

Az újkori és a modern filozófiai gondolkodás fejlődése

Bódig Mátyás – Hegyi Szabolcs

**Filozófia kurzus I. évfolyamos jogáshallgatók számára
2018/19. tanév, I. félév**

(előadásvázlatok)

Tartalomjegyzék

Vizsgakérdések.....	4
1. előadás: Mi a filozófia?.....	5
2. előadás: Az újkori filozófiai gondolkodás születése	13
Az újkori filozófia születési körülményei, a skolasztika válsága.....	13
Az új tudományos módszer: Galilei	16
Filozófiai diagnózis: Bacon	17
3. előadás: René Descartes.....	19
Descartes filozófiájának főbb elemei.....	19
A módszeres kétely.....	21
A Descartes által hátrahagyott problémák	24
4. előadás: Az empirizmus és a racionalizmus	28
Empirizmus	28
A racionalizmus.....	35
5. előadás: Kant és a transzcendentális filozófia.....	40
Kant és a racionalizmus	40
A transzcendentális filozófia.....	42
Kant elmélete az emberi megismerésről.....	43
6. előadás: Az újkori filozófia eredeti kérdésfeltevésének háttérbe szorulása.....	45
A transzcendentális idealizmus	45
Hegel.....	46
7. előadás: Nyelvfilozófia	49
Nyelvfilozófia és a filozófia nyelvi fordulata	49
Analitikus nyelvfilozófia	51
A kései Wittgenstein nyelvfilozófiája	53
A beszédaktus-elmélet	57
8. előadás: Hermeneutika.....	63
A hermeneutikai kihívás	63
A romantikus hermeneutika	67
Posztheideggeriánus hermeneutika.....	75
9. előadás: Tudományfilozófia.....	80
Pozitivizmus.....	80
Neopozitivizmus.....	82
Posztpozitivizmus.....	85

Előzetes megjegyzések

Az alábbiakban közölt szöveg a 2018-2019-es tanévben a Miskolci Egyetem Állam- és Jogtudományi Karán, nappali tagozaton tartott filozófia-előadások anyagának áttekintését nyújtja. Arra hivatott, hogy segítséget nyújtson a vizsgára való felkészülésben mind a nappali, mind a levelező tagozaton. A vizsgán nem kell számot adni olyan szerzőkről vagy irányzatokról, amelyek ebben az anyagban nem szerepelnek. Vannak benne viszont olyan részek is, amelyeknél az alábbi szöveg túlmege az előadásvázlat funkcióján: részletekbe menően tárgyalja a tananyag bizonyos mozzanatait.

Ajánlott irodalom:

Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Budapest: Osiris, 1999, 19-152. o. (II-VIII. Fejezet).

Filozófiai kalauz (Szerk.: A. C. Grayling) Akadémiai Kiadó, 1997.

Filozófia. (Szerk.: Boros Gábor) Akadémiai Kiadó, 2013

Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Budapest: Szent István Társulat, 2001.

Vizsgakérdések

I. rész

1. A filozófia fogalma, filozófia és megismerés
2. A filozófia iránti igények; a filozófia által célba vett fogalmi problémák
3. A filozófia területei, a filozófiai felfogások kategorizálása
4. Az újkori filozófia születési körülményei
5. Az új tudományos módszer (Galilei)
6. Francis Bacon
7. René Descartes filozófiai programja
8. A módszeres kétely
9. A descartes által hátrahagyott filozófiai problémák
10. A racionalizmus Descartes után I.: Spinoza,
11. A racionalizmus Descartes után II.: Leibniz.
12. Az empirizmus kialakulása: Hobbes és Locke.
13. Kísérletek az empirizmus újragondolására: Berkeley és Hume.
14. Kant és a racionalizmus.
15. Kant és a transzcendentális filozófia programja.
16. Kant elmélete az emberi megismerésről.
17. Kant és a szabadság problematikája.
18. Transzcendentális idealizmus: Fichte, Schelling, Hegel

II. rész

1. A filozófia nyelvi fordulata és előzményei.
2. Analitikus nyelvfilozófia; diadikus és triadikus jelentéselmélet.
3. A kései Wittgenstein nyelvfilozófiai felfogása.
4. Wittgenstein a filozófia feladatairól
5. A beszédaktus-elmélet (John Austin).
6. A beszédaktusok tipológiája John Searle-nél.
7. A hermeneutikai kihívás, gyakorlati hermeneutikai, hermeneutikai kánonok.
8. A romantikus hermeneutika.
9. Dilthey és a hermeneutika: a hermeneutikai kör és a szellemtudományi módszer problémája.
10. Dilthey hermeneutikájának gyengeségei.
11. Gadamer hermeneutikája.
12. Hermeneutika és gyakorlati filozófia.
13. A pozitívizmus: Comte.
14. A neopozitívizmus: Bécsi Kör, Popper
15. A posztpozitívizmus: Kuhn

1. előadás: Mi a filozófia?

Mire utal a filozófia elnevezése?

Érdekes abból kiindulni, hogy mire utal **a filozófia neve**, aztán pedig arra reflektálni, amit így megtudtunk. Nos, a filozófia görög eredetű kifejezés, amely szó szerint annyit tesz, a *'bölcesség szeretete'*. A fogalom ilyen, pusztán szófejtő jelleggel megragadott jelentése is ráirányítja a figyelmet néhány fontos összefüggésre és problémára. Először is érdemes kihangsúlyozni, hogy a filozófia *nem a bölcesség birtoklására, hanem csak a szeretetére utal*: a vonzódásra valamilyen tudáshoz, illetve megértéshez. Ez alighanem azt jelzi számunkra, hogy a célba vett bölcességet az ember egymaga nem veheti egészen birtokba. Minden bizonnyal olyan bölcességről van szó, amely kimeríthetetlen, amely túlnő az egyes emberen, vagy akár az egész emberiségen.

