relevánsnak (azaz: „még mindig korszerűnek”) tekint. Arra azonban nincs garancia, hogy tartalmazni fogja (erősebb megfogalmazásban: nem is tartalmazhatja, *legfeljebb* nyomokban, esetlegesen, töredékesen) mindazokat az információkat, melyeket a szöveg önmaga és eredeti szűkebb-tágabb környezete között *megosztva* őrzött. Amikor a régi dokumentumok relevánsnak ítélt tartalmát új hordozóra másolják, akkor a kópia

készítői számára már észlelhetetlen az eredeti kontextus jelentős része. Márpedig még elvileg sem jósolható meg, hogy ezen eredeti *kontextuális* információk között van-e, s ha igen, melyik fog váratlanul fontosnak bizonyulni, merthogy ismeretének birtokában esetleg lényegesen módosítanunk kellene a vizsgált szöveg – s rajta keresztül akár egész elméletek – éppen érvényben lévő értelmezését. Az alábbi példa a 18. századból való, de talán megvilágítja, hogy egy-egy szövegritkaság milyen különböző szempontból érhet kincset. Hessel említ egy esetet, amikor 1767-ben a göttingeni professzor, J. D. Michaelis egy héber bibliakódexet kéretett kölcsön használatra Kasselből, a württembergi fejedelmi könyvtár rendkívül értékes bibliagyűjteményéből. Az őrgrof, Württemberg fejedelme, teljesítette ugyan a kérést, ám féltve a drága ritkaságot, a kéziratot egy szakasz huszár fedezete alatt vitette Göttingenbe.

Tegyük ehhez hozzá, hogy a nevezett göttingeni professzor, Michaelis, nem pusztán bibliofil szenvedélyből vizsgálta a különleges kéziratot. Ő volt ugyanis az egyik kezdeményezője annak a maga korában forradalmian új módszernek, amely az eredeti bibliai szövegek filológiai (ma inkább úgy mondjuk, textológiai) elemzésen alapuló *újraértelmezésével* megteremtette az újkori hermeneutika alapjait. És valóban, tanítványai között találjuk a filológiai hermeneutika olyan alakját például, mint August Schlegel. Azt is tudjuk, hogy Michaelisnek a kérdéses időben készült éppen az a nagyszabású munkája, amelyhez feltétlenül szükségesnek tartotta, hogy minél közelebb kerülhessen a *forrásműhöz*, a héber kódexhez. A munka, melyen dolgozott, nem más, mint a „*Mosaisches Rechts*”, amelyet fordulatot teremtő kulcsműként tartanak számon mind a történeti, mind a jogfilozófiai, mind pedig a hermeneutikai gondolkodásban.¹⁰

Az információ kontextuális veszteségének veszélye mint elvi probléma, a kritikai objektivista szemlélet számára általában fel sem szokott merülni, hiszen az archiváló szándék mindenekelőtt a textus, a szöveg mint objektum konvertálható *tartalmára* irányul. A kritikai objektivista felfogásban, mondjuk, például egy newtoni mechanikáról írott egyete-

10 Michaelis, Johann David (1770–1771): *Das Mosaische Recht mit Berücksichtigung des Spättern Jüdischen*. (2. kiad.: Berlin, 1846–48); vö. Dilthey, Wilhelm (1974): A hermeneutika keletkezése. In: *Uő: A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest: Gondolat, 485. Az MTA Könyvtárában megtalálható példány – amint a katalóguscédulán olvasható – eredetileg Eötvös József magánkönyvtárából származik.

mi tankönyv *szükségképpen* több releváns – kevésbé redundáns és főként „jobban rendezett” – információt tartalmaz, mint maga az eredeti „Principia”.

Az a posztkritikai igény, hogy valamely elméletet az eredeti szöveghez visszanyúlva, és a forrásművet magát (s amennyire lehetséges, az eredeti kiadás valamelyik példányát) is megvizsgálva lehet és kell újra- és újraértelmezni – nos, mindez egy kritikai pozitívista állásponttól tekintve, általában nem több hóbortos ötletnél vagy fölösleges filologizáló időpocsékolásnál.

A posztkritikai felfogásban viszont az újraértelmezés igénye a kontextusok változásával bármikor felmerülhet. Ebben a megközelítésben az *olvasat* lesz a kulcskategória. Ennélfogva tehát az eredeti dokumentum mint információs lelet, mint az újraértelmezés kimeríthetetlen forrása – legalábbis *potenciálisan* – *mindig több információt tartalmaz*, mint bármelyik korszerűbb hordozóra felvitt kópiája.

A POSZTKRITIKAI TUDÁS ESZMÉNYI KÖNYVTÁRA NEM TÖKÉLETES, NEM UNIVERZÁLIS, CSUPÁN „ELÉG JÓ”

A könyvtárakról szóló szakirodalomban az elektronikus, virtuális könyvtárak rohamos, és egyben valóban fantasztikus fejlődéséből gyakran vonnak le a „kő könyvtárakra” nézve szomorú, sőt végzetes következtetéseket, viszont igen derűlátók a világháló jövőbeli szerepével kapcsolatban. Ám – egyéb tapasztalataink fényében – nem kell túlságosan meglepődnünk azon a látszólagos paradoxonon, hogy a „kő könyvtárak” szerepe az internet korában nemhogy nem szűnik meg, de a kutatók szempontjából hallatlanul fel is értékelődik.

Ha a posztkritikai tudáseszmény jegyében a tudást többé már nem mint szilárd, merev struktúrát fogjuk fel, s így „átlátunk az írott szövegek egységes világának mítoszá”,¹¹ akkor nyilvánvalóvá válik, hogy napjainkban a „kő könyvtár” fenntartója nem kell, hogy a teljesség és

11 „...a nyomtatott anyagok tömegének roppant növekedésével, a tudás fokozódó komplexitásával, s nem függetlenül a távíróra alapozott napilap befolyásától, a tizenkilencedik század végére az írott szövegek egységes világának mítosza haloványulni kezdett. Az első jelentős figura, aki átlátott ama mítoszon, Nietzsche volt.” Nyíri 1995, 199.

tökéletesség – bevallottan elérhetetlen – eszményét kergesse. A könyvtár akkor felel meg a posztkritikai tudáseszménynek, ha pusztán „*elég jó*” könyvtárrá válik, és megbízhatóan az marad hosszabb távon is. „[A] tökéletesség a gépekhez tartozik, a szükséglethez való emberi alkalmazkodást a tökéletlenségek jellemzik, amelyek a facilitáló környezet lényeges minőségét képviselik.” – indokolta újfajta mércéjének bevezetését a brit pszichoanalitikus, Donald W. Winnicott,¹² akinek „*elég jó anya*” [good-enough mother] elgondolása alapvető változásokat hozott a csecsemő- és gyermeklélektanban, s az „*elég jó*”, mint interaktivitást kifejező, viszonykategória, látni fogjuk, messze az eredeti jelentéskörén túl is kiválóan alkalmazható.

A „*potenciális tér*”, Winnicott másik leleménye, szintén igen elterjedt fogalom: eredetileg a csecsemő elsődleges tapasztalatszerzésének színterét jelöli, azt, ahol az anya–gyermek interakciók születnek és zajlanak. Itt tesz szert (vagy nem) a kisgyermek arra az ősbizalomra, amelyre támaszkodva képes lesz sikeresen elsajátítani anyanyelvét és kultúráját. Ennélfogva az anyai gondoskodás által megteremtett potenciális tér egyben a kulturális élménynek mint olyannak a keletkezési helye is.¹³ Általánosabb értelemben tehát „*elég jó*” valami vagy valaki, ha képes (és hajlandó) *potenciális teret* biztosítani egy tőle erősen függő, neki kiszolgáltatott, az ő gondoskodására szoruló *másiknak* – még olyankor is, ha a külső körülmények, melyekre mindkettejüknek reagálniuk kell, lényegükönél fogva kiszámíthatatlanok, és folyton-folyvást változnak.

Az „*elég jó*” azt a – pontos kritériumokkal körül nem határolható – értéksávot jelenti, amelyen belül minden résztvevő számára optimálisan vagy ahhoz közeli módon kezelhetők ezek a folyamatosan változó, határozatlan és átláthatatlan helyzetek, a „*potenciális tér*” pedig magának a potencialitásnak az a virtuális tere, ahol – Winnicott szavaival – „*a folyamatosság átadja a helyét az összefüggésnek*”.¹⁴

12 Winnicott, Donald W. (1999): A kulturális élmény helye. In: Uő: *Játás és valóság*. Budapest: Animula, 139.

13 A potenciális tér tehát: „Az élményeknek az a köztes tere, amellyel kapcsolatban nem merül fel a kérdés, hogy vajon egy belső vagy egy külső (másokkal megosztható) valósághoz tartozik-e, alkotja a csecsemő élményvilágának túlnyomó részét, és ez fennmarad a későbbi élet folyamán abban az intenzív élményben, mely sajátja a vallásnak, művészeteknek, az imaginatív életnek, valamint a kreatív tudományos munkának.” (I. m. 14.)

14 I. m. 100.

A posztkritikai igénynek megfelelő könyvtárnak ebben az értelemben nem kell tehát sem a tökéletesség, sem pedig az univerzalitás (amúgy teljesíthetetlen) követelményeinek megfelelnie: elegendő (bár ez egyáltalán nem kevés) „elég jó”-nak lennie.

Az elég jó kutatókönyvtár eszménye azonban első meggondolásra éppoly teljesíthetetlennek tűnik, mint a tökéletes könyvtaré, két okból is: az elsőt nevezhetjük a jelen *intranszparabilitásából* és ismereteink *alul-determinált voltából* adódó – Polányi által megállapított – *kockázatnak*. Minthogy véges megismerőképességgel lehetetlen előre látni, bizonyosan felismerni a jövőben fontosá váló tendenciákat; minél több információ áll rendelkezésünkre, jövőre vonatkozó kikövetkeztetésünk sikere annál bizonytalanabb. Lichtenberg egyik aforizmája juthat eszünkbe: „Az asztronómus, aki évszázadokkal előre percnyi pontossággal megállapítja egy holdfogyatkozás idejét, nem képes ma megmondani, hogy ha holnap lesz holdfogyatkozás, azt vajon megláthatjuk-e...”¹⁵

A tudományos kutatás jövőbeli eredményeivel kapcsolatban ez az intranszparabilitás-probléma fokozott nehézséget jelent, hiszen a könyvtár fizikai és gazdasági korlátai miatt az állományban rendszeresen szelektálni kényszerülnek. Márpedig a kereső-kutató érdeklődés bakugrásait nem lehet előre kiszámítani. Éppen ezért nem könnyű előrelátóan fenntartani egy „gondoskodó környezetet” az olyan kutatói igények kielégítésére, amelyek még csak a jövőben fognak – esetleg – keletkezni.

A másik korlátozó ok gyakorlati körülmény: egy könyvtár működését nehezítik, olykor ellehetetlenítik olyan külső tényezők, mint a szigorú gazdasági megszorító intézkedések, a politikai-hatalmi átrendeződések, s olykor (túlságosan gyakran) megsemmisíthetik természeti vagy háborús katasztrófák.

A kutató mindazonáltal nagyobb bizalmat érez egy olyan könyvtár iránt, amelyben ugyan gazdasági vagy politikai, tehát „külső” okokból hiányos az anyag, ha ez hiány a katalógusban legalább észlelhető, nyomon követhető, mint az olyan könyvtár iránt – legyen az mégoly modern és kényelmes –, ahol csak homályos sejtéseink lehetnek arról, mi

15 Lichtenberg, Georg Christoph (1995): *Aforizmak*. (Tatár Sándor fordítása.) Budapest: T-Twins, 108.

az, ami állományba be sem került, illetve amit – fölöslegesnek (vagy károsnak) ítélve – kiselejtezték onnan.¹⁶

A tökéletességre törekvés szükségképpen kudarccal fenyeget akkor is, ha egy könyvtár vezetése csak valamilyen szempontból igyekszik azt elérni. A kutatók számára alig van *kevésbé* használható valami, mint egy olyan modern szakkönyvtár, melynek állományát a fenntartói igyekezetnek *tökéletesen naprakészen* tartani, ahol éppen ezért – hely és egyebek hiányában – rendszeresen „frissítő” szelektív nagytakarítást végeznek.

Ezzel szemben a „csupán elég jó” könyvtár állománykezelési gyakorlatára mindig is jellemző lesz egyfajta – a modern buzgalom apasztási tempóját lassító – lomhaság. Umberto Eco diplomamunkájukat készítő és kezdő kutatók számára írott kézikönyvében kiváló példát találunk arra, hogy akár Alessandria, a nagyvilágtól távol eső olasz kisváros teljesen átlagos közkönyvtára is lehet „elég jó”, és képes kellő „potenciális teret” biztosítani a kezdő kutatónak, olyan egészen speciális témában is, mint mondjuk, az olasz barokk traktátusszerzők metaforafelfogása, pusztán azzal, hogy nem selejtezett le olyan, a harmincas években született kézikönyveket, melyek a modern kor kritikai nézőpontjából évtizedeken át teljesen elavultnak minősültek, a *mai* szemlélet számára viszont értékes közvetítő források.¹⁷

Az elég jó könyvtárra jellemző tehát egyfajta, a könyv- és folyóirattömeg korpuszából adódó, az újrendező szándéknak ellenálló *saját tehetetlenség*. Itt a mégoly korszerűtlennek tetsző állományra is úgy tekintenek, mint egyfajta *kockázatos befektetésre*. Éppen ezért, könnyen előfordulhat, hogy a könyvtár potenciális hírnevét éppen aktuális „maradisága” révén alapozza meg: hiszen még az is kiderülhet, hogy addig felfedezetlen, világgraszáló ritkaságokat őrzött meg. Ilyen példák soráról számolt be a nemzetközi bibliográfiai adatbázisok szakértője, Michael Smethurst. Gyűjtőmunkájuk során Európa számos nagyobb tudomá-

16 Az idősebb korosztály még jól emlékszik a „szocialista könyvtárak” hírhedt „Z” kategóriájára: a politikai okokból zárolt, csak főigazgatói külön engedéllyel olvasható könyvállományt jelölték így a katalógusban. Annak ellenére, hogy ez a korlátozás igen bosszantó, olykor felháborító volt, s csak kivételes esetben folyamodhatott a kezdő kutató efféle engedélyért, mégis több bizodalma volt az ilyen, az információt nyíltan korlátozó könyvtár iránt, mint az olyan iránt, ahol a tiltott művek be sem kerültek a katalógusba.

17 Eco, Umberto (1992): *Hogyan írjunk szakdolgozatot?* (Klukkan Beatrix fordítása.) Budapest: Gondolat, III/2.4. fejr.: Az alessandriai könyvtár: egy kísérlet.

nyos könyvtárában – a helyi katalógusban kézi kereséssel, véletlenszerűen – bukkantak olyan gazdag, 1830 előtti, nyomtatott könyvállományra, amelyről általában nem közismert, hogy megtalálható az illető helyen. Így például meglepetéssel tapasztalták, hogy az Észtt Nemzeti Könyvtár gyűjteményében számos unikális brit nyomtatvány található a 18. század elejéről. Jelentős leletnek számítanak az ilyen könyvtárakban még fellelhető művek, hiszen jól tükrözik a kulturális mozgalmak európai szétszórását. Fontosak az ilyen munkák korabeli fordításai is, melyek olykor messze nagyobb hatást fejtek ki a helyi nyelvű változatban, mint az eredeti nyelven.¹⁸

Éppen itt, a könyvtárak mindennapi gyakorlatában kap egészen konkrét, kézzelfogható értelmet és igazolást az a posztkritikai tétel, mely szerint a tudás fejlődése nem egyenes vonalú, a haladás nem falszifikáló (a popperi értelemben), ugyanakkor nem is korlátlanul proliferálódó (mint ahogy azt Feyerabend feltételezte).

Rendkívül érdekes és váratlan forrásanyagként nyerhetnek új jelentőséget egyes, rég selejtezésre ítélt, és talán csak hanyagságból megtartott régi folyóiratok, évkönyvek, broszúrák. Ilyen – nemzetközi érdeklődésre is számot tartható fontos lelet például az 1947-ből származó, a magyar Vállás- és Közoktatási Minisztérium kiadásában napvilágot látott *Továbbképzés és demokrácia* című tanulmánykötet, melyben egymás mellett sorakozik többek között az éppen még megtúrt *Hajnal Istvánnak* és a teljes marxista fegyverzetben tündöklő, s még igencsak favorizált *Lakatos Imrének* egy-egy – a maga nemében pótolhatatlan – írása.¹⁹ „Tálat kincs Hajnal Istvánnak ez a szép tanulmánya: olyan eldugott helyen jelent meg annak idején, hogy csak nagyon kevesen tudtak róla eddig” – így vezette be az írást az újraközlő Hajnal-kutató.²⁰ „Természetes, hogy

18 Smethurst, Michael (1995): Az Európai Tudományos Könyvtárak Társulásának munkája a retrospektív katalógizálás terén. (Consortium of European Research Libraries, CERL) (W. Salgó Ágnes fordítása.) In: *Könyvtári Figyelő*, (41) 1: 75.

19 Hajnal István *Új történelemszemlélet* és Lakatos Imre *Modern fizika, modern társadalom* című munkáiról van szó. (Hajnal István [1947]: *Új történelemszemlélet*. In: Kemény Gábor [szerk.] [1947]: *Továbbképzés és demokrácia*. Budapest; Lakatos Imre [1947]: *Modern fizika, modern társadalom*. In: Kemény 1947, 347–369). A Kemény Gábor szerkesztette, huszonöt tanulmányból összeállított kötetben egyébként további érdekes szerzőkkel és témákkal lehet találkozni, olyanokkal, akik így együtt csak itt szerepelnek: többek között. Szalai Sándor, Szabó Árpád, Dienes László vagy Wagner Lilla.

20 Lakatos László (1991): Az élet és a formák. Hajnal István történelemszociológiája. In: *Harmadik part*, 6. sz. (tavasz), valamint: <http://bocs.hu/3part/lakatos-01-06.htm>.

miután Lakatos világszerte elismertségre tett szert, a szakmai közönség érdeklődéssel fordult a korai évek termékei, elsősorban talán a doktori disszertáció felé” – mutat rá a Lakatos korai elméleti munkásságának rekonstrukcióját végző tudománytörténész. Ám minthogy Lakatos Imre védeésre került magyar disszertációjának később nyoma veszett,²¹ a figyelem az ugyanez időben publikált két írásra, különösen pedig a jelen példában említett, hosszabbik dolgozatra terelődik: „Úgy tűnik tehát, hogy a cikk komplex gondolatvilága tartalmazza azokat a legfőbb elképzeléseket, amikre a lakatosi tudományfilozófia születésekor felépül. Ezek feltehetőleg alaposabb kifejtésre kerültek a doktori disszertációban, amit Lakatos korai tudományfilozófiájának rekonstrukciójához elsődleges forrásként kellene használnunk. Ám mivel a dolgozat elveszett, a rekonstrukciót a fent említett cikkek, ezek közül is elsősorban a második alapján kell elvégeznünk.”²²

Még az is lehetséges, hogy egy jövőbeli tudásszociológiai vizsgálódás során már maga a pusztán tény is elsőrendűen érdekes összefüggésekre világíthat rá, hogy ezek a külön-külön is jelentőségteljes dokumentumok a negyvenes évek végi Budapesten, egy közös kötetben láttak napvilágot. Nem tudhatjuk. A kiadványt szerencsére nem minden könyvtárból küldték zúzdába a hatvanas évek modernizálási lázában, így némelyik „elég jó” könyvtár polcán megtalálható.

DILEMMÁK

A modern könyvtár elméletének megfogalmazói és gyakorlati működtetői látványos lépéseket tettek két nagyon régi, már Leibniz által (egy a modernitást megelőző tudásezsmény szellemében) megfogalmazott

21 Az eltűnt disszertációról tudható adatokat lásd részletesebben: Gurka Dezső (1999): A kopernikuszi fordulat értelmezése Lakatos Imre tudományfilozófiájában. In: *Valóság*, 6: 44–55, 14. lábjegyzet.

22 Kutrovátz Gábor (1999): A racionalitás rekonstrukciója. Lakatos Imre, avagy a racionalitás tudományfilozófiája. Lásd: <http://hps.elte.hu/~kutrovatz/latyak.html>, 1.2; Kutrovátz Gábor fordításában és bevezetőjével Lakatos írása angolul is hozzáférhetővé vált a nemzetközi kutatás számára (Lakatos, Imre [2002]: *Modern Physics, Modern Society*. [Kutrovátz Gábor bev. és ford.] In: Kampis, George–Kvasz, Ladislav–Stöltzner, Michael [szerk.]: *Appraising Lakatos. Mathematics, Methodology and the Man*. Kluwer Academic Publishers, 353–374).

gond megoldására: egyfelől a könyvtári állomány folyamatos növekedése és az állományt kezelő és rendszerező és tároló kapacitás közötti szakadék áthidalására, másfelől a hozzáférést lehetővé tévő egyesített nyilvántartási rendszer kialakítására.

A 19. század elején a könyvtár intézményének modern szellemű elméleti megújítója, Martin Schrettinger az utókorra hagyta, hogy megvalósítsa alaptételét, mely szerint „A részletekbe menő szisztematizálás fantáziaképét elvetni egyenlő a valódi könyvtártudomány megalapozásával”.²³

Melwil Dewy 1876-ban közzétette nevezetes tizedes osztályozó rendszerét, s ez hosszú távon megoldotta a százezer példánynál kevesebbel rendelkező könyvtárak állományának kezelését. Tanítványa, Fremont Rider, a tudományos könyvtárak további modern szellemű megújítója nevezetes munkájában az elmúlt háromszáz év tudományos könyvtárainak állományi gyarapodását elemezve megállapított egy fontos statisztikai szabályszerűséget.²⁴ Meggyőződése volt, hogy ez a mondhatni természettörvényként működő növekedési folyamat önmagában is kényszeríti, hogy változtassunk a dokumentumok kezelési módján. Az idő őt látszott igazolni: forradalmi kezdeményezései nyomán – melyek közül csak az egyik, bár a legfontosabb, a mikrokártyás katalógusrendszer, valóban gyökeresen megújította a tudományos és szakkönyvtárak kezelési eljárásait.

Az internet forradalma pedig természetesen a könyvtárak működésében is alapvető változásokat hozott, és sok egyéb hihetetlen újdonság mellett „kézzel kattinthatóvá” tette azt a reményt, hogy létrehozható a könyvtárosok, tanárok, politikusok és informatikus szakemberek régi álma, az Univerzális (jóllehet, virtuális) Könyvtár, ahol korlátlanul tárolható, áttekinthető és hozzáférhető a felhalmozott és folyamatosan halmozódó egyetemes emberi tudás.

A tudásezsmény posztkritikai fordulata azonban világossá tette, hogy a digitalizált szövegek világhálón elhelyezett hatalmas virtuális archívuma nem teremti meg az univerzális könyvtárat, pontosabban szólva,

23 Idézi Hessel 1959, 142.

24 Rider, Fremont (1944): *The Scholar and the Future of the Research Library. A problem and its Solution*. N. Y. C.: Hadham Press, 16. A Rider-szabály szerint az egyetemi és főiskolai könyvtárak méretének növekedését egy állandó arányszám jellemzi: tizenhat évenként megduplázódik.

amit a virtuális megaprogramok, mint például a nevezetes „Alexandria-projekt” képesek megteremteni, az nem lesz könyvtár. Nem kellene figyelmen kívül hagyni a történelemnek azt a tanulságát, hogy az előző századokban megbukott minden olyan kísérlet, amely az univerzális könyvtár megteremtésére irányult – figyelmeztet az effajta „episztemológiai maximalizmus” veszélyeire Miroslav Kruk: „Az univerzális könyvtár nem más, mint utópista vízió, ugyanabba a kategóriába tartozik, mint az univerzális enciklopédia és az univerzális nyelv.”²⁵

Óhatatlanul összefüggésbe lehet hozni a könyvtárak fejlesztésével kapcsolatos dilemmákat a virtuális egyetemek által felvetett gondokkal, és könnyen elképzelhető, hogy a tanulságok is hasonlóak.

A virtuális egyetemekhez fűzött vérmes reményeket némi csalódás követte, a kezdeti lelkesedést a józanabb mérlegelés váltotta fel. Nyíri egyebek között abban a tapasztalatban látja a magyarázatot, hogy „...a face-to-face szemináriumi együttlét kommunikáció-technikailag sokszorta bonyolultabb jelenség annál, mint ahogyan virtualizálatlan-reflektálatlan ártatlanságunkban gondoltuk volt. *A személyes kommunikáció sávszélessége elképesztően nagy.*”²⁶

A dilemma megoldása pedig két dimenzióban jelentkezik: „a virtuális szeminárium csak tényleges személyes találkozásokkal ötvözve, utóbbiak kiterjesztéseként igazán hatékony. A virtuális egyetem lényegéből adódóan hálózat, és pedig, elképzelésünk szerint, végső soron fizikai intézmények, kö egyetemek hálózata; vagyis a virtuális előadás és szeminárium helyhez-nem-kötött síkja tényleges egyetemi találkozások, konzultációk, gyakorlatok, beszámolók *fizikai csomópontjaihoz horgonyzott.*”²⁷

Hasonlóképpen: a posztkritikai tudásezsménynek megfelelő kutatói könyvtár is valószínűleg két dimenzióban fog létezni: „Midőn a hypertext, a multimédia és a hálózat *hozzáadódik* a nyomtatott könyvhöz, megnő annak lehetősége, hogy a tudásról *egyfajta* áttekintést szerezzünk, hogy megőrizzük *viszonylagos* egységét. Az új, viszonylagos tudásegész alapját a 21. század könyvtára képezi: hatalmas, valóságos könyvtár, mérföldeken át hálózó szabadpolcos rendszerrel, melynek ál-

25 Kruk 1998.

26 Nyíri J. Kristóf (1999a): A virtuális egyetem felé. In: *Világosság*, 8–9. sz., 45. lábjegyzet (kiem.: B. V.).

27 Nyíri 1999a (kiem.: B. V.).

lománya persze csak helyben olvasható – helyben, valamint az egész világon. Mert ennek a hatalmas állománynak minden betűje elektronikusan is hozzáférhető lesz, bárhol – és bárki számára, akit a valóságos könyveknek és a valóságos könyvtárnak képe és sugallata átfogó és összefüggő tájékozódásra képesít és sarkall.”²⁸ Nyíri a későbbiekben kétegyének adott hangot az ilyen *hibrid* könyvtárakat illetően, elsősorban a használók olvasási szokásainak és technikáinak világszerte tapasztalható, radikális átalakulása miatt.²⁹

Én mégis azt remélem, hogy a jövő a fizikai csomópontokhoz (könyvtárakhoz) horgonyozott, virtuális dokumentációs háttérrel rendelkező könyvtárhálózaté, amely attól lesz (és marad) elég jó, hogy a kutatót nem kényszeríti rá, hogy „tanuljon meg arra kíváncsi lenni, amit ott meg is találhat”, hanem megteremti, fenntartja és őrzi azt az univerzumot, amely ugyan távolról sem teljes és tökéletes, de a kutató *bizalommal* fordulhat a hozzáférhető forrásokhoz, s ekként a dokumentumokkal való minden találkozásakor újra és újra létrejöhet a teremtő gondolkodás számára nélkülözhetetlen potenciális tér, „ahol a folyamatosság átadja a helyét az összefüggésnek”.

28 Nyíri 1995.

29 „Legújabbán sokat hallani a hagyományos és hálózati szolgáltatásokat egyesítő ún. hibrid könyvtárakról. Pár esztendővel ezelőtt, »A századvég szellemi körképe« címmel rendezett konferencián, magam is hitet tettem ama álom mellett, hogy a 21. század könyvtárának két dimenziója lesz: virtuális és fizikai dimenziója. Ma már nem hiszek ebben. Úgy gondolom, hogy akik ma digitális könyvtárakat vagy hibrid könyvtárakat hoznak létre, nagyszerű és föltétlenül szükséges dolgot cselekszenek, s minden támogatást megérdemelnek. Azonban, mint arra előadásomban fentebb utaltam, nem látom azokat a diákolvasókat, akik ama fizikai állományok – vagy a fizikai állományokat tükröző virtuális állományok – leendő használói volnának.” (Nyíri 1999b.)

Látják, de nem értik

Tóth Tamás

Gurnemannz: Weißt du was du sahst?
Wagner: *Parsifal*

Elegendő egyetlen pillantást vetni a tudományok és művészetek történetére, hogy belássuk: a nyugati gondolkodás egyik megkülönböztető sajátossága mindig is az emberi szemnek és a szemmel látható dolognak, a fénynek és az árnyéknak, a színnek és a formának, a képnek és a látványnak tulajdonított kiemelkedő szerep volt.¹ Korántsem tekinthető véletlennek, hogy a vizualitás szférájával kapcsolatos kategóriák, illetve bizonyos optikai eredetű metaforák Platóntól Descartes-ig, Hegeltől Husserlig, Merleau-Pontytól Baudrillard-ig az európai filozófia és ismeretelmélet számos képviselőjénél tettek szert komoly jelentőségre. Ilyenek például a látható és a láthatatlan, az idea és a teória, az evidencia és az intuíció, a tiszta és világos megismerés, a transzparencia és az opacitás, a lényeglátás és a visszatükrözés, a látszat és a látványosság kategóriái, illetve metaforái.² Ami mármost közelebbről a „látvány” és a „látványosság” kategóriáit illeti – franciául egyébként mindkettőt a *spectacle* szóval jelölik –, ezek a filozófia és az ismeretelmélet területéről visszave-

1 Prieur, M. (2002): Visible. In: Auroux, Sylvain (szerk.) (2002): *Encyclopédie philosophique universelle*. Paris: Presses Universitaires de France. II. köt.: Les notions philosophiques, 2746–2748. Vö. a „vision”, „vue” címszavakat: Legrand, G. (1982): Vision, vue. In: *Vocabulaire Bordas de la Philosophie*, Paris: Bordas.

2 Vö. például az „Evidence”, „Idole”, „Illusion”, „Paraitre”, „Regard”, „Transparence”, címszavakat Auroux kötetében (Auroux 2002).

zetnek bennünket a művészettörténet, a kommunikációelmélet és a társadalomtudomány területére.³

A szó széles értelmében ugyanis a „vizualitás” korántsem csupán az úgynevezett „vizuális művészetek” (így az építészet, a szobrászat, a festészet és a grafika), hanem természetesen a színház- és operaművészet, a fotó- és filmművészet, a látvány- és a kiállítástervezés, a tömegtájékoztató és a tömegszórakoztatás területén is szerepet játszik, s mint ilyen napjainkban egyre nagyobb kommunikációelméleti jelentőségre tesz szert. Olyannyira, hogy a nyugati világ modern társadalmait Guy Debord,⁴ a francia szituacionizmus néhány éve elhunyt teoretikusa már évekkel ezelőtt *société du spectacle*-nak, vagyis a „látvány”, illetve a „látványosság” társadalmának nevezte el, Jean Baudrillard⁵ pedig *société du simulacre*-nak, vagyis a „látszat” és a „színlelés” társadalmának tekinti.

Éppily nyilvánvaló persze, hogy a nyugati gondolkodásban nemcsak a szem, hanem a fül, nemcsak a látható, hanem a hallható jelenségek összessége, nemcsak a kép, hanem a szó, nemcsak a látvány, hanem a leírás, nemcsak a forma, hanem a fogalom is mindenkor kiemelkedő szerepet játszott. Éppen ezért, az euro-amerikai filozófiában, irodalomban és művészetben természetesen nemcsak a vizualitás, hanem az auditivitás és a verbalitás szférájába tartozó kategóriáknak, valamint nemcsak az optikai, hanem akusztikai eredetű metaforáknak is fontos szerepük van.

Ami mármost a vizualitásnak és az auditivitásnak mint különböző homogén médiumoknak a multimédia keretében történő együttes alkalmazását és rendszerbe foglalását illeti, ez persze jelentős fordulat az emberiség életében. Ez a fordulat ugyanis – legalábbis Marshall McLuhan szerint⁶ – egész egyszerűen véget vetett a könyvnyomtatás korának.

3 Vö. például Durozoi, Gérard (2002): *Spectacle*. In: Auroux 2002, 2442.

4 Debord, Guy (1992 [1967]): *La Société du Spectacle*. Paris: Gallimard; Debord, Guy (1994): Il est beau d'avoir contribué à mettre en faillite le monde. In: *Nouvel Observateur*, december 8–14.; vö. Dubois, J.-P. (1994): Guy Debord, raisonneur et guerrier. In: *Nouvel Observateur*, december 8–14.

5 Baudrillard, Jean (1977): *Simulacres et simulations*. Paris: Galilée. Baudrillard legújabb könyvéről (Baudrillard, Jean [1994]: *Le crime parfait*. Paris: Galilée) lásd Jérôme Bindé elemzését (Bindé, Jérôme [1994]: Quand le monde disparaît. In: *Nouvel Observateur*, január 26.–február 1.).

6 McLuhan, Marshall (1962): *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press.

A 20. század második felének nyugati társadalmi mintegy kiléptek a Gutenberg-galaxisból, s egy teljességgel modern univerzumba, az elektronikus médiumok szép új világába (vagy ha úgy tetszik, a McLuhan-galaxisba) léptek át. Vagyis leegyszerűsítve azt lehetne mondani, hogy korunk emberisége immár nem a „könyv társadalmában”, hanem úgyszólván a „televízió társadalmában” él. Ezt az új galaxist persze az észak-amerikai és nyugat-európai kutatók a hatvanas-hetvenes évektől kezdve alapos elemzésnek vetették alá,⁷ s többnyire „információs társadalomnak”, illetve olykor „kommunikációs társadalomnak” nevezték el.

A kérdéskör általam ismert legjobb feldolgozását Erik Neveu francia politológus és szociológus nyújtotta,⁸ rámutatva, hogy míg 1968 ifjú nemzedékei még egy „fogyasztói társadalommal” találták szemben magukat, alig harminc évvel később, a nyugati közvélemény számára immár az úgymond „kommunikációs társadalom” képez túlléphetetlennek látszó szellemi horizontot. Az úgynevezett „kommunikációs diskurzus” keletkezéstörténetének lényegre törő feldolgozása azután arról győzi meg a francia szerzőt, hogy itt tulajdonképpen egy „új ideológia” kialakulásának, egy „modern mitológia”⁹ születésének tanúi vagyunk. Nos, ezek számos hiányosságára, egyoldalúságára és kétértelműségére persze más szerzőkhöz hasonlóan Erik Neveu is nyomatékosan fölhívja a figyelmet. Az ő könyvének legfőbb érdeme azonban éppen az, hogy nem elégszik meg a kommunikációs diskurzusnak új ideológiaként való diadalmas leleplezésével, a kommunikációs társadalom mítoszának ironikus elutasításával (vagy éppen úgynevezett ellenmitológiák megfogalmazásával). Hanem miután meggyőződött arról, hogy a „kommunikációs diskurzus” a maga nemében koherens, sőt bizonyos határok között komolyan vehető, a „kommunikációs mítosz” pedig legalábbis egy jól megalapozott és erősen tárgyiasított illúziónak tekinthető, Neveu ko-

7 Vö. például Cazeu, Jean (1972): *La société de l'ubiquité. Communication et diffusion*. Paris: Denoël, 211–263; Kausch, Michael (1988): *Kulturindustrie und Populärkultur. Kritische Theorie der Massenmedien*. Frankfurt am Main: Fischer; Neveu, Erik (1994): *Une société de communication?* Paris: Montchrestien; Sfez, Lucien (1992): *Critique de la communication*. Paris: Seuil; Passeron, Jean-Claude (1992): *Le raisonnement sociologique. L'espace non-popperien du raisonnement naturel*. Paris: Nathan.

8 Neveu 1994.

9 Erről írva persze Neveu nemcsak Roland Barthes-nak a társadalmi mitológiákról szóló fejtegetéseit idézi fel, hanem arra is utal, hogy Norbert Elias egyenesen „mítoszvadászokként” jellemezte a szociológusokat.

molyan is veszi, úgyszólván „szaván fogja” ezt a diskurzust. Alapkérdése láthatóan a következő: Vajon mi magyarázza azt, hogy a kommunikációs társadalom modern mítosza a nyugati világ demokratikus országai-ban mindenütt lelkes fogadtatásra talált, s mindmáig széles körű népszerűségnek örvend? Szociológusként és politológusként Neveu nemcsak magát ezt a mítoszt veti alá alapos tartalmi elemzésnek, hanem azt is megvizsgálja, vajon hogyan került a kommunikáció kérdésköre a nyugati társadalmak vezető elitjeinek látómezejébe, s azt is, vajon miért hat ma a kommunikációs diskurzus legtöbb tétele az „evidencia” erejével. Az első időkben ugyanis a kommunikáció kérdését csak a szűk szakmai nyilvánosságok előtt vetették föl, s annak számos összefüggése még az ötvenes években is háttérben, illetve „félhomályban” maradt. A hatvanas–hetvenes évektől kezdve azonban a tömegtájékoztatás, a tömegkultúra és a tömegkommunikáció mind több vonatkozása került „napvilágra”, jelent meg előbb az értelmiségi elitnek és az ifjúsági ellenkultúrák, majd a művelt nagyközönség, végül pedig a legszélesebb közvélemény „látóterében”.

Neveu szerint a kommunikációs diskurzus evidenciája¹⁰ és a kommunikációs mítosz elhithető ereje nem kis részben azon társadalmi képződmények és objektívációk sajátos – a szó társadalomtudományi értelmében vett – „szemmelláthatóságából” (visibilité) fakad, melyek az előbbieknak hivatkozási alapul szolgálnak. Ezt a megállapítását a szerző az „ipari forradalomnak” és a „kommunikációs forradalomnak” igen érdekes, a „társadalmi morfológia” témakörébe tartozó összevetésével szemlélteti.

A „látvány”, illetve a „látványosság” művészet- és társadalomtörténeti diadalútja persze korántsem korunk kommunikációs társadalmában, elektronikus médiumaiban kezdődött. „Látvány” és „megértés” viszonya több szempontból is fontos problémaként jelentkezett – legkésőbb a 19. században – sok gondolkodó és művész, köztük például az útirajzait

¹⁰ Mint ismeretes, a magyar nyelvben a nyilvánvaló, magától értetődő, igazolásra nem szoruló tételeket nevezzük „evidensnek”. Ez a szó, etimológiájának megfelelően, több európai nyelvben is szoros összefüggést mutat a „látás”, illetve a „vizualitás” fogalmával. A német nyelvben például az „evident” jelentése: „augenscheinlich”, „offenkundig”, „einleuchtend”, vagyis „evidens” az, ami „szemmel látható”, „szemlátomást igaz”, ami „világos”, „tisztá”, „mindenki által belátható”, amit „a vak is lát”. Vö.: Wahrig: *Fremdwörterlexikon*. München: Mosaik Verlag, 1983. A francia nyelvben „evidens” az, ami „szembeszökő”, valósággal „kiszúrja az ember szemét”. Vö. Rey, Alain–Rey-Debove, Josette (szerk.) (1992): *Le Petite Robert. Dictionnaire de la langue française*. Paris: Dictionnaires Le Robert.

író Heinrich Heine vagy a *Parsifal*t megalkotó Richard Wagner számára is. Így Wagner az általa bizonyos értelemben „balga bölcsként” jellemzett Parsifal balgaságának és bölcsességének paradoxonát éppenséggel a „látvány” és „megértés” kölcsönviszonyának problémája kapcsán vetette fel.¹¹ S ez a kérdéskör persze a képzőművészet és az irodalom jeles képviselőit is élénken foglalkoztatta. Elegendő itt például az elmúlt évszázadok festőire és grafikusaira, szépíróira és esszéistáira, ikonográfusaira és ikonológusaira,¹² vagyis a különféle *korképek*¹³ és *útirajzok*¹⁴ szerzőire, alkotóira, illetve interpretátoraira gondolni.

Különösen tanulságosnak tartom ebből a szempontból a *városképek* irodalmi műfaját. Heinrich Heine *Angliai töredékek* című írásának¹⁵ Londonról szóló része például a minket itt érdeklő szempontból mindjárt perdöntő okfejtéssel kezdődik. „Láttam a legérdekesebbet, amit az ámuló szellemnek mutathat a világ, láttam és még mindig ámulok” – írja 1828-ban Heine a brit fővárosról. Emlékezetében még mindig ott meredezik a londoni házak kördeje, közöttük az eleven emberarcok tolongó áradatával; ott él a londoni emberek minden tarka szenvedélye, „szerelemük, éhségük és gyűlöletük minden iszonyú mohósága”. Ez a látvány mármost szerint annyira szívfájdító (es zerreißt das Herz), ez a „szertelen London” – s benne a dolgok „csupasz komolysága” és „kolosszális egyformasága”, ez a „gépies mozgás” és ez az „örömben is érezhető rosszkedv” – szerint annyira elnyomja a képzeletet, hogy a német író így kiált fel: „Költőt a világért se küldjetez ebbe a városba!”

S ha valaki mégis egy költőt, ráadásul egy német költőt küldene Londonba, vagyis egy álmodozót, aki megáll minden egyes jelenség, minden kirakat előtt, akkor ez utóbbi bizony Heine szerint igen rosszul jár-

11 Mindez, különösen a Wagnerre és Heinére, azokon túl pedig mindenekelőtt Hauser Arnoldnak a „látvány”, illetve a „látványosság” művészet- és társadalomtörténeti diadalútjának elemzésére vonatkozó gondolatok sokkal bővebben és részletesebben kifejtve olvashatók jelen írás *interneten* olvasható változatában.

12 Ikonológiai művek már a 16–18. században megjelentek, a problematika kutatása azonban főként a 20. században lendült fel.

13 Gehlen, Arnold (1987): *Kor-képek. A modern festészet szociológiája és esztétikája*. Budapest: Gondolat.

14 Heine, Heinrich (1983): *Reisebilder*. Berlin–Weimar: Aufbau Verlag.

15 Heine, Heinrich (1983): *Englische Fragmente*. In: *Reisebilder*, 396–468. Heine prózai műveinek Turóczi-Trostler József által válogatott, szerkesztett és bevezető tanulmánnyal ellátott magyar kiadása szemelvényeket közöl az *Angliai töredékekből* (Heine, Heinrich [1960a]: *Versek és prózai művek*. Budapest: Európa Kiadó, II. kötet, 161–186).

na. Mindenfelől csak taszigálnák, vagy félre is löknék, mint őt magát, aki egy forgalmas londoni utca, a *Cheapside* sarkán egy képkirakatot bámulva a tömeg útjában áll. Nos, az a *kép*, az a festmény, amelyet Heine megbámult, a franciáknak a Berezina-hídon való átkelését ábrázolta. S neki e kép hatása alatt egyszerre csak úgy tűnt, „mintha egész London ilyen Berezina-híd lenne”. Vagyis egy olyan hely, ahol – mint írja – tébolyult szorongással tülekszik mindenki, hogy tovább tengethesse a maga kis életét, ahol a hetyke lovas letapossa a szegény gyalogost, ahol a földre zuhanó örökre elveszett, ahol a legjobb bajtársak érzéketlenül rohanak, egyik a másik holttestén át, s ezek próbálnak kimerülten és elvérezve megkapaszkodni a híd pallóiban...

„Költőt tehát ne küldjete Londonba – kéri Heine. – Ám küldjete Londonba egy filozófust!” – teszi hozzá mindjárt. És az indoklás rendkívül figyelemreméltó: „Küldjete oda egy filozófust és állítsátok a *Cheapside* egyik utcasarkára, többet fog itt tanulni, mint a legutóbbi lipcsei könyvvásár minden könyvéből.” Hiszen – írja –, „ahogy körülzúgják az emberhullámok, új gondolatok tengerárja merül fel majd előtte, fuvallatával megéri az ár fölött lebegő örök szellem, egyszeriben feltárlanak előtte a társadalmi rend legrejtettebb titkai, hallván hallja és látván látja majd a világ érverését”.

London tehát rendkívül termékeny metaforaként, a londoni utcaképp roppant heurisztikus értékkel bíró látványként jelenik meg Heine előtt. Ám, hogy e látványból valaki valóban többet tudjon kiolvasni, mint csupán a könyvekből, annak persze különféle feltételei vannak. Így aztán a heinei eszmefuttatás olvasója csak egy Filozófusról, mégpedig alighanem csak egy *német* Filozófusról feltételezheti igazán, hogy miután felrázták a szemlélődéséből, ismét a morajló utcára pillant majd, hogy hagyni fogja megérinteni magát „az emberár fölött lebegő örök szellemtől”, s hogy ő így végre *látván látja* majd, mi is történik valójában London utcáin...

Sem a heinei Költő, sem pedig a wagneri Bölcs nem tudott igazán mit kezdeni azokkal a képekkel és látványokkal, szimbólumokkal és szertartásokkal, amelyeket az élet eléjük tárt. Utóbbi például sem arra a kérdésre nem volt képes válaszolni, hogy „Érted-e, mit láttál?”, sem pedig arra, hogy „Tudod-e, mit tettél?”¹⁶

16 A tudatlan ifjú Parsifal *végignézi* a Grál-templomban zajló áhítatos szertartást, *látja* Amfortas mérhetetlen szenvedését, *nem mutat* részvétet, s az egészből semmit sem *ért meg*, s Gurnemanz kérdésére: „Érted-e, mit láttál?”, „Tudod-e mit tettél?” – nincs válasza. A csalo-

Joggal vetődik hát fel a kérdés: vajon korunk újszerű kommunikációs lehetőségekben tobzódó – rendszerint újságolvasó, rádióhallgató és tévénező – Közembere tud-e sokkal többet kezdeni a vizuális és auditív – különösen pedig az úgynevezett audiovizuális – élményeknek és információknak azzal a hihetetlen áradatával, amelyet napjaink elektronikus médiája zúdít rá? Vajon sokkal jobban el tud-e igazodni a modern valóság mindazon tényei és összefüggései, látványosságai és ünnepélyességei között,¹⁷ amelyekkel a modern média kiküldött tudósítói és helyszíni közvetítései szembesítik? Érti-e, amit lát? Lukács nevezetes mottójával kérdezve: Tudja-e, amit tesz?¹⁸ Nos, ebben a tekintetben erős kételyeim vannak. A lukácsi mottó ugyanis szerintem valami lényegesebbre utal, amikor azt mondja a modern kor mindennapi emberéről: *nem tudja, de teszi*. Sőt korunk közemberének e tömör jellemzéséhez a magam részéről azt is hozzátenném: *látja, de nem érti*.

Annyi mindenesetre bizonyos: nemhogy a modern Közember, hanem olykor még a modern Újságíró és Történész, a modern Szakértő és Politikus is tanácstalanul tévelyeg századunk labirintusában.¹⁹ Képtelen eligazodni kortárs történelmünk rejtélyei és talányai, kommunikációs társadalmunk látszatai és színlelései,²⁰ apóriái²¹ és paradoxonai²² között. Bár saját bőrét viszi a vásárra, legtöbbször bizony nem sikerül megválaszolnia azokat a találós kérdéseket – vagy ha úgy tetszik: megfejtenie

dott Gurnemanz ekkor kiúzi a várból Parsifalt. Mégpedig minden valószínűség szerint éppen azért, mert a maga részéről a részvét legcsekélyebb jelét sem látja a bambán bámuló ifjában – lásd erről bővebben az írás *interneten* olvasható változatában. Vö. Heller Ágnes (1994): *Nietzsche és a Parsifal*. Budapest: Századvég–Gondolat.

17 Ez utóbbiak jelentőségére érdekesen hívja föl a figyelmet például Dayan, Daniel (1993): *Cérémonies télévisées*. In: Sfez, Lucien (szerk.) (1993): *Dictionnaire critique de la communication*. Paris: Presses Universitaires de France. II. köt., 1008–1011.

18 Lukács György *Az esztétikum sajátossága* című művének mottója egy rövid idézet Marx *Tőkéjéből*: „Nem tudják, de teszik” (Lukács György [1969]: *Az esztétikum sajátossága*. Budapest: Akadémiai Kiadó, I. kötet).

19 A labirintusproblematika nagy szerepet játszik például Jorge Luis Borges életművében. Erről lásd például a „Cahiers de L’Herne” című sorozat *Borges* című kötetét (Borges. [Cahiers de L’Herne.] Paris: Editions de l’Herne, 1981).

20 Vö. Baudrillard 1977.

21 A modern európai történelem és társadalom aporetikus jellegére szuggesztívan hívja föl a figyelmet például Jacques Derrida, *L’autre cap* című művében.

22 Vö. Offe, Claus (1991): *Das Dilemma der Gleichzeitigkeit. Demokratisierung und Marktwirtschaft in Osteuropa*. In: *Merkur*, 4. sz.

azokat a *találós képeket*²³ –, amelyekkel az információs társadalom és a televíziós politika közegében, az audiovizuális kommunikáció áradatában szembetalálkozik. Nem tudom persze, hogy sokkal jobban járnánk-e, ha megfogadnánk Heinrich Heine tanácsát, s új századunk hajnalán nem egy Költőt, hanem egy Filozófust küldenénk korunk nagyvárosaiba? Hiszen Heine szellemes fejtegetéseiből az a napjainkban is időszerű figyelmeztetés is kiolvasható, hogy az „etnocentrikus gondolkodás” tévutakra vezetheti az interkulturális megismerést; az auto- és heterosztereotípiák túltengése meghamisíthatja valamely társadalom esszéisztikus, illetve zsurnalisztikus leírását is.²⁴ „A legnagyobb baj az – írta például Heine²⁵ –, hogy [...] a franciák [...] valamennyi angol adottságot francia mértékkel mérnek és ítélnek meg. Ebből olyan tévedések adódnak, amelyekért a továbbiak során talán súlyos árat kell fizetniük. A két népnek túlságosan mereven ellentétes a természete ahhoz, hogysem megérthetnék egymást, s a viszonyok a két országban túlságosan is gyökerig hatóan különböznek ahhoz, semhogy egymással össze lehetne hasonlítani őket.” Vajon a filozófus vagy a szociológus többet megértene-e az elébe táruló látványból ma, többet tanulna-e napjaink modernségének kor- és városképeiből, mint mondjuk az újságíró vagy a történész?

Heine, amikor a két nép eltérő természetét kívánja érzékeltetni, jellemző módon szökeket, karikatúrákat, szatírákat idéz. A saint-simonisták persze szerinte is méltán mondják, hogy a világnak Anglia a „keze” és Franciaország a „szíve”. Ám ő azt is világosan látja: „e nagy világszívnek el kellene véreznie, ha valamiféle brit nemeslelkűségre számítva egyszer segítséget kérne a szomszéd hideg fakezétől.” Éppen ezért, Heine az általa „egoistának” nevezett Angliát nem valami kövér, jól táplált pókhasnak képzei el, mint ahogyan a „karikatúrákon” látható. Hanem inkább hosszú, sovány, csontos aggregénynek, úgymond, egy „szatirikus” leírása szerint, „aki leszakadt gombot varr vissza a nadrágjára, mégpedig olyan cérnaszállal, amelynek végén bogként a földgolyó lóg – ő pedig nyugodtan elvágja a fonalat, ahol már nincs szükség

23 A „találóskép” szóval Halász Előd nagyszótára a német „*Vexierbild*” kifejezést fordítja. Ez utóbbi egy olyan képet (Suchbild) jelöl, amelyben egy nehezen felismerhető alakzat (Figur) van elrejtve. Vö. *Meyers Taschen-Lexikon*. Mannheim: Meyers Lexikonverlag, 1985, 10. köt., 134.

24 Heine, Heinrich (1960b): Franciaországi állapotok. In: Heine 1960a, 300–301.

25 Uo.

rá, s szemrebbenés nélkül hagyja az egész világot a feneketlen mélységbe zuhanni”. Talán ezzel a már-már szürrealisztikus, ám elgondolkodtató képpel legcélszerűbb elbúcsúznunk itt a filozófus és esztétörténész Heinrich Heinetől, hogy legalább egyetlen pillantást vethessünk egy mai antropológus és társadalomtörténész, Georges Balandier munkásságára.

A „kívülről való megismerés” Balandier által meghirdetett programjának²⁶ érvényesítése – vagyis a kutató társadalomra úgyszólván *kívülről ráirányított tekintet* módszertani felértékelése – ugyanis véleményem szerint számottevő kognitív előnyökkel járhat. Éppen ezért hajlok arra, hogy ezt az elképzelést – különösen a *détour* (kerülőtút), vagyis a saját társadalomra *kívülről* ráirányított tekintet módszertani elvével kiegészítve – a magam részéről mindenfajta társadalomtudományi értelemben vett köldöknézéssel szemben előnyben részesítsem. Annál is inkább, mert aki antropológusként és szociológusként arra törekszik, hogy saját társadalmát – adott esetben a modern világ egyik fejlett társadalmát – ne *csak* belülről, hanem *kívülről is* alaposan szemügyre vegye, az a módszertani értelemben vett egocentrizmus különféle formáival – így például az úgynevezett „nyugati etnocentrizmus” szemben is – vélhetően bizonyos védelmet élvez.

Arra a talán fiktív, ám biztosan nem naiv kérdésre, hogy *„Tudod-e, milyen társadalomban élsz?”*, a legtöbb európai értelmiségi egészen a legutóbbi időig tiszta és világos választ tudott volna adni. Tartalmi szempontból persze ezek a válaszok – attól függően, hogy kettéosztott kontinensünk keleti vagy nyugati felében, szomorú huszadik századunk ötvenes–hatvanas vagy hetvenes–nyolcvanas éveiben fogalmazódtak-e meg – rendszerint jellegzetes eltéréseket mutattak. Előbb-utóbb azonban az európai értelmiség különféle képviselőinek társadalmi gondolkodásában mindinkább a hasonlóságok kerültek előtérbe. Sőt azt lehetne mondani, hogy a fenti kérdést legalább a szocialista világrendszer összeomlásának és a szovjet birodalom széthullásának világtörténelmi pillanatában – tehát úgyszólván *már és még* – kontinensünk keleti és nyugati

26 Balandier, Georges (1985 [1974]): *Anthropo-logiques, augmenté d'un avant-propos Les Anthropo-logiques de la modernité*. Párizs: Le Livre de Poche; Balandier, Georges (1991): *La connaissance de l'«extérieur»*. In: Jacob, André (szerk.): *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Paris: Presses Universitaires de France. I. köt.: *L'Univers philosophique*, 337–343; Balandier, Georges (1993): *Détours culturels*. In: Sfez 1993, II. 484–490.

ti felének értelmisége lényegében egybehangzóan válaszolta volna meg. Még akkor is, ha ez az egybehangzó válasz rendszerint inverz kijelentések²⁷ formáját öltötte.

A különféle konvergencia- és divergenciaillúziók olykor egyidejű térhódításának valószínűleg az a magyarázata, hogy 1956, 1968 és 1979 emberi-politikai traumáinak hatására térségünk oktató és kutató, kommunikáló és politizáló értelmisége legkésőbb a nyolcvanas évek közepére-végére végképp elveszítette azt a hitet, amelyet korábban e kétpólusú világnak a „keleti” ideológusok által kidolgozott és a „keleti” média által belénk sulykolt értelmezésébe vetett. Mindinkább hajlott viszont arra, hogy az előbbiek helyett immár e voltaképpen rendkívül bonyolult – ám alapképletét tekintve mégis egyszerűnek tűnő világnak – a „nyugati” társadalomtudományok által előterjesztett és a „nyugati” média által közvetített interpretációját fogadja el. Gyakran bizony éppoly kritikátlanul.

A problémát súlyosbította, hogy visszatekintve megállapítható: az úgynevezett szocialista világrendszer összeomlásának, a rendszerváltás folyamatának, valamint a kelet-európai térségben kialakuló új társadalmi rendszerek értelmezésének kérdésében a nyugat-európai és észak-amerikai tömegkommunikációs eszközök kifejezetten rosszul vizsgáztak. Erre a tényre egyébként, igényes folyóiratok és hetilapok hasábjain, egyes nyugati szakértők és tudósok maguk is önkritikusan felhívták a figyelmet. A nyugati megfigyelők számottevő részéről mindenesetre nyugodt szívvel elmondható: bár „látták” – pontosabban a televízióban megnézték és az újságban elolvasták –, „nem értették”, hogy mi is történik voltaképpen az európai kontinens keleti felén. Másként fogalmazva: „nem tudták” – bár egy ideig tudni vélték –, hogy „mit látnak”. „Nem tudták” – bár persze nem is igazán érdekelte őket –, hogy mi történik nálunk, „de tették” azt, ami saját jól felfogott érdekeiknek megfelelt.²⁸ A nyugati politikaelemzők merész leegyszerűsítéseinek egyébként bizonyára a nyugati politikacsinálók szomorú kudarcaiban is szerepe volt.

27 A német nyelvben például az „invers” kifejezés a „spiegelverkehrt”, „seitenverkehrt” kifejezésekre, vagyis „tükrösen megfordított” jelenségekre is utal.

28 Nota bene, a „Nyugat” érdekeire való általános hivatkozás mögött rendszerint világosan felismerhető volt az „észak-amerikai” vagy „nyugat-európai” érdekek, a „Nyugat-Európa” érdekeire való hivatkozás mögött pedig mondjuk a brit vagy a német, a német vagy a francia nemzeti érdek kitüntetett szerepe.

Fentebb már utaltam arra, hogy a „kommunikációs társadalomnak” a „kommunikációs diskurzus” által leírt fogalmát nem egy kutató „ideologikus”, illetve „mitologikus” jellegűnek minősíti. Nos, ha egy pillanatra elgondolkodunk azon, hogy a nemzetközi tömegkommunikációs rendszereknek, illetve hálózatoknak miért okozott annyi nehézséget például a bipoláris világrend összeomlásának és a posztmodern problematika kialakulásának akár csak megközelítően helyes ábrázolása és értelmezése is, akkor ennek az ideologikus vagy mitologikus jellegnek egyik-másik vonatkozására is érdemes egy pillantást vetnünk. Így például, amikor Erik Neveu alapos tartalomelemzésnek veti alá a kommunikáció mítoszát (feltárva az ez utóbbi alkotórészeit képező mítémák összefüggését és komplementaritását is), akkor számos más szerzőhöz hasonlóan maga is nagy figyelmet fordít a „transzparencia” és „opacitás” fogalompárjára. E kifejezések szótári jelentésére²⁹ való tekintettel persze nyilvánvaló, hogy itt ismét egy olyan fogalom-, illetve metaforapárral van dolgunk, amely a szó széles értelemben vett „vizualitás” témakörébe tartozik, egyúttal azonban komoly politikaelméleti relevanciával is bír.

A „transzparencia”, vagyis az „átláthatóság” eszméje ugyanis legalább olyan régi, mint a liberális gondolkodás maga. Mint erre például Lucien Sfez³⁰ is utal, a közélet és közgondolkodás nagy összefüggéseinek „láthatóvá” (visible), illetve „átláthatóvá” (transparent) tétele, egy „felvilágosult” (éclairé) közvélemény kialakítása már a 18. században az írók és gondolkodók, vagyis a „felvilágosítók” egyik fontos közös célkitűzése volt. Magát a századot egyébként a kortársak korántsem véletlenül nevezték el a „fény évszázadának”. Ezzel a „felvilágosult” hagyománnyal (s különösen talán annak Rousseau által képviselt változatával³¹) teljes összhangban járt el később Norbert Wiener is,³² amikor a 20. század társadalmi betegségeire gyógyírt keresve a politikai döntések irracionálisát a kommunikációs viszonyok „opacitására” – tehát például a szabad információáramlás útjában álló akadályokra és az ideológiák uralmából fakadó torzításokra, valamint a döntési mechanizmusok „átláthatatlanságára” stb. – vezette vissza. Hasonlóképpen, kiemelkedő jelentőséget

29 Tudniillik „átlátszóság” és „átlátszatlanság”, „átláthatóság”, „homályosság”.

30 Sfez, Lucien (1993): Diderot. In: Sfez 1993, II. 1637–1641.

31 Slama, A.-G. (1993): Presse et opinion. Deux modèles: les heritages de Locke et de Rousseau. In: Sfez 1993, I. 125–144.

32 Neveu 1994, 28–29.

tulajdonított az informatizáció modern folyamatában rejlő lehetőségeknek a Nora–Minc szerzőpár híres jelentése is.³³

Korunk tekintélyes liberális gondolkodói között ugyanis nem egy akad, akinek szemében épp a modern társadalom politikai és információs viszonyainak mind teljesebb „transzparenciája” képezi a modern ember egyéni és társadalmi autonómiájának legfőbb biztosítékát.³⁴ A kommunikációs diskurzus képviselői számára ezért a közélet közjogi értelemben vett nyilvánosságának, a hatalmi viszonyok politikai értelemben vett átláthatóságának, valamint a kormányzati tevékenység állampolgári ellenőrzésének biztosítása egyet jelent az egyéni autonómia újabb és újabb dimenzióinak megszerzésével vagy visszahódításával. Olykor egyenesen abban reménykednek, hogy a különféle információs és kommunikációs rendszerek, a médiumok és az adatbankok segítségével a társadalmi beidegződöttség és a kormányzati rutin különféle formáinak feloldása, sőt bizonyos – a nyugati világ legmodernebb országaiban is óhatatlanul újratermelődő – „rendies struktúráknak” a visszaszorítása is sikerülhet.³⁵ Nos, természetesen magam is úgy gondolom: minden olyan erőfeszítés, amely a hatalmi-politikai viszonyok átláthatóságának és ellenőrizhetőségének fokozására irányul, feltétlenül üdvözlendő.

Úgy tűnik azonban, hogy miközben a kommunikációs diskurzus képviselői a „transzparencia” dicséretét zengik, az „opacitás” jelensége korántsem tűnt el korunk kommunikációs társadalmából. Sokkal inkább arról van szó, hogy a kommunikáció mítosza egyszerűen homályban hagyja azt, amit a kommunikációs társadalom árnyoldalának nevezhetnénk. Márpedig e modern társadalomra Erik Neveu megfogalmazása szerint³⁶ időnként nyugtalanító árnyak vetülnek. Pierre Rosanvallon pedig egyenesen azt állítja,³⁷ hogy miközben a jóléti társadalom válságát csakis a társadalmi folyamatok és összefüggések „átláthatóságának” fokozása, „transzparenciájának” növelése enyhíthetné, a gondoskodó

33 Nora, Simon–Minc, Alain (1979): *A számítógépesített társadalom. Jelentés a francia köz-társasági elnök számára*. Budapest: Statisztikai Kiadó Vállalat.

34 Neveu 1994, 62–63.

35 Ilyen „rendies” vagy „feudális” képződményeknek (féodalitás) tekintenek például a mai Franciaországban bizonyos hatalmas – és káros befolyással bíró – gazdasági, pénzügyi és politikai különérdekeket, amelyekkel szemben, úgymond, a republikánus állam autonómiájának helyreállítására kell törekedni.

36 Neveu 1994, 72–76.

37 Rosanvallon, Pierre (1981): *La crise de l'Etat-providence*. Paris: Seuil, 124–129.

állam tevékenysége nemhogy csökkentené, hanem többnyire bizony még fokozza is azok „opacitását” és „átláthatatlanságát”. Így, a fejlett társadalmak, illetve modern államok döntési, szabályozási és újraelosztási mechanizmusainak fokozódó komplexitása – amihez hozzá kell számítanunk például a hivatali titok (így a politikai, gazdasági és banktitok) hagyományosan nagy és az utóbbi években korántsem csökkenő szerepét – azt eredményezi, hogy mondjuk a francia állampolgárok zöme egyszerűen képtelen eligazodni a közpolitikák labirintusában, helyesen értelmezni az állami döntéseket.³⁸ Ehhez járul, hogy különösen a transzparencia és opacitás kérdéskörének empirikusan megalapozott elemzései az úgynevezett televíziós demokrácia és a politikai kommunikáció, a tömegtájékoztatás és a közvélemény-kutatás vonatkozásában is számos kétértelműségre és ellentmondásra hívják fel a figyelmet.³⁹

Mindez bizonyos értelemben új helyzet elé állította napjaink nyugati társadalmait és európai értelmiségeit. Hogy ezen a helyzeten milyen nehéz volt legalább gondolatilag úrrá lenni, azt világosan mutatja, hogy ez (érzésem szerint) még egy olyan kiemelkedő, nemzetközi híró történetésznek sem teljesen sikerült, mint amilyen François Furet. Mindenesetre, ha a jelzett gondolati nehézségeket – amelyekkel persze minden kortárs társadalomtudományi értelmiséginek szembe kellett néznie – éppen Furet néhány megnyilatkozásának felidézésével illusztrálom, akkor ennek több oka is van. Először is, minthogy az említett állásfoglalások az írott sajtóban – igényes hetilapokban és folyóiratokban – jelentek meg, Furet legalább e kérdésben lényegében „újságíróként”, s szélesebb értelemben „médiáértelmiségiként” lépett föl. Továbbá, Furet a kommunizmus összeomlásának rejtélyét történelmi analógiákat keresve és optikai metaforákat alkalmazva vélte megoldhatni. Végül, paradox módon, a kortárs európai történettudomány e kiemelkedő képviselője szemléletében – legalábbis a szóban forgó kérdésekben gyakorlatilag nem haladta meg egy átlagos értelmiségi álláspontját. Tudniillik abban a fentebb körvonalazott értelemben, hogy miközben francia történetészként kizárólag

38 Neveu 1994, 74–75.

39 I. m. 75–77. Vö. továbbá az *Esprit* című francia folyóiratnak *Opacités françaises et démocratie d'opinion* című tematikus számát 1995 márciusában, különösen például Mongin, Olivier (1995): *Quand règne l'opacité*. In: *Esprit* (Különszám: *Opacités françaises et démocratie d'opinion*), 59–76 és Dagnaud, Monique (1995): *L'âge médiatique de la Démocratie*. In: *Esprit* (Különszám: *Opacités françaises et démocratie d'opinion*), 49–58.

francia történelmi analógiákat vett figyelembe, a kelet-európai társadalmakat csak a kívülről, a francia társadalmat viszont csak a belülről való megismerés módszereivel közelítette meg.

A világtörténelem „iránya” avagy „értelme” 1989-ben radikálisan megváltozott – szögezte le Furet 1990-ben.⁴⁰ A kommunizmus megszűnt a demokrácia jövője lenni; a demokrácia vált a kommunizmus jövőjévé. A „demokrácia” és a „kapitalizmus” fogalompárja ismét előtérbe került, s ma egyértelműbben definiálja a „modernséget”, mint valaha. A 20. századi Európa tehát 1945 után 1989-ben újabb történelmi napfölkeltét élt meg, bár az új horizontot még meg kell nyitni... Ami mármost közelebbről a kommunizmus összeomlása után kialakult helyzetet illeti,⁴¹ Furet hivatkozott tanulmányában úgy vélte: „Bármely szempontból vegyük is szemügyre a kommunista diktatúrák mérlegét, nem találunk semmi mást, csak romokat. Az egykori kommunista rendszereknek nincs hagyatékuk. Nem hagytak maguk után semmi olyat, amit az újjáépítésben föl lehetne használni.” Az új társadalom alapja – akkori véleménye szerint – ezért „a kommunista utópia egyszerű tagadása”, épülete pedig „nyugati mintákhoz igazodik”. Ám fenntartható-e egy ilyen magabiztos helyzetértékelés néhány, olykor kiábrándító, sőt nemegyszer keserű csalódásokat érlelő év elteltével, a rendszerváltó eufória elmúltával? Nyilván nem.

Az igazsághoz azonban az is hozzátartozik, hogy a neves történész már évekkel ezelőtt jól látta, hogy a fenti feladat kétszeresen is nehéz. Először azért, „mert olyan társadalmi-politikai állapot restaurálásáról van szó, amely kifejezett formában sohasem létezett, és amely idegen mintákat követ”.⁴² Azután pedig azért is, mert ami ebből a modellből olykor és helyenként mégis megvalósult, azt szerinte módszeresen verték szét a háború utáni időszak kommunista forradalmi. Mindebből Furet szerint a következő paradox helyzet adódik: egyrészt, 1989-ben „nem egy új társadalmat kell felépíteni a megdöntött romjain, hanem éppen ellenkezőleg, a kommunista rend *előttihez* kell visszakanyarodni”.

40 Furet, François (1990): La Révolution commence. In: *Nouvel Observateur*, január 4–10.

41 Furet, François (1991): Miért olyan rejtélyes a kommunizmus összeomlása? In: *Nép-szabadság*, 3. 15.

42 Bár ezt a „képet” persze Furet szerint országonként „árnyalni kell”, ez azonban mit sem változtat azon, hogy „a híres demokratikus múlt, amelyet most fel kéne támasztani, csupán eszmény volt, a liberális értelmiség eszménye, nem pedig létező társadalmi állapot”. Uo.

Másrészt viszont, „ezeket a társadalmakat úgy fagyasztotta be a bürokratikus zsarnokság, hogy most, amikor végére értek az alagútnak, a fél évszázaddal korábbi (igaz, időközben alaposan megkopott) jelmezükben lépnek ki a napvilágra...”

François Furet tehát már 1990-ben a következőképpen írta le a közép-európai országok egyik fontos, részben mindmáig megoldatlan problémáját. A kommunizmustól megszabaduló népek, szinte rögeszmésen, mindent megtagadnának abból a rendszerből, amelyben eddig éltek. Egyenesen úgy tűnik, mintha a restauráció dühödt szenvedélye hajtaná őket. Valójában persze – szögezte le akkor a kiváló francia történész – „mindazt, ami sohasem létezett, nem is lehet restaurálni”. Éppen ezért aztán a kelet-európai forradalmak voltaképpen a nyugat-európai demokráciát tekintik irányadónak. Vagyis Kelet-Európa számára – legalábbis hallgatólagosan – Nyugat-Európa az egyetlen lehetséges modell. Furet mindazonáltal az elsők között ismerte fel azt is, hogy a demokrácia nyugati modellje, európai mintája 1989 után minden bizonnyal alapos átalakításra szorulna. Vonatkozik ez szerinte arra a politikai kultúrára is, amely az európai kontinens nyugati felén és különösen francia földön – mint a politikai modernség klasszikus földjén – az elmúlt két évszázad során uralkodott. Európa történelme ugyanis Furet szemében 1989-ben visszanyerte egyik jellegzetes vonását – korábbi determinátlanságát –, s ebben a helyzetben a hagyományos baloldal és a hagyományos jobboldal egyaránt elveszítette határozott arculatát. Miközben azonban a demokratikus szenvedélyek mindig a jövő valamilyen utópiájából táplálkoznak, a nyugati értelmiség horizontja ma éppen és csakis a jelen. Arra ítéltetett, hogy abban a világban éljen, amelyben él.

Bármily világosan látta is azonban Furet ezt a helyzetet, valójában az ő látóköre sem igazán terjedt túl ezen a jelenen, illetve annak egy optimista vízióján. Bármily világosan látta is a nyugati modell árnyoldalait, a hosszú alagútból kopott jelmezükben a kilencvenes évek napvilágára kilépő kelet-európai értelmiség elé ő maga sem kívánt más mintát állítani, mint ezt a nyugati – pontosabban: a francia – mintát. *Ex occidente lux*. Ám mi a teendő akkor, ha a vigyázó szemüket Párizsra, Berlinre vagy New Yorkra vető kelet-európai értelmiségiek útját a kilencvenes évek közepétől kezdve már nem világította meg kellőképpen ez a Nyugatról jövő fény? Kétségtelen persze: a „demokrácia” és „kapitalizmus” fogalompárja Európa keleti felén is megkerülhetetlennek és túlléphetetlennek bizonyult. De mi a teendő akkor, ha térségünkben eddig minden

olyan kísérlet, amely az említett entitásoknak a társadalmi élet mindennapjaiban való összekapcsolására irányult, súlyos társadalmi paradoxonok⁴³ Pandora-szelencéjét nyitotta fel? És mi a teendő akkor, ha a kilencvenes évek végére – és különösen napjainkra – nemhogy növekedett volna, hanem némely tekintetben talán még csökkent is a Furet által emlegetett „nyugati minta” gazdasági és politikai összefüggésrendszerének „átláthatósága” (visibilité) és „értelmezhetősége” (lisibilité)? Ha a nyugati társadalom – vagyis a modern kapitalizmus és a modern demokrácia (illetve a „képviselési” demokráciát felváltó úgynevezett „kommunikációs” demokrácia)⁴⁴ – mára lassan a nyugati átlagpolgár (és jelesül a francia *citoyen*) számára is az „opacitás” birodalmává vált, amelyben félhomály, félreértés és tanácsstalanság uralkodik?

Nos, argumentált válasz helyett itt csak egy talányos képpel szolgálhatok. Ezt a képet (vagy inkább gondolati gesztust) pedig Claus Offe egyik fontos és részben mindmáig aktuális – bár tulajdonképpen már a kilencvenes évek közepén kiadott – könyvéből kölcsönözöm. Offe ugyanis, akit „demokrácia” és „kapitalizmus” összefüggésének szövevényes problémája mindig is erősen foglalkoztatott, e műve címében nem egyszerűen egy fogalom párral, hanem egy metafora párral operál. Az „alagút” és a „fény” kifejezetten optikai eredetű metaforáival, amelyeket a német nyelv olykor egy közhelyben kapcsol össze: *az alagút végén ott a fény* (Das Licht am Ende des Tunnels). Bár a magyar közhelyszótárban sajnos nem szerepel, valamilyen formában persze ez a fordulat a magyar köznyelvben is ismert. Ha azonban az említett könyvcímet itt nyomtatékkal idézem és még ma is úgyszólván megvilágító erejűnek érzem, akkor ennek jó oka van. A közép- és kelet-európai térség országaiban 1989 óta kibontakozó társadalmi átalakulás súlyos problémáiról, dilemmáiról és paradoxonairól írva ugyanis Claus Offe nemcsak felidézte, hanem meg is fordította az ismert közhelyet. Úgyhogy a kétségkívül kissé rejtélyes, ám mégis sokatmondó cím ezek után immár így hangzott: *a fény végén ott az alagút*.⁴⁵

43 Erre a problémára Claus Offe már évekkel ezelőtt éles szemmel figyelt fel. Vö. Offe 1991.

44 Az egyszerűség kedvéért így nevezem itt a „közvélemény demokráciáját” (*démocratie d'opinion*), amelyben a tömegkommunikáció köztudottan központi szerepet játszik. Vö. Mongin 1995.

45 Offe, Claus (1994): *Der Tunnel am Ende des Lichtes. Erkundungen der politischen Transformation im neuen Osten*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

TÖRTÉNELEM

A diadalív árnyékában

Az emlékezet hermeneutikája: Josephus Flavius

Gábor György

...az emlékezet konstituálja a múlt értelmét.
(Paul Ricoeur)

1.

Az alábbi írás bevezetője egy készülő monográfiának, amely az ún. 70-es zsidó háború recepcióját, Josephus Flaviusnak *A zsidó háborúról* írott munkáját, a zsidó apokaliptikus és rabbinikus irodalomnak a háborúval kapcsolatos emlékeit és az események értelmezéseit, a kortárs pogány világ irodalmi reflexióit és a tragikus eseménynek a keresztény üdvörténeti rendbe való teológiai megalapozottságú betagolódását vizsgálja. A kérdés az, hogy hány történelem létezik, hányféleképpen lehet elmesélni ugyanazt a történetet, s vajon a történelemről való eltérő beszédek teremtenék-e meg a história multiplikációját. Mert ha a történelem az emlékezés narrativitásában reinkarnálódik, a múltra való emlékezés valójában nem (csak) a jelen hatalmi, politikai, erkölcsi és teológiai reprezentációjának kifejeződése volna? S ha igen, akkor a múlt emlékeztének tárgya bizonyos értelemben és bizonyos fokig a jelen múltba visszavetített reprodukciójának ideológiailag aligha semleges, ilyen vagy olyan előfeltevéseken alapuló, de minden esetben célirányosnak mondható produktuma csupán? Tehát egy olyan kreatúra, amely mindössze arra hivatott, hogy – akár profán indíttatástól vezérelve – a „régí dicsőséget” szegezze szembe a romlott és értékvesztett jellel, vagy az éppen adott hatalom a jelennek mint a „létező világok legjob-

bikának” gondosan megválogatott tipologikus előképére találjon rá a fényes múltban, de – akár transzcendens szándéktól determinálva – a Gondviselés megnyilatkozásainak terepéneként a bűn és büntetés isteni rendjének és elkerülhetetlenségének legyen az exempluma, vagy a végső idők, az utolsó aion eljövételét jelző megpróbáltatásokat és kozmikus kataklizmát demonstrálja. Ha mindez így van, akkor máris elvetethetjük Northrop Frye kijelentését, amely szerint a történelem a mítikus ellentéte.¹ Jóllehet a historikus igény és a történeti kutatás a mítosz gyengüléséhez, visszaszorulásához vezet(het) – teljes összhangban Halbwachs megállapításával, miszerint „általánosságban a történelem ott kezdődik, ahol a hagyomány véget ér”² – ám Frye lelkesültségével ellentétben, ugyanakkor szem előtt tartva Gadamer hermeneutikailag is alapvető megjegyzését, hogy tudniillik „egyedül a mítosz adhatja meg egy kultúra jellegét”³ – mégiscsak azt kell hangsúlyoznunk, hogy a történelem az „alkotó képzelet” (Collingwood) megteremtette parabola vagy példázat, amelyben az elbeszélések igazsága a narratíva koherenciájának függvénye. Ennélfogva a mitológia egyfelől a közös nyelvi tapasztalást örökíti tovább és közvetíti az időben, másfelől a nyelv metaforikus használata során maga teremti meg és maga alkotja egy-egy kultúra történetét. Végső soron tehát a „nagy elbeszélésen” belül a történelmi múlt képét és szövedékét a jelen diskurzusai alakítják: részben árnyalják, részben megteremtik, létrehozzák azt. Oakeshott-nak igazat kell adnunk, amikor leszögezi: „A történelem a történész tapasztalata”, hiszen „történelem csak történetírás révén jöhet létre.”⁴ Természetesen a történelmi emlékezés nem referencia nélküli: a történelem olvasata mint értelmezés valósítja meg a referenciát. A történész-

1 Frye – egyebek között – ezt az ellentétet emeli ki a *Weltgeschichte* és *Heilsgeschichte* szembeállításával: „A *Weltgeschichte* a mindennapi történelem kritériumait használja, és erre a kérdésre próbál válaszolni: »Mit láttam volna, ha akkor ott vagyok?« A *Heilsgeschichte* azonban, amint az evangéliumokból kitűnik, ezt mondaná: »Istán nem ezt láttad volna, ha akkor ott vagy, de amit láttál volna, annak aligha lett volna köze ahhoz, ami valójában történt.«” Frye, Northrop (1996): *Kettős tükrök. A Biblia és az irodalom*. Budapest: Európa, 100–101 és 102.

2 Halbwachs, Maurice (1997): *La Mémoire collective*. Paris: PUF, 130.

3 Gadamer, Hans-Georg (1994): Szó és kép – „így igaz, így létező”. In: Uő: *A szép aktualitása*. Budapest: T-Twins, 233.

4 Oakeshott, Michael (1933): *Experience and Its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press, 99.

nek a történelemről nyújtott beszámolója nem két különböző valóság-szint pillanatnyi találkozása, hiszen a történész (a megfigyelő) a megfigyelt világ része, „ő maga is egyike azoknak a cselekvő és szenvedő lényeknek, akik a történelmet létrehozzák és elviselik. Ennyiben a »történetcsinálás« művelete ugyanahhoz a valóságszinthez tartozik, mint a »történelemcsinálás«.”⁵ Az olvasó pedig nem a kanti a priori képzelet mintájára érti meg a történetet, hanem „az elbeszélő idő mögött kibomló elbeszélő logika” (Ricoeur) felismerésével önmagából, saját megélt jelenéből, azaz mindenekelőtt saját (létező) idejéből megközelítve. Mindez nem jelent mást, mint a legkülönbébb politikai hatalmakba vagy ideológiai diskurzusokba integrálódott (avagy azokhoz akár kritikailag viszonyuló, s annak lebontására törekvő), azaz a regresszió és a transzgresszió szűnni nem akaró kettős ölelésében az egyes személyek „intézményesített” megismerésformáinak és múltképeinek folyamatos „hozzáigazítását” a jelen hatalmi-politikai mainstreamjéhez.⁶ Popper találón fogalmazott, amikor alig burkolt indignáltsággal annak a rosszálló meggyőződésének adott hangot, miszerint az egyetemes történelem a „politikai hatalom történetévé”⁷ szimplifikálódott. Ez a szuverenitás, manifesztálódjék akár földi-evilági struktúrákban és intézményrendszerekben, akár a megmutatkozó vagy rejtőzködő transzcendencia mindenre kiterjedő kozmikus-univerzális mindenhatóságában, végső soron nem más, mint a történelem kisajátításának és birtoklásának sajátos technikája. Az, amely ennél fogva önmaga öröknek és megrendíthetetlennek vélt jelenéből kitekintve nemcsak az „egykor volt”-ot, hanem a „majdan eljövendő”-t is saját képére és hasonlatosságára formálja, ideológiai (vagy dogmatikai) elszántsággal átítatva az időbeli

5 Ricoeur, Paul (1999): Emlékezet – felejtés – történelem. In: *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest: Kijarat Kiadó, 53.

6 Foucault a szexualitás történetiségének elemzésekor a regressziót és a transzgressziót – éppen a hatalomhoz való viszonyulás tekintetében – alapvetően meghatározó elemnek tekintette, s az egyikhez vagy a másikhoz való viszonyt tudásszociológiailag meghatározónak tartotta: „Ha a szexualitás csakugyan represszió áldozata, ha csakugyan tilalomfák veszik körül, ha csakugyan némaságra van kárhozthatva, sőt, mindenki úgy tesz, mintha nem is létezne, akkor már pusztá említése, már az elnyomására való pusztá hivatkozás is szándékos transzgresszió minősül.” Foucault, Michel (1996): *A szexualitás története. A tudás akarása*. Budapest: Atlantisz, 10–11.

7 Popper, Karl (2001): *A nyitott társadalom és ellenségei*. Budapest: Balassi Kiadó, 436.

ség hármas dimenzióját, amelyben az egység és az „immanens logika” (vagy szellemiség) kizárólagosan (és természetes módon) saját értékrendjének és törvényeinek megfellebbezhetetlen és immár örökkévalóvá dermedt rendszerén nyugszik. Az intézményesített hatalmi mechanizmusok, a megismerési folyamatok és a „jelenvalólét”⁸ reflexív tudata a visszaemlékezés révén szoros korrelációban konstituálják a történelmet magát. Ebből természetesen nem következik az a konklúzió, miszerint a történelem pusztán a teremtő képzelet alkotása volna, ám az igen, hogy a históriáról való tudás autonóm.

A primer történelem „egykor volt” állapotában a jelen számára valójában csak fikció. A róla való számtalan beszéd, a kommentárok sora alkotja azt a diskurzusfolyamot, amely a képzeletbelit életre kelti és a pusztá potencialitást aktualizálja. Elmondja azt, ami primer módon soha nem történt meg, de ami másodlagos módon a múltban „éppen most”, azaz innen nézve – és csakis innen nézve – lejátszódott. A történelem kommentárjai örökösen felidézik a soha nem voltat: egyszerre és szakadatlanul ismétlik az örökösen változót, mintegy állandóságot adva az időben folytonosan alakuló elmúltnak, s folytonosan újabb és újabb újdonságot mondva el arról, ami volt és elmúlt: tehát ami immár véglegesen állandó és változatlan. Ezen kívül nincs semmi a múltban, hiszen a történelem nem a dolgok és helyzetek folyamatossága, kontinuos szakadatlansága – mindez legfeljebb a természet rendje lehet, ámde a természetnek aligha van történelme –, hanem a róla való tudás, a róla való beszéd, a hozzá írt kommentárok sokasága.⁹ Azt a történelmet, ami végső soron a valóságos történelem (történet) volt, azaz minden egykor létezett egyes ember személyes története, vágyainak, céljainak, elképzeléseinek, gondolatainak, érzéseinek, emócióinak, reményeinek, szenvedéseinek, sikereinek, küzdelmeinek matematikai összessége, „nyilvánvaló, hogy ezt a konkrét történelmet képtelenség volna megírni. Absztrakciókhoz kell folyamodnunk, elnagyolásokra és

8 „A történetiség a jelenvalólét mint olyan »történéseinek« létszerkezetét jelenti; csak ennek alapján lehetséges egyáltalán olyasmi, mint »világtörténelem«, s csak ennek alapján lehetséges történetileg a világtörténelemhez tartozni.” Heidegger, Martin (1989): *Lét és idő*. Budapest: Gondolat, 111.

9 Ricoeur megfogalmazásában: az időt „emberi idővé [temps humain] a történelem és a fikció keresztetűződése teszi.” In: Ricoeur, Paul (1985): *Temps et récit. III. Le temps raconté*. Paris: Éditions de Seuil, 264.

szelekciókra kényszerülünk. Mindez viszont számtalan történelmet eredményez” – írja Popper, majd éppen a lényegről elfeledkezve felteszi a nagy kérdést: „...a nemzetközi jogtiprások és tömegmészárlások történetét úgy próbálják eladni, mint az emberiség történetét. Ám miért éppen a hatalom, és miért nem például a vallás vagy a költészet történetét választják ki?”¹⁰ Mintha legalábbis a nyitott társadalom ellenségeinek ellensége, Karl Popper egy pillanatra elfeledkezett volna arról, hogy a vallás vagy a költészet történetét akár mint a hatalom történetének más aspektusból papírra vetett kivonatát is bízvást az analízis tárgyává lehetne tenni, hiszen a vallás vagy a költészet (miként – s Foucault érdemeit ebben a vonatkozásban aligha lehetne túlbecsülni – a szexualitás, az elmegyógyintézetek, a börtönök világa, vagy akár a „tudás archeológiája” is) a hatalmi mechanizmusok felől legalább annyira megragadhatók, mint mondjuk a morális elvek, avagy az etikai, az esztétikai, a kriminológiai vagy a tudásszociológiai princípiumok szemszögéből.

A „sokféle történelem” valójában a sokféle történelmi tudást, a sokféle történelmi nézőpontot és tapasztalatot és a sokféle történelmi emlékezetet jelenti csupán, semmi egyebet. Halbwachs megfogalmazása találó, de lényegi kiegészítésre szorul: számos kollektív emlékezet lehetséges, de „a történelem egy, és csak egy történelem létezik”.¹¹ Tegyük azonban mindehhez hozzá: befejezett történelem – ha ontikus értelemben ennek egyáltalán lehet valamilyen értelme – természetesen csak egy létezik, ám az emlékezetekben rekonstruálódó, megőrződött, azaz „valóságos” történelem számtalan.

Amint a jelen, akként a múlt is bevégezetlen. Homérosz *Odüsszeiája* minden egyes olvasatban, minden egyes fordításban, minden egyes kommentárban, de akár Joyce *Ulysses*ében is újra feltámad, reinkarnálódik. Jóllehet Homérosz műve leíródott, azaz az orális hagyomány ebbéli megtestesülésében befejeződött, teljességében létezővé és körülhatárolhatóvá, azaz egyfajta „mikrokozmoszá” vált, ám a történelem nem írta le önmagát, nem tette magát körülhatárolttá és teljessé. A történész nem a történet kivonatát adja, hanem a „nagy elbeszélés” történeti-hermeneutikai kommentárját. Az a történész, aki szemléletét abszolút objek-

10 Popper 2001, 436.

11 Halbwachs 1997, 135–136.

tívnek tartja, avagy az abszolút objektivitás látszatát kelti, Nietzschevel szólva „a történelem kéjvágó eunuchja”.¹²

2.

Alighanem a legkorszerűbb pszichoanalitikus módszerekben való jártasság sem volna elegendő ahhoz, hogy akár csak hozzávetőleg megsejthesse-nénk, mit is érezhetett, vajon a gyötrő lelkiismeret¹³ súlya alatt mire is gondolhatott Jozsef ben Matitjáhu, midőn elhaladt előtte a diadalmenet, Vespasianusnak és Titusnak, a zsidó háború nagy győzteseinek triumphusa. Az „ősi papi családból”¹⁴ származó, nagy tudású, saját anyanyelvén kívül görögül és latinul is tudó, ám mint a rómaiak elleni háború galileai főparancsnoka inkább csak katonai kudarcra képes, örökös hitszegésre kész, a háború végeztével a győztesekkel Rómába tartó és ott Vespasianus, Titus és Domitianus által rendkívül megbecsült, a hatalom „hivatalos” történetírójává metamorfizálódott Jozsef ben Matitjáhu – aki a római szellem iránti áhítatos tisztelete és a Flavius-dinasztiával szemben táplált alázasos imádata, valamint „a nyilvános önbemutató »nemzetiségese«”,¹⁵ azaz asszimilációs ambíció folytán nevét latinositotta, hogy a későbbiekben Josephus Flavius néven emlegesse őt a művelt világ – a Forumon épített tribünyszerű emelvény egyikén kucorogva leghelthette tekintetét a hatalom kollektív népünnepélynek álcázott öntömjénezésén, az erőt és egységet sugárzó pompás katonai parádén.

12 Nietzsche, Friedrich (1996): *Adalék a morál genealógiájához*. Budapest: Holnap Kiadó, 191.

13 Ehhez lásd Jung sorait: „Íudniillik a lelkiismeretet már sokan s ősidők óta inkább isteni beavatkozásként, s nem pszichikus funkcióként értelmezték; sőt amit egyszer kimondott, az maga volt a *vox Dei*, azaz Isten szava.” Jung, C. G. (1989): Gut und Böse in der analytischen Psychologie. In: Uő: *Gesammelte Werke*, 10. Olten: Walter Verlag AG, 483.

14 Josephus Flavius (1964a): – – Önéletrajza. In: Josephus Flavius (1964b): *A zsidó háború*. Budapest: Gondolat, 481. Josephus Flaviushoz lásd Thackeray klasszikus, ma is kiválóan használható monográfiáját: Thackeray, H. St. J. (1929): *Josephus: The Man and Historian*. New York: Jewish Institute of Religion Press; Shutt, R. J. H. (1961): *Studies in Josephus*. London: SPCK; Vidal-Naquet, P. (1977): Du bon usage de la trahison. In: Josephus Flavius: *La guerre des Juifs*. Paris: Les Éditions de Minuit, 9–115; továbbá Schrekenberg, H. (1968): *Bibliographie zu Flavius Josephus. Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums*. Leiden: E. J. Brill.

15 Karády Viktor (1997): Asszimiláció és társadalmi krízis. In: *Zsidóság, modernizáció, polgárosodás*. Budapest: Cserépfalvi, 124.

Josephus Flavius egy valódi (*világ*)történelmi esemény színpadias fináléjának volt a megfigyelője – művéhez írott előszavának kezdősorai bizonyítják, hogy a történesek súlyával maga is tisztában volt¹⁶ –, s a „világtörténelmi” eseményt, azaz a zsidó–római háborút – kezdetben annak tevékeny résztvevőjeként – közvetlen közelről szemlélhette. De Josephus Flavius nemcsak szemtanúja volt az i. sz. 66-ban kitört Róma-ellenes felkelésnek, hanem – legalábbis az utókor által egyetlenként ismert – informátorává is vált a zsidók ellenében indított megtorló háború megannyi részletének és lefolyásának. A római közönségnek író¹⁷ zsi-

16 „A zsidók háborúja a rómaiak ellen nemcsak korunk, hanem az egész történelem egyik legjelentősebb háborúja volt azok közül, amelyeket államok államok, népek népek ellen viseltek.” Josephus 1964b, I, 1. Mindamellett jó okunk van arra, hogy a kissé fellengzősnek ható kijelentés mögött egyfajta irodalmi toposzt keressünk. A görög nyelven író és a kényes római ízlésnek megfelelni kívánó Josephus Flavius – mint munkájának több helyén – ezúton is a klasszikus görög–római mintákat, nyelvi és gondolati fordulatokat követi. Thuküdidész nagy történeti művét hasonlóképpen kezdi: „ez a háború a leghatalmasabb megrázkódtatássá vált a hellének, a barbárok egy része, sőt, mondhatni, az emberiség többsége számára is.” (Thuküdidész [1985]: *A peloponnészoszi háború*. Budapest: Európa, 7 [I, 1].) Mindenesetre aligha véletlen, hogy Josephus Flavius minden további nélkül átvethette ezt a klisé: a nyelvi kifejezés „szimbolikus funkciója” (Cassirer) pontosan azzal tölthette be a szerepét, hogy az interpretáció során nem bizonyult túl tágnak vagy túl szűknek az olvasó számára, hanem tökéletesen illeszkedett a „hermeneutikai megértéshez” (Ricoeur). A toposz a kortársi „olvasatban” kifogástalanul megtalálta a helyét, értelmezhető volt, s Josephus megfogalmazása korántsem tűnt túlzásnak, mintha valamilyen komikus „békaegérharc” képzetét igyekezett volna kelteni a közönségében, hanem éppen ellenkezőleg: a világos és követhető analógia teljesen egyértelművé tett valamit már a kezdet kezdetén. A toposzban rejlő analógia megfejt, feltárja a tágabb összefüggést, és nem elleplezi, nem tartja homályban azt. A toposzról (lat. locus) egyébként már Arisztotelész azt írja, hogy „rajtuk alapul sok enthüméma”, azaz a tudományos érvelés objektivitásával szembeni szubjektív igazságokra építő „retorikai szillogizmus”. (Arisztotelész [1982]: *Rétorika*. Budapest: Gondolat, 170 [1403a].) A toposzokat Arisztotelész sztoikheának (lat. elementa), az érv alkotóelemének is nevezi. Josephus Flavius tehát minden bizonnyal egy funkcionálisan fontos, de valódi jelentőséggel és referenciával aligha rendelkező toposzsal élt, ám mára az egykori „kis” zsidó–római háború valóságosan világtörténelmi jelentőségűvé vált. A történelem „felülértékelt” önmagát, s ami akkor és ott legfeljebb toposzként lehetett jelentős, az a *mi* történelemfelfogásunkban, az európai (vagy nyugati) szellem olvasatában és értelmezésében majdnem két évezred távlatából lett nagy jelentőségű, meghatározó esemény.

17 A görög–római történetírói hagyományhoz kapcsolódó Josephus Flavius munkájának valamennyi érve, kifejtett szempontjai és értékítéletei kizárólagosan Róma elgondolásait, véleményeit és nézeteit tükrözik. Laqueur éles szemmel hívja fel a figyelmet arra, hogy maga a mű címe egyértelműen elárulja Josephus szándékát és igazodási kényszerét: a mű római és nem zsidó aspektusból íródott. A cím a rómaiaknak a zsidók elleni háború-

dó (szem)tanú a császári hatalmon mint megrendelőn keresztül közvetítette az „igazságot” a rómaiak részére, ebből következően aligha meglepő, hogy munkája létrejöttének idején alapvetően a rómaiak számára öltött valóságos testimonium jelleget. Arisztotelész a *Rétorikában* a „retorikán kívüli” meggyőzés, azaz az argumentáció pusztá eszközei között emlegeti a tanúságot, tehát azon elemek körében, amelyeknek tárgya a valószínűség (eikosz) és nem a bizonyosság (tekmérion) episztemológiai körébe tartozik, minthogy ez utóbbira – értelemszerűen – a megfontolás nem vonatkozhat. Josephus Flaviust az arisztotelészi osztályozás értelmében – minthogy ebbéli szerepét és funkcióját saját korában szükséges megítélni – nem a „régí” tanúk közé kell besorolnunk, tehát azok közé, akik „megtörtént dolgokról tanúskodnak”, hanem a „mostani tanúk” közé, mivel nem az esemény valóban megtörtént jellege (aktualitása) a kérdéses, hanem annak milyensége, módja és formája. Erről Arisztotelész a következőket írja: „Az ilyen tanúskodások csak arra szolgálnak, hogy igazolják: megtörtént-e valami vagy sem, fennáll-e vagy sem; a tett milyensége tekintetében azonban nem tanúskodhatnak, azaz igazságos vagy igazságtalan-e, hasznos vagy káros-e.”¹⁸

A tanúság tehát alapvetően hermeneutikai szituációt teremt, hiszen a gondolati reflexió számára a tárgy és az ahhoz való viszony jele értelmezést igényel,¹⁹ vagy ahogy Ricoeur mondja: a tanúság „az értelmezés számára értelmeznivalót ad [...] továbbá eleve értelmezést tesz szükségessé”.²⁰ A történelmi diskurzust meghatározóan ez a hermeneutikai helyzet hozza létre, s a jelentésadási folyamat biztosítja a múlt megjelenítését. De éppen a történelem „megszólaltathatóságából” következően, tehát nem pusztán a legkülönbélebb dokumentumok és írásban rögzített beszámolók „szóra bírásával”, hanem az egyes események empirikus vizsgálatán túli összefüggések megragadása érdekében tisztában kell lenni azzal, hogy a tanúság éppen azért bír „kváziempirikus jelleggel”,

ját sugallja és nem fordítva. Lásd Laqueur, R. (1970): *Der Jüdische Historiker Flavius Josephus. Ein biographischer Versuch auf neuer quellenkritischer Grundlage*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 97–98 és 255. Továbbá: Thackeray 1929, 30.

¹⁸ Arisztotelész 1982, 1376a, i. m. 78.

¹⁹ Arisztotelész következetességét jelzi, hogy a valószínűség és a bizonyosság fogalmai mellett kitért a jelnek (szémeion) az előbbiekkal való kapcsolatára és a három fogalom különbözőségére. Vö. Arisztotelész 1982, 1357b.

²⁰ Ricoeur, Paul (1972): L'herméneutique du témoignage. In: *Archivio di Filosofia*. 42: 53.

mert „nem közvetlen észlelés, hanem beszámoló, vagyis az esemény elbeszélése, narrációja. Ennélfogva a látott dolgokat az elbeszélte dolgok szférájába helyezi át.”²¹

A történelmi diskurzus lényegéről van szó, nevezetesen arról, hogy a múlt megjelenítésének folyamatában a történetíró reprezentációs technikái révén nem csak és nem egyszerűen az elmúltat jeleníti meg, hanem már maguk a tények és dokumentumok kiválasztásakor, szelektálásakor és felhasználásakor, valamint azok értelmezésekor folyamatosan megfelel és megfeleltet.²² A tényeket a történésznek szóra kell bírnia, hiszen önmagában vett tény nem létezik: a tény valóságos tény státuszához az értelmezés során, annak függvényében jut hozzá. A történész ugyanis nem valamilyen értéksemleges, neutrális médium, hanem a tények közvetítője, amit egy olyan kanalizációs folyamatban és formában végez el, amelyben az olvasat nem más, mint a múlt lefordítása a jelen nyelvezetére, s az olvasás a történeti szöveg referenciája. Veyne meglehetősen sarkosnak tűnő megjegyzése, miszerint „a történelem semmi egyéb, mint egy valóságos elbeszélés”,²³ annyit mindenestre pontosan jelez, hogy a „valóságos”, azaz tényeken alapuló faktualitás folyamatosan, mondhatni: „jelen adta módon” keveredik a történész nyújtotta fikcionalitással. A történetírásnak és a költészetnek a tényeken és a képzelőerőn alapuló különbségét, amelynek klasszikus

21 I. m. 37.

22 Popper éppen azt veti a historicista szemére, miszerint képtelen felismerni, „hogy mi választjuk ki és rendezzük el a történelem tényeit”, sőt a historicista inkább „úgy véli, hogy inherens törvényei révén »maga a történelem« vagy az »emberiség története« jelöli ki problémáinkat, jövőnket, sőt még nézőpontunkat is”. (Popper 2001, 435.)

23 Veyne, P. (1971): *Comment on écrit l'histoire, augmenté de „Foucault révolutionne l'histoire”*. Paris: Éditions de Seuil, 13. Veyne amúgy a történelmet egy „intellektuális aktivitásnak nevezi (i. m. 103.), „egy élettől elvonatkoztatott és nem a létezővel kapcsolatos ismeretnek”, amit „a temporalitáshoz és nem a *Dasein*hez kapcsolódó intellektuális adatok konstrukciója támaszt” (i. m. 90). Csak emlékeztetőül: a *Dasein* (jelenvalólét) Heidegger „a többi létezőhöz képest” kitüntetettnek mondja, „amely nem egyszerűen csak előfordul a többi létező között. Ontikusan kitüntetett, minthogy létében önnön létére megy ki a játék.” (Heidegger 1989, 100–101.)

24 „...nem az a költő feladata, hogy valóban megtörtént eseményeket mondjon el, hanem olyanokat, amelyek megtörténhetnek és lehetségesek a valószínűség vagy szükségesség alapján. A történetíró és a költő ugyanis nem az különbözteti meg, hogy versben vagy prózában beszél-e..., hanem az, hogy az egyik megtörtént eseményeket mond el, a másik pedig olyanokat, amelyek megtörténhetnek.” (Arisztotelész [1963]: *Poétika*. Budapest: Magyar Helikon, IX, 1–2, 25 [1451].)

megfogalmazását az arisztotelészi *Poétikában* olvashatjuk,²⁴ éppen hermeneutikai szempontok alapján kell újragondolni, amennyiben „a történeti diskurzus legalább annyira poétikai konstrukció, mint kognitív tevékenység eredménye.”²⁵ A történelem idejének sajátossága tehát éppen az, hogy mintegy „beírja” magát az elbeszélés idejébe, szinkronitásba hozza és egyidejűvé teszi önmagát mindazzal, ami számára eljövendő, s amihez képest önmaga nem más, mint elmúlt. Ez a referencialitás sajátos módját adja, ugyanis az elbeszélés az elbeszélésben artikulálódik, s ezzel különös korreláció alakul ki az elbeszélés és az elbeszélő között.

Ricoeur pontosan látja, hogy a történelem a beszéd és a cselekvés elméletének közbülső terepe, hiszen az elbeszélés létrehozta textualitás és az összekapcsolódó tettek cselekménysorozata együttesen alkotják a történelmi események rekonstrukcióját. „Nincs mit csodálkozni azon, hogy a történelem – a történészek történelmét értem ezen – ugyanazokat a problémákat és vitákat idézi fel, mint amiket a szöveg elmélete és a cselekvés elmélete. Ugyanis egyrészt a történelem – a történetírás – az elbeszélés egy fajtája, egy »igaz« elbeszélés a mitikus elbeszélésekhez vagy a fikciós elbeszélésekhez képest, mint amilyen az eposz, a dráma, a tragédia, a regény, a novella. Másfelől a történelem az emberek múltbéli cselekedeteivel kapcsolatos.”²⁶ Az önmagában vett múlt, a múlt mint olyan természetesen nem válhat a történeti kutatás tárgyává, hiszen már az is kérdéses, hogy egyáltalán mi számít múltnak, vagy még pontosabban: mi tartozik a jelenhez mint önmaga múltja? A múlt, ame-

25 White, Hayden (1997): Előszó. In: *Uő: A történelem terhe*. Budapest: Osiris, 7. Dilthey megállapítása, paradox voltában is mélységesen igaz: „A hermeneutikai eljárás végső célja az, hogy a szerzőt jobban megértsük, mint ahogy ő magát megértette.” (Dilthey, Wilhelm [1974]: A hermeneutika keletkezése. In: *Uő: A történeti világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest: Gondolat, 493.) Kár – de mindenestre jellemző –, hogy Dilthey az interpretáció hermeneutikai érvényességét a történelem bizonyosságának próbájaként fogta fel: „...a hermeneutikának elméletileg meg kell alapoznia az interpretáció azon általános-érvényűségét, a romantikus önkénynek és a szkeptikus szubjektivitásnak a történelem területére való állandó betörésével szemben, melyen a történelem minden bizonyossága nyugszik” (i. m. uo.). A megértés pszichológiai korlátaival szembehelyezett „bizonyos” az objektív formát öltött emberi tevékenység, azaz a történelem bizonyosságát jelenti. Csakhogy a történelem nem pusztán cselekedet, hanem reflexió is egyben. Márpedig a pszichológiát innen számúzni aligha lehetséges.

26 Ricoeur, Paul (1986): *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, II., 176.

lyet a jelentől Léthé vize választ el, a feledés homályába burkolózik, s az elfeledettség állapotában nem is múlt többé, hanem pusztá nemlét. Csak ha képesek vagyunk megidézni az emlékeinkben, csak ha előhívható lesz a homályból, akkor válik történelemmé. Ám *múlt*ként való megszületése csak és kizárólag a jelenben történhet meg.

Rankét történetírói naivitása és tudományos becsvágya arra ösztönözte, hogy historiográfiai munkássága során felidézze és leírja azt, „ahogyan valami valójában történt”,²⁷ ám az egész történettudománynak szánt programja önmagában hordta saját kudarcát. Ugyanis már maga a felidézés pszichológiai és az írásba foglalás technikai attitűdje eleve kizárja azt, hogy a felidézett és leírt a maga teljességében és hiánytalanságában rekonstruálódjék. Nincs és nem is lehet a történelemnek egy olyan metanarratívája (szupernarratívája), amely az eltérő értelmezések és olvasatok abszolút valóságát (és nem csak – jó esetben – valószínűségét) tartalmazná. Az idő múlásával eleve összeegyeztethetetlen közvetlen és megbízható (ráadásul: mitől, miért és hogyan megbízható?) tanúskodás, egy „abszolút” tanúság tenné kizárólag lehetővé a dolgok valóságos megtörténéséről való beszámoló megszületését. A múlt megjelenítése azonban időhöz és térhez kötött olvasatok múltban konvergáló, de a jelen értelmezéseiben divergáló rendszereiben történik. A történetész a múltban valóságosan lejátszódott folyamatok megjelenítését a rendelkezésre álló dokumentumok (tanúságok) eseményeinek prefigurációjával, előzetes értékelésével és értelmezésével kezdi (egyáltalán: mit tekint eseménynek?), s ez a jelenben kialakított vázlat vagy terv mintegy megelőlegezi a múltból kialakítandó ikont.²⁸

A történetet, a megannyi egyedi, egymástól elkülönülő, „külön szálon futó” történet, a *story*kat éppen az elbeszélés, a történetek narrációja teszi *history*vá, s biztosítja az immár hermeneutikailag is rele-

27 „Wie es eigentlich war” (Ranke, Leopold [1957]: *Fürsten und Völker: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494–1514*. Wiesbaden: Standard Verlag, 4). Popper épp ezzel szemben mondja: „Összefoglalva: nincs olyan történelem a »múltból, ahogyan az valóban megtörtént«; csak történelemértelmezések létezhetnek, de egyikük sem végleges, minden nemzedéknek joga van megalkotnia a sajátját.” (Popper 2001, 434.)

28 Vö. White, Hayden (1973): *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe*. Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press, 2, 30, 31–38 stb.; White, Hayden (1978): *Tropics of Discourse*. Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press, 26, 88, 106 stb.

váns történetek folyamatjellegét és koherenciáját. Mindannak a kohéziós erejét, amit Hegel „belső közös alapnak”²⁹ nevezett, s ami az egyes eseményeket történésséggé fűzi össze, politikai, etikai, teológiai, vagy esztétikai értékek képezik, azaz végső soron olyan „hatalmi és kontroll-mechanizmusok”, valamint „tudásmechanizmusok”,³⁰ amelyek a leg-egyszerűbb metaforáktól a legbonyolultabb szimbólumok komplex rendszeréig a historiográfiai artisztikumtól függően létrehozzák a saját, különös történelmi narratívájukat.³¹

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a történész egy metaforarendszeren át maga választja a múltját, amennyiben a jelenre rezonáló múltból a befejezést, azaz saját jelenét olvassa ki, s egyúttal a kezdethez a befejezésből rendeli hozzá a számára adott értelmet. Ricoeur találó mondata egyúttal érinti a „történelem fonálát” (*fil de l'histoire, story-line*), amely az értelem felől visszapillantó retrospektív szemléletnek köszönhetően formálódott egységes folyamattá: „Olvasva a befejezést a kezdetben és a kezdetet a befejezésben, ugyancsak megtanuljuk olvasni magát az időt, visszafelé, mintha egy cselekvés folyamatának kezdeti feltételei ismétlődnének és összegződnének a végkifejletben.”³²

A múlt konstituálódik, s a történész a hatalmi-politikai diskurzus egészében részben konstruálja, részben re-konstruálja az egykor volt, ám mára nem létező entitást. A konstrukció és re-konstrukció kettős irányultsága a „történelem és fikció kereszteződésében” bomlik ki, az „emberi idő” (*temps humain*) létrejöttével, amelyben egyesül a múlt történelem általi reprezentációja a fikció képzeletbeli variációival...³³

29 Hegel, G. W. F. (1966): *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Budapest: Akadémiai, 123. „A történelem egyesíti nyelvünkben az objektív és a szubjektív oldalt, s jelentése éppúgy a *historia rerum gestarum*, mint maguk a *res gestae*, éppúgy a sajátlagosabban megkülönböztetett történelem-elbeszélés, mint maga a megtörtént, a tettek és események” (i. m. uo.).

30 Vö. Foucault, Michel (1999): Szexualitás és hatalom. In: Uő: *Nyelv a végtelenhez*. Debrecen: Latin Betűk, 281.

31 „...a történelmi narratívák nemcsak elmúlt események és folyamatok modelljei, hanem metaforikus kijelentések is, melyek hasonlósági kapcsolatot sejtetnek az ilyen események, folyamatok és a történettípusok között [...]. Tisztán formai oldalról nézve a történelmi narratíva nemcsak a benne közölt események reprodukciója, hanem szimbólumok komplex rendszere, amely irányt mutat nekünk, hogy megtaláljuk az események szerkezetének az irodalmi hagyományban rejlő *ikonját*.” White, Hayden (1997): A történelmi szöveg mint irodalmi alkotás. In: White 1997, 81–82.

32 Ricoeur, Paul (1983): *Temps et récit. I. Le temps raconté*. Paris: Éditions de Seuil, 105.

33 Ricoeur 1985, 279.

Természetesen a múltat nem lehet újraalkotni, a szónak abban az értelmében, hogy mindazt, ami egykor nem volt, képesek lennénk utólag egyfajta „ráolvasással” múltbélivé, egykor volt létezővé tenni, vagy ellenkezőleg, ami volt, azt képesek lennénk egy csapásra meg nem történné tenni. Még orwelli értelemben sem lehetett „a múltat végképp eltörölni”, legfeljebb átírni. A történelemről szóló elbeszélés az egyes események kölcsönhatásában feltáruló jelentést fejez ki: egy-egy üdv-történeti rendszerben metajelentésről kell szólnunk, amelyet kizárólag (igaz) próféciával vagy szigorú exegézissel lehet föltárni és kimutatni benne az isteni gondviselés vezérmotívumát. Ám az evilági történelem jelentése, a megtörténtek értelme nem szilárd kövület és mozdíthatatlan állandóság, éppen ellenkezőleg. Az eltérő értelmezések alapvetően a jelenen nyugvó eltérő jövőképekből erednek, azaz a múlt a mindenkori (képzelt) jövőben, a remélt vagy rettegett holnapban teljesedik be: temporális értelemben nemcsak az ontikusan még nem létező jövő válik a jelen valóságos létezésén át már nem létező múlttá, hanem episztemológiailag a már csak emlékezetben létező múlt a tapasztalati-érzéki jelenen át folyamatosan az elképzelt, imaginárius jövőbe torkollik. A történelem tehát legalább annyira „kortárs történelem” (Croce), mint futológia.

A történész a történelem menetét figyeli. Az, hogy éppen mit lát: diszóséges diadalmenetet vagy súlyos gyászmenetet, jelentős mértékben függ adott vagy választott nézőpontjától: attól, hogy a diadalív napos vagy árnyékos oldalán foglal-e helyet.

3.

A 70-es háborúra való visszaemlékezők – pogány historiográfusok, zsidó apokaliptikusok, rabbinikus bölcsek, keresztény apologéták és történetírók – sorában az egyetlen szemtanú, kortárs adatközlő az a Josephus Flavius volt, aki immár a mediterráneum másik oldaláról pillantott vissza a Szentföld közelmúlt eseményeire. Természetesen más volt a pogány birodalom centrumában, Rómában megvonni az események mérlegét, s más a Szentföldön élőként, vagy a Szentföldről a közelmúltban elűzötként, valamelyik újonnan létesült diaszpórából visszatekinteni a történetekre, s feldolgozni annak minden tanulságát. De az vitathatatlan, hogy Róma kegyeltjeként az önigazolás felettébb komfortos formájának

tetszik utólagosan önnön szánkba adni azokat a szavakat, amelyek egyrészt a történelmi helyzet post festa megítélésének elviselhető helyzetéből fakadtak, másrészt a történelmen túli, eszkatologikus rendnek a rómaiak képére és hasonlatosságára történő baráti átigazításán szorgoskodva a leírt sorok mintegy szemérmes üzenetetésnek tűnhettek mindazok számára, akiktől minden további jóindulat reméltetett. „A rómaiak hatalma ellenállhatatlan” – idézi fel saját mondatait Jeruzsálemre visszagondolva az immár a Rómában tartózkodó Josephus, majd a retrospekció imígy folytatódik: ők „az egész világ urai. Mert van-e föld, amely még nem hódolt meg a rómaiaknak [...]”? Hozzájuk szegődött a szerencse, és Isten, aki sorra osztogatja az egyes nemzeteknek a világ uralmát, most Itália oldalán van. Egyébként állatok és emberek közt a leghatalmasabb törvény, hogy meg kell hajolni az erősebbek előtt, és hogy azok az erősebbek, akik győznek”, s végül „az Isten a rómaiakkal van” kategorikus megállapításával jelöli ki Josephus Flavius vallások, népek és kultúrák irányadó perspektíváját, várható jövőjüket, kilátásait és reményeiket.³⁴ Persze a császári birodalom centrumában sok más egyéb tényező, a legkülönbébb asszimilációs kényszerek és túlélési technikák is hozzájárulhattak az „emlékezet atrófiájához”,³⁵ ahhoz a folyamathoz, amelynek során nemcsak Róma kegyetlen fellépésének gyótró emlékére kezdett a feledés jótékony homálya aláereszkedni, hanem a *Deuteronomium* szigorú, többször megismétlődő parancsolata is – „ne feledkezzél el az Örökkévalóról, a te Istenedről”³⁶ – veszélybe kerülhetett.

Éles és merész kanyarokkal tarkított pályájának vége felé Josephus Flavius zsidó hittestvéreitől megvetéssel sújtva és a római hatalmi propaganda számára egy elmúlt időszak meglehetősen anakronisztikus figurájává válva komoly erőfeszítéseket tett, hogy saját népéről objektív, történetileg hiteles képpel szolgáljon a görög-római világ részére (*Iudaiké Arkhaiologia*), s egyúttal visszautasítsa és érvekkel cáfolja meg a pogány univerzum felől érkező, legfőképpen a teljes tudatlanságból vagy a különböző manipulatív politikai szándékokból fakadó masszív zsidóellenes előítéleteket és hazugságokat (*Peri tész tón Iúdaion arkhaioté-*

34 Josephus 1964b, V, 9,3.

35 Yerushalmi, Y. H. (2000): *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Budapest: Osiris, 109.

36 Deuteronomium 9,11.

tosz kata Apiónosz). Eme utóbbi munkájának egy helyén ősz bajnokunk a zsidó történetírás specifikumának meghatározására tesz kísérletet, egyúttal rámutat a görög történeti értekezések, különösképpen a trójai eseményekről beszámoló homéroszi írások problematikus voltára. Ön-elégült büszkeséggel állítja, hogy „nálunk nem mindenki jogosult arra, hogy történelmet írjon, ennél fogva a megírottakban nem is lelhetők fel ellentmondások. Kizárólag a próféták írhatták meg a történelmet, akik a legrégebbi idők őstörténetéről isteni sugallat révén juthattak hozzá ismereteikhez, saját koruk eseményeiről pedig, ahogy azok megtörténtek, hiteles beszámolóval szolgáltak”, ám a görögök sok különböző könyvvvel rendelkeznek, de közöttük nincs olyan, amely „Homérosz költészeténél korábbi volna. Márpedig ő nyilvánvalóan később élt a trójai eseményeknél, s – legalábbis így mondják – nem is ő volt az, aki írásba foglalta a munkáit, hanem ezeket a szóban továbbhagyományozott énekeket csak később, emlékezet útján szerkesztették egybe: ezért tartalmazznak annyi ellentmondást.”³⁷

A történetírásról vallott metodológiai nézeteit Josephus Flavius egyfelől a történetileg cáfolt hazug előítéletek, a főként a hellenizmus világában rendre felbukkanó tudománytalan zsidóellenes nézetek ellenében fogalmazta meg, másfelől módszertani megfontolása részévé vált önlegitimációs buzgalmának, történetírói munkássága és megfellebbezhetetlen tekintélye megalapozásának. Nem véletlenül hangsúlyozta azt, hogy a zsidó hagyománynak megfelelően történelemről kizárólag a próféták írhattak, akiknek hitelességét és munkáik ellentmondásoktól mentes tárgyyszerűségét és megbízhatóságát „isteni sugallat” biztosította és garantálta.

A próféta (*nabi*, többes szám: *nevim*, a *naba* igéből, amelynek hitpael formában a jelentése *eksztázisba, révületbe esni*, míg nifal formában *hirdetni, hívni*) Isten nevében beszél, az isteni akaratot és szándékot közvetíti, s – mint aki az Úrral rendkívüli bizalmi kapcsolatban áll – az Örökkéva-

37 *Peri tész tón Iúdaion arkhaiotétosz kata Apiónosz* 1,8,38 és 1,2,12. Noha a fenti idézeteknél a saját fordításunkat használtuk, magyarul lásd Josephus Flavius (1984): *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*. Budapest: Helikon, 10 és 6. Ehhez lásd: Cancik, Hubert (1986): *Geschichtsschreibung und Priestertum. Zum Vergleich von orientalischer und hellenischer Historiographie bei Flavius Josephus, contra Apionem*, Buch I. In: Ehrlich, Ernst Ludwig-Klappert, Bertold-Ast, Ursula (szerk.): *Wie gut sind deine Zelte, Jaakow... Festschrift zum 60. Geburtstag von Reinhold Mayer*. Gerlingen: Bleicher, 41–62.

ló által a szájába helyezett szót, az isteni Igét adja tovább, juttatja el a címzetthez, Isten népéhez. Feltétlenül meggondolásra érdemes az az álláspont, amely a *nabit* etimológiailag a *nabachból* (ugatás) eredezteti, hiszen a próféta is azt mondja, hogy „az őrszemek mind vakok, semmit se vesznek észre. Néma kutyák mind, nem tudnak ugatni” (*Jesája 56,10*),³⁸ azaz a próféta a zsidó nép „házőrzője”, aki a bűnben való tévelygése miatt a veszedelmet nem érzékelő öntudatlan népnek jelzi a leselkedő bajt és a várható csapásokat.

A próféta az Ige (*dábár*),³⁹ a beszéd embere, aki nem a saját véleményének ad hangot, hanem JHWH hírvivőjeként az égből jött szót, az égi hangot (*bat kól*) közvetíti és adja tovább. A prófétai szónoklat jellegzetes és rendre visszatérő eleme a beszédet bevezető „így szól JHWH” (*ko amar JHWH*) és lezáró „JHWH mondása” (*neum JHWH*) formula, amellyel mintegy autorizálva az elhangzottakat a hallgatóság számára újra és újra egyértelművé és világossá válik, hogy az imént hallott beszéd valójában a próféta szájából elhangzott isteni közlés volt.

A próféta „a történelem középpontjában áll”,⁴⁰ hiszen képes behatolni annak mélyére, felismerni a közönséges halandók előtt rejtetten megbúvó szándékokat, amelyeket JHWH akaratával azonosít, akit a történelem korlátlan urának tekint. Az elmúlt korok katasztrófáit és súlyos csapásait egyúttal megtérésre buzdító felhívásokként értelmezi, azaz a történelmi múltat a jelenhez szóló isteni információk halmazaként interpretálja. A prófétai tanúskodás tehát „abszolút forrással”⁴¹ rendelkezik, s az elbeszélés és a hitvallás integrálódása révén minden történeti esemény teológiai-transzcendens értelemmel és jelentéssel gazdagodik.

38 „Cófov ivrim kulám lo jádáu kulám kelabim ilmin lo juchlu linboách.”

39 Mind a héber *qal*, mind a *piél* alakban (*dibber*) egyaránt annyit tesz, mint *beszélni*, ám a szó alapjelentése *hátról előretörni*, azaz a szavakat egymás utáni sorrendben kimondani. Vö. Gesenius, Wilhelm–Buhl, Frantz (1909): *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Leipzig: F. C. W. Vogel. A héber *dábár* és a görög *logosz* fogalmak jelentésbeli hasonlóságainak és eltéréseinek történeti-kultúrtörténeti vizsgálatához lásd Dürr, Lorenz (1938): *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient*. Leipzig: MVAG, 42, 1; Albright, William Foxwell (1940): *From the Stone Age to Christianity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

40 Abécassis, Armand (1987): *La pensée juive. De l'état politique à l'éclat prophétique*. Paris: Librairie Générale Française, 52.

41 „A tanúság forrását tekintve máshonnan ered.” (Ricoeur, Paul: *L'herméneutique du témoignage*. In: Ricoeur 1985, 43.)

Jóllehet Josephus Flavius szimpatikus vonásait illetően erősen megoszlanak a vélemények, ám *Önéletrajzá*nak túlzott visszafogottsággal aligha vádolható részei kivételesen nem a magamutogató gőg repetitív megnyilvánulásai. Azok a kijelentések, miszerint „tekintélyes nemzetség sarja vagyok, ősi papi családból származom”, „a 24 papi rend legelső osztályából”, „királyok sarjadéka vagyok”, „rendkívül nagy műveltségre tettem szert, nagyon jó emlékezőtehetségemmel és értelmemmel vitathatatlanul mindenkit túlszárnyaltam”, „még alig voltam 14 éves fiú [...] mindenki magasztalt, és a főpapok és városunk előkelői minduntalan felkerestek, hogy alaposabb törvényt magyarázattal útbaigazítsam őket”, „19 éves koromban elkezdtem nyilvános szereplésemet, mégpedig a farizeus irányzat szellemében”,⁴² nos ezek a papi származására, rendkívüli teológiai képzettségére és a kor legfelkészültebb irányzatához való csatlakozására utaló kijelentések egyértelműen azt sugallják, hogy történetírónk prófétai elhivatottságot tulajdonít magának, s ezt teljes joggal teheti, hiszen – úgy tűnik – ennek „objektív” alapjai vannak.

Jóllehet Josephus a hagyománynak megfelelően maga is állítja, hogy „megszakadt a próféták pontosan nyilvántartott láncolata”,⁴³ s az utolsó prófétákat, Haggajt, Zekariját és Maleákit követően megszűnt a prófétaság Izraelben – ha másért nem, hát azért, mert a mostani nemzedék egyszerűen méltatlanná vált erre⁴⁴ –, ámde – a rabbinikus felfogás eszméiségeivel összhangban – maga is vallotta, hogy „a próféta másodlagos funkciói”⁴⁵ megmaradtak. A „Szanhedrin férfiai”,⁴⁶ a *Tenakh*-kommentárokat készítő *Targumok* szerzői éppen úgy, mint a sajátos metaforikus jelentést hordozó „együgyűek és kisdedek”⁴⁷ valamennyien „az utolsó

42 Josephus 1964a, 481–482.

43 Josephus 1984, I, 8, 41. i. m. 11. A *Makkabeusok I. könyve* ugyancsak úgy tudja, hogy Júdás Makkabeus halála után „nagy üldözés folyt Izraelben, amilyen nem volt attól az időtől, hogy az utolsó próféta megjelent körülükben” (1Makk 9,27).

44 „Egy égi hang (*bat kól*) így szólt: akad valaki köztetek, aki méltó a szent lélekre [*rúah ha-kódes* – tudniillik a prófétát a szent lélek ihlette], ám egész nemzedéke méltatlan rá. Ekkor mindenki az idősebb Hillélre tekintett.” (*Toszefta Szota* 13,3; *jSzota* 24b; *bSzota* 48b.)

45 Vermes Géza (1995): *A zsidó Jézus*. Budapest: Osiris, 121. Josephus például I. Johannes Hyrkanos főpappal kapcsolatosan hangsúlyozza, hogy „Isten maga szólott hozzá”, s „megkapta a prófétaság adományát. Tudniillik... előre látta a jövőt és előre hirdette is.” *Antiquitates* 13, 10, 291; 300. (Josephus Flavius [1966]: *A zsidók története*. Budapest: Gondolat, 135, 137.)

46 *Misna Pirké Abot* 1,1.

47 bBaba Batra 12a.

próféták, Haggaj, Zekarja és Maleáki halálát követően, amint a szent lélek (*rúah ha-kódes*) eltávozott Izráelből, az égi hang (*bat kól*) közvetítése által jutottak üzenethez”.⁴⁸ Nem véletlen Josephus Flaviusnak az a halhatatlan elszántsága, amellyel történeti munkájában rendre saját profetikus vonásaira igyekszik emlékeztetni olvasóit, mintegy bizonyítandó, hogy az ő történelmi tanúságának abszolút garanciája, hitelességének legfőbb forrása nem más, mint az Örökkévaló. Josephus, aki önmagáról harmadik személyben, de mint prófétáról, mindig felsőfokon számol be, tudunkra adja, hogy „értett az álomfejtéshez, még az Isten kétértelmű kijelentéseit is meg tudta fejteni”, álmában „Isten feltárta előtte a zsidók küszöbön álló pusztulását és a római császárok sorsát”, „jól ismerte a szent könyvek jövődöléseit”, „megszállta az Isten lelke”, Isten az ő lelkét választotta, „hogy hirdessem a jövődőt”, „megjósolta a jotapataiaknak, hogy 47 napi ostrom után az ellenség kezére jutnak, és maga élve fogságba kerül”, továbbá ő volt az, aki Vespasianusnak megjövendölte, hogy császár lesz, „a földnek, a tengernek és az egész emberiségnek ura”.⁴⁹ De a nyomaték és végső bizonyosság kedvéért szerzőnk előszeretettel hasonlítja magát és küldetését az első hurbán előestéjén fellépő Jirmejáhuhoz (Jeremiás), s a párhuzamok – akár kettejük szenvedéstörténetére is gondolhatunk, a mindkettőjüket ért számtalan atrocitásra, ahogy a helyzetét megérteni nem akaró környezet viseltetett Jirmejáhu vagy Josephus iránt – szinte kínálják kettejük kísértetiesen hasonló profetikus szerepének összevetését, amelyet aztán előzékenyen elvégez maga Josephus.⁵⁰ Mindenesetre az analógia ugyanabban a „történelmi tényben” válik leginkább nyilvánvalóvá, amelyben egyúttal Isten gondviselői szerepéről is félreérthetetlen képet alkothatunk. Az első Temp-

48 *Toszefta Szota* 13,2.

49 Josephus 1964b, III, 8,351–354; 406–407; 401–402. i. m. 250–251; 256; 255. Ami a Vespasianus-jóslatot illeti, erről Suetonius (*Vespasianus* 5,6) és Cassius Dio is beszámol (66,1,4). A nevezetes jóslat a Talmudban is olvasható, ám – felettébb különös módon – itt Jokhanan ben Zakkaj nevéhez kötődik (*bGittin* 56b). Jokhanan ben Zakkaj Jesája próféciaja nyomán („Libanon egy hatalmas keze által dől majd el” – *Jesája* 10,34) közli Vespasianussal, hogy „ha nem te vagy a király, hát az lesz, hiszen csak egy király keze rombolhatja le a Templomot”.

50 Vö. Josephus 1964b, 5,9, 391–392 stb. Szorosan a kérdésről: Van Unnik, W. (1978): *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*. Heidelberg: Lambert Schneider; Blenkinsopp, J. (1974): Prophecy and Priesthood in Josephus. In: *Journal of Jewish Studies*, (25) 2: 239–262; Cohen, Sh. (1982): Josephus, Jeremiah and Polybius. In: *History and Theory*, (21) 3: 368–377.

lom lerombolása, az első hurbán, amelyet Jirmejáhu jövendölt meg, s amelynek lefolyását ő maga meg is örökölte, és a második Templom lerombolása, a második hurbán, amelynek várható bekövetkeztére Josephus figyelmeztetett, s amelynek eseménytörténetét ő rögzítette, hatszáz év eltéréssel ugyan, de egyaránt áb hó 9-én esett meg.⁵¹

A történetíró saját munkájának hitelességét annak isteni legitimitásával, önnön profetikus szerepének előtérbe állításával és hangsúlyozásával próbálta elvitathatatlanná tenni. Mint „nagyobb dolgok hírnöke”⁵² a jövőt előre látja, s mint tanú, elküldetett, hogy az események elbeszélésével egyúttal az Izráel múltjából ismert elbeszélő hitvallásnak adjon hangot. Ugyanis minden történés jelentést hordoz, s ennek értelmezését végzi el a történetíró-prófeta: azaz a tanúbizonyosság önmagában érdektelen, ám akkor válik jelentőssé, amikor tárgyként szolgál az értelmezés számára. A történelemben Isten szándéka valósul meg, ennél fogva a történelem profetikus kommentárjai – a hermeneutikai gesztus – a mindenkor isteni beavatkozások formái, módjai, okai és következményei felé irányulnak.⁵³ A „nem tényorientált” bibliai történetírás transzcendens értelmét az események legkorábbi kommentátorai, a próféták próbálták megragadni, és JHWH saját szavának (*memra*) a próféták szájába való helyezésével tette azt megkérdőjelezhetetlenül hitelessé, még akkor is, ha sokan rendre kétségbe vonták a megadott jelentések eredetiségét és isteni jellegét. A történelem leginkább egy etikai vagy exegetikai tanításnak lett a szolgólója. A zsidó hagyományban a történetírás mindig is kommentár volt, s ezért felfoghatatlan, amikor Yerushalmi, amúgy kiváló könyvében értetlenségének ad hangot, miszerint „a bibliai kánon lezárulta után a zsidók gyakorlatilag nem művelték többé a történetírást. Josephus Flavius jelzi a fordulópontot.”⁵⁴ A helyzet valójában az, hogy a zsidók „szelektív” történetírása nem a történelem pedáns, leltárszerű megőrkítésének igényéből fakadt – szemben a görög gyakorlattal –, hanem az események számbavétele a történelem menetének egy transzcendens nézőpontból való megfigyelését és Izráel népe részére szükséges „lefordítását” jelentette elsősorban. Amikor Izráel szá-

51 Josephus 1964b, 6, 4, 250; 268. i. m. 417; 419.

52 I. m. 3, 8, 400. i. m. 255.

53 Bultmann ezért mondja, hogy „a zsidó történetírás ezért nem tudomány a görög értelmében”. (Bultmann, Rudolf [1994]: *Történelem és eszkatológia*. Budapest: Atlantisz, 28.)

54 Yerushalmi 2000, 34.

mára megszűnt a „jelen”, amikor Izráel „kiköltözött” a történelmi jelen sodrából – azaz a második hurbánt követően –, a „már meglévő” történelem is a folyamatos értelmezés és újraértelmezés tárgyát képezte, éppen úgy, mint az értelmezett és újraértelmezett törvények és előírások teljes rendszere. A megmerevedett és befejezettnek tűnő történelem csak egy másik aspektusból, ámde mindenképpen a történelmen kívülről, vagy azon túlról láttathatja önmagát, s a következő „pillanat” (amely „földi években” mérve lehet, hogy csak több ezer esztendő múlva köszönt majd be) már valamennyi nép számára a történelem radikális végét és egy teljesen új időszámítás kezdetét jelenti, ha egyáltalán az idő fogalmának még érdemes bármilyen jelentést is tulajdonítani.

Josephus Flavius tehát eme felsőbb nézőpontból tekintve, továbbá a prófétának (azaz önmagának) tulajdonított közvetítő (és nem újat alkotó) szerepéből adódóan állítja, hogy történelmi munkája támadhatatlan, s az események megjelenítése hiteles. Ennek hangsúlyozására Josephusnak jó oka lehetett, minthogy létezett egy másik – mára elveszett – történelmi munka, amelynek szerzője egy bizonyos tiberiasi Justus volt. Josephus *Önéletrajzá*nak egy helyén a részletekre is ügyelve pocskondiázza történetíró társát, hazudozással vádolva őt, s hangsúlyozva, hogy a harcokban nem vett részt, s írását nem igazolta szemtanúkkal.⁵⁵ Ám, még ha elfogadjuk is Josephus súlyos kritikáját, s feltételezzük, hogy annak kérlelhetetlen hangneme kizárólag a történelmi hűség és objektivitás iránti elkötelezett kiállás folyománya, nem hunyhatunk szemet afölött, hogy – ugyanezen a helyen – szerzőnk cseppet sem a gondviselői szándékra és az isteni tekintélyre hivatkozik, hanem más, nagyon is földi hatalmasságokra utal, mintegy önnön alkotásának hitelességét bizonyítandó. Megtudjuk ugyanis, hogy munkája során követte Vespasianus és Titus följegyzéseit, közli továbbá, hogy „Titus császár azt kívánta, hogy egyes-egyedül ez a művem legyen az ő tetteinek egyetlen hiteles forrása, sőt saját kezű aláírásával rendelte el művem kiadását”, valamint azzal is eldicsekszik, hogy Agrippa király 62 levélben igazolta írásának hitelességét.⁵⁶

A papból és hadvezérből történetíróvá szelídülő és indifferenciálódó, s önmagát profetikus hajlamokkal megáldottnak kikiáltó Josephus ön-apolóetikájának oka sejthető ugyan, de nem árt tudatosítani: a próféta

⁵⁵ Josephus 1964a, 524–528.

⁵⁶ I. m. 524, 527.

folyamatosan az Istenre szegezi a tekintetét, ám a történetíró – ha sokszor csak egy-egy pillanatra is –, de elfordítja onnan, hogy a földi eseményeket vegye számba és kíséreljen meg rendet teremteni a történelem gomolygó kuszaságában. A prófétálás nem emberi hivatás, hanem isteni elhivatottság, s ez olykor a próféta egész személyiségének az isteni akarathoz való alkalmazkodását kell, hogy jelentse: beszéde és tevékenysége ezáltal lesz valóságos imitatio Dei. Az álpróféták ezzel szemben manipulatív szándékoktól vezérelve, avagy egy-egy zsarnok kegyetlen tervének végrehajtóiként, pusztán önös érdekből a legkülönbébb módon próbálják meg az isteni üzenetnek az „érthetőségét” összekuszálni.

A hagyomány szerint egykoron Judás Makkabeus társai a templom megszenteltségétlenített oltárát lerombolták, és köveit egy arra alkalmas helyen elrejtették, mindaddig, „míg próféta nem támad, aki majd megmondja a teendőket” (*Makkabeusok 1. könyve 4,46*). Mindenesetre jó okunk van feltételezni, hogy azok a kövek Josephus Flavius fellépését követően is a rejtekhelyükön maradtak.

Írásbeliség és formálódó skolasztika a 11. század végén

Ferencz Sándor

Tanulmányom tárgya a *monasztikus* és a *skolasztikus*¹ gondolkodásmód viszonya, konkrétan a skolasztikus filozófiai attitűd és az írásbeliség, pontosabban „szövegszerűség” összefüggése. Ennek érdekében olyan jelenséget vizsgál meg a 11. század második felének filozófiatörténetében, amelyre általánosságban az írásbeliség térhódítása és az érintettek gondolkodása közötti kölcsönhatásként lehet hivatkozni. Esettanulmányban mutatja ki a folyamatnak egyik 11. századi filozófiai műben fellelhető, még szűk körű, ám egyértelmű és bizonyító erejű megnyilvánulását.²

1 A *skolasztika* rendkívül szerteágazó és túlterhelt fogalom, érdemi reflexiójára itt nincs mód. A *monasztikus–skolasztikus* jelzőpár használata azonban rövid magyarázatra szorul. Semmiképp sem egymást kizáró ellentétpárról van szó. Előbbi nem egyszerűen a szerzeteshoz tartozás tényét fejezi ki, hiszen számos skolasztikusnak nevezett teológus szerzetes volt a későbbiekben is, sőt a legjelentősebbek szinte kivétel nélkül azok voltak (Albertus Magnus, Aquinói Tamás, Duns Scotus, Ockham, Gregorius Ariminensis stb.). Azt a kolostori közösségekre a kezdetektől jellemző intellektuális attitűdöt jelöli, amely hit és érzelem harmóniáját a kommunikáció „multimediális” élményében igyekszik kifejezni. Ebben fontos eszköz lehet tekintélyek vagy példázatok felidézése mellett a hangzás, a látvány, vagy éppen egy-egy ábrázolás keltette képzet közvetlen hatása. „Szóbeli karakterű írásbelisége” is többnyire ezt a komplex élményt igyekszik rögzíteni, illusztrálni. A *skolasztikus* attitűd ezzel szemben, vagy inkább ezen túl, a gondolkodás általános szintjén is a racionális, grammatikai és dialektikai szerkesztettségre törekvést fejezi ki. Olyan gondolkodásra utal, amely már mentálisan is többé-kevésbé *szövegszerű*. Racionális argumentációjú „írásbeli karakterű szóbelisége” pedig a fortiori az. (Köszönettel tartozom Borbély Gábornak ezzel kapcsolatban tett értékes megjegyzése miatt.)

2 A téma egésze, bár közvetlenül nem erre irányul, szükségképpen kapcsolódik a szóbeliség és az írásbeliség jelentős irodalmú általános problémájához. Az elemzés külön em-

A szövegillusztráció és az elemzés a következő megállapításokat támasztja alá:

A század második felétől a lassan, de mégis fokozatosan literálisabbá, írás- és szöveghasználóbbá formálódó európai társadalom „közönsége” kezd közvetlenül is (vissza)hatni a születő művekre. Ez a hatás úgy érthető, hogy a publikusnak szánt írásos forma egyre erősödő rendező elvként jelentkezik már a művek megszerkesztésében és tárgyi felépítésükben is. A skolasztikus gondolkodás megnyilvánulásában – feltehetően nem kizárólagosan – egyre erősödő általános mintává lesz a *szövegszerűség*, ezáltal annak linearitása és zártsága is. A skolasztikus gondolkodásmód felerősödése és az írásba foglalt és terjesztett művek szaporodása már a monasztikus közegben szorosan összefügg.

Utóbbiakhoz pontosításként hozzáfűzendő, hogy itt a szövegszerűség, mint az írásba foglalás „fenyegete”, nem egyszerűen annyit tesz, hogy valamit leírnak. Pontosan azt a szerzői attitűdöt hivatott kifejezni, amelyben valaki eleve annak tudatában fogalmaz, komponál meg valamit, hogy produktumát ő vagy más írásban is rögzíti. Ilyenkor szem előtt kellett tartania azt a körülményt, hogy amint „kiadja művét”, a *mű szöveggé lesz*. Ettől kezdve önálló életre kel és aligha módosíthatja azt többé. Annak figyelembevételével kellett például érvelnie, bizonyítania vagy éppen tanítania valamit, ehhez terminusokat és főképp autoritásokat válogatnia, hogy a kortársak ezt szabadon le is másolhatják és tovább is adhatják. Többé-kevésbé pontosan idézhetik, érthetik, de félre is érthetik. Művét az „érintettek” akár többször és alaposan elemezhetik majd, vitathatják, sőt javára vagy kárára fel is használhatják. Ráadásul belátható időn belül minden várható és nem várható következménnyel, mint *szerző*, szembesülni is fog.

A vizsgáldásban a rekonstruktív filozófiatörténeti szempont mellett egyszerűen megfogalmazható kérdések vezetnek:

Van-e ismert filozófiai szerző a korszakban, akinél valószínű az említett átmenet speciális hatása? Ha van, kimutatható-e valamely írásáról, hogy szerzője már műve megformálásában is egy közeli, nem feltétlen célzott „publikálást”, a másolásra és „elterjedésre” alkalmas írásbeli

megszerkesztést, tehát egy majdani *szöveget* kellett, hogy szem előtt tartson? Van-e olyan reflexió az „érintett” szövegben, amely ezt szokásostól eltérő körülményként bizonyítja?

A monasztikus tradíció és a skolasztikus gondolkodásmód kettős kihívásának evidens módon kitett szerző Canterbury Anselmus.³ Egyrészt, mivel jelentős filozófiai és teológiai szerző, a skolasztika atyjaként számon tartott prominens tudós, másrészt, mert szentéletű szerzetes, aki a kor egyik „közszerelőjévé”, jeles egyházi személyiségévé is lett. Ráadásul vele kapcsolatban ismerhetünk is fontos kortársi reflexiókat.⁴

Teológiai-filozófiai elmélkedések írásba foglalásának körülményeit bemutató esettanulmányként a szerző elsőként közreadott műve, a *Monologion* kínálkozik. Több okból is. Mindenekelőtt, ez a mű – Anselmus több más művével együtt – jelentős 11. századi filozófiai szövegünk. Továbbá, épp azt adja tudtunkra, hogy a szokásos teológiai és filozófiai előadásokat és a kapcsolódó diszkussziók tanulságait írott műként is rögzíteni ekkoriban még igencsak ritka vállalkozásnak tűnik. Ezt egyértelműen bizonyítja, hogy a mű elején, amely valószínűleg 1076 második felében fejeződött be,⁵ Anselmus külön is kitér a leírás, tehát a rögzítés, a lezárás, a továbbmásolhatóság és az ezzel szorosan összefüggő autorizálás problémájára. Végül, amire az írásba foglalás kapcsán a szerző eközben reflektál, az lényegileg a tudományos publikálás máig nélkülözhetetlen körülményének – Anselmus számára ekkor még újdonságnak számító – 11. századi megnyilvánulása.

A *Monologion* prológusában Anselmus számba veszi a művével kapcsolatos elvárásokat. Fontos megállapítást tesz a ránehezedő kettős kihívásról. Nevezetesen, hogy majdani művének a szóbeli és az írásbeli megformálás sajátos, ám eltérő elvárásainak egyszerre kell megfelelnie. Nyilvánvalóan a még erős monasztikus és a már egyre határozottabban

3 Anselmus művei magyarul: Anselm, Canterbury Szent (2001): *Filozófiai és teológiai művek I.* (Dér Katalin fordítása.) Budapest: Osiris, latinul: Schmitt, F. S. (szerk.) (1968): *Sancti Anselmi Cantuariensis Opera Omnia I–VI.* Edinburgi: apud T. Nelson, 1946–61. (A továbbiakban *Op. Omnia*.)

4 Az ontológiai istenérv közismert korabeli vitájára és főleg a terjedelmes levelezésre (*Op. Omnia* III–IV–V) támaszkodhatunk.

5 Anselmus műveinek legtekintélyesebb kronológiája: Schmitt, F. S. (1932): *Zur Chronologie der Werke des hl. Anselm von Canterbury.* (Revue bénédictine 44.), 322–350, melyet a továbbiakban követünk.

jelentkező skolasztikus követelmény kettősségének spontán tudatosításáról van itt szó. A *Monologion* proológusa azon túl, hogy világos megfogalmazása a kortársak formálódó és egyre erősödő írásbeliség-igényéből adódó új kihívásának, nemcsak az egész életmű, de az egész korai skolasztika proológusaként is szolgálhatna.

Bár Grabmann⁶ az első igazi skolasztának, a skolasztika atyjának nevezte el Anselmust, a *monasztikus* és a *skolasztikus* gondolkodásmód – akár egész életművét tekintve is – egyaránt jellemző maradt rá.

A „SZERZŐ”

Anselmus nevezetes esztendőben, 1033-ban⁷ született az észak-itáliai Aostában. Ekkoriban ez egy lombard–burgund határon fekvő, Burgundiához tartozó, nem különösebben jelentős város, amelyben azonban van katedrális és apátság is. Közepesen tehető, inkább leszálló ágban lévő nemesi családban nevelkedik. Apja longobárd származású nemes, anyja viszont egy grófi család (Maurienni grófok) távoli rokonságához tartozó, Aostában némi bárói örökséggel bíró istenfélő asszonyság. Valószínű, hogy az anya társadalmi rangja a meghatározóbb a családban, ezért is költözik a longobárd apa Aostába.

Az ifjú Anselmus 13-14 éves kora körül jelzi először bizonyíthatóan és komolyan vehetően a kolostori élet iránti vonzalmát, és jelenti be, hogy szerzetes kíván lenni. Apjának egyáltalán nem tetszik ez, értelemszerűen inkább a kolostor falain kívüli karriert szánná jó tehetségű, egyetlen fiuknak. Anyja, a szentéletű Ermenberga halála (1050) után tovább mérgesedik ellentéte apjával, mígnem 1056 körül 23 évesen végleg el is hagyja a szülői házat.

6 Grabmann, Martin (1956): *Die Geschichte der scholastischen Methode*. I. köt. Berlin: Akademie-Verlag, 258.

7 A 1033-as esztendő Krisztus halálának ezredik évfordulója. Az utolsó nagy éhínség az ezredévi apokalipszis egyik zárójelenete volt Európában. Az ezredforduló egy szegény, kifosztottnak tűnő, éhség ostromolta, gyéren lakott és mégis túlnépesedett, büntudattól áthatott, járványoktól szenvedő, éhező és félelemben élő Európát mutat. A karolingok rövid életű „rend”-je utáni zűrzavarban csak lassan eszmél rá Európa, hogy túléli a millennium-ra váró világvégét. A normannok letelepednek, a magyarok felveszik a keresztséget, a szaracénokat is sikerül távol tartani. Lassú fejlődés kezdődik. Anyagi és szellemi kincseik révén a túlélés bárkái voltak eme nehéz időkben az európai kolostorok.

Ezután három évig Burgundiában és Franciaországban járja a kolostorokat, majd egy ideig a normandiai Avranches-ban tartózkodik. Végül 1059-ben egy szintén normandiai, a Herluin apát által nemrégiben alapított, de máris igen híres Bec kolostori iskolájában köt ki. Ebben a kolostori iskolában tanít akkoriban a jeles és méltán híres tudós, Lanfrancus.⁸

Anselmus itt folytatja tanulmányait, majd rövidesen mesterének tanácsára és ajánlásával 1060-ban be is lép a rendbe. Amikor 1063-ban Lanfrancus elhagyja a kolostort (1069-ig Caenbe megy), a kolostor apátja Anselmust teszi meg perjellé. 1078-ig töltötte be ezt a tisztséget, amikor is a kolostor alapító apátjának halálával őt választják a kolostor új apátjává. 15 évig marad ebben a tisztségben.

Tudjuk, hogy mesterét, akivel a távolság ellenére is sokáig bizalmas és bensőségesen spirituális kapcsolatban maradt, kísértetiesen követte hivatalaiban. Lanfrancus közben az újonnan meghódított angolszász területek „normannizálásának” jegyében lett Hódító Vilmos (1066–1087) alatt 1070-től egészen 1089-ben bekövetkezett haláláig Canterbury első viszontagságos hivatalú érseke. A történet folytatását jól ismerjük: Lanfrancus halála után az évekig tartó investitúraharc idején végül 1093-ban Anselmus lesz Canterbury második és még viszontagságosabb hivatalú érseke. Közben II. Vilmos (1087–1100), illetve I. Henrik és a pápák investitúra-huzakodásai közepette a hivatali idő, valamint a gyakori száműzetések és menekülések aránya bizony ez utóbbi javára billen.

8 Lanfrancus (kb. 1010–1089) lombardiai. Páviában és Bolognában tanult és a bencés rendbe lépett. Becben az újonnan alapított kolostori iskolának húsz éven át (1042–1062) volt a vezetője. Ez idő alatt tett szert az iskola a Tourban működőhöz hasonló hírnévre, és vált annak egyik fontos szellemi ellensúlyává is. A *dialektikusok* élén Touri Berengarius a „per omnia ad dialecticam fugere” elvével mindent – még az Oltáriszentség misztériumát is – a dialektika bonckése alá vetett. Megkérdőjelezte például magát a transsubstantio (átlényegülés) tényét, azaz, hogy a misében a consecratio (átváltoztatás) során a kenyér és a bor valóban Krisztus testévé és vérévé változna, mivel akcideniciákat érintő változás hiányában szubsztanciális változás sem lehetséges. Becben Lanfrancus a dialektika és a filozófia „óvatosabb” használatát, mindenekelőtt a hittitkok feltétlen tiszteletben tartását hirdette. Véleménye szerint az így „használt” filozófia sokat segíthet a hit igazolásában is. Álláspontjával mérsékelte az *antidialektikusok* szintén szélsőséges felfogását, mely szerint az emberi tudományok eredendő fogyatékoságuk, veszélyességük folytán egyáltalán nem is használhatók a hit dolgaiban, következésképpen e területről száműzendők. Utóbbiak fő előharcosa a remetéből ostiai püspökké lett szent, a kortárs Petrus Damianus (1007–1072) volt. Lanfrancus legismertebb műve az Eukharisztia természetéről Berengariusszal folytatott vita *Az Úr testéről és vérééről* (*De corpore et sanguine Domini*).

Anselmus 1109-ben Canterbury érsekeként hal meg, az egyház 1494-ben avatja szentté. Egyháztörténeti jelentőségét tekintve a „szigetországi katolikus egyház VII. Gergelye” volt, ám egyházi-politikai ügyekbe vesző életútjának dacára tucatnál több kiváló teológiai-filozófiai traktátust be is fejezett.

Számunkra ebből a téma szempontjából legfontosabbnak az a tény tűnik, hogy 1060-tól, tehát a rendbe lépés kezdetétől egészen 1076–1078 körül, azaz a *Monologion* és a *Proslogion* megszületéséig, bő másfél évtizeden át csak imádságokat, meditációkat és leveleket találunk.

Anselmus életének ezt a szakaszát a korábban megfogalmazottak értelmében a kimondottan monasztikus korszaknak tekintjük, amely jól láthatóan nagyjából perjeljsége időszakával esik egybe.

A MŰ MINT „SZÖVEG”

Az első közreadott, írásba foglalt és szöveggként is gondozott műnek tehát a *Monologion* tekinthető (1076). Legalábbis a szokásos kronologizálás szerint. Anselmus ekkor 43 éves és már nyilvánvalóan érett tudósa volt a Szentírásnak és az egyházatyáknak. A *Monologiont* szinte azonnal követi a *Proslogion* (1077). Evidensnek tűnik, hogy ezt az időszakot jelöljük meg Anselmus skolasztikus „fordulatának” egyértelmű kezdeteként. Jól megjegyezhetően éppen egybeesik az investitúraharc legjelentősebb eseményeivel.⁹

Mindezt erősíti, hogy később, a *Proslogion*hoz kapcsolódó polémia után¹⁰ (kb. 1078–1079) nem sokkal – nagyon valószínű, hogy épp a polémia hatására – olyan dialógus formában írt meglehetősen szabatos művek születnek, amelyek mindenekelőtt rendkívül szisztematikusak, és alapfogalmakat, alapkérdéseket hivatottak tisztázni.¹¹

9 IV. Henrik Canossa-járása, 1077. január.

10 Gaunilo, Anselmus egyik Marmutier-ben élő bencés szerzetestársa az „esztelen nevében” *Liber pro Insipiente* címen megírja nyolc pontból álló bírálatát a *Proslogion* istenérvére. Erre Anselmus tíz pontban válaszol is. Bizonyítatlan, ám nem alaptalan az a föltételezés, hogy Gaunilo kritikája talán épp egy nagyon is patkolt „antidialektikus” kritikát tesztíthetett meg.

11 A sorban valószínűleg első volt a *De Grammatico* (A Grammatikusról), majd pedig, még szintén a nyolcvanas években, a *De Veritate* (Az igazságról), a *De Libero Arbitrio* (Az akarat szabadságáról) és a *De Casu Diaboli* (A sátán bukásáról).

Vegyük sorra a *Monologion* prologusának megnyilatkozásait. Ebben először is azt adja tudtunkra Anselmus, hogy csak rendtársainak unszolására – akik „gyakran és kitartóan kérleltek, hogy azt a néhány gondolatot, amelyet nekik előszóban, beszélgetés közben kifejtettem az Isten-ség lényegéről és más, ezzel összefüggő kérdésekről elmélkedvén...”¹² – foglal írásba egy olyan meditációt, amely korábban csak szóban létezett. Mégpedig azért, hogy ez számukra „a meditáció egyfajta példajaként (exemplum)” szolgálhasson.¹³

„Amit e meditáció leírásának formájául meghatároztak számomra”, folytatja egyértelmű szabadkozással, szintén a szerzetestársak elvárása szerinti, nevezetesen, hogy „semmit ne a Szentírás tekintélye (auctoritas Scripturae) fogadtasson el benne, hanem mindannak igazát, amit az egyes vizsgálódások végkövetkeztetése állít, az ésszerű érvelés kényszerítő szükségszerűsége (necessitas rationis) is igazolja röviden, és az igazság fénye (claritas veritatis) is mutassa nyilvánvalónak”.

Vegyük észre, hogy a Szentírás tekintélyére való hivatkozás mellőzése mellett az ésszerű érvelés erejét és az igazság fényét feltűnő hangsúllyal a „közönség” igényeként fogalmazza meg. Ezzel bizony nem egyértelműen a tradicionális monasztikus attitűdöt föltételezi róluk, legálábbis egy részükről. Ez „nem is a téma súlyának vagy az én képességeimnek felel meg” – szabadkozik is rögtön mai szavakkal már-már ál-szerénynek tűnő óvatossággal Anselmus. Hangsúlyozza is később még egyszer, hogy a művet át- meg átnézvén sem talált benne semmi olyat, „ami ne lenne összhangban a katolikus atyák és elsősorban Szent Ágoston írásaival”.

Ez a „közönség” ugyanakkor megjeleníti az egyszerű szerzetesek igényét is, tehát, hogy a „világos stílus” (plano stilo) mellett legyen minden „közérthető előadásmódban, egyszerű gondolatmenettel” (vulgaribus

12 Anselm 2001, 41–42. és *Op. Omnia I.*, 7. Eadmer a *Monologion* és a *Proslogion* írásba foglalását látszólag azonos terminusokban írja le; *Vita Anselmi*, c. I. ed. R. W. Southern (Edinburgh, 1962), 29–30. Vö. még Southern, R. W. (1963): *Anselm and his Biographer. A Study of Monastic Life and Thought 1059–1130*. Cambridge: Cambridge University Press, 49–54. A szöveg benső megformálását jól illusztrálja az *oratio* 9, *Ad Sanctum Petrum*, *Op. Omnia III.* 30. Miközben Anselmus *verbáról* és *corról* beszél, a gondolat(menet) rendületlenül *mens* és *intentio* irányába halad. Anselmus filozófiai és teológiai műveitől eltérően az imádságokat széles körben olvasták és másolták; ezek szóbeli varázsáról lásd szintén: Southern 1963, 35–38.

13 *Monologion* prologus, uo.

argumentis simplicique disputatione) előadva. A *planus*, a *vulgaris* és a *simplex* így együtt összes jelentésárnyalatával inkább a szívre, de legalábbis nem a kifinomultabb értelemre és az érvelésben is járatosabb elmére apellálást fejezi ki. Főleg, ha hozzá vesszük, hogy a derék fráterek még „azt is óhajtották, hogy ne röstelljek mégoly együgyű, már-már ostoba ellenvetésekkel sem szembesülni, ha elém bukkannak”.

Hogy a kettős elvárásból valójában melyik is okozott nagyobb fejtörést Anselmusnak, nehéz lenne egyértelműen megválaszolni. Meglehet, hogy épp az utóbbi? Mindenesetre tudjuk, hogy a *Monologion* szövegével kapcsolatban, s hangsúlyosan a „publikálás” okán, levelekben fordult „atyjához” és mesteréhez, az ekkor már canterburyi érsek Lanfrancushoz. A tanítómester ítéletei iránti feltétlen és alázatos bizalmat¹⁴ azonban annak masszívan ókonzervatív változtatásokat követelő intellektuális megnyilvánulásai miatt¹⁵ hamarosan felváltja az eltökéltség, hogy művét mégis a prológosban kinyilvánítottak szerint adja majd közre.¹⁶ Ezután fogalmazza meg nagyon határozottan a számára egyértelműen elvetendő konzervativizmus formáját, nevezetesen, hogy nem lehet semmit sem pusztán azért elvetni, mert az adott megformálásban még sohasem hallottuk azt.¹⁷ A mű lényegi vonását illetően tehát Anselmusban a *ratio*t követelő „új közönség” igénye győzedelmeskedik az *auctoritashoz* formálisan ragaszkodó régiek felett.

A probléma lényege a mű (a szerző) Augustinushoz fűződő viszonyában kiválóan megragadható. Említettük, hogy Anselmus állítja: semmi olyat nem mond, „ami ne lenne összhangban a katolikus atyák és elsősorban Szent Ágoston írásaival”. Ezenkívül azonban a nagy tekintélynek a nevét sem találjuk a műben, nemhogy valamely bátyázó „nevesített” citátumát vagy parafrázisát. Az összhang valóban annyit jelent

14 Egyik első *Monologion*nal kapcsolatos Lanfrancusnak szóló levele szerint (Ep. 72) még címmel sem látta el a szerény „művecskét” (*opusculum*), s azt írja neki, hogy amennyiben nem találja megfelelőnek, semmisítse meg és tartsa távol a nyilvánosságtól. *Op. Omnia* III. 193–194.

15 Például, mint a 83. levélből tudhatjuk, általánosságban tanácsolja, hogy mondandóját bátyázza jobban körül az isteni tekintélyekkel (*divinis auctoritatibus accingenda*). *Op. Omnia* III. 207–208.

16 A *Monologion* keletkezési körülményeiben kitűnően eligazít: Dér Katalin (2001): *Szépséges értelem. Canterbury Szent Anzelm teológiája és filozófiája*. Budapest: Szent István Társulat, 72–78.

17 A már említett Rainaldus apátnak címzett 83. levél.

Anselmus számára, hogy ésszerű argumentálásban harmonizál nagy elődje gondolataival. Ugyanazt mondja, mint Augustinus, de következetesen mellőzi a tekintélyre való egyszerű ráhagyatkozást, az idézéses „argumentációt”, tulajdonképpen a szó szerinti értelmében vett „tradíciót” (tradere=átadás). Pontosan ezt is kéri tőle. Márpedig a hagyomány ápolásának nem éppen monasztikus reflexe ez. Sokkal inkább a skolasztika alapvető intellektuális attitűdjének megnyilvánulása.

Amikor tehát rendtársai kérésének eleget téve azt állítja, hogy álláspontját egyáltalán nem a Szentírás tekintélyével kívánja alátámasztani (auctoritate scripturae penitus nihil), akkor nem a Biblia elvetésére, hanem a bibliai szövegek egyszerű olvasatán és elemzésén túlmutató logikusabb és absztraktabb szövegértelmezés kísérletére célszerű gondolnunk. A megközelítést világossá tette a *Levél az Ige megtestesüléséről*, valamikor 1092 szeptembere előtt befejezett művének hatodik fejezetében. Itt megismétli elkötelezettségét a *Monologion*ban és a *Proslogion*ban szereplő „szentírási tekintélyt mellőző ésszerű érvelés” mellett. Itt azzal kezdi, hogy talán „olyasvalamit állítok bennük, amit nem olvastam, vagy nem emlékszem, hogy olvastam volna másoknál”. Emellett semmiképpen sem az a szándék vezérelte, hogy megkísérelje kijavítani a nagy elődöket, hogy olyasmit mondjon, amit azok nem tudtak (nescierunt), hanem az, hogy olyan problémákat is boncolgasson, amelyek nem igazán keltették fel az ő érdeklődésüket, vagy amiről éppen hallgattak (tacuerunt).¹⁸ És pontosan ilyen értelemben szerkesztette az említett két művet azok segédlete gyanánt, akik „alázattal törekednek érteni, amit szilárdan hisznek”.¹⁹ A kulcsszava ennek a jól ismert meghatározásnak a megértés. Ezzel Anselmus nyilvánvalóan értelmezésre, megvitatásra, és új szövegek megalkotására sarkallja őket. Másként fogalmazva, a mentális szöveg legyen *híd* ratio és auctoritas között. A belső dialógusok során a szentírási és patrisztikai ősforrás (auctoritas) sommázata lehet így „szöveggé”, még mielőtt ténylegesen írásba foglalnák. Az „értelem kényszerítő ereje”,

18 „Ha olyasvalamit állítok bennük, amit nem olvastam, vagy nem emlékszem, hogy olvastam volna másoknál – nem mintha olyasmit tanítanék, amit egyháztanítóink nem tudtak, vagy kijavítanám, amit rosszul mondtak, hanem *hogy* elmondjam, amiről esetleg hallgattak, de ami nem mond ellent tanaiknak, hanem összhangban van azokkal”. Anselm, Canterbury Szent (1993): *Levél az Ige megtestesüléséről*. In: *Miért lett Isten emberré?* (Religio Könyvek.) (Dér Katalin fordítása.) Budapest: MTA Filozófiai Intézete, 28. (*Epistola de incarnatione Verbi*, c. 6. *Op. Omnia* II. 20–21.)

19 Anselm, 1993, 29, illetve *Op. Omnia* II. uo.

amire hivatkozik, nem más, mint ennek a szövegnek a rendező elve. Anselmus ebből adódóan olyasvalakinek a szerepét is betölti a mintaként szolgáló „saját magával folytatott társalgásában”, aki képes magáévá tenni a szövegre vonatkozó módszertant, aki képes előre látni az írott produktumot. Mivel ahhoz a *rationis necessitas* logikáján keresztül jut, lehetővé válik a valódi teológiai diskurzus. Hangsúlyozandó, hogy Anselmus számára azért még egyértelműen úgy tűnik, hogy valódi szóbeli diskurzussal kell kezdődnie minden teológiai vizsgálódásnak.

A lényegi különbség ebben is az egyszerű meghallás vagy elhívés és a logikus gondolkodás meggyőző ereje között van. Ráadásul Anselmus nem filozófusként szólal meg, akinek természetesen az efféle megkülönböztetések, hanem közönséges hívőként, aki azonban, ha óhajtana, meg is válhatna az érvelés beszélt nyelvi formáinak esetlegességétől, és át is adhatná magát a szövegek racionalitásának. Mindössze arra lenne szüksége, hogy elméjét azon dolgok kutatására irányítsa, amelyekben természetesen öröme telik. Az emberi értelem mutatja ebben az esetben az utat; neki csak követnie kell. Végül, aki így halad, „racionálisan” jut olyasminnek a belátására, amit „az ésszerűség híján” figyelmen kívül hagyott.²⁰ Anselmus számtalanszor hangsúlyozza, hogy nem azon van, hogy fölébe kerekedjék a szentírási tekintélynek. A régi és az új szövegek kölcsönösen támogatják egymást: az egyik elfogadott, a másik pedig megalapozott igazság.

Éppen úgy, ahogyan általában véve a szóbeliség összekapcsolódott az írástudatlansággal, Anselmus felfogásában is irracionalitás és racionalitás a strukturálatlan és strukturált nyelv tükörképének tekinthető. A pusztán konvencionális beszéd a témában, úgymond, teológiai színezetű populáris kultúra. A logikus érvelés a tudományos kultúrának a megfelelője. Az ésszerű megokoláshoz vezető verbális folyamat során viszont valami olyasmit foglalkoztatunk szavakba, ami minden lényeges vonatkozásában már *szöveg*. Szöveg létrehozásával pedig – tágabb értelemben: minden írott nyelv alapján megformált diskurzussal – akarva-akaratlan „ésszerű”, legalábbis az adott szöveges racionalitás normáinak megfelelő produktumhoz közelítünk.

Összefoglalva: Korábban a meditáció témáit köznapi beszélt nyelven (usitato sermone colloquendo) „élő adásban”, nyilvánvalóan ő, de még-

iscsak a szerzetesi közösségben fejtegette. Most azonban gondolatait az említett elvárások szerint írásban kívánja rögzíteni (*meditationis exemplo describerem*). A minta (*exemplum*) kifejezéssel Anselmus másolatra, átiratra vagy sajátos értelemben levonatra is emlékeztet.

Az írásba foglalással Anselmusnak egyetlen értekezéssé kell gyúrnia, és egységes érveléssel kell összekapcsolnia mindazt, amire korábban egymástól független vizsgálódásokban jutott. Az írott produktumnak tehát mindenekelőtt koherens egészzé kell lennie. Az egység és a koherencia aligha negatív kicsengésű követelményének értékelésénél azonban föltétlenül körültekintőnek kell lennünk.

Brian Stock véleménye szerint a középkori írásbeliség legártalmasabb következménye éppen az az elképzelés volt, amely szerint az írásbeliség ismérvei azonosak lennének a racionalitás kritériumaival.²¹ Ez az írásbeliség természetesen a latin írásbeliséget jelenti. Ebben a helyzetben a nemzeti nyelvek – még azok is, amelyek rendelkeztek valamiféle kezdetleges írásbeliséggel – nem is lehettek kifejlesztve absztraktabb és analitikusabb gondolatok kezelésére. Az „előkelő” latin pedig szükségképpen minden használó számára idegen nyelv, hiszen orálisan nem az anyanyelve senkinek. Ismeretlen is maradt mindazok számára, akik nem tudtak latinul írni(!), hiszen akkor is textuális világot jelenített meg, ha azt századokon át milliónyian használták, beszéltek(!).

Mondhatjuk, hogy a skolasztika pedig kiváltképpen textuális világ. Természetesen akkor is, ha „szövegben” beszél. A stocki értelemben, bár ilyet aligha gondolhattak a középkorban, a *par excellence* „ártalom” volt.

A „PUBLIKÁLÁS”

A *Monologion* másik, igazán jelentős és határozottan reflektált körülménye a másolás és a rendkívül gyors terjedés. „Bár az a remény vezetett a munkában, hogy amit leírtam, csakis azok ismerik meg, akik erre ösztököltek – írja –, mégis reményemen kívül és nem is tudom, miképpen, úgy esett, hogy nemcsak említett testvéreim, hanem sokan mások is le-

21 Vö. Stock, Brian (1983): *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 31.

másolván a maguk számára írásomat, azon fáradoztak, hogy hosszú időre megőrizték azt az emlékezetnek.”²²

Mondhatjuk, hogy a mű (Anselmus) „szelleme” ezzel kiszabadult a palackból. A „sokan mások” is épp azt jelenti, hogy nemcsak egy biztonságos, zárt és kontrollált terjedés, de a valamennyire célzott „publikálás” esélye is eltűnni látszik. A terjedést az érdeklődés, a kompetencia (mindenekelőtt nyelvi és fogalmi) és főleg a „hozzájutás” formálja. A szokatlanul gyors terjedés bizonyítékát találjuk a mű keletkezéstörténetében egészen korainak számító Lanfrancusnak írt ajánlásban is.²³ Mai szóhasználatnál azt mondhatnánk, hogy már a „kézirat”, vagy a „szerkesztői példány” is bestsellerré lett. Ezért is lett olyan fontos a kezdetben jelentéktelen művecskének titulált kézirat szerzői utógondozása, autorizálása.

Az értekezés kedvező fogadtatása mindezek után akár kellemes meglepetés is lehetett. Megjegyzendő, hogy a korban egy műnél a „siker”, önmagában a terjedés nem egyértelműen szinonimája a kedvező fogadtatásnak. Legvégül pedig, az esetleges félreértésekből adódó fölösleges vitákat elkerülendő, csak annyit kért még Anselmus, hogy bárki, aki a művet lemásolja, előszónak tegye a saját szándékát kifejező említett részt csakúgy, mint a fejezetek rendjét jelző tartalomjegyzéket. „Úgy vélem ugyanis, sokat segít mindannak megértésében, amit itt olvasni fog, ha előbb megismeri, milyen szándékkal és módon kerültek mindezek tárgyalásra. Még azt is gondolom, hogy aki megtekinti ezt az *Előszót*, nem ítél majd elhamarkodottan, ha később esetleg a saját véleményével ellentétes állítást talál.”²⁴

A „KÖZÖNSÉG”

A szövegrészt, amelyben Anselmus saját törekvéseit körvonalazza, egyszerre két szinten lehet olvasnunk. Az egyik a kész szöveg és az olvasó-közönség viszonyára irányul, a másik Anselmus saját írásművet alkotó eljárásával kapcsolatos.

²² Anselm 2001, 43.

²³ „E munkácskának, reményemen kívül, az lett a sorsa, hogy nemcsak azok akarták, és nem csupán elolvasni, de lemásolni is, akiknek a követelésére nyilvánosságra hoztam, hanem sokan mások is.” (I. m. 41.)

²⁴ I. m. 44.