A filozófia elnevezése szinte rögtön felveti a kérdést, hogy **mi is az a bölcesség**, amiről itt szó van. A bölcesség eléggé homályos fogalom, amit mindig némi ünneplésséggel, de szinte sohasem egyértelműen szoktunk használni. Érdemes legalább két lehetséges jelentést világosan elkülöníteni:

- a) A bölcesség, amit a filozófia célba vesz, vonatkozhat az emberi világ fölé emelkedő, szinte felfoghatatlanul magasztos dolgokra, amelyekhez a köznapi értelem nemigen érhet fel. A vágyott bölcesség tehát lehet *'szent bölcesség'* vagy *'isteni bölcesség'*. Ez olyan lehetőség, amely a történelem során sok filozófiai koncepció szemléletmódját meghatározta: jó példát jelentenek erre a keresztény filozófiák, és manapság is lehet jó oka valakinek, hogy Szent Ágoston kérdését szegezze szembe a filozófusokkal: *„Isten bölcességén kívül mi mást nevezhetnénk bölcességnek?”* A bölcesség ebben az értelemben nem feltétlenül érhető – vagy akár csak közelíthető – meg pusztán emberi erőfeszítések révén: könnyen lehet, hogy elnyerése végső soron csak isteni ajándék lehet.
- b) A bölcesség azonban jelenthet itt *'gyakorlati bölcességet'* is. Ebben az esetben a bölcességnek kifejezetten *evilági* jellege van, mert arra teszi képessé az embert, hogy jól eligazodjon az emberi világban. Aki ezzel a bölcességgel rendelkezik, az tudja, mire érdemes törekedni, és mire nem – tudja, hogyan kell viszonyulni másokhoz, és képes bárkinek értelmes eligazítást adni. Ezt a fajta bölcességet tulajdonítjuk annak, akiről dicséretképpen azt mondjuk, *'bölcs öreg'*. Ez a fajta bölcesség nem az emberfeletti, hanem az emberi dolgokról való gondolkodás. Elnyerni bőséges tapasztalatok, valamint az életvezetés során megnyilvánuló jó ítélőképesség jutalmaként lehet.

Mivel a kétfajta bölcesség elég nehezen érvényesíthető egyetlen filozófiai szemléletmód keretei között, az egyes filozófiai koncepcióknak választaniuk kell, hogy melyiket veszik célba a kettő közül. Nos, ebben a kurzusban mi inkább azokhoz a filozófiai megközelítésmódokhoz kapcsolódunk majd, amelyek az evilági, gyakorlati bölcességet veszik célba.

Filozófia és tudományos megismerés

Ennél azonban valamivel mélyebbre kell ásni. Észre kell vennünk, hogy a bölcesség valamilyen *tudásra*, a megértés valamilyen állapotára utal. Ez pedig felveti a kérdést, hogy miféle tudás, illetve megismerés forog kockán, amikor filozófiával foglalkozunk. Ha így tesszük fel a kérdést, akkor hamar szembekerülünk egy fontos elhatárolási kérdéssel. Ha a filozófia valamilyen tudást termel, akkor **viszonyba kell állítanunk** azzal az emberi

tevékenységgel, amely kifejezetten a rendszerezett ismeretek előállítását célozza: **a tudománnyal**. Egyáltalán, miért beszélünk itt filozófiáról, nem pedig inkább tudományról?

Látnunk kell tehát, hogy milyen a viszony a filozófia és a tudomány között. Ez nehéz kérdés, mert nemcsak a filozófia, hanem a tudomány fogalmát is terheli egyfajta többértelműség.

- a) A filozófusok egy része kifejezetten tudománynak, **az egyik tudománynak** tekinti a filozófiát. Ám többnyire persze nem pusztán az egyik tudományágnak, hanem a tudomány egyik különleges területének. A filozófiát egyesek azért tekintik különlegesnek, mert a filozófiai megismerést kiváltképpen magas szintű módszertani tudatosság jellemzi. Ebben az értelemben jellemzi a filozófiát Edmund Husserl *‘szigorú tudományként’*. Mások szerint a filozófia a tárgya miatt különleges tudomány, mert ez foglalkozik az igazán magasrendű, elsődleges fontosságú megismerési problémákkal. Arisztotelész például azt mondja a filozófia által célba vett bölcsességről, hogy az *„ésszel párosult tudományos megismerés, a legbecsesebb dolgokra vonatkozó tudomány, amely mindent betetőz.”*
- b) Az alternatív felfogás szerint **a filozófia nem tudomány, hanem valami más**. Itt is érdemes két markáns értelmezési lehetőséget megemlíteni. Az első Martin Heideggernél jelenik meg. Eszerint a filozófia alapvetőbb, mint a tudomány. A tudomány valami *‘levezetett’*, származékos dolog, amely meghatározott emberi tevékenységek és tudásterületek keretei között jelenik meg. Ezért nem képes olyan eredeti módon megragadni a létezőket és a létezést, mint a filozófia. A második, számunkra most fontosabb értelmezési lehetőség a fiatal Ludwig Wittgensteinnél jelenik meg. Ő úgy fogja fel a (természet)tudományt, mint a világra vonatkozó igaz kijelentések összességét. A tudomány művelése tehát az igaz kijelentések megállapítását célozza. A filozófia ezzel szemben a gondolatok tisztázására, illetve a kijelentések világossá tételére irányul. A filozófiának a tudomány felett vagy alatt, de semmiképpen sem mellette van helye. Ez arra utal, hogy a filozófia vagy azon *‘dolgozik tovább,’* amit a tudomány révén már megismertünk (hogy jobban értsük, amit már tudunk), vagy arra kérdez rá, hogy miben állnak a tudomány – például logikai – alapjai. Széles körben elterjedt, és eléggé meggyőző nézet, hogy amikor a tudomány alapjairól beszélünk, akkor az már nem tudomány, hanem filozófia.

Bár kényelmes lenne ebben a kérdésben semlegesnek maradni, sajnos, muszáj állást foglalnunk a filozófia és a tudomány viszonyát illetően, különben nyomasztóan homályos marad, hogy miféle tudásra is gondolunk, amikor a kurzus során *‘filozófiai megismerésről’* beszélünk majd. Az állásfoglalásunk pedig Wittgenstein imént jelzett felfogására hasonlít majd.

A tudomány és a filozófia közötti viszonyt azért is nehéz kibogozni, mert ha van is közöttük különbség, van valami, ami igen szorosan összekapcsolja őket: mindkettőben meghatározó szerepet játszik **az ész tekintélyére való hivatkozás**. Mind a filozófia, mind a tudomány kezdete ugyanis az a felismerés, hogy aki az észhez fordul (tehát gondolkodik), olyan tekintélyt fedez fel magában, amely túllép mindenben, ami személyes: olyan indokokat teremt, amely mindenkire kényszerítően hat, aki maga is használja az eszt.

A görög filozófia (ezzel pedig a nyugati filozófia) bizonyos értelemben pontosan akkor született meg, amikor a görögök ezt a tekintélyt megtapasztalták – méghozzá a matematika formájában. Akinek világosan elmagyarázzák például a Pitagorasz-tétel bizonyítását, annak egyszerűen nincs módja az ellenkezésre. A tételt lefegyverző erejű érvek támogatják, amelyeket nem lehet anélkül elutasítani, hogy ostobának látszanánk. Az ész tehát képes olyan igazságok felfedezésére, amelyek megkérdőjelezhetetlen tekintélyként uralkodnak a vélekedéseink felett. Az is nagyon fontos, hogy az észnek ez a tekintélye, noha magunkban

fedezzük fel, kifejezetten személytelen. Senkinek nem kell a Pitagorasz-tételt az én kedvemért elfogadnia, és nem kell tartanom tőle, hogy a bizonyítást elutasítják majd azok, akik nem szimpatizálnak velem. (Ha mégis megteszik, megint ostobának látszanak majd.) Az a tény, hogy egyes emberek elfogadják, nincs kihatással a tétel, illetve a bizonyítás igazságigényére. Ráadásul ezt a tekintélyt minden értelmes ember megtapasztalja. Mindenkiel megesik, hogy egy tetszetős nézetet, ami egyébként fontos neki, azért ad fel, mert ellenkezik az ész belátásaival. Észreveszi, hogy hiába tetszetős, ha egyszer téves.

Mind a tudomány, mind a filozófia az észnek erre a tekintélyére támaszkodik. A tudomány ezt használja fel arra, hogy a világra vonatkozó tudásunkat kiterjessze, hogy a világra vonatkozó puszta vélekedéseket bizonyítható ismeretekkel váltsa fel. A filozófia azonban nem egészen ezt csinálja: nem arra irányul, hogy az emberi tapasztalat valamelyik területét feltérképezze. (A filozófiának nincs is sajátos tudásterülete: bármilyen ismeretnek lehet filozófiai dimenziója.) A filozófia inkább ahhoz a felismeréshez kötődik, hogy az ész tekintélye, amit magunkban felfedezünk, *nem tévedhetetlen!* Ami azt illeti, néha csúnyán cserbenhagy bennünket: néha éppenséggel az 'okoskodás' vezet hibához, zavarhoz és döntésképtelenséghez. Szerencsére azt is tudjuk azonban, hogy (bizonyos határok között) képesek vagyunk fejleszteni az észhasználat gyakorlatát. Képesek vagyunk az ész *reflexív és önkritikus* használatára, és folytathatunk olyan párbeszédet másokkal, amely feltárja a gondolkodási képességünk hiányosságait. Ez az önfejlesztés sokat javíthat az emberi gondolkodás minőségén. Nos, **a filozófia éppenséggel az észnek ezt az önkritikus használatát jeleníti meg.** A filozófia tétje az ész belső tekintélyének megerősítése, illetve kiterjesztése. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a filozófia művelése közben az ész képességeire és korlátaira összpontosítunk.

Ez, ha nem is a legteljesebb világossággal, de elég jól elkülöníti egymástól a filozófiát és a tudományt: *a tudomány a világ megismeréséről szól, a filozófia pedig az észhasználat azon módzatainak tisztázásáról, amelyeket a világ megismerése során alkalmazunk.* A filozófiai okoskodás előfeltételezi a világra vonatkozó tudásunk egészét. Akkor jelenik meg, amikor valami okból szükségét érezzük, hogy felülvizsgáljuk azokat a fogalmi szerkezeteket, gondolkodási mintákat, amelyek rendet visznek ebbe a tudásanyagba. A filozófia kritikai értékelésnek veti alá az észnek azt a teljesítményét, amelynek révén formát ad a világra vonatkozó tudásunknak.

Mindez nem feltételezi azt, hogy az ész önkritikus használatát, amely a filozófiában megjelenik, tévedhetetlennek kell gondolnunk. A filozófiai okoskodás maga is csak a (tökéletlen) emberi ész egyik használata, ezért eléggé tökéletlen módon képes felügyelni az észhasználat többi módzatát. A filozófiai okoskodásnak is megvannak a maga határai.