A kettő közül az elsőt lényegesen könnyebb megragadni. A *Monologion* megszerkesztése során Anselmus valójában az élő hallgatóságot (quiddam fratres)²⁵ cserélte föl az olvasóközönségre (quis hoc opusculum voluerit transcribere...).²⁶ A második sokkal összetettebb. Az írásba foglalt művet nyilvánvalóan gyakorlati használatra szánták. Ez a már említett *exemplum meditando* követelménye. Feltételezhető, hogy ki van téve további vitáknak, mégpedig olyanoknak, amelyeknek színvonala, kompetenciája és szándéka nagyon eltérő lehet. A kolostorbéli hallgatóság feltehetőleg kevésbé volt művelt és jártas az érvelésben, mint a tudós szerző maga. Éppen ezért Anselmus „*exempluma*” felfogható úgy is, hogy azt a tanultabb és tanulatlanabb szerzetesek közötti szakadék áthidalására gondolta ki.

Más módon megfogalmazva: kétféle közönségről beszélhetünk. Az egyik valóságos, a másik fiktív. A valóságos közönséget értelemszerűen mindig a rendtársak alkotják. A fiktív közönséget megint kétféleképpen értelmezhetjük. Egyrészt, mivel azt mondja, hogy mindezt „olyan valakinek a nevében adom elő, aki egyedül a gondolkodás útján nyomozza, önmagával vitázva...”, adott valamilyen képzeletbeli társalkodó, akivel Anselmus saját elméjében, képletesen szólva: beszédbe elegyedik. Másrészt, kell, hogy létezzék egy sokkal szélesebb körű „hallgatóság” is, amely elméjében mintegy a potenciális olvasóközönséget reprezentálja. Az elmebeli szűkebb körű „hallgatóság” inkább a hagyományos *szóbeliséget* jelenti, míg a szélesebb közönséget már íráshoz kötődőnek kell feltételeznie. A formálódó szöveg tehát közvetítőként működik a szerző saját elméjében zajló diszkusszióban; azaz, elméjében a szavak sajátos *mentális szöveget* alkotnak, s rendre ez hívja életre az *írott szöveget*. Ugyanakkor az írottá formálódó szöveg a szerző, valamint reális és fiktív hallgatósága közötti közvetítőként is hat. Anselmusnál a szövegalkotás mégiscsak alapvetően reduktív folyamat, tulajdonképpen a közönséggel folytatott köznapi társalgást racionalizálja, „nemesíti” logikailag koherensebb diskurzussá. A fenti interpretációban Canterbury Anselmus egyike azon szerzőknek, akikről elmondható, hogy először fogták fel egészen modern értelemben az olvasóközönséget.

²⁵ Uo.

²⁶ Uo.

KITEKINTÉS

Az írásbeliség terjedése nem egyszerűen a szokásos-hagyományos és az új, műveltebb tradíció viszonyában hoz lényeges változást, hanem fokozatosan alapvető differenciálódást eredményez magukban a tudományokban is. Kortárs szövegek tömeges megjelenése mindenképpen új dimenziót jelent. A korábban soha nem tapasztalt mértékű szöveges kommunikáció egyre szabatosabb és differenciáltabb, s nemcsak összekapcsolhat, de paradox módon el is szigetelhet egymástól egyes megközelítéseket.

Ismerős dichotómiák folyamatos erősödését vehetjük észre: látható és láthatatlan, materiális és spirituális, képmás és eredeti, és természetesen szó és szöveg. Ahogy a szövegre vonatkozó elemzés fokozatosan általános módszertanná kezd fejlődni, egyre több gondolkodó kezd el jelentésstanon töprengeni. A jelentés különféle megnyilvánulásaira kezdenek úgy tekinteni, mint jelek és szimbólumok sorozataira, amelyeket egyszerűen értelmezhetnek, mihelyt grammatikai, logikai és retorikai kódjukat megfejtik. Közismert, hogy a latint, azaz az írott nyelvet, mintaadóként fölhasználván, a 12. századra közvetett vagy közvetlen módon formális nyelvek kezdtek kifejlődni a kultúra számos területén; művészetben, építészetben, irodalomban, zenében, és persze a filozófiában egyaránt. Ezekkel rendre szembe is állították a helyi, a megszokott, a közismert és népszerűbb, tehát az alapvetően személyes és „szóbeli karakterű” tradíciókat.

Egyre erősödik az írott kultúra hatása. Az írásbeliség dominálta magasabb kultúra és a már említett személyes szóbeli tradíció jellemző vonásai érezhetőbben kezdenek elkülönülni. Olyan helyzetek is előállhattak, amelyben jó szövegek közt a derék literátus fokozatosan elidegenült az Istennel folytatható verbális és interperszonális kommunikáció korábbi „paradicsomától”. Gondoljunk ugyanakkor a szinte komplementer jelenségnek tekinthető misztikus és egyáltalán nem „szövegszerűségtől” mentes áramlatokra. Hugo de Sancto Victore például sugallja, hogy épp kifinomult intellektualizálással és racionalizálással és az ehhez igazodó cselekvések révén őrizheti meg az ember az Istennel való tisztán spirituális újraegyesülés lehetőségét. Ha a rendkívül kimunkált teológiai metaforákra többnyire meg is süketültünk már, azt mindenképpen érzékelhetjük, hogy mennyire felhasználják az új kulturális univerzumot teremtő szellemi erőket.

Amint erősödik az írott kultúra hatása, úgy újulnak meg és szaporodnak a teoretikus igényű konfliktusok is nyelv, szövegek és a „valóság”, a realitás viszonyát illetően. Kapcsolódnak-e fogalmaink szavai valami valóságoshoz, amint a realisták föltételezték, avagy csak „szófuvalom” lennének, miként a nominalisták állították? A lejegyzett ismeretek halmozódása és rendszerezhetősége értelemszerűen veti föl magának a tudásnak, az ismeretnek nemcsak a mibenlétét, hanem a célját is. Vajon mi a valódi funkciója: egyre kifinomultabb meditatív dialógus saját bensőnk és Isten között, miként például Szent Bernát állította, avagy logikailag védhető koherens állítások megalkotása a megismerhetőről, amint erre mondjuk Abaelardus látszik utalni. Értelemszerűen a fentebb elmondottak mind a monasztikus, mind a skolasztikus attitűd körülírásaiként fölfoghatók.

A 12. század már tanúja a katedrális iskolák és a születő egyetemek tanár- és diáklétszáma tekintélyes megnövekedésének. Közismert, hogy ettől kezdve ugyancsak fellendül majd a különleges, sőt néha kényes témákat is tárgyaló önálló szövegek terjedése. Amint a *tudós közönség* megszerveződött, a *tudás elvont eszméje* is fokozatosan elkülönült az egyéni értelmezéstől. Eltérően a keleti „bölcshírű”-től és a kora középkori bölcstől, a 12. századtól megjelenő értelmiségi nem személyében testesít meg egy (tan)tárgyat, hanem tanítja azt. Értelmiséginek lenni foglalkozás, sőt társadalmi szerep kezd lenni.²⁷

A monasztikus és skolasztikus gondolkodásmód nem feltétlenül kötdök intézményi határvonalakhoz.²⁸ Ugyanígy ez derül ki egy-egy személy szöveggel kapcsolatos attitűdjéből is. „Ha jellemezni kívánjuk a skolasztikus tanítómester *lectió*ját, szembeállítva a szerzetes *collatio*jával – jegyzi meg Chenu –, akkor azt mondhatjuk, hogy a *lectio* mindenekelőtt exegézist jelent, azaz a szöveg objektív tartalmának megmutatásá-

27 Vö. Le Goff, Jacques (2000): *Az értelmiség a középkorban*. Budapest: Osiris, 29–30 és 85–89.

28 Vö. Leclercq, J. (1982): *The Renewal of Theology*. In: Benson, R. L.–Constable, G. (szerk.): *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Cambridge, Massachusetts: Oxford University Press, 68–87. Pontos értékelésként, lásd Mathon, Gérard (1967): *Jean de Fécamp theologien monastique? La normandie bénédictine au temps de Guillaume le conquérant (XI siècle)*. Lille, 486.

ra törekvő interpretációt.”²⁹ A szerzetesek körében pedig, emlékeztet rá Leclercq, a szintézis mindig tartalmaz személyes, szubjektív elemet, ami további reflexiók kiindulópontját biztosítja.³⁰

29 Chenu, Marie-Dominique (1957): Les magistri. La „science theologique”. In: *La théologie au douzième siècle*. Paris: J. Vrin, 344.

30 Vö. Leclercq 1982, 77. A dialektika melletti és elleni álláspontok rövid áttekintésére lásd Ghellinck, J. de (1913): *Dialectique et dogme aux Xe–XIIe siècles. Quelques notes. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Beaumker gewidmet von seinen Schülern und Freunden*. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Supplementband I.), Münster: Aschendorff, I. köt.: 79–99.

Természetfilozófia, teológia, szexualitás

Andreas Capellanus *De amorēja*
az 1277-es elítélő határozatban

Borbély Gábor

A középkori filozófia és tudományosság történetének egyik legtöbbet elemzett, és az egyik legjelentősebbnek tartott dokumentuma Étienne Tempier párizsi püspöknek, az egyetem korábbi kancellárjának 1277. március 7-én Párizsban kibocsátott határozata.¹ A határozat tartalmaz egy prologust, valamint ennek függelékeként egy olyan listát, amelyben 219 állítás található. Ezek az állítások javarészt filozófiai problémákkal kapcsolatosak, a legfontosabbak metafizikai, természetfilozófiai és morálfilozófiai kijelentések.² A metafizikai tételek Isten megismerhetőségére, Isten attribútumaira, valamint az elkülönült szubsztanciákra vonatkoznak, a természetfilozófiaiak az égre és az égitestekre, a világ teremtésére és örökkévalóságára, az anyagi világ tulajdonságaira, a természet-törvények mibenlétére, valamint az emberi lélekre és annak képességei-

1 Denifle, Heinrich–Chatelain, Émile (1889): *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Paris: T. I, 543–558. Pierre Duhem szerint az 1277-es elítélő határozat révén született meg a modern tudományosság, tekintettel arra, hogy a határozatban elítélt tételek közül számos az arisztotelészi természetfilozófia téziseit reprezentálta. A határozat egyik hatása ennek megfelelően az volt, hogy a természettudósokat egyes fizikai és kozmológiai problémák nem arisztoteléus megoldására, vagyis egy új fizika megalkotására készítette (vö. Duhem, Pierre [1906–1913]: *Études sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lu et ceux qui l'ont lu*. Paris: Hermann, 2. köt. 411–412; valamint *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernique*. Paris: Hermann, 1913–1959, 6. köt. 66). Az elítélő határozattal kapcsolatos historiográfiáról lásd: Bianchi, Luca (1990): *Il vescovo e i filosofi*. Bergamo: Lubrina, 13.

2 A tételek eredeti sorrendje nem követi az általam bemutatott, a szakirodalom bevett tematikus fölosztásán alapuló szisztematikus rendet. A továbbiakban az egyes tételekre két számmal utalok, az első e tematikus rendet, a második az eredeti listát követi.

re, a morálfilozófiai állítások pedig az emberi akarat természetére, valamint a „jó” és a boldogság mibenlétére vonatkoznak.

A határozat prológusa – ha nem tekintjük a bevezető és záró formulákat – 367 szóból áll. A szöveg első kétharmada a határozat függelékében található tételekkel kapcsolatos kijelentéseket tartalmaz, beleértve e tételek elítélését s azon személyek kiközösítésének kilátásba helyezését, akik e tételek bármelyikét „tantételként előadják, avagy bármi módon védelmezni merészelik, nemkülönben meghallgatóikat is”. A szöveg fennmaradó harmadában a püspök két, kezdő- és zárószavaival pontosan azonosítható könyvre referál, s elítéli azokat. A két, azonosítható könyv közül az első Andreas Capellanus *De amore* címen ismert könyve, a második pedig egy földből való jóslással foglalkozó könyv, amit Hugo de Santalla, az úgynevezett *Tabula smaragdina* latin fordítója fordított a 12. században arabból latinra.³ Elítél továbbá a püspök minden olyan írásos formában fellelhető szöveget („libros, rotulos, seu quaternos”), amelyek a fekete mágiával foglalkoznak, vagy „a jósok tevékenységét, a démonok megidézéseit vagy a lélek veszedelmére történő ráolvasásokat tartalmaznak, vagy amelyekben ilyen és ehhez hasonló, az igaz hittel és a jó erkölcsökkel nyilvánvalóan ellentétes dolgok” tárgyalására kerül sor. Kijelenti továbbá, hogy „kiközösítő határozatunk érvényét mindazokra kiterjesztjük, akik az említett tekercseket, könyveket, röpiratokat tantétellé teszik vagy hallgatják [...]”.⁴

A határozat függelékében megjelenő teoretikus anyag inkonzisztens; egymással explicit vagy implicit ellentmondásban levő tételek kerültek a listába,⁵ ezen túlmenően a határozat több olyan állítást is tartalmazott, amely a kor mércéjével mérve is ortodoxnak számított.⁶ Tudnunk kell to-

3 A szöveget részben publikálták a következő kötetben: Tannery, Paul (1920): *Mémoires scientifiques*, IV. Toulouse–Paris: Ed. Privat, 403–409. A *Tabula smaragdina* a görög–egyiptomi hermetizmus gondolkörébe tartozó alapvető alkímiai munka, az „alkimisták bibliája”, amely arab nyelven hagyományozódott.

4 Redl Károly fordítása. (Redl Károly [1987]: *Az 1277-es párizsi elítélő határozat*. Budapest: Művelődési Minisztérium, 9–10.)

5 Vö. Miethke, Jürgen (1976): Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts. In: *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*. (Miscellanea Mediaevalia.) Berlin–New York: Walter de Gruyter, 85–86. Ez már Tempier püspök korábbi, 1270-es elítélő határozatának esetében is így volt is. Vö. Aquinói Szent Tamás (1993): *Az értelem egysége*. Budapest: Ikon Kiadó, 31.

6 Vö. Hissette, Roland (1977): *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. (Philosophes médiévaux, T. XXII.) Louvain–Paris: Publications universitaires, 314. Hissette szerint 33 ilyen van, lásd ehhez Bianchi 1990, 18 és 43.

vábbá azt is, hogy a listában szereplő tévedések, amennyiben forrásuk a fennmaradt kortárs szövegekben egyáltalában azonosíthatónak tűnik, általában nem pontos idézetek ezekből, hanem egyes bennük található állítások szabadon előadott változatai.⁷

Az 1277-es elítélő határozat olyan filozófiai és teológiai állításokat ítélte el, amelyeknek a szerzője ma már sok esetben nem azonosítható. A filozófiatörténetesek egyetértenek abban (s ezzel a kéziratos szöveg hagyomány tradícióját követik⁸), hogy az általunk ismert korabeli filozófusok⁹ közül mindenekelőtt a párizsi egyetem artes fakultásának két magisztere, Siger de Brabant és Boëthius de Dacia tanításai ellen irányulhatott a határozat.¹⁰

Az 1277-es elítélésnek (amely pusztán lokális érvényességgel bírt) a hatása is zavaros volt. Míg a lista megszületésének a módja és tartalma már a kortársak közül is többek ellenérzését váltotta ki,¹¹ addig mások egyszerűen olvashatatlaná tettek olyan kéziratokat, amelyek az elítélő határozat által érintett vagy vélhetően érintett szerzőktől származtak,¹²

7 Vö. Hissette 1977, 316–317.

8 Egy párizsi kézirat (Nat. lat. 4391, fol 68) például a *Contra Segerum et Boetium* heretikus megjelöléssel utal az elítélt tételekre, amit több másik kézirat is követ e tekintetben. Vö. Hissette 1977, 11–12.

9 Ezeket a szakirodalomban „averroistáknak”, „latin averroistáknak”, valamint „radikális arisztotelianusoknak” is szokták nevezni.

10 Bianchi 1990, 21; Hissette 1977, 11–12; 314.

11 Vö. például Aegidius Romanus (1968): *Il Sent*, d. 32, q. 2, a. 3. Frankfurt am Main: Minerva, 471b): „Plures de illis articulis transierunt non consilio magistrorum, sed capiositate quorundam paucorum.” („Ezen elítélt tételek közül több is egyesek önfejűségéből, s nem a magiszterek tanácsának alapján került bele a határozatba.”) A kortárs Jacobus de Douai azt írja egy helyütt, hogy a lista létrejöttében jelentős szerepet játszott a cenzorok rosszindulata, irigysége, tudatlansága és ostobasága, s jelzi azt is, hogy a szillabusz hatása a filozófiára katasztrofális: az a represszió, elnyomás, amely (dacára annak, hogy a filozófia az ember által megszerezhető legnagyobb tökéletesség) filozófusokat ebben az időben érte, többeket eltávolított a filozófiától. Vö. Bianchi 1990, 47; Miethke 1976, 86.

12 Erre találunk példát Siger de Brabant *Metafizika*-kommentárjának egyik kéziratában, amelynek egyik lapján valaki vasos fekete vonásokkal áthúzta az általa gyanúsnak ítélt részeket. Vö. Siger de Brabant (1981): *Quaestiones in Metaphysicam*. (Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne.) (Dunphy, William szerk.) Louvain–Paris: Editions de l’Institut supérieur de philosophie, 131–132. Lásd még: Bianchi, Luca (1985): „Nelare philosophiam non est bonum”. A proposito della nuova edizione delle *Quaestiones in Metaphysicam* di Sigieri di Brabante. In: *Rivista di storia della filosofia*. 40: 255–270. A cenzúrázott kéziratoldal kópiáját lásd Aquinói Szent Tamás 1993, 31.

de ismeretes egy olyan kézirat is, amelyből korábbi szerzők szövegeit törölték ki.¹³

A prológus szövegének értelmezésével kapcsolatban számos nyitott kérdés van. Először is nem világos, hogy kikre vonatkozik a meglehetősen homályos „nonnulli Parisius *studentes in artibus*” („néhányan azok közül, akik Párizsban a szabad művészetekkel foglalkoznak”), de föltehetőleg nem csak a magiszterekre, hiszen rájuk az egyértelműbb „magistri in artibus” kifejezéssel utalna Tempier.¹⁴ Az érintettek tevékenységére Tempier oly módon utal, hogy megjegyzi: „veszik maguknak a bátorságot, hogy saját fakultásuk határain túllépve [...] nyilvánvaló és kárhozatos tévedéseket, sőt mi több, hiábavalóságokat és hazug esztelenségeket adjanak elő és vitassanak meg az iskolákban (*tractare et disputare presumunt*)”. *Tractare et disputare*: a két kifejezés közül az első („tractare”) általánosabbnak tűnik, amennyiben bizonyos állítások megvitatására utal, amit az artes fakultás tagjai közül bárkik, bármilyen körben megtehettek. A második („disputare”) már lehet technikai jellegű kifejezés, és egy meghatározott oktatási formára, tudniillik az egyetemi disputára utal. A disputa legfontosabb szereplője a mester, de tanítványai között voltak olyanok, akik komoly szerepet játszottak a vitában, amennyiben az adott problémával kapcsolatos érvek egy részét ők adták elő.

De mit érthet Tempier azon, hogy miközben (vagy esetleg: azáltal, hogy) ezt teszik, túllépik saját fakultásuk határait? A triviális olvasata ennek az volna, hogy nemcsak filozófiai, hanem teológiai állításokat is

13 Így például ismert egy olyan párizsi kézirat (Nat. lat. 6286), amelyben – többek között – Adelard de Bath 12. század elejéről származó *Quaestiones naturales* című műve esett áldozatul; vö. D’Alverny, M.-Th. (1949): Un témoin muet des luttes doctrinales du XIIIe siècle. In: *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 17: 223–248.

14 Lásd ehhez: Thijsen, J. M. M. H. (1997): What really happened on 7 March 1277? Bishop Tempier’s Condemnation and its Institutional Context. In: *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science*. (Studies on the Occasion of John E. Murdoch’s Seventieth Birthday. Ed. by Edith Sylla and Michael McVaugh.) Leiden–New York–Köln: Brill, 99; Kurt Flasch azonban a következőképpen fordítja a szóban forgó szakaszt: „einige Lehrer der freien Künste zu Paris”, valamint azt állítja, hogy „Der Bischof sagt, die Verurteilung richte sich gegen die Lehrer der Artistenfakultät [...]” (Flasch, Kurt [1989]: *Aufklärung im Mittelalter? Die verurteilung von 1277*. Mainz: Dieterich, 92 és 57). Azt gondolom, hogy ezt semmi sem támasztja alá. Hissette „membres de la faculté des arts”-ról beszél, teljes joggal. Vö. Hissette, Roland (1983): Une „duplex sententia” dans le „De amore” d’André le Chapelain? In: *RThAM*, L, 250.

előadnak és megvitatnak (ilyenek szerepelnek is a 219 tétel között), de Tempier szövege nem ezt mondja, hanem azt, hogy miközben (s azáltal, hogy) előadják és megvitatják a „nyilvánvaló és kárhozatos tévedéseket, sőt mi több, hiábavalóságokat és hazug esztelenségeket”, átlépi saját fakultásuk határait. Azt gondolom, hogy az értelmezés kulcsa itt a „nyilvánvaló és kárhozatos tévedések” kifejezés lehet, hiszen Tempier részéről plauzibilis álláspontnak tűnhet, hogy ha egy állítás nyilvánvaló módon hamis és egyúttal ellentmond a hittételeknek („kárhozatos”), akkor annak előadása és megvitatása a filozófusok részéről kompetencia-túllépés. Egy ilyen állítás megvitatásának ugyanis Tempier szerint föltehetőleg feltételeznie kell annak ismeretét, hogy az állítás milyen tekintetben és mennyiben sérti a katolikus hittételeket, ami viszont teológiai kompetenciát feltételez. Minthogy ilyenl az artes fakultás tagjai nem rendelkeznek, átlépi a saját fakultásuk határait még akkor is, ha filozófiai állításokat vitatnak meg, amennyiben azok nyilvánvaló módon hamisak és egyúttal ellentmondanak a hittételeknek. Tempier föltételezi, hogy ezen állítások hamisságával és heterodox voltával az artes fakultás tagjai tisztában vannak, ám eléggé evidens módon azt is föltételezi, hogy nincs elegendő erudíciójuk ahhoz, hogy ezekről az állításokról (tévedésekről) ítéletet alkossanak. Ennek megfelelően vannak a listában olyan tételek, amelyekhez a cenzorok rövid magyarázatot fűztek, világossá téve, hogy ezek mennyiben tévesek.

Fontos továbbá megjegyezni azt is, hogy Tempier egyetlen szóval sem állítja azt, hogy az artes fakultás említett tagjai a szerzői ezeknek a hibáknak,¹⁵ de még azt sem, hogy simpliciter igaznak tartják ezeket, csak azt, hogy saját állításuk szerint nem képesek ezen állításokat megcáfolni, és igaznak tartják őket a filozófia szerint, de hamisnak a katolikus hit szerint. Tempier szerint ezek az emberek kétszínűek és rosszindulatúak, feltételezi ugyanis, hogy nem is kívánják megcáfolni ezeket az állításokat. A szöveg alapján feltételezhető, hogy Tempier szerint az artes fakultás említett tagjai részéről a korrekt eljárás az lenne, hogy hamisnak nyilvánítják az említett állításokat, s az ezekkel kapcsolatos vizsgálódásokat a teológusokra bízzák.

15 Thijssen 1997, 99–101. A 219 tétel forrásainak kutatása során – hangsúlyozza Thijssen – nagy súllyal kell figyelembe venni a görög és arab filozófiai forrásokon túl olyan teológusok munkáit (és teológiai állításait), mint például Aquinói Szent Tamás.

A *De amore* említését az elítélő határozat prologusában mindig is talányosnak tekintették az eszmetörténészek. E talány oka mindenekelőtt maga a mű volt, hiszen az, hogy a párizsi püspök 1277-ben elítél egy olyan szöveget, amely a szerelemről szól, önmagában nem tűnik különösebben meghökkentőnek. A kutatók érdeklődését sokkal inkább az csigázta föl, hogy az elítélt könyv, a *De amore* szerzője a testi szerelmet – melyet művében részletekbe menően, nagy erudícióval és rendkívüli szellemességgel tárgyal – morális és fiziológiai szempontból is rossznak tartja, és ezt az álláspontját egyértelműen kifejti könyvének utolsó fejezetében. Ha pedig így áll a dolog, s Tempier püspökről feltételezzük, hogy racionális cselekvő volt, akkor nem tűnik értelmetlennek feltenni a kérdést: vajon mi oka lehetett arra, hogy teljes egészében elítélje *A szerelemről* című könyvet,¹⁶ és vajon miért éppen a filozófusok tévedéseivel együtt ítélte el?¹⁷

A válasz meglehetősen kézenfekvőnek tűnik: nyilvánvalóan valamiféle összefüggés lehetett a határozatban érintett emberek (s ezen belül is az elítélt filozófusok, mindenekelőtt Siger de Brabant és Boëthius de Dacia) tevékenysége, továbbá a határozat mellékletében szereplő állítások és a mű között. Az első teória ezzel kapcsolatban Martin Grabmann nevéhez fűződik, aki úgy vélte, hogy Andreas Capellanus eljárása a *De amore*-ban emlékeztet „a kettős igazság módszerére” a latin averroistáknál, akik először bizonyítottak valamilyen tételt, amely szemben állt a

16 S ne pusztán egyes, a *De amore* első két könyvében szereplő tanításokat kifejező állításokat, így például – hogy csak a legnyilvánvalóbbat említsem – Andreas Capellanusnak a házasságtöréssel kapcsolatos álláspontját, amit egyébként műve harmadik könyvében, amint arról a továbbiakban szó lesz, maga a szerző is elvet. Luca Bianchi szerint nincs szükség különösebb spekulációkra ahhoz, hogy megértsük a *De amore* elítélésének motivációját, elegendő, ha csak a házasságtörés magasztalására gondolunk a *De amore*-ban, valamint Andreas Capellanus egyéb, ehhez hasonló nézeteire (Capellanus, Andreas [1990]: *Il vescovo e i filosofi*. Bergamo: Lubrina, 153). Megjegyzem, a Tempier-féle listában szerepel a *fornicatio simplex* elítélése (205 – 183: „Az egyszerű paráználkodás, vagyis a házassági köteléken kívül élő férfinak és nőnek a viszonya nem bűn.”), nem szerepel azonban olyan állítás, amely a házasságtörésre vonatkozik.

17 További kérdés: lehetett-e valami oka annak, hogy a mágiával kapcsolatos szövegek között említi Tempier a *De amoré*-t? A mágiával kapcsolatos szövegek elítélése egyáltalán nem meglepő annak fényében, hogy a középkorban sok klerikus volt azok között, akik a mágia tiltott formáit üzték, egyáltalán nem meglepő módon, hiszen ők voltak kellőképpen műveltek ahhoz, hogy az ezekkel kapcsolatos szövegeket elolvassák és értelmezni tudják (lásd ehhez: Kieckhefer, Richard [1992]: *Magie im Mittelalter*. München: C. H. Beck, 175). Lásd még: D’Alverny, M.-Th. (1962): *Survivance de la Magie Antique*. In: *Antike und Orient im Mittelalter*. Misc. Med., I, W. Berlin: de Gruyter, 154–178.

hittel, azután azonban elővigyázatosan melléállították a neki ellentmondó hittételt.¹⁸ Grabmann álláspontjához később mások is csatlakoztak, s miután világossá vált, hogy azoknál a szerzőknél, akiket Grabmann latin averroistáknak nevez, s akiket Tempier elítélt, semmi nyoma a kettős igazság elméletének¹⁹ vagy, mint Grabmann írja, módszerének, fölmerült az az álláspont is, hogy kifejezetten a *De amore* volt az a mű, amely alkalmazza ezt a módszert.²⁰

A *De amoré*ban ugyanis az első két könyvet alapul véve a kor módszertani kíváncsiságai szerint fölépített természettudományos traktátust

18 Grabmann, Martin (1932): Das Werk „De amore“ des Andreas Capellanus und das Verurteilungsdekret des Bishofs Stephan Tempier von Paris vom 7. März 1277. In: *Speculum*, VII: 75–79.

19 A kettős igazság elmélete tömören a következő: van olyan „p” filozófiai állítás és van olyan $\neg p$ teológiai állítás, amelyek egyidejűleg igazak. Az a forrás, amelyből az említett elmélet 13. századi létezésére következtettek, nem valamilyen elsődleges forrás (azaz valamilyen kortárs tudományos munka) volt, hanem Tempier előszava. Miután a hagyomány szerint Tempier a párizsi egyetem artes fakultásának bizonyos magisztereit ítélte el, a vulgáris filozófiatörténet-írás jó ideig úgy tartotta, hogy az említett elmélet bizonyára artes-magisztereknél található meg. Miután azonban egyetlen fönmaradt szövegben sem találják meg a teóriát, s többen arra is fölhívták a figyelmet, hogy ilyen abszurd elméletet (hogy tudniillik két, egymásnak ellentmondó állítás egyidejűleg igaz lehet) egyetlen arisztotelészi logikán iskolázott filozófus sem vallhatott, a kettős igazság doktrínáját pusztán legendának minősítették, amennyiben a 13. századi filozófus magiszterek munkásságát tekintjük. Sajó Géza 1954-ben úgy vélte, hogy Boëthius de Dacia *De aeternitate mundi*jában (amelynek a szövegét ő fedezte fel és publikálta elsőként) megtalálta az elmélet forrását (Vö. Sajó, Géza [1954]: *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie De mundi aeternitate. Texte inédit avec une introduction critique*. Budapest: Akadémiai Kiadó), a szöveg alaposabb elemzése során mindazonáltal kiderült, hogy értelmezése nem állja meg a helyét (Vö. Gilson, Étienne [1955]: Boèce de Dacie et la double vérité. In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. 22: 81–99, mindenekelőtt 81–94; Maurer, Armand [1955]: Boethius of Dacia and the Double Truth. In: *Medieval Studies*. 17: 233–239; Michaud-Quantin, Pierre [1956]: La double-vérité des Averroistes. Une texte nouveau de Boèce de Dacie. In: *Theoria*. 22: 167–187), amit egyébként a későbbiek során ő maga is elismert (vö. Sajó, Géza [1963]: Boethius de Dacia und seine philosophische Bedeutung. In: Wilpert, Paul von [szerk]: *Die Metaphysik im Mittelalter*. Berlin: W. de Gruyter, Misc. Med., Bd. 2, 458–459). Lásd még Steenberghen, Fernand van (1974): Une légende tenace: la théorie de la double vérité. In: *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*. Louvain-Paris: Publications universitaires-Béatrice-Nauweiaerts, 555–570, mely tanulmány tartalmazza a kettős igazság elméletének historiográfiájával kapcsolatos legfontosabb információkat is.

20 Vö. Châtillon, J. (1978): L'exercice du pouvoir doctrinal dans la chrétienté du XIII^e siècle. Le cas d'Étienne Tempier. In: *Le pouvoir*. Paris: Institut Catholique de Paris, 24; vö. Hissette, Roland (1979a): André le Chapelain et la double vérité. In: *Bulletin de phil. médiévale*, 21: 64.

találunk olyan normatív elemekkel elegyítve, amelyek Andreas szerint a természetfilozófiai állításokból következnek. Ugyanakkor, ha a harmadik könyvet nézzük, olyan írás a *De amore*, amelyben Andreas Capellanus a kinyilatkoztatott isteni törvények alapján elveti mindazt, amit az első két könyvben állított. A *De amore*-ban ezért, írja az írás egyik avatott elemzője és kommentátora, „jelen van a természeti és a keresztény morál, s ezeket Andreas Capellanus – úgy tűnik – egyidejűleg igazakként mutatja be nekünk”.²¹

A. J. Denomy 1946-ban írott tanulmányában²² ezen túlmenően azt is fölvetette, hogy az elítélő határozat mellékletében számos olyan tétel szerepel, amelynek forrása a *De amore*. A Denomy által azonosított tételek közül R. Hissette jó néhányról kimutatta, hogy nem a *De amore*-ból származtak, s a fennmaradó tételekkel forrásának egyértelmű azonosításával kapcsolatban is meglehetősen visszafogott volt.²³

F. van Steenberghen Siger de Brabantról írott könyvében fölvetett egy további lehetőséget, azt tudniillik, hogy a *De amore* elítélése a határozat előszavában az erkölcsöknek azzal a romlásával függhetett össze, amelyről néhány korabeli párizsi dokumentum is tanúskodik, s amely érintette a klerikusokat, s köztük természetesen az egyetemi magisztereket is.²⁴

Mielőtt megvizsgálnám azt a kérdést, hogy mi magyarázhatja a *De amore* 1277-es elítélését, s milyen összefüggés lehetett a filozófiával foglalkozó egyetemi emberek teoretikus működése, életvitele, valamint a *De amore* között, lássuk röviden, hogy mit tudunk magáról az elítélt műről.

21 Vö. Chapelain, André le (1974): *Traité de l'amour courtois*. (Trad., Introd. et Notes par Claude Buridant.) Paris: Klincksieck, 39, 178-as jegyzet, ahol egyébként Claude Buridant rosszul hivatkozik A. J. Denomynak az alábbiakban említett tanulmányára. Roland Hissette igen meggyőző érvekkel cáfolta két írásában is, hogy sikerrel járhatnak azok a kísérletek, amelyek a kettős igazság – egyébként sem létező – doktrínáját megkísérlik fölfedezni a *De amore*-ban. (Vö. Hissette 1979a, 63–67; valamint Hissette 1983, 246–251.)

22 Denomy, Alexander Joseph, C.S.B. (1946): The *De amore* of Andreas Capellanus and the Condemnation of 1277. In: *Med. Studies*, 107–149.

23 Hissette 1977, 315, ahol Hissette azt írja, hogy okosabbnak tartja az Andreas Capellanus-mű közvetett hatásáról beszélni, mint arról, hogy a szöveg közvetlen forrása lehetett volna azoknak az elítélt tételeknek, amelyeknek esetében egyáltalában szóba jöhet a *De amore* mint lehetséges forrás.

24 Steenberghen, F van (1977): *Maître Siger de Brabant*. Louvain: Publications universitaires, 132; 144–146; 151. Ezzel a hipotézissel a továbbiakban részletesen fogunk foglalkozni.

A *De amore*²⁵ szerzőjéről, Andreas Capellanusról keveset tudunk: ő maga a *De amore*-ban a királyi udvar káplánjának nevezi magát,²⁶ minden valószínűség szerint (annak ellenére, hogy a káplán szó nem feltétlenül ilyeneket jelöl a középkorban) fölszentelt pap.²⁷ A *De amore* keletkezésének időpontját nehéz megállapítani. A terminus ad quem 1238, mert ekkor említik először a művet.²⁸ A szöveg valószínűleg 1185–1187 között keletkezett,²⁹ lehetséges időpontként még az 1230-as éveket szokták említeni, lehetséges helyszínként pedig Párizst.³⁰ Úgy gondolom, nyomósabb érvek szólnak a 12. századi keletkezés mellett. Amennyiben helytállóak az alábbiakban részletezett megállapításaim azzal kapcsolatban, hogy Andreas Capellanus milyen módszertani mintákat követ a műben, akkor ez is a 12. századi keletkezés melletti érv lehet.

A *De amore* három könyvből áll: az első könyvben, amely terjedelmét tekintve mintegy kétharmada az egész műnek, Andreas definiálja a szerelmet, megvizsgálja a szerelem szó eredetét, megvizsgálja azt, hogy kik között jöhet létre, továbbá azt, hogy hogyan és hányféle módon eshe-

25 A továbbiakban P. G. Walsch kiadása alapján idézem a *De amore* szövegét: Walsch, P. G. (szerk.) (1982): *Andreas Capellanus on love*. (Angolra fordította P. G. Walsch.) London: Duckworth. A továbbiakban ennek a kiadásnak az oldalszámait adom majd meg, s a mű egyes könyveire római, azon belül a fejezetekre arab számokkal utalok majd.

26 Capellanus 1990, I, 6, G. 152. Azt a személyt, akit mi Andreas Capellanusnak hívunk és aki a *De amore*-t írta, többen azonosnak tekintetik Marie de Champagne hercegnő Andreas nevű káplánjával (vö. Rajna, Pio [1891]: Tre studi per la storia del libro di Andrea Capellano. In: *Studi di filologia romanza*, 5. sz.; Mahoney, John F. [1958]: The Evidence for Andreas Capellanus in Re-Examination. In: *Studies in Philology*, 55: 1–6). Az azonosítás problémáival kapcsolatban lásd Benton, John F. (1961): The Court of Champagne as a Literary Center. In: *Speculum*, 36: 578–582; Uő (1962): The Evidence for Andreas Capellanus Re-Examined Again. In: *Studies in Philology* 59: 471–478; Walsch 1982, 2–3.

27 Buridant, Claude (1974): Introduction. In: Chapelain 1974, 7.

28 Schlösser, F. (1962): *Andreas Capellanus, seine Minnelehre und das christliche Weltbild des 12. Jahrhunderts*. (2. kiadás.) Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 34; Buridant 1974, 11.

29 Vö. Schlösser 1962, 49; Buridant 1974, 11. Az írás datálásának szempontjából kiemelkedő jelentősége van Andreas Capellanus két olyan utalásának, amelyeknek magyar történeti vonatkozásai is vannak. Ezekhez lásd Schlösser 1962, 33–50, valamint Buridant 1974, 8–12.

30 Vö. például Dronke, Peter (1994): Andreas Capellanus. In: *The Journal of Medieval Latin*, 4: 55–56. Dronke éppen a Tempier-féle elítélő határozat nyomán érvel amellett, hogy a *De amore* az 1230-as években keletkezhetett, miután – mint írja – könnyebb elképzelnünk azt, hogy az Arisztotelész természetfilozófiai műveit olvasó párizsi miliőben egy generációval a keletkezését követően elítélik, mint hogy hirtelen fölbukkan egy közel száz esztendő munka, amelyet még csak nem is Párizsban írtak, hanem Champagne-ban.

tünk szerelembe. A második könyvben arról beszél, hogy miként őrződik meg a szerelem, miként növekszik, miként csökken, hogyan ér véget és milyen jelei vannak. Tárgyalja továbbá a hűtlenség kérdését, s a második könyv végén felsorolja a szerelem harmincegy reguláját. Az első két részt követően, amelyekben kimerítően tárgyalja a szerelmet, s mindenki számára nyilvánvaló módon minden jóság és *curialitas* forrásának nevezi,³¹ a harmadik könyvben harmincnál is több argumentum segítségével kívánja alátámasztani azt az állítást, hogy az első két könyvben vizsgált szerelem morális és fiziológiai értelemben rossz, és ezért kerülendő.

Miután Andreas Capellanus a szerelmet egy materiális szubsztancia tulajdonságaként definiálja, a legkevésbé sem meglepő, hogy a szerelem szerinte per definitionem testi szerelem, szerintem nagyjából azonos azal, amit mi szexualitásnak nevezünk: ha két szerető közül az egyik valamely véletlen esemény folytán impotens lesz, írja Andreas Capellanus, akkor nem lehetséges, hogy a szerelem a továbbiakban is fennálljon.³² A szerelemnek még az a formája sem mellőzi teljes mértékben a testiséget, amelyet Andreas Capellanus *amor purus*nak nevez, s amelyre (az úgynevezett *amor mixtus*szal ellentétben, amely minden testi vágy kielégítésére tör) az „elme és a szív kontemplációja” jellemző.

Ha az írást módszertani szempontból vizsgáljuk, akkor rendkívül érdekes dologra fegyelhetünk fel: úgy tűnik ugyanis, hogy – legalábbis a mélystruktúrája tekintetében, tehát nem az irodalmi szöveg szintjén – az az axiomatikus-demonstratív módszer a mintája, amelyet a 12. században Euklidész *Elemek* című művének fordításából, Arisztotelész *Második analitikájából*, valamint Boëthius egyik rövid teológiai írásából, a *De hebdomadibus*ból, ismertek.³³

Andreas Capellanusnál – az említettekkel összhangban – a regulák olyan általános alapelvek, amelyek a szerelem természetére vonatkoznak,

31 Capellanus 1990, I, 6, A, 52. A trubadúrok hasonló morális elképzeléseiről lásd Buridant 1974, 22.

32 Capellanus 1990, II, 4, 232.

33 Lásd ehhez Lohr, Charles H. (1982): The Pseudo-Aristotelian Liber de causis and latin theories of science in the twelfth and thirteenth centuries. In.: Ryan, W. F.–Schmitt, Ch. B. (szerk.): *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*. London: Warburg Institute, University of London, 54–56. A módszer alkalmazásáról a fizikában lásd Geréby György (1995): Proklosz fizikája. In: *Proklosz. A fizika elemei. Tanulmányok, fordítás és kommentár*. (Kandidátusi értekezés.) 183–205; Burnett, Ch. (1992): Scientific speculations. In: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. (P. Dronke szerk.) Cambridge: Cambridge University Press, 170.

s a szerelemnek, valamint a szerelemmel kapcsolatos egyéb dolgoknak (például féltékenység) a definícióival együtt az elmélet vázát alkotják.

Vajon miért ítélte el Tempier püspök Andreas Capellanus teljes művét az 1277-es szillabuszhoz írott előszavában? A probléma eddigi irodalmának ismeretében – úgy vélem – három kérdésre kell választ találnunk:

1. Lehetett-e valamilyen összefüggés Andreas Capellanus művének elítélése és az elítélt magiszterek vagy a hallgatók szexuális szokásai között?
2. Vannak-e olyan tételek az elítélő határozatban, amelyek megtalálhatók Andreas Capellanus művében?
3. Magyarázható-e a *De amore* elítélése azzal a furcsa kettősséggel, ami Andreas Capellanus írására oly jellemző (hogy tudniillik *summa amatoriája* részletes kifejtését követően kimerítően érvel amellett, hogy mindaz, amit addig leírt – ha nem is hamis, de – morális szempontból egyértelműen elvetendő)? Ha igen, akkor lehetséges-e, hogy van valamiféle kapcsolat a 13. századi filozófusok sajátos filozófiaértelmezése („kettős igazság” a régebbi szakirodalomban), valamint Andreas Capellanus műve között?

Ami az első kérdést illeti: tekintettel arra, hogy azt is legfeljebb csak sejtjük, hogy kiket ítéltek el 1277-ben, ezeknek a magisztereknek és/vagy diákoknak a szexuális szokásairól még ennél is kevesebbet tudunk. Az 1277-es szillabusz kibocsátását azonban megelőzte két olyan párizsi irat,³⁴ amely arra utalt, hogy voltak olyanok ebben az időben (s valószínűtlen, hogy Tempier püspök ne tartozott volna közéjük), akik morális szempontból problematikusnak találták az egyetemi magiszterek és diákok nyilvános fellépéseit és viselkedését az egyetemen kívül.

Egyes filozófiatörténészek a két dokumentumból azt a következtetést vonták le, hogy súlyos kicsapongások lehettek, és hogy a dokumentumokban tükröződő erkölcsi züllés kétségtelenül kapcsolatban van azzal az eszmei zűrzavarral és válsággal, amely a párizsi egyetem artes fakultását jellemezte, s amely az 1277-es elítélő határozat kibocsátásához vezetett.³⁵ Ezt az állítást bizonyítja, jegyzik meg, hogy Tempier a határo-

34 Denifle–Chatelain 1889, 532 és 540–541; vö. Steenberghen 1977, 132 és 144–145.

35 Steenberghen 1977, 145; Hissette 1977, 318; Hissette, Roland (1979b): Étienne Tempier et les menaces contre l'éthique chrétienne. In: *Bulletin de phil. médiévale*, 21: 69.

zat prológusának végén elítéli az erkölcsök romlását is, és nem csak a doktrinális elhajlásokat.³⁶ Többen úgy vélték továbbá, hogy a *De amore* elítélése azzal az elterjedtséggel, olvasottsággal és sikerrel függhetett össze, amelynek a mű az említett kicsapongásokban vétkes egyetemisták és magiszterek körében örvendett.³⁷

Azt gondolom, bár ennek elemzésébe itt nem kívánok alaposabban belemenni, hogy a két dokumentum láttán nyilvánvaló, hogy egyetlen szó sem esik bennük a klerikusok szexuális kilengéseiről.³⁸

Van mindazonáltal egy olyan rétege Andreas Capellanus könyvének, amely hatással lehetett, vagy talán Tempier püspök úgy gondolhatta (vagy valamelyik tanácsadója, esetleg tanácsadói gondolhatták úgy), hogy hatással lehet a magiszterek és a diákok szexuális viselkedésére, mégpedig az, amely a klerikusok szexualitásával foglalkozik. Rendkívül fontos szem előtt tartanunk e tekintetben azt, hogy az egyetemi magiszterek és diákok klerikusok voltak. Klerikusnak lenni a középkori társadalmon belül elméletileg a legmagasabb rendhez való tartozást jelentette. A klerikusoknak, fogalmaz Gratianus törvénykönyve, akik ellátják az istentiszteletet, akik elmerülnek a kontemplációban és az imádságban, „az időbeni dolgok lármájától” mentes életet kell élniük.³⁹

Andreas Capellanus a normatív szexualitika szempontjából teljességgel egyetért a fentiekkel. A klerikus, írja, „minden testi élvezettől teljességgel távol kell, hogy tartsa magát, s minden testi szennnytől mentesen kell megőriznie magát Istennek, akinek hitünk szerint a katonájaként szolgál”. Nyilvánvaló ezért, fűzi hozzá, hogy a klerikus, mint ilyen, nem is lehet szerelmes.

A sajnálatos helyzet azonban a valóságban az, folytatja, és ezzel egyben búcsút is mond a normatív szexualitikanak, hogy nem nagyon élt

36 Steenberghen 1977, 151; Hissette 1979b, 14.

37 Például Schlösser 1962, 370–371, vagy Hissette 1979b, 69. Schlösser szerint a *De amorē* nem direkt doktrinális kapcsolat, hanem az amoralitás (Unmoral) köti össze a Tempier által elítélt tételekkel, s ezért említi Tempier az előszavában a művet. Megjegyzi továbbá, hogy bizonyára kedvelt irat lehetett a 13. században az artes fakultás diákjainak körében a *De amore*, s a jó erkölcsöket veszélyeztető destruktív morális nézetei miatt szolgált rá az elítélésre.

38 Vö. Borbély Gábor (1998): Bölcsesség és szex 1277-ben. In: *BUKSZ*, nyár: 186–187; a tanulmány megtalálható az MTA Filozófiai Kutatóintézetének Nyitott Egyeteme online könyvtárában, a következő url-címen: <http://openuniversity.phil-inst.hu>

39 *Decretum Gratiani*, C. XII, q. 1, c. 7.

még ember a Földön a test bűneitől mentesen, a klerikusok pedig, tekintve dologtalan életüket (s itt nyilvánvalóan arra gondol, hogy nem kell fizikai munkát végezniük, vagy háborúzniuk) és azt, hogy milyen mennyiségű élelem áll rendelkezésükre, még a többi embernél is inkább ki vannak téve a testi kísértéseknek. Úgyhogy amennyiben egy klerikus mégiscsak úgy döntene, hogy szerelmi küzdelmekbe bonyolódik (ami persze alapvetően helytelen dolog Andreas Capellanus szerint), akkor ezt rangjának megfelelően tegye, s ezzel kapcsolatban kövesse mindazokat a tanításokat, amelyeket ő a művében előad.⁴⁰

Rendkívül sokatmondó az adott szempontból az a megjegyzés, amelyet a *De amore* 1290-es provanszál nyelvű fordításához fűz a művet egyébként helyenként alaposan átdolgozó, pontosabban átköltő fordító, Drouart la Vache (aki egyébként a könyv *incipit*jét és *explicit*jét is megváltoztatta, nyilvánvalóan az 1277-es tiltás következtében). Minthogy a könyvben számos olyan gondolat vagy kifejezés van, amit a laikusok még akkor sem értenének meg, ha akasztással vagy fojtogatással fenyegetnénk meg őket, írja, a klerikusoknak készítettem ezt a könyvet, és nem a meglehetősen naiv és tudatlan laikusok számára. Az a klerikus, aki elgondolkodik rajta, érteni fogja ezt a könyvet, és élvezetét leli majd benne.⁴¹

Egyéb jelzések is vannak arra, hogy a késő középkorban elsősorban klerikusok olvasták a könyvet. De vajon mi lehetett az, amit Drouart la Vache szerint csak ők érthettek meg a szövegből, és senki más, és ami olyan nagy élvezetet okozhatott a számukra? Nos, erre a kérdésre több válasz is lehetséges. Az első az, ahogyan ezt Betsy Bowden⁴² egy 1979-es tanulmányában kimutatta, hogy Andreas Capellanus gyakran használ kétértelmű kifejezéseket az erotikus tartalom fölillantására, és persze egyúttal elleplezésére. Csak a legtriviálisabbat említem: Andreas Capellanus az írásában rendkívül gyakran játszik a „poena”, „büntetés, bűnhődés, kín, gyötrelem” jelentésű szó deklinációjával. Tudjuk azonban, hogy körülbelül az 1150-es évektől kezdődően az „oe” és „ae” diftongusok „e”-vé olvadtak össze az írott latin szövegekben, így több

40 Capellanus 1990, I, 7, 210.

41 Bossuat, Robert (szerk.) (1926): *Li livres d'amours de Drouart la Vache*. Paris: Champion, 2.; vö. Bowden, Betsy (1979): *The Art of Courtly Copulation*. In: *Mediævalia et Humanistica*, 9: 69.

42 Lásd az 52. jegyzetet. Lásd még Silvestre, H. (1980): *Du nouveau sur André le Chapelain*. In: *Revue du Moyen Age Latin*, 36: 99–106.

olyan passzust is találhatni a szövegben, ahol mind a „poena” szó, mind pedig a „penis” szó megfelelő alakjai értelmessé tesznek egy adott mondatot, csak éppen természetesen teljességgel eltérő értelmet adnak neki. Egyetlen példát említenék az első könyv hatodik fejezetéből, amelyben azonban két szójáték is található.

A nemes ember itt a következőt mondja a nemes hölgynek: „Credo [...] quod tam nobilis tantaque femina probitatis non diu permittet me poenis subiacere tam gravibus, sed a cunctis me relevabit angustis.”⁴³ Magyar fordításban: „Nem hiszem, hogy egy ily nemes és derék hölgy sokáig engedne hervadoznom e kínok terhe alatt, s kiemel szorultságomból.” A francia olvasó számára a „me poenis” úgy hangzott, mint az „én péniszem”, a „cunctus” pedig, ami azt jelenti latinul, hogy „az összes”, „valamennyi”, hasonlíthatott a „cunnus”-ra, ami a női szeméremtestet jelenti. A „relevare” azt jelenti, hogy „felel, kiemel”, de átvitt értelemben azt is, hogy „enyhít, csillapít, megkönnyebbülést hoz”. A mondat tehát e második értelmezés szerint egy kissé megváltoztatná a jelentését, s a következőképpen fordíthatnánk, grammatikailag egyébként teljesen korrekt módon: „Nem hiszem, hogy egy ily nemes és derék hölgy sokáig engedné hervadozni a péniszemet e terhek alatt, s szűk vaginájával megkönnyebbülést hoz számomra.”⁴⁴

A másik lehetséges értelmezés szerint a szójátékok nem egyszerűen a szavak látszólagos jelentése, és a mélyebb erotikus tartalom oszcillálását idézték elő az esztét és tudását megfelelőképpen használó klerikus hallgatóságban, hanem igazi gyakorlati tanítást hordoztak. A szöveg igazi üzenete eszerint a klerikusok számára a *coitus interruptus* gyakorlata volt, valamint az a fizikai és morális önkontroll, amit a *coitus interruptus* gyakorlata feltételez.⁴⁵

43 Capellanus 1990, I, 6, E, 98.

44 Bowden 1979, 73.

45 Jacquart, Danielle–Thomasset, Claude (1990): *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 104; Capellanus 1990, I, 6, H, 184: „Elkerülhetetlen szükségszerűséggel be fogom számodra bizonyítani, hogy a szerelemben inkább a klerikust kell választani, mint a laikust. A klerikus ugyanis sokkal óvatosabb és bölcsőbb minden dologban, mint a laikus, nagyobb visszafogottságot [moderamen] tanúsít önmagával és a dolgaival szemben, s hozzászokott ahhoz, hogy megfelelőbb mértékkel kezeljen minden dolgot. És minthogy ő klerikus, az Írás révén tudással rendelkezik minden dologról. Ennélfogva hatékonyabbnak [potior] kell ítélnünk az ő szerelmét, mint a laikusét, minthogy semmire sincs oly nagyon szükség a földön, mint hogy a szerető tapasztalt legyen minden dologban.”

Danielle Jacquart és Claude Thomasset még ennél is tovább megy a középkori klerikusok szerelmi kultúrájának és a szöveg üzenetének elemzésében a *De amore* „sajátos bestiáriumának” földidézésével.⁴⁶ A *De amore*-ban többször is említett fogolymadár a középkori bestiáriumok szerzői szerint homoszexuális hajlammal rendelkezik, írják, amely tulajdonságát, vagy annak legalábbis egy elemét Andreas Capellanus – aki a foglyot többször is a fácánnal (latinul „fasianus”) asszociálja művében – sajátos módon használja ki az írás egyik szakaszában. A közember és a legelőkelőbbek közé tartozó nemes hölgy esetleges szerelmi viszonyát taglaló részben⁴⁷ Andreas Capellanus arról ír, hogy kettejük közeledése abban az esetben lehetséges, ha a férfinak kiválóságban nincs párja a magasabb osztályokban, ám a hölgynek vizsgálnia kell a férfi kitartását, mielőtt ez reménykedhetnék a szerelmében, minthogy „azt, amiről tudjuk, hogy meghaladja valamely dolog természetét”, elfújja a legkisebb szellő is, és csak egy pillanatig tart. A vércsék („lacertiva avis”) között időnként akadnak olyan egyedek, folytatódik a szöveg, amelyek erejük és merészségük tekintetében fölülmúlják a fogolymadarakat, ám minthogy ez tudvalevőleg meghaladja a természetüket, túl van a természetükön („ultra ipsarum noscitur pervenire naturam”), az emberek úgy tartják, hogy ez a merészség legfeljebb a születésüktől számított egy évig („usque ad annum”) tarthat. Egy előkelő hölgy is csak megfelelő számú próbatételt követően választhat közembert szeretőjéül, amennyiben az alkalmasnak bizonyul rá.

A szöveg rejtett értelme a klerikusok számára az lenne, hogy létezik a szexuális kapcsolatnak olyan módja, amely nem hordozza a megtermékenyítés kockázatát, s ennél fogva – egy ideig legalábbis, és ez próbaidőnek tekinthető – kockázatmentesen művelhető. A „natura” szó („a nő természete”) a középkorban a női nemi szervet is jelentette, s így a rövid szöveg allúziói mind ugyanarra utalnak, az *anusra* tudniillik, amely a női nemi szerv túloldalán található („ultra naturam”). Az Andreas Capellanus-szövegben javasolt módszer e szerint az értelmezés szerint – ami, ismerve a középkori szerzők hajlandóságát a rejtett tartalom szellemes, enigmatikus formában történő előadására, egyáltalában nem tűnik túlzónak – az analízis szex.

⁴⁶ Jacquart–Thomasset 1990, 106–107.

⁴⁷ Capellanus 1990, I. könyv, 4. fejezet, C., 74.

A középkorban minden olyan szexuális kapcsolat szigorúan tiltottnak számított, amely extravaginális ejakulációval zárult, különösképpen, ha orális vagy anális aktusról volt szó.⁴⁸ Érdekes módon ezeknél még az inceszt kapcsolatot is jobbnak tartották.⁴⁹ Gratianus a bujaságot (*luxuria*) fokozatokra osztotta.⁵⁰ A sor az egyszerű fajtalankodással (*fornicatio simplex*) kezdődik, ezt követi a házasságtörés (*adulterium*), majd a vérfertőző kapcsolat (*incestus*), s végül a legrosszabb, a természet elleni bűn (*peccatum contra naturam*). Aquinói Szent Tamás a *Summa theologiae*-ben⁵¹ a természet elleni bűn (*vitium contra naturam*) kategóriájába sorolta az önkielégítést, az állatokkal való közösülést, a homoszexualitást, valamint a szexnek azt a fajtáját, amely eltér a szeretkezés természetes módjától, akár a nem megfelelő eszköz (vagy szerv?) tekintetében, akár pedig más szörnyűséges és állati közösülési módok tekintetében. Akármit ért is Tamás az említetteken, a szöveg következő artikulusa alapján⁵² eléggé valószínűnek tűnik, hogy az orális és az anális szexet, valamint a coitus interruptust is ebbe a kategóriába sorolja, még ha külön nem említi is őket. Ebben az artikulusban Tamás – Gratianushoz hasonlóan – a bujaság alá tartozó bűnöket a súlyosságuk alapján sorrendbe állítja. A bujálkodás genusán belül a legsúlyosabb bűn Tamás szerint is a természet elleni bűn, míg a legenyhébb a *fornicatio simplex*, a házassági kapcsolaton kívül élő emberek együttthalása. A természet elleni bűnök között a legsúlyosabb állatokkal való közösülés, ami nincs tekintettel a megfelelő fajra, ezt a homoszexualitás követi, ami nincs tekintettel a megfelelő szexusra, majd az a bűn jön, amely a közösülés megfelelő módjától való eltérésben áll. Ez utóbbin belül, folytatja Tamás, súlyosabb bűn az, amikor nem a megfelelő szervet használják, mint ha valamely más, ettől eltérő, de a közösülés módjához tartozó dolog okozza a természetes rendtől való eltérést. A nem megfelelő szerv („vas”: ez természetesen mindenféleképpen valamiféle üregre utal) használatának említése, azt gondolom, hogy meglehetősen egyértelmű. Azon egyéb dolgok közé, amelyek a közösülés módjához tartoznak, s amelyek inordinációhoz, a természetes rendtől való eltéréshez vezetnek – a szö-

48 Jacquart–Thomasset 1990, 88.

49 Persze nyilván természetes behatolással.

50 Vö. *Decretum Gratiani*, C. XXXII, q. 7, c. 11–12.

51 II^a-IIae, q. 154, art. 11 co.

52 II^a-IIae, q. 154, a. 12.

veg gondolatmenetét követve –, hozzá kell tartozzék mindaz, ami ejakulációhoz vezet, ellenkező nemű emberi egyeddel történő közösülés során történik, s nem feltételezi nem megfelelő szerv használatát. Azt gondolom, hogy a *coitus interruptus* biztosan ebbe a kategóriába sorolható.

A fentiek alapján teljesen nyilvánvaló, hogy ha a fogamzás megelőzésének a korábbiakban említett módszereit a *De amore* 13. századi klerikus olvasói képesek voltak kihüvelyezni a szövegből, és erről Tempier püspök is értesülhetett, akkor már önmagában ez a tény természetesen elegendő kellett legyen ahhoz, hogy a püspök a teljes könyvet elítélje.⁵³

A második problémára a következőt lehet mondani. Ha vannak olyan tételek az elítélő határozatban, amelyekhez hasonló állítások találhatók Andreas Capellanus művében (egyébként vannak), akkor ezek nyilvánvalóan azok az állítások, amelyeket Tempier és a lista összeállításában közreműködő teológusok elítélendőnek tartottak. Ebben az esetben azonban nem világos, hogy miért ítélte el még egyszer ezeket Tempier a prológosban, méghozzá úgy, hogy nem csak ezeket, hanem Andreas Capellanus egész művét elítélte.

A kérdésre az egyik lehetséges válasz az, hogy Tempier püspök és teológus tanácsadói nem biztos, hogy a *De amore*-ből származó tézisek-ként azonosították ezeket az állításokat. Az elítélt tételeket a cenzorok nem a forrásuk alapján, hanem heterodox tartalmuknak megfelelően foglalták a listába, méghozzá azért, mert ezeket egyesek előadni és megvitatni merészelik a párizsi iskolákban.

További, megválaszolásra váró kérdés azonban, hogy azok az elítélt állítások, amelyek a *De amore*-ből (is) származ(hat)tak,⁵⁴ s amelyeket a cenzorok szerint előadtak és megvitatnak a párizsi iskolákban, vajon játszhattak-e szerepet, s ha igen, akkor mifélett a párizsi filozófusok munkásságában. Ilyen tételek voltak a következők:

1. (205–183) Az egyszerű paráználkodás, vagyis a házassági köteléken kívül élő férfinak és nőnek a viszonya nem bűn.

53 Miután a fogamzásgátlást általában összekapcsolták a mágiával a középkorban, és ennélfogva démonizálták, ez esetleg még arra a problémára is válasz lehet, hogy miként kerülhetett a Tempier-féle prológosban a *De amore* a mágikus szövegek közé, még akkor is, ha az „extra vas” ejakuláció a fogamzás megelőzésének a módszere, s nem vajákosságon alapul.

54 Roland Hissette az elítélő határozatot elemző könyvében meglehetősen visszafogott az említett tételek egyértelmű azonosításában. Andreas Capellanus műve mellett egyéb forrásokat is konsziderál, úgymint a Rózsa-regényt („Roman de la rose”), vagy mondjuk a trubadúrlíra egyes darabjait (vö. Hissette 1979b, 294–304).

2. (206–166) A természet elleni bűn, vagyis a közösüléssel való visszaélés (*abusus in coitu*), noha a faj természete ellen való, nincs az egyén természete ellen.
3. (208–168) Az önmegtartóztatás a lényegét tekintve nem erény.
4. (209–181) A szüzesség nem magasabb rendű, mint a tökéletes önmegtartóztatás.
5. (212–170) Aki a szerencse javaiban szűkölködik, az erkölcsileg nem cselekedhet helyesen.

Egyetlen olyan filozófiai szöveg sem ismert ebből az időből, amelyben ilyen, vagy ehhez hasonló állítás szerepelne.⁵⁵ Ami az első négy, a szexualitással kapcsolatos állítást illeti, azok egyértelműen ellentmondani látszanak azon kortárs filozófusok etikai nézeteinek, akik ellen állítólag az elítélő határozat irányult. Csak egyetlen példát említenék, az azonban rendkívül reprezentatív, Boëthius de Dacia *De summo bono* (A legfőbb jóról) című írását.⁵⁶

A harmadik kérdéshez: úgy tűnik, alapvető strukturális hasonlóság van a *De amore* és az elítélt magiszterek filozófiáfelfogása között, ami az én megítélésem szerint azzal magyarázható, hogy az elítélt filozófusok az 1270-es években az isteni rend és a természeti világ mélységes diszharmóniájával kapcsolatban ugyanazt az álláspontot képviselték, amit Andreas Capellanus teológus kortársai. Jacques de Vitry például azt írja egy helyütt, hogy „a keresztény hitben több minden is van, ami természetfeletti és szemben áll a természettel”, s ezért fölöttébb óvatosnak kell lennünk, nehogy a természetfilozófiai vizsgálódások hitbeli tévedésekhez vezessenek.⁵⁷

55 Vö. Hissette 1979b, 294–304. Olyan módon végképp nem, hogy az a szerző álláspontját tükrözné.

56 Vö. például: *Boethii de Dacia Opera*, Vol. VI., Pars II., ed. N. G. Green-Pedersen, Hauniae, 1976, 377, 226–240. sor: „S miután mindenki gyönyörködik abban, amit szeret s a lehető legnagyobb mértékben gyönyörködik abban, amit a lehető legnagyobb mértékben szeret, s a filozófus a lehető legnagyobb mértékben szereti az első alapelvet, ahogyan ezt világossá tettem, ezért a filozófus a lehető legnagyobb mértékben gyönyörködik az első alapelvben s az első alapelv jószágának értelmi szemléletében [contemplatio]. S ez az egyetlen olyan gyönyör, amely helyénvaló [recta]. Ez a filozófus élete. Az, aki nem ezt az életet éli, nem él helyesen.” A szövegrészletek a saját fordításaim.

57 Idézi Fioravanti, Gianfranco (1970): *Scientia, fides, theologia in Boezio di Dacia*. In: *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 104: 554–555. Fioravanti ebben a tanulmányban ki-

Nos, ebből az aspektusból tökéletesen érthető, hogy Tempier az elítélő határozat prológusában a teljes *De amoré*t elítéli, a *De amore* ugyanis tökéletesen dualista mű abban az értelemben, hogy – amint azt az egyik legalaposabb ismerője írja – „nem ismer harmóniát Isten és a világ között”,⁵⁸ s ennek a mélységes szakadéknak mindkét oldala világosan megjelenik magában a műben és a mű struktúrájában is.

mutatja, hogy a 13. század első felének teológusai körében igen elterjedt volt az az álláspont, mely szerint a teológia nem tudomány, s ezért a természetfilozófiai vizsgálódások módszerét nem lehet alkalmazni az isteni dolgok vizsgálata során. Ezt az álláspontot képviselte többek között Richard Fischacre, Guillaume d’Auxerre, Alexander Halensis, Petrus de Trabibus, vagy később Albertus Magnus és Robert Kilwardby.

⁵⁸ Schlösser 1962, 142.

Preadamiták, eredeti bűn, emberi szabadság

Az emberiség származásáról alkotott elméletek etikai
és politikafilozófiai következményei John Locke
és utókora gondolkodásában*

Mester Béla

Tanulmányomban azt szeretném körbejárni néhány klasszikus filozófia-történeti példa segítségével, hogy az emberiség biológiai leszármazásának mára szaktudományos kérdéssé vált problémája hogyan befolyásolta a mindenkori etikai keretelméleteket és ezeken keresztül a politikai közösségekre vonatkozó nézeteket. Írásom fő részében a 17. század utolsó évtizedeitől a 18. század végéig terjedő időszakról lesz szó, amikor az újkori Európa szellemi életében komoly vitatémává vált a poligenezis kontra monogenezis kérdése, vagyis az a dilemma, hogy az emberiség közös őstől származik-e, vagy az egyes rasszoknak különböző őseik voltak. Ezen belül bővebben John Locke politikafilozófiai nézeteinek a kérdésben elfoglalt (feltehető) álláspontjával való összefüggését tárgyalom, majd Voltaire és Herder kapcsán utalok röviden arra, hogy miképpen élt tovább ez a problematika a 18. században és miként vette át az emberiség monogeneziséről, illetve poligenezisééről szóló diskurzus helyét a nyelv keletkezéséről hasonló keretben folyó vita a század utolsó évtizedeiben. Végezetül fölvetem annak a lehetőségét, hogy a napjaink paleoantropológiájában megfogalmazódó multiregionális kontra kirajzásos hipotézisek megjelenése, és különösen az a szerep, amelyet ezek betöl-

* Tanulmányom korábbi szövegváltozata ugyanezen a címen már megjelent a jelen kötet ízelítőjeként. (Mester Béla [2002]: Preadamiták, eredeti bűn, emberi szabadság. In: *Világosság*, 10–12: 130–138.)

tenek a rájuk figyelő laikus társadalmi reprezentációban, bizonyos tekintetben párhuzamba állítható a kora újkori elgondolásokkal.

LOCKE POLITIKAFILOZÓFIÁJA ÉS AZ UNITÁRIUS TANÍTÁS ADÁMRÓL ÉS BŰNÉRŐL

Locke szempontunkból érdekes gondolatai hollandiai emigrációja idején születtek, összefüggésben az itt olvasott helyi és erdélyi unitárius irodalommal. Később kitérünk arra az érdekes konvergenciára, ami Locke-nak a természetes állapotban élő ember eredeti természetére, ebből következően a társadalmi szerződés jellegére és megkötésének módjára vonatkozó nézetei, valamint az unitárius gondolkodásnak az eredeti bűnre, s ezzel összefüggésben a szabad akaratra vonatkozó tanítása között megfigyelhető. A filozófiatörténet-írás látóterébe viszont e kapcsolatból inkább a vallásszabadság kérdése került: Nyugaton főként a cambridge-i kontextualisták¹ működése nyomán, a magyar kultúrában néhány irodalomtörténész és teológus, az utóbbi időben egy-két filozófiatörténész jóvoltából viszonylag széles körben ismertté váltak Lockenak a hollandiai emigrációja idejéből származó, részben helyi, részben lengyel és erdélyi eredetű, széles körű tájékozottságot és elmélyülést mutató unitárius olvasmányai. Ezeket a szövegeket – érthetően – általában Locke toleranciaelfogásával hozták összefüggésbe, hiszen a korabeli toleranciaelképzelések próbaköve volt az unitáriusok iránti türelem megléte vagy hiánya, és nyíltan egyedül ez a felekezet hirdet teológiájában is vallási türelmet.

Van azonban a tolerancián kívül egy másik, a politikai közösség konstituíródását tekintve alapvetőbb terület is, ahol Locke-ra hatott, vagy

¹ Az iskola megismeréséhez a magyar olvasónak segítséget nyújthat Horkay Hörcher Ferenc (szerk.) (1997): *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe*. Pécs: Tanulmányi Kiadó című válogatás. Az iskola gondolkodásmódjának gyökereire rávilágít Huoranszki Ferenc írása (Huoranszki Ferenc [1992]: Nyelvfilozófia és eszmetörténet-írás. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 5–6: 960–980). Az iskola Locke-irodalmából mindenképpen megemlíthető Dunn, John (1969): *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press. Dunn később írt egy kisebb terjedelmű monográfiát is (Dunn, John [1992]: *Locke*. Budapest: Atlantisz). Szempontunkból a leghasznosabbnak bizonyult Marshall, John (1994): *Resistance, Religion and Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press. (A továbbiakban a hivatkozott műveknek mindig a magyar fordítására hivatkozom, amennyiben létezik ilyen.)

legalábbis hathatott az unitarizmus. Marshall kutatásai szerint Locke adatolhatóan 1679-től kezd unitárius szerzőket olvasni, melyek sorában az első Enyedi György munkája,² az unitárius problematika iránt azonban már oxfordi éveiben érdeklődni kezd. A rendszeressé váló unitárius teológiai olvasmányok hatása szövegszerűen többnyire nem mutatható ki Locke munkáiban, egy új motívum megjelenése viszont mindenestre valószínűvé teszi a kapcsolatot. Locke 1680–1681 telétől kezdve egyre komolyabban foglalkozik az első emberpár bűnbeesésének, az eredeti bűnnek és a szabad akaratnak a kérdésével. Felfogása fokozatosan eltávolodik eredeti, a kálvinival nagyjából megegyező álláspontjától és egyre inkább közeledik az unitárius gondolathoz.³

Locke tájékozódását akkor tudjuk jelentősége szerint értékelni, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy a hagyományos keresztény politikai gondolkodás kiindulópontja Ágoston, akinek elméletében a megromlott emberi természet teszi szükségessé a világi hatalmat. Az eredeti bűn következtében megromlott emberi természetből kiinduló antropológia és az azon alapuló politikai elmélet szigorúsága ugyan később, Aquinói Tamásnál enyhül, azonban a kora modern szerződéselméleti gondolkodók, főként a protestánsok, újra inkább az ágostonival rokon felfogásból indulnak ki. A Locke-ot megelőző gondolkodók mindegyike – elég csak a legismertebbre, Hobbesra hivatkoznunk – éles határvonalat gondol el a természeti és a politikai állapot között annak analógiájára, ahogyan a középkori keresztény felfogás a bűnbeeséssel kapcsolja össze a világi hatalom eredetét, és bűnben születtségünkkel hatalom alá születettségünket, vagyis azt a helyzetünket, hogy a hatalommal bennünket összekötő

2 Enyedi György (1598): *Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti, ex quibus Trinitatis dogma stabiliri solet*. Kolozsvár. A műnek van egy 1670-ben, Groningenben megjelent kiadása. Nem tudjuk biztosan, Locke melyik kiadással rendelkezett, az viszont kétségtelen, hogy a munka megvolt magánkönyvtárában. (A Locke könyvtárának katalógusát kiadó Laslett és Harrison inkább a kolozsvári kiadást tartja valószínűnek, a kiadási helyet és évet azonban bizonytalan adatként közli. Lásd Laslett, Peter–Harrison, John [1971]: *The Library of John Locke*. Oxford: Clarendon Press. [2. kiadás.]) A mű részletei Toroczka Máté korabeli fordításban Enyedi más munkáival együtt megtalálhatók Balázs Mihály–Káldos János (vál.) (1997): *Enyedi György válogatott művei*. Bukarest–Kolozsvár: Kriterion. Enyedire vonatkozóan lásd még Kelemen Miklós (1998): *Enyedi György*. Budapest: Heltai Gáspár Kft. (Jó bibliográfiával.)

3 Lásd Marshall 1994, különösen a 141–146. Marshall a könyv utolsó fejezetében, ahol a filozófus kései gondolkodását elemzi, némileg szerencsétlen szóhasználattal, de annál egyértelműbben „unitárius eretneknek” titulálja Locke-ot.

kapcsot felbontani nem tudjuk. Hobbesnál nem őrződik meg a természeti állapot ártatlanságának gondolata, viszont alapvető antropológiai előfeltevésében, a „rossz természetű” emberek számára létrejött államhatalom gondolatában tetten érhető a bűnbeesés által megromlott emberi természetnek és a hatalom eredetének premodern összekapcsolása.

Azért, hogy rámutassunk ennek a gondolkodásmódnak a gyökereire a korabeli protestáns ortodoxiában, utalnunk kell Hobbes érvelésének némely párhuzamára a Kálvinéval. Kálvin – más szöveghelyek mellett – Lutherhez hasonlóan főleg a rómaiakhoz írott páli levél 13. részére hivatkozik a „felsőbbség” iránti engedelmességet tanítván. Kálvin ebben a részben hosszan érvel az anabaptistákkal szemben annak érdekében, hogy kimutassa a világi hatalom létjogosultságát a megváltás utáni korban is. Álláspontját úgy fogalmazza meg, hogy az anabaptistáknak igazuk lenne, ha Krisztussal valóban eljött volna *Isten országa*: ekkor valóban nem lenne már többé szükség világi hatalomra. Hibás dolog azonban Krisztus váltságtényét úgy értelmezni, mint ami megváltoztatja az emberiség életének *külső körülményeit* is. Hosszan és műve más részeitől elütő érzelmi töltettel beszél arról, hogy a bűnösöket szigorú törvényekkel is csak üggyel-bajjal lehet kordában tartani, így örültség akár csak gondolni is a világi hatalom megszüntetésére. E részben a genfi reformátor világosan utal arra, hogy az embernek a bűneset révén megromlott természete és a világi hatalom szükségessége alapján összefügg egymással: Kálvin érveléséből egyenesen következik, hogy ha nem bűnben születnénk, illetve ha Krisztus váltságténye a bűnesetet meg nem történtté tette volna, valóban nem lenne legitim indoka a világi hatalom fönntartásának. Az *Institutio* szövegét olvasva feltűnik, hogy Kálvin emberképében és abban, amit ennek következtében a világi hatalom legitímációjáról és feladatairól gondol, sok olyan toposzt találhatunk, ami majd később Hobbesnál köszön vissza hasonló szerepben. Figyelemre méltó, hogy Kálvinnak az egyház és a világi hatalom viszonyát taglaló gondolatai is, melyek Krisztusnak a tanítványai fölötti hatalmát egyszerűnek és utánozhatatlannak, hatását pedig tisztán szellemi természetűnek tekintik; valamint az a nézete, hogy a felsőbbségnek joga van a váltsággyakorlat külső körülményeit meghatározni – ezek az úgynevezett „közömbös dolgok”, melyekről oly sok vita folyt a 17. századi angol gondolkodásban –; szinte tételesen megismétlődnek majd a *Leviatánban*.

Locke oxfordi politikafilozófiai munkáiban, főként a *Two Tracts on Government*-ben egyértelműen a hagyományos, kálvini gyökerű nézetet

képviselte, és egy feljegyzése tanúsága szerint még 1676-ban is nagyjából ez volt a véleménye. Ezekben az években azonban elkezdti tanulmányozni az egyházatyákat, főként a Szentháromságot a hitvallás részévé tevő Athanaszioszt, majd ezt követik az egyre alaposabb és bővebb unitárius olvasmányok, melyek között időrendben a már említett Enyedi György áll az élen. Mint Marshall írja, „[a]z *Értekezések* publikálásának idejére világos [...], hogy Locke a sociniánusokkal⁴ együtt ellenezte az eredeti bűnt, és lehetséges, hogy ez a szembenállás már akkorra kialakult, amikor először állította össze az *Értekezéseket* és segített rávenni Locke-ot, hogy a természeti állapotot mint békés, kezdetben kevés bűnnel jellemezhető állapotot írja le”.⁵

Láthatjuk, hogy Locke unitarizmus iránti érdeklődésének a folyamata éppen a polgári kormányzatról szóló második értekezés⁶ előkészületi munkáinak és megírásának idején ér el a kritikus pontra, ezért talán nem jogosulatlan megkísérelni az ebben az írásban megtalálható néhány antropológiai előfeltevés párhuzamba állítását az eredeti bűn unitárius tagadásával. A kritikus részeket nem meglepő módon főként a munka nyolcadik, a politikai társadalmak eredetéről szóló fejezetében találjuk. Locke-nak ebben a művében nincsen olyan, explicit módon megfogalmazott antropológiai előfeltevés, mint Hobbes, vagy akár Kálvin műveiben, melynek alapján a világi hatalmat egyértelműen le lehetne vezetni az emberi természetből. Locke-nak az e szövegből kiolvasható álláspontja szerint az emberek biztos, hogy nem megromlott természetűek, de nem is ártatlanok. Jellemző például, hogy az „aranykorról” szóló 111. §-t az interpretátorok egy része a természeti állapotra, másik része a polgári kormányzat korai szakaszára vonatkoztatja, annyira nem éles az átmenet a kettő között a szövegben. Figyelemre méltó, ahogyan Locke a 108–110. §-okban Sámuel első könyvének a királyság szerzetéséről szóló, a kor politikaelméleti vitáiban gyakran hivatkozott részét kapcsolatba hozza az amerikai indiánokról, illetve ázsiai, afrikai népekről olvasott útleírásokkal, majd az eredményt saját nézetei alátámasztására használja fel. Locke számára Sámuel könyve részben a kezdetben

4 Az unitáriusok közkeletű elnevezése korai jelentős teológusaik, a Sozzini, latinosan Sinus testvérek után.

5 Marshall 1994, 145.

6 Locke, John (1986): *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. (Endreffy Zoltán fordítása.) Budapest: Gondolat.

(is) korlátos királyi hatalom melletti tanúbizonyság,⁷ részben az atyáról fiúra szálló hatalom ellen szóló ékes bizonyíték. (A bibliai történet szerint Sámuel szeretné fiaira örökíteni hatalmát, a nép azonban Sault választja királlyá, aki szintén dinasztiát alapítana, az Úr azonban Dávidot hívja el a királyságra. A hatalom ezek szerint mindenkor Istentől való, legitimitásának azonban semmi köze sincsen a vérségi kötelékekhez.) A 113–115. §-okban Locke úgy folytatja tovább érvelését a hatalom nemzedékeken keresztül való örökölhetőségével szemben, hogy ezzel közelebb kerül az ellenfelei szerint Ádámtól származó hatalom kérdéséhez: gondolatmenete szerint az a tény, hogy egyszerre több legitim monarchia is létezik, sőt néha újabbak keletkeznek, önmagában is cáfolata annak a nézetnek, mely szerint mindenki uralom alá születik, és a kötelék, mely őt uralkodójához köti, felbonthatatlan; hiszen, ha Ádám óta egyenes ágon öröklődne a hatalom, akkor csak egy legitim főhatalom lehetne egy időben a világon. A 116. §-ban Locke immár nyíltan vitába száll Filmer azon elképzelésével, hogy mindannyian atyai hatalom alá születünk, s ebből levezethető a világi hatalom minden formája, mely végső soron Ádámtól ered. Filmer elképzelése világosan az eredeti bűnnel együtt járó állapotnak, mintegy büntetésnek fogja föl a hatalom alá vetettséget, amellyel szemben Locke minden egyes ember szabad születését hangsúlyozza, ami ebben a diskurzusban kimondva-kimondatlanul csak úgy lehetséges, ha az eredeti bűntől mentesnek gondolja az új nemzedékeket. Locke formulázása itt szokatlanul árulkodó: tipográfiai-lag is kiemelve, a vitatott kérdésre alkalmazandó törvényként írja: „*az apa valamely cselekedete éppúgy nem szüntetheti meg fiának szabadságát, mint bárki másét*”. Locke itt nem említi kijelentése teológiai következményeit, nehezen lehetne azonban érvelni amellett, hogy ez a szabály ugyan minden esetben, főként az apák által tett politikai hűségesküknek és azok fölbontásának az esetében igaz, azonban van egy kivétel, Ádám bűnesete, amely mégis alapvető hatással van minden leszármazottjának szabadságára a szabadságnak igen tágran vett értelmében, akár ezred-ízigen is. Ebből a kitételből és néhány más kijelentésből világosan látszik Locke álláspontja az eredeti bűn kérdésében, szövegének egésze

7 „[A] király alig valamivel több, mint a *sereg vezére*; bár a királyok háborúban teljhatalommal parancsolhatnak, otthon és békeidőben csak nagyon csekély hatalmuk és nagyon mérsékelt szuverenitásuk van, mivel a békéről és háborúról való döntés joga rendszerint a népe vagy valamilyen tanácsé.” Locke 1986, 108. §.

azonban magán viseli annak a stílusjegyeit, hogy teológiai gondolkodása éppen ebben az időben van a két markáns álláspont közötti átmenet állapotában: a megromlott emberi természet kérdésében Kálvinnal már nem ért egyet, de még ellenérzései vannak az unitárius tanítás krisztológiai következményeivel szemben is. Ennek következtében értekezésében sehol sem tagadja egyértelműen az eredeti bűnt, és különösen azokban a részekben, ahol akár konkrét személlyel, akár általános vélekedésekkel vitázik, átveszi a korabeli irodalom szokásos szóhasználatát, melyben az „Ádám fiai” kifejezés az „emberiség” szinonimája. Mindezekhez hozzáadódik egy feltételezhető öncenzurális szempont is: Locke ezt a munkáját, amelynek újszerűségével a politikai gondolkodásban teljesen tisztában volt, vélhetően nem akarta a föltétlenül szükséges mértéken túl megterhelni vallási tekintetben nonkonformista nézetekkel, hiszen ezek előtérbe kerülése leronthatta volna az írás szándékolt politikai hatását: a közvélemény könnyen beskatulyázhatta volna a benne foglaltakat egy sajátos vallási kisebbség különös politikai nézeteinek a kategóriájába. Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a 17. század negyvenes éveitől kezdve a 19. század első évtizedeiig az unitarizmus Angliában hivatalosan mindvégig tiltva volt, és Locke korában az erre vonatkozó törvényeknek még a gyakorlatban is érvényt szereztek. Locke munkája így a szerző ekkoriban még nem teljesen végiggondolt vallási nézeteinek és gyakorlati óvatosságának következtében olyan olvasatot is megenged, amely szerint Locke nem lép ki az addigi szerzők fogalmi keretéből, pusztán csak következetlenebb, mint mondjuk Hobbes. Később azonban, élete utolsó éveiben befejezett teológiai fő művében és különösen kézírataiban, jegyzeteiben világosan tisztázza magában álláspontját, és egyértelműbben fogalmaz.⁸

Ennél a pontnál ki kell térnünk Locke ismeretelméleti, teológiai és politikafilozófiai munkáinak összefüggésére. Az *Értekezés az emberi értelemről* című művében, a velünk született eszmék cáfolatának során, az első könyv második fejezetének 19. §-ában⁹ például figyelemre méltó érve-

8 „Némelyek Ádám minden utódát örök és végtelen büntetésre ítélnék annak az Ádámnak a vétkéért, akiről milliók sohasem hallottak és senki sem hatalmazta föl, hogy eljárjon a nevükben, vagy legyen a képviselőjük.” Lásd: John Locke; Ramsey, I. T. (szerk.) (1958): *Reasonableness of Christianity with a Discourse of Miracles and Part of A Third Letter Concerning Toleration*. London: Adam & Charles Black, 1. §.

9 Az újabb kiadások számozása szerint ez az első könyv harmadik fejezetének 19. §-a.

lést olvashatunk arról, hogy éppen a bűn és az erény eszméje nem lehet velünk született eszme, mivel nem fogalmazható meg minden kultúrában egyértelmű szavakkal. Az a kép, amelyet Locke a bűnt és erényt megkülönböztetni nem tudó, de a megkülönböztető tehetség kifejlesztésének a képességével rendelkező emberről fest, a romlatlan természetű, nem eleve bűnös, ugyanakkor tökéletlensége folytán egyéni bűnökbe eső embernek az unitárius tanításból ismert elgondolását idézi. Locke némely elgondolásában azonban élete végéig közelebb állt az emberiség állapotát a bűnbeeséssel magyarázó elképzelésekhez, mint az unitarizmushoz: az emberiség nem tökéletes állapotának, halandóságának és munkakötelezettségének elégséges okául nem látszik elfogadni az ember tökéletlen teremtmény voltát; mindvégig megmarad nála az Ádám eredeti tökéletes természetéről szóló tan, amely természetet Ádám valósággal és utódaira való következményekkel elveszített anélkül, hogy magát a bűnt utódaira örököztette volna. Locke érvelése szerint erre azért van szükség, hogy fenntartható legyen az a gondolat, miszerint Krisztus az emberiség megváltója volt, hiszen a megváltáshoz szükség van valamilyen megváltás előtti, szükségképpen rossz állapotra.

Igen érdekes kérdés Locke azon helyeinek a vizsgálata, amelyek arra engednek következtetni, hogy gondolkodónk, miközben másutt egyértelműen az Ádámtól való leszármazást fogadja el, olykor mintha nyitva hagyná az emberiség poligenezisének, több Ádámtól való származásának a lehetőségét. Az *Értekezés a polgári kormányzatról* című munkájának azokon a helyein, ahol az uralom Ádámra való visszavezethetlenségét ecseteli, illetve ott, ahol a velünk született eszmék létének képtelenségét bizonyítja az *Értekezés az emberi értelemről* című művében, szívesen hoz etnográfiai példákat kora útleírásaiból, amelyeknek nagy kedvelője volt. Mind a két esetben az emberiségnek a leszármazásból adódó, mintegy testi adottságnak tekintett egységével szemben érvel, ami a következőképpen foglalható össze: „Ilyenek vagyunk, kényszerűen ilyen eszmékkel és intézményekkel rendelkezünk mi emberek valamennyien, és Ádám fiainál ez nem is lehet másként.” Ezzel a leszármazási determinizmussal szemben – ne feledjük, ellenfelei többségénél a leszármazás egyben hatalmi legitimációs elvként is szolgált – mind az ismeretelméletben, mind a társadalmi életben az emberi képességek szabad kifejtésének a gondolatát képviseli, amelynek érdekében előnyös, ha az ember előfeltételek nélkül, szabadon kifejleszthető potencialitásokkal jelenik meg. Ennek fényében olvasva a megfelelő helyeket azonban gyakran az

az érzésünk támad, hogy Locke nem csupán a *tabula rasaként* elképzelt egyéni emberi elme szabad lehetőségeit védi a velünk született eszmék biológiai ízű determinizmusa ellen, illetve a megegyezés szabadságát az Ádámtól való leszármazás legitimációja ellen, hanem mintha arra célozna, hogy *valóban nem származunk* mindannyian Ádámtól. A bibliai történettel és annak korabeli ideológiai következményeivel szemben folytatott polémia mintha más történetet, az emberiség létrejöttének konkurens elbeszélését hozná létre. Azonban még a legnyíltabb erre utaló helyen, a *Reasonableness* idézett mondatában is lehetővé teszi azt az olvasatot, hogy pusztán a leszármazáson és a szerződésen alapuló legitimációk küzdelméről van szó, és a kifejezőmód – „milliók, akik soha nem is hallották Ádám nevét” és nem is bízták meg képviselőjükkel – pusztán retorikai alakzat.

Locke számára az emberiség eredeti bűntől való mentessége azonban nem jelent büntelenséget, hiszen az egyenértékű lenne a tökéletességgel. A tökéletlen, *gyakorlatilag* mindig bűnbe eső ember *általában* létrehoz valamilyen politikai hatalmat, de ez nem antropológiai szükségszerűség. Az ember éppen azért bonthatja föl a társadalmi szerződést, mert legalább elvileg, legalább egy hipotetikus pillanatra elképzelhető *egyszerre* emberként és társadalmi szerződésen kívüli lényként, hiszen nem bűnösként és így nem hatalom alá született, sőt, talán nem is Ádámtól származik. *Szabadnak születik* ebben az értelemben is, szabadon kezdhet újabb hatalmi és etikai történeteket.

A LOCKE UTÁNI NEMZEDÉKEK AZ EMBERISÉG SZÁRMAZÁSÁRÓL

Locke-nak az emberiség *poligenezisére* utaló, igen óvatos megfogalmazásaira azért kell felfigyelnünk, mert a *poligenezis* kontra *monogenezis* vita az őt követő, jelentős részben tőle tanuló nemzedékek életében az etikai, antropológiai és közvetve a politikaelméleti gondolkodás egyik legfontosabb vitája lesz. Az emberiség *monogenezisének* hagyományos biblikus felfogásával szemben a modernitás kezdetén megjelenik a *poligenezis* elmélete,¹⁰ melynek nyílt jelentkezése a kora újkorban a Locke-ot

10 Az ekkor felmerülő elméletek jó áttekintését nyújtja Bitterli, Urs (1982): „*Vadak*” és „*civilizáltak*”. Az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete. (Bendl Júlia fordítása.)

megelőző évtizedek Hollandiájához kötődik.¹¹ Mivel körülbelül a 18. század végétől egészen máig a *poligenezis* elmélete összefonódott az európai fölény és a rasszizmus különböző megjelenési formáival, nem érdektelen utalni az elmélet szerepére a 17. század végén és a 18. század első felében. A *poligenezis* elmélete úgy jelenik meg, mint a hagyományos teremtetélméletnek és következményeinek a cáfolata. (Hasonló a szerepe a világok sokaságáról szóló, ekkoriban divatos elmélkedésekhez. Mindkettő azt a következtetést vonja maga után, hogy a racionális lények az Ádám-tól való leszármazástól függetlenül képesek a megismerésre, az etikai magatartásra és a társadalomalkotásra.) Fontos szerepe van az elméletnek a felvilágosodás érvelésében a keresztény, főként katolikus univerzális etika ellen – legalábbis abban, hogy az, amit az egyház annak tart, *nem* az univerzális etika része. A nem Ádám leszármazottainak tekintett népek megítélésében, mondhatni, gyakorlatilag indifferens volt ekkoriban, hogy a szerzőnek a *poligenezis* vagy a *monogenezis* volt-e a meggyőződése. A *poligenezis* elméletéből következhetett az is, hogy a szerző Ádám vétkében nem részesülő, boldog és büntetlen embereknek tartja a tengerentúli népeket, de az is, hogy némi értelemmel rendelkező állatoknak. (Az érvek mind a két esetben ugyanazok: e népek állítólagos dologtalansága és asszonyaik könnyűnek vélt szülése az

Budapest: Gondolat. Különösen „Az antropológiai vita” című fejezet nyújt sok információt a témáról.

A *monogenezis* elméletének, mely szerint az emberiség közös őstől származik, hagyományos formája a bibliai történet és annak hagyományos magyarázata. Ezzel szemben léptek föl a kora újkortól kezdve a *poligenezist* valló elméletek, amelyek szerint az emberiség különböző ősektől származik. (A *poligenezis* elméleteinek egy része feltételezi, hogy a különböző ősök utódai később keveredtek egymással, így a mai emberiség egyaránt utóda a különböző ősöknek. Ez a nézet azonban inkább a későbbi századokban jelentkezik majd.) A *poligenezis* elméletének legkorábbi megfogalmazásai a bibliai történet hagyományostól eltérő magyarázatán alapulnak, mely szerint Ádám előtt is léteztek már emberek. Az Ádám előtti embereket nevezték *preadamitáknak* – latinul *prae-Adamitae* – a *poligenezis* e korai elméletét pedig *preadamita elméletnek*.

11 Isaac de la Peyrère, a sajátos nézeteket valló francia hugenotta teológus *Prae-Adamitae, sive Exercitatio super versibus duodecimo, decimotertio, Et decimoquatro, capitis quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos: quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi* című, 1655-ben, Amszterdamban megjelent munkájáról van szó. Jellemző módon Peyrère is az eredeti bűnről szóló egyik fontos újszövetségi rész magyarázatának a kapcsán fejti ki a *preadamitákra* vonatkozó elképzeléseit, e tárgyban elsőként. A könyv a szerző a szerző más munkái mellett szintén megvolt Locke magánkönyvtárában. Az e példányon található, Locke kezétől származó széljegyzetek is mutatják a brit filozófus mély érdeklődését a téma iránt.

első esetben a bűnbeesés következményeitől való mentességük, boldogságuk jele, a második esetben ugyanezek a tulajdonságok állati vonásokként szerepelnek.) Az sem állítható, hogy a *monogenezis* elmélete egyértelműen összekapcsolódik a különböző emberfajták egyenlőségének a gondolatával, hiszen e nézet képviselői között széles körben elterjedt vélekedés volt, hogy a közös eredet ellenére a sötét bőrű népek Káin vagy más, rossz emlékű bibliai alakok leszármazottai, illetve – ez a bibliai történetet mellőző álláspontokra jellemző – ugyanannak a fajnak a kevésbé kifinomult, fejletlenebb, durvább formái. Mindkét elmélet képviselője egyaránt lehetett tehát a rabszolgaság ellenzője vagy apologetája. Gyakorlatilag ugyanis nem ítélem meg másképpen a fekete rabszolgát, ha azt mondom róla, hogy nem Ádámtól származván nem képes, csak alsóbbrendű munkák elvégzésére, vagy ha azt mondom róla, hogy Ádám gyermeke ugyan, de Káin leszármazottjaként pont olyanok a tulajdonságai, amilyenek a másik elmélet szerint is lennének. Ugyanígy egyenrangúnak tarthatom a gazdájával akkor is, ha Ádámtól származónak gondolom, de akkor is, ha nem. A választóvonal a két elmélet között nem az Európán kívüli népek megítélésében áll tehát, és nem is az univerzális erkölcs elleni vagy melletti állásfoglalásban. (Az emberiség *poligenezisének*, illetve a más bolygókon élő racionális lények létének a feltételezése történhet éppenséggel annak bizonyítására is, hogy az univerzális etika szabályai *nem* faji, leszármazási alapon vonatkoznak az emberiségre – egyszerű isteni parancsként csak és kizárólag Ádám leszármazottaira –, hanem az univerzum bármely racionális lénye számára, minden leszármazási elmélettől függetlenül érvényesek; de természetesen nem minden, a poligenezist hirdető szerzőnek kell ezt vallania. A *monogenezis* hívei sem feltétlenül etikai univerzalisták, hiszen elméletükbe nagyon is belefér az azonos származású, de különböző fejlődési fokon álló emberek kultúráihoz tartozó különböző erkölcsi felfogások feltételezése.) Mindkét elméleti keret jóhiszemű alkalmazását arra irányuló kísérletként értékelhetjük, hogy valamiképpen kezelni tudják az emberiség kulturális sokszínűségének tapasztalatát a hivatalos egyházi tanításoktól egyre függetlenebbül értelmezett univerzális erkölcs kívánalmával.

A 18. század etikai dilemmáját a legplasztikusabban Voltaire gondolkodói útjában pillanthatjuk meg. Először Hobbes és Locke hűséges tanítványaként az erkölcsöt konvencionális játékszabálynak gondolja, amelynek tartalma gyakorlatilag mindegy, az az egyetlen lényeges

szempont, hogy *valamilyen* játékszabálynak lennie kell. Ezt a nézetét támasztja alá az emberiség poligenezisééről szóló, sok helyen provokatívan kifejtett álláspontja.¹² Figyelemre méltó, hogy azokban a teológiai kérdésekben, amelyek az előző századokban összefüggtek a poligenezis kontra monogenezis vitával (főként az eredeti bűn, a szabad akarat és Jézus természete), egyes munkáiban, főként a *Filozófiai ábécében*,¹³ rendre az unitárius álláspontot idézi, némi távolságtartással ugyan, de még mindig a legelfogadhatóbb nézetként.¹⁴

A későbbiek során azonban Voltaire azzal szembesül, hogy a pusztán konvenció eredményeként felfogott szabályrendszer alapján sor kerülhet olyan ítéletekre, amelyek mégiscsak bántják erkölcsi érzékét, vagyis újra szüksége van az univerzális erkölcs lehetőségének feltételezésére. (A helyzet komolyságát jelzi, hogy itt nem csupán erkölcsi ítéletekről, hanem végrehajtott bírósági ítéletekről is szó van, egészen a kivégzésig.) Voltaire végül nem oldja föl megnyugtatóan a poligenezis elvére épülő

12 Erre vonatkozó viszonylag korai nézeteinek összefoglalása a *Metafizikai értekezés* (1734). Magyarul részleteit lásd: Ludassy Mária (szerk.) (1975): *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Budapest: Gondolat, 105–129. Nézeteinek részleges változását regisztrálja *A tudatlan filozófus* (1767) című, egyfajta szellemi számvetésként olvasható munkája. Magyarul lásd Ludassy Mária (szöveg gond., előszó) (1991): *Voltaire válogatott filozófiai írásai*. Budapest: Akadémiai, 385–438. Itt Locke-hoz való, az idők során módosuló viszonyáról is vall.

Voltaire gondolkodói útjának itt vázolt aspektusára Ludassy Mária közelmúltbeli tanulmánya hívta fel a figyelmet (Ludassy Mária [1999]: Egyetemes erkölcs versus etikai relativizmus. In: Csejtei Dezső–Laczkó Sándor [szerk.]: *Európai integráció – európai filozófia*. [Ész – Élet – Egzisztencia VI.] Szeged: Pro Philosophia Szegedi Alapítvány, 40–60).

13 Magyarul: Voltaire (1983): *Filozófiai ábécé*. (Réz Pál válogatása.) Budapest: Európa.

14 Különösen az *Eredendő bűn*, a Jézus, a Jézus isteni természete és a Pápiizmus címszavak dokumentálják, hogy Voltaire ismerte az unitárius tanokat. Az említett részek hangvétele kettős: Voltaire láthatóan még leginkább az unitárius álláspontot hajlamos elfogadni, magára az unitarizmusra azonban csak mint valami kuriózumra tekint, ezzel is jelezvén, hogy számára ezek a kérdések csak azt demonstrálják, milyen lényegtelen dolgokon tud az emberiség vitakozni. A *Pápiizmus* címszóban feltűnő, hogy a vallási intoleranciával jellemzett klerikust éppen az unitáriusok letelepedésének hasznos voltáról igyekszik meggyőzni az uralkodó felvilágosult főtisztviselője, nem pedig valamely, Nyugaton elterjedtebb protestáns felekezet a példa. Ebben szerepe lehet annak, hogy unitárius elveket való angol barátait vallási tekintetben toleráns, felvilágosult embereknek ismerte meg. Megjegyzendő, hogy Voltaire információi az unitarizmusról kizárólag brit eredetűek, és láthatóan nem tud a felekezet erdélyi egyházzá szerveződéséről, amikor így fogalmaz: „[...] a XVI. század vége felé hajsza hűján a kereszténység új válfaja honosodott meg [...]” (Voltaire 1983, 223). Ez az adalék azt is jelzi, hogy mennyire beszűkültek Erdély, Magyarország és Nyugat-Európa szellemi kapcsolatai az előző századhoz képest.

erkölcsi relativizmus és a később kívánatosnak tartott univerzális erkölcs dilemmáját. Talán azért nem, mert ebben a gondolatmenetben az univerzális erkölcs alapját a monogenezis elmélete jelentette volna, ez viszont az adott kulturális környezetben olvasói többsége számára a bibliai történettel, a keresztény egyházak erkölcsi univerzalizmusának alapjával lett volna egyenlő, ezt a fajta univerzalizmust viszont intoleráns következményei miatt korábban már elvetette.

A probléma Voltaire és Locke esetében legalább részben ismeretelméleti gondolkodásuk háttéréből ered. A velünk született eszmék tanának bírálatában is látszik, hogy az ismeretet úgy gondolják el, mint valami materiálisan bennünk rejlő tárgyat, amely, ha velünk született lenne, azon a módon származna a szüleinktől, végső soron Ádamtól, mint testalkatunk, arcvonásaink. Ebben a keretben láthatóan nehéz egyszerre érvelni az egységes biológiai leszármazás és a kulturális különbözőség mellett, az olyan összemberi értékek pedig, amelyek nem az emberiség biológiai azonosságából erednek, egyszerűen értelmezhetetlenek.

Ezt a dilemmát oldja meg az a folyamat, melynek során az emberiség eredetéről szóló, poligenezis kontra monogenezis vita szerepét egyre inkább a nyelv eredetéről szóló, hasonló nevű diskurzus veszi át, miközben a nyilvánosságból nem tűnik el előző beszédmód sem. Ez a kettős szemlélet teszi lehetővé, hogy a szerzők az emberiség biológiai monogenezisének és a nyelv poligenezisének *együttessen* érvényesnek tartva kezeljék az univerzális emberi képességek és a kulturális különbözőség kettősségét. A biológiumtól elvonatkoztatva kezelt kulturális különbségeket, hagyományokat fokozatosan felértékelik a században, és ezzel előtérbe kerül a nyelv. Az egyre inkább a diskurzus középpontjába helyeződő és egyre kidolgozottabb nyelvfilozófiákkal Herder számára már lehetővé válik, hogy az emberi faj változatai tekintetében a bibliai alakoktól való eredeztetés helyett – a fejlettségi fokozatok rendszerének gondolatához nyúló elmélete fenntartásával, amely minden hierarchikussága mellett az emberiség biológiai egységét állítja – inkább a kultúra és a szokások különbségét hangsúlyozza, az emberiség közös nyelvteremtő képességének feltételezését ötvözve a különböző nyelvek és a rájuk épülő kultúrák empirikus tapasztalatával és értékességük állításával. Pár évtizeddel előbb, kora tudományának szellemében Voltaire-nek még a kultúrák és erkölcsök sokféleségének alapjául valami természet tudományos, biológiai okot kellett nyújtani, Herdernek és olvasóközönségének már elég volt a nyelv és a hagyomány.

Az eddigiekből úgy tűnik, hogy az emberiség poligenezisének és monogenezisének a kérdése a 18. század végére, a nyelvfilozófiai és művelődésfilozófiai vizsgálódások előtérbe kerülésével elveszítette etikai és politikafilozófiai jelentőségét, és az emberi közösségre vonatkozó etikai és politikafilozófiai keretelméleteinket nem érintő paleoantropológiai szakkérdéssé vált.

KORA ÚJKORI TOPOSZOK A 20. SZÁZAD TUDOMÁNYÁBAN

A 20. század második felétől azonban megerősödött a genetika és a paleoantropológia, valamint – ettől függetlenül – az egyéni és közösségi identitás meghatározásában megerősödött a biologikus beszédmód, ami kihatott a tudomány beszédmódjára is, gondoljunk például a humán-etológiát az etikához közelítő vállalkozásokra. Ezeknek a tényezőknek köszönhetően korunkban újra felvetődnek a kora újkoriakhoz hasonló kérdések, természetesen más fogalmi keretet használva, jórészt a Biblia történetének mellőzésével. Érdemes megfigyelni, hogy a tudományra figyelő laikus közvélemény és a neki szóló tudományos ismeretterjesztő irodalom az emberelődökkel kapcsolatos leleteket és elméleteket újra az emberi csoportidentitásokat alapjában befolyásoló elemeknek tekinti. Ez a szituáció könnyen torkollik olyan kérdések fölvetésébe, hogy melyik mai rassz hasonlít inkább az emberelődökhöz, és hogy az egyes mai területek népességének és egyéneinek a genetikai öröksége honnan származik.¹⁵ Egy-egy újabb lelet ismételten felszínre hozza a monogenezis kontra poligenezis vita mai megfelelőjét, a multiregionális fejlődés kontra kirajzásos elmélet polémiáját,¹⁶ illetve ennek legfrissebb változa-

15 A legtávolabbi ősök meghatározása ma már iparszerűvé vált, legalábbis Európában. Miután az elfogadott nézet szerint az emberi faj genetikailag nagymértékben egynemű a többi főemlőshöz képest, léteznek számítások arra vonatkozóan, hogy meghatározzák, mikor élt mindannyiunk közös apja, anyja, illetve hány, különböző helyről érkező, különböző genetikai állományú férfi és nő népesített be egy területet. (Európát például tíz férfi és hét nő.) Ezek után már nem nehéz genetikai minta alapján eldönteni a megrendelőről, hogy a – mitológiai fantázianevekkel is ellátott – ősök közül melyiktől milyen mértékben származik.

16 Az egyik leghíresebb ilyen vita a közelmúltból Alan Thorne (Australian National University) és Chris Stringer (Natural History Museum, London) vitája a lelőhelyéről, az új-dél-walesi kiszáradt Mungo-tóról közönségesen csak *Mungo Manként* emlegetett ausztráliai lelet értelmezéséről.

tát, azt a kérdést, hogy találkozhattak-e, esetleg keveredhettek-e a Neander-völgyiek a mai ember elődeivel.¹⁷ Érdekes látni, hogy a mai poligenezis kontra monogenezis vita tudományos népszerűsítő irodalma milyen természetesen használja a bibliai és néha az egyéb kultúrák lezármazási önmeghatározásaiból eredő kifejezéseket és az ilyen nézetekkel szembeni, már szintén hagyományos szkepszist. A monogenezis hívei „Ádámnak”, „Évának”, „Európa ősatyjának” vagy „a törzs őseinek”¹⁸ a genetikai meghatározásáról beszélnek, és az emberi faj kétségtelenül nagymérvű genetikai homogenitását hozzák föl érvként. A poligenezis hívei figyelmeztetnek ezeknek a lezármazási számításoknak a gyenge pontjaira, és láthatóan nem zavarja őket a „kevert származás” gondolata, némelyikük szerint még az is lehetséges, hogy egyes embercsoportok ereiben például több Neander-völgyi vér folyik, mint másokéiban, és ezt ki is tudjuk mutatni.

Láthatjuk, hogy korunkban az etikát és a politikai közösséget a biológikum oldaláról megragadni kívánó kísérletekből legalább annyi születik, mint a kora újkorban, ezek legalább annyira népszerűek, mint akkor voltak, és ugyanúgy az emberiség egy vagy több őstől való származásának a kérdéséhez kapcsolódnak. Az egyetlen lényeges különbség talán az, hogy a mai hasonló elméletek filozófiai, etikai reflexiója jórésszt hiányzik még, míg a kora újkorban szinte csak elméletek voltak úgyszólván szaktudományos alátámasztás nélkül. A tudományt fo-

17 Grahame Clark klasszikus összefoglalása még úgy tartotta, hogy az *australopithecus*-tól kezdve lényegében minden homo egy faj. (Clark, Grahame [1976]: *A világ őstörténete*. [Sárkány Mihály fordítása.] Budapest: Gondolat.) Azóta egyre több különálló, kihalt homo faj feltételeznek, és így a közöttük lévő kapcsolat is egyre problémásabbá válik. Vannak poligenezis kontra monogenezis viták az ember törzsejlődésének korábbi szakaszairól is, a legtöbbit vitatott rész kérdés azonban a modern ember és a neandervölgyi ember együttélésének, esetleges keveredésének problémája. Ebben a kérdésben a legvitatottabb lelet a portugáliai *Lagar Velho*-i leánygyermek, amely egyaránt viseli a Neander-völgyi és a modern ember vonásait. A két populáció(?), faj(?) együttéléséről attól kezdve, hogy a mai ember irtotta ki a Neander-völgyieket, odáig, hogy genetikailag keveredtünk és a mai emberiség a két faj önállósá lett hibridje, széles skálán mozognak az elméletek. Ezek legfrissebb összefoglalását adja Daniel Kaufman (Kaufman, Daniel [2001]: Comparisons and the case for interaction among Neanderthals and early modern humans in the Levant. In: *Oxford Journal of Archaeology*, 3: 219–240).

18 Az emberiség genetikai örökségét egy Ádámra, illetve Évára visszavezető genetikai számítás nagy port vert föl az utóbbi időben, Európa „összüleiről” főntebb szoltunk, Afrika szarvának egyik közelmúltbeli leletét pedig a helyi afar nyelven „a törzs őst” jelentő szóval jelölték felfedezői.

gyasztó laikus közvélemény ma is az identitására vonatkozó választ vár minden újabb emberős-lelettől, a filozófia azonban úgy tűnik, hogy nem vár semmi ilyesmit. Meglehet, hogy ebben a filozófiának igaza van, nem lehet azonban igaza a hallgatásban, ugyanis arra nézve sem nagyon hangzanak el filozófiai érvek, hogy *nem* a paleoantropológiától lehet várni identitásunk meghatározását. A filozófia hallgatása egészen biztosan nem a *paleoantropológiára nézve* veszélyes, hiszen az identitásmeghatározásnak a főtebb leírt, ma egyre inkább divatozó és szaktudományosan is megtámogatott formái egyáltalán nem bizonyos, hogy összeegyeztethetők az egyéni szabadság megalapozásának hagyományos módjaival, az új módok kigondolása, vagy a régiek megvédése pedig a filozófia feladata kellene legyen.

Ebben a remélhetőleg újra elkezdődő diskurzusban talán nem lesz érdektelen újra fellapozni elődeink vitáit, amelyeknek problematikája meglepően hasonló a miénkhez.

Thomismus redivivus

Kant és Szent Tamás értelmezése, újraértelmezése
és átértelmezése a modern katolikus bölcseletben¹

Horváth Pál

A katolikus bölcselet évszázados, Kant eszméitől való merev elzárkózása után a Szent Tamás és Kant közötti szellemi híd megépítése irányába a francia *Pierre Rousselot SJ* tette meg az első lépést. Az ő 1909-ben megjelent disszertációjának témája Aquinói Szent Tamás ismeretelméleti intellektualizmusának új szempontú elemzése volt.² Rousselot tézise szerint az ember emberként való létezésének fő, már Tamás által felismert vagy megsejtett vonása, hitének „oka” és megismerőképességének forrása az „emberi szellem dinamikus orientációja”, az a tény, hogy az ember mindenekelőtt szellemi aktivitásra képes létező, létezésének szükségyszerű következménye és velejárója pedig intellektusának, értelmének a létezésre, a Létre, a Lét végső okára és forrására, Istenre való sajátos és eredendő irányultság, ráhangoltság.³ Ez a szokatlan megközelítés magában hordta annak a lehetőségét, hogy a metafizika és az ismeretkritika klasszikus fogalmainak megértése a szokványosnak az ellentété-

1 Az alábbi, a katolikus gondolkodás modernizációjának egyetlen, bár fontos vonulatát áttekintő tanulmány időszerűségét fokozza, hogy a tanulmány megírásának esztendejében emlékezünk Joseph Maréchal SJ (1878–1944) születésének 125. évfordulójára, mire pedig ez az írás az olvasók elé kerül, már túlleszünk Karl Rahnernak, a 20. század egyik legjelentősebb keresztény gondolkodójának (1904–1984) és a kiemelkedő neotomista bölcslőnek, Bernard Lonergannak (1904–1984) születésének centenáriumán.

2 Rousselot, Pierre (1908): *L'intellectualisme de Saint Thomas*. Paris: Alcan.

3 Rousselot, Pierre 1908, 225–226. A teljes koncepció értelmezéséhez: Aubert, Roger (1958): *La problème de l'acte de foi*. Louvain, 452.; Kunz, Edmund (1969): *Glaube – Gnade – Geschichte*. Frankfurt: Knecht.

re forduljon: amíg a hagyományos elképzelésben Isten eleve posztulált realitása a világ és az ember létének és lényegének magyarázó oka volt, addig itt a személyes emberi létezés és gondolkodás reflexív valóságából kiindulva értjük meg a Lét, Isten szükségszerű valóságát. A neotomizmus gyengeségeire mutatott rá Rousselot azzal is, hogy kimondta: a tolista *intellectus* fogalma nem azonos, nem azonosítható a *ratio* kategóriájával, hanem „értelem előtti esszerű” intuitív belátás és eredendő tudás, a lét szemlélésének képessége, amely, mint az ember habituális képessége, forrása metafizikai tudásunknak, logikai és ismeretfogalmainknak, és az ember – racionálisan felismerhető, de kimerítően meg nem ismerhető – hitének is. Rousselot szerint a korábbi neotomisták hibája éppen az volt, hogy összemosták a tamási *intellectus* és *ratio* fogalmait, és az *intellectus* metafizikai értelmét feloldották egy köznapni értelemfogalomban.⁴ Az ember lényegének mint az emberi létezésben eleve adott előzetes, dinamikus és reflexív ismeretnek (*intellectus*) a feltételezése két irányban is jelezte a továbbgondolás lehetőségét: az emberi megismerés analízisére alapozott metafizika és az elővételezett emberi képességekre épülő antropológia felé. Ezeknek a szellemében írhatta Rousselot: „Az Isten utáni vágy a megismerés dinamikus és aktív eleme: az ember csak annyiban érti meg a dolgokat, amennyiben Isten után vágyakozik.”⁵ Az ember lényegét jelentő, Istenre mutató dinamikus nyitottság azonban nem pusztán a bölcseleti ismeretkritika, hanem a teológia oldaláról is szemlélhető: Rousselot 1910-ből való kis írása „a hit szemeiről” szólva éppen ezt, a hit preracionális bizonyosságtermészetét volt hivatott megvilágítani – Szent Tamást értelmezve.⁶

A Kant-recepció sorsdöntő lépését végül a belga *Joseph Maréchal SJ* tette meg, és így ő volt az, aki megtörte a Kant körül katolikus körökben illendő hallgatást. Maréchal, a Mercier-körhöz tartozó leuveni jezsuita, képzett biológus és pszichológus is volt, 1917-től pedig *A metafizika kiindulópontja* című ismeretelméleti szintézisen dolgozott.⁷ Munká-

4 Rousselot 1908, 24, 54–56.

5 Rousselot 1908, 38.

6 Rousselot, Pierre (1910): *Les yeux de la foi*. Paris: SRS. Ebben a gondolatmenetben a fides az *intellectus* előfeltétele és a *ratio* forrása egyszerre. Rámutat erre a már idézett Aubert és Kunz is.

7 Maréchal, Joseph (1919–1949): *Le point de départ de la Métaphysique*. I–V. köt. Louvain: Desclée de Brower. A IV. kötet a szerző szándékainak megfelelő formában sohasem készült el; kéziratát a húszas években félretette, majd a kézirat egyes részei a 2. világháborúban

jának alapeszméje az ismeretelméleti realizmus és a modern kriticismus újragondolása volt. Gondolatmenetének centrumát Szent Tamás ismeretelméleti felfogásának értelmezése alkotta, de ezt Maréchal a Kant rendszerével való összevetésként végezte el. Formailag Maréchal a gnoszológia történetét tekintette át, valójában azonban Kant-monográfiát írt, amelynek alapkérdése az volt, hogy keresztény számára elfogadható-e a kritikai módszer. Kant egykor azt a kérdést vetette fel: hogyan lehetséges és lehetséges-e a megismerés és a metafizika, mint szigorú tudomány, vagyis képesek vagyunk-e a valóság egészéről és annak egyes elvont mozzanatairól – „a végső kérdésekről” – szükség-szerű, egyetemes és igaz ismereteket szerezni.⁸ Merész kérdése – a bölcselet kopernikuszi fordulata – jegyében hívta életre Kant a kritikai vagy transzcendentális módszert, amelyben nem a megismerés létéből és realitásából indult ki, hanem úgy kérdezett, hogy lehetséges-e és miként lehetséges a megismerés; igazak-e a valóságról alkotott ítéleteink, és a megismerési folyamat valójában a valóságról vagy pusztán az azt megragadni akaró emberi elme működéséről ad-e számot. A transzcendentális elemzésben Kant számára megismerésünk konstitutív természetűnek, a nem empirikus tudás szubjektív érvényűnek bizonyult, és ez vált az ismeretkritikai „agnoszticizmus” és ontológiai székszis elvi alapjává. A „Ding an sich” világára vonatkoztatva ez a létítéletek eltiltását jelentette, annak feltételezését, hogy ezekről az ismerettárgyakról a megismerő emberi elme apriori tudással rendelkezik ugyan, de ez nem bizonyított ismeret, és a megismerő alany szemléletének határait átlépni képtelen lévén, biztosan igaz lét kijelentéseket nem tehet. A tradicionális metafizika fő fogalmai – Isten léte, a lélek halhatatlanságának állítása – antinomikus szerkezetének elemzéséből Kant arra következtetett, hogy a metafizika, mint szigorú tudomány, nem létezhet, tehát semmilyen „racionális” vallásbölcselet és metafizikai rendszer sem építhető fel.⁹ A klasszikus neotomizmus ezt a szellemi alapjai ellen indított

megsemmisültek. Ami végül a hagyatékból megjelent, az csak egy befejezetlen, a tanítványok által sajtó alá rendezett vázlatos töredék.

8 A maga idejében Kant ezt a megközelítést a filozófiatörténet kopernikuszi fordulatának nevezte; az, hogy Maréchal elfogadta Kant kiinduló kérdésének érvényességét, legalább ennyire sorsdöntő a katolikus gondolkodásban.

9 A gondolatmenet ilyen sommás összefoglalásában a Kant-kutató bizonnal találna kivétnivalót: mi itt pusztán Maréchal interpretációját igyekeztünk leegyszerűsítve egy bekezdésbe sűríteni.

támadásnak ítélte és így számára Kant és követői minősültek az első számú közellenségnek.

A Kant előtti filozófiák, közöttük az Arisztotelészre és Szent Tamásra hagyatkozó neotomizmus az ismeretelméleti realizmus gondolati pozíciójából indult ki, az értelmi megismerés és a biztos tudás objektivitásából és az ismerettárgyak sokaságát elemezve azok létezését – az empirikus vagy a fogalmi igazolhatóságra vagy a descartes-i cogito elvére támaszkodva – biztos ténynek vélte. Ezzel szemben Maréchal *A metafizika kiindulópontja* lapjain *A tiszta ész kritikája* kritikai ismeretelméletét választotta kiindulópontjául, a megismerés megismerését, az emberi elme megismerő működésének analízisét. A sorozat két bevezető kötete történeti áttekintés,¹⁰ amelyben Maréchal a múlt ismeretelméleti megoldásait veti egybe, elfogadva Kantnak a régiek ismeretelméletéről adott bírálatát. Így először a szofisták, Arisztotelész, Szent Tamás, Duns Scotus és Ockham megoldását vizsgálja, a második rész témája pedig a racionalizmus és empirizmus ismeretelméleti vitája. Cusanus, Descartes, Spinoza, Locke, Hume és Leibniz az elemzés fontosabb állomásai, a következtetés pedig az, hogy sokban jogos Kant elmarasztaló ítélete ezekről az irányzatokról. A harmadik kötet a tulajdonképpeni Kant-elemzés, amelyet a Wolff-féle dogmatikus metafizika áttekintése vezet be. Kant esetében Maréchal a fő mű, *A tiszta ész kritikája* vizsgálatára összpontosít; csupán egy rövid zárófejezetet kap a kanti morálelmélet, a gyakorlati ész világa. Maréchal szándéka – kiindulópontnak elfogadva Kant szemléletét – az ismeretkritika immanens elemzése és bírálata. Így különös figyelmet fordít magának a módszernek, az apriori fogalmának és a tiszta ész szabályozó eszméivel kapcsolatos kanti nézeteknek a vizsgálatára. A negyedik – csak részben befejezett – kötet szándéka szerint ismét történeti rekonstrukció, amelyben a kanti gondolatrendszer fejlődésének folyamatairól olvashatunk. Különösen az érdekli Maréchal, hogy miként válik a „kanti metafizika” alapjává – éppen a radikális ismeretkritika kényszere alatt – a transzcendencia fogalmát egyedül megalapozni képes gyakorlati ész moralitása. A további gondolatmenet Kant utóéletére figyel és azt elemzi, hogyan vonja le Fichte ateista felhangokkal a kanti bölcsélet agnosztikus konklúzióit.

10 „De l'Antiquité à la fin du Moyen Age: La Critique Ancienne de la Connaissance” és „Le Conflit du Rationalisme et de l'Empirisme dans la Philosophie moderne, avant Kant”.

Az ötödik, a legizgalmasabb kötet a kritikai bölcselet ítélőszéke elé idézett tomista-neotomista felfogás rendszeres, de eredeti szellemű ki-fejtése. Maréchal álláspontja már, mint hagyományos neotomizmusé és valójában a transzcendentális módszer, a transzcendentális ismeretkritika témáinak pozitív kifejtését adja.¹¹ A szerző célja itt a kritika kritikája, olyan eljárás rekonstrukciója, amely Kantnak a kiindulópontjából és az ő módszerével haladja meg a kantianus szisztéma radikális metafizikai szkepszisét és ismeretelméleti agnoszticizmusát.

Maréchal célja ítéleteink – létítéleteink, metafizikai kijelentéseink – érvényességének Kant ellenében, de az ő eljárása szerint való igazolása, ennek a kiindulópontja pedig az a Rousselot alapján tartható feltevés, hogy megismerésünk és ítéletalkotásunk végső alapja az emberi értelemnek a konkrét ismerettárgyakon szakadatlanul túllépő, a végtelenre, a létre mint végső lehetőségi feltételre való ráhangoltsága. Ennek megfelelően mondhatja Maréchal, hogy minden ítéletben, állításban implicit módon jelen van egy még alapvetőbb, szükségszerű ítélet, annak lá-tens állítása, hogy kimondott ítéleteink és azok tárgyai igazak, azaz léte-zők. Az igazságnak/létezésnek ez az objektivitása rejtetten akkor is jelen van, ha ismereteink objektív értékét tagadjuk, ennek pedig az az oka, hogy a megismerő értelem, maga az emberi szubjektum eredendően és szükségszerűen rá van hangolva a Létre, a teljes Valóságra.¹² Ennek kö-vetkezménye megismerésünk transzcendáló jellege; miközben figyel-münk meghatározott ismerettárgyakon összpontosul, a megragadott tárgy lehetőségi feltételei (létesítő princípiumai) irányába mindig túl is lép azokon. Maréchal szerint megismerésünk három, egymásból követ-kező mozzanatként értelmezhető. Ismeretszerző és ítéletalkotó aktu-sainkban elsőként fenomenológiai módon, analitikus, leíró eszközökkel ragadjuk meg megismerésünk konkrét tárgyait, azok lényegi mibenlétét. Második lépésként megismerő tevékenységünk az ismerettárgyak mibenlétével azok létét is állítva továbblép az egyedi fennállásokat meg-alapozó részleges létítélet, ontikus lehetőségi feltétel irányába. Az ilyen

11 „*Le Thomisme devant la Philosophie critique*”. Maréchal úgy építi fel a maga elemzését, hogy abban az objektív megismerés, a létaffirmáció és a transzcendentális módszer apró-lékos leírása kövessék egymást.

12 Ez, a teljes Valóságra való ráhangoltság és a megismerő szellem dinamizmusának gondolata az a pont, ahol Maréchal a legközelebb kerül Rousselot általa egyébként jól is-mert elképzeléséhez.

szakadatlan továbblépés elménk működésének eredendő, szükségszerű és nem ismerettermészetű sajátossága, amely a teljes valóság ontikus feltételrendszere felé mutat. Végeredményben ez vezet el az ontológiai megismerés szférájába, hiszen az egyedi, részleges lehetőségi feltételek sorában világosan utal a végső lehetőségi feltételre, a Létre, Istenre. A Lét teljes horizontjára irányuló intellektuális dinamizmus így elegendő alap a transzcendentális realizmus és a szigorúan tudományos metafizika állításához.

Maréchal gondolatmenete szellemében induljunk ki egy egyszerű példából. Megismerésünk tetszőlegesen választott objektuma, tárgya legyen egy szék vagy bármely más fizikai vagy gondolati valóság, rá vonatkozó megismerő ítéletünk pedig hangozzék így: *ez egy szék*. A fenomenális elemzés az ítélet explicit mondandóját tárja fel, azt a tényt, hogy szemünk előtt egy *szék* van. Ontikus értelemben azonban ítéletünkben kikerülhetetlen kényszerűséggel állítjuk azt is, hogy ez a *szék van*, ítéletünk tehát implicit módon egy részleges létítélet megfogalmazása is. Tovább haladva belátható, hogy korábbi ítéletünkben (általában ítéleteinkben) egy további szükségszerű ítéletaktus rejtőzik: *van (igaz)* az, hogy a szék van, azaz a székről és minden más ismerettárgyról alkotott egyedi ítéleteinkben *a Lét létezik* elővételezett általános ítélettel találjuk szembe magunkat. Ez pedig nem a megismerő elme hipotetikus vagy éppen kategorikus előfeltevése, logikai eszköz, posztulátum, nem a tiszta ész szabályozó eszméje, hanem a valóság – a teljes Valóság – ontológiai szerkezetéből mint megismerésünk céljából és abszolút horizontjából következik. Megismerésünk végső lehetőségi feltétele tehát az *előzetes létítélet*, a valóság valódiságának és megismerésünk objektivitásának tapasztalata és bizonyossága. Ebből kiindulva Maréchal úgy vélte, hogy Kant tévedt, amikor a megismerés apriori feltételét, az előzetes létismeretet az emberi elme szubjektív és konstitutív, a valóságra rávetülő, de azt magában való módon meg nem világító természetére gondolva csak elménk adottságának tekintette. Kant ellenében és Szent Tamással összhangban „a valóság állítása nem más, mint a szellem alapvető tendenciájának kifejezése, amely a végső egységet keresi az Abszolútumban és az Abszolútum által”,¹³ ebből pedig az következik, hogy a teljes megisme-

13 Maréchal, Joseph (1926): *Études de la psychologie mystique I*. Louvain: Desclée de Brouwer, 130.

rés objektivitására és a metafizika lehetőségére vonatkozó kanti kételkedés nem állja meg a helyét.

Maréchal interpretációjában az emberi értelem (*ratio*) Létre irányított belső dinamizmusának alapja az intellectus, az emberi szellem belső, első és elemi léttudása, létintuíciója.

Az Abszolútum rányomta bélyegét értelmi képességünk legalapvetőbb tendenciájára; ez a tendencia (célra törekvés) állandóan túlhalad a részleges ismereteken. A szellem – belső dinamizmusánál fogva – megértésről megértésre, egyik ismerettárgyról a másikra lendül; de addig, amíg a véges szférájában mozog, hiába próbálja egyensúlyba hozni belső lendületét, hiába próbál megnyugodni: mert dinamizmusa – túllépve, túlhaladva a töredékes létezőkön – mindig a Létet akarja állítani, aktusa csak a tiszta létteljesség állításában teljesedik ki. És ez a nyugalanság, az elővételező tendenciának és az éppen jelen lévő tárgyaknak az aránytalansága egyenesen feltétele a gondolkodásnak; annak az örökké kielégítetlen „kíváncsiságnak” az ösztönzője, amelyben a régi skolasztikusok minden értelmi tevékenység princípiumát látták.¹⁴

Maréchal így Szent Tamásra hivatkozva arra a következtetésre jutott, hogy az Abszolútum (a Lét, a Végtelen) implicit állítása minden egyes megismerő aktus rejtett, de szükségszerű feltétele, Kant kételkedése alaptalan. Így ír erről a *Le point...* zárókötetében:

Ha a Végtelen állítása előzetes és valóban konstitutív feltétele minden véges tárgy appercepciójának, akkor a Végtelen állítása a logikai szükségszerűség bizonyító erejével rendelkezik, mert senki sem utasíthatja vissza, vonhatja kétségbe anélkül, hogy komoly ellentmondásba ne kerülne. Azonban mindjárt hozzá kell tennünk, nehogy az ontologizmus hibájába, az intuicionizmus vétkébe essünk, hogy ennek a transzcendens állításnak, mely minden véges megismerésnek dinamikus feltétele, semmi köze sincs a dolgok „Is-tenben való látásához”, sem a „velünk született istenfogalomhoz”, még úgy sem, ha az utóbbit karteziánus értelemben csak virtuálisnak tekintjük.¹⁵

Maréchal a Lét állítását kikerülhetetlen előfeltételnek mondja a megismerésben, ám azt is állítja, hogy ez a szükségszerűség az egyedi ismerésben,

¹⁴ Maréchal 1926, 129.

¹⁵ Maréchal, 1919–1949, V, 67.

retaktusokban tematizálatlan és latens marad. Ugyanakkor ez a szükségyszerűség racionális értelmű; erre utal az ontologizmustól és intuicionizmustól való elhatárolódás. Maréchal Kant ellenében a logikai szükségyszerűség hangoztatásával határozottan el kívánta háritani azt a vádat is, hogy a Lét, az Abszolútum állítása csupán az emberi gondolkodás olyan absztrakt produktuma volna, amelyet tételezése után tőlünk független létezőnek tekintünk. Ő éppen azt kívánta igazolni, hogy a gondolkodás, a megismerés a Lét létezésének következménye és eredménye, egy fordított út pedig a megismerés rendjében járhatatlan.

Kant egykori érvét némileg szabadon kezelve: abból, hogy Isten fogalmával szükségyszerűként rendelkezünk, még nem következik, hogy magának ennek a fogalomnak valamilyen reális létezés is megfelel. Maréchal ezt a tézist így fordítaná meg: a megismerés képességével, egyebek között pedig Isten fogalmának ismeretével csak azért rendelkezhetünk, mert maga a Lét, Isten létezik és mintegy forrásául, céljául és vonatkozási pontjául szolgál szellemünk dinamikus mozgásának. Így

...az igazság eszméje nem tetszőleges járuléka a gondolkodásnak, hanem annak lényegi, konstitutív tartalma. A gondolat nem létezik önmagában az Igazság eszméjét megelőzve. A gondolat nem más, mint az Igazság igényének felmerülése az öntudatban. Tehát nem a szellem másodlagos vagy esetleges aspirációjáról van szó; ez az igazságra törekvés maga a szellem élete; a szellem nem más, mint az igazságra való képesség, az igazságnak a funkciója. Lehetetlen, hogy az Abszolútum ne legyen, ha a szellem csak általa létezik. Az Abszolútum tagadása is csak úgy lehetséges, hogy a szellem implicit módon állítja azt: ítéletében az abszolút támpontra hivatkozik. Nem lehet nem létező az, aminek a szellem létét köszönheti.¹⁶

Maréchal szerint a Lét valósága és a Lét fogalmának valóságossága közötti kanti distinkció¹⁷ gondolati hibaforrás, hiszen szükségyszerűen összetartozó mozzanatokot választ szét egymástól.

A hagyományos istenérvek helyett a transzcendentális módszer a *lét analógiája* (*analogia entis*) tamási fogalmának és az istenbizonyításnak új útját kínálja.

16 I. m. III., 54.

17 A teljes fenti elemzéshez lásd Szabó Ferenc (1969): *Az ember és világa*. Róma: D. Deti, 68.

A teremtmény egész lényegét alkotó függő viszony, minden teremtett dolog (létező) közvetlen viszonya a teremtőhöz (a Léthez): reláció, amely ha megsokszorozódik is, felső terminusa osztatlan marad és meg nem fogyatkozik: ez az analóg viszony, amelynek ontológiai kifejezése nem lehet más, mint a „transzcendens okság”, azaz annak állítása, hogy a létezők létükben radikálisan függnék a Lét teljességétől.¹⁸

Ez az érvelés más, mint a kauzális istenbizonyítás, amelyet Kant bírált. Amikor a Lét, Isten bölcséleti elemzésére vállalkozunk, fogalmát óhatatlanul ábrázolásaiból, antropomorf és érzéki képzeleteinkből építjük fel. Ám már Szent Tamás felhívta a figyelmet arra, hogy Istenről tett kijelentéseink csak „végtelen hatványon” igazak:

Hogy Isten a lét tisztán és egyszerűen, a teremtmény pedig a lét és a lényeg egysége, mi mást jelent, mint azt, hogy Istent nem lehet ábrázolni a szó szoros értelmében egyetlen fogalommal sem.¹⁹

Ha mégis ezt tesszük, vagy jogosulatlanul azonosítjuk Isten valóságát Isten fogalmával, hogy ezen a fogalmon azután „könnyű” kritikát gyakorolva annak élet Isten létére vonatkoztassuk (Kant), vagy a keresztény gondolkodásban nem példa nélkül való módon immanenzizmusba merülünk. Hogy mindezekből mi következik az istenbizonyítékokra nézve, arról lássuk ismét Maréchal megfogalmazását:

Sok út vezethet Istenhez, mégis, maguknak a skolasztikusoknak a szándéka szerint is talán csak egyetlen istenért van. Az utak vagy érvek különbözősége azokat az eltérő támpontokat jelzi csupán, amelyeket a szellem a közvetlenül elérhető valóságban kiválaszt, hogy onnan lényegében mindig ugyanazon eljárás segítségével emelkedjék fel egészen a transzcendens Abszolútumig.²⁰

Maréchal munkája módot teremtett arra, hogy transzcendentális módszer köré új metafizikai szintézis épülhessen, a transzcendentális okság fogalmának megalkotásával pedig egy korszerű istenbizonyítás kidolgozásának lehetőségét is megadta. Ez utóbbi eredménye a ma széles

18 Maréchal: i. m., III., 55.

19 I. m. V. 198.

20 I. m. V., 197–198.

körben használt *kontingenciaérv*: egy olyan argumentum, amely az egyedi létezők esetlegességéből és az azokat a logikai szükségszerűség erejével létesítő és létben tartó Lét feltétlenségéből következtet a transzcendencia, Isten abszolút szükségszerűségére.²¹

Az 1920-as évektől csupán a közeli tanítványok és kollégák szűk köre képviselte Maréchal gondolatait: *Antoine Gregoire SJ*, aki a teodicea problémáinak újraértelmezésén fáradozott, elutasítva a skolasztikus istenérvek mechanikus felelevenítésének kísérleteit, az oksági érv esetében pedig egy transzcendentális dedukciós modell kimunkálásával tovább is próbálta építeni Maréchal rendszerét.²² Hasonló szellemben tevékenkedett *Jean Defever* és *Georges Isaye*,²³ a Maréchal-féle elvek első szisztematizálási kísérletét pedig *Antoine Marc SJ* dolgozta ki a harmincas évek elején.²⁴ Maréchal gondolatainak visszhangtalansága ellenére a transzcendentális eljárásról már korán nyilatkozott *Etienne Gilson*, aki a kanti recepciót immanentizmussal vádolta, *Erich Przywara SJ* pedig ugyancsak elhatárolódott Maréchal akceptáló és adaptatív Kant-képétől.²⁵ Otto Muck ugyanakkor helyesen gondolja, hogy Przywara vagy az ugyancsak bíráló *Gustav Siewerth* nem látja a különbséget Kant és Maréchal között; nem ismeri fel Maréchal bírálatának jelentőségét és gyanús Kant-epigonként marasztalja el.²⁶

Illendő néhányat említenünk azok közül a megállapítások és bírálatok közül is, amelyeket Maréchal kritikusai vetettek fel. Ilyen az a vád, hogy munkájában a megismerés, az annak lényegét alkotó ítélet elemzése súlyosan hiányos. Maréchal túlbecsülte volna az evidencia és az intuitív elem szerepét a megismerési folyamatban – gondolatkísérlete tehát nem a racionális megértés keretei között mozog. Az ontológiában emelt fő kifogás a hamis *apriorizmus*, a rendszer alapfogalmainak leveze-

21 Maréchal értékeléséhez, az általa kiváltott szellemi hatás megítéléséhez lásd Muck, Otto (1964): *Die transzendente Methode der scholastischen Theologie der Gegenwart*. Innsbruck: Tyrolia. A Maréchal-Emlékkönyv második kötetének tanulmányai sokkal visszafogottabban méltatják Maréchal hatását, mint Muck, Otto (1949): *Mélanges Maréchal I–II*. Louvain: Desclée de Brouwer.

22 Muck 1964, 99.

23 I. m. 106.

24 I. m. 229.

25 Különösen érezhető ez legfontosabb ismeretelméleti munkája egészén: Przywara, Erich (1957): *Analogia entis*. München: Kösel.

26 Muck 1964, 136.

tetlen megelőlegezése, posztulálása. További ellenérv, hogy a módszer – belső inkonzekvenciái, aforisztikussága és a Kanthoz való túlságos idomulás miatt – indokolatlanul bonyolult, különösen az Isten létét és e létezés bizonyíthatóságát érintő kérdésekben. Néhányan egyenesen úgy látták, hogy Maréchal mindenféle istenérv, istenbizonyítás lehetőségét elveti, s gyakran megfogalmazott észrevétel az is, hogy ez a módszer önkényesen, hamisan értelmezi Szent Tamást és a teljes keresztény hagyományt. Ezen az alapon a konzervatív tomista Roland-Gosselin, a később a transzcendentális módszerhez közelebb kerülő Joseph de Vries SJ, August Brunner SJ vagy Caspar Nink SJ is felemelte szavát Maréchal fel fogása ellen az 1940-es évek végéig terjedő időszakban.

Maréchal monográfusa, Eugen Dirven,²⁷ valamint a transzcendentális iskola számos képviselője is egyetértett viszont abban, hogy a Kant-recepciónak az 1940-as évektől lendületesen növekvő hatása két bölcsélet-történeti jelenséggel is összefüggött, amelyek felértékeltek Maréchal munkálkodását. Ezek közül az egyik a konzervatív neotomizmus válságának kibontakozása volt. A másik, ennél is fontosabb körülmény a laikus európai filozófia néhány új irányzatának megjelenése, az ezekkel való párbeszéd igénye, majd az eszméik adaptációja iránti igények felmerülése volt. Az adaptációt célzó törekvések hamar megjelentek: Joseph Geyser SJ az 1920-as évektől már „barátkozott” a fenomenológiával, Przywara az életfilozófiai szemlélettel, Edith Stein pedig a fenomenológiai filozófia és Szent Tamás bölcséletének egyeztetésén fáradozott, és ezeknek a hatása is megmutatkozott a Maréchal halálát követő évek történéseiben. Így amíg a Maréchal tiszteletére kiadott emlékkönyv még egy sajátos szellemi kiegyenlítődés, a követők, a szemlélők és bírálók közötti egyensúly dokumentuma, addig az iskola 1945 után fejlődésnek indult és egyre határozottabban német jelleget öltött. Az ekkor megjelenő *Mélanges* első része Maréchal több hátrahagyott írását tette közzé, a második részben viszont a tanítványok, de a hajdani ellenfelek és vitapartnerek is felvonultak. Így Gregoire vagy Defever a „rég” Maréchal-iskolát képviselte, Walter Brugger SJ, Johannes-Baptist Lotz SJ és Joseph de Finance SJ viszont már a jövőbeni transzcendentális irányzatát és olyanok is megszólaltak, mint Etienne Gilson, Martin Grabmann és Gustav Siewerth. A tárgyalt témák is igen változatosak: a régebbi és új tanítvá-

27 Dirven, Eugen (1974): *Joseph Maréchal*. Bruxelles: Desclée de Brouwer.

nyok Maréchal, mint a transzcendentális módszer megalkotója előtt tisztelgnek; az olasz *Agostino Gemelli OFM* és az amerikai *John Donceel SJ* írásai a pszichológusról szólnak, a tanulmányok harmadik csoportja viszont – történeti tárgyú írásokkal – a filozófiatörténészre emlékezik.

Időközben Heidegger két katolikus tanítványa, *Karl Rahner SJ* és *Johannes-Baptist Lotz SJ* jóvoltából felgyorsultak Németországban a szellemi történések. Lotz 1938-ban *Sein und Wert* című írásával²⁸ mutatkozott be, mint a transzcendentális módszer híve, ezt pedig hamarosan követte egy másik Przywara-tanítvány, Karl Rahner SJ két írása: az 1939-es *Geist in Welt* és az 1941-es vallásbölcseleti értekezés, a *Hörer des Wortes*.²⁹ A világháború utáni években azután már a Maréchal-recepció körvonalai is egyre világosabban kibontakoztak: kialakult a transzcendentális neotomizmus művelésének néhány jelentős műhelye. Ezek egyike Rahner személye körül kereshető, aki egy átfogó antropológiai koncepció részeként kamatoztatta a Kant-recepció eredményeit. Fénykorában, az 1970-es években ez a műhely képviselte a leghatékonyabban a transzcendentális szemlélet eredményeit. A másik fontos szellemi kör a római Gregoriana Egyetemen jött létre: fő képviselői a német Johannes-Baptiste Lotz, a francia Joseph de Finance és a kanadai, de Rómában élő *Bernard Lonergan*, mindhárman a Jézus-Társaság tagjai, miként a módszer használóinak zöme a kezdetektől a legutóbbi időkig. A harmadik szellemi centrum az 1950-es évektől a délnémet jezsuiták filozófiai főiskolája, Pullachban. A meghatározó egyéniség itt is Lotz, mellette Walter Brugger SJ, az ismeretelmélet-specialista Joseph de Vries SJ, a fiatalabbak közül pedig *Emerich de Coreth SJ* és *Walter Kern SJ*.

Fontos esemény volt, amikor 1955-ben napvilágot látott a *Pullacher Philosophische Forschungen* sorozatának nyitóköteteként a *Kant und die Scholastik heute* című tanulmánygyűjtemény.³⁰ Az 1950-es évek elején megindult Karl Rahner *Schriften zur Theologie* című tanulmány sorozatának kiadása, anyagában számos, a transzcendentális neotomizmus elveit megfogalmazó-továbbfejlesztő írással, és 1956-ban született meg a transz-

²⁸ Lotz, Johannes-Baptist (1938): *Sein und Wert*. München: Kösel.

²⁹ Rahner, Karl (1939): *Geist in Welt*. München: Kösel; Rahner, Karl (1941): *Hörer des Wortes*. München: Kösel. (Magyarul: Rahner, Karl [1991]: *Az Ige hallgatója*. Budapest: Szent István Társulat.)

³⁰ *Kant und die Scholastik heute*. (Pullacher Philosophische Forschungen 1.) Pullach bei München: Berchmannsverlag, 1955.

cendentális neotomizmus elvein alapuló első metafizikai szintézis. A transzcendentális szemlélet számára kedvező módon a viszonyok a II. vatikáni zsinat körüli években változtak meg. A nagy átrendeződés előzménye az a tény, hogy az ötvenes évek elején, amikor sorozatosan marasztalta el a Tanítóhivatal a modernizációs törekvéseket, ennek az irányzatnak az elítélésére nem került sor, 1964-ben pedig megjelent Otto Muck már említett történeti szintézise, amely a modern katolikus gondolkodás vezető irányzataként méltatta a transzcendentális iskolát. A következő évtizedben a szellemi hegemonia körvonalai is kibontakoztak; egyedül az irányzat Tanítóhivatal általi méltatása maradt el, ám ez talán csak annak köszönhető, hogy közben a zsinati atyák deklarálták a teológiai és bölcséleti eszmék pluralizmusát és azt aényt, hogy a katolikus egyháznak nincs többé „hivatalos” filozófiája. Közben Maréchal elgondolásának átfogó metafizikai rendszer keretében való továbbépítésére is megszülettek az első próbálkozások. Elsőként 1956-ban – majd 1961-ben átdolgozott formában – terjesztette elő a maga *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung* című munkáját Emerich Coreth SJ, 1958-ban pedig a Gregoriana köréből Bernard Lonergan SJ jelentkezett *Insight. A Study of Human Understanding* című monográfiájával.³¹ Lonergan írása, *A belátás* a keresztény metafizika és ismeretten szisztematikus kidolgozása, amely – a szerző angolszász bölcséleti kultúrájából következően – annyiban tér el a téma hagyományos feldolgozásaitól, hogy nagy nyomatékkal veszi tekintetbe az angolszász bölcséleti empirizmus szempontjait és azokat az analitikus és pozitívista törekvéseket, amelyek a szigetországi laikus gondolkodásban hagyományosan vezető szerepet játszanak. Maga a mű a megismerés empirikus struktúráinak és heurisztikus módszereinek leíró elemzését tekinti feladatának. Az erre épülő fejtegetések a belátás mint megismerés, megértés analitikus vizsgálatára törnek; ezen, a belátás metafizikájának kidolgozásán vezet tovább Lonergan útja az etika lehetőségeinek körvonalazásához, majd – végső eredményként – a teljes megismerés és megértés transzcendenciájának feltárásához.

Lonergan ismeretelméleti-metafizikai szintézise a transzcendentális módszer birtokában mindenekelőtt a megismerés természetére, megismerő tevékenységünk belső szerkezetére és működésére kíván rávilágítani. Véleménye szerint az értelem dinamikájának megismerése és meg-

31 Coreth, Emerich (1961): *Metaphysik*. München: Tyrolia és Lonergan, Bernard J. F. (1958): *Insight. A Study of Human Understanding*. London–New York: Longman–Green.

értése a belátás (Insight) fogalom szellemi tartalma, amely lényegében azonos jelentésű a skolasztika *intellectus* kategóriájával; ez a képesség nem empirikus és empiria előtti aktusaiban ragadható meg, amelyek az ítéletalkotás előfeltételei – amolyan létintuíció értelmében –, ám maguk is egy elővételezett ítéleten, a megismerő alany önmagaállításán alapulnak. Végeredményben ez és az emberi szellem dinamikus nyitottsága, transzcendáló képessége az oka, hogy a megismerés mindig a teljesség, az egész, a Lét birtokbavételére tör. Lonergan gondolat kísérletében fontos az is, ahogyan a Lét fogalmát – ismeretelméleti szempontból – meghatározza: azt mondja, hogy az nem más, mint az emberben működő tiszta megismerési vágy tárgya, mint az embert körülvevő teljes létvilág. Magának a megismerési vágnak az a szerepe Lonergan felfogásában, mint Rousselot és Maréchal „dinamikus orientációjának”; az

nem reflexív felfogás vagy ítélet, hanem az az elsődleges és átható késztetés, amely az érzékeléstől és a képzelettől a megértésig, a megértéstől az ítéletig és az ítélettől a helyes ítéletek teljes kontextusáig – amit tudásnak nevezünk – viszi előre a megismerési folyamatot.³²

Ezt a vágyat „tisztának” nevezve Lonergan maga is egy kantianus elemet integrál a skolasztikus terminológia világába; e vágy tartalma nem valamilyen előzetes tudás, apriori, hanem egy sajátos létaffinitás, a Teljes Valóság felé irányuló szellemi odafordulás, törekvés és vonzalom.

Lonergan alapvető fontosságot tulajdonít annak is, hogy miképpen határozzuk meg a transzcendencia fogalmát. A transzcendencia első, még formális (fenomenális) megközelítésben nem más, mint az emberi belátás által megfogalmazott kérdések sorozata, amely egyben az emberi gondolkodás és tudás fejlődésének láncolata is. Ám megértésünk, belátásunk ezen a szinten még pusztán a véges ismeretek vég nélküli gyarapításának eszközét birtokolja: nem a Létet, hanem csak a létezőket képes megragadni. A megismerés végső, a teljes transzcendenciát jelentő tárgyát, a Lét természetét (létezését) illetően viszont Lonergan azt mondja, hogy az csak korlátlan megismerési aktusnak lehet a tárgya és „ebből az következik, hogy a Lét eszméje tökéletesen transzcendens: egyszerűen azért, mivel a korlátozatlan megértési aktus tartalma”.³³ A Lét ben-

³² Lonergan 1958, 351.

³³ I. m. 352.

nünk meglévő eszméjének és valóságának megértése nem lehet sem egy elem tudásaktusaink sorában, sem tudásaktusaink valamiféle summázata, hanem megismerésünk végtelen intellektuális előfeltétele. Olyan előfeltétel, amely magának a megismerésnek az oldaláról szemlélve a Lét belátását szükségszerűnek és időtlennek, magát a Létet minden metafizikai objektum alapjának és forrásának, Istennek mutatja.

Az 1970-es évek elején korábbi gondolati szintézisének megválaszolatlanul maradt kérdései újabb írás közzétételére ösztönözték Lonergant *Method in Theology* címen. Ez a mű valójában az emberi gondolkodó tevékenység alapvető kategóriáinak és működési módjának elemzése. Lonergan részletesen szól megismerésünknek azokról az eszközzeiről, amelyeket a bölcselet hagyományosan kategóriáknak nevez, de kitér a *tiszta ész szabályozó eszméinek* kanti interpretációjára, és külön elemzi azt is, hogy milyen szerepe van a megismerés és tudás folyamatában a nyelvnek és a gondolati verbalitás adottságának. Az eszközök leltárba vétele után magát a transzcendentális módszert mint megismerést és a megismerés megismerését vizsgálja, és arra a következtetésre jut, hogy ez az eljárás legalább hétféle funkciót lát el, hétféle szerepet tölt be a valóság, a létezés és az igazság elsajátításának folyamatában. Így a megértés normatív, kritikai, dialektikai, szisztematikai és heurisztikus szintjeiről szól, majd megállapítja, hogy a megismerés ontológiai szintjén a teológiai tudás (hit) megalapozásának és a hit és tudás közötti harmónia biztosításának feladatát is ellátja.³⁴

A transzcendentális módszer másik jelentős szisztematizálási kísérlete Emerich Coreth SJ alkotása. Coreth Lonergan véleményével ellentétben nem a létintuíció elemi formájának tűnő belátás pszichologizáló fogalmát választotta alapkategóriájának, hanem a megismerésnek mint kérdésnek, kérdezésnek a vizsgálatából építette ki a maga elképzelését. Így az ő metafizikájának alapeszméje a megismerési folyamat egészének mint kérdés–kérdezés–felelet kategóriásornak a feltételezése. Számára a megismerő ember kérdező lény; kérdéseiből és kérdezéséből,

34 Lonergan, Bernard J. F. (1971): *Method in Theology*. London: Darton, Longman and Todd. A munka teljes gondolatmenete, különösen pedig a vallási nyelvről szóló fejtegetések az angolszász empirizmus, az analitikus filozófia és a keresztény eszmék közötti közéletre utalnak, csakúgy, mint a módszertani tipológia (127–133) kidolgozásának részletei. Lonergan nézeteiről, életművéről általában vö. Meynell, Hugo A. (1986): *The Theology of Bernard Lonergan*. Atlanta: The American Academy of Religion.

mint a lét és a létismeret megvalósulásának állomásaiból épül fel a véges, tárgyi, majd a szellemi-fogalmi létvalóság, az anyagi és a személyes létmód és annak tudása mint az embert körülvevő és magába foglaló Valóság metafizikai rendszere. Coreth véleménye szerint a metafizika záróköve, az emberi létismeret végső horizontja maga a Lét, a Lét lényegének bizonyuló transzcendens Isten. Coreth metafizikai szintézisének alapelvét így fogalmazza meg: „A metafizika kezdetén a kezdet után való kérdés áll”³⁵ mint legelemibb és legradikálisabb kezdet. Azért van ez, mert minden ítélet, megismerési aktus már kész, meglévő előzetes tudást feltételez, a minden feltétel előtti-nélküli ítélet, az *első* ítélet tehát csak nem-ítélet, hanem kérdés, a kérdészés lehet, már csak azért is, mert a megismerés könnyen belátható módon kérdés-válasz szerkezetű. A megismerésben megfogalmazható kérdések titka azonban Coreth szerint a dolgok, a valóság kérdezhetőségében rejlik, mégpedig kétféle értelemben.

Kérdezni csak akkor tudok, ha még nem ismerem, amit kérdezek, hiszen a kérdés lehetetlen, ha a kérdezett már nem kérdéses [fraglich]. Ám másrészt csak úgy kérdezhetek, ha tudom, hogy mire irányul a kérdésem. Másképpen kérdésemnek nincs iránya, a kérdés még nem kérdezhető [fragbar], azaz nem lehetséges.³⁶

A kérdés tehát minden megismerő aktusunkban egy nem tematikus előzetes tudáson, a kérdés értelmességének ismeretén, előzetes létismereken – a Lét létezik, tehát kérdezhető (fragbar) – alapul, mert csak a semmivel kapcsolatban zárhatjuk ki annak a lehetőségét, hogy kérdezzünk. Ebből a metafizika kiindulópontja gyanánt adódik minden kérdésünk esetében a *kérdésség* (Fraglichkeit) bizonyossága, ami már maga is tudás. Az „első kérdés” esetében viszont nem feltételezhetünk korábbi tudást, mégis kérdezni kezdünk; ennek alapja a *kérdezhetőség* (Fragbarkeit) ontológiai adottsága, mint a nem felelettermészetű létismeret eredendő bizonyossága, megismerésünk végső, transzcendentális lehetőségi feltétele, amely közvetlenül és szükségszerűen, mint alapvető léttapasztalat, magára a Létre utal. Az ember szakadatlan kérdezésében, a dolgok számára való kérdésességében létének véges mivolta és a Lét kérdezhető-

³⁵ Coreth: i. m., 86.

³⁶ I. m. 108.

ségének végtelen horizontja szembesül egymással, és ez a metafizika kezdetét jelentő ontológiai különbség vezet tovább a teológiához, a kérdés világán túl és előtt megmutatkozó közlés, az isteni önközlés, a ki nyilatkoztatás felismeréséhez. Coreth metafizikai szintézise után a megismerés és a megértés finomszerkezetét elemző hermeneutikai munkát dolgozott ki, ezt pedig egy, a metafizikai szintézis szubjektív oldalát kiegészíteni hivatott antropológiai mű – *Was ist der Mensch?* – megjelentetése követte, amelyben Coreth az ember habituális képességeiből vezette le megismerőképességünket és a létmegértésre való eredendő alkalmasságunkat is.³⁷

A transzcendentális tapasztalás témájában később, 1978-ban Lotz adott közre figyelemre méltó összefoglalást, amely összegezni próbálja az ismeretszerzés és ítéletalkotás teljes aktusát.³⁸ Ő négy, hierarchikusan egymásra rendeződő rétegben látta a megismerésnek a Lét megragadásáig vezető útját. Az első állomás a lényeg eidetikus (fenomenális) megragadása, az egyedi ismeretaktusokban. A második lépés a Lét ontológiai megragadása – még mindig egyedi ismeretaktusok tartalmaként. A harmadik lépés a Lét, az Abszolútum felismerése, mint ami az egyedi ismeretaktusok horizontja, a végső, negyedik lépés pedig e teljes léthorizont tudatosítása Isten felismerésében, a mindent átfogó vallási tapasztalatban. A megismerés e négy állomása Lotz szerint szerves belső egységet alkot, amelynek lényege nem más, mint az egyes tapasztalati szintek transzcendáló természete. Ebben a folyamatban a lényegük szerint megragadott ismerettárgyak létaffirmációknak, ez utóbbiak közös lehetőségi feltétele pedig magának a Létnek bizonyul. Az így megragadott Lét tovább szemlélve az Abszolútum – a bölcséleti isteneszme – alakját ölti, hogy a teológiai vagy hittapasztalatban személyes és gondviselő Istennek bizonyuljon. Az értelmezések sorát Karl Rahner írásai folytatták, amelyek a transzcendentálfilozófia legkiérleltebb változatát jelentik. Rahner e tárgyban fontos munkái közül a legkorábbi *A Szellem a világban* Szent Tamás *Summájának* egy rövid részletét elemző traktátus,

37 Coreth, Emerich (1971): *Probleme der Hermeneutik*. Freiburg: Herder és Coreth, Emerich (1978): *Was ist der Mensch?* Innsbruck: Tyrolia. A metafizika–hermeneutika–antropológia témasor szükségzerű, hiszen Coreth ezeket a diszciplínákat tekinti a teljes bölcséleti rendszer alkalmas kidolgozási témáinak: Coreth, Emerich (1958): *Metaphysik als Aufgabe*. In: Coreth, Emerich (szerk.): *Aufgaben der Philosophie*. Innsbruck: Tyrolia, 15.

38 Lotz, Johannes-Baptist (1978): *Transzendente Erfahrung*. Freiburg: Herder.

Az ige hallgatója pedig a vallásfilozófia lehetőségeit elemző értekezés, Rahner nézeteinek végső összegzése *A hit alapjai* címet viselő alapvető kézikönyve.³⁹

Rahner kiindulópontja a megismerésnek mint elemi létviszonynak az elemzése, és ez a Kantra, Husserlre, a perszonalizmusra és Heidegger fundamentálonológiájára reflektáló szemlélet épült tovább a keresztény emberkép, az egzisztenciálisan megalapozott hit elméletévé. Rahner alapelve szerint „az ember annyiban van, amennyiben a létre kérdez, az ember maga mint létkérdés létezik”.⁴⁰ A metafizika igazi témája tehát nem a megismerés vagy a lét megragadása, megértése általában, hanem e kettő közös szubsztátumának, az embernek a megértése. A cél érdekében alkalmazott módszer Rahnernél is a transzcendentális eljárás:

Transzcendentálisnak nevezzük azt a kérdezési és megismerési módot, amelyben egy kijelentés metafizikai (apodiktikus) szükségszerűségét és tartalmát [...] úgy ismerjük meg, hogy bebizonyítjuk: az ilyen kijelentés tagadása önmagát cáfolja meg. Mivel az ember megismerő- és igenlőképessége (szeretete és akarata) kizárólag a lét megsejtésében fogja fel az egyes dolgokat, ezért éppenséggel minden megismerés a lét nem-tematikus, csak implicit módon tudatos ismeretén alapul, amiben már benne foglaltatik valamilyen tudás Istenről, a szellemről, a szabadságról és ezért a feleltük és bennük lévő titokról, még ha e tudás nem is válik tematikussá. Ezért az emberi szellem transzcendens volta a lényegi alapja a személynek, a felelősségnek, a vallási tapasztalatnak – ideértve a misztikát is –, valamint a kegyelemben és a kinyilatkoztatásban történő isteni önközlés lehetőségének.⁴¹

A megismerés alapja Rahner felfogásában – bár ezzel Szent Tamás és csaknem a teljes hagyomány is egyetértésben van – a létet birtokló megismerő alany és az általa megismerni szándékolt – az ismerettárgyakban adott – lét azonossága. Megismerésünk egyes aktusaiban a megismerő alany és az ismerettárgy között szakadék tátong, amelynek következtében megismerésünk végtelen transzcendens nyitottsága – az Egészre való ráhangoltsága – ellenére önmagunkat és önmagunkban a létet csak

39 Rahner, Karl (1983): *A hit alapjai*. Budapest: Szent István Társulat. (Eredeti cím: *Grundkurs des Glaubens*.)

40 Rahner 1939, 71.

41 Rahner 1983, 136.

a külső világ ismeretén, birtokbavételén keresztül ragadhatjuk meg. Ugyanakkor a metafizika és vele együtt az ismeretelmélet kidolgozásának lehetőségét éppen az jelenti, hogy tárgyi megismerésünk szükség-szerű velejárója az ismerettárgyon, ismerettárgyakon túlmutató kinyúlás (Vorgriff) a létre általában, és ez a nem tematikus, fogalmilag kifejezhetetlen, antropológiai adottságaink sorában beláthatatlan jelentőséggel bíró képesség, látens előzetes tudás biztosítja tárgy- és önismeretünk összekapcsolódását, a létre mint világban-való-létre történő rákérdezés lehetőségét. Ez a rahneri formula igen nagy jelentőségű a modern katolikus gondolkodásban, hiszen az ember alanyi és tárgyi, immanens és transzcendens kötődésének együttes feltételezése új, egyidejű és egyenértékű kapcsolatot teremt a metafizika tradicionális alapfogalmai, Isten, Ember és a Világ (mint külvilág) között. A létre való kinyúlás rahneri leírása ennek a törtéetésnek a történelem dimenziójába helyezését is jelenti, mivel az előzetes létismerettel természetes, habituális adottságaként rendelkező ember csak megismerése „felfelé szálló” folyamatában, a világon mint reális történések sorozatán át jut el ennek a tudásnak tematikussá tételéhez és saját teremtményi öntudatához, amely a Lét titkának, Isten felismerésének kulcsa.

Az ember csak evilági-történeti fejlődésének folyamatában válik azzá, ami valójában, akkor, ha szabadsága birtokában a Létre mond igent, ha – amint az egzisztenciálfilozófiák mondják – a létet és ezzel a létezést választja, ez a permanens döntés pedig szükségszerűen túlmutat önmagán és meghozóján, és a Jóra, az Egészre, Istenre vonatkozik. Isten választása – és a szabad hitre jutás – így elsősorban emberi, egzisztenciális, nem pedig intellektuális természetű aktus. Az emberben mint megismerő, reflexív létezőben tehát egyrészt adottságként van meg a Végtelenre való teljes ráhangoltság, másrészt a szellem dinamizmusa következtében a létre való kinyúlás képessége, ezeknek a lehetőségeknek a működésbe hozatala azonban egy további mozzanatot, a Lét, végső soron Isten melletti döntést, személyes elhatározást is igényel. Ezzel az elhatározással, egzisztenciális döntéssel áll kapcsolatban Rahner szerint a transzcendentális tapasztalás képessége. Ez kínálja a Lét, Isten létének felismerését, mégpedig az ember öntranszcendenciájának felismerése közvetítésével. Az ember öntranszcendáló képessége lépten-nyomon megnyilvánul megismerő aktusaiban, amikor szakadatlanul végessége határaival, ismereteinek korlátaival kerül szembe, ám megismerésünk – transzcendáló természete következtében – mindig túl is lendül ezeken

az alkalmi határokon. Ez csak úgy lehetséges, hogy transzcendáló képességünk tudatosítatlan és akaratlan motorja a Lét végtelen teljességének és tökéletességének szakadatlan állítása mint sajátos vonatkozási pont. Az ilyen Isten-tapasztalat azonban még a metafizikai tudás magas fokán sem tehető nyilvánvalóvá és tisztán tematikussá; ennek eléréséhez a vallási tapasztalásra, a hitre, a megtérésre és a kegyelmi fogékony-ságra van szükség. Ám az ember ebben a tetteben válik igazán szemlélyé, és Isten számára is akkor válik azzá, amilyennek azt a vallási élmény és a hit belső világa mutatja: végtelen, transzcendens Valósággá. Az Isten mellett hozott döntés az ember eredendő létadottsága, egyben egy sajátos képességnek, a *potentia oboedientialis*nak a következménye, amelynek a fogalmán Rahner a kegyelemre való nyitottságot és az Isten felismerésére való eredendő alkalmasságot érti.⁴²

Rahner számára filozófiai alapvetésének erősen antropologizáló jellegből adódik, hogy filozófiájától szinte el sem választható teológiai álláspontjának kitüntetett területe, a krisztológia, az isteninek és az emberinek, az antropológiának és a teológiának az Isten-Ember alakjában megvalósuló találkozása. Krisztus alakjának elemzéséből adódó legfontosabb következtetése az, hogy az Isten és az ember, az isteni és az emberi lényeg csak együtt és egymásra vonatkoztatva definiálható. Összefügg ez azzal is, hogy a személyes Isten nélkül az ember nem lehet személy, önmaga személyként való megtapasztalása nélkül viszont nem ismerheti fel Isten személymivoltát, amelyre, mint céljára, belső természet szerint rá van hangolva. Természeti és természetfeletti ilyen szoros összekapcsolása és egy dinamikus-történeti istenfogalom felé való határozott közeledés ugyanakkor dogmatikai nehézségeket is támaszt. Így van ez a *natura pura*, a kegyelem előtti tiszta emberi természet értelmezése, a természetes istenismeret és a kegyelemnek az emberi szabad személy természetéhez való hozzáadódása esetében, ám ezeket a nehézségeket Rahner a természetfeletti egzisztenciálé fogalmának bevezetésével maga is igyekezett kiküszöbölni. Ennek az utóbbi fogalomnak a lényege, hogy az ember eleve több, mint pusztá természet: olyan lény, aki eleve, antropológiai adottságként hordja magában az „objektív megiga-

42 Az „engedelmeskedés képessége” Rahner egyik legeredetibb fogalma a hitrendszer dogmatikai, kegyelemtani nehézségeinek megoldására. Legegyszerűbb meghatározása: Rahner, Karl–Vorglimler, Herbert (1980): *Teológiai kisszótár*. Budapest: Szent István Társulat, 580.

zulásra” létszituációja által adott késztetést és igényt. Rahner elméletének fontos összetevője a kegyelem fogalmának nem teológiai, hanem bölcséleti indíttatású bevezetése, amely a bölcsélet határainak kijelöléséhez nélkülözhetetlen. Ezen az alapon mondja, hogy

A filozófia tehát önmagában nem olyan alaptudomány, amely azt az igényt támaszthatná, hogy képes egyedül megvilágítani és irányítani az ember konkrét létezését. A filozófia – ha helyesen értelmezi önmagát és helyesen érti szabadságát (amelyet Isten titkos kegyelme szabadít fel) – a létezésnek az az első, reflektált megvilágítása, amely felbátorítja az embert arra, hogy komolyan vegye a konkrét valóságot és a történelmet. De ekkor a filozófia azt a lehetőséget nyitja meg az ember számára, hogy a konkrét történelemben találja meg az élő Istent, aki az emberré-levés útján közvetítette önmagát az embernek.⁴³

Amíg az emberi létezés fő jegye filozófiai értelemben a Létre, azaz Istenre való kinyúlás képessége, addig a személyes döntés aktusaiban ugyanezen ember teológiai képességeknek is birtokosává válik. Így a természetfeletti egzisztenciálé mint transzcendens létadottság alkalmassá teheti a már felismert, döntése következtében pedig számára már nem pusztán logikai szükségszerűségnek, hanem személyes Valóságnak bizonyuló Isten kegyelmének befogadására. Ebből ismét az emberi természet kettős jellegének visszaigazolása adódik: az ember az immanens létrendben a Teljes Valóságra orientált lény (megismerőképeség), léte transzcendens dimenziójában viszont képes arra is, hogy mintegy „elébe menjen” az isteni hívásnak.

A természetfeletti egzisztenciálé fogalmának tárgyilag a következő viszony szolgál alapjául: az emberre már a megigazulás előtt is mindig hat Isten általános üdvözítő akarata; az ember már eleve meg van váltva (a megváltottság állapotában van) és feltétel nélkül kötelessége törekedni a természetfeletti cél felé. Ez a szituáció, amely az ember szabad cselekvését átfogó, megelőző és elkerülhetetlen adottsága (ontológiai meghatározottsága), amely jöllehet kegyelemszerűen társul az emberi természethez (ezért természetfeletti), mindazonáltal a létezés reális rendjében sohasem hiányzik. Ezért az ember ontológiailag és szubjektíve sohasem lehet közböbs természetfeletti rendeltetése iránt; akkor sem, ha a kegyelmet el-

43 Rahner–Vorglimler 1980, 223.

utasítja és ezért elveszett ember. De az ember ugyanakkor – azáltal, hogy az emberiséghez tartozik – tartósan, elkerülhetetlenül és reálisan meghatározza az emberiség Istennel szembeni engedetlenségét is, amelyet a teológiai hagyomány eredeti bűnnek nevez. Ezért az eredeti bűnt is „egzisztenciálénak” nevezhetjük, amelyet természetesen magába foglal és amelyen fölülkerekedik az isteni kegyelmen alapuló, erősebb természetfeletti egzisztenciálé.⁴⁴

Ezek után kérdésként vethető fel, hogy Rahner autentikus képviselője-e a transzcendentális iskolának, vagy ő és tanítványai már egészen új irányzatot és iskolát jelentenek a katolikus gondolkodásban. Hogy neotomista-e még, arra a bölcséleti alapelvek oldaláról közelítve mindenképpen igennel kell felelnünk, hiszen írásaiban maradéktalanul megtaláljuk a Rousselot és Maréchal óta erre a szellemi alternatívára oly jellemző megközelítési módokat és szempontokat. Ugyanakkor tény, hogy Rahner rendszere nem pusztán korábbi transzcendentálfilozófia mechanikus továbbépítése; az egzisztencializmus bölcséleti eszköztárából sokat átvevő és az antropológiai szemléletet kötőanyagaként érvényesítő rahneri gondolatmenet több, de sebezhetőbb is, mint a Kant-recepción alapuló modern katolikus metafizika egyedi, eredeti változata. A Kant-párhuzam ugyanakkor szokatlan gondolattársításra csábít: lehet, hogy Maréchal és az „eredeti” transzcendentális iskola annak a Kantnak a katolikus recepciója, aki 1781-ben kiadta *A tiszta ész kritikáját*, Rahner elmélete pedig nem más, mint a titokzatos második kanti fordulat, az idős Kant antropológiai útkeresésének visszfénye a katolikus bírálók és értelmezők világában.

44 I. m. 117.

Elitek és társadalmak a globalizáció és az információs forradalom korában

Kovács Gábor

Az Alfa-gyermekek szürkét hordanak. Ők sokkal keményebben dolgoznak, mint mi, mert olyan rettentően okosak. Én igazán borzasztóan örülök, hogy Béta vagyok, mert én nem dolgozom olyan keményen. És amellet mi sokkal jobbak vagyunk, mint a Gammák és a Delták. A Gammák ostobák. Mindnyájan zöldet viselnek, és a Delta-gyermekek khakiszínt. Ó nem, én nem akarok játszani Delta-gyermekekkel! És az Epsilonok még rosszabbak. Annyira ostobák, hogy még...