A filozófia iránti igény és a filozófia által célba vett fogalmi problémák

Mivel filozófiai kérdések minden megismerési problémával kapcsolatban felvethetőek, muszáj valamilyen módon rendet tennünk a filozófiai problémák között. Ennek egyik módja az, ha rámutatunk, a filozófiai kérdésfeltevés mindig valamilyen igényből ered. A filozófia iránti igénynek több változata is van, de érdemes legalább három változatot világosan elkülöníteni.

1. Először is, az ember gyakran küzd egyfajta 'világhiánnyal': nem tudja, hol a helye a világban, van-e valami értelme a létezésének, és ha igen, akkor mi az. A filozófiát művelhetjük azért, hogy a belőle nyert bölcsességet **a világhiány gyógyírként** használjuk. Könnyű belátni, hogy ez hogyan kapcsolódik a reflexív észhasználat imént vázolt problematikájához. Amikor ugyanis világhiánnyal küzdünk, a problémánk nem az, hogy nem tudunk eleget, hanem az, hogy nem világos, mi az értelme, illetve jelentősége

annak, amit tudunk, illetve teszünk. Ez azt követeli tőlünk, hogy olyan rendbe illesszük a világra és önmagunkra vonatkozó ismereteinket, amelynek fényében a törekvéseink nem tűnnek majd értelmetlennek.

Fontos látni, hogy az ilyen céllal művelt filozófia kifejezetten rivalizál (vagy éppen összefonódik) a vallásos tudattal. Elvégre a vallások, illetve a vallási világmagyarázatok maguk is arra irányulnak, hogy feltárják azt az átfogóbb rendet, amelybe az emberi törekvések illeszkednek, és maguk is gyakran állítják a középpontba a világhiány élményét. A filozófiai gondolkodásnak tehát vannak olyan formái, amelyek felvetik a vallási és a filozófiai gondolkodás közötti határvonal problematikáját is. A világhiány igényéből kinövő filozófiára példaként az egzisztencializmust lehetne példaként felhozni.

2. Másodszer, vannak olyan emberi tevékenységek, emberi gyakorlatok, amelyek olyan tudást feltételeznek, illetve olyan tudást halmaznak fel, amelyet a hétköznapi gondolkodás bejáratott fogalmaival és mintáival nem lehet megfelelően kezelni. Csak úgy nőhetünk fel ezeknek az ismereteknek a szintjére, ha jelentősen továbbfejlesztjük fogalmi képességeinket, ha képessé válunk bonyolultabb gondolkodási minták megértésére és kifejezésére. Erre a legjobb példát a modern természettudomány bizonyos eredményei jelentik. A modern kvantumfizika például azt feltételezi, hogy a világ atomi szintű építőkövei (mint az elektronok) bizonyos vonatkozásokban részecskeként, más vonatkozásokban hullámként viselkednek. Bárki elismeri, hogy ezt a köznapi tudásunk alapján elég nehéz megérteni. Annak tisztázása, hogy a fenti tétel mit jelent, hogyan is lehet képet alkotni róla, és hogyan lehet a világra vonatkozó tapasztalatainkkal összhangba hozni vele, a köznapi gondolkodás számára talán megoldhatatlan feladat. Így tehát filozófiai problémaként vetődik fel, hogy **fogalmi képességeinket a megfelelő szintre emeljük**, hogy aztán az ilyen összefüggéseket is meg tudjuk érteni. A filozófia iránti igény tehát eredhet a (természet)tudományos megismerés fejlődés által felvetett kérdésekből is.

Érdeemes megjegyezni, hogy a filozófia történetére mindig is nagy hatást gyakorolt az, hogy a tudományos fejlődés miatt az emberek világra vonatkozó tudása és fogalmi képességei feszültségbe kerültek egymással. Emiatt vált a matematika (különösen a geometria) fontos ösztönzőjévé az antik görög filozófiának, vagy az újkori természettudomány (különösen a newtoni mechanika) fontos ösztönzőjévé az újkori filozófia fejlődésének (amint ezt a következőkben részletesen is látni fogjuk).

3. Harmadszor, és számunkra ez a legfontosabb, fogalmi feszültségeket nemcsak a tudományos gondolkodás, de a mindennapi kommunikáció is teremthet. A filozófia iránti igény eredhet abból is, hogy az emberek zavaros fogalmakat használnak, illetve ellentmondásos eszméket hangoztatnak. Az is előfordulhat, hogy a világ változása miatt elavulttá válik az a mód, ahogy a világról gondolkodunk. Ezek a problémák is lehetnek nyomasztóak, hiszen forrásaivá válhatnak mindenféle félreértésnek, értetlenségnek, valamint az emberek közötti együttműködés kudarcainak. **A köznapi kommunikáció zavarainak felismeréséből is fakadhat tehát igény a filozófiára.** Az a filozófia, amely ezekkel a problémákkal foglalkozik, az emberek közötti kommunikáció hatékonyabbá tételéhez próbál hozzájárulni.

Jelen kurzus szemléletmódját ez a harmadik értelemben vett filozófiai igény határozza meg. Nem keressük a világhiány megoldását, és nem is a tudományos tudat előtt kövezzük ki az utat. Nem árt tehát valamivel világosabbá tenni, hogy miféle fogalmi problémákra is gondolunk, amikor azt mondjuk, hogy a filozófia feladata ezek kezelése.

Lássuk most a filozófiai szempontból releváns fogalmi problémák néhány jellemző változatát. Érdeemes elsőként azt említeni, hogy alkalmanként rájövünk, hogy fogalmaink félreértéseket szülő *kétértelműséget* rejtenek magukban. Ilyenkor a megoldást az jelenti, ha olyan fogalmi megkülönböztetéseket vezetünk be, amelyek felszámolják ezt a

kétértelműséget. A filozófia születésének egészen korai korszakára visszanyúló és szemléletes példát nyújt erre az antik költő, Hésziadosz felfedezése, mely szerint az *erisz* (viszály), amit hajlamosak vagyunk magától értetődően rossz dolognak tekinteni, valójában nemcsak rossz dolog lehet. Ahhoz, hogy ezt a felismerést érvényesítsük, egyfajta 'fogalomhasítást' kell végrehajtanunk: meg kell különböztetnünk a 'pozitív értelemben vett' eriszt, amely a versengésben (például a sportpályán) nyilvánul meg, és hozzájárul az erények kifejlődéséhez, illetve a 'negatív értelemben vett' eriszt, amely pusztító erőként nyilvánul meg az emberi világban (például háborúkat robbant ki). Ha pedig olyan példát keresünk, amely közelebb áll a mi világunkhoz, utalhatunk arra a felismerésre is, hogy a *kötelesség* fogalmát többértelműen használjuk. Ha egyfajta fogalomhasítással megkülönböztetjük a jogi és az erkölcsi kötelességeket, sokkal világosabban látunk majd egy sor élethelyzetet. Az erkölcsi és a jogi kötelességek egybemosása ugyanis komoly félreértések forrása lehet.

A fogalmi problémák egy másik változata nyilvánul abban, amit (Ronald Dworkin nyomán) *'teoretikus egyet nem értésnek'* nevezhetünk. Az egyet nem értés az emberek között gyakran banális és filozófiai szempontból érdektelen okokra vezethető vissza. Például arra, hogy a vitázók egyike vagy mindegyike tájékozatlan az adott kérdésben: nincs tisztában bizonyos tényekkel. Az ilyesféle egyet nem értést könnyen fel lehet oldani azzal, hogy megállapítjuk a vonatkozó tényeket. Máskor azonban a problémának mélyebbek a gyökerei. Arra kell rájöttünk, hogy az egyet nem értés abból fakad, hogy eltérő értelemben használjuk a fogalmakat, amelyeket egy adott helyzet jellemzésére vagy értékelésére használunk; vagy más fogalmakkal tartjuk megfelelően megragadhatónak a vitás helyzetet; vagy mást gondolunk arról, hogy az adott összefüggésben mi tehetné igazzá az állításainkat. Ekkor kerülünk szembe teoretikus egyet nem értéssel. Azok például, akik elkeseredetten vitatkoznak arról, hogy erkölcsileg elfogadható, jogilag pedig igazolható-e az *abortusz*, a lényegét illetően nem a tényekről vitatkoznak. Egyet nem értésük forrása inkább az, hogy némelyikük szerint a méhmagzat már az ember fogalma alá esik, mások szerint viszont még nem; vagy az, hogy máshol húznák meg a terhes nő saját teste feletti rendelkezési jogának határait. Az ilyen vitákat, éppen mert nem zárhatják le őket tényekre való hivatkozások, a legnehezebb eldönteni, ezért az ilyen vitákban kiváltképpen fontos, hogy pontosan értsük egymás fogalmi stratégiáit, valamint hogy tisztázzuk, érveink mit képesek igazolni, és mit nem. Vagyis az ilyen viták különösen erősen vetik fel a filozófiai tisztánlátás igényét.

A teoretikus egyet nem értés és a kétértelműség kialakulása nyilvánvalóan szorosan összefügg azzal, hogy az általunk használt fogalmak csak egy részének a jelentését tudjuk világosan azonosítható tapasztalatok (empirikus kritériumok) alapján rögzíteni. (Vagyis nem minden fogalmunk *empirikus fogalom*.) Az olyan fogalmakat, mint az 'igazságosság,' az 'érvényesség,' a 'felelősség,' jórészt csak 'további beszéd' révén, azaz további fogalmak segítségével tudjuk tisztázni. A nyelv bizonyos sajátosságai azonban megnehezítik ezt a tisztázást. A nyelvet sokan és sokféle célra használják. Ezért különböző nyelvhasználati módok alakulhatnak ki az egyes fogalmakkal kapcsolatban, ráadásul bonyolult összefüggések jöhetnek létre a fogalom különböző használati módjai között. (A 'törvény' lehet természeti törvény, de erkölcsi törvény vagy jogi törvény is. Ezek a fogalmak nem ugyanazt jelentik, de nem is teljesen függetlenek egymástól.) Az is fontos, hogy a fogalmak jelentésének 'története' van: jelentésük idővel változik. (Gondoljunk arra, hogy a mesterséges megtermékenyítés orvosi lehetősége, ezen keresztül pedig a bérnyaság gyakorlatának kialakulása milyen módon változtatta meg az 'anyaság' eredeti jelentését.) Ez bizonytalanná teheti, hogy éppen mit tekinthetünk a fogalom érvényes jelentésének.