(Aldous Huxley: *Szép új világ*
Szentmihályi Szabó Péter fordítása)

Az 1990-es évektől kezdve a társadalomtudományokban ismét szalonképessé, sőt divatossá vált az addig ritkán használt elitfogalom, amely valamikor a 19. század végén, a 20. század elején kezdett elterjedni, mindenekelőtt Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto és Robert Michels munkássága révén. A fogalom az 1920-as és 30-as években közkedveltté vált; nem kis részben annak köszönhetően, hogy alkalmasabbnak látszott a fasiszta mozgalmak uralomra jutásának értelmezésére, mint a marxista ihletésű osztályelmélet. Ez a magyarázata annak, hogy az elit-teóriák szülőhazájának mindenekelőtt Olaszország és Németország tekinthető. Maga a szó francia eredetű: az *élite* kifejezés a 17. században a kitérő minőségű dolgok jellemzésére szolgált, és csak később nevezték így a tár-

sadalom felső, vezető pozícióban levő csoportjait. Az *Oxford English Dictionary* 1823-ban már ebben az értelemben használta.¹

A kifejezés társadalomtudományi használatát Gaetano Mosca alapozta meg az 1896-ban megjelent *Elementi di scienza politica* című könyvében. Kiindulópontja ugyanaz volt, mint a többi elitelmélet szerzőjéé: minden társadalom kisebbségre és többségre, elitekre és tömegekre válik szét. Az előbbiek vezetnek, az utóbbiak engedelmeskednek. A gazdasági és kulturális pozíciók birtoklásán túl az eliteké a politikai hatalom is. Vezető szerepüket részben tehetségük révén, részben pedig az állami erőszak eszközeinek monopolizálásával tudják megtartani. Azonban egy idő után dekadenssé válnak, elveszítik a tömegek bizalmát; az így bekövetkezett legitimációs válság oly módon oldódik meg, hogy új elitek kerülnek hatalomra. Moscát mindenekelőtt az érdekelte, hogy a különböző történelmi korszakok elitjei milyen viszonyban állnak a társadalom többi részével, miképpen cserélődnek az elitek, továbbá milyen megkülönböztető jegyei vannak a modern eliteknek. Nézőpontja szociológiai jellegű volt: ő az elitcserében nem az individuálpaszichológiai tényezőket – vagyis az elit tagjainak intellektuális és morális hanyatlását – tartotta elsődlegesnek. Ezek ugyanis nézete szerint a megváltozott társadalmi viszonyok termékei, ilyenformán nem magyarázhatják meg a kollektív elitcserét. Mosca az archaikus és modern társadalmak különbségét abban látta, hogy az előbbiek statikus jellegűek, míg az utóbbiak mobilak, és ezeknek az elitjei jóval nyitottabbak premodern elődeiknél.

Az elitelmélet másik klasszikusa Vilfredo Pareto volt, aki az 1910-es években írott szociológiai munkájában fejtette ki nézeteit.² Nála az elit fogalmának kettős jelentése van: egyfelől valamely kiemelkedő emberi teljesítmény alanyának minőségét jelzi, másfelől pedig szűkebb értelemben az emberi társadalmakat vezető csoportok megnevezése. Pareto ezeknek a csoportoknak a természetét és összetételét, hatalomra kerülésük, kormányzásuk és bukásuk okait, valamint törvényszerűségeit kereste. Ő is úgy vélte, hogy az emberi társadalmak szükségszerűen – az emberek közötti antropológiai különbségek és a csoportképződés szociológiai dinamikájának következtében – vezetőkre és vezetettekre válnak szét. Ilyenformán minden társadalomnak vannak elitjei, melyek

1 Bottomore, Tom (1993): *Elites and Society*. (2. kiadás.) London: Routledge, 1.

2 Pareto, Vilfredo (1963): *A Treatise on General Sociology*. [1915–1919] New York: Dover.

szemben állnak a tömegekkel. Az így megfogalmazott elit–tömeg oppozíciónak Paretónál polemikus éle volt. Azonban nem csak nála. Az elit-teóriák ugyanis a Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville és John Stuart Mill által körvonalazott képviseleti demokrácia elméletével és gyakorlatával vitatkoztak. Pareto bírálta a demokrácia és fejlődés fogalmát, és azt állította, hogy a kormányzó eliteknek az általuk vezetett társadalomtól való elkülönülése olyan univerzális törvény, amelynek érvénye alól a demokratikus modern társadalmak sem vonhatják ki magukat. Elitelmélet és demokráciakritika nála is szorosan összefüggött. Elméletének központi gondolata az elitek körforgása. A különböző elitek váltják egymást – ahogyan Pareto egy helyen megfogalmazza: a történelem az arisztokráciák temetője³ –, elitek cirkulációja zajlik, miközben elitek és tömegek szembenállása változatlanul megmarad. Az elitcsere okaként elsősorban individuális tényezőket említett: az elit soraiban növekszik a dekadens elemek száma, romlik emberi minősége, míg az alsóbb rétegekben egyre nagyobb számban jelennek meg kiváló képességű emberek. Ha a régi elit viszonylag nyitott, akkor képes arra, hogy beemelje soraiba ezeket a személyeket. Ezzel a „vérfrissítéssel” saját élet-tartamát növeli meg, ugyanakkor pedig biztosítja a társadalmi egyensúly fennmaradását is. Ha azonban a régi elit zárt, akkor az alulról jövők önmagukat szervezik új elitcsoporttá, és erőszakkal távolítják el a régi elitet. Forradalom ez – revolúció, a szó régi értelmében; azaz körforgás, de egyébként más nem változik, tehát haladásról nem lehet beszélni.

Az elitelméletek általában statikus társadalomképet sugallnak; azt állítják, hogy az elitek körforgása ellenére a társadalom alapszerkezete voltaképpen mindig változatlan marad. Robert Michels a 20. század elejének német szociáldemokráciáját vizsgálva jutott arra a következtetésre, hogy még a demokratikus pártok is alá vannak vetve az oligarchia vastörvényének, vagyis a demokratikus működési mechanizmusok felszíne alatt egy oligarchikus jellegű kisebbség vezeti a pártot.⁴ Ez a gondolat különösen népszerű lett a weimari Németországban. Az 1920-as évek divatos szerzője, Oswald Spengler 1918–1922 között írott és bestsellerré vált művében, *A Nyugat alkonyában* Michelsnek az oligarchizá-

3 Idézi Bottomore 1993, 35.

4 Michels, Robert (1999): *Political Parties. A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. New Brunswick–London: Transaction Publishers.

lódásra vonatkozó tételét történetfilozófiai szintre emelve egy rendkívül éles demokráciakritika keretében fejtette ki azt a véleményét, hogy a modern demokrácia valójában ideologikus látszat, melyet a plutokrata elitek a modern tömegsajtó segítségével, a közvélemény manipulációja révén tudnak fenntartani.⁵ Spengler teóriája azonban korántsem állt egyedül a maga korában: a weimari köztársaság éveiben elitelméletek egész sora született: Hermann Keyserlingtől Max Weberig sok mindenki beletartozott ebbe a sorba.⁶ Mintha a két világháború között az elitelméletek elterjedése és a demokrácia válsága között valamiféle összefüggést kellene sejtenuünk. A weimari Németország esetében ez a végkifejlet ismeretében nem is szorul különösebb bizonyításra, de ezt a korrelációt látszik erősíteni többek között annak az Ortega y Gassetnek munkássága is, aki az 1936-ban végül polgárháborúba sodródó Spanyolországban olyan művekben fejtette ki a maga elitelméletét, mint *A tömegek lázadása*,⁷ vagy a *Gerinctelen Spanyolország*.⁸

S valóban: a harmincas években a liberális képviseleti demokrácia defenzívába szorult. Ami pedig Oroszországban, Németországban, Olaszországban történt, sokkal inkább tűnt az elitek forradalmának, mint a marxi teória által prognosztizált osztályforradalomnak. A totalitarizmusok térhódítását sokan összefüggésbe hozták annak a modern tömegtársadalomnak megjelenésével, amely felbontotta a régi társadalmi struktúrákat, atomizálta és homogenizálta a régi szerkezeteket. Az elit-teória olyan fogalmi eszköz volt, amelyet az angol Arnold Toynbee-től a magyar Bibó Istvánig a legkülönbözőbb szerzők véltek alkalmasnak a társadalmi-politikai változások leírására. Toynbee olyan teremtő kisebbségekről beszélt, akiknek kreativitása a különböző civilizációk fejlődésének legfőbb motorja. A civilizációk hanyatlását ő kifejezetten ezeknek a

5 Spengler, Oswald (1994): *A Nyugat alkonya II.* (Simon Ferenc fordítása.) Budapest: Európa; „A politika filozófiája”, i. m. 628–670. Spengler politika- és elitfelfogására vonatkozóan lásd: Kovács Gábor (2001): „Meg akartunk szabadulni a pártoktól. Maradt egy: a legrosszabb”. Oswald Spengler demokráciakritikája. In: Kovács Gábor: *A megátalkodott jóhiszeműség esélyei.* Budapest: Liget Könyvek, 21–48.

6 Struve, Walter (1973): *Elites Against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890–1933.* Princeton: Princeton University Press.

7 Ortega y Gasset, José (1996): *A tömegek lázadása.* (Scholz László fordítása.) Budapest: Pont Könyvkereskedés.

8 Ortega y Gasset, José (1983): *Gerinctelen Spanyolország.* (Farkas Géza fordítása.) In: *Úó: Két történelmi esszé.* Budapest: Európa.

teremtő kisebbségeknek a degenerációjával, kreativitásuk kimerülésével magyarázta.⁹

A témáról szóló összehasonlító monográfiájában Robert D. Putnam a politikai elit fogalmára összpontosítva a következő módon foglalta össze a korabeli elit-teóriák szerzőinek általános kiindulópontját: 1. A politikai hatalom, más javakhoz hasonlóan, egyenlőtlenül oszlik meg a társadalom tagjai között. 2. Az emberek lényegében véve két csoportra oszthatók: egyeseknek jelentős politikai hatalmuk van, míg mások ilyennel nem rendelkeznek. 3. Az elit belsőleg egységes, homogén és sajátos elit-tudattal bír. 4. Az elit a hatalmát állandósítani tudja, és a társadalom jól körülhatárolható szegmenséből újíttja meg magát. 5. Az elit lényegében autonóm, döntéseiről nem kell senkinek számot adnia.¹⁰

A Putnam által felsorolt jellemzők mellett azt is figyelembe kell azonban vennünk, hogy az 1920-as és 1930-as évek elitelméleteinek szerzőinél általában erős volt a morális aspektus. Vagyis nem csupán szociológiai értelemben használták a fogalmat, nem kizárólag hatalmi elitokról beszéltek, hanem hangsúlyozták azt, hogy az elitfunkció mindenekelőtt morális kötelezettségeket jelent, bizonyos magatartásminták felmutatását és követését, mindenekelőtt pedig a társadalmi értékek teremtetésének, fenntartásának és közvetítésének feladatát. Az elitekkel szemben támasztott normatív követelmények motívuma már Paretónál is megjelent, a magyar Bibó István pedig ezt a motívumot állította a középpontba:

Kétségtelen, hogy eddig még az emberiségnek semmilyen része nem csinált kultúrát és társadalmi szervezetet valamiféle elit nélkül. Hogy ennek az elitnek a feladata a társadalom vezetése, az szinte közhely. A társadalomnak azonban elsősorban nem azért van elite szükségére, hogy legyen, aki vezesse: erre akad bátor vállalkozó akkor is, ha elit nincs. [...] Az elit feladata azonban több és szélesebb, mint a társadalom vállalkozásainak, akcióinak a vezetése. Az elit legfőbb szerepe az, hogy az élet élésére, az emberi helyzetekben való erkölcsi viselkedésre s az emberi szükségletek mélyítésére, finomítására és gazdagítására mintákat, példákat adjon, azaz kultúrát csináljon. Erre a szerepre pedig már csak valamilyen elit, vagyis valami-

9 Toynbee, Arnold J. (1971): *Válogatott tanulmányok*. (Mesterházi Márton fordítása.) Budapest: Gondolat.

10 Putnam, Robert D. (1976): *The Comparative Study of Political Elites*. London: Prentice-Hall, Inc., 3–4.

lyen *értékelési rend* szerint kiválasztott embercsoport alkalmas: az értékelési rend tudja csak biztosítani az elit által adott példák és minták érvényességét és kötelező erejét.¹¹

Az 1950-es években Mills az amerikai társadalom vezető csoportjait leíró és ezek működését elemző könyvében – *Az uralkodó elit* (eredetiben: *The Power Elite*)¹² – még ugyancsak az elitek természetrajzának vizsgálatát tűzte ki célul. Mondandójának a lényege az volt, hogy jóllehet az uralkodó elit nem valamiféle összeesküvő klikk, mindazonáltal erőteljes belső kohézióval bíró társadalmi csoportról van szó, amelynek közös ideológiája és politikai irányvonala van, és a vezető politikai pozíciók ennek a tagjai között cirkulálnak. Ebbe bekerülni részben születés, részben pedig kooptálás révén lehetséges. Az amerikai politika ennek az elitnek szuverén módon birtokolt territórium. Mills szerint ezen a helyzeten az amerikai képvisleti demokrácia intézményrendszere sem tud változtatni, mert ennek segítségével nem lehetséges az elit leváltása. Könyve nagy vitát kavart: a radikálisok üdvözlötték a benne kifejtett téziseket, számos kritikus azonban erősen bírálta azokat.¹³

Mills mindenesetre kivételnek számított: az *elit* a második világháború utáni évtizedekben többnyire a csúnya szavak (bad words) közé tartozott a társadalomtudományban. Ez a helyzet azonban az 1980-as évek végétől megváltozott. Van, aki ezzel kapcsolatban egyenesen az elit-teóriák reneszánszáról, a neoeelit-elméletek megjelenéséről beszél.¹⁴ Ezek a neoeelit-elméletek azonban több vonatkozásban is különböznek 1920-as és 1930-as évekbeli elődeiktől. Nem utolsósorban abban, hogy többnyire hiányzik belőlük a morális aspektus. (Van persze kivétel: a későbbiek-

11 Bibó István (1986): *Elit és szociális érzék*. In: Uő: *Válogatott tanulmányok I. köt.* Budapest: Magvető, 225–226.

12 Mills, C. Wright (1972): *Az uralkodó elit*. Budapest: Gondolat.

13 A Mills könyve körüli viták anyagát G. William Domhoff és Hoyt B. Ballard adta ki egy kötetbe összegyűjtve. Ez tartalmazza Millsnek a kritikákra adott válaszát is (Domhoff, G. William–Ballard, Hoyt B. [1968]: *C. Wright Mills and the Power Elite*. Boston: Beacon Press), R. P. Wolff híres könyvében ugyancsak részletesen elemezte Mills álláspontját és arra következtetésre jutott, hogy Mills alaptézise nem tartható (Wolff, R. P. [1971]: *The Poverty of Liberalism*. Boston: Beacon Press, 84–121).

14 Highley, John–Pakulski, Jan (1998): *Elitelmélet a marxizmus után*. In: *Századvég* (Új folyam), 9 (nyár): 71–88. Albertoni, Ettore (1987): *Mosca and the Theory of Elitism*. London: Basic Blackwell; Carlton, Eric (1996): *The Few and the Many. A Typology of Elites*. Aldershot–Brookfield: Scholar Press.

ben tárgyalandó Christopher Laschnál igen erős a morális dimenzió.) Miként Millsnél, ezekben is inkább az uralmi elitről van szó, eltűnik a mintaadó, értékteremtő és értékhordozó elit motívuma. Az elitfogalom divatossá válása feltehetőleg ugyanúgy szimptómaértékű, mint az 1920-as években volt. Újbóli elterjedése most is mélyreható gazdasági, társadalmi, kulturális, politikai változásokat jelez. Ismét csak úgy tűnik, hogy a társadalom megváltozott működésmódjai sokszor jobban értelmezhetők az elitelméletek fogalmi apparátusával, mint az osztályelmélet segítségével. Nem véletlen, hogy az 1989-es kelet-európai politikai fordulatot, a „bársonyos forradalmakat” gyakorta az elitök forradalmaként értelmezik.¹⁵ Ezek az elméletek most is a hatalom és befolyás informális jellegére, rejtőzködő mivoltára, a képviseleti demokrácia intézményrendszerének kiüresedésére, formálissá válására, az oligarchiává váló hatalomgyakorlók és a társadalom közötti távolság növekedésére mutatnak rá. Azt sugallják, hogy korunk minden régi társadalmi struktúrát megrendíteni látszó szédítő változásai mögött egy kasztszerűvé váló társadalom valósága rejtőzködik.

Az 1990-es években jelent meg a globális elitök fogalma. A neoliteleméletek szerzői azokat a magasan kvalifikált menedzsereket, bankárokat, pénzügyi, műszaki, informatikai és kulturális értelmiségi szakembereket nevezik így, akik a globális tőke által működtetett multinacionális vállalatokban, a nemzetközi pénzpiacokon, a kulturális, valamint az információs iparban kulcspozíciókat töltenek be, és akik döntő módon szólnak bele nemcsak saját országuk életébe, hanem a világ más térségeinek a sorsába is. Eközben – mondják ezek a szerzők, érezhető rosszallással – egyre inkább elszakadnak saját társadalmuktól, azonos életstílusú és mentalitású, egyfajta globális elitkultúra által összekötött mobilis csoportot alkotnak. Christopher Lasch az amerikai pénzügyi, gazdasági és kulturális elitök globalizálódásáról írva a következőképpen próbálja meg definiálni ezt a homályos és nehezen megragadható fogalmat:

A felső középosztályt, az új értelmiségi és menedzseri elit lelkét – gyorsan növekedő jövedelmétől eltekintve – nem annyira az ideológiájával, mint

15 Szalai Erzsébet könyvében a rendszerváltás utáni évtized történéseinek értelmezésekor ugyancsak az elitelméletek fogalmi apparátusát használja föl (Szalai Erzsébet [2001]: *Gazdasági elit és társadalom a magyarországi újkapitalizmusban*. Budapest: Aula).

inkább az életmódjával lehet meghatározni. Ez ugyanis mindinkább eltveszthetetlen módon különbözteti meg a népesség többi részétől. [...] Ezek a csoportok csak abban az értelemben alkotnak új osztályt, amennyiben megélhetésük nem annyira a tulajdonon, mint inkább az információ kezelésén és az értelmiségi szakértelmen nyugszik. Mivel foglalkozások széles skáláját ölelik át – brókerek, bankárok, ingatlanfejlesztéssel foglalkozó szakemberek, mérnökök, mindenféle szakértők, rendszerelemzők, tudósok, orvosok, publicisták, kiadók, szerkesztők, reklámszakemberek, művészeti igazgatók, filmkészítők, szórakoztatóipari szakemberek, újságírók, televíziós producerek és igazgatók, művészek, írók, egyetemi professzorok –, és mivel nincs közös politikai meggyőződésük, ezért helytelen az új menedzseri és értelmiségi elitet új uralkodó osztályként jellemezni.¹⁶

Számos szerző állítja azt, hogy az életmód forradalmának vagyunk szemtanúi. Többé már nem egy adott társadalmi csoporthoz való tartozás határozza meg az életmódot, hanem fordítva: a késő modernnek, technokapitalistának, vagy posztmodernnek nevezett társadalomban az egyént életmódja, életstílusa teszi egyik vagy másik társadalmi csoport tagjává. Életmód és életstílus pedig a fogyasztási szokások függvénye. A társadalom legfőbb kohéziós erejévé, integrációs tényezőjévé a piac válik. Az individuum per definitionem fogyasztóként jelenik meg. A fogyasztás – melynek a használati értékben rejlő természetes korlátai megszűntek – a rendszer legfőbb legitimációs tényezője, egyben pedig a fogyasztó legfőbb társadalmi kötelezettsége.¹⁷ Társadalmi osztályok hagyományos értelemben immáron nincsenek többé, a társadalom életstílus-enklávék¹⁸ mozaikjaként létezik. A piac betör az otthon intim és zárt világába, gyarmatosítja, a fogyasztás fő terrénumává változtatja azt.

Sokan úgy vélik azonban, hogy egy olyan társadalomban, melynek a fogyasztás által determinált privát életforma van a középpontjában, a közösségi-politikai tér lassanként eltűnik, ennek pedig mélyreható következményei vannak a képviseleti demokrácia intézményrendszerére. Ezek az aggodalmak egyáltalában nem új keletűek. Hannah Arendt már

16 Lasch, Christopher (1995): *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York–London: W. W. Norton and Company Ltd, 33–34.

17 Bauman, Zygmunt (1992): *Intimations of Postmodernity*. London–New York: Routledge and Kegan Paul, 50.

18 A kifejezésre, és tartalmára vonatkozóan: Bellah, R. N.–Madsen, R.–Sullivan, W. M.–Swidler, A.–Tipton, S. M. (1985): *Habits of the Heart*. Berkeley: Berkeley University Press, 71–75.

Human Condition című 1958-as könyvében kifejtette azt, hogy a demokrácia működéséhez feltétlenül szükséges a *magánszféra* (private realm) és a *közösségi sféra* (public realm) határozott szétválasztása. A modern fejlődésben azonban van egy olyan erős tendencia, mely ezt veszélyezteti: a privát tér ugyanis bekebelezi a közsférát.¹⁹ Azok a mai szerzők, akik a számítógépes teledemokrácia sokak által hangoztatott elképzelését bírálják, lényegében Arendt (és persze Habermas) gondolatmenetét követik. Úgy vélik: ennek a teóriának a legnagyobb hibája az, hogy megfelelnek arról a tényről, miszerint a demokrácia működéséhez nyilvános politikai térre van szükség.²⁰ Találkozhatunk olyan véleménnyel is, hogy az információs társadalom gondolata a közösségi életnek azzal a hanyatlásával párhuzamosan jelenik meg, mely valamennyi nyugati társadalomra jellemző. Akkor, amikor saját fizikai környezetünk riasztóbbá, fenyegetővé és egyre inkább befolyásolhatatlanná válik, nehezen lehetne vonzóbb gondolatot kitalálni annál, mint hogy a számítógép elé ülve pillanatok alatt globális világpolgárokká válhatunk. A kortárs kultúrkritika szerint a globális falu jelszava nem más, mint divatos és újfajta mítosz: az internet nem képes valódi közösséget teremteni a képernyők előtt ülő személyek között; a virtuális térben létrejövő kapcsolat szükségképpen egydimenziós jellegű marad.²¹ Azonban ennek az álláspontnak az ellenkezőjére is bőven akad példa. Számos szerző szerint a világháló igenis pozitív lökést adhat új típusú közösségek kialakításához.²² Az antiglobalista és a zöld mozgalmak legújabb története mindezenesetre az utóbbi álláspontot látszik igazolni.

Harold Perkin – az elitelmélet kategóriáiban gondolkodva – az utóbbi harminc év történéseit az emberi történelem harmadik nagy forradalmaként írja le.²³ Az első a neolit korszak forradalma volt, amely feltalál-

19 Arendt politikai filozófiájára vonatkozóan lásd Kovács Gábor (2002): *Élet, szabadság, politika. Kultúrkritika és republikanizmus Hannah Arendt politikai filozófiájában*. In: *Liget*, 6: 43–60.

20 Mosco, Vincent (1990): *Computers and Democracy*. In: *The Information Society: Evolving Landscapes*. New York: Springer Verlag–Captus Univ. Publications, 216.

21 Kumar, Krishan (1995): *From Post-Industrial to Post-Modern Society*. Oxford UK–Cambridge USA: Blackwell, 159.

22 A virtuális és valóságos közösségek közötti viszonyt tárgyalja Nyíri Kristóf tanulmánya (Nyíri Kristóf [1998]: *Globális társadalom és lokális kultúra a hálózottság korában*. In: *Magyar Tudomány*, 11: 1285–1298).

23 Perkin, Harold (1996): *The Third Revolution. Professional elites in the modern world*. London–New York: Routledge.

ta a földművelést és a városi életformát, ezzel pedig lehetővé tette a civilizációk születését. A második az ipari forradalom, amely a gőz és a villamosság felhasználásával megkonstruálta az erőgépeket, megteremtette a modern ipart és az ipari társadalmat. A harmadik forradalom a 20. század utolsó harmadában kezdődött és a jelenben is tart. Ez az informatikai eszközökön és a biotechnológián alapuló forradalom, amely létrehozza a posztindusztriális társadalom különböző formáit. Perkin szerint mindhárom korszaknak megvan a maga elitje: a premodern kor társadalmainak a nemesi és arisztokrata elitek, az ipari kor társadalmainak a különböző kapitalista elitek, míg a posztindusztriális társadalmaknak a szakértői-értelmiségi elitek.²⁴ Perkin szerint napjainkban ezeknek a szellemi-értelmiségi eliteknek a hatalomátvétele zajlik. Mindhárom korszakot sajátos társadalm szerkezet jellemez, s a posztindusztriális értelmiségi forradalom esetében sem egyszerűen arról van szó, hogy a régi kapitalista eliteket új elitek váltják fel. Perkin az új korszaknak tíz meghatározó jegyét írja le. Ezek a következők: 1. az általános életszínvonal emelkedése, 2. a szolgáltatói iparágak szerepének erőteljes növekedése, az ipar visszaszorulása, 3. az ipari társadalom osztályszerkezetét a különböző szakmai-foglalkozási hierarchiák váltják fel. Ezeknek a hierarchiáknak a csúcsán a nagy szakképzettséget igénylő szellemi-értelmiségi foglalkozások állnak. 4. Az előző ismérévből következik az, hogy ezeknek a társadalmaknak az elitjei meritokratikus jellegűek, azaz ezekbe bekerülni magas fokú képzettség és szakmai teljesítmény révén lehetséges. 5. A női munkaerő szerepének erőteljes növekedése, 6. a kormányzat szerepének fokozódása, 7. a jóléti állam fölemelkedése – ezt Perkin szerint a nyolcvanas évek végén megjelenő neoliberalizmus sem tudta teljesen leépíteni, 8. a felsőoktatás szerepének megnövekedése, 9. az óriásvállalatok fölemelkedése, 10. a globális gazdaság kiépülése.²⁵ Úgy véli, hogy ezek az általános trendek országonként más és más módon lépnek kölcsönhatásba a helyi tényezőkkel. Igen élesen kritizálja az angolszász típusú kapitalizmust és annak neoliberális ideológiáját.²⁶ Perkin szerint a jóléti állam leépítésének és a karcsú államnak (lean state) a jel-szava valójában az értelmiségi elitek magánszektorban működő részének a közszektor kulcspozícióit elfoglaló elitek ellen indított hatalmi

24 I. m. 1.

25 I. m. 2–20.

26 I. m. 28–48.

harcához nyújt ideológiai segítséget. Korunk fő veszélyeként a szakértői eliték mohóságát jelöli meg. Szerinte ez nem új jelenség a történelemben: egy adott társadalom egyensúlyát mindig is az borította fel, hogy az eliték a hatalomból és a társadalom által megtermelt javakból túl sok részt sajátítottak ki.

Akik a kilencvenes években új elitekről írnak, szinte kivétel nélkül hivatkoznak Robert Reichre, illetve az 1990-es évek elején megjelent könyvére. A közgazdász Robert Reich, aki egy időben az amerikai politikai életnek is szereplője volt, az új típusú világgazdaságot elemezve úgy látta, hogy az információs forradalom az új információs technológiák használatában élenjáró USA-ban – és persze másutt is – nagymértékű társadalmi átalakuláshoz vezet.²⁷ Nézete szerint a társadalom új elitje a magas fokú szakképzettséggel bíró, foglalkozását tekintve igen csak heterogén réteg (symbolic analysts), amely információk előállításával, kezelésével és továbbításával foglalkozik. Reich a tőzsdei elemzőktől és brókerektől, jogászoktól, közgazdászoktól és számítógépes szakemberektől kezdve a médiamenedzserekig és filmrendezőkig sokféle foglalkozási kategóriát tekint az új elitbe tartozónak. Emellett két másik nagy foglalkozási csoport van, a nem túlságosan magas szakképzettséget igénylő rutinszerű feladatokat elvégző dolgozóké (routine production workers), illetve a különböző személyes szolgáltatásokat végzőké (in-person servers).²⁸ Reich szerint sem egyszerűen a foglalkozási struktúra átalakulásáról, hanem egy új típusú társadalmi integrációról van szó. Ennek oka az, hogy a nemzetgazdaságok megszűnnek, s helyüket egy hálózatszerűen fölépülő világgazdaság foglalja el. Ilyenformán az amerikai gazdaság sem amerikai gazdaság többé, hanem a globális gazdaság egyik régiója. Az amerikai állam egyik legfontosabb feladata az lesz, hogy minél nagyobb számban támogassa az olyan típusú munkaerő képzését, amelyre ennek a globális gazdaságnak szüksége van. A jól fizető elitpozíciókat a szimbolikus elemzők kapják meg, akiknek szakképzettségét a globális piac igen magasra értékeli. Reich szerint Amerika vezető szerepét éppen az biztosítja, hogy nagy számban képes piac-

27 Reich, Robert B. (1993): *Die neue Weltwirtschaft. Das Ende der nationalen Ökonomie.* (Eredeti cím: *The Work of Nations.* 1991, Hans Ulrich-Seebohm fordítása.) Frankfurt am Main–Berlin: Ullstein.

28 Reich, Robert B. (1993): Der Aufstieg des Symbol-Analytikers. In: Reich 1993, 189–271.

ra dobni ilyen magasan kvalifikált munkaerőt. Reich jelzi az ebből az új típusú társadalomstruktúrából fakadó problémákat. Ez az új elit ugyanis nemcsak életmódjában különül el az amerikai társadalom többi részétől, hanem lakhelye megválasztásában is, továbbá abban, hogy munkarejét a globális gazdaság bármely pontján el tudja adni.

A már idézett Christopher Lasch, aki a kortárs kultúrkritika egyik leghatározottabb képviselője, Robert Reich teóriájából indul ki, s abból igen pesszimista következtetéseket von le. Szerinte a globalizmus prófétáinak optimizmusa teljességgel megalapozatlan: korunk társadalmá egyre gyorsuló ütemben szakad ketté: az egyik oldalon ott van a posztmodern vagy globális elit, mely számban csekély, ám hatalomban és befolyásban annál nagyobb, míg a másik oldalon a számban nagy, de a kulturális és anyagi javakból nagyrészt kizárt többség. 1995-ös, utolsó könyvének némiképpen bombasztikus címe: *Az elitek lázadása és a demokrácia elárulása* (*The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*) – amely persze Ortega híres művére, *A tömegek lázadására* vonatkozó allúzió – voltaképpen már jelzi a szerző mondandójának lényegét. Lasch szerint az 1920-as évektől eltérően a modern társadalmakat most nem a tömegeknek a közösség ügyeivel szembeni közömbössége, hanem éppen ellenkezőleg, az veszélyezteti, hogy az elitek felmondják a társadalommal szembeni azon kötelezettségeiket, amelyeknek fejében privilégiumaikat kapták. Lasch elitkritikája élesen antiliberális. Privilegizált osztályok persze mindig voltak – mondja –, ám az új elitek egyrészt a társadalom többi rétegétől való mind teljesebb elszigetelődésük, másfelől szerkezetük és mentalitásuk révén teljesen új történelmi fejleménynek számítanak. A globalitás megkövetelte mozgékonyság gyengíti, sőt felszámolja a helyi közösségek és az amerikai nemzet iránti lojalitást²⁹ – hangzik a keményen elítélő konzervatív kritika. (Lasch önmagát egyébként a konzervativizmusból eredeztetett kommunitarizmushoz, a populizmushoz, valamint a republikanizmushoz közel állónak vallja.) Ezek az új elitek bírják a régi feudális arisztokrácia minden bűnét, annak erényei nélkül: semmiféle felelősséget nem éreznek az általuk irányított társadalommal szemben. Miért ez a felelőtlenység? Ezek az új vezető rétegek önmagukat meritokráciának tekintik, azaz privilegizált helyzetüket kizárólag saját személyes érdemüknek tudják be. El-

29 Lasch 1995, 5, 6, 35.

tekintve attól, hogy egyáltalán nem igazolható – mondja Lasch –, ez a felfogás a felelőtlenség legfőbb okává lesz: az új elitnek nemcsak a társadalom iránti lojalitásukat veszítik el, hanem azok iránt sem éreznek többé hálát, azokkal szemben sincs kötelezettségtudatuk, akiktől privilegiumaikat örökölték. Aki ugyanis úgy gondolja, hogy pozíciójába kizárólag saját intelligenciája és tehetsége révén jutott, önmaga kvalitásait leszámítva senki és semmi iránt nem fog hálát és kötelességet érezni. Laschnak egyébként is komoly fenntartásai vannak a meritokráciával szemben; úgy véli, hogy a legokosabbak nem feltétlenül a legjobbak is.

Christopher Lasch igen erősen bírálja az elitnek életmódját, gondolkodásmódját és ideológiáját. Az elitnek közösségei szerint valójában pszeudoközösségek. Érvéle ki nem mondott módon Burke azon híres definícióján alapul, mely szerint az emberi társadalom a holtak, az élők, és a még meg nem születettek szerződése. Lasch szerint ennek a meghatározásnak az elitnek közösségei, melyeknek fő konstituáló elve a globális játéktér nyújtotta egyéni karrierlehetőségek maximális kihasználása, egyáltalán nem tesznek eleget. Az új elitbe tartozók állandó jelenben élnek: életük tartalmát és legfőbb célját egyéni karrierjük építése jelenti. Ennek a törekvésnek a pszichológiai következménye az, hogy mintegy szeretnék megállítani az időt: az egészségkultusz ennek a törekvésnek az eredménye. Sikerre, a csúcson maradásra ugyanis csak az számíthat, aki fiatal, energikus és egészséges marad.

Lasch fölöttébb borúlátó a távolabbi fejleményeket illetően. Úgy látja, hogy az amerikai közélet két nagy divatos áramlata, a multikulturalizmus és a politikai korrektség a legnagyobb jó szándék mellett is – a terapeutikus intézményi technikákhoz csatlakozva³⁰ – a hatalmi status quo fenntartásának fontos eszköze. Nézete szerint a multikulturalizmus valójában a két részre szakadt társadalom létezését legitimálja. A következőképpen érvel: ha tagadjuk egy közös kultúra és mindenkitől számon kérhető értékek létezését, kijelentjük, hogy minden társadalmi cso-

30 Lasch úgy gondolja, hogy a kései modernitás kapitalizmusában a repressziót a terápia váltja fel. A narcisztikus társadalom egyéneit az állami intézmények terápiára szoruló páciensnek tekintik. Lasch szerint ennek egyik legfontosabb következménye az állampolgárok infantilizálása. Erre vonatkozó nézeteit már egy korábbi, magyarul is megjelent könyvében kifejtette (Lasch, Christopher [1981]: *Az önimádat társadalmá*. [Békés Pál fordítása.] Budapest: Európa).

portnak saját, a többiekével össze nem mérhető értékei vannak, továbbá úgy véljük, hogy ezek között nem lehetséges közvetítés, akkor nem a demokráciát erősítjük, hanem éppen ellenkezőleg; egy hierarchikusan, a privilégiumok által tagolt társadalmat legitimálunk. Ha egyszerűen csak másnak nyilvánítjuk a társadalom peremére szorult csoportok és közösségek életmódját, akkor nemcsak a változtatás lehetőségétől, hanem a változtatás vágyától is megfosztjuk őket. Lasch szerint a *political correctness*nek, a megtisztított beszédnek hasonló a funkciója: a kellemetlen valóság elfedését, az arról való megfeleledkezést szolgálja, s ilyenformán ugyancsak a status quo megerősítésének az irányában hat. Lasch szerint a demokrácia fennmaradásához nem elégséges a demokratikus intézményrendszer létezése; emellett ugyanilyen fontos demokratikus elkötelezettségű és érzületű állampolgárok kinevelése. Ehhez pedig mindenki által elismert közös ideálokra, mindenkitől számon kérhető közös kötelezettségekre és felelőségekre van szükség. Közös értékek nélkül még a kommunikáció is lehetetlenné válik. A különböző kisebbségi csoportok bezárkóznak, a társadalom egymás mellett élő gettók sokaságává bomlik fel, az individuum pedig az önmagukba zárkózó közösségek arctalan egyedévé válik.

A sorunk valóságát legalaposabban és legátfogóbban elemző könyvnek sokan Manuel Castells háromkötetes munkáját, *Az információ korszakát* tartják.³¹ Ez az általa elemzett világhoz hasonlóan fölöttébb ambivalens mű. Castells egyfelől meg van győződve arról, hogy az információs technológiák robbanásszerű fejlődése az emberi szabadság eddig soha nem tapasztalt dimenzióit nyitja meg, másfelől azonban az a véleménye, hogy ez a lehetőség eddig nem vált valóra, mert a kapitalizmus az információs technológiák adta lehetőséget kihasználva – miközben nemcsak megtartotta a profitelv logikáját, hanem ki is terjesztette azt az emberi létezés valamennyi szférájára – újabb mutáción ment keresztül, információs kapitalizmussá vált. Mondandójának lényegét talán abban lehet összefoglalni, hogy az információ korszakába lépve a modern társadalmak eddigi intézményei és társadalmi viszonyai alapvető módon átalakulnak. Ennek a változásnak az értelmezésére egy átfogó metaforát

31 Castells, Manuel (1996–1997): *The Information Age – Economy, Society and Culture I–III*. Oxford: Blackwell Publishers. I. köt.: *The Rise of the Network Society* (1996), II. köt.: *The Power of Identity* (1997), III. köt.: *End of Millenium*.

használ: a *hálózatét*.³² Castells ezzel írja le a világgazdaság szerkezetét, az új multinacionális cégek belső felépítését, sőt véleménye szerint ez a hálózatszerűség formálja át a társadalmi viszonylatokat is. Ennek okaként egyfelől a globális tőke igényeit, másfelől pedig az új információs technológiák által kínált – és a globális tőke által kihasznált – lehetőségeket jelöli meg. A hálózatszerű szervezeti felépítés a lehető legrugalmasabb, az ilyen elven felépülő struktúra képes arra, hogy a lehető leggyorsabban és leghatékonyabban alkalmazkodjék a változásokhoz. A hálózatnak nincsen központja, csomópontjait a tőke, az információ, a szellemi és anyagi javak áramlásai kötik össze. De ha ez a helyzet – kérdezi Castells –, akkor a globális világgazdaság hálózatába került országoknak és társadalmaknak mi lesz a sorsuk, hogyan oszlik meg tőke, információ, hatalom és befolyás a hálózatokon belül, hogyan alakulnak a hatalmi-politikai viszonylatok, hogyan változik a hatalmi eliték és társadalmuk viszonya.

Castells ezekre a kérdésekre a választ művének leginkább elméleti – ha úgy tetszik, leginkább filozófiai jellegű – részében, a második kötet utolsó két tematikai egységében fejti ki. Itt beszél arról, hogy az információ korszakában alapvetően átalakul a társadalmi tér és a társadalmi idő szerkezete. A gondolat már másoknál is felmerült,³³ de ő az, aki az ötletből olyan elméletet konstruál, amely a könyvében felhasznált óriási empirikus anyag teoretikus vázát jelenti. Castells szerint a társadalmi tér megkettőződik. Ez a megkettőződés az előbbiekben tárgyalt globális hálózatok kiépülésével függ össze. Ezek a hálózatok ugyan fizikai pontokat, valóságosan létező helyeket kötnek össze, ám az összekapcsolódás következtében a valóságos tér helyei valami mássá alakulnak át,

32 A hálózat definícióját Castells két helyen is kifejti: Castells 1996–1997, I. köt., 60–62, illetve 470. Ugyanakkor van olyan, a kultúrkritikai tradícióhoz közel álló szerző, aki a hálózatot alapvetően mitikus és ideologikus jellegű metaforának tartja. Frank Webster szerint ez az ökológiából, pontosabban a Gaia-elméletből származik, és azt sugallja, hogy itt olyan önszabályzó rendszerről van szó, amelyből hiányzik a hatalom. Webster úgy véli, hogy a *hálózat* egyszerűen a *láthatatlan kéz* régi jó teóriájának újszerű változata: Webster, Frank (1999): *Information and Communications Technologies: Luddism Revisited*. In: Downey, John–McGuigan, Jim (szerk.): *Technocities*. London–New Delhi: Sage Publications, 42.

33 Erre vonatkozóan lásd: Featherstone, Mike–Lash, Scott–Robertson, Roland (szerk.) (1995): *Global Modernities*. London–New Delhi: Sage Publications, 1995. A tanulmánykötet szerzői a téridő-problematikát járják körül.

amelyet Castells az *áramlások terének* (space of flows) nevez, míg a hálózatokból kimaradt helyek alkotják a *helyek terét* (space of places). Az előbbiben a helyeket a hálózat definiálja. A hálózat helyeinek nem kell valószínűségi érintkezniük egymással; éppenséggel a geográfiai távolság jellemző rájuk. A hálózat helyei között – akár egy városon belül is – ott vannak az információs kapitalizmusra oly jellemző fekete lyukak, amelyek – miután Castells szerint a centrum–periféria elmélet érvényét veszítette – az ún. negyedik világot, az abszolút vesztesek világát konstituálják: őket még csak ki sem zárják, egyszerűen diszfunkcionalisak, nincsen szükség rájuk.

Az áramlatok terében mozog a tőke és az információ, ezek a hatalom terei. Ezekben lakozik – némiképpen Epikurosznak a világok közötti terekben, az intermundiumokban székelő isteneihez hasonló módon – az új menedzseri-technokrata-politikai globális elit. Fizikai értelemben a hálózatok csomópontjai a globális városok.³⁴ Az elit ezek irodanegyedeiben és lakóparkjaiban éli a társadalom többségétől szellemileg és fizikailag is elszigetelt életét. A tömegektől nem csupán életstílusa és gondolkodásmódja választja el, hanem a társadalmi integráció módja is – mondja Castells. Ugyanis az elitek érdekei a rendszer domináns érdekei, mert egybeesnek a globális hálózat áramlásirányaival. Az elitek azoknak a kulturális kódoknak a birtokosai, amelyeknek segítségével mozogni lehet a hálózatokban, össze lehet őket kapcsolni, ezzel pedig hatalomhoz és befolyáshoz lehet jutni. Ilyenformán képesek érdekeik artikulációjára, míg a társadalom többi része nem, mert kimarad ezekből a hálózatokból, szegmensekre szakad szét és dezorganizálódik. A társadalomnak ez a része – a többség – a helyek terében lakozik. A társadalom egésze hierarchikus módon szegregálódik, ugyanakkor pedig fragmentálódik is. Castells szerint az áramlások terének és a helyek terének működési logikája között strukturális skizofrénia van, amit fel kell számolni, mert ha nem épülnek kulturális és fizikai hidak a kettő között, akkor párhuzamos szociális univerzumok jöhetnek létre, külön lakókkal és külön törvényekkel.³⁵

Castells úgy vélekedik, hogy ebben a helyzetben nem képesek működni a politikai demokrácia hagyományos intézményrendszerei. Ezek

34 Erre vonatkozóan lásd: Sassen, Saskia (1994): *Cities in a World Economy*. London–New Delhi: Pine Forge Press.

35 Castells 1996–1997, II. köt., 428.

ugyanis a helyek terében lakozó nemzetállamokhoz kötődnek, ám ezek a nemzetállamok sajkaként hányódnak a globális áramlatok tengerén. Mindazonáltal a nemzetállamok nem tűnnek el, hanem sajátos metamorfózison mennek át. Van, ahol befektető államként segítik országuknak a globális gazdaságba való bekapcsolódását, mint Délkelet-Ázsiában, van, ahol vámpírállamként a globális hálózatokból kizáródó országuk vérét szívják, mint Afrika országaiban. Castells a legkreatívabb válasznak azt a hálózati államot tartja, amelynek potenciális példája nézete szerint az Európai Unió, amelyben a szuverenitás, illetve az ezzel járó jogkörök és jogosítványok hálózatszerűen oszlanak meg a brüsszeli bürokrácia, a hajdani nemzetállamok és az ezek alatt szerveződő és ezek határait átlépő régiók között.

De hát végül is kié a hatalom és milyen módon ellenőrizhető, ha a hagyományos demokratikus politikai mechanizmusok kiüresedtek? Az eddigiek alapján joggal gondolhatnánk, hogy az áramlások terében lakozó globális eliteké. Castells szerint azonban nem ennyire egyértelmű a válasz. Álláspontja meglehetősen kétértelmű. Egyfelől – mint láttuk – a globális elitek a hatalomhoz és befolyáshoz kulcsot jelentő kulturális kódok birtokosai, másfelől azonban Castells – némileg enigmatikusan, egy szójátékkal ütve el a dolgot – úgy nyilatkozik, hogy a globális hálózatokban az áramlások hatalma (the power of flows) fölülírja a hatalom áramlásait (the flows of power).³⁶ A hálózat morfológiája következtében a hatalmi viszonyok instabilak. Van globális kaszinókapitalizmus, vannak globális kapitalisták – mondja Castells –, ám nincsen olyan globális tőkés osztály, amely ellenőrizni tudná a globális áramlatokat.³⁷ Ilyenformán a globális elitek voltaképpen nem irányítanak, hanem csak lefölözik pozíciójuk előnyeit. Castells információs kapitalizmusában a tőke tökéletesen absztrakt entitás: szabadon áramlik a hálózatok tereiben. Az olvasónak az a benyomása, hogy Castells itt voltaképpen Hannah Arendtet gondolta tovább; Arendt ugyanis a modernitás legvévészterhebb fejleményének azt látta, hogy a történelem szubjektumok cselekedeteinek történetéből folyamatok történetévé változott át. Végeredményben Castells szép új világa, ha lehet, még vigasztalanabb, mint a Huxley-é: ennek még istenként tisztelt Fordja sincsen, akihez legalább imádkozni lehetne.

36 I. m. 469.

37 I. m. 474.

Emberi természet és univerzalista erkölcs

Turgonyi Zoltán

Régi vitatéma az etikával foglalkozó filozófusok körében, vajon létezik-e egyetemes érvényű erkölcsi normarendszer. E kérdés ma különösen időszerű, hiszen sokkal gyakrabban érintkeznek egymással a különböző civilizációkhoz tartozó emberek, mint korábban bármikor, sőt egyes társadalmak kezdenek multikulturálissá válni, azaz tartósan élnek bennük együtt igen különböző kulturális hagyományokkal rendelkező személyek, ami köztudottan számos konfliktus forrása lehet. A kérdést a filozófia klasszikus nyelvén szólva többnyire úgy tették fel, lehetséges-e természettörvény (*lex naturalis*). E szón itt nem természettudományos értelemben vett törvény értendő, hanem az ún. természetes erkölcsi törvény, azaz olyan erkölcsi normarendszer, amely az emberi természetén alapul, ezért szükségképpen egységes, s mint ilyen mérceként szolgál a különböző korok és kultúrák erkölcsi rendszerei számára. Természetjognak (*jus naturale*) is szokás nevezni. E szónak ugyan lehet más jelentése is, de én az alábbiakban ugyanazt fogom érteni természettörvényen és természetjogon.

Egyetemes érvényre igényt tartó normarendszer megalkotásának ma két akadályát szokás elsősorban számon tartani. Az egyik az ún. „van- legyen” probléma, azaz annak lehetetlensége, hogy pusztán tényeket leíró kijelentő mondatokból felszólításokat, parancsokat vezessünk le. A tudomány az ezen akadályra hivatkozók szerint csupán azt írhatja le, ami *van*, s nem feladata azzal foglalkozni, mi *legyen*, így normatív etika mint tudomány nem lehetséges. A másik akadályt a kulturális relativizmus hívei fogalmazzák meg. Szerintük minden kultúra gondolkodása, s ezen belül erkölcsi normáinak megfogalmazása is a maga sajátos, esetleges hagyományának függvénye. A szokások, normák, parancsok, hiedel-

mek stb. terén áttekinthetetlen sokféleség uralkodik, minden szabály csakis a maga helyén érvényes, egyik sem lehet kitüntetett, és „semleges” mércét sem lehet előállítani a rangsorolásukra, hiszen ez is szükségképpen az egyik konkrét kultúra hagyományától befolyásolt személyek szellemi terméke lenne. Reménytelen dolog közös nevezőre jutni, sőt akár a kölcsönös megértést keresni. Olyan, mintha az egyes kultúrák más-más világban élnének.

A „van” és a „legyen” közötti szakadék valóban létezik. Ez könnyen szemléltethető a következő példával. Tegyük fel, hogy valakit rá akarok beszélni arra, hogy maradjon hű a feleségéhez, s ennek során arra a tényre hivatkozom, hogy a házasságtörés aláássa a család intézményét. *Lehet*, hogy ez a tényítélet meggyőzi vitapartneremet, de *csakis akkor*, ha a család intézménye értéket jelent a számára, azaz ha akarja, hogy „legyen család”. Ez esetben ez utóbbi állásfoglalásából és „a házasságtörés aláássa a család intézményét” kijelentésből *együtt* következhetik a számára, hogy el kell kerülnie a hűtlenséget. De mi van, ha azt feleli, hogy nem érdekli őt a család intézményének sorsa? Ekkor nyilvánvalóan hiába hivatkoztam a hűtlenség és a család sorsa közötti oksági összefüggésre, ez pusztá tény marad a számára. Kénytelen vagyok tovább érvelni. Esetleg azt fogom mondani: a család intézményének válsága szétzilálja az egész társadalmat. Ám most megint két lehetőség van: *ha* a másik fél számára a társadalom léte érték, vagyis akarja, hogy „legyen társadalom”, *akkor* ebből és „a család intézményének válsága szétzilálja az egész társadalmat” kijelentésből együtt következik, hogy „védjük meg a családot”, „legyen család”, ebből pedig előző kijelentéssel együtt adódik, hogy vitapartneremnek hűségesnek kell maradnia feleségéhez. De mi van, hogy azt feleli, hogy őt a társadalom sorsa sem érdekli? Ekkor második érvem is pusztá tényállítás marad, s tovább kell keresgélnem, míg nem találok az *ő értékrendjében* olyasmit, ami fontos a számára, s aminek megvédéséhez közvetve az szükséges, hogy fenntartsa a társadalmat, erősítse a család intézményét és hű legyen a feleségéhez. Lehet, hogy végül találok ilyen, mindkettőnk számára értéknek számító pontot, de erre nincs semmi elvi biztosíték.

A „van” és a „legyen” közötti hézag azonban csak azt zárja ki, hogy bármely esetleges értékrenddel bíró embert biztosan rá tudjak beszélni észérvekkel valamely magatartás követésére. Annak nincs semmi akadálya, hogy határozottan a tények területén maradva rámutassak bizonyos objektíve létező oksági összefüggésekre, mondván: ez és ez a ma-

gatatás ilyen és ilyen eredményekre, állapotokra stb. vezet. *Ha* ilyen és ilyen állapot megőrzése (vagy éppenséggel elkerülése) a célod, *akkor* tehát így és így kell cselekedned.

A következő lépés annak eldöntése, vajon az egyes erkölcsi rendszerek és normatív etikák által előnyben részesített különböző magatartás-együttesek hatására az emberi világban létrejövő vagy fennmaradó állapotok, eredmények között van-e olyan, amelyik valamilyen szempontból objektíve kitüntetett, s amelyikről joggal mondhatjuk, hogy a többinél inkább megfelel az emberi természetnek. (Hangsúlyozzuk: egy ilyen állítással nem hagyjuk el a tények területét. Csupán annyit fogunk mondani: az ember lényege szerint ilyen és ilyen, *ha* tehát meg akarsz felelni az ember lényegének, *akkor* viselkedjél így és így.)

Ha nem az emberi világot, hanem valamely egyszerűbb struktúrát nézünk, könnyű találni pozitíve vagy negatíve kitüntetett állapotokat. A hétköznapi nyelvben bárki képes korrekt módon használni a „beteg” és az „egészséges” szavakat, amikor egy élőlényről beszél. Mindenki számára világos, mikor működik egy struktúra a saját lényegének, természetének megfelelően. Az egyes struktúrák e két működési módja közötti különbségtételre szolgáló kritériumot nevezi Jacques Maritain „működési normalitásnak” (*normalité de fonctionnement*), amelyet az ember esetében a hagyományos értelemben vett természettörvénnnyel azonosít.¹

Mit nevezhetünk azonban az *ember* „normális működésének”? Ha egyszerűen csak élőlények lennénk, a mi esetünkben is csupán a *biológiai értelemben* „egészséges” és a „beteg” állapotok között kellene különbséget tenni. Ám van-e értelme a biológikumon túllépő, sajátosan emberi, kultúrákon keresztül megnyilvánuló sokféle viselkedés közül némelyiket privilegizálni? Nincs-e igaza a relativizmusnak? Nem kell-e beérnünk azzal az állítással, hogy az embernek *léteznie* kell ahhoz, hogy bármi egyebet tehessen?

Nos, a következőkben arra szeretnék rámutatni, hogy ha valaki explicit nem akar is többet, mint azt, hogy egyáltalán *legyenek* emberek *mint* emberek, azaz mint a biológiai szükségleteken túl sajátosan humán szükségletekkel is rendelkező élőlények, ezzel már kénytelen igenelni bizonyos ehhez szükséges feltételeket is, amelyek jobban behatárolják

1 Maritain, Jacques (1961): *L'Homme et l'État*. Paris: Presses Universitaires de France, 79.

az erkölcs – és általában a kultúrák hagyománya által közvetített egyéb elemek – lehetséges tartalmát, mint első látásra vélnénk.

Az ember Arnold Gehlen kifejezésével élve „természettől fogva kultúrlény”.² Ennek alapja szerinte az a régóta ismert sajátosságunk, hogy biológiai értelemben véve eszköztelenek vagyunk: nem rendelkezünk olyan védekezésre vagy táplálékszerzésre alkalmas specializált szervekkel, mint egyes állatok bundája, páncélja stb., illetve ásásra alkalmas karma, zsákmány magragadására használható csőre és így tovább. Ösztöneink is nagyrészt leépültek, Gehlen szerint csak kettő – a szexuális tevékenységre és a táplálkozásra való késztetés – marad meg,³ s ezek is gátlás alá helyezhetők, míg az állatokban ösztönök jól kifejlett rendszerre működik, amely tévedhetetlen biztonsággal irányítja megnyilvánulásait. Hasonló a helyzet a mozgáskészlettel is: ez az állatban túlnyomórészt veleszületett, míg az ember mozgásainak óriási többsége tanult, nem pedig természettől adott. Biológiai eszköztelensége miatt az ember a híres gehleni kifejezéssel „hiánylénynek” nevezhető. E vonását azonban önmaga és a külvilág céltudatos alakításával ellensúlyozza, így teremtvé meg azt az összhangot, amely az állatban természettől adott önmaga és a külvilág között. Az állatban ez az összhang egyben „regionális kötődést” is jelent: egy bizonyos faj a maga sajátos tulajdonságai révén otthonosan mozog ugyan a világnak egy jól meghatározható részében, de csakis ott, más környezetben pedig életképtelen. Életterét eleve behatárolják biológiai adottságai. Az ember viszont természettől sehol nincs „otthon”, de tevékenysége következtében bárhol „otthon” lehet.

E tevékenységnek azonban feltétele azon képességünk, hogy mintegy távolságot tartsunk a közvetlenül adott tények világától, s egyfajta rálátással bírjunk erre. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a világról, amely – a benne minket automatikusan eligazító ösztönök híján – „meglepetéster”⁴ a számunkra, minél valóságosabb ismereteket kell nyernünk, hiszen enélkül nem tudjuk a kívánt változtatásokat elvégezni. Másrészt –

2 Gehlen, Arnold (1976): *Az ember. Természete és helye a világban*. Budapest: Gondolat, 112.

3 A mai tudomány másképp látja ezt, az etológia és a szociobiológia az ember jóval több veleszületett hajlamáról, késztetéséről beszél. Arról, hogy ez miért nem befolyásolja érdemben az itt vázlatosan kifejtett antropológiát, lásd az általam írt *Etika* (Budapest: Kairosz Kiadó, 2003.) 2. fejezetét.

4 Gehlen 1976, 47, 181 stb.

s ez már mind az előbbinek, a tárgyilagos ismeretek szerzésének, mind pedig az ezek birtokában való tevékenységnek feltétele – képesnek kell lennünk felszabadulni a jelen nyomása alól. Az állat a mindenkori „itt és most” hatása alatt áll, közvetlenül adott késztetéseinek enged. Az ember viszont képes ezek zárójelbe tételére, a pillanattól való elszakadásra, ami egyfelől térben és/vagy időben távoli tényállások gondolati modellezését jelenti, másfelől az uralkodást az éppen adott belső késztetések – ösztönök, érzelmek, indulatok, vágyak stb. – fölött, hogy ne akadályozzák a racionálisan modellezett, hosszabb távú célra irányuló cselekvések kivitelezését.

Mindezek egyik feltétele az, hogy az embernek „orientálható impulzusélete” van, azaz „a szükségletek és érdeklődések *gátolható és áthelyezhető volta*” jellemzi.⁵ Nem mindig a biológiailag elsődleges szükségleteink – a létfenntartásra törekvés és a nemi vágy – kielégítése motivál minket. Ezt elhalaszthatjuk – olykor éppen azért, hogy utóbb magasabb szinten, differenciáltabb formában tehessük meg –, vagy akár egészen le is mondhatunk róla más motívumtól hajtva (gondoljunk például a „hősi halálra” vagy a cölibátusra). Ha ez utóbbi ritka is, az mindenképpen igaz, hogy az elsődleges biológiai szükségletek és kielégítésük közé egyre összetettebb közvetítőrendszer iktatódik (például nem a természetben készen talált javakat fogyasztjuk el, hanem termeljük élelmünket). E rendszer nyilvánvalóan csak akkor működhetik, azaz csak akkor tudunk felszabadulni a jelen pillanat nyomása alól, ha maguk a közvetítések is képesek bizonyos fokig „szükséglet” és „érdeklődés” tárgyaivá lenni, eszközből legalább relatíve öncéllá, motiváló erő forrásává válni, ily módon háttérbe szorítva az itt és most adott pillanatnyi késztetéseket. Így vagyunk például képesek figyelmünket például az éppen adott éhségérzet ellenére is a munkára összpontosítani, sőt ez akár önálló örömforrássá is válhat. Az eszközök ilyen módon történő célá válása azt jelenti, hogy az elsődleges biológiai szükségletek mellett sajátosan emberi, új típusú szükségletek tárgyát képező tevékenységek is keletkeznek (például a tudomány vagy a művészet), amelyek már nem, vagy csak közvetve kapcsolódnak a lét- és a fajfenntartáshoz, miközben ez utóbbi két tevékenység is sajátosan emberi formát ölt a közvetítések révén (gondoljunk a konyhaművészetre, az étkezési illemszabályokra, az

erotikára, a szerelemre vagy a családdal kapcsolatos intézményekre és szokásokra). Maga ez a gazdagodás, tehát a szükségletek bővülésének, illetve humanizálódásának folyamata is szerves része az emberi világ *mint emberi* világ működésének. Egyrészt *jele* annak, hogy emberi módon létezünk, másrészt vissza is hathat a további fejlődésre (például a tudomány eredményei révén). E gazdagodással egy időben s vele kölcsönhatásban növekszik az ember racionális uralma a természet felett, azzal összefüggésben is, hogy, mint láttuk, képes elszakadni az itt és most adott szituációtól a fent említett két értelemben. E növekedés és gazdagodás azonban nyilvánvalóan nem egyetlen nemzedék műve, hanem egymásra épülő generációké. Ez azért lehetséges, mert az emberi tevékenység eredményei képesek tárgyiasulni, mintegy leválni a cselekvőről és túlélni őt. Itt nem csak, és nem is elsősorban a fizikai tárgyiasulásokról van szó, hanem főként a szellemiekről: a különböző technikákról, magatartási szabályokról, intézményekről stb., és a mindezeket hordozó nyelvről.

A világ felett racionális megismerő és átalakító tevékenység által nyert uralom létének és növekedésének fontos feltétele tehát társas mivoltunk, nem pusztán a munkamegosztás által lehetővé tett hatékonyabb élettevékenység, nagyobb fokú tervezhetőség miatt, hanem főként azért, mert a nyelv által hordozott hagyomány révén minden generáció az összes korábbi nemzedék tapasztalatainak, ismereteinek és egyéb szellemi tárgyiasulásainak is birtokába jut, ami tudásunk folytonos bővülését, a világ feletti racionális kontrollunk növekedését eredményezi, megint csak eltérően az állatok világától, ahol minden generáció lényegében a korábbiak életét ismétli.

Mindebből talán érthető, hogy az ember normális működéséhez hozzátartozik a történelem továbbvitelében és a társadalom fenntartásában való részvétel. Társas mivoltunk azonban némileg bonyolítja is a racionális kontroll megvalósítását, hiszen az egyének cselekvésük során kölcsönösen keresztezhetik egymás terveit, s viselkedésük sokkal kiszámíthatatlanabb, mint az élettelen természet vagy az élővilág történései. Az erkölcs egyik fő funkciója éppen az emberi viselkedés előreláthatóságának növelése.

Nem elegendő azonban, ha az egyének a maguk cselekvését egymással kölcsönösen összehangolják. A társadalom mint olyan mozgására is tekintettel kell lenniük. Szemben az individualista, s első pillantásra az átlagember számára kézenfekvőnek látszó felfogással, a társadalom

nem egyszerűen az itt és most létező egyének matematikai összege, hanem őket túlélő – noha persze csak a mindenkori egyének által hordozott – szerves egész. Ugyanakkor nem valamiféle szuperszemély, nem rendelkezik saját öntudattal, akarattal, hanem, akár akarjuk, akár nem, az egyének egymást keresztező, egymáshoz adódó döntései szabják meg a sorsát, tekintettel kell tehát lennünk erre cselekvésünk során, s nem hagyatkozhatunk a véletlenre.

A működési normalitás biztosítása végett szükség van tehát egyrészt az egyének viselkedésének lehetőség szerint előreláthatóvá tételére, másrészt e viselkedéseknek a társadalom további fennmaradása szempontjából kívánatos irányba terelésére. Ennek megfelelően körvonalazódnak a legfontosabb erkölcsi normák. Ám ezek betartására az egyéneket valami módon motiválni is kell. Ezt szolgálja – a külső szankciók mellett – a hagyományos kifejezéssel erényeknek nevezett készségek kialakítása. Ez utóbbiak kapcsán meg kell jegyezni, hogy, noha a klasszikus erénytan bizonyos részletein (például az erények számán) lehet vitatkozni, az erények léte és szerepe nem hagyható figyelmen kívül, s kiválóan összhangba hozható a modern antropológia eredményeivel (így például a saját viselkedésünk feletti kontroll, amely egyszerre segíti önön racionális cselekvésünket és viselkedésünk mások számára való előreláthatóságát, leírható a „mértékletesség” és a „lelki erősség” hagyományos fogalmainak segítségével is).

A fentiek alapján talán már nyilvánvaló, hogy az embernek, ahhoz, hogy *egyáltalán* emberként létezzék, *meghatározott módon* kell léteznie, azaz máris vannak a pusztá létezésen túl egyéb kritériumok is, amelyeknek cselekvésünk meg kell, hogy feleljen, *ha* a lehetséges célkitűzések közül, a korábban említettek jegyében, az ontológiaiilag kitüntetettet – az emberi természet „normális működését” – akarjuk szolgálni. Törekednünk kell a világ és önmagunk feletti racionális kontroll növelésére, azaz egyrészt az ember–természet, másrészt az ember–ember viszony kiszámíthatóbbá tételére, a társadalom fizikai önújratermeléséhez szükséges idő csökkentésére (ami által egyre nagyobb tér jut sajátosan emberi, a létfenntartáshoz már legfeljebb csak közvetve kapcsolódó tevékenységekre), mindezek szellemében kell megszerveznünk az emberek nevelését, a társadalom irányítását, a megfelelő motivációk kialakítására szolgáló intézményeket a családtól a törvényhozásig stb., s mindezt úgy, hogy közben ne kerüljenek veszélybe a társadalom további életének ontológiai feltételei, azaz folytatódják a generációk hosszú sora óta tartó

kulturális felhalmozási folyamat, s objektivációink, szükségleteink és képességeink gazdagsága növekedjék vagy legalábbis ne csökkenjen. Természetesen e gazdagság *tartalmát* csak olyan emberi tevékenységek képezhetik, amelyek nem veszélyeztetik a náluk ontológiailag alapvetőbb feltételeket, mindenekelőtt a társadalom fennmaradását vagy azt a rendet, kiszámíthatóságot, amely éppen magának az általában vett gazdagító, komplexitásnövelő, az objektivációk számát gyarapító stb. tevékenységnek a nyugodt végzéséhez szükséges.

A szűkebb értelemben vett erkölcs is ennek rendelődik alá. Hagyományos parancsai részben az emberi viselkedés kiszámíthatóságát és a társadalom további létének biztosítását szolgálják, részben pedig az ezekhez szükséges készségek – „erények” – megszerzésére szólítanak fel. Nyilvánvaló, hogy a legegyszerűbb közösség sem képes működni, ha az embereket egymás részéről kiszámíthatatlan módon bármikor agresszió érheti, ha nem bízhatnak abban, hogy az egymástól kapott információk igazak: innen az ölés és a hazugság tilalma. A munka sem végezhető úgy, ha nem tisztázott, hogy a hozzá szükséges eszközök és nyersanyagok, illetve a termék fölött ki rendelkezhet: ez indokolja a tulajdonnal kapcsolatos különböző normákat. (Természetesen ezzel még nem azt állítom, hogy a tulajdon ilyen és ilyen konkrét formája, például a magántulajdon a „természetes”; pusztán azt akarom mondani, hogy *valamilyen* szabályozásra szükség van. A „Ne lopj!” parancsának akár a magántulajdon hiánya esetén is lehet értelme, tilthatja például azt, hogy valaki a közösen szerzett zsákmányból egy részt elrejtessen magának, vagy vonakodjék megosztani a többiekkel élelmét, ha ez az ott uralkodó szabály. A lényeg az, hogy a javak elosztásának azt a rendszerét, amelyet az adott közösség igazolhatónak tart, normákkal is védi. *Abban* mindenki egyetért, hogy *amennyiben* valaki jogosan rendelkezik bizonyos javak felett, *annyiban* tilos őt e javak birtoklásában lopással vagy más módon megzavarni.) Mindezekon kívül valahogyan szabályozni kell a két nem viszonyát, különös tekintettel a szaporodás és nevelés intézményi kereteire. S ugyancsak lényeges önmagunk és mások viselkedésének előreláthatósága érdekében, hogy viselkedésünket ne kiszámíthatatlan szenvedélyek (hirtelen harag, kétségbeesés, ösztönös vágy, félelem, mások iránt érzett spontán és oktalan ellen-, illetve rokonszenv) vagy egyoldalú önzés irányítsák, hanem mindezek ellenőrzésére és féken tartására készségeket alakítsunk ki magunkban, amelyeket hagyományosan erényeknek szokás nevezni.

Mindezzel kapcsolatban azonban rögtön felmerülhet egy kérdés: ha természetünk ennyire megszabja, mit kell tennünk a társadalom fennmaradása és működése érdekében, miért találkozunk a fenti általános elveknek nyilvánvalóan ellentmondó szabályokkal is? Hogy csak a ma legfontosabbnak ítélt területről, az emberi élet tiszteletének témaköréből vett példákra szorítkozzunk: számos nép bizonyos esetekben megengedettnek tartja ártatlan emberek megölését, egyrészt az idegenekét, másrészt sok esetben az öregeket, betegeket, újszülötteket, vagy azokat, akiket valamely vallási célból vélnek szükségesnek feláldozni. Hogyan lehetségesek ilyen és ezekhez hasonló ellenpéldák? Ha egyszer az emberi természet normális működése vagy egyáltalán az emberi világ fennmaradása a korábban említett alapvető erkölcsi szabályokat kívánja meg, hogyan maradhatnak fenn és működhetnek ezeknek ellentmondó normákat valló társadalmak? S hogyan ítélkezzünk róluk? Ez utóbbi kérdés sem intézhető el azzal, hogy erkölcsteleneknek nyilvánítjuk őket, hiszen értelmezésünkben az erkölcs éppenséggel nem más és nem több, mint az, ami az emberi világ normális működéséhez szükséges, ez pedig első pillantásra azt jelentené, hogy egy adott társadalom pusztá fennállása és működése már igazolja is a benne elfogadott erkölcsi normákat.

Két lehetőségünk van. Vagy beletörődünk abba, hogy minden normarendszer megfelel a maga társadalma sajátos körülményeinek – ám akkor itt be is fejezhetjük fejtegetésünket, nem tudván kitörni a relativizmus csapdájából –, vagy meg kell vizsgálnunk, nem különböznek-e mégis valamiben az egyébként egyaránt létező, működő társadalmak, s ez a valami nem alkalmas-e arra, hogy általa összemérjük őket.

Próbálkozzunk meg az utóbbival! Mércéül itt is a fent már alkalmazott antropológiai modell kínálkozik. Láttuk, hogy természetünk velejárója a világ meglepetéstér-voltának csökkentése, azaz az objektív valóságról szóló ismereteink körének bővülése, a külső természet és az önmagunk feletti racionális kontroll növekedése, a létfenntartás technikai tökéletesedése révén egyre nagyobb idő felszabadulása másfajta tevékenységekre, s ezzel párhuzamosan világunk gazdagodása, azaz egyre több sajátosan emberi szükséglet és képesség keletkezése (illetve az eredeti biológiai szükségletek és kielégítésük humanizálódása). Mindez persze generációk hosszú során át tartó *folymat*, kézenfekvő tehát, hogy az egyes kultúrákat összehasonlíthatjuk annak alapján, hogy hol tartanak e fejlődésben.

A félreértések elkerülése végett azonban hangsúlyozzuk: nem arról van szó, hogy az a kultúra kap „jobb osztályzatot” a maga egészében, amelyik messzebbre jutott a természet felett gyakorolt uralomban és saját komplexitása, gazdagsága kibontakoztatásában. A dolog ennél valamivel bonyolultabb. Nem biztos, hogy a fejlettebb technika és/vagy a szükségletek nagyobb gazdagsága által teremtett új körülmények automatikusan a megváltozott viszonyoknak inkább megfelelő, a kölcsönös kiszámíthatóságot és a társadalom túlélését az új helyzetben jobban segítő erkölcsi normákat hoznak magukkal. Mind a világ feletti uralom növekedése és a szükségletek gazdagodása, mind az erkölcs változása egy kulturális evolúciós folyamat része. Az emberek minduntalan azzal próbálkoznak, hogy a természet és a kultúra (a maguk alkotta „második természet”) részéről érkező kihívásokat újabb, a korábbiaknál hatékonyabb, kényelmesebb, gyorsabb, kevesebb áldozattal járó stb. módokon válaszolják meg, s persze a válaszok maguk is újabb kihívásokat szülhetnek. Még a legtudatosabban megtervezett válaszok sem képesek minden lehetséges következménnyel számolni, tehát a folyamatban mindig marad valami véletlenszerű, noha e vonás csökkenése történelmi tendencia. Így alapvetően egy „trial and error” jellegű folyamatról van szó. Elképzelhető például, hogy egy a természet felett gyakorolt uralom terén hirtelen igen nagy előrelépést tett társadalom rossz irányban próbálkozik az új helyzet szülte erkölcsi és politikai problémák megoldása terén, s a kísérlet kudarca esetleg csupán generációkkal később derül ki, akár oly módon, hogy e társadalom fel is bomlik, és a sorsa csak másoknak szolgál tanulságul a kulturális evolúció további folyamatában.

A technika és a szükségletek terén való fejlődés gondolatát tehát itt nem arra használjuk, hogy segítségével közvetlenül magasabb rendűnek nyilvánítsuk azon társadalmak erkölcsét, amelyek messzebb jutottak a természet felett gyakorolt uralomban és az emberi tevékenységformák gazdagodásában, hanem csupán általa akarjuk jelezni: a sajátos körülmények, amelyek között egy bizonyos, a fentebb megjelölt, természetünkől első pillantásra logikusan következni látszó normáktól eltérő szabályokat elfogadó társadalom létezik és működik, nem feltétlenül végelegesek. A fejlődés során megváltozhatnak, és a társadalom ilyen módon keletkező új formája csakis akkor mondható jobbnak, emberibbnek, ha az új körülmények szülte erkölcsbeli változások is megfelelnek az erkölcs általános céljának, tehát tovább növelik, vagy legalább nem csökkentik az emberi magatartások kölcsönös előreláthatóságát s így az

emberek biztonságát, s nem rontják a társadalom túlélési esélyeit sem. S ha ez így van, az új szakasz jobban megfelel az emberi természetnek, s ezért a korábbi, az említett általános normákkal szembeni ellenpéldákat lehetővé tevő fázis természettől átmenetinek mondható. Ha pedig, ezenfelül, azt is tapasztaljuk, hogy az ily módon zajló erkölcsi fejlődés mindenütt normák ugyanazon meghatározott készlete felé közelít, akkor e normák objektíve kitüntetettek, hiszen ezek felelnek meg legjobban természetünknek, amennyiben – helyesen – e természet lényegi mozzanatának tekintjük a világ – és önmagunk – feletti racionális kontroll *növekedésének és szükségleteink gazdagodásának folyamatát* is, és nem tekintjük természetesnek, ha egy társadalom az uralom és szükségletek egy adott szintjén stagnál (feltéve persze, hogy a továbblépés nem fenyegeti természetünk létének és működésének ontológiai alapjait; ilyen esetben ugyanis nyilvánvalóan a megállás a természetes, például ha azt látjuk, hogy a gazdasági növekedés bizonyos vonatkozásokban a földi élet fennmaradását veszélyezteti; *egyes* – az adott vonatkozásban növekedést kívánó – szükségleteink kielégítését fel kell áldoznunk azért, hogy *egyáltalán* lehessenek emberi szükségleteink, azaz hogy emberként tovább létezhessünk; amíg azonban ilyen veszély nem áll fenn, addig a hatékonyság javítása és a sajátosan emberi szükségletek kielégítésére fordítható idő növelése a természetes).

Világítsuk meg mindezeket az ölés tilalmával szemben felhozott ellenpéldák segítségével! Az újszülöttek (elsősorban a leányok) vagy az öreg szülők megölésének megengedését nyilvánvalóan az adott közösség szegénysége magyarázza: olyan mostoha körülmények között élnek, hogy elsősorban a munkaerőként számba jöhető személyek életben tartásában érdekeltek. Az ilyen körülmények persze önmagukban nem teszik szükségszerűvé e szokás létrejöttét, de most nem ez a lényeges, hanem az, hogy e körülmények nyilvánvalóan átmenetiek. A fejlődés bizonyos pontjától kezdve a társadalom rendelkezik olyan eszközökkel, amelyek az efféle szélsőségesen rossz körülményeket megszüntethetik. (Mára az emberiség már rég eljutott e fokra, más kérdés, hogy a nyomor megszüntetésének eszközei még aránytalanul oszlanak meg az egyes népek között.) Az ártatlan megölésének tilalma alóli kivétel létalapja ez esetben tehát nyilvánvalóan átmeneti, épp a *természetes* – a külvilág feletti racionális kontrollt és uralmat növelő – emberi fejlődés szünteti meg, így az újszülött és az öreg szülő megölésének tilalma és az általa feltételezett fejlettségi szint *jobban* megfelel az emberi természetnek. De

hasonló a helyzet az emberáldozattal is, hiszen az ennek hatékonyságába vetett hit történelmileg mulandó tévedésen alapul. (Szigorú értelemben persze nem lehet megcáfolni ugyanúgy, ahogyan egy hibás geometriai tételt, de gyakorlati bizonyossággal rendelkezhetünk a hamisságáról, pontosabban mondhatjuk azt – például ama tapasztalatunk alapján, hogy számos társadalom működik, sőt virágzik e szokás gyakorlása nélkül is –, hogy e hiedelem igazsága meglehetősen valószínűtlen, s ezért a bizonyítás terhe arra hárul, aki igaznak tartja.)

A törzsen, népen stb. kívüli idegenek megölésének kérdése átvezet bennünket a morális közösség terjedelmének általánosabb problémájához. Igaz, hogy kezdetben az erkölcsi normák csak egy-egy kisebb csoporton belül érvényesek, az idegent gyakran nem is tekintik embernek, de történelmi tendencia a morális közösségek méretének növekedése. A népenkénti végérvényes elkülönülést a külső természet felett gyakorolt uralom folytonos növelése, a világ megmunkálása, az objektivációs tevékenység szakadatlansága tiltja meg. Az állandó hadiállapot éppen az e munkához szükséges nyugodt feltételeket zárná ki, a már megtevert objektivációk nagy részének újra meg újra való elpusztulását eredményezné. S ami talán még fontosabb: az egyes kultúrák közötti csere, a fizikai és szellemi objektivációk kölcsönös átadása, amely mindegyik érintettnél tovább gyorsíthatja a fejlődést, továbbá az erők nagyobb szabású felhasználását lehetővé tevő kultúráközi kooperáció is csak akkor lehetséges, ha az embereknek nem azzal a tudattal kell átlépniük saját kultúrájuk földrajzi határait, hogy idegenben esetleg megölik vagy rabszolgává teszik őket, hanem joggal számíthatnak arra, hogy ugyanolyan elbánásban részesülnek, mint otthon.

Minthogy tehát a morális közösség globális mértékűvé bővülése szintén az emberi természet lényegi mozgásával egybevágó tendencia, az idegen megölésének megengedéséről is elmondható, hogy történelmileg mulandó körülményeken alapul: jobban megfelel az ember – itt is fejlődésében, mozgásában tekintett – természetének az, ha az ártatlan ember megölésének tilalma bármely két nép tagjainak vonatkozásában kölcsönösen érvényes.

A korábban említett általános normákkal szemben felhozható egyéb ellenpéldákkal most helyszűke miatt nem foglalkozhatunk (valószínűleg könnyen belátható egyébként, hogy hasonló eredményre jutnánk például a lopás vagy a hazugság tilalmának ellentmondó esetek vizsgálatakor is), de már a fentiekből is látszik, hogy van eszközünk a külön-

böző kultúrák erkölcsének összevetésére és az általunk az emberi természethez leginkább illőnek tekintett normák objektíve kitüntetett volta melletti érvelésre.⁶

Beszélhetünk-e azonban már mindezek alapján hagyományos értelemben vett természetjogról, természettörvényről? Első pillantásra úgy vélhető, nemmel kell felelnünk, hiszen a régi természetjogi elméletek általában olyan egyetemes normarendszer létezése mellett érveltek, amely minden korban és helyen egyaránt érvényes. E feltétel nem látszik teljesülni a mi esetünkben. Az eddig elmondottak alapján az olvasó azt gondolhatja, a társadalom normális működését biztosító normák lényeges pontokon módosulnak koronként és kultúránként, még ha fejlődésüknek van is – természetünk egysége és a minden kultúrában közös alapfeladatok és kihívások miatt – valamiféle belső logikája és felismerhető iránya.

Ha azonban alaposabban megvizsgáljuk a természetjogi elméletek történetét, találunk precedenst a természetes erkölcsi törvény legalább részbeni történeti változásának elismerésére. Aquinói Szent Tamás, a klasszikus természetjog⁷ egyik legjelesebb képviselője a természettörvényt egészében változatlanoknak tartja ugyan, de különbséget tesz elsődleges és másodlagos parancsok között, s az utóbbiakról úgy véli, bizonyos sajátos körülmények következtében érvényességük a múltban szünetelhetett. Példaként a többnejűség és a válás tilalmáról állítja, hogy nem volt mindig érvényben.⁸ A jeles neotomista filozófus, Jacques Maritain pedig – Tamás e gondolataira is hivatkozva – már határozottan amellett van, hogy a történeti fejlődés nem idegen a természetes erkölcsi törvénytől, amelynek ő megkülönbözteti ontológiai és ismeretelméleti aspektusát: önmagában véve mindig igaz, hogy az emberi természetnek ilyen és ilyen normák felelnek meg a legjobban, ám ezek tudatosulása, megfogalmazódása generációk hosszú során át tartó folyamat, bizonyos történelmi körülmények függvénye. Nem használja ugyan a

6 Arra a lehetséges vádra, hogy az itt alkalmazott mérce túlságosan „nyugati”, a 3. lábjegyzetben említett könyvem 4. fejezetében válaszolok.

7 Klasszikus természetjogon, Leo Strauss nyomán, a premodern kor elméleteit értem. Strauss három nagy irányzatot sorol ide: a szókratikus–platóni–sztoikus, az arisztotelészi és a tomista típust. Strauss, Leo (1999): *Természetjog és történelem*. Budapest: Pallas Stúdió–Attraktor Kft., 106.

8 Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologica*. Supplementum, qu. 65., art. 1–2., és qu. 67., art. 2.

„kulturális evolúció” kifejezést, de szavaiból világosan kiderül, hogy erre gondol.⁹

A természetjog felismerésének e történeti folyamata azonban Maritain-nél normák egy meghatározott és végérvényes készlete mint cél felé tart. Van egy olyan normarendszer, amely a *legjobban* felelne meg az embereknek, s amely ennyiben örök érvényű és mércéül szolgálhat a korábbi korok erkölcsi rendszereinek értékelésében (de anélkül, hogy a mércétől eltérő szabályokat követő régi társadalmak tagjait erkölcsileg el kellene ítélnünk, hiszen a teljes ismerethez való fokozatos eljutás *természetes* folyamat, természetünkől adódik, hogy csak így tehetünk szert bármiféle tudásra; az ősember nyilvánvalóan nem vonható felelősségre azért, hogy nincs fogalma, mondjuk, az emberi jogokról). Mondhatjuk-e azonban mi is, a korábban felvázolt antropológia fényében, hogy a normák változásának folyamata elvben egyszer lezárulhat, s eljuthatunk egy végérvényes rendszerhez? Ha nem, akkor aligha beszélhetünk többé természetjogról, hacsak nem elégszünk meg valami egészen általános szabállyal, például effélével: „Cselekedj mindig úgy, hogy biztosítsd az objektivációs tevékenység megkövetelte biztonságához szükséges kiszámíthatóságot, s mindeközben lehetőség szerint járulj hozzá a sajátosan emberi szükségletek körének gazdagodásához, s ne veszélyeztesd a társadalom jövőbeni fennmaradását!”

A válaszadás végett térjünk vissza az ölés tilalmának példájához! Látuk, hogy a múltban bizonyos esetekben sokfelé megengedték a szokások ártatlan emberek megölését. Mára a körülmények megváltozása következtében elvileg megérrett a helyzet arra, hogy általánosan elfogadottá váljék az ártatlan ember megölésének teljes tilalma (viták folynak perse arról, hogy ember-e már a magzat, vagy még a kómában lévő beteg, s hogy szabad-e valakit saját kérésére megölni, de az egyszerűség kedvéért most tekintsünk el ezektől, s vegyük úgy: *abban* nagyjából kialakulóban van az egyetértés, hogy embernek tekintett ártatlan és vétlen élőlényt nem szabad megölni). A kérdés az, hogy ezzel *ebben a vonatkozásban* elérkeztünk-e a természetjog egy végérvényes normájához, vagy elképzelhető, hogy a jövőben olyan változások történnek, amelyek következtében ismét módosulnia kell az ölés tilalmának. Nézetünk szerint az előbbi eset áll fenn. Természetesen elképzelhetőek olyan – akár kozmi-

9 Maritain, Jacques (1986): *La loi naturelle ou loi non écrite*. Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 20 és 188.

kus, akár emberi eredetű – világkatasztrófák, amelyek ismét nyomorúságos viszonyokat idézhetnek elő az egész Földön, ami kíméletlen harcra készíti egymás ellen az embereket a puszta fennmaradásért, de minket most az olyan változások érdekelnek, amelyek az *emberi természet mozgásának megfelelő irányban* történnek, tehát növelik a világ feletti racionális uralmat, bővítik a sajátosan emberi szükségletek körét stb., hiszen az emberi természet normális működéséhez tartozó erkölcsi szabályokat keressük. Ha ez a fejlődés egyirányú, vagy legfeljebb stagnálhat, de vissza nem fordulhat, akkor azt mondhatjuk, hogy végleg megszűntek azok a viszonyok, amelyek következtében szükséges vagy legalábbis lehetséges volt ártatlan emberek megölését megengedő erkölcsi normák kialakulása. S természetesen a morális közösség globális méretűvé válása is visszafordíthatatlan, ha a dolgok a természetünknek megfelelő irányban mennek, hiszen fent már láttuk, miképpen kívánja meg a világméretű kooperációt a természet felett gyakorolt racionális uralom további növelése és a szükségletek és képességek gazdagodásának folyamata. S ugyanakkor az ölés tilalmának megfogalmazódása e vonatkozásban is véges folyamat: ha eljutottunk ahhoz a szabályhoz, amelynek értelmében *minden* ártatlan embert tilos megölni, tekintet nélkül arra, hogy idegen-e, vagy saját közösségünkhöz tartozik, akkor az ölés tilalma által védett lények köre nem bővíthető tovább.¹⁰ Ezen az sem változtat, ha egyszer más bolygókon kialakult civilizációkat fedezünk föl. Az ilyenek lakói eszes élőlényi voltuknál fogva filozófiai értelemben természetesen embernek tekinthetők akkor is, ha testi felépítésük távolról sem hasonlít a miénkre. A velük való esetleges találkozás erkölcsi szempontból ugyanolyan, mint ha a Földön találnánk egy újabb, eddig ismeretlen népet. Az ártatlan ember megölésének tilalma nyilvánvalóan az ilyen lények számára is megelőlegezi a védelmet.