Zárjuk ezeket a megfontolásokat egy figyelmeztetéssel. Bár szinte mindenkinek vannak tapasztalatai a fogalmi feszültségekről (arról, hogy a rendelkezésre álló fogalmainkkal nem vagyunk képesek pontosan kifejezni magunkat, vagy hogy azért nem értjük a

beszélgetőpartnerünket, mert nem látjuk azokat a fogalmi összefüggéseket, amelyekre az érvelése támaszkodik), az emberek ezeket a feszültségeket többnyire nem a filozófia segítségével próbálják kezelni. A fogalmi feszültségek nem mindig szülnék filozófia iránti igényt. Jóval elterjedtebbek a probléma kezelésének más módjai. Például az, hogy akivel értetlenül állunk szemben, arra nem figyelünk oda, vagy akár el is hallgattatjuk. Vagy az, hogy belenyugszunk a kölcsönös értetlenségbe (mondván, úgysem tehetünk semmit). Vagy az, hogy csak azokkal kommunikálunk, akikkel könnyen megértjük magunkat (nem törődve azzal, hogy ez talán annak köszönhető, hogy közösek az előítéleteink, ugyanazok a gondolkodási hibáink). Vagy az, hogy csak az egyszerű, bejáratott dolgokról kommunikálunk, amelyek nem gerjesztenek vitákat és félreértéseket.

A filozófiai gondolkodásmód úgy is felfogható, mint ami abból ered, hogy az efféle 'technikákat' (legalább alkalmanként) tudatosan elvetjük. Visszautasítjuk az egyet nem értés erőszakos elnyomását, de azt is, hogy beletörődünk a kölcsönös értetlenségbe, valamint azt is, hogy megválaszolatlanul hagyunk fontos kérdéseket. A filozófia abban a hitben gyökerezik, hogy lehet tenni a jobb megértésért, a fogalmi problémáinkat (a fogalmaink hiányosságait, a gondolkodásunkban rejlő ellentmondásokat) legalább részben azonosíthatjuk, és legalább részben megszabadulhatunk tőlük. A filozófia bátran felvállalja a kommunikáció határhelyezeteit, vagyis a nehezen kezelhető, erősen vitatott kérdéseket, és próbálja felmérni, hogy milyen feltételekkel tudnánk ezekről is értelmesen beszélni egymással. Felméri, hogy ebben mit segíthet az ész önkritikus használata.

A filozófia területei, a filozófiai felfogások kategorizálása

Mielőtt továbblépnénk, érdemes feltérképezni a filozófia tudásterületét, hogy ki tudjuk jelölni, pontosan mivel is fogunk foglalkozni. Induljunk ki abból, hogy az antik filozófiában (főleg Arisztotelész nyomán) kialakult a filozófiai ismeretek egy hármas felosztása: *propedeutika, metafizika, szakfilozófiák*.

A kiindulópontot az képezi, hogy a filozófia művelése feltételez bizonyos *képességeket*. Szükséges például hozzá, hogy az ember képes legyen felismerni fogalmi problémákat, és képes legyen kezelni őket. Szükséges, hogy képes legyen érvelni, illetve érvek meggyőző erejét megítélni. Ez arra utal, hogy szükség van valamilyen 'bevezető' jellegű filozófiai ismeretanyagra, amely az érdeklődőt felruházza ezekkel a képességekkel. Képessé teszi a filozófia művelésére. Ezt az ismeretanyagot nevezték a görögök *propedeutikának* (ami egyébként bevezetést jelent). A propedeutika meghatározó (de nem kizárólagos) része az, amit ma *logikának* nevezünk. Ez alapozza meg a megfelelő hozzáállást a filozófiai okoskodás négy alapeleméhez: fogalom (mármint a fogalom meghatározása), állítás, következtetés, bizonyítás.

A filozófiai érdeklődés a *létező dolgokkal*, illetve azok különböző vonatkozásaival foglalkozik. A létezők, illetve a létezés problematikája azonban önmagában is felvet bizonyos nehéz kérdéseket ('mi a létező?', 'mi a létezés?'), amelyek alapvetőbbek az egyes létezőkre (Isten, ember, természeti tárgyak) és az ő tulajdonságaikra vonatkozó kérdéseknél. Úgy tűnhet, először is ezekkel kell tisztába jönnünk, mielőtt valamilyen specifikus filozófiai kérdést felvetnénk. Így tehát szükség lehet valamilyen *alapfilozófiára*, amely az ilyen alapkérdésekkel foglalkozik. Arisztotelész ezt *első filozófiának* nevezte, később azonban egyre inkább elterjedt egy másik kifejezés, a *metafizika* használata.

A propedeutika által nyújtott 'alapképzés' után és a metafizikából nyert alapvető iránymutatás birtokában lehet aztán nekivágni, hogy az ember a filozófia valamelyik *részterületét* (valamelyik szakfilozófiát) vizsgálat alá vegye. Ilyen részterületként tekinthető

egyebek közt a természetfilozófia (a görögöknél: fizika), az etika (erkölcsfilozófia), a politika (politikai filozófia).

A filozófiai gondolkodás területeinek egy hasonló felosztása a modern filozófiára is vonatkoztatható. Itt is vannak olyan diszciplínák, amelyek propedeutikai funkciót töltenek be. Ilyen a *logika* (amely a modern filozófiában hatalmas fejlődésen ment keresztül), de külön említést érdemel a *metodológia* (módszertan).

Ugyancsak helye van valamiféle alapfilozófiának. Ezt sokan ma is metafizikának nevezik, de ez már nem tipikus. A metafizika fogalmában az utóbbi évszázadokban megjelent egy negatív jelentésárnyalat. Sokaknál olyan gondolkodásra utal, amely bizonyítatlan (és talán fölösleges) spekulatív elvekre alapozza a következtetéseit. Így nagyobb jelentőségre tesz szert az a terminus, amely közvetlenül utal a létezés problémájára: az *ontológia* (lételmélet). (Az ontológia kifejezés már a görögöknél is létezett.) Ám nem mindenkinél az ontológia tölti be az alapfilozófia szerepét. Úgy is meg lehet közelíteni az alapfilozófiai problémát, hogy az nem a létezés, hanem a létező dolgok megismerése és megismerhetősége körül forog (elvégre a filozófia a megismerés egyik módja). Az alapfilozófia szerepét tehát az *episztemológia* (ismeretelmélet) is betöltheti. Így az ontológia és az episztemológia lett az újkorban a két jellegzetes alapfilozófiai diszciplína, és az egyes megközelítésmódok függvénye, hogy melyiket tekintik alapvetőbbnek.