Mindezek alapján elmondhatjuk: legalább *egy* példával már rendelkezünk arra, hogy lehetséges bizonyos tartalmilag meghatározott, konkrét, s egyúttal végérvényes, az emberi természetnek az adott vonatkozásban a legjobban megfelelő erkölcsi normákat kimondani. Ha hasonló vizsgálódásokat végeznénk más normák vonatkozásában, vél-

10 Arról, hogy az állatok és növények miért nem vonhatók be a morális közösségbe, lásd a következő írásaimat: Turgonyi Zoltán (2001): Az állatfelszabadítástól a dekonstruktív ökológiáig. Irányzatok a környezeti etikában. In: *Liget*, (14) 9: 84–96 és Turgonyi Zoltán (2000): Szeressék-e a keresztények a himlővírusokat? Az antropocentrizmus ökoteológiai kritikájáról. In: *Liget*, (13) 10: 54–63.

hetően hasonló eredményre jutnánk. Jó okunk van tehát feltételezni, hogy a természetjog lehetséges.¹¹

A fentiek természetesen csak a főbb alapgondolatokat vázolják föl, amelyek felhasználásával megalkotható egy átfogó természetjogi elmélet. Am az már most látható, hogy ennek normái nem szolgálnak majd különösebb meglepetésekkel az emberek számára. Nem is az lesz a célja, hogy gyökeresen megváltoztassa a parancsok és tilalmak megszokott rendszerét, hanem az, hogy érveljen a relativizmussal szemben, rámutatva, hogy az egyes kultúrák erkölcsi rendszerei közötti nagy hasonlóságok nem pusztán a véletlen művei, hanem abból fakadnak, hogy minden esetben ugyanazon emberi természetnek kell ugyanazon közös világgunkkal szembesülve ugyanazon alapvető feladatokat megoldania, tehát az erkölcsöt (is) alakító kulturális evolúciónak van egy bizonyos kitüntetett iránya. De azért valami újat is adhat az erkölcsi gyakorlat számára mindez. Hiszen ha feltárjuk e folyamat belső logikáját, s megértjük, miért lett erkölcsünk olyan, amilyen, miféle funkciót töltenek be valójában a morális szabályok a társadalom életében, akkor ennek fényében akár arra is mód nyílhat, hogy az egyes kultúrák normái között még fennmaradó eltérések okait tisztázzuk és megegyezésre jussunk, így részben mintegy racionális ellenőrzés alatt tartva az evolúció menetét, ami egyébként szintén természetes dolog, hiszen az erkölcsre való tudatos reflexió valamilyen fokon az eddigi történelem során is létezett, s vissza is hatott az erkölcs alakulására. Maga e reflexió is a kulturális evolúció termékeként fogható fel, mint a társadalom működését javító eszköz.

Végezetül újra hangsúlyozzuk: a fentiekkel nem léptük át a „van” és a „legyen” határát. Csak azt írtuk le, milyen szabályokat kell követnie valakinek, ha az emberi természet normális működésének fenntartása a célja. Nem azt mondtuk tehát, egyszerűen, hogy a fentieket *kell* tennünk. *Gyakorlatilag* azonban az emberek zöme spontán módon úgyis olyan célokat követ, olyan eszményeket vall stb., amelyek feltételezik egy emberi világ létezését, számukra tehát a fenti elvek alapján majdan megalkotható természettörvény felszólító erővel is bírni fog.

11 Az erkölcs egyetemes érvényének nem szükségképpen velejárója az erkölcsön kívüli hagyományok, szokások, kulturális értékek homogenizálódása. Épp ellenkezőleg: ezek sokfélesége maga is megfelel az emberi világ gazdagodásának, differenciálódásának mint természetünkkel összhangban lévő tendenciának. Csak azon hagyományok vendők el, amelyek kifejezetten ellentétben állnak a fenti értelemben vett természetjoggal. A néptáncokat, nemzeti konyhákat, helyi viseleteket nem fenyegeti veszély, ám a kannibalizmus vagy az özvegyek élégetése természetesen megszüntetendő.

TUDÁS

Normatív tényezők a tudásfogalom változásában

Benedek András

Mi a tudás? Mikor mondhatjuk, hogy tudunk valamit? A több ezer éves kérdésekre a Bécsi Kör „filozófiai” társasága adta az egyik leghatásosabb huszadik századi választ. Tagjai elfogadták, hogy (i) csak akkor beszélhetünk tudásról vagy tudományról, ha meg tudjuk mondani, minek kell(ene) teljesülnie ahhoz, hogy valamely állítása igaz legyen, (ii) hogy egységes és általános meghatározást kell adni arra, mit értünk tudáson, vagy tudományos ismereten. Bár e két tézist utoljára talán csak a Körhöz és „hivatalos ellenzékéhez” tartozó gondolkodók vallották egyöntetűen, kérdésfelvetéseik módját máig megőrizte az analitikus filozófia, melyben a tudás fogalma *jelentéseméleti* meghatározást nyert. Tudás és nem tudás etikai kérdéseket is felvető szétválasztására tett kísérletük nyomán – a tudás alapú társadalmak hajnalán – ismét a „Mit is értünk tudáson?” kérdés került a viták középpontjába.

A kérdés analízisekor összekapcsolok három problémakört: 1. az analitikus tudáseméletben ismertté vált Gettier-féle ellenpéldák ismeretelméleti kontextusát, 2. a kommunikációs eljárások *normatív aktusainak* formalizmusát, és 3. a *normatív tudásnak* a közösségi és intézményesült hatalommal egybeépülő *történeti* fogalmát.

Az analitikus filozófiában teret nyert az az álláspont, mely a tudást, a jogi és erkölcsi szabályokhoz hasonlóan, társadalmi normáknak való megfelelésként, normakövető, illetve normateremtő működésként értelmezi, mely a szabályok és közösségi viselkedési minták elsajátítható minimumának betartását jelenti. E normatív tényezők a kommunikáció interszubjektív technikai feltételei között a társadalom- és kultúrtörté-

netben nyerik alapjukat. Mondanivalóm problémafeltáró szándékú. Célja, hogy tisztázza a támpontokat adó hipotéziseket. Megvizsgálom, milyen problémákat vet fel a tradicionális tudáskonceptió alkalmazása normák esetében.

AZ „IGAZOLT IGAZ HIT” ÉS AZ ANALITIKUS TUDÁSFOGALOM

Edmund Gettier 1963-ban egyszerre két ismeretelméleti fegyvertényt vitt véghez: megfogalmazta az analitikus filozófia tudáskonceptiójának addig elfogadott szükséges feltételeit, és két ellenpéldájával megmutatta, hogy ezek – szándékolt érvényességi területükön belül – a józan ész számára aligha elégségesek.¹ Ezzel a hagyományos feltételek ismeretelméleti trilemmáján túllépő követelmények elé állította mindazokat, akik a pusztá hitet mint esetlegesen igaz nézetet szembeállították a megalapozott tudással. A Gettier által analitikus alakra hozott „igazolt igaz hit” koncepciója a hatvanas évek elején kifejezte azt a nyugati gondolkodásmódot, melyet általában is jellemez az ismeretelméleti problémák középpontba állítása. Ez egyfelől az ismeretelmélet mint alapvető filozófiai diszciplína súlyát, másfelől a megalapozási problémák sajátos túlsúlyát jelenti. E tradíció szerint a megismerő alany pusztá hite, személyes meggyőződése, valamely nézettel való szívbéli egyetértése nem tarthat igényt a tudás címszóra, ha ezen kívül valamilyen episztemikus többlettel nem rendelkezik, még akkor sem, ha történetesen az adott nézet *mint magánvélemény*, vagy (bármi/bárki) más által elért *meggyőző(őd)és* igaz.

A tudás fogalma e hagyományban három tényezőre támaszkodik: (1) a *vélekedés* megismerő alanyhoz kötött, szubjektív *állapotára*, *gondolati* vagy *beszédaiktusára*, (2) a szubjektív álláspont jogosultságának (többnyire objektív, vagy legalább interszubjektív) alátámasztására, „igazolására”: *jusztifikációjára*, és (3) a vélekedés ismeretelméleti értelemben vett *igazságára*.

A Gettier által megfogalmazott „definíció” formálisan többféleképpen is felírható. Az eltérések az értelmezés különböző lehetőségeit mutatják, melyek két fő értelmezési keretet jelölnek ki:

¹ Gettier, Edmund L. (1995): Igazolt igaz hit-e a tudás? In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1–2: 231–233. (Eredeti megjelenés: Is justified true belief knowledge? In: *Analysis*, 1963/23: 121–123.)

(T₁) a jusztfikáció, az igazolásra szoruló *P* állításra irányul: annak megmutatására, hogy szubjektum „*S* számára *P* jusztfikált”,

(T₂) arra, hogy *S* jogosultan hiszi, hogy *P*, azaz arra, hogy „szubjektum *S* jusztfikált azon hitében, hogy *P*”, vagy „*S* igazoltan hiszi, hogy *P*”.

Ezekbe a keretekbe a tudás három feltételének konkrét interpretációi illeszkedhetnek a „*P* állítás igaz” jelentésének és kritériumainak megfogalmazásaitól kezdve a hitállapotok meghatározásáig, vagy a *P* állítás elfogadásának számtalan különböző kritériumáig. Az (episztemikus) többlet – a neoklasszikus felfogás szerint – inkább a józan ész számára is jól felfogható (2) feltételhez kapcsolódó jusztfikációs igényben, mint a (3) feltétel teljesülésének igazolását követelő „verifikációs kritériumokhoz” társul megalapozási problémában jelentkezik. Gettier maga is Platónra, Chisholmra és Ayerre utalva több változatban fogalmazza meg a jusztfikáció ismeretelméleti követelményét.²

MEGYŐZ(ŐD)ÉS ÉS BIZONYOSSÁG

A tudás Platónra hivatkozó ismeretelméleti hagyományával kezdetektől fogva szembesül a meggyőzés, az álláspont érvényre/uralomra juttatásának a szofistákig visszanyúló tradíciója. Az álláspont ebben a felfogásban, nem annyira az igazságról alkotott személyes meggyőződés, mint a kölcsönös befolyásolás, a külsőleg is szabályozott és közössé tett nyelvi megnyilvánulások folyamatában elért elkötelezettség. A megnyilvánulás arra vonatkozik, hogyan lehet másokat bizonyos nézetek elfogadására rávenni, másokra hatást gyakorolni, hogyan lehet a tudást a befogadó számára demonstrálni, nem pedig arról, mi is a tudás. Ez a megkülönböztetés nem azokat az „episztemikus” különbségeket öleli fel, melyek a megismerés bizonyos tárgyai esetében – mint amilyenek a belső érzetek, vagy a másik elmeállapotait leíró állítások – a „tudom, hogy *P*” és az „*S* tudja, hogy *P*” mondatok között jelentkeznek. Nem a Bécsi Kör felfogásának nyomdokain haladó jel- és szimbólumhasználatot, vagy általában a nyelv és a nyelvi kifejezések használatának grammati-

2 A variációk és a különböző jusztfikációs szabályok (J-rule) száma az analitikus tudásemeltek irodalmában mára igen gazdag. Áttekinti például Pappas, George S. (szerk.) (1979): *Justification and Knowledge*. Dordrecht: Reidel. Meglepően kevés szabály kezeli a problémát normatív vagy jogi kontextusban.

kai, vagy szemantikai vizsgálatát jelenti, hanem az *információközlés*, és a *közlésmód* célzott felhasználását a másik, vagy mások *befolyásolására*. Lényeges különbség, hogy az oráció különböző formáiban a *közvetett* tudásforrások és az ezekből táplálkozó tudásformák dominálnak. Az információ itt nem ismeret, hanem hitelesített és hitelesen közvetített meg- vagy kinyilatkoztatás. Abban a történeti vonulatban, mely az igazolás és az igazság-„szolgáltatás” kommunikációs formáit külsőleg is szabályozza, a közlés, a kifejezés, a véleménynyilvánítás és általában a megnyilvánulás normatív, eljárásjogilag és technikailag is szabályozott viselkedésformákban való megjelenésével van dolgunk. A nyelvi megnyilvánulás befogadó alanyt feltételező, közösen vagy közösségileg értelmezett cselekvés, mely (legalább) egy *másik* szubjektumra hat. Tett, melynek többféle hatása lehet: mint kommunikációs aktus a „*communio*” értelmében, (i) közösségi viselkedésformákat hív életre és juttat érvényre, (ii) ezekkel kapcsolatos „közös nézeteket” teremt, s (iii) a nyelvközösség intézményeivel cselekvés értékű tényállásokat valósít meg. A meggyőződés, az álláspont érvényre/uralomra juttatásának értelmében, valami közöshöz való normatív kötődés, a közös együttes birtoklása, a benne való részesedés kialakulása, ami a hozzájutás folyamatának eredményeként vezet személyes elkötelezettséghez.

A közösség az információval meghatározott módon való rendelkezésben ölt testet. A normativitás nyelvi minták követését feltételezi. Érvényesülése a nekik megfelelő formális – nyelvi és társas – viselkedésben nyilvánul meg. A jogos álláspont győzelme a nyelv, a kifejezésformák kötött, előírászerű, cselekvéseket szabályzó használatához vezet. Az információ előírt módon való használata a jogosultság kérdéseivel szembesít: az „állíthatjuk-e”, „mondhatjuk-e”, „elfogadjuk-e” különböző értelmeiben. A procedurális (minta- vagy szabálykövető) csoportos, vagy szervezeti véleményformálás nem feltétlenül egyeztetés formájában jelentkezik, ám a közösségi aktusok és interakciók sorozatában normatív hatású: a „mérce”, és a „kötelezés” különböző értelmeiben jut érvényre.

Amennyiben eredményes, kétféle értelemben is „jusztfikált”. *Belsőleg* az igazság ismeretétől független *vélelem* állapotát állítja elő, melyben a megismerő alany – az interakciók kommunikatív eredményeként előállt alapon – jobban hajlik az adott nézetre, mint az ellenkezőjére. Ehhez *külsőleg* a társas érintkezés procedurális tranzakcióiban való részvétel normatív eredményeként, a közösség jóváhagyása, adott esetben a

hatalom, a szokásjog, a szakmai rítusok intézményes *feljogosító* ereje társul. Míg azonban a személyes tudás az alany tárgyrepresentációjára vonatkozó reflexiót invokál, és tárgyleírásaihoz kötődő viszonyát befolylásolja, a normatív tudás az eljárás jogosultságára vonatkozó reflexióval él, és a tárgyról alkotott álláspont társas, közösségi, szakmai, jogi előírásoknak megfelelő érvényesítését vonja maga után – azaz procedurálisan *kötelez*.

A rétor hatalma Cicerótól Freudig lehet alantas és nemes egyaránt, de a szubjektumban a *megismeréshez kötődő bizonyosság* állapotát hozza létre. Ugyanis az „önmagáért való” tudás és a „másért” való tudás szembenállásában a nézőpontot meg is lehet fordítani. A másokra/másikra gyakorolt hatás valaminek a be- és elfogadása, melynek folyamán a befogadó „szert tesz” a tudásra. A szofista hagyomány az ideák rendjének felidézése helyett a meggyőződés keletkezésének, kifejezésének és recepciójának társadalmi kontextusába helyezi a nézet alátámasztásának ismeretelméleti problematikáját. Az igaz–hamis dimenzióját a sikeres–sikertelen, helyes–helytelen, érvényes–érvénytelen, helyénvaló–nem helyénvaló, megfelelő–nem megfelelő, jogszerű–jogszerűtlen dimenziói váltják fel.

Az álláspontok szembesítésének normatív dimenzióiban a demonstráció az igazságszolgáltatási formákhoz és nézetegyeztetési eljárásokhoz köti a jusztfikációs igényt. A *verifikációval*, az igazság megmutatásával szembeállítja a *jusztfikáció* fogalmát. A verifikáció esetében a bizonyítás annak megmutatásából áll, hogy a megismerés tárgya és a megismerő alanyban létrehozott reprezentációja adekvát viszonyban vannak, tényleírásai ellentmondásmentesek. Ebben az értelemben a tárgyat leíró állítás „igaz”. A jusztfikáció csupán az állítás *kimondásának, elfogadásának* jogosultságát támasztja alá. A verifikáció és a jusztfikáció ezért módszertanilag is lényegesen különbözik. Ezen a ponton élesen szétválik a jusztfikáció kétféle (T_1 és T_2 tudáskonceptiót szolgáltató) értelmezési keretéhez vezető értelmezés. Az alátámasztás mindkét esetben lehet procedurális, ám az első esetben egyik végpontja a szubjektumhoz kötött észlelés és eszmélés, a másik esetben az *elfogadás jogosultságát* alátámasztó közösségi normákra támaszkodó jóváhagyás.

A leíró állítások igaz–hamis értékelésével szemben a *megnyilvánulások* értékelésének dimenziói konszenzuálisan *más* szubjektumhoz, és a szubjektumon kívüli objektumokhoz kötődnek. Az értékelés ezért mozog a megnyilvánulás minősítésének a hagyományos ismeretelméleti

értékeléstől oly kitüntetetten különböző dimenziókban, melyekben *külsődlegesek* a bizonyosság forrásai.

Ezzel szemben a tudást mindenekelőtt az igazságra való törekvésként felfogó hagyomány szerint a juszifikációs igénynek az a magyarázata, hogy egy állítás, egy vélekedés csupán *attól*, hogy az *én* véleményem, vagy a *mi* közös véleményünk, még nem igaz, nem számíthat a tudás rangjára. Ez a tárgyilagos – az igazságot nem személyes kérdésnek tekintő – gondolkodó számára abból fakad, hogy ha egy állítás igaz „valamitől”, nem attól az, hogy a miénk. Az igazság eszerint abban a minimális értelemben objektív, hogy interszubjektív. Abból, hogy egy vélekedés a miénk, még nem következik, hogy igaz. Ha „ténylegesen” igaz, a vélekedés *tárgyhoz való viszonya* jóvoltából az.

Ám, ha vélekedésünk önmagában attól, hogy *véljük*, nem igaz, akkor hamis is lehet. S ha netán hamis, akkor nem a valóság ismerete, vagyis nem tekinthető tudásnak. Ezért a vélekedést és a valódi tudást megkülönböztető, szétválasztó ismeretelméleti hagyomány, tudás és nem tudás *demarkációjának* ismeretkritikai problémájába ütközve, az esetlegesen igaz vélekedésnél szigorúbb követelményt állított fel: az állításba vett pusztá – akár közös – hitnél valamivel többel kell rendelkeznie a szubjektumnak ahhoz, hogy ne csak *higgye*, hogy az igazat mondja, hanem *tudja*, hogy a „valódit”.

A TUDÁSFOGALOM JELLEMZŐI

A hármas feltételt megfogalmazó felfogást {1} *individuális* és {2} *propozicionális* tudáskonceptciónak lehet tekinteni, mivel a tudás e koncepció szerint {1} mindig *individuális szubjektumok* attribútuma, a tárgyhoz való viszonyaként felidézhető szellemi „tulajdona”, és {2} tudni csak állításokat, illetve állítás értékű nyelvi formában *artikulálható* ismereteket lehet. Az utóbbi észrevételből kibontakozó kritika általában is a hármas feltétel *szükségességének* megkérdőjelezéséhez és más tudásformák analitikus vizsgálatához vezetett.

Mint máshol részleteztük,³ {1} abban ölt testet, hogy (i) mindig egy szubjektumnak kell hinnie/vélnie az állítást, és (ii) egy szubjektum az,

3 Benedek András (2003): Tudás és normativitás. In: *Világosság*, (XLIV) 1–2: 157–167.

aki számára az állítás, illetve vélekedése vagy az állításba vetett hite jusztfikált, vagyis nincs tudásértékű ismeret az ismerethez rendelt megismerő alany nélkül, (iii) a tudásértékű állításnak *egy és ugyanazon* (individuális) *S* szubjektum számára kell jusztfikálnak lennie, mint aki hiszi, saját ismeretének tekinti azt. Míg az első (i) feltétel a másodikkal (ii) együtt többféle értelemben is *szubjektumhoz* köti a jusztfikáció folyamatát, a harmadik (iii) kizárja, hogy a tudásértékű ismeret az ismerettel rendelkező megismerő alanytól eltérő, *más* szubjektum számára legyen jusztfikált.

A fenti két, T_1 , illetve T_2 szerinti, formalizálási lehetőség használata megkülönbözteti azokat a felfogásokat, melyek a jusztfikációt elsősorban *P*-re vonatkoztatják (*P*-t mint puszta állítást tekintik jusztfikálandónak), szemben azokkal, melyek „*P* vélekedésként való fenntartását” mint (belső, de potenciálisan kimondható, külső) „*beszédaktust*”, gondolati *műveletet* vagy (másokkal megosztható) kognitív *állapotot* tekintik jusztfikálandónak, s ezáltal (vagy ettől függetlenül) a jusztfikációt szubjektumhoz kötik. Ez utóbbi éppen a beszéd- és írásaktus, a közlés és kifejezés elvi lehetőségénél fogva vezet a kritika közösségi, interaktív fogalma felé. Rákényszerít a gondolatközlési formák és technikák nyelven kívül is alakuló viszonyának vizsgálatára. A nyelven kívüli elemekkel bővülő kommunikációs technológiák nyomán haladva kínálózkodó alternatívaként jelentkeznek a performatív kommunikációs aktusok nem nyelvi formában állandósult és funkcionálisan működő összetevőinek vizsgálata.

A PERFORMATÍV KOMMUNIKÁCIÓS AKTUSOK ANALITIKÁJA

Az új írásaktusok és performatív közlésfajták, mint az elektronikus aláírás és a szándék igazolásának írásbeliséget meghaladó technikai kritériumai, az igazolási eljárások olyan új technikáinak jogi kodifikációjához vezettek, mint egy tűzfal feltörésének bizonyítása, vagy a funkcionálisan megfelelő programműködés. Az ilyen jusztfikációs erejű eljárások eredményeként a végrehajthatóság közösségi, interszubjektív véleményformáló tényezővé vált. Az, ami korábban a beszéd, és az írásbeli diskurzus tartománya volt, kibővült, a *szerződéses* és *deklaratív* kommunikációs aktusok új formáit foglalta magába.

A *beszédaktus-elmélet* Austin, Strawson, Searle nevéhez fűződő analitikus nyelvfilozófiai programja eredetileg az ún. konstatív és performatív

megnyilatkozások között igyekezett különbséget tenni.⁴ Olyan esetekben, mint a *tanúsítom, hogy (P)*, *ígérem, hogy (P)*, *előírom, hogy (P)*, *igazolom, hogy (P)* viszonylag problémamentesnek ígérkezett az explicit performatív igealak azonosítása. Kezdetben Austin például minden olyan megnyilatkozást performatívnek tekintett, amely nem igaz vagy hamis, és amelynek kimondása egyúttal az „X mondott valamit” leírással nem kifejezhető *cselekedetet* valósít meg. Az *azt hiszem, hogy (P)*, *látom, hogy (P)*, *tudom, hogy (P)* ennyiben nem performatív aktusok. Nem *hoznák létre* olyan tényállást, melyre normális esetben azt mondanánk, hogy szándéka szerint hatással van a szubjektumon kívüli történésekre, legfeljebb jelentik valaminek a megtörténtét.

Az igaz–hamis értékelés szembeállításával az „illokúciós” és „perlokúciós” megnyilvánulások kérését, előírást, vagy a közléstartalomhoz való más formális viszonyt megvalósító kommunikációs szerepével a kifejezések értékelésének új dimenzióit nyitotta meg. A tárggyal nem kommunikatív, hanem érzékelési és felfogási viszonyban álló megismerő alany helyébe a *közlést* befogadó, illokúciós és perlokúciós erők hatása alatt álló cselekvő szubjektumot helyezte. Austin és Searle a perlokúciós erő bevezetésével a meggyőzés, a befolyásolás „külső” erőit vizsgálta. Ezek révén a szubjektum túlnyúlik önmagán, az őt körülvevő társadalom intézményein keresztül „belenyúl” a (másik) szubjektumba. Ez felvetette a „megértés” és a „ráhatás” kérdéskörén belül a nyelvi kifejezés és a közönségi viselkedés állandósulásának együtt járását. A tudás ellenőrzésének ismeretkritikai módszerei mellé helyezte a kommunikációs közösségnek való megfelelés tudásképző technikáit. A hagyományos ismeretkritikai juszifikáció, ezzel szemben, módszereit olyan ellenőrzési eljárásokhoz kötötte, melyeknek procedurális lépései és normatív eljárásai a tárgynak való megfelelés és a tárgyon való manipuláció kontextusában mozogtak.

Austin felismerte az „igaz–hamis” kritérium elégtelenségét, és a performatívák nyelvhasználati szabályait a kultúrafüggő nyelvi és társadalmi intézmények vonatkozásában relativizálta. A *megparancsolom, hogy (P)*, *előírom, hogy (P)*, *kinevezem (X-et, P-nek)* az aktusoknak megfelelő

4 Austin, John L. (1962): *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press; Searle, John R. (1965): What is a Speech Act? In: Black, Max (szerk.): *Philosophy in America*. London: George Allen & Unwin, 221–239; Searle, John R. (1969): *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press; Strawson, Peter F. (1964): Intention and convention in speech acts. In: *Philosophical Review*, 73: 439–460.

társadalmi és hatalmi intézmények létezését feltételezi. A szavakhoz társult gesztusokkal, szimbólumhasználatlaltal, s a velük végzett műveletekkel kifejezhető performatív aktusok köre tágabb, mint a szűken vett nyelvi performatíváké: az egyes aktusokhoz *önállósult* nyelvi terminusként rendelt, „dedikált” kifejezéseké, melyek előadásával, kimondásával „csinálunk valamit”. Austin észrevétele az a megkülönböztetés, hogy a mondat jelentéstartalma és a kijelentés között határ húzódik. Ennek „átlépése” az, ami valójában egy beszédssituációban szavakkal kifejezett cselekvéssé teszi a mondat kimondását.⁵

A jelentő-konstatáló „propozicionális” aktusok megkülönböztetése a performatívaktól felvetette, hogy szinte *minden* nyelvi megnyilvánulásnak lehet és van a pusztá lokúción (kimondáson) túlmenő hatása, illokúciós, perlokúciós stb. ereje. Ez problematikus – ha pusztá kiejtésre, vagy leírásra korlátozódik – az olyan implicit figyelmeztető vagy fenyegető megnyilvánulások értékelése esetében, mint: *A kutya harap! Megállj, te...!*; vagy *Jó lesz, ha csöndben maradsz!* Ám megfordíthatjuk és általánosíthatjuk azt az észrevételt, hogy nem minden figyelmeztetés, kérés vagy fenyegetés hozható explicit performatív alakra. Így megállapíthatjuk, hogy a beszéd, írás és általában a közlő aktusok szélesebb körén belül léteznek *állandósult* jelentéshordozó, intézményesült és a kommunikációs közösségre aktív hatást gyakorló kifejezésformák.⁶ Törekedhetünk arra, hogy a performatív aktusokat szigorúan az ún. explicit performatívák, például a propozicionális tartalommal rendelkező egyes szám első személyű, aktív, jelen idejű, kijelentő módú, „performatív igék” körére korlátozzuk. Mondhatjuk, hogy más nyelvi eszközöket (is) használó aktusok, sőt akár nyelvi eszközöket nem használó cselekvések is kifejezhetik ugyanazt, amit nyelvi performatívákkal ki tudunk fejezni, csakhogy ezek nem performatív *nyelvi* aktusok.

5 A tudás kommunikatív értelmezése a T₁ hagyományos (1, 2, 3) feltétele szerint a másik szubjektum – klasszikus ismeretelméleti értelemben hozzáférhetetlen – belső történéseinek detektálhatóságának kérdésével szembesít: azzal, hogy valóban kér, vagy elvár-e, szándéka szerint tényleg felszólít-e stb., míg T₂ ennek külső, interszubjektív tényezőire irányítja a figyelmet.

6 Ez a gondolat oda vezet, hogy valójában a konstatív (a szubjektum érzeteit, vagy kognitív állapotait megállapító) és a performatív (szócslekvéseket kifejező) igék lexikai számbavétele és a kulturálisan létező *közösségi aktusok összevetése* mond csak valamit egy kommunikációs kultúrában *nyelvoileg* artikulálható, kinyilvánítható, propozicionális tartalmak és a nem nyelvi eszközökkel kifejezhető megnyilvánulások adott korbéli viszonyáról.

A nyelvi és ismeretelméleti elemzés útjai ezen a ponton elválnak. Hipotézisünk a beszédaktus-elmélet tanulságaira építve az, hogy a nyelvi leg állandósult performatívák körülhatárolása nyelven kívüli intézmény- és társadalomtörténeti vizsgálódásokat követel. A „megformált-ság” értelmezése feltételezi a formális, többnyire a szimbólumhasználatot is szabályozó intézményes kereteket. A tudásfogalom kiterjesztése esetén ezért a Gettier-féle ellenpéldáktól függetlenül is ellenőrzésre szorul az analitikus tudásfogalom követelményrendszerének szükségessége és elégségessége.⁷

ANALITIKUS TUDÁSELMÉLETEK ÉS A NORMATÍV ILLOKÚCIÓS AKTUSOK

Gettier ellenpéldái mára több tudáselméleti iskolát hívtak életre, mint ahány nyilvántartott „gettiológus” akad. A megoldáskísérletek saját problémáikat generálva önálló ismeretelméleti kutatási programokká váltak, melyek mindegyike több-kevesebb tiszteletben tartja a másikat.⁸

⁷ A Gettier-típusú problémák a juszifikáció jogi és a legitimáció politikai színterein már Gettier előtt sem voltak ismeretlenek. Lásd Benedek András (1998): Megjegyzések a jogi tudás fogalmához. In: Bánrévy Gábor–Jobbágyi Gábor–Varga Csaba (szerk.): *Iustum, Aequum, Salutare*. Budapest, PPKE–Osiris, 51–66.

⁸ Csak a főbb típusokat sorolva, vannak Armstrong- és Goldman-féle megbízhatósági módszerek (Armstrong, D. M. [1973]: *Belief, Truth, and Knowledge*. London: Cambridge University Press; Goldman, Alvin I. [1976] Discrimination and perceptual knowledge. In: *Journal of Philosophy*, 73: 771–799; Goldman, Alvin I. [1979]: What is justified belief. In: Pappas 1979, 1–23), vannak elfogadási, Swain és Goldman második megoldása szerinti megbízhatósági és relevanciakritériumok (Swain, Marshall [szerk.] [1970]: *Induction, Acceptance, and Rational Belief*. Dordrecht: Reidel; Swain, Marshall [1981]: Justification and reliable belief. In: *Philosophical Studies*, 40: 389–407; Goldman, Alvin I. [1986]: *Epistemology and Cognition*. Cambridge [MA]: Harvard University Press), továbbá az ún. releváns tévedések kizárására épülő módszerek (Cohen, L. J. [1977]: *The Probable and the Provable*. Oxford: Oxford University Press; Chisholm, Roderick M.–Swartz, Robert J. [szerk.] [1973]: *Empirical Knowledge*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall). Külön csoportot képeznek a megsemmisíthetőségi és érvényteleníthetőségi kritériumokra épülő megoldások (Lehrer, Keith–Paxson, Thomas D. [1969]: Knowledge: undefeated justified true belief. In: *Journal of Philosophy*, 66: 225–237; Swain, Marshall [1974]: Epistemic defeasibility. In: *American Philosophical Quarterly*, 11: 15–25), a kontrafaktuális, internalista és externalista kondicionális tudáselméletek (Goldman, Alvin I. [1980]: The internalist conception of justification. In: French, Peter A.–Uehling, Theodore E.–Wettstein, Howard K. [szerk.]: *Studies in Epistemology*. [Midwest Studies in Philosophy, vol. 5.] Minneapolis: University of Minnesota Press, 27–51; Lewis, D.

A legtöbb megoldáskísérlet jogi, és a közvetett tudás kommunikatív kontextusaiban értelmezésre vár, noha számos elméletnek, így például a releváns tévedések kizárására törekvő megoldásoknak a jogi vonatkozásai már ismeretelméleti genezisükben is jól láthatóan jelen voltak.⁹

A normatív ítéletek érvényességének forrását és a juszifikáció módját firtató nézeteltérések mögött a normatív tudás kérdései azonosíthatók. Büntetőperben az angolszász esküdtszékeknek az ítélet meghozatalához az „ésszerű kételet kizáró” meggyőződést kell deklarálni. Csak-hogy a normatív szabályokból és tényállásokból álló, ún. „vegyes” ítéleteket a normatív illokúciós aktusok elmélete leírja ugyan, de ettől még a klasszikus logika szerint nem tekinthetők érvényesnek.¹⁰ Ugyanis a jogi ítélet olyan következtetés eredménye, melynek egyik premisszája (*premissa maior*) normatív előírást, törvényi kötelezettséget kifejező jogszabály. Másik premisszája (*premissa minor*) tényállásokat kifejező állítás. Márpedig a klasszikus logika következtetési sémái nem teszik érvényessé a „vegyes” (állításból és normából álló) következtetéseket, különösen, ha a konklúciónak, nemcsak az állítástartalmát, hanem kötelező erejét is a logikai érvényesség erejével kívánjuk származtatni.¹¹ Ugyanakkor a felmentő ítélet sem következik önmagában egy ha–akkor szerkezetű logikai következtetés premisszáinak cáfolatából. Hiszen, ha a „ha–akkor” szerkezetű következtetés feltételeit alkotó premisszákat valamelyikét cáfoljuk, akkor abból logikailag nem következik sem az ítélet, sem annak tagadása. Ezért, ha a felmentő ítéletet logikai következtetés révén akarjuk származtatni, akkor vagy a logikai összefüggéseket kell szigorítani, vagy a használt, de ki nem mondott implicit premisszákat kell explikálni.¹²

[1973]: *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell; Nozick, Robert [1981]: *Philosophical Explanations*. Oxford: Oxford University Press) s a hazai irodalomban is ismert Goldman-féle oksági elmélet (Goldman, Alvin I. [1995]: A tudás oksági elmélete. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1–2: 234–248 – eredeti megjelenés: A causal theory of knowing. In: *Journal of Philosophy* [1967] 64: 355–372). A korántsem teljes sor folytatható, s íródik ma is.

9 Ilyen törekvés volt például az igazolás és a valószínűsítés jogi fogalmát e fogalmak matematikai jelentésétől következtetesen megkülönböztető L. J. Cohené. Lásd Cohen 1977.

10 Lásd Solt Kornél (1996): *Jogi logika*. II. köt., Budapest: Seneca, 287–295.

11 A származtatott tudásra vonatkozóan Gettier kiköti, hogy: „bármely *P* kijelentésre, amennyiben *P*-ből következik *Q*, és *S* igazoltan hiszi azt, hogy *P*, és *P*-ből *Q*-ra következtet, valamint *Q*-t e következtetés eredményeképpen fogadja el, akkor *S* igazoltan hiszi azt, hogy *Q*.” (Gettier 1995, 231–232.)

12 A logikai és jogi normák együtt járó, ám elkülönített szerepének tisztázása elvben arra kényszeríti az érvényes jogi ítélet képviselőit, hogy (i) normaként idealizált maximá-

A *logikai érvényesség* és a *jogi érvényesség* szétválasztása ugyanakkor biztosítja a lehetőséget arra, hogy megvizsgáljuk az állítások juszifikációjában szerepet játszó tényezők procedurális elemének formális reprezentációját. Az érvényesség *forrásának* a logikai elemek kritikáját is magában foglaló reflexív vizsgálata biztosítja, hogy a jogi normák és tényleírások megfogalmazásakor ne hárítsuk *formálisan* (azaz logikailag) a jogi ítélet érvényességéért vagy érvénytelenségéért a logikai normákra a felelősséget. Ezzel láthatóvá tesszük, hogy milyen (episztemikus, eljárásjogi, jogelméleti) értelemben tekinthetők a logikai normák (érvényességi és formalizációs követelmények) a jogi ítéletek *nélkülözhetetlen* (vagy adott esetben éppen figyelembe sem vett) tudáskonstituáló összetevőjének.

Hasonló konklúziók megfogalmazása fordított irányban is lehetséges, bár kitaposott út hiányában ez jóval problematikusabb. A klasszikus ismeretelmélet az érvényes következtetési formákat, a logikai igazságokat többnyire mind a szubjektumtól, mind a kommunikációs normáktól független ontológiai alapokra helyezi. Úgy fogja fel, hogy ezek attól függetlenül érvényesek, hogy tudatában van-e, volt-e, egyáltalán valaha is valaki. Ez a normatív tényezők szerepének vizsgálatát a logikai „ítéletek” érvényességének kérdésében mindmáig legfeljebb az érvényesség *felismerésének* és az érvényes következtetési eljárások tudatos, vagy „intuitív” *alkalmazásának* kérdéskörére korlátozta. Az a kérdés, hogy milyen – történetileg is változó – értelemben tekinthetők jogi vagy más közösségi normák a logikai ítéletek érvényességét konstituáló, nyelvi intézményként működő episztemikus összetevőnek, sokáig fel sem merült. A logikai normák érvényessége ugyan kapcsolatba hozható az argumentáció jogi normáinak kialakulásával és megszilárdulásával, a fordított összefüggés cáfolata azonban csak akkor érdekes, ha el tudjuk fogadtatni a gondolatot, hogy egy logikai igazság vagy azonosság érvényességének forrása kultúrtörténetileg egy *norma* és egy – hozzákapcsol-

lis tudásigénnyel *explicit artikulációját* adják a jogi ítéletek és normák érvényességét befolyásoló összes (logikai és nem logikai) tényezőnek, és (ii) normatív követelményként tudatosítsák az ítélet és a felmentés feltételeit reprezentáló tényezők *együttes* kritikai analízisét. Lásd Solt 1996, 325–352, 371–378, 389–398. Vö. Varga Csaba (1971): A joglogikai vizsgálódás lehetőségei az újabb megközelítések tükrében. In: *Állam és Jogtudomány*, 13: 713–729 és Uő (1982): A bírói tevékenység és logikája: ellentmondás az eszmények, a valóság és a távlatok között. In: *Állam és Jogtudomány*, 24: 464–485.

lódó, akár jogi természetű – (nyelvileg) intézményesült kommunikatív eljárás lehetett. E részben történeti, részben pszichológiai kérdéseket felvető hipotézis megfogalmazása *ismeretelméleti* alternatívaként akkor is lényeges, ha maguknak a felvetett kérdéseknek a megválaszolása empirikus problémákhoz vezet. Az analitikus ismeretelmélet talajáról kiinduló további vizsgálatok tárgya ezért e *hipotézis* alátámasztása vagy cáfolata lehet.

Az ún. Searle–Vanderveken-féle illokúciós beszédaktus-elmélet megkülönbözteti a normatív beszédaktusok állítástartalmát, és például a felszólítások vagy parancsok „érvényben létét” mint a beszédaktus sikerességének kritériumait leíró metaállításokat.¹³ Mindkét megoldásnak előnye, hogy a címzettek, illetve a beszédaktusok résztvevői szempontjából episztemikus szituációkba helyezhetővé teszi a metaállításokat, melyek az érvényességet és a juszifikációt *egyaránt* társadalmilag közvetített ismeretként reprezentálják. Ezzel lehetővé teszi, hogy tudásértékű ismeretként értékeljék a normák felszólító erejét, illetve a normatív beszédaktusok sikeres voltát. Az utóbbi eredmény gazdagíthatja az analitikus tudásfogalom kritikáját, és hozzájárulhat a normatív tudástartalmak elemzéséhez is.

A megközelítés természetes módon kínálja a lehetőséget, hogy a T_1 , illetve a T_2 tudáskonceptiót kiterjesszük – a jog mellett – általában is a normák területére. A normáknak ugyanis úgy tudunk megfeleltetni metaállításokat, hogy azok szemantikailag különválaszthatóvá teszik a performatívák nyelvi (személyes, belső) készletét és intézményes (külső) kötelezettséget képviselő tényezőit. Minthogy ekkor az „*S tudja, hogy N*” a szubjektum és az *N* normatartalmat kifejező előírás közötti *relációként*, (a kötelezettség ismeretét és elismerését tételező viszonyként) jelenik meg, maga a reláció egyszerre feltételezi a normatív szituáció objektív és szubjektív elemeit. A reláció – metaállításokra fordítható feltétele – akkor teljesül, ha a jogalany nemcsak a normatartalomnak, hanem a kötelezést megtestesítő társadalmi viszonynak is tudatában van.

Így a további analízis egyik kiindulópontja a normatív tényezők sokrétű megjelenítését támogató formális reprezentációk igényének elismerése lehet.

13 Lásd Searle, John R.–Vanderveken, Daniel (1985): *Foundations of Illocutionary Logic*. London: Cambridge University Press.

NORMATÍV TUDÁS ÉS AZ ANALITIKUS FORMALIZMUS

A normák (az időnként szintén tudást képviselő kérdésekkel ellentétben) nyelvileg könnyen simulnak bele az analitikus tudáskonceptió és a Gettier-féle ellenpéldák problémakörébe. A fogalmi párhuzamok mellett látszólag problémamentesen helyettesíthetők az „*S tudja, hogy P*” kifejezésben a *P* állítás helyébe. Minden további nélkül mondhatom, hogy „tudom, hogy távozás előtt a gépet ki kell kapcsolni”, vagy „tudom, hogy kíváncsi a hölgyeknek szépeket mondani”. A normák ugyanis a kérdésekkel szemben, nyelvileg sokkal kézenfekvőbben helyettesíthetők – a fennállásuk tényét kimondó – metaállításokkal, s könnyen össze is keverhetők azokkal. Normákra vonatkozó tudásunkat állítani mindaddig problémamentes, amíg nem kérdezzük rá, mit is tud az, aki „tudja, hogy az e-mailt el kell küldeni”, amíg vita tárgyává nem válik, hogy „tudta-e *S*, hogy tilos a tűzfalon behatolni”, vagy hogy kinek kell „tudni, hogy nem szabad közizlést sértő tartalmat szolgáltatni”.

Az ugyanis, hogy egy norma fennállásának *tényét* tudjuk, nem azonos azzal, hogy a normatartalmat mint *előírást* ismerjük, s tisztában vagyunk *kötelező* voltával. Amikor azt kérdezzük, „tudod-e, hogy tartozol?”, nem valamely *állítást* közléstartalmának tudásáról, még csak nem is egy *tényállás* ismeretéről van szó, hanem a „*belső kell*” mint normatartalom ismeretéről, és a norma ránk vonatkozásáról, a „*külső kell*”, a kérdéses kötelezettség cselekvésre szólító hatásáról, „parancsoló” voltáról. Ez nem azonos sem a kötelezés *érvényességének* állításával, sem *önmagában* a parancs mint normatív illokúciós aktus el- és felismerésével.

A normatív tudás – leegyszerűsítve az „*S tudja, hogy N*” mondat – egyrészt azt jelenti, hogy *S tudja az N norma tartalmát, mely az A aktust írja elő*. Vagyis *S* megismerés értékű, vélekedés jellegű, az adott norma tartalmát *S* normatívái (az *S* által ismert előírások) közé emelő normaismerettel rendelkezik. Ez a szubjektum és az *előírás* (nem pedig egy állítás) tartalma közötti *episztemikus* viszony.

Másrészt: *S tudja, hogy az N norma által előírt A aktus megtétele – érvényes kötelezettségként – (rá, vagy másra nézve) kötelező, vagyis a kötelezésre, a felszólításra vonatkozó illokúciós tudással rendelkezik*. Ez az előírás kötelező erejének ismeretét jelenti, ami viszont a norma és kötelezettje (az előírás címzettje) közötti összefüggés.

A normatív tudást képező két típus megkülönböztethető és izolálható, általában azonban a kettő együttes megvalósulása az, amit normatív

tudásnak nevezhetünk. Ennek fennállása esetében következik, hogy legalább *S* számára, az *N* norma *érvényes*. Az érvényesség ténye azonban *S* tudásától megkülönböztethető – többnyire kontingens – feltételek függvénye, melyekről a szubjektumnak gyakran nincs tud(om)ása. A helyzet hasonló ahhoz, ahogy a propozicionális tudásfogalom esetén a *tudom*, *hogy P* állítás implikálja (feltételezi) a tudni vélt állítás igazságát. Jogi kontextusban a normává tevő „illokúciós erő” és az érvényesség kapcsolatáról többet mondhatunk: a norma területi, időbeli, személyi és tárgyi hatálya körében tartalmát mint végrehajtható előírást *kell* érvényesnek tekinteni, melyről *külső* kötelezettségként tudjuk, hogy *címzettjét kötelezi*. Bár érvelhetünk amellet, hogy „a norma létmódja érvényessége”, az, hogy egy előírást jogi normának ismerünk, azt jelenti, hogy tudjuk, hogy magába foglalja a végrehajtó hatalom (más normák esetében más módon ható társadalmi erő) és a norma kötelezettje közötti viszonyt, melyet nem merít ki az érvényesség ténye és feltételrendszere.¹⁴

A normatív tudás alanya és a külső kötelezettség alanya nem feltétlenül esik egybe. Amennyiben igen, ez felveti, hogy a normatartalom ismerete feltétele-e a külső kötelezettség tudásának, illetve, hogy van-e olyan eset, amikor a külső kötelezettség tudása szükséges a norma tartalmának tudásához. További támpontunk lehet, hogy megfelelően differenciált szimbolikus reprezentációban a személyre szóló kötelezettségek és parancsok esetében a normákat, valamint az érvényesség és az elfogadás kérdéseit a formalizmus keretein belül – például metaállításokkal – érdemben lehet és kell is *relativizálni*.

A tudás hármas feltételrendszerét többféle értelemben terjeszthetjük ki normákra. Az (1) feltétel megtartható a propozicionális tudáskonceptciónak megfelelő „szubjektum *S* hiszi, hogy *N*” megfogalmazásban. Ez jelentheti, hogy az *S* szubjektum úgy gondolja, elő van írva az *N* norma, melynek tartalmát tudni véli. „Illokúciós” értelemben viszont vonatkozhat arra, hogy a norma mint imperatív kötelezettség kötelezi

14 Az érvényesség különböző értelmezéseinek s feltételeinek megfogalmazása, eredetének ismeretelméleti értelemben vett tisztázása és társadalmi ténye fennállásának detektálása a jogelméleti irodalom krónikus problémája. (Lásd például Bragyova András [1991]: Érvényesség és érvelés a jogban. In: *Állam és Jogtudomány*, 33: 64–84; Varga Csaba [1992]: A bírói normaalkalmazás természete. In: *Állam és Jogtudomány*, 34: 55–92.) A metaállítások formális – de nem klasszikus logikái – reprezentációja alkalmas a jogi érvényesség forrásáról különböző álláspontot valló jogelméleti iskolák eltérő álláspontjainak szembesítésére is.

címzettjét. A kétféle értelem különválasztása normatípusonként, az illemszabályoktól, a jogszabályokon át a katonai parancsokig eltérő problémákat vet fel.

Ugyanígy a T_1 tudáskonceptciónak megfelelő „szubjektum S számára N jusztfikált”, (2) feltétel jelentős különbségeket mutat abban, mit és hogyan kell igazolni. Más a helyzet, ha egy erkölcsi szabály etikai megalapozottságát, egy tűzfalvédelmi szabály ésszerűségét akarjuk S számára igazolni, és más, ha azt, hogy mint élő norma S -re vonatkozóan imperatív erejű. A (2) kikötés T_2 típusú megfogalmazásai további variációkhoz vezetnek. Például annak megkülönböztetéséhez, hogy a „szubjektum S jusztfikált azon hitében, hogy N ” azt jelenti-e, hogy S joggal hiszi, hogy a jogszabály normatartalma az, hogy tíz év jóhiszemű használat elteltével a jogalany elbirtokol egy területet, vagy az a meggyőződése megalapozott, hogy végrehajthatóan elbirtokolta.¹⁵

A harmadik feltétel a legproblematisabb, mivel a (3) szerinti igazságfeltétel normákra nem vonatkoztatható sem episztemikus, sem illokúciós értelemben. A jogszabályi előírás ugyanúgy nem lehet „igaz” vagy „hamis”, mint ahogy a felszólítás vagy parancs kötelező ereje sem. Az erkölcsi norma, a jogszabály vagy az elvárás tényleges létmódja, hogy nemcsak előírásként, hanem az alany cselekvésére irányuló elvárásként létezik. Külső normaként akkor hat, ha kötelező ereje érvényesül. Normák terén a harmadik feltételhez hasonló követelményt keresve ezért az *érvényesség* különböző fogalmaival operálhatunk, az „*N érvényes*” kikötéssel helyettesítve az igazságfeltételt.

A normatív tudás két összetevőjének megkülönböztetése formálisan kezelhetővé teszi a jusztfikáció analízisét az episztemikus (belátást, megértést igénylő), és a noetikus (a szubjektumra ható erők érzékelését feltételező) kommunikációs szituációkban. Ilyen például a „most már ki-kapcsolhatja a számítógépet” explicit megengedés. Az állandósult, sőt intézményesült nyelvi performatíva szintaktikailag és logikailag nem szigorú előírás. Mégis lényeges, hogy meg tudjuk különböztetni annak az aktusnak a megengedését, mely mint egy előállt lehetőségről szóló tájékoztatás jelenik meg (a szubjektumnak nemigen van más ésszerű

15 Az N normatartalom és az N külső kötelezettséget magába foglaló normák megkülönböztetése különböző tudásfajtákkal jár együtt. Az első rendszerint inkább *episztemikus*, a második – mivel a szubjektumra ható külső erők érzékelését feltételezi – gyakran *noetikus* jellegű.

cselekvési lehetősége, mint kikapcsolni a gépet), attól a külső munkahe-lyi kötelezettségtől, mely szerint ezt meg is kell tennie.

Amennyiben a megkülönböztetés indokoltságát elismerjük, elfogad-juk azt, hogy a T_1 , illetve a T_2 terminusok extenziójába nemcsak állítások, hanem előírást kifejező *normatartalmak* és *normatív illokúciós aktusok* is tar-tozhatnak. Ezek az esetek megkülönböztethetők azoktól az „állításgya-nús” esetektől, amikor $T_1(-)$ vagy $T_2(-)$ argumentumába *állításokat*, illetve *metaállításokat* (de nem normatartalmakat vagy normatív tartalmú illokúciós parancsokat) helyettesítünk.¹⁶ Erre példa az, amikor metaállítá-sokkal azt állapítjuk meg, hogy *igaz* az az állítás, hogy a normatartalmat képező előírás érvényes. Az érvényesség forrásainak vizsgálata viszont az intézményes és kommunikációs normák történeti problémáihoz vezet.

A NORMATÍV TUDÁS ÉS A KOMMUNIKÁCIÓS NORMÁK TÖRTÉNETI PROBLÉMÁI

A tudásunkban rejlő normatartalom érvényességének értelmezési prob-lémái közé tartozik, vajon a beszéd- vagy írásaktusok megértéséről, el-fogadásáról beszélünk, vagy formális szabályok harcáról, intézményesi-tett alkalmazásáról és szabályozási eljárásokkal történő betartatásáról. Az értelmezés különbségeit aktualizálja, hogy az írásbeliségtől mint *episztemikus* orientációjú kommunikációtól megkülönböztethető kom-munikációba mára beletartoznak az ún. „másodlagos szóbeliség”, az au-diovizuális kommunikáció vagy a cselekvő megnyilvánulás nyelvi esz-közöket egyáltalán nem használó formái, melyek normatív tartalmak közvetítésére is képesek.

A Gettier-példák modernebb változatai már építenek a látható infor-máció közvetett formáira.¹⁷ McEnroe előző évi wimbledoni bajnoki lab-

16 Az érvényességének igazolása más juszifikációs eljárásokat igényel, mint magának a normának a juszifikációja. A metaállítások alternatíváinak látszólag szörszálhasogató vizsgálata a tudás mibenlétét és tárgyát illetően lényeges különbségekhez vezet. Nem mindegy, hogy a szubjektum azt tudja, hogy igaz az a metaállítás, hogy érvényes a tűzpa-rancs, vagy azt tudja, hogy lőni kell.

17 Dancy, Jonathan (1985): *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Blackwell, 25. A tárgyalt példa azért szerencsés, mert rámutat a látható „ismeret” közvetí-tettségére. A „közvetlen tapasztalatok”-nak a Bécsi Kör számára oly fontos (a tudományos ismeretek megalapozását szolgáló) „protokoll tételekben” kitüntetett szerepe volt.

dájának közvetítése az ez évi helyett kommunikatív megismerési szituációban veti fel az elfogadás jogosultságának, a közlés normatív tényezőinek és a hagyományos tudáskritériumok elégségességének kérdéskörét. Ha ugyanis a néző azt hiszi, hogy a közvetítés az ez évi bajnokság meccslabdáját mutatta, akkor

- (1) *hiszi*, hogy „McEnroe nyerte az ez évi wimbledoni bajnokságot”. Ha a közvetett (jelen esetben közvetített) ismeret interpretált elfogadásának jusztfikációs feltételeit T_2 -nek megfelelően szabjuk meg, akkor nyugodtan állíthatjuk, hogy
- (2) *joggal hiszi*, hogy „McEnroe az ez évi wimbledoni bajnok”, mert mindaddig, amíg a közvetett tudás lehetőségét nem akarjuk kizárni, megadhatók a közvetítésre olyan körülmények, melyek feljósítják e vélekedésre. S ha történetesen, e vélekedéssel egy időben, a néző *tudtán kívül* McEnroe megnyeri az ez évi wimbledoni bajnokságot, akkor a
- (3) „McEnroe nyerte az ez évi wimbledoni bajnokságot” állítás *igaz* is. Azaz példát adtunk egy olyan esetre, amikor a T_2 tudásfogalom hármaskritériumának teljesülte *ellenére* józan ésszel állíthatjuk, hogy valójában a néző *nem tudja*, hogy ez így van, hiszen az, hogy az ez évi wimbledoni bajnok kilétét illető *tényleges* helyzetet ismer-ne, nem teljesül.

Vagyis, mint a (nem közvetlen) tudás alanyaként megjelenő szubjektum, általában nem mondhatom, hogy *tudom*, hogy P , ha csak az (1, 2, 3) feltétel teljesül.¹⁸ Gettier-nél a tudásfogalom kiterjesztése szempontjából fontos megjegyzés egészíti ki a „tudásdefiníció” tárgyalását: „*az »igazoltan« szó azon értelmében, amely értelemben S-nek P-re vonatkozó igazolt hite szükséges föltétele annak, hogy S tudja, hogy P, valaki igazoltan hihet akár egy hamis kijelentésben is.*”¹⁹

18 A hagyományos tudáskonceptió kritériumainak megfogalmazása esetében (1), (2) és (3) függetlenek. Így (1)-ből nem következik (3) és (3)-ból sem (1), sőt (1, 2, 3) közül bármelyik kettő sem vonja maga után, hogy teljesül a harmadik. Következésképpen nem mondhatom, hogy tudom, hogy P , ha attól, hogy P -ben hiszek, P hamis is lehet, még akkor sem, ha *történetesen* P igaz. Továbbá attól, hogy van valami, amit hiszek, aminek alapján azt hihetem, hogy P , és ezt annak alapján joggal hiszem, attól még P sem nem igaz, sem nem feltétlenül hittel vagy meggyőződéssel vallott nézetem – még abban az esetben sem, ha P valójában igaz.

19 A „joggal hiszi” itt a T_2 értelmezési keretbe helyezi a szituációt. Ezért érdektelen, hogy a néző saját, vagy más hibájából nincs tisztában azzal, hogy nem az ez évi közvetí-

A T_2 értelmezés normatív tudásra történő kiterjesztése után, tudásfogalmunk elemzését hasonlóképpen gazdagíthatja az ellenpéldák vizsgálata. Képzeljünk el olyan vírust, mely a „leállítás” ikonra kattintva a „most már kikapcsolhatja a számítógépet” feliratot hívja be a képernyőre, majd beavatkozás hiányában károkozás nélkül kikapcsolja a gépet, ám manuális kikapcsolás esetén károsítja azt. Az analitikus tudásfogalom hármas feltételrendszere értelmében:

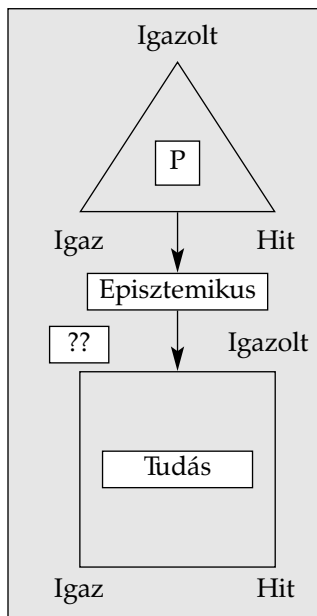
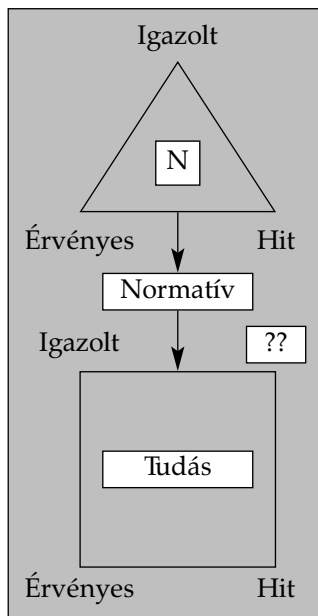
- (1) *S* ekkor továbbra is *hiszi* ugyanazt *a* (kikapcsolást engedélyező) *normatartalmat*,
- (2) ugyanúgy *jusztifikálnak* *tekinti*, hiszen ellenkező esetben korábban sem tekintette volna annak (például a biztonság hiánya miatt) a kikapcsolás engedélyezését.
- (3) *A norma* – jelen esetben az „utasítás” – ugyanakkor *érvényes* (lehet) többféle értelemben is, miközben *S* – különösen, ha felhívjuk a figyelmét a vírus lehetőségére – adott esetben mindent tud, csak azt nem, hogy kikapcsolhatja-e károsodás, vagy jogi következmények nélkül a gépet.

A neoklasszikus ismeretelméleti kutatás a Gettier-féle ellenpéldákra a tudásfogalom – hármas feltételrendszerének – bővítését vagy szigorítását megfogalmazó kritikával reagált. Az eredmények analogikus kiterjesztési lehetőségeit illusztrálja az alábbi ábra, melyen kérdőjel jelöli a további, „kiegészítő” feltételeket. Az elemzés finomítható és kiterjeszthető a feltételes normákra, a feltételrendszer elégségességére, az érvényesség procedurális, funkcionális vagy jogi értelmezésére. Ez alátámasztja a reprezentáció differenciálhatóságára és további finomításának szükségességére vonatkozó tézisünket.

Tudásfogalmunk kiterjesztése tetten érhetőbbé teszi a normatív tényezőket a tényfeltárásban, az információkezelésben, a társadalmi szféra, a magánélet és a közösségi diskurzus területein.

A kommunikáció új formái olyan élethelyzeteket teremtenek, ahol a perceptuális és kognitív evidenciák, a tudást megalapozó érzékelés és

tést látja, vagy a kommunikációs körülmények, normák stb. szempontjából rendhagyó-e a szituáció. A közvetett juszifikáció fogalmához inherens módon hozzátartozik a „tévédésnek” – helyesebben a hamis információ szerzésének – a lehetősége, mely nem zárja ki a juszifikáltságot. Ezért a T_2 értelmezési keretben bárhogyan szigorítjuk is a körülményeket és a juszifikáció feltételeit, e feltevésnek megfelelően mindig lehet ellenpéldát adni.



észlelés juszifikáló kontextusai megkérdőjeleződnek. A „látom”, az „érezem”, a „hallom”, sőt a „csinálok” jelentései kitágulnak és új lehetőségekkel gazdagodnak. Az internetes csevegőszobákban zajló megismeréstől a hálózaton játszott szerepjátékokig terjedő spektrumon távolról sem folytonos az átmenet. A használat vagy a működtetés juszifikáló ereje új helyzeteket teremt a – gyakran nem individuális és nem kizárólag szellemi – tulajdon közösségi „(el)birtoklás”-ában. Megváltoztatja a tudásfogalom hagyományos episztemológiai kereteit, *kitágítja alany és tárgy határait, megváltoztatja a kettő viszonyát*. Szabályozza a kommunikatív és performatív aktusok igazolásának és legitimációjának módszereit. A hagyományos párbeszédes vagy írásbeliségre épülő diszkurzív igazolással szemben, előtérbe helyezi a technikai eljárások, kommunikációs szabályok *procedurális* oldalát.

Amennyiben azonban a jogi és általában a normatív performatív aktusok intézménytörténetében kimutatható kapcsolatokat tárunk fel, alátámaszthatóvá válik, hogy a *tudás alanya és a megismerés tárgya közötti*

megkülönböztetés a kommunikációs normák társadalmi szabályozásával nyer értelmet. Ez az érvényesség vonatkozásában például ahhoz a munkahipotézishez vezet, hogy a logikai érvényesség fogalmai nemcsak ontológiai, vagy ismeretelméleti kategóriaként vizsgálhatók, hanem nyelvi intézményeinkbe beépült korfüggő *kommunikációs normákként* is. Mint minden olyan korszakban, amikor a közlés és hozzáférés technikái jelentősen megújulnak, a kommunikációs normák alakítása hatalmi kérdés. Tudás és nem tudás különválasztását, az információ és az információ „processzálásának” hitelesítését illetően így aligha maradhatunk meg a nyelvi analízisnél.

„Hogyan lehetségesek szintetikus *a priori* ítéletek?”¹

Matematika és filozófia kapcsolata Kantnál
és a kései Wittgensteinnél

Danka István

Az alábbi tanulmány matematika és filozófia szoros kapcsolatát példázza két, a matematika iránt élénk érdeklődést tanúsító filozófus, Immanuel Kant és Ludwig Wittgenstein munkásságának vonatkozásában. Egyrészt arra kíván rámutatni, hogy bizonyos tudományos kérdések, jelesül a matematika eredményei milyen hatással voltak egyes filozófiai nézetekre, másrészt azt vizsgálja, hogy a matematikai kutatások mennyiben kamatoztathatják azt az érdeklődést, amit a filozófusok mutatnak irántuk. Matematika és filozófia ilyesfajta kapcsolata egyben azt is példázza majd, hogyan sikerült a filozófiának a két gondolkodó ténykedése között eltelt száz-bő másfél évszázad alatt valamelyest gyakorla-

1 Az alábbiakban két fő hivatkozási alapom Kanttól *A tiszta ész kritikája* és Wittgenstein *Nachlassja*. Előbbire a konvenciónak megfelelően hivatkozom, A-val az első, B-vel a második eredeti kiadás oldalszámaira utalva a Felix Meiner Kiadó 1944-es, Lipcsében nyomott kötete alapján. Az M betű utáni szám pedig az 1995-ös, Ictus-féle magyar kiadás oldalszámait jelzi; jóllehet Kis János fordítását nem mindenütt veszem át.

Wittgenstein-hivatkozásaim a hagyaték nemrégiben kiadott CD-gyűjteményére referálnak: *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*. Oxford–Bergen: Oxford University Press, 2000. A jelöléseim – a fenti gyűjtemény alapján – a von Wright-féle számozást követik; az első szám az irat számkódját, a második az azon belüli oldalszámot adja meg.

Munkám egyes szakaszai az EU–ARI–WAB-program keretében a Bergeni Egyetem Wittgenstein Archivuma által rendelkezésemre bocsátott dokumentumok feldolgozása nélkül nem készülhettek volna el; ezért köszönettel tartozom. Köszönöm továbbá Benedek András és Tanács János hasznos megjegyzéseit.

tiasabb képet kialakítani a matematikáról, és így magának a filozófiának is némiképp a gyakorlathoz közelebb kerülnie. Munkám ezen általánosabb, e kötet többi írásával összekapcsoló célkitűzése mellett – mintegy mellékes hozadékként – a szintetikus *a priori* kanti–wittgensteini fogalmának egy pragmatikus, normatív cselekvéseméleti fogalmát körvonalazza.

A matematika olyasfajta tudományként él a köztudatban, amely a legmegbízhatóbb igazságokat tárja fel. A legtöbb tapasztalati kérdésben van némi bizonytalanság; a tudomány fejlődése azt mutatja, hogy számos, korábban igaznak vélt tan idővel pontatlannak, netán egyenesen tévedésnek bizonyult. Például az egyik legkézenfekvőbbnek tartott igazságunk az volt ezredéveken át, hogy reggel felkel a Nap, este pedig lenyugszik, és aki ebben kételkedett volna, azt jobb esetben bolondnak nézték, rosszabb esetben megégették. A tudomány fejlődése aztán rácsfolt ezen közhelyszámba menő vélekedésre; s bizony nem ez az egyetlen eset, ahol idővel el kellett fogadnunk, hogy a saját szemünknek sem mindig hihetünk. Jó okunk van így fenntartani, hogy az úgynevezett empirikus tudományok – azok tehát, amelyek ismeretanyaga legalábbis részben megfigyeléseken és kísérleteken alapszik – tévedhetnek; *elvileg nem kizárt*, hogy bármikor előáll valaki egy olyan megfigyelt ténnyel, amely cáfolja korábbi vélekedéseinket.

Ám az olyasfajta kijelentések igazságával kapcsolatban, mint „ $7+5=12$ ”, semmi kétely nem merül fel: nem tudjuk elgondolni, milyen kísérlet cáfolhatná e tétel igazságát, ha a benne szereplő szimbólumok jelentését nem változtatjuk meg. Az általános nézet szerint a fentihez hasonló kijelentések igazsága független a világ mindenkori állapotától; bármi történjék is, a „ $7+5=12$ ” mindig, minden körülmények között fennáll. A matematika megkérdőjelezhetetlen igazságokat tár fel; nem véletlen hát, hogy az eszmetörténet során újra meg újra előtérbe került az a törekvés, hogy a filozófiát is a matematika mintájára alapozzák meg, hogy a „végső kérdésekre” hasonlóan biztos válaszokat kapjunk, mint azokra, amelyek egy matematikai egyenlet eredményére kérdeznek rá.

Az a tézis, hogy a matematika tényei mindenkor és mindenhol szükségszerűen fennállnak, arra a következtetésre sarkallta a filozófusokat, hogy azokat a fizikai világ tényeitől független, *pusztán fogalmilag igaz* kijelentések, az úgynevezett analitikus állítások közé sorolják. Ha nem tévedtek, akkor a matematika kérdéseire választ kaphatunk azáltal, hogy elemezzük a matematikai kijelentések logikai szerkezetét. Ebben az eset-

ben a matematika algoritmizálható lenne; minden matematikai igazsághoz könnyűszerrel eljuthatnánk úgy, hogy betápláljuk a megfelelő adatokat egy számítógépbe, és türelmesen várakozunk; a matematikusok génusza pótolható lenne precízen végrehajtott processzusokkal.

A két, e helyütt tárgyalandó filozófus, Kant és Wittgenstein azonban úgy vélte, hogy a matematika állításai nem sorolhatók a pusztán fogalmilag igaz kijelentések közé, és az emellett felhozott példák kapcsán nem kell kilónyi papírhalmokon keresztül vezetett képletekre gondolnunk. Kant egyenesen azt állította, hogy a fenti tétel, a „ $7+5=12$ ” sem analitikus állítás.² A pusztán fogalmilag igaz (analitikus *a priori*) és a tapasztalatilag igazolható (*a posteriori* vagy empirikus) kijelentések mellett bevezetett egy harmadik kategóriát, a „szintetikus *a priori*” ítéletek csoportját. Azt állította, hogy noha a szintetikus *a priori* tételek igazsága nem bizonyítható a benne szereplő fogalmak elemzése révén (ennyiben nem analitikusak), empirikus tapasztalásra sincs szükségünk ahhoz, hogy igaznak gondoljuk el őket (tehát minden megfigyeléstől függetlennek, *a priori*-nak tekinthetők). Kant amellet foglalt állást, hogy a matematika szintetikus *a priori* tételekre alapoz, így aztán – a filozófiát a matematika mintájára felépíteni igyekvő elődeinek törekvését követve – a filozófiától szintetikus *a priori* téziseket várt; szerinte a filozófia – vagy ahogyan ő írta: a tiszta ész – középponti kérdése az, „hogyan lehetségesek szintetikus *a priori* ítéletek?” (B 19, M 65) Erre válaszul dolgozta ki aztán egész ismeretelméletét, amelynek hatásai az utókorra vitathatatlanok; az eredeti indítást azonban, hogy a filozófiát a matematika mintájára kell művelnünk, már közvetlen követői is idejétmúlt törekvésnek látták. Mielőtt azonban e kapcsolat mibenlétére visszatérnék, vessünk egy pillantást arra, mit is kell pontosan értenünk a szintetikus *a priori* fogalmán.

A *a priori* kijelentéseken azokat az állításokat szokás érteni – szemben az *a posteriori* kijelentésekkel – amelyek minden tapasztalástól függetle-

2 Az analitikus kijelentéseken szokás egyszerűen a logikai igazságokat érteni; Kant maga – mint látjuk majd – ennél szélesebb értelemben használja a fogalmat. Másrészt Jaakko Hintikka szerint még egyes elsőrendű logikákban is kimutatható a kanti szintetikus *a priori* megfelelője. Lásd főként Hintikka könyvét (Hintikka, Jaakko [1973]: *Logic, Language-Games, and Information*. Oxford, Clarendon) és tanulmányait (Uő: [1965]: Are Logical Truths Analytic? In: *Philosophical Review*, 74., illetve Uő [1968]: Are Mathematical Truths Synthetic A Priori? In: *The Journal of Philosophy*, 65). Wittgenstein egy helyütt mintha egyenesen azt mondaná, hogy egy olyan alapvető logikai igazság, mint a kizárt harmadik elve is szintetikus (MS 106, 245).

nül adottak számunkra; ha nem is feltétlenül időben, de logikailag megelőznek minden tapasztalati állítást. Ennyiből persze nehéz megmondani, mely állítások is lennének *a priori*ak; az *a priori* használata is aszerint változik az egyes szerzőknél, hogy mely kijelentések tapasztalatfüggetlensége mellett kötelezik el magukat ismeretelméletileg. Az empiristák például – mint David Hume vagy John Stuart Mill – azt tartották, hogy még a matematika tételei sem *a priori*ak, hiszen azok igazságát is csupán megtapasztalni: megtanulni tudjuk. Ezért ésszerűnek tűnik, hogy az *a priori*–*a posteriori* megkülönböztetést *ne* ezen szempontok alapján tegyük meg, főként, hogy maga Kant is – noha vélhetően éppen ezen határ meghúzása volt közvetve a célja – más irányból közelít a kérdéshez.

A tapasztalástól függő és attól független ismeretek kérdése kapcsán Kant arra keresi a választ, hogy mely vélekedéseink igazságában nem kételkedhetünk? Mivel az *a posteriori* ismeretek függenek valamitől – jelsül a tapasztalástól –, ha a tapasztalásunk félrevezet, akkor tapasztalati ítéleteink tévesek is lehetnek (például hihetjük valóságos történesnek életszerű álmainkat, vagy emlékezhetünk rosszul a dolgokra, amikor felöntöttünk a garatra), míg a tapasztalástól független ismereteink igazsága egyedül ezen ismereteinken múlik, így jobb eséllyel pályázhatnak a biztos tudás zálogának címére. Ezt az okoskodást követve Kant az *a priori* ítéletek³ ismertetőjegyét azok szükségszerűségében és (szigorú) általánosságában határozza meg. Nem pusztán arról van szó, hogy minden test kiterjedt; minden testnek kiterjedtnek *kell* lennie, azaz nem csupán nem létezik olyan test, amelyik nem kiterjedt, de biztosan tudjuk, hogy nem is fog soha létezni; olyannyira biztos ez, hogy amennyiben látnánk egy testszerű objektumot, amely a „test”-ség minden (egyéb)

3 Fontosnak tartom hangsúlyozni ítélet (*Urteil*) és kijelentés (*Behauptung*) vagy mondat (*Satz*) különbségét. Előbbinek Kantnál fontos teoretikus szerepe van. Ezt ismervén tudhatjuk, hogy nem lehetséges például olyan ítélet, amely *a priori* hamis. (Szemben – mondjuk – a Bennett könyvében foglaltakkal [Bennett, Jonathan (1968): *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge, University Press]). *A priori* hamis ítélet nincs; nem ítéli úgy senki, hogy – például – valami nem azonos önmagával, noha vetemedhet ilyen *kijelentésre*, és ez már – természetesen – valóban *a priori* hamis lesz. Ítélet és kijelentés, számunkra adott és magánvaló összemosása ad zöld utat – meglátásom szerint – annak is, hogy végül az analitikust is azonosítsuk az *a priorival*, ami az angolszász világban a negyvenes évek végétől bő négy évtizedig számtalan tanulmányt ihlető analitikus-szintetikus vita egyik forrása volt. Ehhez lásd főként Quine, W. V. O. (1973): Az empirizmus két dogmája. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 2. sz., illetve Uő (1998): In: Forrai Gábor–Szegedi Péter (szerk.) *Tudományfilozófia*. Budapest: Osiris.

kritériumának eleget tesz, de nem kiterjedt, akkor arra nem azt mondjuk, hogy ez kivétel: egy kiterjedés nélküli test, hanem hogy egyáltalán *nem is test*.⁴ A lehetséges világok szemantikájának⁵ fogalmait használó Hintikka Kantot követve azt mondja, hogy egy kijelentés akkor *a priori*, ha az minden lehetséges világban mindenkor fennáll. Mivel az egyes „világok” – a túl erős ontológiai elköteleződést kerülendő helyesebb lenne talán világleírásokról beszélni – tulajdonképpen kijelentések halmaizai, azon kijelentések összessége lesz *a priori*, amely a világleírásaink legnagyobb közös osztójának tekinthető, azaz amely minden világleírás közös alapját képezi. Való igaz, szokás is úgy tekinteni a logikára és az elemi algebrára, mint a tudományok közös alapjára, és a bölcselek is ilyesfélét vártak mindig is a filozófiától.

Az analitikus–szintetikus különbség már jóval nehezebben körvonalazható. Még Quine, a múlt század egyik legjelentősebb filozófusa sem tudta kezelni a két fogalompár közötti kanti különbséget.⁶ Ez azt a –

4 Megjegyzem, Kant e ponton is tartja magát ismeretelméleti intencióihoz, és nem ontológiailag szükségszerű és általános kijelentésekről beszél. Azt írja *A tiszta ész kritikája* bevezetésében: „...erstlich ein Satz, der zugleich mit seiner Notwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urteil *a priori*; [...] Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, [...] so ist es [...] *a priori* gültig” (B 3–4, kiemelés tőlem – D. I). A (vissza)kurzívált *gedacht wird* – pontos grammatikai megfelelő híján: elgondolt (befejezett melléknévi igenévként) – kifejezés azt hivatott szemléltetni, hogy a szükségszerű és általános ítéletek *nem* ontológiai állítások, pusztán azért *gondolandók el* szükségszerűként és (szigorú értelemben) általánosként, mert különben nem működhetne a megismerésünk.

5 A lehetséges világok szemantikája – amely létét Hintikka mellett főként Kripkének köszönheti – a modális elsőrendű logikák gyakori interpretáció-családjá, amelyben egy kijelentés szükségszerű, ha minden lehetséges világban igaz, míg univerzálisan kvantifikált (szigorúan általános), ha egy bizonyos világban minden érintett objektumra fennáll.

6 Hilary Putnam arra mutat rá, hogy Quine az „analitikus” és „*a priori*” fogalmakat helyell-közszel színönimként kezeli. (Lásd ehhez Putnam, Hilary [1975] *The Analytic and the Synthetic*. In: *Mind, Language, and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press; Uő [1983]: *Two Dogmas Revisited*. In: *Realism and Reason* Cambridge: Cambridge University Press című tanulmányokat.) Wilfrid Sellars is kiemeli, hogy a szintetikus *a priori* létének kérdése javarészt terminológiai döntés eredménye: azon múlik, hogy mit értünk *a priori*-n. (Sellars, Wilfrid [1956]: *Is There a Synthetic A Priori?* In: Hook, Sidney [szerk.]: *American Philosophers at Work*. New York: Criterion Books). Persze Quine nem Kant-filológus; a problémát megoldhatta volna annyiival, ha egyszerűen nem hivatkozik Kant definícióira. A félreértés azonban sokkal mélyebb gyökérű az angolszász Kant-értelmezések tekintetében: attól idegenkedik e hagyomány vezető személyiségeinek java része, hogy bárminemű új – nem fogalmi/logikai – tudást legitimnek ismerjen el, ha az nem a tapasztalásból származik. Okuk erre vélhetően annak elkerülése, hogy a filozófia pusztán olyan légvárak építése legyen, amelyek alapján tetszés szerint bármit lehet igazolni vagy cáfolni. Így nem csupán a

nem is teljesen alaptalan – gyanút ébresztheti bennünk, hogy Kant megfogalmazása pontatlan.⁷ Pedig a königsbergi gondolkodó több meghatározást is ad az analitikus és szintetikus ítéletek mibenlétére. Egyrészt azt állítja: „Vagy a B állítmány az A alanyhoz tartozik, mint valami, ami (rejtett módon) az A fogalomban tartalmaztatik, vagy B teljesen kívül van A fogalmon.” Előbbi esetben beszélhetünk analitikus, utóbbiban szintetikus ítéletekről (A 6, B 10, M 58). Pár sorral lejjebb a két fogalom valamilyen homályos azonosságára utal. Később hozzáfűzi, hogy az analitikus ítéletek onnan ismerszenek meg, hogy tagadásuk pusztá önellentmondás, míg egy szintetikus tagadása esetén csak egy másik szintetikus ítélettel szembeállítva mutatható ki a tévedés (B 14, M 62). Talán a legszemléletesebb mégis az a megfogalmazás, miszerint az „előbbieket nevezhetnénk magyarázó, a utóbbiakat bővítő ítéleteknek” (A 7, B 11, M 59). Az analitikus ítéletek tehát valamely, már meglévő tudásunkat magyarázzák, míg a szintetikus ítéletek új ismereteket biztosítanak. A tudásunk végső alapja így – bármi legyen is az – csakis szintetikus lehet, hiszen annak igazsága feltétlenül új kell, hogy legyen, különben nem alapulhatna azon minden további tudásunk. Amikor tehát Kant a filozófiát szintetikus a priori alapokra kívánja helyezni, nem kevesebbet állít, mint hogy olyan kijelentésekre lelhetünk, amelyek minden lehetséges világ-

fent említett Bennett, de a legjelentősebb brit Kant-interpretátor, Peter Strawson sem tud mit kezdeni a szintetikus a priori ítéletekkel – azokkal tehát, amelyek sem fogalmilag, sem tapasztalatilag nem cáfolhatók, ám nem is igazolhatók, s mégis igaznak, sőt: szükségszerűnek gondolandók el. Utóbbi gondolkodó az angolszász Kant-értelmezés bibliájának számító *Bounds of Sense*-ben (magyarul: Strawson, Peter [2000]: *Az érzékelés és jelentés határai*. Budapest: Osiris) gyakorlatilag említést sem tesz arról, hogy mi is az a szintetikus a priori, mintha Kant nem ennek a kérdésnek a megválaszolására írta volna *A tiszta ész kritikáját*.

7 Nem véletlen, hogy az első két kiadás között Kant az analitikus–szintetikus különbségtévesztésről szóló részt jelentősen átdolgozza. Mindenesetre az itt prezentált meghatározások majdnem szó szerint azonosak nemcsak a két kiadásban, de a közöttük megjelent *Prolegomenában* foglaltakkal is; az újabb szövegezések inkább részletesebb magyarázatnak, semmint jelentős tartalmi módosításának tekinthetők. Ám ha már itt járunk, meg kell jegyeznem: az a priorira vonatkozó döntő passzusok kifejezetten a második kiadás szövegezésére támaszkodnak, hovatovább míg az első kiadás valamelyest körülírja (A1), hogy mit is ért a priorin, addig a *Prolegomena* teljességgel definiálatlanul hagyja a fogalmat. Persze éppen emiatt lehet fontos, hogy a második kiadás szükségesnek látja a fogalom tisztázását. Tehát amint alant Wittgensteinomat az 1930-as évek végéhez kötöm, úgy Kantom az 1783-as évben megjelent *Prolegomena* utáni évek Kantja, aki az a priori új definícióját kívánja adni, amely nem támaszkodik sem a terminussá merevedett *Erkenntnis*re vagy *Erfahrung*ra (A1-ben még igen), sem Leibniz vagy mások a priorijára.

ban fenn kell, hogy álljanak, ám erre nem a benne szereplő fogalmak adják a biztosítékot. Ezen kijelentések pedig olyan kényszerítő szükség-szerűséggel bírnak majd, hogy egész filozófiánkat bátran alapozhatjuk rájuk.

Kant nem hagy kétséget afelől, hogy „valamennyi matematikai ítélet szintetikus” (B 14, M 61), ám azt sem felejtí el hozzátenni, hogy „a volta-képpen matematikai ítéletek mindig *a priori* – s nem empirikus – ítéle-tek” (B 14, M 62). Elhíresült példája alapján a „ $7+5=12$ ” nem analitikus, mert a $7+5$ összegének fogalmából *nem következik az*, hogy egyenlő len-ne 12-vel. Szükségünk van a pusztá fogalmakon túl valamire: az elem-zés során a szemléletet hívjuk segítségül,⁸ amely által felidézünk hét al-mát, majd még ötöt, utána melléjük tizenkettőt, végül felfedezzük a két halmaz közötti számbeli azonosságot.⁹ Ám a $7+5$ összegből *még nem tud-juk*, hogy az éppen 12 lesz, csak miután elvégeztük a számolást.

Tegyük fel, valaki azt mondja, hogy „Hét meg öt az tizenkettő”. Ha megkérdeznénk tőle, „Biztos, hogy annyi?”, feltehetőleg valami olyas-félét válaszolna: „Hát persze, számold ki!”. Az igazolás kritériuma a szá-molni tudás, nem a fogalmak analízise; a fogalmak ismerete persze szükséges, ám nem elégséges feltétele annak, hogy úgy ítéljük meg: „Hét meg öt az tizenkettő”. A számok és műveleti jelek mellett valami másra: a *számolásra magára* is szükség van. Az eredmény megkonstruá-lása, a számolás *aktusa* az, ami szintetikusán hozzáadódik a szimbólum-sorhoz, hogy ítélet lehessen belőle.

Wittgenstein egyik példája nyomán könnyebben megérthetjük, hogy – egy hasonló esetet véve – a „ $2+2=4$ ” nem analitikus.¹⁰ Tegyük

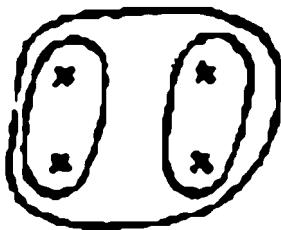
8 A szemlélet (*Anschauung*) fogalmának Kantnál kulcsfontosságú teoretikus szerepe van, amely elemzése sokszorosan meghaladná e tanulmány terjedelmét. E helyütt – vál-lalva az egyszerűsítésből adódó szükségszerű csúsztatást – értsük e megjegyzést úgy, hogy nem elégséges Kant szerint az öt, hét, tizenkettő, összeadás és egyenlőség *fogalmain* elmélkedni, hanem valamilyen módon a számoknak maguknak meg kell jelenniük előt-tünk, el kell képzelnünk, meg kell konstruálnunk azokat, ami már kívül esik a pusztá fo-galmiságon.