Harmadikként itt is a filozófiai érdeklődés tárgyi kritériumok szerint elkülönülő területeit kell megemlíteni. Ezek éppen úgy megvannak a modern filozófiában, mint az antikban. A különbség abban áll, hogy lényegesen differenciáltabban jelennek meg a modern filozófiában. A gyakorlati filozófiában például önálló jelentőségre tett szert a jogfilozófia. Nagy karriert futott be a nyelvfilozófia és a hermeneutika, kialakul a tudományfilozófia. (Érdeemes megemlíteni, hogy, amint az a későbbi előadások során is világossá válik majd, a nyelvfilozófia és a hermeneutika sokaknál olyan jelentőssé válik, hogy alapfilozófiai szerepet nyer: átveszi például az episztemológia funkcióját.)

A filozófiát nemcsak tárgyi területek szerint lehet felosztani. Néhány további felosztás is fontos lesz majd számunkra.

A filozófiát fel lehet osztani aszerint, hogy problémáit az egyes filozófusok hogyan közelítik meg. Vagyis lehet közelíteni a filozófia egyes *felfogásai* felől. Ezek a felfogások néha hosszabb történeti korszakokon (generációkon) át fennmaradnak. Így jönnek létre a filozófiai *irányzatok*. Ezek csoportosíthatóak az őket megalapozó felfogást kidolgozó filozófusra utalva. Így beszélünk *platonizmusról*, *arisztotelianizmusról*, *kartézianus filozófiáról* (Descartes-ra utalva), *kantiánus filozófiáról*, *hegelianizmusról*, *marxizmusról* stb. Az irányzatok azonban csoportosíthatóak úgy is, hogy valamilyen, az irányzatot meghatározó gondolati motívumra utalunk. Így nevezzük a minden ismeret tapasztalati eredetét valló irányzatot *empirizmusnak*, az ezt tagadó irányzatot *racionalizmusnak*, a természettudományos megismerés elsődlegességét valló irányzatot *pozitivizmusnak*, az életproblémák bizonyos vonatkozásaira összpontosító irányzatot *egzisztencializmusnak*, stb.

Vannak olyan csoportosítások, amelyek a felfogások történeti pozíciójára utalnak. Ilyen jellege van az olyan kategóriáknak, mint az *ókori filozófia*, *középkori filozófia*, *újkori filozófia*, illetve *antik* és *modern filozófia*. Bizonyos vonatkozásokban a földrajzi-kulturális kategorizálásnak is van jelentősége: *keleti filozófia*, *nyugati filozófia*, illetve *angolszász filozófia*, *német filozófia*.

A korhoz kötött csoportosítások némelyike tükröz tartalmi filozófiai mozzanatokat is (utal bizonyos felfogásokra is). Így például a *patrisztika* és a *skolasztika* alapvetően a keresztény filozófia bizonyos korszakait jelölik, de utalnak megközelítésmódokra is (a patrisztika inkább platonista volt, a skolasztika pedig inkább arisztotelianus).

Azt is meg kell említeni, hogy vannak olyan kategorizációk, amelyek nem irányzatokra utalnak, de nem is földrajzi vagy időbeli viszonyokat fejeznek ki, hanem olyan alapvető koncepcionális alternatívákat, amelyek csaknem az összes filozófia felfogás jellemzésére alkalmasak. Ezek a filozófia minden korszakára vonatkoztathatóak, tekintet nélkül arra, hogy a filozófusok maguk használták-e őket az álláspontjuk megjelölésére. Így például a filozófiák egy része azt vallja, hogy minden létező anyagi, míg mások szerint legalább a létezők egy része szellemi természetű. Az előbbi nézet a *materializmus*, az utóbbi az *idealizmus*. Vagy, a filozófiák egy része szerint a megismerés tárgyai tőlünk függetlenül léteznek (*realizmus*), míg mások szerint a megismerés tárgyai csak a mi elménkhez való viszonyukban léteznek (*idealizmus* egy másik értelemben), megint mások szerint semmi biztosítékunk nincsen rá, hogy megismerés tárgyai léteznek (*szkepticizmus*).

Végül azt is meg kell említeni, hogy a filozófiai megközelítésmódok megkülönböztethetőek aszerint, hogy hogyan viszonyulnak a filozófiai problémákhoz: a filozófiai felfogásokat történetileg követve tárják fel őket, vagy kifejezetten a filozófiai problémákra és a releváns érvekre összpontosítanak (tekintet nélkül arra, hogy a vonatkozó érveket melyik korszakban és milyen tágabb történeti kontextusban fogalmazták meg). Az előbbit képviseli a *filozófiatörténet*, az utóbbit pedig nevezhetjük *szisztematikus filozófiának*.

A filozófiatörténetet világosan meg kell különböztetni az egyszerű *doxográfiától* (vagyis a filozófiai tanok egyszerű leírásától vagy ismertetésétől). A filozófiatörténet ugyanis maga is arra irányul, hogy a filozófiai problémákat oldjon meg. A szisztematikus filozófiától nem tematikai ambíciói, hanem a szemléletmódja különbözteti meg. A filozófiatörténet a filozófiai problémákat a történetileg kialakult filozófiai felfogásokra reflektálva próbálja feldolgozni. Ehhez értenie kell a filozófiai koncepciók jelentőségét, képesnek kell lennie rá, hogy felmérje azok igazságigényét.