9 Kant eredetileg ujjakkal számol; az almás példát Wittgensteintől kölcsönöztem, csu-pán azon groteszk kép elkerülése kedvéért, hogy a tizenkét ujj összeszámolásakor valaki netán arra gondolna, hogy a lábujjainkat is igénybe kellene vennünk.

10 A példát (MS 117, 44–45) némiképp megváltoztattam, ám wittgensteini ihletését an-nak ellenére is kár lenne tagadnom, hogy az osztrák filozófus nem az analitikusság kap-csán hozza fel azt. Mindenesetre a szemléltető ábrákat a *Nachlaß*-ból vettem.

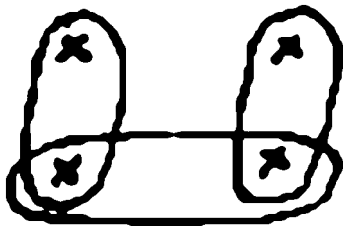
fel, hogy gyermekünket számolni tanítjuk, és ehhez lerakunk az asztalra két almát, majd megkérdezzük, hogy „Hány almát kell még az asztalra tenni, hogy négy legyen?” A kisgyerek nagy valószínűséggel kettőt mond majd (esetenként – „amint mi most mondanánk,” hangsúlyozza Wittgenstein – elszámolhatja magát), ez azonban nem jelenti azt, hogy az egyetlen elgondolható, pusztán fogalmilag helyes eredmény a kettő lesz.

Ha a kisgyerek helyesen számol, az alábbi rajz alapján követhető módon gondolkodik:



A bal oldali halmazban kettő jel található, míg a nagy halmazban négy; a bal oldali halmazon kívül a nagy halmazban további kettőnek kell lennie; ezt jelöli a jobb oldali halmaz.

Azonban a gyermek számtalan más – hasonlóképp logikus – módon is gondolkodhat. Wittgenstein példája erre az alábbi:



Mivel a bal oldali halmazban kettő jel van, a jobb oldaliban kettő, az első halmazban szintén kettő, az egész ábrán pedig négy, a rajz alapján indokolt a kijelentés, hogy „ $2+2+2=4$ ”. Így a gyermek válasza az lesz, hogy kétszer kettőt (avagy: kettőt, majd még kettőt) kell az asztalra ten-

ni a két alma mellé, hogy négyet kapjunk.¹¹ És persze ennek alapján számos más ábra is készíthető, megannyi eredménnyel.

Kérdésünkre alkalmazva a példát azt mondhatjuk, hogy olyasmi történik akkor, amikor a gyermek kiszámolja az eredményt, amely történevről nem számolhatunk be analitikusan, mivel fogalmi elemzéssel nem szűrhető ki a tévedés, ám empirikus tényállítások formájában sem, hiszen pusztán empirikus úton *láthatnánk*, tapasztalhatnánk azt is, hogy „ $2+2+2=4$ ”. Valahogyan mégis tudjuk, hogy ez utóbbi nem igaz. Valamennyien ugyanúgy hajtjuk végre a műveletet (miután megtanultuk), ám *logikailag* nem zárható ki a lehetősége, hogy ugyanazt a feladatot számunkra is teljesen követhető, „logikus” módon elvégezve más eredményre jussunk; ha a jelek mögötti hozadékot, a kanti szintetikus *a priori* – vagy mint Wittgenstein szívesebben nevezi: *szabályt* – másképp határozhatnánk meg.

Wittgenstein alatt vázolt elképzelése egyértelműen Kant hatása alatt állt. 1929-től kezdve többször felbukkan jegyzetei között az explicit hivatkozás Kant szintetikus matematikafelfogására. Ezen év február 2-án azt írja: „a matematika lényegében szintetikusan megy előre” (MS 106, 285). Egyik legjellemzőbb példája a *Philosophische Betrachtungen* címen ismertté vált feljegyzésekben található, ahol azt írja, hogy az egyenletek logikai struktúrája és a tautológiák közötti különbségtételen valami nagyon hasonlót kell érteni, mint Kant megjegyzésén, hogy a „ $7+5=12$ ” szintetikus *a priori* ítélet (MS 107, 183). Ugyanez olvasható az 1:3 osztás periodicitásáról a *Philosophische Grammatikban* (MS 114, 10r), valamint a prímszámok megoszlásáról a *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematikban* (MS 124, 133).

El kell ismerni, hogy Wittgenstein e néhány megjegyzését leszámítva alig tesz említést a szintetikus *a priori* mibenlétéről, és ott sem fogalmaz túl világosan, így igencsak nehéz meghatározni, mit is értett rajta. Sőt, egyes tanítványai azt állítják, Wittgenstein tagadta a szintetikus *a priori* létét. Desmond Lee jegyzetei szerint az 1931–1932-es év ötödik cambridge-i előadása során egyenesen olyan mondat hangzik el, hogy „a ra-

11 Mondhatnánk, hogy az ábra alapján *látszik*, hogy az alsó halmaz két almáját már nem kell hozzáadnunk; s Kant is éppen ezt mondja: miután már megkonstruáltuk, persze „*látszik*”, de a fogalmakból *nem következik*. Wittgenstein még óvatosabb: az ábra alapján is csak azért látjuk, mert *úgy nézzük, ahogyan* – erre utal a tévedésre vonatkozó „amint mi most mondanánk”.

cionalisták tévednek abban, hogy azt állítják, vannak *a priori* szintetikus ítéletek”.¹² Maurice Drury pedig egy 1937-ben folytatott beszélgetésből következtet arra, hogy Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódások* korai változatának írása idején kerülni próbálta az olyasfajta beszélyt, amely szintetikus *a priori*-ra hivatkozik, mert „az zavarokhoz és összevisszasághoz vezet”.¹³ Tanulságos azonban, hogy mintha nem szintetikuság és aprioritás, hanem *aprioritás és kijelentés* összeférhetősége lenne Wittgenstein számára problematikus. A nevezett előadásjegyzet szerint ugyanis „az *a priori* és empirikus nem a kijelentés két fajtája. Mi közös van bennük, hogy »kijelentésnek« kellene hívunk őket? Egy *a priori* kijelentésnek olyannak kellene lennie, amelynek a jelentése garantálja az igazságát. De a jelentés igazolást követel meg tőlünk.”¹⁴ Ennek nyomán úgy tűnik, nem tehetők szükségszerű kijelentések. Ez azonban nem feltétlenül áll szemben a kanti elképzeléssel: csupán az *a priori* igazságokat nem kijelentés-, hanem parancs- (tehát felszólítás-)formájúnak kell értenünk.¹⁵

Eckhardt Wüst szerint mindenesetre Wittgenstein mindössze abban értett egyet Kanttal, hogy mi *nem* szintetikus *a priori*.¹⁶ Ezt azonban túlzásnak tartom. Nem valószínű, hogy a köztudomásúlag kevés utalásra hajlő Wittgenstein több, egymástól független, matematikafilozófiát érintő helyen együtt említene Kant nevét a szintetikus *a priori*-val, ha nem éppen az ő szóhasználatából indulna ki. Természetesen nem vitatom, hogy Kant (elméleti) filozófiájának középponti kérdései ismeretelméle-

12 Lee, Desmond (szerk.) (1982 [1980]): *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1930–1932*. Oxford: Blackwell, 79.

13 Drury, Maurice (1984): *Conversations with Wittgenstein*. In: Rhees, Rush (szerk.): *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 220.

14 Lásd a Lee szerkesztette előadásjegyzet 79. oldalát. Wittgenstein itt „*a priori*”-n – akárcsak Carnap vagy Quine – szemlátomást „analitikus”-t ért, s ez szüli vélhetően (átmeneti) problémáit. (Az igazolás – *verification* – Wittgensteinnál *nem* terminus technicus; még a harmincas évek elején sem.)

15 Egy *kijelentés* – kanti megkülönböztetésem szerint: egy ítélőfüggetlen ítélet – szükségszerűsége azt előfeltételezi, hogy lehetséges perspektívafüggetlen megfigyelés; ezt magam (kanti értelemben vett) prekopernikuszi tézisnek tartom. Kant éppen azt mondja, a szintetikus *a priori* nem önmagában szükségszerű, hanem annál fogva, hogy valamennyi további ítéletünk *előfeltételezi*, azaz éppen a mi perspektívánk léte teszi szükségszerűvé. Avagy Wittgenstein változatában: a grammatika szükségszerű szabályai azon *parancsok*, amelyeket betartva egyáltalán tehetők kijelentések az adott játékon belül.

16 Wüst, Eckhardt (1980): *Wittgenstein, Kant und der synthetische Character mathematischer Sätze*. In: Haller, Rudolf–Grassl, Wolfgang (szerk.): *Proceedings of the 4th Wittgenstein Symposium*. Wien: Hölder–Pichler–Tempsky, 199.

tiük, míg Wittgenstein elméleti kérdései is gyakorlatorientáltak.¹⁷ Abban mindenesetre egyetérteni látszanak, hogy mely kritériumok alapján nevezünk egy állítást szintetikusnak. Sőt, az *a priori*ra is fellelhető olyan kanti definíció, amely teljes mértékben alkalmazható Wittgenstein szabályfogalmára. S ha Wittgenstein időnként tiltakozott is a szintetikus *a priori* kijelentések lehetősége ellen, gyanúm szerint azért tette, mert úgy vélte: nyelvünk határain kívülre kellene hatolni ahhoz, hogy a nyelv-konstituáló szabályokat propozíciós formába öntsük. Kant szerint szintetikus *a priori* ítéletek úgy lehetségesek, hogy feltárjuk a megismerés transzcendentális előfeltételeit. Wittgenstein erre avval felelne, hogy nem feltárnunk kell azokat: pusztán élni velük. Ez persze igen lényeges különbség: Wittgenstein szerint kijelentéseink igazságának feltételeit a közösség nyelvhasználati szabályai *rögzítik*; nincs szükség további reflexióra. Számára így a társadalom matematikához – és más nyelvi játékokhoz (azaz kb. más aktivitási formákhoz) – való viszonyának vizsgálata, a matematika kommunikálhatósága állhatott már az érdeklődés közép-pontjában.

Wittgenstein példái között kutakodva olyan megállapításokra bukkanunk, mint hogy az „»OBEN« négybetűs” (MS 164, 106–107) és „A Bismarck szó nyolcbetűs” (MS 125 59v) kijelentések szintetikusak, mivel a szavakat össze kell vetnünk a számsorral ahhoz, hogy igaznak fogadjuk

17 Friedel Weinert e tényt elégségesnek véli annak igazolására, hogy „Wittgenstein javaslatára nem ad adekvát értelmezést Kant pozíciójára a szintetikus *a priori* kijelentések kérdésében”. Leszögezi, hogy „a következő értelemben lenne az egyetlen analógia, amelyet felépíthetünk Wittgenstein interpretációjára a szintetikus *a priori*ról mint a szintaxis szabályairól: a szabályok a gondolkodás [reasoning] lehetőségi feltételeit konstituálják egy bizonyos társadalmilag elfogadott rendszeren belül. Ezek a *mi* gondolkodásunk sarokkövei – nem *minden* gondolkodás szükségszerű és általános feltételei.” (Weinert, Friedel [1981]: Wittgenstein on Kant. In: Morscher, Edgar–Stranzinger, Rudolf [szerk.]: *Proceedings of the 5th International Wittgenstein Symposium*. Wien: Hölder–Pichler–Tempsky, 418, ill. 420–421.) Még ha csupán *ebben* az értelemben lenne is igaz a tézisé, jómagam beérvén vele. Ám ne feledjük, Wittgenstein sem gondolja azt, hogy lehetséges a miénktől *gyökeresen* eltérő gondolkodás: amikor azt mondja, hogy az oroszánt – még ha tudna is beszélni – nem értenénk meg (MS 137, 96b), nem azért teszi, mert *nem tudjuk*, hogy az oroszán beszél-e, hanem mert ha valami beszélésfélét csinálna is, mi soha *nem ismernénk el* azt beszédnek. Ahhoz, hogy valakit vagy valamit gondolkodónak vagy beszélőnek ismerjünk el, aktivitási formáinak bizonyos családi hasonlóságokat kell mutatnia a *mi* gondolkodásunkkal. Az, ami alapvetően különbözik a mi gondolkodásunktól, nem gondolkodás – nem illethető a „gondolkodás” szóval, ahogyan a „varjú” szót sem használjuk az aszalterítőkre, és ugyanazon okból: mert két teljesen különböző dologról van szó.

el az állításokat, ez pedig valami olyasmi, ami „egy kísérlet lehetne” (MS 164, 107), tehát a igazolás módja az empirikus tényállítások igazolásához hasonló struktúrájú. „És ez lehetne az alap arra, hogy az »OBEN négybetűs« mondatot szintetikus *a priori*-nak nevezzük” (uo.). E kijelentések szintetikusága tehát abból fakad, hogy nem elégséges a pusztá fogalmi elemzés – valami olyasmi kell hozzá, ami az empirikus megfigyelések igazolásában is szerepet játszik. Ennek nyomán nem állíthatjuk azt, hogy a szintetikus kijelentések – legyenek azok akár *a priori*-ak – igazsága független lenne minden igazolási kritériumtól, tehát bármit azért mégsem mondhatunk, ráfogva, hogy szintetikus *a priori*; az igazolásuk azonban áttételesebb az empirikus igazságokénál: egy szabály nem igazsága, hanem (konkrét helyzetekre való) alkalmazhatósága révén lesz legitim.

Wittgenstein szerint „a matematikai mondatok szintetikus jellemzője a legszembetűnőbben a prímszámok előre nem látható felbukkanásában mutatkozik meg. De ha azok (ebben az értelemben) szintetikusak, attól még nem kevésbé *a priori*-ak” (MS 125, 61r–v). A szintetikusághoz nem fér kétség, hiszen a valamely prímre rákövetkező prím „nem található meg a prímszám fogalmának analízise által” (MS 124, 133). A prímszámokat egyedül úgy határozhatjuk meg, hogy „találomra” próbálgatjuk a számokat, amíg rájuk nem bukkanunk, mivel nem létezik más olyan eljárás, amely megadná az összes létező prímszámot. De amikor rátalálunk egy prímszámmra, *tudjuk*, hogy prímszámmra bukkantunk, noha korábban sejtelmünk sem volt arról, hogy az adott szám prímszám. Ennek az oka nyilvánvaló: vannak bizonyos szintetikus eljárások vagy szabályok, amelyek az ilyesfajta aktivitásainkkor vezetnek bennünket. Mivel minden kijelentésünk csakis egy adott kalkulus, egy nyelvi játék¹⁸

18 A kalkulus–nyelvjáték párhuzamot Hintikka véleményére alapozom: „Wittgenstein fejlődése során a harmincas és negyvenes években [...] (a) kalkulusok fokozatosan felcserélődtek nyelvi játékokra”, írja (Hintikka, Jaakko [1993]: *The Original Sinn of Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*. In: Puhl, Klaus [szerk.]: *Proceedings of the 15th International Wittgenstein-Symposium*. Wien: Hölder–Pichler–Tempsky, 33). Egyébként ugyan e munkából úgy tűnhet, Wittgenstein matematikafilozófiáját egységesként kezelem, a másutt kalkulus- és nyelvjátékelfogásnak nevezett két kép között jelentős eltérések vannak. Wittgensteinom – ezen oldalak erejéig – főként a harmincas–negyvenes évek fordulójának Wittgensteinja. Ám a viszonylagos kontinuitást mutatja az, hogy az utalt megjegyzések időbeli eloszlásából kitűnhet: szerzőnk e matematikafilozófia körvonalait korábbi kézírataiban is számos helyen megelőlegezi (egészen 1929-ig visszamenőleg).

keretfeltételei között lehet értelmes, egy adott prímszám csakis mint a *konvencióban adott*¹⁹ teoretikus entitás „létezik”; a prímszám *mint olyan* nincs addig, amíg azt mint prímszámot nem azonosítottuk. A finitiz-mussal kapcsolatos állásfoglalását alkalmazva azt mondhatjuk Wittgensteinnal, hogy a „Létezik-e a legnagyobb prímszám?” típusú kérdések *értelmetlenek*, méghozzá azért, mert a prímszámok sorát nem extenzíve, hanem intenzió szerint határoztuk meg: nem soroltuk fel az összes prímszámot, hanem megadtuk azon tulajdonságokat, amelyek alapján bármikor bármiről felismerhető, hogy prímszám-e vagy sem. Vegyük észre: az, hogy van-e legnagyobb prím, nem ténykérdés, hanem bizonyos értelemben *döntés* kérdése; számos – többé-kevésbé ésszerű – szempont alapján azt mondjuk, *legyen* vagy *ne legyen* (egy adott kalkulusban). Vajon hogyan lehetne akkor ez az igazság *a priori*?

A matematikai kalkulusok ilyesfajta szabályai kötelező és teljes érvényű tételei lesznek a kalkulusnak, vagyis – a nyelvi játékok terminológiájára áttérve – a játék szabályai szükségszerűek és szigorú értelemben általánosak minden, az adott nyelvi játékot játszó játékos számára. Ha ugyanis valaki megszeg valamely szabályt (sakkban „L” alakban lép a királlyal, szándékosan ütésben hagyja sorra az összes figuráját, netán számszerűl célba lő ellenfele bábuira), akkor nem azt mondjuk rá, hogy *ő kivétel*, rá nem érvényesek a sakk szabályai, hanem azt, hogy vélhetően egy másik játékot játszik. A játék szabályai tehát tekinthetők *a priori*-nak a kanti értelemben.²⁰ Sőt, egyben a játék transzcendentális keretfeltételeiként is érthetők – amint a szintetikus *a priori* ítéletek a kanti megismerés transzcendentális keretfeltételeit adják –, hiszen a játék lehetőségének szükségszerű (logikai) előfeltétele a szabályok ismerete és betartása.

A játékot tanulás által sajátítjuk el – legyen az a sakk, a hétvégi bevásárlás vagy a kettesével való számolás. Ez az oka annak, hogy tapasztá-

19 Wittgenstein matematikafilozófiájának konvencionalista értelmezéséhez lásd főként Michael Dummett álláspontját (Dummett, Michael [1959]: Wittgenstein's Philosophy of Mathematics. In: *The Philosophical Review*, július). Dummett egyébiránt úgy érti Wittgensteint, hogy utóbbi szerint matematika és filozófia – miután élesen különválasztottuk őket – nem sok mindent tartogat egymás számára (Dummett 1959, 326). Magam úgy vélem: éppen kalkulus és próza (azaz matematika és metafizika) kettéválasztása révén lehetséges csak a kettő viszonyát feltérképezni.

20 Meg kell jegyezzem, ez az értelmezés *nem* a szabályértelmezések (valamely) fő csapása. Wittgenstein szabályfelfogása az osztrák filozófus legvitatottabb és legtöbb értelmezésre szoruló nézetei közé tartozik.

lásszerűnek tűnhet az arról való megbizonyosodás, hogy $2+2=4$. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az állítás *a priori* jellege csorbulna. Ha valakinek az jönne ki, hogy „ $2+2+2=4$ ”, még ha alátámasztaná is, nem igen akadna senki, aki elismerné, hogy egy új tudományos felfedezés tanúja lehet, hanem azt vennénk fontolóra, hol *hibázott*, mert hogy hibázott, abban valamennyien biztosak lennénk.

Mindamellettt a szabályok nem tekinthetők tényleírások általánosításainak sem. Wittgenstein szerint – mint Hans-Johann Glock megjegyzi – „az empirikus kijelentésekről elmondható, hogy lehetséges helyzetállapotok leírásai, de a szükségszerű kijelentésekről nem mondható el, hogy szükségszerű helyzetállapotok leírásai. Mivel a szerepük egyáltalán nem leíró.”²¹ A wittgensteini szintetikus a priori *nem ítélet*; még csak nem is kijelentés, mivel semmilyen leíró funkciója nincs. Wittgensteinnél szükségszerű *kijelentés* egyszerűen nem létezik: a kijelentés tényekre vonatkozik, a tényeknek pedig van egy olyan sajátosságuk, hogy vagy fennállnak, vagy nem. Így aztán a rájuk vonatkozó kijelentés is vagy igaz, vagy hamis; ám ami szükségszerű, az nem *lehet* hamis: arról nem tehető kijelentés, mivel az *nem ténykérdés*.²²

Wittgensteinnél a matematika normatív jellege lesz az, ahol szinteticitás és aprioritás ötvöződik. „A matematika – írja – normák hálójából épül fel” (MS 124, 181), a kalkulust normák alkotják. Az *a priori* fogalma – modális jellegénél fogva – könnyen interpretálható egy deontikus logikában, amelyben a „kell” funktor a „szükségszerű, hogy” helyett a „kötelező, hogy” jelentést kapja: a természeti szükségszerűség helyére – amely Kantnál sem szerepelt egyértelműen, ám ő nagyobb teret engedett egy ilyesfajta értelmezésnek – egy „belső” kényszer kerül: az *a priori* szabályokat be kell tartanod, hogy a nyelvi játékot játszhasd, azaz hogy a közösségünk tagja légy. Mindamellettt éppen e szabályok azok, amelyek soha nincsenek „ott” cselekedeteinkben; a 2, 4, 6, 8, ... számhalmazhoz mi magunk *adjuk hozzá* a szabályt, s ennek révén egy teljességgel új entitást konstruálunk: a 2, 4, 6, 8, ... *számsort*. Ennyiben a matema-

21 Glock, Hans-Johann (1992): Wittgenstein vs. Quine on Logical Necessity. In: Tegharian, Souren-Serafini, Anthony (szerk.): *Wittgenstein and Contemporary Philosophy*. Wakefield: Longwood Academic, 155.

22 Vö. Glock, Hans-Johann (1996): Necessity and Normativity. In: Sluga, Hans-Stern, David (szerk.): *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press.

tika normativitása miatt lesz szintetikus: akár két számból képesek vagyunk tetszőleges hosszúságú számsor(oka)t generálni, amelyek ez által az aktus által jönnek majd létre.

Nyíri Kristóf kiemeli, hogy „Wittgenstein a matematika kapcsán is szociológiai kategóriákban gondolkodik”,²³ amennyiben a matematika tételeit elfogadni számára annyit tesz, mint egy közösséghez tartozni. A matematika nem *leírja* a világot, hanem bizonyos világhoz való viszonyulási módokat *ír elő*, amelyek aztán vagy alkalmazhatók a világgal/ban való interakcióink során, vagy nem. Egy matematikai kijelentés bizonyos értelemben nem is lehet igaz, csupán *helyes* (egy adott kalkulus függvényében): jól vagy rosszul végezzük el a műveleteket, engedelmesszük a szabályoknak, vagy új kalkulust kezdünk írni. Amikor arra szólítunk fel valakit, „Számold ki, hogy mennyi kettő meg kettő!”, nem azt kérjük tőle: „Végezz el egy kísérletet, hogy mennyi kettő meg kettő!”, hanem azt: „Csatlakozz hozzánk; azok közösségéhez, akik úgy tartják, a »kettő meg kettő« összeg mindig szükségképpen négyet fog eredményezni!”

A kanti szintetikus *a priori* metodológiai szerepe már ebbe az irányba mutatott, ha Kant maga nem járta is végig az utat. A szintetikus *a priori* funkciója – függetlenül az ismeretelméleti vonatkozásaitól – a szűkszerűség, általánosság, konstruktivitás ötvözése: az emberi aktivitás – noha Kantnál még speciálisan az emberi gondolkodás – lehetőségének feltételeit hivatott megadni.

Wittgensteinnak tehát – úgy vélem – Kant nagy segítségére volt abban, hogy elforduljon azon nézetektől, miszerint a matematika akár analitikus, akár empirikus tudomány lenne. Mind Kant, mind Wittgenstein filozófiája mintául használta a matematikát: Kant a filozófiát a matematikához hasonlóan szintetikus *a priori* tételekre kívánta alapozni, amint Wittgensteint is nagyban segítette a nyelvjátékok mélygrammatikájának vizsgálatában a matematikai kalkulusok szabályainak elemzése. A két kategória igen hasonló kritériumokat elégít ki; mindkettő olyan szűkszerű, általános igazságokat foglal magában, amelyek sem fogalmilag, sem empirikusan nem igazolhatók vagy cáfolhatók, mivel nem igazolhatók/cáfolhatók egyáltalán: csak követendők (vagy elvetendők).²⁴ Köve-

23 Nyíri Kristóf (1983): *Ludwig Wittgenstein*. Budapest: Kossuth, 86.

24 Vö. Glock 1996, 211.

tendők; Kantnál amiatt, mert a tényszerűen meglévő tapasztalás szükségszerű előfeltételei, Wittgensteinnál pedig azért, mert követésük nélkül nem játszanánk tovább a megkezdett nyelvi játékot: megszűnnénk a közösségünk tagjai lenni.

Azzal, hogy a matematikát mindketten szintetikus tudományként értik, filozófiájuk alapjaiban *szintetikus* elmélet lesz. Ez igaz Wittgensteinra éppúgy, mint Kantra, jóllehet előbbi az egyik bálványa annak az irányzatnak, amely a filozófiát analitikus *a priori* tudománynak tartja. A filozófia mint szintetikus, normatív diszciplína (a kései) Wittgensteinnál már levetkőzheti alapvetően ontologikus-episztemologikus beállítottságát, feladva azt a vélekedést, hogy a filozófiának a „végső kérdésekre” úgy kell válaszolnia, hogy *leírja* a világ szerkezetét.

A matematika szintén nyerhet abból, amit a fenti filozófusok mondtak róla. Wittgenstein kantiánus meglátásai nyomán jobban elkülöníthető kalkulus és próza, matematika és metamatematika: tudomány és metafizika. Kant és Wittgenstein – ha figyelemre méltatják őket – megsza- badíthatják a matematikusokat az olyan értelmetlen kérdéseken való töprengéstől, mint a végtelen, a matematikai objektumok, vagy a matematika igazságkritériumainak kérdése. A matematika és matematikai logika tankönyvei ugyanis – gyanúm szerint – tele vannak naivan formulák mögé bújtatott metafizikai problémákkal. Ennek felismeréséhez pedig nem árt ismerni a metafizika történetét.

Tudás és tévedés a matematikában*

Episztemológiai megfontolások a matematika
osztálytermi tanításának
és a tudás ellenőrzésének helyzeteihez

Tanács János

1. BEVEZETŐ

Az alábbi tanulmányban a matematikai tudás osztálytermi ellenőrzésének jellemző helyzeteiből kiindulva a tudás „igazolt igaz hit” felfogásának individualista értelmezését vizsgálom. Az írás középpontjában az osztálytermi, illetve a tudományos matematikai tudás és tévedés megkülönböztethetőségének problémája áll. Azt igyekszem megmutatni, hogy ha a tudást az individualista felfogás keretei között értelmezzük, akkor a tudás és a tévedés egyes szám első személyű megkülönböztethetősége jogos követelmény, és hogy ezt a kívánalmat nem képes teljesíteni. A dolgozat keretét az osztálytermi szituációra vonatkozó pragmatikai megfontolások szolgáltatják. A dolgozat felépítése során és a végső meglátások megfogalmazásakor azt tartottam szem előtt, hogy alkalmazott filozófiaként legyen mondanivalóm a matematikatanítás episztemológiája és résztvevői, azaz a tanulók, illetve a tanárok számára is.¹ Emellett mind-

* A dolgozat elkészítését az OTKA F 032062. és a T 037504. számú pályázata támogatta. Köszönettel tartozom Fehér Mártánnak, Benedek Andrásnak, Demeter Tamásnak, Margitay Tihamérnak és Zemplén Gábornak észrevételeikért és javaslataikért.

1 Köszönetemet szeretném kifejezni a Külvárosi Tankör Alapítványi Középiskolának, amely a kis létszámú csoportokra alapozott oktatási formájával a tapasztalatszerzés lehetőségét biztosította számomra, de legfőképpen azoknak a diákoknak, akik az elmúlt évek során megengedték, hogy bepillantást nyerjek képességeik finomszerkezetébe, és nem-egyszer beavattak feladatmegoldási stratégiáik sémáiba és trükkjeibe.

végig igyekeztem a probléma lehető legáltalánosabb megfogalmazását és elemzését nyújtani, és a filozófiai problémák „gordiuszi csomóinak” átvágásakor csak a legkevésbé specifikus érvelést alkalmazni.

2. AZ OSZTÁLYTERMI MATEMATIKATANÍTÁS EPISZTEMOLÓGIAI INDIVIDUALIZMUSA

Induljunk ki a tudást és a tanítást egyaránt jellemző hétköznapi helyzetekből. A tantermi írásbeli dolgozatok, a zárthelyik vagy az írásbeli vizsgák valamiképpen jellemzik a tudást, hiszen az elsajátított tudás ellenőrzésének szituációiként tekintünk rájuk. Ám mint ilyenek a tudás fogalmával kapcsolatos előfeltevéseket foglalnak magukban.

A szem előtt tartott helyzetekben az alany társaktól függetlenül tevékenykedik: egyedül állítja elő eredményeit, majd ezek elfogadásáról vagy elvetéséről is saját maga dönt. Az alany számára a tudásprezentálás azzal a pillanattal ér véget, amikor produktumát kiadja a kezéből. Ezen túlmenően nincs beleszólása a dolgok menetébe. Az ily módon körülhatárolt szituáción belül kognitív produktumáért egyedül ő tartozik felelősséggel: sikeréért éppúgy övé az érdem, mint ahogy tévedéséért is kizárólag egyedül őt terheli a felelősség.

Másfelől e helyzetek azért is lényegileg individuálisak, mert teljességgel nélkülözik a kognitív hierarchia azonos szintjén álló szubjektumok bármiféle interakcióját. Ez Magyarországon az osztálytermi tudásátadás folyamatára általánosságban is igaz: a tanulási folyamatban alig-alig kapnak szerepet az egynél több tanulóra kiterjedő feladatmegoldási és -értékelési szituációk,² az pedig bizonyos, hogy a matematikai eredmények elfogadásával vagy elvetésével kapcsolatos, egynél több individuumot feltételező felelősségvállalás teljes egészében ismeretlen.

Az elsajátított tudás ellenőrzésének szituációja, az alany szemszögéből a tudásdemonstrálás, magányos vállalkozás. A tudással kapcsolatos

2 A kooperatív tanulással kapcsolatban lásd Dreyfus, Tommy–Eisenberg, Theodora (1996): A matematikai gondolkodás különböző oldalairól. In: Sternberg, Robert J.–Ben-Zeev, Talia (szerk.): *A matematikai gondolkodás természete*. Budapest: Vince Kiadó, 249–278. A kooperatív *versus* individuális matematikatanulás előnyben részesítésének szociokulturális (etnikai) alapú különbségeivel kapcsolatban lásd Uók uo.

problémái lényegében egybeesnek az egyedülállónak feltételezett megismerő szubjektum kérdéseivel. Ez lehetővé teszi, hogy a tudásprezentálás helyeztetését könnyűszerrel képezzük le magányos megismerőt feltételező ismeretelméletbe és tudáskonceptióba. A vizsgaszituáció ugyanis a lehető legteljesebb mértékben megvalósítja az ismeretelméleti individualizmus azon absztrakt jellemzését, amely szerint „a megismerő minden tapasztalatot maga szerez meg, minden következtetést maga végez el, minden információra ő emlékezik”.³

3. AZ OSZTÁLYTERMI MATEMATIKAI TUDÁS KONCEPCIÓJA

Most tehát egy individuális és az osztálytermi körülményekhez is illeszkedő tudáskonceptió után kell néznünk. E feltételeket kiválóan megvalósítja az a felfogás, amely a tudás fogalmát az „igazolt igaz hit” formulával definiálja. A formula szokásos, filozófiailag precíz megfogalmazása a következő:

Subjektum S akkor és csak akkor tudja, hogy p , ha:

- (1) szubjektum S hiszi, hogy p ,
- (2) S igazoltan hiszi, hogy p ,
- (3) és p igaz.

Ez a tudáskonceptió éppen azon fogalmi összetevők értelmében individuális, amelyekre az osztálytermi tudásprezentáció vizsgálatához szükségünk van.⁴ Ugyanakkor a formula egyes feltételei, különösen, ami az igazolás szubjektumhoz kapcsolásának lehetséges módjait illeti, az individualizmus erősebb, illetve gyengébb értelmezéseit is megengedik. Az általunk vizsgált osztálytermi tudásellenőrzési situációk azonban olyan szociálisan meghatározott kötöttségekkel rendelkeznek, amelyek kizárják, hogy a szigorú értelemben vett individualizmustól akár a legcsekélyebb mértékben is eltávolodjunk. A standard vizsgahelyzetben ugyanis

³ Lásd Laki János tanulmányát e kötetben, valamint vö. Tanács János (2002): Egyedül nem megy?! Az euklideszi ötödik posztulátum direkt bizonyításainak rehabilitációja – egy kollektív episztemológia szemszögéből. In: Margitay Tihamér–Forrai Gábor (szerk.) (2002): *Tudomány és történet*. Budapest: Typotex Kiadó, 353.

⁴ A részleteket illetően lásd Benedek András tanulmányát e kötetben, valamint Benedek András (2003): Tudás és normativitás. In: *Világosság*, 1–2: 166.

„a tudás értékű állításnak *egy és ugyanazon* (individuális) *S* szubjektum számára kell jusztfikáltnak lennie, mint aki hiszi, saját ismeretének tekinteti azt”.⁵

A vizsgahelyzet társas szituációba ágyazottsága paradox módon éppen abban nyilvánul meg, hogy a nyitva hagyott értelmezési lehetőségek közül a szigorúbb, individualistább értelmezést kell előnyben részesítenünk. A társas szituációba ágyazottságából származó kötöttségek megtiltják *S*-nek, hogy az osztályeminentens vagy a padszomszéd „szakértői tudását”, „tekintélyérveit” vagy „tanúságát” jelölhesse meg tudásának forrásául, azaz kizárják, hogy „a tudásértékű ismeret az ismerettel rendelkező megismerő alanytól eltérő *más* szubjektum számára, vagy ne az ő vélekedésének/hitének vonatkozásában legyen jusztfikált”.⁶

Következőnek a harmadik feltétel illeszkedését vizsgálva az a kérdés, hogy mi felel meg a tudáskonceptió *p* állításának, illetve, hogy mennyiben jogosult ennek a tudást szűken értelmező definíciónak az alkalmazása? Ez a meghatározás ugyanis csupán a propozicionális tudást jellemzi, és ezzel figyelmen kívül hagyja a nem explikálható képességeket, készségeket és jártasságokat, azaz mindent, ami a tudás prezentálása során nem ölthető szimbolikus-nyelvi formába.

A vizsgahelyzetekben szerepet játszó feladatokhoz azonban olyan végeredmény tartozik, amely mindig megfogalmazható propozicionális formában. Így, bár a feladatmegoldás és az ellenőrzött tudás esetleg magában foglal nem propozicionális tudást is, a végeredményt kimondó *p* állítást tekintve a tudás propozicionális formát ölt.

De vajon tekinthetjük-e a vizsgafeladat megoldása során előállított lépéseket igazolásnak? Először is: a tanár különbséget tesz két megismerő között, akik egyaránt hiszik a helyes megoldást (azaz hiszik a végeredményt és az igaz), ha egyikőjük az általa előállított megoldási lépések következtében hiszi, míg a másik csak a tőle különböző másvalaki által előállított lépések ismeretében, azaz közvetett módon hiszi.⁷ Az utóbbi esetet a tanár nem hagyja jóvá tudásként: az osztálytermi tudásellenőrzés során még a lépések ismerete, és a megértés ebből következő *lehető-*

⁵ Lásd Benedek e kötetben, valamint Benedek 2003, 167.

⁶ Benedek 2003, 167.

⁷ A tanúsággal, a tanúság révén igazolt hittel kapcsolatban lásd Laki e kötetben szereplő írását, míg az igazolás szubjektumhoz rendelésével kapcsolatban lásd Benedek e kötetben szereplő írását.

sége is kevés. Itt az igazolást birtokolni annyi, mint képesnek lenni előállításukra. Ha pedig maga a szubjektum nem képes a hitét megalapozó igazolást is előállítani, akkor nem rendelkezik tudásértékű ismerettel.⁸

Ha például a tanuló egyáltalán nem tud eljutni ehhez a p állításhoz, következésképpen a feladat kontextusán belül nem ismeri, és ennél fogva nem hiszi p -t, akkor S nem tudja, hogy p . S akkor sem rendelkezik tudással, ha valahonnan sejtja, hogy p , de nem képes a p igazságát megfelelő módon alátámasztó lépéseket előállítani. És végül, ha S hibát követett el a feladat lépéseivel kapcsolatban, akkor számára egy p' állítás jelentkezik végeredményként a megfelelő p helyett. Ekkor S hiszi, hogy p' , és igazoltan hiszi, hogy p' , ám a feladatban elkövetett hiba folytán, S hitével ellentétben, p' hamis. Mindennek következményeként S azt sem tudja, hogy p' , és értelemszerűen azt sem, hogy p , mivel S -nek nincs p -vel kapcsolatos hite, vagy az nem igazolt, vagy téves.

A tanár szemében éppen az jelenti a tudás birtoklását, ha a tanuló (a kompetenciaszintjének) megfelelő lépéseket előállítva képes bejárni a végeredményhez vezető utat, és ha a feladat – a tanár által is elismerten – végeredményének számítót, a végeredményt kimondó p állítást ezekre a lépésekre alapozva tudja.

Úgy vélem tehát, hogy a háromkomponensű tudásformula, a formula szigorúan individualista értelmezése mellett, adekvát annak a szituációnak a jellemzésére, amelyben a tanulónak számot kell adnia tudásáról. A formula révén mindazok az esetek, amelyek a tanár szemszögéből a tudás vagy a nem tudás eseteinek számítanak, leírhatók, kezelhetők és osztályozhatók.

Látható azonban, hogy a tudással kapcsolatos vizsgálódáshoz két nézőpont adott számunkra.

⁸ Ezt a problémát számunkra a legnyilvánvalóbb módon a csupán számítógéppel kivitelezhető matematikai bizonyítások, például a térképszínezési négyszínsejtés Appel–Haken–Koch-féle bizonyítása veti fel. Az episztemológiai szubjektum (ember vagy gép) és a hozzárendelt eljárás eddig ismeretlen szétválása az ortodox értelmezés szerint kérdésessé teszi, hogy a mi (emberi) tudásunknak tekinthetjük-e? Tymoczko felfogásában ez a bizonyítás áttekinthetőségével kapcsolatos követelménynek a közvetlen, a formalizálhatóságával kapcsolatos elvárásnak pedig közvetett sérülését jelenti (Tymoczko, Thomas [1986]: *The Four-Color Problem and Its Philosophical Significance*. In: Uő [szerk.]: *New Directions in the Philosophy of Mathematics*. Boston: Birkhäuser, 243–266). A problémát a tanúság szempontjából elemzi Coady (Coady, C. A. J. [1992]: *Testimony. A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press, 259–260).

Az egyik a tanuló, a megismerés alanyának nézőpontja, annak nézőpontja, akinek tudásáról szó van. A másik az episztemológiai hierarchiában felette álló tanár nézőpontja: az a perspektíva, ahonnan a megismerőt szemügyre vesszük, és tudását értékeljük. Ez a tudás külső nézőpontja, amelyet rendszerint azonosítanak az objektivitás perspektívájával. Ez összhangban van azzal, hogy a tudás „igazolt igaz hit” felfogása úgynevezett objektív tudáskonceptió: a tanár objektív nézőpontból értékeli a tanulók tudását. Az objektív nézőpont letéteményese a tanár. Ő az a személy, aki arra jogosult, hogy objektíve értékelje az „igazolt igaz hit” koncepció kritériumainak teljesülését, és erre alapozva osztályozza a megismerő individuum teljesítményét.

Ahhoz, hogy e két nézőpont viszonyát jobban lássuk, valamint, hogy az elemzésem számára alkalmas nézőpontot kijelölhessem, röviden foglalkoznunk kell az objektív tudásfogalom jellemzőivel.

4. AZ „IGAZOLT IGAZ HIT” TUDÁSKONCEPCIÓ JELLEMZŐI

A tudás objektív felfogása

A tudás mibenlétével kapcsolatos ismeretelméleti vizsgálódások egyik fő indítéka a tudás objektív fogalmának meghatározása. A felfogás szerint „a tudás előfeltétele a megismerő megfelelő viszonya az adott hithez, nevezetesen S -nek azt kell hinnie, hogy p , hogy tudhassa, hogy p . Ezenfelül azonban objektív, a megismerő hiteitől független kritériumok határozzák meg, hogy S tudja, hogy p vagy csak tévesen hiszi azt, hogy p .”⁹ Ezeket a független kritériumokat az episztemológiai vizsgálódás eredményeként előálló tudáselméletnek kell szolgáltatnia.¹⁰

Közös vonása az elemzési törekvéseknek, ahogyan a tudásfogalom objektivitását értelmezik. A tudáselmélet kritériumainak birtokában az, hogy mi számít tudásnak, nem lehet a megismerő önkényének függvénye. Egy ilyen kritériumrendszer birtokában csupán az érem egyik, és a felfogás szerint kevésbé lényeges oldala, hogy a megismerő „szubjektí-

9 Margitay Tihamér (2002): Quine, megismerés és kognitív szabadság. In: Margitay–Forrai 2002, 19.

10 I. m. 20.

ve” mit tekint tudásnak, mivel az érme másik, és az objektivista alapállás szerint meghatározóbb oldala, hogy a tudáskritériumok fényében is annak minősül-e.¹¹ Azzal, hogy a koncepció megmondja, mi számít tudásnak, egyúttal azt is megmondja, hogy mi nem. Következésképp általában is igaz, hogy a kritériumok teljesülése vagy nem teljesülése legalább elvileg képes elválasztani a tudás, illetve a nem tudás eseteit.

Mivel jelenleg a tudással kapcsolatos elméletekről általában beszélünk, ezért amikor az előbbi megfontolást követelménnyé emeljük, akkor magukkal a tudáskonceptiókkal szemben támasztott követelményről, az objektív tudáselméletekre vonatkozó metakritériumról van szó. Ezt a tudáselmélet *diszkriminativitásával* kapcsolatos követelménynek nevezhetjük: a tudás objektív elméletének diszkriminatívnak kell lennie, azaz olyan kritériumokat kell szolgáltatnia, amelyek teljesülése vagy nem teljesülése alapján egy adott hitről, egy adott episztemológiai szituációban legalább elvileg el lehet dönteni, hogy tudásnak vagy nem tudásnak minősül-e.¹²

5. SZEMÉLYES TUDÁS

Úgy tűnik, hogy a kritériumok érvényesítésének, azaz az objektivitásnak a nézőpontja a megismerés alanyának perspektívájától különböző külső nézőpont. A tudás esetének fennállásával kapcsolatos döntést ebből a külső nézőpontból kell meghozni. A szubjektivizmus önkényességének elkerülését az látszik biztosítani, ha a kritériumokat az episztemológus szolgáltatja a tudáselmélet keretében, majd teljesülésüket is ő felülyi-értékeli a konkrét episztemológiai szituációban. A szubjektív önkényesség elkerülését, azaz a kritériumok függetlenítését a megismerő hiteitől az látszik biztosítani, hogy az objektivitás nézőpontját függetlenítjük a megismerő perspektívájától, és egy külső, harmadik személyű nézőponttal, valójában implicite az episztemológus nézőpontjával azonosítjuk. A tudáselméletek azonban ily módon nemcsak a kritériumokat

¹¹ Uo.

¹² Uo. Meglátásom szerint Platon *Theaitétosz*ában a tudás második meghatározási kísérletével (a tudás igaz vélemény, 187a–201c) foglalkozó szakaszban is tudás és tévedés megkülönböztethetősége a fő problémája. Szókratész a megkülönböztethetetlenségből a definíció elégtelenségére következtet.

szolgáltatják, hanem – a megismerő kezéből kivéve a kritériumok érvényesítésének jogát – igényt tartanak egy olyan sajátos nézőpontra, amely a tudás számára kizárólagosan legitim.

A kérdést azonban fordítva is feltehetjük: szükséges-e az önkényesség elkerüléséhez, hogy a megismerő hiteitől független kritériumokat egy külső nézőponthoz kössük? Ugyanakkor annak elfogadásával, hogy az ismeretelméleti vizsgálódás szolgáltatja a tudás kritériumait, még nem köteleztük el magunkat amellelt, hogy a tudáselméletet nem tesszük próbára a megismerő nézőpontjából.

A megismerő perspektívájának a tudás számára legitim nézőpontként való elfogadását gyakorta azonosítják a szubjektívizmussal, míg a külső nézőpont elfogadását az objektívizmussal, ezeket pedig rendszerezint egymást kizáró lehetőségekként állítják szembe.¹³ Ez azonban hamis dilemmának tűnik.

Kiútként mutatkozik ugyanis egy harmadik lehetőség: a megismerő elfogadhatja saját tudásával kapcsolatban, hogy az nem pusztán az, amit saját kénye-kedve szerint annak tekint, hanem az, ami az episztemológus által szolgáltatott objektív tudáselmélet függvényében is annak minősül. Ez pedig alapvetően különbözik attól az egyszerű szubjektivista tudásfelfogástól, amely nem hajlandó elismerni, hogy nem tekinthet bármit tudásának, és nem hajlandó alárendelni magát, hiteit az objektív tudáselmélet követelményeinek.

A tudás ilyen, harmadik típusú felfogása a személyes tudás Polányi Mihálytól származó meghatározásával mutat rokonságot. Polányit követve úgy jellemezhetjük a személyes tudás fogalmát, hogy amennyiben a megismerő olyan követelményeknek rendelődik alá, amelyeket önmagától függetlennek ismer el, tudása nem szubjektív (ennyiben tehát objektív); de amennyiben a megismerő saját, szubjektív perspektívájából hozzáférhető tudásáról van szó, nem is objektív.¹⁴

A tudáselméletek kritériumrendszereivel szemben előírt diszkriminatívitas a személyes tudás koncepciójára a következőképpen fogalmazható át. A személyes tudás elméletének olyan kritériumokat kell szolgáltatnia, amelyek teljesülése vagy nem teljesülése alapján egy adott hitünk-

13 Lásd például Rescher, Nicholas (1997): *Objectivity. The Obligations of Impersonal Reason*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 13.

14 Polányi Mihály (1994): *Személyes tudás*. I–II. kötet. Budapest: Atlantisz Kiadó, II. kötet: 95.

ről, egyes szám első személyű nézőpontból, egy adott episztemológiai szituációban legalább elvileg el lehet dönteni, hogy tudásnak vagy nem tudásnak minősül-e.

Mielőtt továbblépnénk, nézzük meg, hogy miért érdemes komolyan vennünk és szisztematikus vizsgálatnak alávetnünk a megismerő szubjektum perspektívájából hozzáférhető tudást – akkor is, ha a tudáselmélet és kritériumait objektivista alapállású elemzés szolgáltatja.

Először is: a mi tudással kapcsolatos problémánk, amennyiben magunkat megismerő alanyunk is tekintjük, mindig egy belső nézőpont problémája is. Kérdésünk az, hogy saját, egyszer és mindenkorra magunk mögött hagyhatatlan perspektívánk számára mit mond a tudáselmélet: adott esetben mit kell tennünk ahhoz, hogy tudással rendelkezünk, mennyire bízhatunk meg saját tudásunkban, illetve milyen eszközeink vannak arra, hogy rájöjjünk tévedésünkre.

A másik érv szorosan összefügg azzal a kérdéssel, hogy miért nem vonhatjuk be az elemzésbe az objektivitás interszubjektivitásként történő értelmezését. A személyes vélekedések megalapozását előtérbe állító, „a tudást mindenekelőtt az igazságra való törekvésként felfogó hagyomány szerint” ugyanis „az igazság e tradíció szerint abban a minimális értelemben objektív, hogy interszubjektív”.¹⁵

Interszubjektivitás – de milyen szubjektumok között? Minthogy a tudás „igazolt igaz hit” koncepciója egyszerre individualista és objektivista, ezért az episztemológiai individualizmus absztrakcióját mint gondolat kísérletet komolyan véve legfeljebb egyetlen megismerőt feltételezhetünk. Egy ilyen univerzumban nincsenek megismerő szubjektumok, hiszen feltevés szerint legfeljebb egyetlen szubjektum létezik: első körben tehát a szubjektumok közötti ellenőrizhetőség nem értelmezhető.¹⁶ Ugyanezt megismételhetjük az episztemológus és az általa megfigyelt megismerő viszonyában is: hacsak nem akarjuk elfogadni, hogy a megismerő és az episztemológus univerzuma úgy szigorúan individuális, azaz egyszemé-

15 Vö. Benedek tanulmányát e kötetben (1. fejezet), valamint Benedek 2003, 163.

16 Az elemzés keretein belül ragaszkodni fogok az episztemológiai individualizmus eredeti megfogalmazásából adódó megszorításhoz, amely szerint legfeljebb egyetlen megismerőt feltételezhetünk. Ennek okait a dolgozat végére látni fogjuk. A feltevés feladása mellett szóló, és az individualizmussal összeegyeztethető érveket illetően, valamint azzal kapcsolatban, hogy ez hogyan tevődik át az individuumok közötti kommunikációval kapcsolatos feltevésekre, lásd Tanács 2002, 353–357.

lyes, hogy „ketten vannak egyedül”, akkor el kell fogadnunk, hogy a megismerő és az episztemológus perspektívája nem választható szét, és hogy az objektivitásnak nincs más értelmes perspektívája, mint a megismerő belső nézőpontja. Ez felel meg az individualista és objektivista alapállást egyaránt méltányoló és magába foglaló megközelítésnek.

Az álláspont, amit a következőkben elfoglalom, a megismerő első személyű perspektíváját tekinti a tudás legitim nézőpontjának. Vizsgálódásom középpontjába a tanulót mint az osztálytermi tudásprezentáció körülményei közepette a tudásával szemben elkötelezett megismerőt állítom, és ezzel összefüggésben vizsgálom a tudás és tévedés megkülönböztethetőségével kapcsolatos problémákat, valamint megoldásuk távlatait.

Ez azzal az egyszerű követelménnyel jár, hogy a vizsgált tudásfogalmat át kell fogalmazni az egyes szám első személyű perspektívának megfelelően. Ez az „igazolt igaz hit” (I^2H) koncepció személyes tudásként történő értelmezése: ez az, amelyet adekvátnak tekinthetünk az objektívizmus és a szigorú individualizmus összeegyeztetésére. Az a kérdés, hogy az „igazolt igaz hit” koncepció ortodox individualizmusa és objektívizmusa valóban összeegyeztethető-e, jelen tanulmányban azzal a kérdéssel azonos, hogy diszkriminatív-e a személyes tudás elméleteként?

6. AZ IGASZÁG ELJÁRÁSFÜGGÉSE

Az I^2H tudáskonceptió a kritériumokat nemcsak a megismerő hiteitől, hanem egymástól is függetlennek tekinti. Ez azt jelenti, hogy a feltételek közül sem egynek, sem bármely kettőnek a teljesülése nem vonja maga után a megmaradó(k) teljesülését – így a tudás esetének előállítását sem.¹⁷ A számunkra fontos probléma az, hogy a p -t igaznak mutató igazolási eljárás nem vonja maga után, hogy p valóban igaz. Ebből pedig az látszik következni, hogy: bár a p igazságában való hitünket az eljárásra kell alapozni, ám tudásunkat nem alapozhatjuk pusztán ugyanerre: hiszen p valójában, az eljárás végeredményétől függetlenül lehet hamis is.

De milyen intuitív kép alapozza meg a függetlenséget? Vajon koherens-e ez a kép az individualizmussal? Vizsgáljuk meg ehhez, hogy az

¹⁷ Lásd ezzel kapcsolatban részletesebben Benedek írását jelen kötetben, valamint Benedek 2003, 165.

igazolási eljárás formulában való szerepeltetésének mi az elvi indoka. Mi az a szerep, amit a vizsgált tudásfelfogásban elvileg neki szánhatunk? Nos: a juszifikáció arra hivatott, hogy összekapcsolja a megismerő p -hitének igazságértékét a tőle függetlenül is fennálló, tényleges igazságok világával.

Mit is várnánk el egy ideális igazolási eljárással a kezünkben a megismerőtől? A megismerő számára a kérdéses p állítás igazságértékét az igazolási folyamat végének, azaz az eljárás végeredményének kellene szolgáltatnia, még akkor is, ha elfogadjuk, hogy ez az eljárástól függetlenül, már az igazolás kivitelezése előtt is adott és meghatározott volt. Ha például S az igazolás kivitelezése előtt p -t hamisnak hitte, vagy p -vel kapcsolatban semmilyen hittel nem bírt, akkor az igazolás végrehajtását követően a p -vel kapcsolatos hit igazságértékét az eljárás végeredményének megfelelően kellene megváltoztatnia, vagy p -hitét és a hit igazságértékét egyaránt az eredménnyel összhangban kellene kialakítania.

Az igazolást tehát a hitek igazságértékének létrehozójaként kell számításba vennünk. Ez a funkció nem választható le róla. Két erős ellenvetés tehető. Egyrészt, hogy számos esetben a vélekedés és igazságértéke már az igazolás elvégzése előtt is rendelkezésre áll, például a felfedezés folyamatának eredményeképpen. Az igazolási eljárás ilyenkor nem hozza létre sem a hitet, sem igazságértékét, hanem legfeljebb megerősíti az utóbbit, azaz megalapozza. Az érv azért olyan meggyőző, mert egyoldalú: olyan esetet élénk, amikor az igazolás végeredménye és a felfedezés során létrejött vélekedés igazságértéke megegyezik. Ha azonban az igazolási eljárás nem erősítené meg a más módon előidézett hit igazságértékét, mert éppen azzal ellentétes eredményre vezet, akkor a hit igazságértékét az igazolás végeredményéhez kellene hozzáigazítani.

Az igazságérték tekintetében tehát az igazolást generatív eljárásként kell felfognunk. Ebből a szempontból annak, hogy a p -re vonatkozó vélekedés már készen állt, kisebb a jelentősége, mint annak, hogy a vélekedés igazságértékét mi hozza létre. Ráadásul számos esetben, például az olyan bennünket érintő esetekben is, amikor egy új feladat megoldásáról van szó, az eljárás egyszerre generálja a p -re vonatkozó vélekedést és igazságértékét.

E sorrend elfogadása nem jelenti az objektivitás melletti elköteleződés feladását abban az értelemben, amely szerint az igazságot függetlennek tekintjük vélekedéseinktől. A közlekedés nem kétirányú: nem jelenti azt, hogy vélekedéseinket is függetlennek kell tekintenünk az igaz-

ságtól. Ellenkezőleg! Az objektivitás melletti elköteleződés éppen azt jelenti, hogy hajlandóak vagyunk a tőlünk függetlennek tekintett igazsághoz igazítani vélekedéseinket. Ha pedig az igazolásra úgy tekintünk, mint amelynek kimondott célja az „igazságszolgáltatás”, akkor ésszerű elvárunk, hogy az eljárás elvégzése szolgáltatassa a p -re vonatkozó vélekedést, de legalábbis igazságértékét.

Az a vád érhet, hogy amikor az igazságot az eljárás automatikusan kiadódó végeredményévé tettem, összekevertem az igazolás és az igazság fogalmát.¹⁸ Mintha lemondtam volna az igazságról az igazolás javára. A helyzet azonban nem ez. Éppen az ellenvetés valóságmagjánál fogva ragaszkodom az igazság és az igazolási eljárás ilyen jellegű összekapcsolásához.

A másik érv arra az eddig félretett kérdésre irányítja figyelmünket, hogy mi a helyzet a tényleges, az olykor mégiscsak tévedést eredményező igazolási eljárásokkal? A gond az, hogy az igazságértékben történő tévedés éppen az igazolási eljárásba szövődő hiba következtében jön létre: ez az, amiért az igazolási eljárás önmagában nem garantálja az eljárás tévedhetetlenségét és a függetlennek tekintett igazság elérését. Az igazságot ezért nem kapcsolhatjuk össze a javasolt módon az igazolással.

Az ellenvetés ebben a formában nem azt állítja, hogy *nem* az igazolás dolga az igazságot célba venni és elkapni, hanem azt, hogy nem indulhatunk ki abból, hogy feladatát képes maradéktalanul ellátni. Mi azonban az igazolásokon keresztül szeretnénk hozzáférközni az igazságokhoz, és a kérdés az, hogyan tudunk különbséget tenni az igazolás végeredménye és „az” igazság között, vagy hogyan lehetünk képesek valódi azonosságukat felismerni, vagy látszólagos egybeesüket megkülönböztetni.

Míg tehát az ellenvetés feltételezi, hogy az igazság elválik – mivel olykor különbözik – az eljárás végeredményétől, de nem mondja meg, hogy hogyan különböztessük meg őket, addig szerintem a dolgot fordítva kell látni. Számunkra az adódik igazságnak, amit az eljárás kiad, ily módon tehát a kettő egybeesik, ezért azt kell megnéznünk, mi teszi egyáltalán lehetővé, hogy különválasszuk őket.

18 Rorty, Richard (1998): Igazság valóságmegfelelés nélkül. In: Uő: *Megismerés helyett remény*. Pécs: Jelenkor Kiadó, 18. Az esetleges látszat ellenére nem követem őt abban, hogy semmi érdekeset nem mondhatunk az igazság és igazolás közötti kapcsolatáról. Vö. i. m., 26.

Az osztálytermi megismerő csakúgy, mint az alkotó matematikus, gyakorta tényleg csak az igazolási eljárás lépésein keresztül fér hozzá a végeredményt kimondó p állítás igazságértékéhez. Így például a térkép-színezési négyszínproblémával kapcsolatos tételt azért tekintjük igaznak, mert a tétel Appel–Haken–Koch-féle számítógépes bizonyításának végrehajtása szerint a tétel bizonyított. A tétel igazsága egyszerűen az algoritmus, az ez alapján elkészített számítógépes program és a program futtatásának, azaz fizikai megvalósításának függvényében adott számunkra.¹⁹ Mind a tényleges matematikai gyakorlat, mind az osztálytermi tudásprezentálás szempontjából kulcskérdés tehát, hogy mit mondhatunk a végeredmény megbízhatóságáról az eljárás lépéseinek függvényében. Ezért van az, hogy a tudományos és az osztálytermi megismerő tudással kapcsolatos dilemmája lényegében azonos.²⁰

A mi kérdésünk a tényleges igazolási processzusokkal kapcsolatban is az, hogy megbízhatunk-e bennük, vagyis, hogy képesek-e elkapni az igazságot, és ha nem, akkor miért nem? A mi igazi problémánk ezért az, hogy az általunk kivitelezett eljárás végeredménye mennyiben fedi a tőlünk függetlennek felfogott igazságot akkor, ha az, amihez elsődlegesen hozzáférünk, maga az igazolás és végeredménye.

7. TUDÁS ÉS TÉVEDÉS

Objektív nem tudás – személyes nem tudás

Mielőtt megvizsgálánk a személyes tudás és a személyes tévedés megkülönböztethetőségét, érdemes megvizsgálunk a nem tudás más eseteit is.

19 Benacerraf amellet érvel, a matematikai igazságot a bizonyítottsággal azonosító matematikafilozófiai koncepciók (a „kombinatorikus nézetek”), egyéb hiányosságai ellenére olyasvalamire tapintanak rá, amellyel a matematikai tudás, tágabban pedig a tudás adekvát filozófiai elméletének el kell számolnia (Benacerraf, Paul [1983]: *Mathematical truth*. In: Benacerraf, Paul–Putnam, Hilary [szerk.]: *Philosophy of Mathematics*. [2. kiadás.] Cambridge: Cambridge University Press, 403–420).

20 Sherry egyfelől azt állítja (397 és 399), hogy a matematika történetében nincsenek internális hibák, csak olyanok, amelyeket a filozófiai rekonstrukció hibaként mutat fel (Sherry, David [1997]: *On Mathematical Error*. In: *Studies in History and Philosophy of Science*, 28. [3]: 393–416). Az ezzel ellentétes történeti evidenciák ügyében lásd Tanács 2002, 341 és 369–377. Másfelől azzal az egyszerű körben forgó érveléssel operál (399–400), hogy

Először is vegyük észre, hogy a tévedés csupán egyik, de nem egyetlen esete a nem tudásnak. Az I^2H tudáskonceptió szellemében az igazolás hiánya éppúgy nem tudásnak számít, ahogy a tévedés is. Egy konkrét episztemológiai helyzetben az első személyű nézőpontból is képes lehetek különbséget tenni tudás és nem tudás esetei között: igazolatlan vélekedéseimet biztosan nem tekinthetem tudásnak. Eszerint az igazolás hiányából fakadó nem tudás mind a külső, mind a megismerő belső perspektívájából megkülönböztethető. Az I^2H tudásdefiníció *ennyiben* tehát első személyben is diszkriminatív. Ha p -re vonatkozó vélekedésemet tudásnak szeretném tekinteni, akkor szert kell tennem p igazolására. Az I^2H személyes tudásként normatív és cselekvésvezérlő az igazolás tekintetében: megmondja, mit kell tennem ahhoz, hogy tudással rendelkezzem. Ráadásul az objektivitás külső nézőpontjából ugyanazon feltétel teljesülésének hiánya miatt számít a nem tudás esetének, mint az első személyű perspektívából nézve.

Összefoglalva: az I^2H tudáskonceptió individualista és objektivista felfogása nem eredendően összeegyeztethetetlen. Ez azt jelenti, hogy az objektív tudáskonceptió diszkriminatív, normatív és cselekvésvezérlő vonásai megőrződnek akkor, amikor az objektivitás absztrakt nézőpontjából átmegyünk az első személyű nézőpontba, azaz amikor az objektív tudás külső nézőpontját a személyes tudás belső nézőpontjává transzformáljuk.

Személyes tudás – személyes tévedés

Az előttünk álló kérdés tehát az, hogy az első személyű nézőpontból a tévedés mint a nem tudás másik esete is megkülönböztethető-e a tudás esetének fennállásától. Elsőként, összegezve az igazolás végeredményének eljárásfüggésével, valamint a személyes tudással kapcsolatos eddigi fejtegetéseket, fogalmazzuk meg a tudás és a tévedés közötti különbséget a megismerő egyes szám első személyű perspektívájából (egyelőre az áttekinthetőség kedvéért egyetlen eljárásra).

Akkor és csak akkor tudom, hogy p , ha:

(4) hiszem, hogy p ,

mindig a matematikus téved, de a matematika tévedhetetlen. Ha tévedést találunk, akkor az a kognitíve esendő matematikust fogja jellemezni, míg minden tévedés- és hibamentes matematikai eredmény a matematika infallibilizmusát bizonyítja.

- (5) igazoltan hiszem (azaz J -eljárásra alapozva hiszem), hogy p (J -igaz), és
- (6) p valóban J -igaz.

Ezzel szemben nyilvánvalóan tévedésben vagyok p -t illetően (azaz nem tudom, hogy p), ha

- (7) hiszem, hogy p ,
- (8) igazoltan hiszem (azaz J -eljárásra alapozva hiszem), hogy p (J -igaz),
- (9) ám p valójában J -hamis.

Az episztemológiai helyzet kulcsát az első személyű perspektívából nézve a harmadik feltétel jelenti – ezen áll vagy bukik, hogy saját igazolt hiteinkkel kapcsolatban tudásról vagy tévedésről beszélhetünk-e.

Mindeddig természetes, sőt kíváncsú volt, hogy a megismerő individuum S változója ne jelenjék meg a harmadik feltételben. S hiánya egyszerre jelezte a feltétel megismerőtől való tényleges függetlenségét, valamint magában foglalta azt a feltételezést, hogy van egy olyan, S -étől különböző perspektíva, ahonnan a megismerés alanyát magába foglaló episztemológiai szituáció tárgyszerűen szemlélhető.

A szigorú individualizmus keretei között maradva, ugyanakkor az objektivitás követelményéhez is ragaszkodva a „ p valóban igaz” vagy a „ p valóban J -igaz” értelmezéséhez felhasznált nézőpont csak a magányos megismerő szemszöge lehet.

Úgy tűnik azonban, nincs olyan nézőpont- és eljárásfüggetlen végeredmény, amelyet S ütköztethetne saját nézőpont- és eljárásfüggő végeredményével, és amelyet „diszkriminatív igazságnak” tekinthetne saját J -igazságára vonatkoztatva. Ha hirtelenjében nem kívánjuk megengedni az igazságok világához való közvetlen, igazolás nélküli hozzáférést, akkor bármely más igazság, amely egyáltalán diszkriminatív lehet, nézőpont- és eljárásfüggő igazság. Ha pedig megengedünk az igazságok világához egy olyan közvetlen hozzáférést, amely annyira biztos és tévedhetetlen, hogy diszkriminatív az igazolási eljárás révén szolgáltatott végeredményre nézve, akkor mi végre az igazolás, és mi végre az igazság eljáráson keresztül történő megalapozásának követelménye?

Míg az igazolás tekintetében az I^2H tudáskonceptió diszkriminatívnak mutatkozott az első személyű perspektívában is, addig ez a képessége (egyetlen módszert szem előtt tartva) a tudás és a tévedés vonatko-

zásában nem áll fenn. Ilyen körülmények között a tudás „igazolt igaz hit” koncepciójának szigorúan individuális értelmezése – saját absztrakciós keretein belül – nem teljesíti a tudáskonceptiókkal szemben korábban megkövetelt diszkriminativitást, azaz: a szigorú individualizmus és objektivizmus nem egyeztethető össze egyetlen képben.

8. MEGOLDÁSI KILÁTÁSOK: UTAK ÉS PERSPEKTÍVÁK

Elfogadva, hogy az igazolási eljárás végeredménye egyszerre függ a perspektívától és az eljárástól, valamint azt, hogy számos esetben az eljárás végeredményén kívül valóban nincs más módja az igazság azonosításának, a megoldást a gondolatmenet alapjául szolgáló megszorítások fellazítása vagy feladása jelentheti. Megvizsgálhatjuk az igazolási eljárás végeredményének a perspektívától és az eljárástól való kettős függés megszüntetésének lehetőségeit.

Kerülőutak – a módszertani pluralizmus

A szigorú individualizmus keretei között maradva ragaszkodnunk kell hozzá, hogy egyetlen nézőpontot feltételezhetünk, de megengedhetjük alternatív eljárások alkalmazását. Láttuk, hogy S p -hitének igazságértéke J -től függ, és éppen ez okozza a bajt a hibás igazolási eljárás esetén: az eljárásba szövődő hiba vonja maga után a tévedést. S igaznak hiszi p -t, amikor valójában hamisnak kellene hinnie. A p -hit igazságának független ellenőrzésére egy alternatív, J szempontjából redundáns J' eljárás teremt lehetőséget. Így J végeredményét mint igazságot J' -n keresztül ellenőrizzük, és értelemszerűen *vice versa*. Kritériumot ugyan ez sem szolgáltat a tudás és a tévedés megkülönböztetésére, azaz nem garantálja, hogy amikor p valójában J -hamis, akkor a redundáns J' -eljárás a p J' -hamis eredményre fog vezetni. Természetesen azért nem, mert a J' esetében sem zárható ki az eljárásba szövődő hiba lehetősége.

Akkor mit nyertünk egyáltalán? Bár nem kaptunk garanciát a tudás és a tévedés személyes megkülönböztethetőségére, mondhatunk azonban valamit a lehetőségekről. Ahhoz, hogy a megismerőnek legyen esélye rájönni tévedésére, eredményét kerülőúton célszerű ellenőriznie. Ezt nevezhetjük az alternatív igazolási eljárások révén történő ellenőrzés módszerének.

Korábban láttuk, hogy az objektivitás „a megismerő hiteitől független kritériumokat” jelent, és e kritériumok határozzák meg, hogy S tudja, hogy p , vagy csak tévesen hiszi azt, hogy p .²¹ Az individuális megismerő annyiban lehet objektív, annyiban viszont igenis lehet, amennyiben a J -igaz p -hit J -tól független J' -eljárás révén ellenőrzésével megteremti a lehetőségét a tévedés kiderítésének. Az objektivitás p -hittől független kritériumának követelménye a hit igazságértékét megalapozó eljárástól független eljárás kívánalmában ölt testet.

Az osztálytermi tudásellenőrzés alanyának a következőt tanácsolhatjuk. Amikor a feladatmegoldás nem zárt, azaz például nem olyan, hogy a végeredményül kapott szám visszahelyettesíthető a kiinduló egyenletbe, akkor ajánlott, hogy az ellenőrzés során a kész feladat megoldási lépéseitől minél messzebbre távolodjék el. Ebből a szempontból a tanuló akkor van legközelebb az eredeti lépésekhez, ha egyszerű ellenőrző áttekintést végez, és szemét csupán „átfuttatja” a kész lépéseken. Az osztálytermi körülmények közepette, a tanuló képességeit vagy a rendelkezésére álló időt figyelembe véve, gyakorta nincs mód igazi független, alternatív eljárás előállítására. Ekkor az ismert lépések keverésének, egy-egy részlépés alkalmas megváltoztatásának, vagy egy lépéssorozat elemei felcserélésének módszere ajánlítható. Abban az esetben, ha erre sincs mód (mert a lépéseket alkotó műveletek vagy a feladat szerkezete miatt nem teljesül a kommutativitás), akkor az elvi lépések emlékezetből történő felelevenítésére támaszkodva a feladat ismételt, írásban történő kváziúj megismétlését, azaz a független feladatmegoldást célszerű megkísérelni.²²

„Kerülő perspektívák” – interszubjektivizmus

A másik lehetőség a módszertani pluralizmus helyett (vagy mellett) a szigorú individualizmus feladása. Eszerint az ellenőrzés során támaszkodhatunk más megismerőkre is. Amíg egy adott eljárás szisztematiku-

²¹ Margitay 2002, 19.

²² Ez természetesen felveti a módszer individuálásának kérdését, azaz, hogy mit tekintünk ugyanazon eljárásnak, és milyen konkrét különbségek esetén beszélhetünk „valóban más igazolási eljárásról”? Jelen esetben ez úgy vetődik fel, hogy az azonosíthatóan egyező részműveletekből álló, de eltérő sorrendben végrehajtott lépésekből álló eljárásokat azonosaknak vagy különbözőknek kell-e tekintenünk? Ez a részműveletek kompozicionálisításának problémája, de tárgyalására jelen körülmények között nincs lehetőség.

san függ a megismerő perspektívájától, és így az eljárás végeredménye szisztematikusan függ e kettőtől, addig egy másik megismerő individuum perspektívájától (és a hozzákötött eljárástól egyaránt) független. A másik szubjektum által kivitelezett eljárás valóban független ellenőrzést biztosít, és a függetlenül kapott végeredmény összevetését teszi lehetővé a megismerő saját perspektívafüggetlen végeredményével. Így módon az interszubjektív ellenőrzés követelményéhez lyukadtunk ki.

Az interszubjektív ellenőrzésre is igaz, hogy a tudás és a tévedés megkülönböztetésének garanciáját nem, csupán lehetőségét biztosítja. Az egyik megismerő nézőpontjából megkülönböztethetetlen tudás- és tévedésetek más megismerők perspektívájának bevonásával megkülönböztethetőkké válhatnak. A diszkriminatívitas *lehetőségét* az eltérő nézőpontokhoz kötött eljárások végeredményének különbségei szolgáltatják. Amikor a különálló, elszigetelt megismerők univerzumain (perspektíváin) belül lehetetlen rájönni a tévedésre azoknak, akik objektíve tévednek, akkor az eredmények különbözősége folytán az előbbi megismerőkből alkotott közösség számára már lehetségessé válik.

Érdemes észrevenni, hogy a diszkriminatívitas egyáltalában vett *lehetőségét* az episztemológiaiilag felcserélhetetlennek tekintett (de a kognitív hierarchia azonos szintjén álló) szubjektumok biztosítják.²³ Amikor egy megismerő eredménye a másikéra vonatkoztatva diszkriminatív (egyiké objektíve helyes, míg a másiké nem), akkor egyik nézőpontot nem helyettesíthetjük a másikba, hiszen a megismerő a transzformáció során magával vinné a nézőpontfüggő eljárást és végeredményt, és ezzel megszünteti a diszkriminatívitas lehetőségét.

Amennyiben tehát szükségünk van a tudás és a tévedés interszubjektív megkülönböztethetőségének lehetőségére, annyiban az interszubjektivitást a szubjektumok episztemológiai felcserélhetetlenségeként kell értelmeznünk. Ennek fényében az interszubjektív diszkriminatívi-

²³ Az episztemológiai individualizmus és az individuumok felcserélhetőségével kapcsolatban lásd Fehér Márta [1986]: A tudásszociológia mint tudományelmélet. In: *Janus*, I. 3., ős: 50), valamint Tanács 2002, 354–359. Uniformitás és objektivitás vonatkozásában lásd Rescher 1997, 11–12 és 14). Rescher szerint a szubjektivitás/objektivitás megkülönböztetés az *általam*, illetve az *általunk* elfogadott vélekedések szembeállításán fordul meg (Rescher 1997, 13). Számára a „mi”, a többes szám első személy már az objektivitást jelenti, és látható, hogy ez hallgatólagosan az interszubjektivitást jelenti. Értelmem szerint azonban a „mi”-t nem rakhatjuk össze felcserélhető (uniform) szubjektumokból, mert akkor nem lesz különbség az *általam* és az *általunk* elfogadott vélekedések között.

tás redukálhatatlan az individuális diszkriminativitásra, és az interszubjektív ellenőrizhetőség redukálhatatlan az individuális ellenőrizhetőségre, sőt redukálhatatlan az episztemológiailag felcserélhető szubjektumok közötti ellenőrizhetőségre is.

Ez megmagyarázza, hogy miért kell komolyan vennünk, és a matematikai gyakorlattól elidegeníthetetlennek tekintenünk az eredmények interszubjektív ellenőrzésének követelményét. Ha pedig elfogadjuk, hogy a matematikai eredményeket az egyéni jótállásra visszavezethetetlen módon szavatolja a közösség, akkor leképezése a tanítás során is indokoltnak tűnik. Az individuális komponensek mellett tehát szükséges a nem individuális összetevőket is megjeleníteni a tanítási folyamatban, és szükséges a megismerő individuumot felkészíteni a tudásellenőrzés (és -előállítás) közösségi szituációira. Mindez az individuumok közötti matematikai (tudományos) kommunikációhoz szükséges képességek, illetve készségek kialakításának és fejlesztésének sokkal hangsúlyosabbá tételét követeli meg.

A tudat rejtélye

Tőzsér János

1.

Vendégségbe hívtak a minap, és a házigazda – régi, igazi jó barát – legkülönlegesebb borával kínálta. Miután számhoz emeltem a borospoharat, amelyet előzőleg színültig töltött, és megízleltem annak tartalmát, házigazdám nem kis büszkeséggel kérdezte tőlem: „No, milyennek találd?” „Testesnek, zamatosnak, kis fanyar utóízzel, egyszerűen: pompás” – feleltem, ugyanis *ilyen volt nekem* belekortyolni ebbe a briliáns nedűbe. Mivel nem vagyok nagy borszakértő, és nem tudok a borokról szakszerűen nyilatkozni, igyekeztem minél hívebben beszámolni a *tapasztalatom* minőségéről. Házigazdám a beszámolómmal felettébb elégedett volt, és büszkesége, amelyet általában a borai iránt táplált, csak tovább nőtt. Körülbelül egy fél óra telt el, amikor egy újabb flaskát hozott elő a pincéjéből. „Ez még az előzőnél is jobb!” – kiáltotta harsányan, és azonnal töltött nekem egy pohárral. „Milyen?” – kérdezte elragadtatott arccal. Gondoltam, kicsit megréfélok – mindene a tréfa –, és ekképp válaszoltam: „agyam ízlelésért felelős részében, valamint bulbus olfactoriusomban (szaglógumómban) a neurális aktivitás fokozódott, és 30-tól 60 Hz-es szinkronoszillációk léptek fel”. Házigazdám nem jött zavarba: „Őszintén megmondva, nem vagyok meglegedve a válaszáddal. És tudod, hogy miért nem? Azért nem, mert – ahogy Colin McGinn oly frappánsan kifejezi –, „we know that brains are *de facto* causal basis of consciousness, but we have no idea about how the water of the brain is turned into the wine of consciousness.”¹ Egyszerűen – tette hozzá –, úgy

1 McGinn, Colin (1989): Can We Solve the Mind-Body Problem? In: *Mind*, 391. sz., július, 349.

gondolom, hogy *szakadék* van a két típusú beszámoló között, amit először és amit másodszor adtál. Tudod, az nem világos egyelőre számomra (bár, ki tudja, ha örökké élénk, lehet, hogy akkor sem lenne az soha), hogy hogyan lehet különféle neurotranszmitterek, neurális tüzelések és neurális szinkronoscillációk leírásával a tapasztalat (vagy élmény) fenomenális karakterét megragadni, azt nevezetesen, hogy milyen is neked, belekortyolni a boromba. Az nem világos tehát – fejezte be –, hogyan lehet magyarázni ezeket a minőségeket pusztán neurofiziológiai terminusokkal.”

„De miben áll szerinted pontosan a dráma, azt el tudod mondani? Mert azt ugyebár te sem vitatod, hogy sokak szerint nincs itt semmiféle különös probléma vagy szakadék, és a kognitív tudomány kiválóan működik anélkül, hogy ezen rágódna” – vetettem oda –, amire – hacsak nem csal az emlékezetem – ekképp felelt: „Ha már azokra hivatkozol, akik szerint nincsen semmiféle szakadék, és a kognitivistákra, akik szerint sikeresen vizsgálják a tudatot anélkül, hogy olyasfajta dolgokon mészároljanak, mint én itt az elébb, engedd meg, hogy konkrétan idézzek néhány hozzászólást, csak úgy illusztráció gyanánt. Hadd kezdjem egy igazán ismerttel (olyan ismerttel, hogy hamarjában a pontos szöveghegyét sem tudom megadni), Thomas Huxley-ével:

Az, hogy hogyan jön létre tudatos állapot az idegszövet ingerlésének a hatására, nos ez éppen olyan felfoghatatlan, mint a Dzsinn megjelenése, amikor Aladdin megdörzsöli a lámpáját.

És hadd folytassam az ugyancsak hírneves John Tyndall egy passzusával:

Képesek vagyunk követni az idegrendszer felépítését, és párhuzamba állítani ezzel az érzetek és gondolatok jelenségeit. Kétségtelen bizonyítékaink vannak arról, hogy kéz a kézben járnak. De abban a szent minutumban, amikor meg akarjuk érteni a *kapcsolatot* közöttük, borzalmas zavarba kerülünk. Egy arkhimédieszi pontra volna szükség, amivel azonban az emberi elme nem rendelkezhet: és az erőfeszítés, hogy megoldjuk ezt a problémát, ahhoz hasonlatos, mint amikor az ember saját magát akarja felemelni a saját övénel fogva.²

² Tyndall, John (1898): *Scientific Realism*. In: *Fragments of Science*, II. köt. New York: Appleton and Co., 195.

Természetesen mondhatod erre azt, hogy mit akarok én két őskövület-től – Huxley is és Tyndall is a 19. század közepe és vége felé élt, amikor is a mai értelemben vett fiziológia épp hogy csak kialakult. Emiatt aztán hadd idézzem egy kortársunkat, Dan Dennettet, akiről köztudomású, hogy nem fogadja el a tudat rejtélyes jellegét, hanem állandóan annak magyarázatával kísérletezik. Nos, még Dennett is elismeri, hogy a tudat magyarázata igen kemény kihívást jelent, ugyanis ezt írja egyik könyvének az elején:

Az emberi tudat az utolsó misztérium. Voltak persze más nagy misztériumok is: az univerzum kezdetének a misztériuma, az élet és a szaporodás misztériuma, a természeti formák állandóságának a misztériuma, az idő, a tér és a gravitáció misztériuma. Még nem rendelkezünk a végső válasszal a kozmológia, a részecskefizika, a molekuláris genetika és az evolúció minden kérdésére, *de tudjuk, hogyan kell ezek felől gondolkodnunk*. A misztikum nem tűnt el, de eléggé megszelídült. A tudattal szemben azonban még szörnyű nagy zavarban vagyunk. A tudatosság ma az *egyetlen* olyan téma, amely kapcsán a legszofisztikáltabb gondolkodónak is meg van kötve a nyelve.³

És hadd idézzek végül két tényleg pesszimista megnyilatkozást. Thomas Nagel például ezekkel a szavakkal kezdi híres „What Is It Like to Be a Bat?”-jét:

A tudat az, ami a test-lélek problémát oly különössé teszi. [...] A tudat nélkül a test-lélek probléma sokkal kevésbé volna érdekes. A tudattal azonban *reménytelennek* tűnik.⁴

Colin McGinn szavai pedig aztán igazán magukért beszélnek:

Megpróbáltuk megoldani a test-lélek problémát. Makacsul ellenállt erőfeszítéseinknek. A misztérium megmaradt. Azt hiszem, elérkezt az idő, hogy őszintén bevalljuk: *nem tudjuk megoldani* ezt a misztériumot.⁵

3 Dennett, Daniel (1991): *Consciousness Explained*. London: Allen Lane, 21–22.

4 Nagel, Thomas (1979): What Is It Like to Be a Bat? In: Uő: *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 165.

5 McGinn 1989, 349.

Miről is van tehát szó? Egyik oldalról kétségtelenül bizonyosnak látszik, hogy tudatos életünk agyfolyamataink termékei. Erre számtalan empirikus bizonyítékunk van – nem megyek bele. A másik oldalról azonban mind ez idáig nem rendelkezünk, és sokak szerint (ide sorolom magamat is) elvi okok folytán nem is rendelkezhetünk olyan elmélettel, amely az idegrendszerünk és tudatos állapotaink közti kapcsolat természetét magyarázni tudná.

És most rátérek arra, hogy miért gondolom úgy, hogy a tudat rejtélyes. Abból indulok ki, hogy tudatom bizonyos minőségeihez egyedül én férek hozzá. Az, *ahogy* nekem tűnik ez a piros folt itt az asztalon, az, *ahogy* nekem tűnik ennek a nemes bornak az íze, amivel az előbb téged is kínáltalak, az, *ahogy* nekem tűnik Pavarotti másodpercekig kitarított kétvonalas C-je, az, *ahogy* nekem tűnik ennek a rózsának az illata, az, *ahogy* nekem tűnik ennek a borral már jócskán összeáztatott asztalterítőnek a tapintása, és az, *ahogy* nekem érzik (how it feels to me) a mellkasomban egyre erősödő fájdalom – nos, ezek olyan minőségek, amelyekkel nekem közvetlen kapcsolatom van, és nekem van egyedül ilyen kapcsolatom. E minőségek alkotják (ünnepélyesebb hanghordozásban: konstituálják) tapasztalatom szubjektív világát; e fenomenális minőségek határozzák meg tulajdonképpen az individualitásomat, és különböztetnek meg másoktól. Ez a szubjektív világ – ahogy mondani szokták – kizárólag *egyes szám első személyű perspektívából létezik*, harmadik személyű, azaz objektív perspektívából hozzáférni lehetetlen. Sőt, szerintem ez nem is pusztá empirikus lehetetlenség, hanem inkább fogalmi: tudatos állapotaim *lényegéhez* tartozik hozzá ezek szubjektív karaktere. E minőségek tehát *privátak*. Vagy, hogy más terminológiában fejezem ki magam: tapasztalatom fenomenális tulajdonságait *egyedül én*, mint a tapasztalat szubjektuma, instanciálhatom. Ehhez képest agyam neurofiziológiai leírásai óhatatlanul más dimenziójúnak tűnnek. Agyamhoz, agyi folyamataimhoz végső soron bárki hozzáférhet, tehát *publikusak*. Ha valakinek megfelelő eszközei volnának, akkor észlelhetné, hogy bizonyos neuroncsoportjaim éppen aktívak, mások pedig nem aktívak. Sőt, felállíthatna például egy olyan korrelációt, hogy minden esetben, amikor fájdalmakról számolok be (és nem hazudok), akkor tüzelnek a C-rostjaim. Ha azonban a tudat vagy tudatosság lényeges tulajdonsága a szubjektivitás, mivel tapasztalatunk fenomenális minőségei csak egyes szám első személyű perspektíva számára léteznek, akkor e minőségekhez harmadik személyű, vagyis objektív perspektívából *szűk-*

ségképpen nem lehetséges hozzáférni. Igencsak fején találta a szöveget Nagel, amikor azt írja, hogy:

A tudatos tapasztalat esetében, úgy tűnik, hogy a kapcsolat egy különös perspektívával nagyon erős. Nehéz érteni azt, hogy mit kell értenünk a tudatos tapasztalat objektív karakterén, függetlenül attól a perspektívától, ahonnan azt a szubjektum átéli. Mi marad végső soron meg a tudatos tapasztalatból, amennyiben a [szubjektum] perspektíváját eltávolítjuk?⁶

Egy szó, mint száz – mondtam kissé kifulladásra házigazdám –, azt nem látom, hogy bármiféle empirikus adatok az agyról, hogyan segíthetnek bennünket áthidalni azt a szakadékot, ami az egyes szám első személyű és harmadik személyű perspektíva között feszül. És engedd meg, hogy így végezetül még ennél is radikálisabb legyek: a tudat rejtélyének a lényegét abban látom, hogy *el sem tudom képzelni*, hogyan kellene a tudat magyarázatának kinéznie.”

Semmit nem szóltam. Barátaim szavai felkavartak. Úgy éreztem, egyedüllétre van szükségem ahhoz, hogy helyrerakjam magamban a dolgokat. Kihörpintettem a boromat – amúgy sem volt már poharamban sok –, és mivel még nem voltam nagyon részeg, sétálni indultam.

2.

Eltelt néhány nap beszélgetésünk óta, és nagyjából leülepedett bennem mindaz, amit barátom akkor, ott, azon az ominózus estén mondott. Mivel azonban – félek – gyakorlatlanságom és iskolázatlanságom okán úgy adtam elő az ott elhangzottakat, hogy azok könnyedén eredményezhetnek különféle félreértéseket, és – ki tudja – talán tudatos félremagyarázásokra is okot adhatnak, úgy látom jónak, hogy néhány higgadt megjegyzést fűzzek azokhoz.

Az első megjegyzésem az, hogy barátom kis eszmefuttatását fatális tévedés volna *elméletként* értelmezni. Az ugyanis nem volt egyéb, mint egy, az intuíciónkra bázírozó különbségtevés a tudatos és neurofiziológiai jelenségek között – és tudjuk, hogy van az intuíciókkal: kinek ezt, kinek azt súgja. Mindazonáltal én az elhangzottakat egy rejtély megfo-

6 Nagel 1979, 174.

galmazásának tekintem, és utolsó – radikális – formájában egy rejtély igen erőteljes megfogalmazásának. Annak a rejtélynek jelesül, hogy fogalmunk sincsen arról, hogy hogyan realizálódik (emergálódik, szupervenial stb. stb.) a tudat egy tisztán fiziológiai struktúrán. Kissé képszerűbben: hogyan jön létre a tudat, a maga gazdagságával és sokszínűségével egy meglehetősen visszataszító, szürke és nyálkás anyagon, mint az agy?

A másik dolog, amitől mindenkit óva intenek, az az, hogy úgy értelmezze barátom azon az emlékezetes estén elhangzott szavait, mint ahogy Descartes tenné. Ő ugyanis torz módon értelmezné. Így:

(1) Barátod különbségtevése a tudatos és fizikai (neurofiziológiai) jelenségek között nem más, mint különbségtevés két *különböző fajtájú* jelenségcsoport között: minden egyes tudatos jelenség különbözik a fizikai jelenségektől, és vice versa.

(2) Barátod különbségtevése egy sajátos *kontrasztot* jelenít meg. A „tudatos” és a „fizikai” *ellentétes* egymással, olyaténképpen mint a „szép” és „csúnya”, következésképpen az egyik megkapható úgy, hogy tagadjuk a másikat, és vice versa.

(3) Barátod különbségtevése *univerzális*. Azaz, világunkban egy jelenség vagy tudatos, vagy fizikai, vagyis nem létezik olyan jelenség, ami egyrésről fizikai, másrésről tudatos.

(4) Barátod különbségtevése *exkluzív*, azaz a tudatos és fizikai jelenségek mindörökre és kölcsönösen kizárják egymást.

Descartes tehát házigazdám semmire nem kötelező, pusztán az intuíció szintjén megmaradó különbségtevését saját maga céljaira használná: a maga szubsztanciadualista elméletének alátámasztását látná benne, miszerint *reális különbség* van a tudatos és fizikai jelenségek osztálya között. Barátom azonban semmi ilyesmit nem akart mondani. Világos meggyőződése ugyanis, hogy kellően felvilágosult ember ő ahhoz, hogy higgyen a szubsztanciadualizmusban, vagyis hogy azt gondolja, hogy az anyagi szubsztancia *mellett* létezik valamiféle nem anyagi (szellemi) szubsztancia. (Biztosan tudom például, hogy a lélek halhatatlanságában sem hisz, bármily istentelen dolognak tűnik is ez egyesek szemében. Egyszer például, néhány üveg bivalyerős bor elfogyasztása után egyenesen azt találta mondani, hogy azok a szavak, hogy „szabadság”, „isten” és „halhatatlanság” úgy hatnak rá, mint ahogy állítólag az ördögre a szenteltvíz.) Ha ragaszkodunk a „dualizmus” szóhoz, akkor azt mon-

danám, hogy ő inkább *episztemológiai*-dualista, vagy még inkább *leírás*-dualista, de legjobb volna, ha azt mondanám: *hozzáférésdualista*. Elfogadja azt, hogy tudatos életünk az agyunk működésének a következménye, csak éppen azt vitatja, hogy fogalmunk lehetne agyunk tudatos életet eredményező mechanizmusáról. Úgy véli, az okozza itt a nehézséget, hogy a tudatunkhoz (agyunk e nemes fluidumához) sajátos episztemikus viszonyulásunk van, tapasztalatunk (barátom által oly szépen elbeszélte) minőségei kizárólag egyes számú perspektívából léteznek, vagyis annyira hozzátartoznak egy szubjektumhoz, hogy azokhoz harmadik személyből, objektív módon nem férhetünk hozzá.

Természetesen felvethetné valaki azt a kérdést, hogy vajon miért olyan biztos ő abban, hogy Descartes szubsztanciadualizmusa hamis, és hogy semmire nem vezet. Válaszom: senki nem lehet bizonyos abban, hogy a szubsztanciadualizmus hamis. Ez azonban mindössze annyit jelent, hogy nem vagyunk képesek logikailag kényszerítő módon cáfolni azt. Éspedig egyszerűen azért nem, mert empirikusan éppenséggel kiderülhet, hogy minden eddigi tudásunk ellenére mégiscsak létezik szellemi szubsztancia, és ha mástól nem, akkor hát Hume-től tudjuk, hogy empirikus kérdésekben nem ildomos spekulatív módon, karosszékekben ülve állást foglalni. Mindazonáltal – ahogy mondani szokás – igen jó okunk van elvetni Descartes álláspontját. Nagyon röviden mondom. Vegyük a következő három kijelentést:

- (1) A tudatos jelenségek *nem* fizikai jelenségek.
- (2) A tudatos jelenségek a fizikai jelenségek világában *okságilag hatékonyak*.
- (3) A fizikai jelenségek világa *okságilag zárt*.

Az (1) kijelentés ugyebár a szubsztanciadualizmus egy megfogalmazása. A (2) kijelentés azt mondja ki, hogy létezik mentális okozás, vagyis hogy bizonyos tudatos állapotokat cselekedeteink okainak tekintünk. A (3) kijelentés pedig azt mondja ki, hogy minden fizikai eseménynek van egy fizikai oka, ami önmagában elégséges ahhoz, hogy a kérdéses eseményt létrehozza – összhangban a fizikai törvényekkel. No már most, Descartes mindhárom kijelentést igaznak fogadta el, csakhogy a három kijelentés együttesen inkonzisztenciát eredményez. Hadd ne magyarázzam el, hogy miért, ez ugyanis szerintem meglehetősen világos. De arra sem szeretnék túl sok időt fecsérelni, hogy arról értekezem, manapság miért hajlunk arra, hogy az (1)-t adjuk fel, és nem a má-

sik kettő valamelyikét. Nem csak erkölcstelen materializmusunk az oka. Szóval, azért adjuk fel az (1)-t, mert nem adhatjuk fel sem a (2)-t, sem a (3)-t. A (2)-t azért nem adhatjuk fel, mert egész életünk azt igazolja, hogy a magunk és mások cselekedeteit a magunk és mások tudatos állapotaital magyarázzuk. Gondoljunk csak azokra a mondatokra, amelyek ilyen formájúak: „*X* azért tette ezt és ezt, mert erre *vágyott* és úgy *gondolta*, hogy ha ezt teszi, akkor teljesül a vágya.” Cselekedeteink racionalitása veszne el, ha feladnánk a mentális okozás eszméjét. De a (3)-t sem adhatjuk fel egykönnyen, csak azon az áron, ha az egész fizikai világról alkotott képünkkel leszámolunk. Marad tehát az (1), ami kicsit nyugtalanító, ha az örök életre ácsingózunk, azonban kecsesítő, ha plauzibilis elméletet akarunk kapni. Vagyis, azt kell állítanunk, hogy bizonyos értelemben a tudatos állapotaink fizikai (neurofiziológiai) állapotok. Szintén hadd ne kelljen elmagyaráznom, hogy a tudatos állapotaink azonosítása neurofiziológiai állapotokkal, tehát az ún. azonosság-elmélet miért bizonyult borzalmasan inplauzibilisnek, legyen elég annyi, hogy manapság a legtöbben ebben a vonatkozásban *funkcionalisták* vagyunk. Tézisszerűen szólva, a következő eszmét valljuk a magunkénak:

(1) Minden tudatos állapotot *okási szerepe határozza meg* a bemenetek (inputs), vagyis az érzékszervi benyomások, illetve a kimenetek (outputs), vagyis más tudatos állapotok és cselekedetek viszonylatában. Következésképpen (2) minden tudatos állapot integráns komponense tudatos életünk (mentális ökonómiánk) és viselkedésünk egész hálózatának. (3) Tudatos állapotaink implementációfüggetlenek, vagyis tudatos állapotok realizálódhatnak különböző anyagból álló rendszereken, például szilikoncsipeken, mindazonáltal a mi tudatos állapotaink az agyon realizálódnak.

Fontos, hogy világos legyen, hogy mit mond ez a tétel. Vegyük példának a mutatóujjamba nyilálló fájdalom tudatos állapotát mint funkcionális állapotot. Hogy határozom meg azt az állapotot funkcionalistaként? Azt mondom: a fájdalmamat egy tú szúrása (input) okozza. Fájdalmam azt a mentális állapotot okozza (output), amit úgy fejezek ki, hogy „meg akarok szabadulni a fájdalmamtól”, és ez utóbbi állapot (mint szintén funkcionális állapot) azt a cselekedetet okozza (szintén output), hogy elfussak a gyógyszerért. Érzéstelenítőért.

A funkionalisták e meggyőződését vallják magukénak a már emlegetett kognitivisták is. Íme, egy velős meghatározás:

A tudat egy olyan folyamat, amelyben az érzékelés és észlelés sokrétű egyedi módjai a rendszer és környezete egy egyesített, sokdimenziójú leképezésébe áll össze, információkat bevonva az emlékezetről és a szervezet szükségleteiről, illetve érzelmi válaszokat és viselkedésprogramokat létrehozva abból a célból, hogy a szervezetet környezetének megfelelően módosítsa... A tudattartalom egy pillanatnyi együttállása ezen többtípusú információknak.⁷

Az előzőek fényében, azt hiszem, most már pontosan meg tudom fogalmazni, hogy mit mondott, vagy még inkább: mit is akart nekem mondani házigazdám azon az estén. Amikor azt ecsetelte, hogy szerintem létezik egy szakadék a tudatos tapasztalat neurofiziológiai típusú magyarázatában, akkor tulajdonképpen a funkcionalizmus fentebbi tézisével, és az iménti idézetben megfogalmazottakkal szemben fejezte ki a kétségeit. Ennél tovább nem jutott. Intuíciómra apellálva azt akarta megértetni velem, hogy a tudatos tapasztalat funkcionalista vagy kognitivistá magyarázatából valami nagyon fontos kimarad.

3.

„De mi maradt ki, no, és persze, mihez képest marad ki?” – tettem fel magamban a kérdést. Egyszerűen nem hagyott a dolog nyugodni. A hozzám legközelebb található éjjel-nappaliban vettem néhány üveg jó hírű száraz vörösbort – remélve, neki is ízleni fog; olyan kényes a borokra –, és elzarándokoltam hozzá. Szerencsémre éppen otthon volt. Amikor beléptem a házába (nagy ház, tekintélyes borospincével), és abba a szobába értem, amelyikben a múltkor az álláspontját fejtegette, egyből elragadt az akkori érzés. „Mi szél hozott erre?” – kérdezte mosolyogva, amire én – amennyire csak tőlem telt – sorjában elmondtam neki mindazt, ami az előző néhány napon nyugtalanított, vagyis amit az előző részben Önöknek előadtam. „Azt szeretném tudni, hogy mi maradt ki, és hogy mihez képest marad ki” – böktém ki végül, és egy kicsit esetlennek éreztem magam. Erre ő azonnal hellyel kínálta, találomra kinyitott egy üveg bort, töltött és belekezdett: „Először is szeretnék felolvasni neked

7 Thatcher, John (1987): *Cognitive Science*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 107.

egy idézetet, amivel maradéktalanul egyetérttek, és ami választ ad arra a kérdésre, hogy mi marad ki:

[...] a fájdalomról kialakított fogalmunk több, mint [a fájdalom] kauzális szerepe, van ugyanis minőségi karaktere, az hogy *hogyan* érezzük (how it feels). Ami megmagyarázatlan marad a C-rostok felfedezésével, az nem más, mint hogy *miért* érezzük a fájdalmat úgy, ahogy érezzük (why pain should feel the way it does). Mert úgy tűnik, nincsen semmi olyan a C-rostok tüzelésében, ami természetesebben „illesztené” a fájdalom fenomenális tulajdonságaihoz, mint fenomenális tulajdonságok más halmazához. [...] A fájdalom kvalitatív oldalának a C-rostok tüzelésével történő azonosítása teljességgel homályban hagyja a közöttük levő kapcsolatot. Mondhatnánk azt, hogy ez az azonosítás nyers tényé teszi azt, *ahogy* a fájdalmat érezzük.⁸

Ahhoz, hogy világos legyen számodra, ami ebben a passzusban áll, érdemes megfontolni azt a kérdést, hogy milyen esetekben mondanád azt, hogy a tapasztalat minőségi karaktere meg van magyarázva. Nem elegendő az, hogy valaki megmutatja, hogy minden tudatos állapot rendelkezik neurofiziológiai fundamentummal, vagy hogy minden tudatos állapot mindig korrelál egy neurofiziológiai állapottal. Hanem: arra a kérdésre kell válaszolnia, hogy ha ilyen és ilyen neurofiziológiai állapotban vagyunk, akkor *miért* érzünk éppen olyan minőségeket, mint amilyeneket érzünk: why it is like what it is like to feel pain.

Kérdezted, és helyesen tetted, hogy *mihez képest* marad ki valami a tudatos tapasztalat magyarázata során. Hadd térjek rá most erre. Vedd a következő két kijelentést:

- (1) Víz = H₂O.
- (2) Fájdalom = C-rostok tüzelése.

Az a tag, akit az előbb idéztem, a következő diszanalógiát látja a két kijelentés között:

Az analógia hiányát a víz/H₂O és fájdalom/C-rostok tüzelése esetek között abban a tényben látom, hogy van egy nyilvánvaló [apparent] *szükségzerűség*, ami a víz H₂O-ra való redukációjából ered, ami azonban hiányzik a fáj-

⁸ Levine, J. (1983): Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. In: *Pacific Philosophical Quarterly*, 64: 357.

dalom C-rostokra való redukciójából. [...] Ha arra a nyilvánvaló [apparent] kontingenciára gondolunk, ami a (2)-hez kapcsolódik, észre vesszük, hogy ez mindkét irányba működik: éppúgy elgondolható, hogy létezik fájdalom a C-rostok tüzelése nélkül, mint az, hogy tüzelnek a C-rostok fájdalom nélkül. Azonban az (1) nyilvánvaló [apparent] kontingenciája csak az egyik irányban működik. Míg elgondolható az, hogy valami más, mint H_2O , rendelkezik a víz felszíni makrotulajdonságaival, úgy vélem, az nem gondolható el, hogy a H_2O nem rendelkezik ezekkel a tulajdonságokkal (feltéve persze, ha tartjuk magunkat a kémiai standardokhoz).

A különbség a két eset között egy lényeges episztemológiai különbséget tükröz a víz H_2O -ra és a fájdalom C-rostok tüzelésére való redukciója között: nevezetesen, hogy míg a víz kémiai elmélete mindent megmagyaráz, amit meg kell magyarázni, addig a [tudatos tapasztalat] fizikalista elmélete „valamit kihagy” [leaves something out]. Magát a kvalitatív karaktert hagyja megmagyarázatlanul a fizikalista vagy funkcionalista elmélet, ugyanis elgondolható marad, hogy egy lény rendelkezik a releváns fizikai vagy funkcionális állapottal, mégsem tapasztalja a fájdalom kvalitatív karakterét.”⁹

„Azt hiszem világos, amit mondasz” – szólaltam meg halkán. „Nem tudnád mindazonáltal formálisabban is megfogalmazni az érvet?” – kezdem kérlelni. „Rendben, megpróbálom” – felelte, és ezzel felállt, íróasztalához ment, az egyik fiókból kivett két nagyobb papírlapot, és az elsőre a maga kissé komótos tempójában a következőket róta:

„Egy tetszőleges fizikai rendszer F makrotulajdonsága abban az esetben van sikeres módon megmagyarázva, ha létezik egy olyan fizikalista típusú elmélet, ami megmutatja, hogy

(1) a rendszer rendelkezik egy F alapjául szolgáló G mikrotulajdonság-együttessel úgy, hogy ha a rendszer G -vel rendelkezik, akkor F -fel is rendelkezik, és

(2) F -et képes G mikrotulajdonság-együttes tökéletes ismeretéből dedukálni.

Vagy, valamivel egzaktabban:

⁹ Levine, J. (1996): On Leaving Out What It's Like. In: Block, Ned–Flanagan, Owen–Güzeldere, Güven: *The Nature of Consciousness*. A Bradford Book, MIT Press, 548.

Egy R rendezés alatt $[C1, \dots, Cn]$ mikroelemekből álló S komplex rendszer F makrotulajdonsága abban az esetben van *sikeres módon* megmagyarázva, ha létezik egy olyan fizikalista típusú elmélet, ami megmutatja, hogy

(1) az a kijelentés, hogy »minden x -re, ha x $[C1, \dots, Cn; R]$ mikrostruktúrával rendelkezik, akkor x rendelkezik F makrotulajdonsággal«, egy igaz természeti törvény, és

(2) F -et képes $[C1, \dots, Cn; R]$ mikrostruktúra tökéletes ismeretéből dedukálni.”

A második lapra pedig a következőt írta:

„Egy tetszőleges fizikai rendszer ama T makrotulajdonsága, hogy a rendszer tudatos mentális állapottal rendelkezik, akkor van *sikeres módon* megmagyarázva, ha létezik egy fizikalista típusú elmélet, ami megmutatja, hogy

(1) a fizikai rendszer rendelkezik egy T alapjául szolgáló G mikrotulajdonság-együttessel úgy, hogy ha a rendszer G -vel rendelkezik, akkor T -vel is rendelkezik, és

(2) T -t képes G mikrotulajdonság-együttes tökéletes ismeretéből dedukálni.

Vagy, valamivel egzaktabban:

Egy R rendezés alatt $[C1, \dots, Cn]$ mikroelemekből álló S komplex rendszer ama T tulajdonsága, hogy S tudatos mentális állapottal rendelkezik, akkor van *sikeres módon* megmagyarázva, ha létezik egy fizikalista típusú elmélet, ami megmutatja, hogy

(1) az a kijelentés, hogy »minden x -re, ha x $[C1, \dots, Cn; R]$ mikrostruktúrával rendelkezik, akkor x rendelkezik T makrotulajdonsággal«, egy igaz természeti törvény, és

(2) T -t képes $[C1, \dots, Cn; R]$ mikrostruktúra tökéletes ismeretéből dedukálni.”

Eloolvastam, amit a két papírra írt. Mielőtt egyetlen szót is kiböktem volna, folytatni kezdte: „A víz makrotulajdonságainak fizikalista elmélete *sikeres*, ugyanis az előző definíciókban szereplő (1) és (2) feltétel *is* teljesül. Teljesül az (1) feltétel, ugyanis a víz bármely F makrotulajdonsága esetében igaz az, hogy létezik egy F alapjául szolgáló G mikrotulajdonság-együttes úgy, hogy ha a rendszer G -vel rendelkezik, akkor F -fel is rendelkezik. Azaz, az a kijelentés, hogy »minden x -re, ha $x = H_2O$, akkor x ren-

delkezik *F*-fel», igaz természeti törvény. Vegyük példának a víz ama makrotulajdonságát, hogy tengerszint magasságában 100 Celsius-fokon forr. Ekkor: az a kijelentés, hogy »minden *x*-re, ha $x = \text{H}_2\text{O}$, akkor *x* tengerszint magasságában 100 Celsius-fokon forr«, egy igaz természeti törvény.

De teljesül a (2) feltétel is, ugyanis a víz bármelyik *F* makrotulajdonságát képesek vagyunk dedukálni a H_2O tökéletes ismeretéből. E (2) feltétel annyival mond többet az (1)-nél, hogy azt állítja, semmiféle episztemológiai akadály nem tornyosul *F* H_2O -ból való dedukciója elé.

A tudatos tapasztalat magyarázata azonban *sikertelen*, ugyanis ha az (1) feltétele teljesül is, a (2) elvi okok folytán nem teljesülhet. Tegyük fel, hogy teljesül az (1) feltétel, ugyanis egy tetszőleges fizikai rendszer ama *T* makrotulajdonsága, hogy a rendszer *tudatos* mentális állapottal rendelkezik, esetében igaz az, hogy létezik egy *T* alapjául szolgáló *G* mikrotulajdonság-együttes úgy, hogy ha a rendszer *G*-vel rendelkezik, akkor *T*-vel *is* rendelkezik. Azaz – tegyük fel –, az a kijelentés, hogy »minden *x*-re, ha *x* rendelkezik *G*-vel, akkor rendelkezik *T*-vel«, egy igaz természeti törvény. Vegyük például a fájdalom/C-rostok tüzelése esetet. Tegyük fel, hogy az a kijelentés, hogy »minden *x*-re, ha *x* rendelkezik a C-rostok tüzelése mikrotulajdonsággal, akkor *x* rendelkezik a fájdalom-makrotulajdonsággal«, egy igaz természeti törvény.

Nem teljesül azonban a (2) feltétel: egy tetszőleges fizikai rendszer ama makrotulajdonságát, hogy a rendszer *tudatos* mentális állapottal rendelkezik, *nem vagyunk képesek* a rendszer mikrostruktúrájának ismeretéből dedukálni. E feltétel teljesülésének ugyanis *episztemológiai akadályai* vannak. Tudatos állapotaink *kvalitatív karaktere* (például a fájdalomé, ahogy érezzük) dedukálhatatlan egy fizikai mikrotulajdonság (például a C-rostok ismerete) tökéletes ismeretéből, ugyanis a C-rostok tüzelése nem rendelkezik olyan tulajdonsággal, amelynek alapján természetszerűleg tudnánk kapcsolni a fájdalom fenomenológiai tulajdonságaihoz. Ez a kapcsolat pusztán nyers tény, pusztá *esetlegesség*, következésképpen a C-rostok tüzelése tökéletes ismeretéből dedukálhatatlanok a fájdalom fenomenológiai tulajdonságai, a fájdalom kvalitatív karaktere. Magyarázati szakadék (explanatory gap) áll fenn tehát abban az esetben, amikor a fájdalmat a C-rostok tüzelésével magyarázzuk. E szakadék egzakt formában a következőképpen fejezhető ki:

Ugyanabban az értelemben, amiben *elgondolhatatlan* az, hogy a H_2O tengerszinten, normális nyomáson 100 Celsius-fokon nem forr (feltéve per-

sze, ha ragaszkodunk a kémiai standardokhoz), akármilyen fejlettséget ér is el a neurofiziológia, *elgondolható* marad az, hogy C-rostjaink tüzelnek, de fájdalmat nem érzünk.

Házigazdám ekkor kifújta magát, és egymás után lehajtott három vagy négy pohár bort. „Megszomjaztam” – mondta. „És a torkom is kiszáradt. Elfogadod, amit mondtam?” – kérdezte aztán. Én is töltöttem magamnak az egyik – azóta már rég kinyitott – üvegből egy söröskorsóba. Nem kispályázom, legalábbis ilyen szellemileg feszült és spanos állapotban. „Tudod – szólaltam meg halkán –, előállhatna valaki a következő ellenérvvel: Tegyük fel, hogy a neurofiziológia megállapít egy olyan törvényszerűséget a fájdalmak vonatkozásában, hogy minél gyorsabban tüzelnek a neuronjaink, annál hevesebb fájdalmat érzünk. Ebben az esetben az ellenfeled mondhatja azt, hogy nem igaz az, hogy nincsen természet-szerű illeszkedés vagy kapcsolat a neurofiziológiai állapotok és a tudatos tapasztalat között. Ha ugyanis a fejünkre csatolnánk egy cerebroszkópot és észlelnénk (látnánk), hogy C-rostjaink egyre gyorsabban tüzelnek, és ugyancsak észlelnénk (introspekció útján), hogy egyre hevesebb fájdalmaink vannak, akkor a lehető legtermészetesebb módon kapcsolnánk össze a kettőt. Ennélfogva tévedsz, amikor azt mondd, hogy nem tudod, hogyan kellene kinéznie a tudatos tapasztalat magyarázatának. Ekképp: »annak, hogy egyre hevesebb fájdalmat élek át, az az oka, hogy C-rostjaim egyre gyorsabban tüzelnek«. Vagy, hogy egy másik példát említek: »annak, hogy a piros színhez a melegséget, és a kékhez a hidegséget kapcsoljuk, az az oka, hogy a piros színhez tartozó színcsatornáinkban növekednek, a kékhez tartozó színcsatornáinkban pedig csökkennek az ingerek«. Ezek teljesen normális kauzális magyarázatok, következésképpen semmi okunk »explanatory gap«-ról beszélni.”

Házigazdám mosolyogva nézett rám, éppen ahhoz hasonlatos jóérzéssel és megelégedettséggel az arcán, amikor valaki a borait dicséri. Aztán így válaszolt: „Ezzel az ellenvetéssel a következő a kifogásom: amikor azt állítottam, hogy nincsen természetes illeszkedés vagy kapcsolat egy neurofiziológiai és egy mentális állapot között, akkor nem azt akartam mondani, hogy a neurofiziológia *még* nem érte el azt a fejlettséget, hogy ilyen kapcsolatokat felmutasson. Tegyük fel, hogy létrejön egy ideális neurofiziológia, ami a »fájdalom – C-rostok tüzelése« korreláció megállapításán *felül* olyan korrelációkat *is* megállapít, hogy »minél jobban tüzelnek a C-rostjaink, annál hevesebb fájdalmaink vannak«. Te-

gyük fel továbbá, hogy ez az ideális neurofiziológia minden mentális állapotához, és minden mentális tulajdonsághoz (így a tudatossághoz is!) megfeleltet neurofiziológiai állapotokat és folyamatokat *olyan módon*, hogy olyan típusú izomorfiákat állapít meg, mint amit a »minél jobban tüzel, annál jobban fáj« esete példáz. Ebben az esetben – mondhatja az ellenérvelő – igenis volna természetszerű illeszkedés a tudatos tapasztalat és a neurofiziológiai állapotok között: épp a kettő közt fennálló *izomorf jelleg* volna az, ami a nyers tényt érthető kapcsolattá, az explanatory gapet explanatory connectionné tenné.

Azt állítom azonban, hogy a tudat vagy tudatosság rejtélye ebben az esetben is megmaradna. Feltehető volna ugyanis az a kérdés, hogy »*miért* érzünk nagyobb fájdalmat, amikor gyorsabban tüzelnek a neuronjaink?«, vagy hogy »*miért* érzünk egy színt melegnek, ha növekednek a megfelelő színcsatornában az ingerek?« Ezek a kérdések értelmesebbek volnának, ugyanis ezekben az izomorfiákban *semmi magától értetődő* nincs. Az olyan analógiák, hogy »*minél gyorsabban – annál jobban*« nem alkalmazhatóak a »mentális« versus »tudatos« esetben jogosan, ugyanis éppen arról nem tudunk semmit, hogy miféle analógiákat keresünk. (Semmi alapunk nincsen ahhoz, hogy egy izomorfiát vagy analógiát *kitüntessünk* a másik kárára.) Azon tehát, hogy nem tudjuk, hogyan kell kinéznie a tudatosság magyarázatának, azt kell érteni, hogy nem tudjuk, mit jelent az izomorfia egy tudatos és egy neurofiziológiai állapot között. A rejtély tehát *továbbra is* megmarad: »*miért* vannak egyre hevesebb fájdalmaim, ha a C-rostjaim gyorsabban tüzelnek?« És ezzel, ha megengeded, be is fejeztem.”

Semmit nem tudtam mondani, holott jócskán maradtak ellenérzéseim. Csak ültünk egymás mellett a csendben a kiürült borospalackok és borospoharak és persze az egy szem söröskorsó társaságában, sűrű szivarfüstben, és hallgattunk hajnalig.

A kötet szerzői

Benedek András (1956), a tudományfilozófia kandidátusa, az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos főmunkatársa. Posztdoktori ösztöndíjjal Oxfordban, majd az Egyesült Államokban tanult és tanított. A Pázmány Péter Tudományegyetem Logika Tanszékét vezette. Kutatási területei: tudományfilozófia, induktív és valószínűségi logika, tudománytörténet, elsősorban a 19–20. századi matematika és fizika története. Analitikus tudományfilozófiával, tanuláselmélettel, matematikafilozófiával foglalkozik, ezen belül a 19–20. századi matematikai és történeti heurisztika kapcsolatával. A témához kapcsolódó publikációi: Tudás és normativitás. In: *Világosság*, XLIV, 2003, 1–2: 157–167; Megjegyzések a jogi tudás fogalmához. In: Bánrévy Gábor–Jobbágyi Gábor–Varga Csaba (szerk.): *Iustum, Aequum, Salutare*. Budapest, PPKE–Osiris, 1998, 51–66; Farkas Gyula a „matematikai” fizikus. Adalékok a századforduló fizikájának megalapozási kísérleteihez. In: *Világosság*, XL, 1999, 1: 74–84; Lakatos Imre: A tudománytörténet és racionális rekonstrukciói. In: Forrai Gábor (szerk.): *Lakatos Imre tudományfilozófiai írásai I*. Budapest: Atlantisz, 1998.

Betegh Gábor (1968), PhD, a Közép-Európai Egyetem Filozófia Tanszékének docense. Kutatási területe az antik görög filozófia, különös tekintettel a metafizikára és a természetfilozófiára. Jelenlegi fő kutatási témája a kozmológia kapcsolódási pontjai a különböző filozófiai diszciplínákkal. Néhány vonatkozó publikáció: *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Cosmological Ethics in the *Timaeus* and Early Stoicism. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2003, 24: 273–302; Le problème des représentations visuelles dans la cosmologie présocratique: pour une histoire de la modélisation. In: A. Laks–C. Louguet (szerk.): *Qu'est-ce que la philosophie présocratique? / What is Presocratic Philosophy?* Lille, 2002, 381–415.

Békés Vera (1951), az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos főmunkatársa, kandidátus. Kutatási területe: ismeretelmélet, tudományfilozófia, tudománytörténet. A kötetben szereplő írás témájához kapcsolódó legfontosabb publikációi: *A hiányzó paradigma*. Debrecen: Latin Betűk, 1997, 260 l.; „Cogito ergo credo” – Hit és ész viszonya Polányi Mihály tudományfilozófiájában. In: *Polanyiana*, Vol. 9., 1–2: 123–133 (<http://www.kfki.hu/~cheminfo/polanyi/0012/bekes.html>); Az újdonság jelei – a tudományos döntések természete. In: *Polanyiana*, Vol. 11., 2002, 1–2: 143–166 (http://www.kfki.hu/~cheminfo/polanyi/02_12/14-ujdontsag.pdf).

Borbély Gábor (1962), a filozófiai tudomány kandidátusa, filozófiatörténész, jelenleg az Oktatási Minisztérium főosztályvezetője. Kutatási területe a késő középkori filozófia. Fontosabb publikációi: *Aquinói Szent Tamás, Az értelem egysége. Fordítás, tanulmányok és kommentár*. Budapest: Ikon Kiadó, 1993; *Aquinói Szent Tamás: A világ örökkévalósága*. (Fordítás és jegyzetek.) Budapest: Jószoveg Műhely Kiadó, 1998; *Dialektikus disputa az értelem egységének skolasztikus kérdéséről*. (Klima Gyulával közösen.) In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 2000, 4–6: 361–404; *Szkepticizmus a középkorban? Megjegyzések a késő középkori filozófia historiográfiájához*. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997, 3–4: 639–648; *A csaló Isten hipotézis Descartes-nál és a késő-középkorban*. In: *Világosság*, 1997, 7: 40–48. Ez utóbbi tanulmány megtalálható a következő kötetben is: Boros Gábor–Schmal Dániel (szerk.): *Kortársunk, Descartes*. Budapest: Áron Kiadó, 2000, 57–70.

Danka István (1978), a Pécsi Tudományegyetemen végzett filozófia szakon. 2001-től a MTA Filozófiai Kutatóintézetének segédmunkatársa. 2002-től a PTE Filozófia Doktori Iskola hallgatója. Tanulmánya főként az alábbi előadások szövegén alapul: *Hogyan lehetségesek szintetikus a priori ítéletek?* (Budapest, 2002); *Rethinking Non-Mathematical Necessity* (Pécs, 2003); *Wittgenstein and the Problem of Synthetic A Priori* (Bergen, 2004); *Számít-e az algebra?* (Pécs, 2004); *Hogyan lehetségesek analitikus a priori ítéletek?* (Budapest, 2004).

Farkas János László (1941), az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos munkatársa, jelenleg nyugdíjban. Eszmetörténeti tárgyú tanulmányok szerzője. Szerkesztőként munkatársa volt a *Világosság* (1971–2001)

és az *Európai Utas* (1990–2004) című folyóiratnak. Tanulmánykötete: *Világra jönni. Értelmezések* (1993). Legutóbb társszerzőként részt vett a *Tesztet öltött érv. Az értekező József Attila* (2003) és a *Minden filozófia „nyelvkritika”*. *Analitikus filozófia és fenomenológia* (2004) című tanulmánygyűjteményben.

Ferencz Sándor (1956), filozófiatörténész, az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos munkatársa. Az ELTE Bölcsészkarán történelemből és filozófiából diplomázott 1984-ben, előtte villamosmérnöki tanulmányokat folytatott, 1986–1987-ben a svájci Freiburgban tanult filozófiát. Írásai jelentek meg középkori filozófiatörténetről, Canterbury Anselmusról, valamint az információs társadalom témakörében. Kapcsolódó újabb írása egyetemtörténetről (*A középkori egyetem*. In: Tóth Tamás [szerk.]: *Az európai egyetem funkcióváltozásai*. Budapest: Professzorok Háza, 2001) és a középkori nyelvfilozófiáról (*A „nyelv teremtése”* avagy a „Teremtés nyelve”. *Nyelv és megértés* Anselmusnál. In: Farkas Katalin–Orthmayr Imre [szerk.]: *Bölcselet és analízis*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2003) jelentek meg.

Gábor György tudományos munkatárs, vallásfilozófus (MTA Filozófiai Kutatóintézet – Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem). Fő kutatási területe az i. e. 2.–i. sz. 5. század közötti zsidó (rabbínikus) vallásbölcselet, a judaizmus vallásfilozófiája és történelemszemlélete, a zsidóság és kereszténység vallásfilozófiai kapcsolatainak és teológiai vitáinak vizsgálata, valamint a történelemfilozófia hermeneutikai problémái. A kötetben közölt íráshoz kapcsolódó egyéb publikációi: *A bárka és utasai. Zsidóság és kereszténység, történelem és emlékezet*. Budapest: Orpheusz Könyvkiadó, 1996; *A szentély és a vadak. Az emlékezés technikái. Zsidó vallástörténeti tanulmányok*. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 2000; *A negyedik vadállat. Róma az első századok zsidó irodalmának tükrében*. In: Széfer József (*Tanulmánykötet Schweitzer József 80. születésnapjára*). Budapest: Open Art, 2002, 95–120.

Horváth Pál (1951), az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos munkatársa. Fő kutatási területei: keresztény teológia- és filozófiatörténet, általános vallástudományok, bibliai kutatástörténet, a magyar katolikus szellemi élet történetének kérdései. Fontosabb publikációiból: *Vallásismeret*. Budapest: Calibra Kiadó, 1996; *Bibliaismeret*. (Dér Katalinnal

közösen.) Budapest: Műszaki Kiadó, 1999; *Vallásfilozófia és vallástörténet*. Budapest: Zsigmond Király Főiskola, 2002.

Kondor Zsuzsanna (1966), kandidátus, az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos főmunkatársa. Főbb kutatási területei: filozófiatörténet, kultúrfilozófia, a kommunikációtechnológia története, különös tekintettel változásainak intellektuális következményeire. Főbb publikációi: *Az információs társadalom és a kommunikációtechnológia elméletei és kulcsfogalmai*. (Fábri Györggyel közösen szerkesztette.) Budapest: Századvég Kiadó, 2003, 271 l.; *Changing Media – A Perennial Challenge for Philosophy*. In: Nyíri, Kristóf (szerk.): *Mobile Learning: Essays on Philosophy, Psychology and Education*. Vienna: Passagen Verlag, 2003, 69–79; *Virtual Realities – Old and New*. In: J. Bernard–V. Voigt–G. Withalm (szerk.): *Semiotische Berichte. Special Issue: Media – Old and New*. 1–4. sz. Wien: ÖGS/AAS, 2003, 197–210.

Kovács Gábor (1959), PhD, az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos főmunkatársa. Szakterülete: a 20. századi politikai gondolkodás. Könyvei: *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig*. Bibó István, a politikai gondolkodó. Budapest: Argumentum, 2004, 494 l.; *A megátalkodott jóhiszeműség esélyei. Eszmetörténeti tanulmányok*. Budapest: Liget Műhely Alapítvány, 2001. 199 l.

Laki János (1956), az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos főmunkatársa. Kutatási területei: tudományfilozófia, ismeretelmélet, nyelvfilozófia. Publikációiból: *Gulliver's Return: On the Concept of Rigid Designation*. In: 'S' *European Journal for Semiotic Studies*, 1991, 4: 161–178; *Words of Worlds: Conceptual Schemes Once Again*. In: Neumer, Katalin (szerk.): *Sprache und Verstehen: Transdisziplinäre Ansätze*. Wien: IMGS/ISSS, 1998, 161–184; *The Fall of the 'Two-Steps-Model': Wittgenstein on Seeing and Meaning*. In: O. Gianluigi (szerk.): *From the Tractatus to the Tractatus (Wittgenstein-Studien 2. köt.)*. Frankfurt: Peter Lang, 2001, 35–52.

Lehmann Miklós (1968), az ELTE TÓFK Társadalomtudományi Tanszékének adjunktusa. Fő kutatási területei: Wittgenstein filozófiája, képi megismerés és kommunikáció, strukturális reprezentációk a kognitív tudomány keretei közt. Publikációiból: *Funkcionalizmus Wittgenstein filozófiájában*. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001, 3: 292–301; *Bilder einer*

Theorie. In: *Semiotische Berichte*, 2003, 1–4: 97–108; A filozófiai nyelv hétköznapisága. In: Neumer Katalin–Laki János (szerk.): „Minden filozófia »nyelvkritika«”. Budapest: Gondolat, 2004, 98–112; A reprezentációk realitása. In: Donáth Péter–Farkas Mária (szerk.): *Filozófia – művelődés – történet 2004*. Budapest: Trezor 2004, 17–32.

Mester Béla (1962) PhD, filozófiatörténész, az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos munkatársa. Kutatási területe a kora újkori politikai filozófia története és a magyar filozófia története. Foglalkozott a kortárs magyar prózával is. Fontosabb írásai: A politikai közösség kora modern fogalma. John Locke előfeltevései. In: *Kellék*, 2001, 17: 125–150; Mester Béla–Perecz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás*. Budapest: Áron Kiadó, 2004; *Hatalom, ember, technika Szilágyi István prózájában*. (Kritikai Zsebkönyvtár, 4. Szerkeszti Bacsó Béla és Thomka Beáta.) Budapest: Kijárat Kiadó, 2004.

Neumer Katalin (1956), az MTA doktora, az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos tanácsadója. Főbb kutatási területei: nyelvfilozófia, a nyelvfilozófia története, Ludwig Wittgenstein filozófiája. Fontosabb könyvei: *Die Relativität der Grenzen. Studien zur Philosophie Wittgensteins*. Amsterdam–Atlanta, 2000; *Gondolkodás, beszéd, írás*. Budapest, 1998; *Határutak. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*. Budapest, 1991; *Sprache, Denken, Nation*. (Szerkesztőként.) Bécs, 2005; *Traditionen Wittgensteins*. (Szerkesztőként.) Frankfurt, 2004; *Das Verstehen des Anderen*. (Szerkesztőként.) Frankfurt, 2000.

Nyíri Kristóf (1944), az MTA tagja, egyetemi tanár (ELTE), az MTA Filozófiai Kutatóintézetének igazgatója, vendégprofesszor a következő egyetemeken: Helsinki, Graz, Innsbruck, Santa Barbara (University of California), Buffalo (SUNY). Kutatási témái korábban: a modern filozófiatörténet, az osztrák–magyar eszmetörténet, a nyelvfilozófia és a társadalomfilozófia. A legutóbbi időkben kutatásai a kommunikáció technológiájával (szóbeliség/írásbeliség/könyvnyomtatás/számítógép-hálózatok), illetve a képek kognitív szerepével összefüggő filozófiai kérdésekre összpontosulnak. Legutóbbi néhány műve: *A hagyomány filozófiája*. 1994; *Tradition and Individuality: Essays*. Dordrecht: Kluwer, 1992; *Pictorial Meaning and Mobile Communication*. (English translation of [2002].) In: Nyíri, Kristóf (szerk.): *Mobile Communication: Essays on Cognition and*

Community. Vienna: Passagen Verlag, 2003, 157–184; *From Texts to Pictures: The New Unity of Science*. In: Nyíri, Kristóf (szerk.): *Mobile Learning: Essays on Philosophy, Psychology and Education*. Vienna: Passagen Verlag, 2003, 45–67. Wittgensteins Philosophie der Bilder. In: Wilhelm Lütterfelds (szerk.): *Erinnerung an Wittgenstein*. Frankfurt/M.: Peter Lang, 2004, 127–148; *Vernetztes Wissen: Philosophie im Zeitalter des Internets*. Wien: Passagen Verlag, 2004, 179. Honlap: <http://www.fil.hu/intezet/nyk.htm>

Palló Gábor (1942), az MTA doktora, igazgatóhelyettes. Kutatási területei: tudománytörténet, tudományfilozófia, a 20. századi természettudomány története, különös tekintettel a magyar tudományra, kémia- és fizikatörténet, a tudósok migrációja, a kognitív és intézményi aspektusok kapcsolata, összefüggések a tudomány, a politika és a filozófia között, a tudományos kreativitás. Publikációiból: *Radioaktivitás és a kémiai atomelmélet: az anyagszerkezeti nézetek válsága a magyarországi kémiában*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1992, 162; *Hevesy György*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1998, 198 l. *Zsenialitás és korszellem*. Budapest: Áron Kiadó, 2004, 216 l. *Recepció és kreativitás*. (Hét kötet sorozatszerkesztése.) Budapest: Áron Kiadó, 2004.

Székely László (1954), az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos főmunkatársa. Kutatási területe a filozófiatörténet, a tudományfilozófia és a tudománytörténet, ezen belül különösen a kozmológia és a relativitáselmélet kultúrtörténete és fizikai interpretációi, az antropikus kozmológiai elv, továbbá a tudomány és a hermeneutika, valamint a tudomány és a teológia viszonya. Jelentősebb munkái: *Einstein kozmoszától a fölfűvódó világegyetemig*. Budapest: ELTE BTK, 1990; *Az emberarcú kozmosz: az antropikus elv*. Budapest: Áron Kiadó, 1997; *A Nap magyar kutatója: Fényi Gyula és a jezsuita természettudomány*. Budapest: MTA Filozófiai Intézete, 1999; *A relativitáselmélet az európai gondolkodás- és kultúrtörténet kontextusában*. In: Margitay-Schwendtner (szerk.): *Tudomány megértő módon. Hermeneutika és tudományfilozófia*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2003, 286–349.

Szécsi Gábor (1966), kandidátus, az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos főmunkatársa, csoportvezetője. Vendégtanárként és -kutatóként dolgozott a Helsinki, Heidelbergi Egyetemen és a szegedi József Attila Tudományegyetemen. Kutatási területe: kommunikációelmélet, nyelvfilozófia, ismeretelmélet. Főbb munkái: *A kommunikatív elme*. Bu-

dapest: Áron Kiadó, 2003; *Tudat, nyelv, kommunikáció*. Budapest: Áron Kiadó, 1998; *Szóbeliség és írásbeliség*. (Nyíri Kristóffal közösen szerk.) Budapest: Áron Kiadó, 1998; *A filozófia keresztútjain*. (Szabó Tiborral közösen szerk.) Budapest–Szeged: MTA Filozófiai Intézet–Szegedi Lukács Kör, 1998; *Projektpedagógia*. (Hegedűs Gáborral közösen.) Budapest–Kecskemét: KEF, 2000; *Dialógus*. (Josef von Ferenczyvel közösen.) Budapest: Axel Springer, 2004).

Tanács János (1969), a BME Filozófia és Tudománytörténet Tanszék oktatója, a BME–MTA Tudománytörténet és Tudományfilozófia Kutatócsoport tagja, 2000/2001-ben az MTA Filozófiai Kutatóintézetének fiatal ösztöndíjas kutatója. Kutatási területei: matematikatörténet és -filozófia, tudományfilozófia és ismeretelmélet, ezeken belül a nem-euklideszi (Bolyai–Lobacsevszkij-féle) geometria felfedezésének fogalmi, módszertani és társadalmi összefüggései történeti és filozófiai aspektusból. Publikációiból: Rejtőzködő párhuzamosság. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001, 4: 473–489; A „párhuzamosok problémájának” és a kanti eszmék magyarországi recepciójának sajátosságai a 18. század végén. In: Palló Gábor (szerk.): *A honi Kopernikusz-recepciótól a magyar Nobel-díjakig*. Budapest: Áron Kiadó, 2004, 93–133; „a” semmi gondolatja: tisztes Őse a ’világnak, melyből a minden lett...” A „párhuzamosok problémája” a 18. században. In: Fehér M.–Láng B.–Zemplén G. (szerk.): *Tudás az időben*. (Tudománytörténeti és Tudományfilozófiai Évkönyv, I. 1.) 2004.

Tóth Tamás (1942), egyetemi tanár, a SZIE Gazdaság- és Társadalomtudományi Kara Filozófia és Művelődéstörténeti Tanszékének vezetője, az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos főmunkatársa. Vendégkutató, illetve oktató volt a frankfurti Institut für Sozialforschungban, a washingtoni Catholic University of America, a párizsi École des Hautes Études en Sciences Sociales és az argentinai Universidad Nacional de La Plata különböző tanszékein. Főbb kutatási területei: esztétikátörténet, társadalomfilozófia, kommunikációelmélet. Egy fontos publikáció: Tóth Tamás (szerk.): *Az európai egyetem funkcióváltozásai. Felsőoktatás-történeti tanulmányok*. Budapest: Professzorok Háza, 2001.

Tőzsér János (1970), tudományos munkatárs az ELTE MTA-TKI Nyelvfilozófiai Kutatócsoportjában. Kutatási területe: az elme metafizikája, észlelés. Néhány, e kötetben szereplő tanulmánnyal rokon témájú, ma-

gyar nyelvű tanulmánya: Négy érv a fizikalizmus ellen. In: Uő: *Játékok és nyelvjátékok*. Budapest: Kávé Kiadó, 2001; Descartes a test és a lélek reális különbségéről. In: uo.; *Hogyan cáfolja Wittgenstein azt a nézetet, mely szerint mentális állapotaink neurofiziológiai állapotok?* In: *Világosság*, 2002, 1. sz.; Kontextus és fizikalizmus. In: *BUKSZ*, 2003, tél.

Turgonyi Zoltán (1957), az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos munkatársa. Fő érdeklődési területe az etika, ezen belül az erkölcsi relativizmus meghaladhatósága, valamely egyetemes érvényű normarendszer megfogalmazhatósága. Néhány fontosabb publikációja: *Nationality and Rationality*. In: *Perspectives on Minorities. Philosophical Reflections on the Identity and the Rights of Cultural Minorities*. (M. F. Fresco és P. J. M. van Tongeren szerkesztésében.) Tilburg University Press, 1991, 75–85; Lehet-e döglött kutyából szalonna, avagy nyújthat-e valamit a mai katolikus gondolkodás számára néhai dialóguspartnere, a marxizmus? In: Nyíri Kristóf (szerk.): *Vallásfilozófia Magyarországon. A hazai egyházak szellemi helyzete*. Budapest: MTA Filozófiai Intézete–Áron Kiadó, 1995, 181–196; A vallások etikai párbeszédének lehetőségei és korlátai. In: Szabó Lajos–Tomka Miklós–Horváth Pál (szerk.): *...és akik mást hisznek? Hívek és egyházak egymásról*. Budapest: Balassi Kiadó, 2000, 279–288; La conscience morale comme »affaire privée«. In: Freyó, Zoltán–Lendvai, L. Ferenc–Fresco, Marcel–Tongeren, Paul van (szerk.): *Papers presented to the Conferences of Dutch and Hungarian Philosophers 1986–1990*. Maastricht: Shaker Publishing, 2000, 435–440; *Etika*. Budapest: Kairosz Kiadó, 2003, 255.

Névmutató

- Abaelardus 296
Abbe, Ernst 48–56, 58–60, 64, 68–70
Abécassis, Armand 276
Adorno, Theodor W. 116
Ady Endre 9
Agathémerosz 134
Ágoston, Szent [Aurelius Augustinus] 168, 179, 181–188, 230, 288–290, 319
Alberti, Leon Battista 25
Albertoni, Ettore 360
Albertus Magnus 282, 316
Albright, William Foxwell 276
Aler, J. 221
Alexandrosz [aphrodisziaszi] 216
Altrichter Ferenc 114, 115, 157
Amaral, Pedro 193
Ambrus [püspök] 182, 184
Anaximandrosz [milétoszi] 133–135, 142, 144–148, 150
Anderson, Oscar E., Jr. 73
Andreas *lásd* Capellanus
Angelelli, Ignacio 44, 53
Angyalosi Gergely 114
Anton, John P. 14
Anselm [Anselmus, Anzelm] Canterbury, Szent 284–294
Apel, Karl-Otto 60
Appel, William 432, 440
Aratosz 136
Arendt, Hannah 362, 363, 371
Arisztophanész 142–144
Arisztotelész 11, 29, 30, 140, 143, 149, 196, 197, 216, 267–269, 307
Arkhimédész 134, 136–138, 151
Arkhütasz 141
Armstrong, David Malet 400
Arnheim, Rudolf 198
Ast, Ursula 275
Athanasziosz 321
Aubert, Roger 333, 334
Auerbach, Felix 49, 57, 58, 60, 61, 64
Augustinus *lásd* Ágoston, Szent
Auroux, Sylvain 242, 243
Austin, John Langshaw 397–399
Ayer, Alfred Jules 393
Bacon, Francis 58, 59, 197
Bacsó Béla 114
Badash, Lawrence 73

- Balandier, Georges 250
 Balázs Béla 174, 188
 Balázs Mihály 319
 Ballard, Hoyt B. 360
 Balogh József 168, 169, 174, 175, 179–188
 Bambrough, Renford 19
 Bánrévy Gábor 400
 Barthes, Roland 244
 Bath, Adelard de 301
 Baudrillard, Jean 242, 243, 248
 Bauman, Zygmunt 362
 Beck, Guido 110, 124
 Becquerel, Henry 75
 Békés Pál 367
 Békés Vera 229, 230
 Bellah, R. 362
 Beller, Mara 125
 Ben-Zeev, Tália 429
 Benacerraf, Paul 440
 Bencze Gyula 111
 Bendl Júlia 325
 Benedek András 396, 400, 412, 428, 430, 431, 436, 437
 Bennett, Jonathan 415, 417
 Bensaude-Vincent, Bernadette 41, 42
 Benson, Robert L. 296
 Benton, John F. 306
 Berengarius 286
 Berényi Gábor 114
 Berkeley, George 18, 195–197
 Bernát, Szent 296
 Bethe, Hans Albrecht 73, 86, 110, 124
 Betegh Gábor 131
 Bianchi, Luca 298–300, 303
 Bibó István 358, 359, 360
 Biggs, Michael 26
 Bindé, Jérôme 243
 Bitterli, Urs 325
 Black, Max 218, 398
 Blaise, Cronin 230
 Blenkisopp, J. 278
 Block, Ned 457
 Blumberg, Stanley A. 73
 Bodnár István 131
 Boëthius de Dacia [Dáciai Boëthius] 217, 300, 303, 304, 307, 315
 Bognár Gergely 164
 Bohn, Henry 26
 Bohr, Niels 72, 78, 125
 Boole, George 47, 65
 Borbély Gábor 282, 309
 Borges, Jorge Luis 248
 Born, Max 125
 Boros János 191
 Bossuat, Robert 310
 Bottomore, Tom 356, 357
 Bowden, Betsy 310, 311
 Boyle, Robert 115
 Bradbury, Malcolm 117, 118
 Bragyova András 405
 Brahe, Tycho 150
 Braunbek, Werner 72
 Brenkman, John 124–126
 Bricmont, Jean 111, 116, 118, 121–123, 125, 126

- Briggs, Lyman J. 79
 Brogaard, Berit 29
 Bronovski, J. 120
 Brook, Andrew 202, 203
 Brugger, Walter 343, 344
 Brumbaugh, Robert S. 144
 Brunelleschi, Filippo 33
 Brunet, Jean-Paul 137
 Brunner, August 343
 Budd, John M. 230
 Buhl, Frantz 276
 Bultmann, Rudolf 279
 Buridant, Claude 305, 306
 Burke, Edmund 367
 Burkert, Walter 141
 Burnett, Charles 307
 Bush, Vannevar 80, 81
 Büchner, Ludwig 64
 Bynum, T. W. 47, 49

 Cancik, Hubert 275
 Capellanus, Andreas 299,
 303–312, 314, 315
 Capsheew, James H. 74
 Carlton, Eric 360
 Carnap, Rudolf 115, 421
 Carpenter, Edmund 10
 Carruthers, Mary 177, 182, 189
 Cassirer, Ernst 191, 192, 267
 Castells, Manuel 21, 368, 369,
 370, 371
 Cazeneuve, Jean 244
 Chadwick, James 76
 Champagne, Marie de [herceg-
 nő] 306

 Chapelain, André le 301,
 304–306, 310
 Chatelain, Émile 298, 308
 Châtillon, J. 304
 Chenu, Marie-Dominique 296, 297
 Chisholm, Roderick M. 393
 Chompalov, Ivan 94
 Churchill, Winston 79
 Cicero, Marcus Tullius 134, 136,
 138, 184, 216, 395
 Clark, Grahame 331
 Coady, C. A. J. 432
 Cohen, L. J. 400, 401
 Cohen, Sh. 278
 Coleman, Joyce 177, 178, 189
 Coleridge, Samuel Taylor 173
 Collingwood, Robin George 262
 Collins, Harry 115, 116
 Compton, Arthur 80, 81
 Conant, James 81, 120
 Constable, Giles 296
 Constan, Benjamin 357
 Coreth, Emerich de 344, 345,
 347–349
 Couprie, Dirk L. 134, 146
 Coxon, Allan H. 145
 Crane, Diana 97, 98
 Croce, Benedetto 273
 Crollius 32
 Curie, Eve 76
 Curie, Marie [Sklodowska] 75, 76
 Curie, Pierre 75, 76
 Cusanus 336

 Csejtei Dezső 114, 328

- Dagnaud, Monique 254
 Dahrendorf, Hans 116
 D'Alverny, M.-Th. 301, 303
 Dancy, Jonathan 407
 Darwin, Charles 60, 63
 Daston, Lorraine 40
 d'Auxerre, Guillaume 316
 Dayan, Daniel 248
 Debord, Guy 243
 Defever, Jean 342, 343
 Demeter Tamás 176, 183, 188, 428
 Denifle, Heinrich 298, 308
 Dennett, Daniel C. 449
 Denomy, Alexander Joseph 305
 Déz Katalin 284, 289, 290
 Derrida, Jacques 248
 Descartes, René 36, 127, 173, 242, 336, 452, 453
 Dewey, John 8
 Dewy, Melvil 239
 Dicks, David R. 140, 141
 Dienes László 237
 Dienes Valéria 17
 Dietzsch, Steffen 193
 Dilthey, Wilhelm 114, 232, 270
 Dio, Cassius 278
 Diogenész [apollóniai] 144
 Diogenész Laertiosz 133, 142, 144, 145
 Dirven, Eugen 343
 Domhoff, G. William 360
 Domitianus 266
 Donald, Merlin 205–207, 210, 211
 Donceel, John 344
 Douai, Jacobus de 300
 Dover, Kenneth J. 142
 Downey, John 369
 Dreyfus, Hubert L. 103, 104
 Dreyfus, Tommy 429
 Dronke, Peter 306, 307
 Drury, Maurice 421
 Dubois, J.-P. 243
 Duhem, Pierre 298
 Dummett, Michael 64, 424
 Dunbar, Robin 205
 Duncan, Francis 73
 Dunn, John 318
 Dunphy, William 300
 Duns Scotus 282, 336
 Durozoi, Gérard 243
 Dürr, Lorenz 276
 Dürrenmatt, Friedrich 72
 Eco, Umberto 217, 218, 220, 236
 Eddington, Arthur 110
 Eger, Martin 121–123
 Egyedi András 114
 Ehrlich, Ernst Ludwig 275
 Einstein, Albert 71, 79, 119, 126
 Eisenberg, Theodora 429
 Eisenstein, Elizabeth 11, 12
 Elias, Norbert 244
 Endreffy Zoltán 321
 Engelsing, Rolf 172, 189
 Enyedi György 319, 321
 Eötvös József 8, 232
 Epikurosz 137, 149, 370
 Epstein, William M. 124
 Erdélyi Ágnes 114
 Ermenberga 285

- Eudoxosz 135, 136, 137, 138, 140,
 141, 149
 Euklidész 307
 Euripidész 156

 Fabian, Bernhard 230
 Farkas Géza 358
 Favorinus 133
 Featherstone, Mike 369
 Fehér Márta 111, 115, 428, 445
 Fermi, Enrico 73, 80, 81
 Fermi, Laura 73
 Feyerabend, Paul 115, 117, 120,
 127, 237
 Fichte, Johann Gottlieb 336
 Filmer, Robert 322
 Finance, Joseph de 343, 344
 Finley, M. I. 12
 Fioravanti, Gianfranco 315
 Fischacre, Richard 316
 Fischer, Kuno 60, 61
 Fish, Stanley 124
 Flanagan, Owen 457
 Flasch, Kurt 301
 Flavius [dinasztia] 266
 Flavius Josephus 261, 266–268,
 273–275, 277–281
 Fleck, Ludwig 105
 Flusser, Vilém 42
 Forrai Gábor 415, 430, 433
 Fortlage, Karl 60, 63
 Foster, Ian 95
 Foucault, Michel 32, 33, 226, 263,
 265, 272
 Frasca-Spada, Marina 120

 Frayn, Michael 72
 Frege, Gottlob 44–49, 52, 53,
 58–70
 French, Peter A. 400
 Freud, Sigmund 395
 Frisch, Otto 77–79
 Frye, Northrop 262
 Fuller, Steve 115, 116
 Furet, François 254–257

 Gadamer, Hans-Georg 127, 262
 Galilei, Galileo 36, 37, 38, 39, 71,
 119, 127
 Galison, Peter 40, 74, 75, 87, 94,
 97
 Gallus 135, 136
 Galton, Francis 40
 Gángó Gábor 191
 Gates, Bill 9
 Gaunilo 287
 Gegenbauer, Karl 60
 Gehlen, Arnold 246, 375
 Gellner, Ernest 10, 221, 222
 Gemelli, Agostino 344
 Geminosz 137
 Genuth, Joel 94
 Geréby György 307
 Géro Katalin 228, 229
 Gesenius, Wilhelm 276
 Gettier, Edmund L. 391–393, 400,
 401, 404, 407–409
 Geyser, Joseph 343
 Ghellinck, Joseph de 297
 Gieseke, Michael 177, 189
 Gilson, Étienne 304, 342, 343

- Glatz Ferenc 32
 Glock, Hans-Johann 425, 426
 Goethe, Johann Wolfgang von 40, 48, 62
 Goldman, Alvin I. 400, 401
 Goody, Jack 11, 13, 176
 Gorgiasz 145, 150
 Goudsmit, Samuel A. 72
 Grabmann, Martin 285, 303, 304, 343
 Grassl, Wolfgang 421
 Gratianus 309, 313
 Green, Dennis Howard 177, 189
 Gregoire, Antoine 342, 343
 Gregorius Ariminensis 282
 Gross, Paul 109, 110
 Groves, Leslie Richard 73, 82–84
 Gurka Dezső 238
 Gutenberg, Johannes 9, 18, 244
 Guthrie, William K. C. 19
 Güzeldere, Güven 457

 Habermas, Jürgen 116, 363
 Hacker, Barton C. 73
 Hacking, Ian 112, 127
 Haeckel, Ernst 60, 63
 Haggaj 277, 278
 Hagström, Warren 105
 Hahn, Otto 77, 79
 Hajdu Helga 174, 175, 189
 Hajnal István [Etienne] 32, 174, 189, 211, 237
 Hajnóczi Gábor 25
 Haken, Wolfgang 432, 440
 Halasy-Nagy József 30
 Halász Előd 249
 Halbwachs, Maurice 262, 265
 Halensis, Alexander 316
 Haller, Rudolf 421
 Harlow, Harry 104
 Harris, Roy 11
 Harrison, John 319
 Hauser Arnold 246
 Havelock, Eric A. 12–17, 32, 155, 159–164, 165, 176, 213
 Hawkins, David 73
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 8, 60–62, 64, 242
 Heidegger, Martin 18, 114, 115, 127, 191, 194, 201, 209, 220–222, 264, 269, 344, 350
 Heim, M. 218
 Heine, Heinrich 246, 247, 249, 250
 Heisenberg, Werner 72, 125
 Héliodórosz 145
 Heller Ágnes 248
 Helmholtz, Hermann von 203
 Henrik, I. 286
 Henrik, IV. 287
 Hérakleitosz 204, 211–213, 216, 221, 222
 Herbart, Johann Friedrich 203
 Herder, Johann Gottfried 63, 172, 173, 181, 189, 200, 317
 Herluin apát 286
 Hermes, Hans 62
 Hesse, Mary B. 151
 Hessel, Alfred 226, 227, 232, 239
 Hésziodosz 148

- Hevelius, Johannes 39
 Hevly, Bruce 75, 87
 Hewlett, Richard G. 73
 Highley, John 360
 Hilgartner, Stephen 124
 Hintikka, Jaakko 414, 416, 423
 Hipparkhosz 137, 150
 Hissette, Roland 299, 300, 301, 304, 305, 308, 309, 314, 315
 Hobbes, Thomas 115, 217, 319, 320, 327
 Hoddeson, Lillian 87
 Homérosz 14, 121, 162, 165, 209, 214, 265
 Hook, Sidney 416
 Horkay Hörcher Ferenc 318
 Horváth János 176, 189
 Hoyningen-Huene, Paul 115
 Humboldt, Wilhelm von 173, 189
 Hume, David 18, 196, 197, 198, 336, 415
 Huoranszki Ferenc 318
 Husserl, Edmund 114, 127, 242, 350
 Huxley, Aldous 355, 371
 Huxley, Thomas 448, 449
 Huygens, Christian 66, 67

 Innis, Harold Adams 176
 Irving, David 72
 Isaye, Georges 342
 Iszokratész 145, 150
 Ivins, William Mills, Jr. 27–29, 34, 224

 Jackson, Henry 143
 Jacob, Andre 250
 Jacquart, Danielle 311–313
 James, William 8
 Jardine, Nick 120
 Jaynes, Julian 158, 159
 Jézus [Krisztus] 285, 286, 320, 324, 328, 352
 Jirmejáhu (Jeremiás) 278, 279
 Jobbágyi Gábor 400
 Johannes Hyrkanos, I. [főpap] 277
 Jones, Caroline A. 94, 97
 Jousse, Marcel 174, 189
 Joyce, James 265
 Juhász Anikó 114
 Jung, Carl Gustav 266
 Jungk, Robert 72
 Justus [tiberiasi] 280

 Kahn, Charles H. 133
 Káldos János 319
 Kallipposz 138
 Kálvin János 320, 321, 323
 Kampis, György [George] 111, 122, 238
 Kant, Immanuel 8, 60, 62, 63, 191–196, 198–203, 333–344, 350, 354, 412, 414–418, 420–422, 425–427
 Karácsony Sándor 174, 175, 189
 Karády Viktor 266
 Kardos András 114
 Karmiloff-Smith, Annette 207
 Kárpáti Eszter 205

- Kaufman, Daniel 331
Kaulbach, Friedrich 193
Kausch, Michael 244
Kazuo, Ichijo 229
Keiser, Lothar 63
Kelemen Miklós 319
Kemény Gábor 237
Kepler, Johannes 71
Kerényi Grácia 15, 16
Kern, Walter 344
Kesselman, Carl 95
Keyserling, Hermann 358
Kieckhefer, Richard 303
Kilwardby, Robert 316
Kirk, Geoffrey Stephen 212
Kis János 192
Kiss Olga 122, 127
Kistiakowsky, George 88
Klappert, Bertold 275
Klein, Ursula 41
Kneale, Martha 214, 216
Kneale, William 214, 216
Knorr, Wilbur 141
Koch, John 432, 440
Kockelmans, Joseph J. 221
Koertge, Noretta 112
Kopernikusz, Nikolausz 71
Kovács Gábor 358, 363
Kovel, Joel 117
Körner 48
Kövendi Dénes 15
Kripke, Saul 416
Krogh, Georg von 229
Kruk, Miroslav 230, 240
Kuhn, Thomas S. 105, 115, 120, 127
Kumar, Krishan 363
Kunz, Edmund 333, 334
Kutrovác Gábor 111, 238
Kvasz, Ladislav 238
Labinger, J. 116
Laczkó Sándor 328
Lakatos Imre 237, 238
Lakatos László 237
Laki János 430
Laks, André 131
Lamarck, Jean-Baptiste Antoine de 60
Lanfrancus 286, 289, 293
Langer, Paul 60
Lanouette, William 73
Lasch, Christopher 361, 362, 366–368
Lash, Scott 369
Latour, Bruno 115, 118, 122, 126
Laqueur, R. 267, 268
Laslett, Peter 319
Le Goff, Jacques 296
Leavis, Frank Raymond 116
Leclercq, Jean Gérard 296, 297
Lederberg, Joshua 96
Lee, Desmond 420, 421
Legrand, G. 242
Lehmann Miklós 40
Lehrer, Keith 400
Leibniz, Gottfried Wilhelm 66, 67, 218, 219, 220, 238, 336, 417
Lendvai Ferenc 7
Lenk, Hans 193, 200, 201
Levine, J. 456, 457

- Levitt, Norman 109, 110
 Lewis, D. 400
 Lewis, Martin 110
 Libby, Leona Marshall 73
 Liebmann, Otto 63
 Lichtenberg, Georg Christoph 200, 235
 Locke, John 8, 17, 195, 196, 197, 198, 217, 218, 252, 317–329, 336
 Lohr, Charles H. 307
 Lonergan, Bernard J. F. 333, 344–347
 Lotz, Johannes-Baptist 343, 344, 349
 Lotze, Hermann 64
 Louguet, Claire 131
 Ludassy Mária 328
 Lugosi Lugo László 27
 Lukács György 8, 9, 248
 Lullus, Raymundus 217, 219
 Luther, Martin 320

 Mach, Ernst 120, 121
 Madsen, R. 362
 Mahoney, John F. 306
 Maleáki 277, 278
 Malinowski, Bronislaw 11, 174, 175, 189
 Mao Ce-tung 117
 Marc, Antoine 342
 Marcus Marcellus 134
 Marcuse, Herbert 117
 Maréchal, Joseph 333–346, 354
 Marey, Etienne-Jules 40
 Margitay Tihamér 127, 428, 430, 433, 444

 Maritain, Jacques 374, 384, 385
 Marshall, George C. 81, 82
 Marshall, James 82
 Marshall, John 318, 319, 321
 Martinus, Dáciai 217
 Marx, Karl 117, 248
 Mathon, Gérard 296
 Matitjáhu, Jozsef ben 266
 Máté András 44
 Maurer, Armand 304
 Maurienni család 285
 Mazurs, Edward G. 41
 McCray, Patrick 92
 McEnroe, John 407, 408
 McGinn, Colin 447, 449
 McGuigan, Jim 369
 McLuhan, Marshall 10, 176, 243, 244
 McVaugh, Michael 301
 Megenburg, Konrad von 34
 Meitner, Lise 77
 Mendell, Henry 138, 139
 Mengyelejev, Dmitrij Ivanovics 41, 42
 Mercier, Pierre 334
 Merleau-Ponty, Maurice 242
 Mersch, Dieter 11
 Merton, Robert K. 120
 Mester Béla 317
 Mesterházi Márton 359
 Mesterházi Miklós 191
 Meynell, Hugo A. 347
 Mezei Balázs 114
 Michaelis, Johann David 171, 232
 Michaud-Quantin, Pierre 304

- Michels, Robert 355, 357
Miethke, Jürgen 299, 300
Miksa, Francis L. 230
Mill, John Stuart 357, 415
Mills, C. Wright 360, 361
Minc, Alain 253
Mitchell, William J. T. 16
Moleschott, Jakob 64
Mongin, Olivier 254, 257
Moravcsik, Julius M. 138
Moretti, Franco 124
Morscher, Edgar 422
Mosca, Gaetano 355, 356
Mosco, Vincent 363
Muck, Otto 342, 345
Murdoch, John E. 301
Müller, Adam 181, 174, 189
- Nadal, Robert 137
Nagel, Thomas 449, 451
Neumann János 86
Neumer Katalin 20, 177, 189
Neveu, Erik 244, 245, 252–254
Newton, Isaac 42, 65, 71, 119
Nietzsche, Friedrich 18, 174, 181,
187, 189, 201, 233, 248, 266
Nink, Caspar 343
Nonaka, Ikujiro 228, 229
Nora, Simon 253
Nozick, Robert 401
Nussbaum, N. C. 211, 212, 214
- Nyíri Kristóf 7, 11, 18, 29, 157,
164, 176, 201, 209, 228, 233, 240,
241, 283, 363, 426
- Oakeshott, Michael 262
Ockham, William 282, 336
Offe, Claus 248, 257
Ogden, Charles Kay 11, 174, 189
Olson, David R. 11
Ong, Walter J. 11, 12, 155, 156,
158, 159, 166, 167, 176, 209,
213–215
Oppenheimer, Robert 72, 73, 81,
82, 86, 87, 119
Orosz István 114
Ortega y Gasset, José 358, 366
Otto, Regine 173, 189
Owens, Gwinn 73
- Paivio, Allan 200, 202
Pakulski, Jan 360
Pál, Szent 181
Palágyi Menyhért 8
Palló Gábor 119
Pap Mária 122
Papin, Denis 66, 67, 69
Papp Zsolt 116
Pappas, George S. 393, 400
Papposz 136
Pareto, Vilfredo 355–357, 359
Parmenidész 145
Parry, Milman 162, 166, 174, 189
Parson, K. 112
Passeron, Jean-Claude 244
Pattison, Robert 218
Pauli, Wolfgang 125
Pavarotti, Luciano 450
Paxson, Thomas D. 400
Peierls, Rudolph 78, 79

- Perkin, Harold 363, 364
 Petri György 226
 Petrus Damianus 286
 Petrus Hispanus 217
 Peyrère, Isaac de la 326
 Pfeiffer, Rudolf 12, 13
 Pickering, Andrew 115
 Pilot, Harald 116
 Pinch, Trevor 115
 Platón 11, 14–21, 27–29, 32, 133,
 135, 139, 140, 141, 144, 145, 149,
 153, 163–165, 193, 196, 211, 214,
 215, 216, 224, 242, 393, 434
 Pléh Csaba 157
 Plessner, Helmuth 193
 Plinius 26, 27, 30
 Plumb, John H. 9, 10, 221
 Plutarkhosz 137, 145
 Poincaré, Jules Henry 120, 121
 Polányi Mihály 100, 103, 228–230,
 235, 435
 Popper, Karl R. 7, 116, 120, 127,
 263, 265, 269, 271
 Posch Árpád 114
 Prauss, G. 193
 Preus, Anthony 14, 134
 Price, Derek de Solla 74, 140
 Price, Henry Hobberley 198
 Prieur, M. 242
 Prohászka Lajos 8
 Proklosz 136, 137
 Przywara, Erich 342, 343, 344
 Pszeudo-Plutarkhosz 147
 Ptolemaiosz 136, 137
 Puhl, Klaus 423
 Putnam, Hilary 416, 440
 Putnam, Robert D. 359
 Quine, Willard Van Orman 121,
 415, 416, 421, 425
 Rader, Karen A. 74
 Radford, Gary P. 230
 Rahner, Karl 333, 344, 349–354
 Rainaldus apát 289
 Rajna, Pio 306
 Ramsey, Ian T. 323
 Ranke, Leopold 271
 Raven, John E. 212
 Redl Károly 299
 Reich, Robert B. 365, 366
 Remington, John A. 119
 Rescher, Nicholas 435, 445
 Rey, Alain 245
 Rey-Debove, Josette 245
 Réz Pál 328
 Rhodes, Richard 73
 Richards, Ivor Armstrong 11,
 174, 189
 Rickert, Heinrich 114
 Ricoeur, Paul 261, 263, 264, 268,
 270, 272, 276
 Rider, Fremont 239
 Riesman, David 176
 Riezler, W. 110, 124
 Robb, Kevin 12
 Robbins, Bruce 116, 124
 Robertson, Roland 369
 Roland-Gosselin, Pierre 343
 Romanus, Aegidius 300

- Romhányi Török Gábor 32
Rónafalvi Ödön 29
Roosevelt, Franklin Delano 79, 80
Ropolyi László 122, 127
Rorty, Richard 8, 113, 118, 121,
127, 439
Rosanvallon, Pierre 253
Ross, Andrew 109, 110, 116, 117,
124
Ross, David 216
Rousseau, Jean-Jacques 252
Rousselot, Pierre 333, 334, 337,
346, 354
Röttgers, Kurt 191, 193, 200
Russell, Bertrand 18
Rutherford, Ernest 76
Ruzsa Imre 44
Ryan, W. F. 307
Ryle, S. Holt 103
- Sajó Géza 304
Salgó Ágnes, W. 237
Sancto Victore, Hugo de 295
Sándor Iván 228
Santalla, Hugo de 299
Sardar, Z. 115
Sárkány Mihály 331
Sassen, Saskia 370
Scerri, Eric 41
Schaefer, Ursula 177, 189
Schaffer, Simon 115
Schelling, Friedrich Wilhelm 60, 63
Schlegel, August 232
Schleiermacher, Friedrich Ernst
Daniel 173
- Schlick, Moritz 18
Schlösser, F. 306, 309, 316
Schmitt, Charles B. 307
Schmitt, F. S. 284
Schmitz-Emans, Monika 193
Schofield, Malcolm 211, 212, 214
Scholz László 358
Schott, Otto 51
Schreckenber, H. 266
Schrettinger, Martin 239
Schwendtner Tibor 122, 127
Searle, John R. 397, 398, 403
Sebesi István 42
Sedley, David 137
Sefler, George F. 220
Segerstale, Ullica 109, 111, 122
Segré, Emilio 73, 87
Sellars, Wilfrid 192, 193, 201–203,
416
Serafini, Anthony 425
Sfez, Lucien 244, 248, 250, 252
Shapin, Steven 115
Sherry, David 440
Shrum, Wesley 94
Shutt, R. J. H. 266
Siewerth, Gustav 342, 343
Siger de Brabant 300, 303, 305
Silard, Bela [Szilárd Béla] 73
Silvestre, H. 310
Simon Ferenc 114, 358
Slama, A.-G. 252
Sluga, Hans D. 64, 425
Smethurst, Michael 236, 237
Smith, Barry 29
Smith, Ralph Carlisle 73

- Smyth, Henry DeWolf 72
 Snell, Karl 50, 52, 60, 63–65
 Snow, Charles Percy 116
 Sokal, Alan 110–113, 116–118,
 121–127
 Solt Kornél 401, 402
 Sorell, Tom 112, 114, 116
 Southern, Richard William 288
 Spengler, Oswald 114, 174, 175,
 190, 357, 358
 Spinoza, Benedictus [Baruch de]
 336
 Steenberghen, Fernand van 304,
 305, 308, 309
 Steiger Kornél 196
 Stein, Edith 343
 Stekeler-Weithofer, Pirmin 191,
 193, 199–201
 Stern, David 425
 Sternberg, Robert J. 429
 Stier, Friedrich 52
 Stimson, Henry 81
 Stock, Brian 32, 292
 Stöltzner, Michael 238
 Stranzinger, Rudolf 422
 Strassmann, Fritz 77, 79
 Strauss, Leo 384
 Strauss, Lewis L. 73
 Strawson, Peter F. 191, 192, 199,
 201, 397, 398, 417
 Stringer, Chris 330
 Struve, Walter 358
 Stulz, Percy 72
 Suetonius 278
 Sullivan, W. M. 362
 Suphan, Bernhard 172
 Suppes, Patrick 138
 Swain, Marshall 400
 Swartz, Robert J. 400
 Swidler, A. 362
 Sylla, Edith 301
 Szabó Árpád 237
 Szabó Ferenc 340
 Szabó Miklós 14
 Szalai Erzsébet 361
 Szalai Sándor 237
 Szécsi Gábor 164, 209, 283
 Szegedi Péter 415
 Székely László 127
 Szemere Samu 62
 Szilárd Leó 73, 75–77, 79–81
 Szókratész [Socrates] 13, 19, 20,
 142–144, 434
 Sztrabón 134
 Sztrepsziadész 142, 143
 Takeuchi, Hirotaka 228
 Tamás, Aquinói Szent 282, 299,
 300, 302, 313, 319, 333–336, 338,
 339, 341, 343, 349, 350, 384
 Tanács János 412, 430, 436, 440, 445
 Tannery, Paul 147, 299
 Tatár Sándor 235
 Tegharian, Souren 425
 Teller Ede (Edward) 73, 80, 86,
 109, 119
 Tempier, Étienne (püspök) 298,
 299, 301–304, 306, 308, 309, 314,
 316

- Tertullianus, Quintus Septimus
 Florens 184
 Thackeray, H. St. J. 266, 268
 Thalész [milétoszi] 135, 136
 Thatcher, John 455
 Theaitétosz 20
 Theophrasztosz 144
 Thiel, Christian 61
 Thienemann Tivadar 175, 176,
 190
 Thijssen, J. M. M. H. 301, 302
 Thomasset, Claude 311–313
 Thorne, Alan 330
 Thuküdidész 267
 Thompson, Emily 94
 Timaios 139, 150, 151
 Tipton, S. M. 362
 Titchener, Edward Bradford 198
 Titus 266, 280
 Tocqueville, Alexis de 357
 Tomasello, Michael 207–209
 Toroczkai Máté 319
 Toynbee, Arnold J. 358, 359
 Trabibus, Petrus de 316
 Traweek, Sharon 98, 99
 Truslow, Edith C. 73
 Turgonyi Zoltán 386
 Turóczy-Trostler József 246
 Tymoczko, Thomas 432
 Tyndall, John 448, 449

 Uehling, Theodore E. 400
 Ullmann Tamás 114
 Ulrich-Seebohm, Hans 365
 Uncapher, Karen 96

 Ungvári Tamás 72
 Updike, John 9

 Vache, Drouart la 310
 Vajda Mihály 114
 Vakkari, Pertti 230
 Van der Waerden, Bartel L. 141
 van Helden, Albert 38, 39
 Van Unnik, W. 278
 Vander Waerdt, Paul A. 144
 Vanderveken, Daniel 403
 Varga Csaba 400, 402, 405
 Veress Panka 42
 Vermes Géza 277
 Vespasianus 266, 278, 280
 Veyne, P. 269
 Vidal-Naquet, P. 266
 Vilmos, II. 286
 Vilmos, Hódító 286
 Vilmos, Shyreswoodi 217
 Vitry, Jacques de 315
 Vizi E. Szilveszter 157
 Vogt, Karl 64
 Voltaire [François-Marie Arouet]
 317, 328, 329
 Vorgrimler, Herbert 352, 353
 Vossenkuhl, Wilhelm 191
 Vries, Joseph de 343, 344

 Wagner Lilla 237
 Wagner, Richard 242, 246
 Walker, Mark 72
 Wallace, Henry A. 81
 Walsch, Patrick Gerard 306
 Walsh, William Henry 192

- Watt, Ian 13, 176
Weber, Max 358
Webster, Frank 369
Weinberg, Alvin M. 74
Weinberg, Steven 112, 122, 123
Weinert, Friedel 422
Weiss János 191
Wenzel, Horst 177, 190
Westfall, Catherine 74
Wettstein, Howard K. 400
Wheeler, J. A. 78
White, Hayden 270–272
Whitehead, Alfred North 14
Wieland, Christoph Martin 181
Wiener, Norbert 252
Wiggins, David 211, 213
Wigner Jenő 80
Willison, Ian R. 10
Wilpert, Paul von 304
Winkler, Mary G. 38, 39
Winnicott, Donald W. 234
Wittgenstein, Ludwig 8, 18–20,
26, 174, 175, 193, 199, 201,
220–225, 412, 414, 417–427
Woddis, Jack 117
Wolff, Christian 336
Wolff, Robert Paul 192, 360
Wordsworth, William 173
Woolgar 122
Wulf, William A. 96
Wundt, Wilhelm 203
Wüst, Eckhardt 421
Xenophón 144
Yeo, Richard 218
Yerushalmi, Y. H. 274, 279
York, Herbert F. 73
Zakkaj, Jokhanan ben 278
Zaluzec, Nestor 99
Zeiss, Carl 48, 50, 51
Zekarja 277, 278
Zemplén Gábor 428
Zolnai Béla 174, 190

ÁRON KIADÓ

Budapest

Az iskolákban nagy bölcselek, Platon Descartes vagy éppen Wittgenstein szövegeit tanítják, tanulmányozzák és kommentálják, olyan szakirodalmat hozva létre, amely ráépül a szakma alappilléreit képező monumentális művekre, és velük együtt alkotja a filozófiai oktatás anyagát. A kutatóintézeteknek, ha úgy akarnak túllépni az iskola-filozófián, hogy közben támaszkodnak is rá, másként célszerű haladniuk. A kötet az élet legkülönbözőbb területein jelentkező mai kérdésekre keres filozófiai válaszokat: a tudomány, a kommunikáció, a történelem vagy éppen maga a tudás legújabb kérdéseit mérlegeli a múltra vonatkozó tanulmányokban is. Interdiszciplináris: a rokonterületek eredményeit a maga szempontjai szerint feldolgozza, saját következtetéseit levonja. Jelen kötet szerzői – az MTA Filozófiai Kutatóintézetének munkatársai – a filozófiának azt a nem belterjes felfogását képviselik, amely nemcsak rácsodálkozik az iskola falain túl megnyíló tágas szellemi tájra, társadalomra, hanem a szakmán kívül is érthető nyelvezettel és gondolatmenettel reagál is rá.

ISBN 963-9210-43-9



9 789639 210431