Az elmondottak fényében most már tisztázhatjuk, hogy miről is szól majd ez a kurzus. Mivel ez a kurzus a jog képzés keretei közé illeszkedik, az egyik feladata az, hogy a jogelmélet tanulása számára készítse elő a talajt. Mivel a modern gyakorlati filozófia sorsa összefonódott az alapfilozófia bizonyos tendenciáival, *az újkori episztemológiát követjük nyomon a 17. századtól a 19. század elejéig*. A jogfilozófiát is érintő jelentőségük miatt tárgyaljuk majd a 20. századi filozófia három területét: a *nyelvfilozófiát*, a *hermeneutikát* és a *tudományfilozófiát*. Már ebből is látszik, hogy kifejezetten az *újkori* (modern) filozófiával foglalkozunk, az ókorra és a középkorra csak utalásokat teszünk. *A filozófiatörténeti és a szisztematikus filozófiai megközelítést pedig kombináljuk*. És mindvégig csak a *nyugati filozófiával* foglalkozunk.

2. előadás: Az újkori filozófiai gondolkodás születése

Az újkori filozófia születési körülményei, a skolasztika válsága

Az újkori filozófia a középkorból nőtt ki. Ezért szólnunk kell néhány szót a középkori gondolkodás sajátosságairól, elvégre a középkori filozófia hanyatlása határozta meg az újkori filozófia születési körülményeit.

Közismert, hogy a középkori gondolkodást igen mélyen hatotta át a keresztény vallás szellemisége. Ezért a kereszténység bizonyos sajátosságai meghatározóak voltak a középkori tudományos és filozófiai gondolkodás szempontjából: például az, hogy a kereszténység a 'könyv vallásai' közé tartozik, valamint az, hogy 'teológiai vallás.' A kereszténység mindkét tekintetben élesen elválik az ókori görög és római vallástól (a zsidó vallástól persze nem). A római és a görög vallási élet rítusok és kegyhelyek körül szerveződött, és így a teológiai szempontok sohasem tettek szert igazi jelentőségre. A kereszténység viszont írott tanítás körül szerveződik (ezért tartozik a 'könyv vallásai' közé), amelyből a hívők hittételeket és parancsolatokat olvashatnak ki. Az írott üzenet pontos megértésén nem kevesebb, mint a hívő üdvössége múlik. Üdvözülni csak az olyan hit révén lehet, amely az igaz tanításon (az ortodoxián) alapul. Ezért létfontosságú az igaz hit leválasztása a tévtanok különböző változatairól (az eretnekség különböző változatairól). Ez felértékeli a teológiai szempontokat (a kereszténységet 'teológiai vallássá' tesz), és hallatlanul szenvedélyessé teszi a teológiai vitákat.

A filozófia szempontjából ez azért fontos, mert a kereszténység korai időszakában igencsak kérdéses volt, hogy a keresztényeknek egyáltalán kell-e foglalkozniuk filozófiával, illetve a kereszténységnek meg kell-e őriznie az antik filozófia hagyatékát. Végül is a filozófia helyzetét az szilárdította meg, hogy a teológiai viták révén sikeresen integrálódott a középkor szellemi univerzumába. A teológiai viták résztvevői felfedezték, hogy álláspontjukat filozófiai érvekkel még meggyőzőbbé tehetik. Ebből a szempontból vitathatatlanul a *krisztológiai* vitáknak volt kiemelkedő szerepük. A krisztológia Jézus természetével foglalkozik, és arculatát az az évszázadokig dúló, szenvedélyes vita határozta meg, amely arról szólt, Jézus isten volt-e vagy ember, netán egyszerre mindkettő. Ebben és az ehhez hasonló vitákban kezdték a teológusok használni a görög metafizikából és logikából merített fogalmakat és érveket. (Kezdve mindjárt a 'természet', a *phüszisz* fogalmával, amit a klasszikus görög filozófusok dolgoztak ki.) A középkori gondolkodásban a filozófia sokáig azért volt képes megőrizni a pozícióját, mert elhitték róla, kell a Szentírás helyes értelmezéséhez. (Ezzel érvelt például *Ágoston* is).

Egy másik fontos összefüggés tárul fel, ha arra figyelünk, hogy a középkori gondolkodást erősen meghatározta az *írott hagyomány* erejébe vetett hit, vagyis az a gondolat, hogy *a nagy igazságok már megvannak, sőt, le is vannak írva* (alapvetően a Szentírásban), csak arra kell figyelni, hogy ne értsük őket félre, hogy hitelesen tárjuk fel őket a forrásokból. Azt is mondhatjuk, hogy a középkori tudományos gondolkodás alapvetően *exegetikus* jellegű lett. (Az exegézis szövegmagyarázatot jelent.) Ezek a szemléleti sajátosságok a filozófiára is nagy hatással voltak. A filozófusok is abból indultak ki, hogy a feladatuk nem új filozófiai igazságok felfedezése, hanem a rendelkezésre álló, az antik nagyságok által már kifejtett filozófia pontos értelmezése. Ez érthetővé teszi, hogy a középkori filozófiára miért nem jellemző az új és eredeti koncepciók megfogalmazása. A középkori metafizika szinte minden vonatkozásban megmarad az antik görög metafizika keretei között. A *kommentár* lett az egyik legjellegzetesebb filozófiai műfaj.

A középkorban tehát a filozófiai kérdés minden korábbinál szorosabb összefüggésbe került a teológiával. A metafizikai igazságok forrását is az Szentírás jelentette: a világ, az ember és Isten mibenlétét illető igazságot is a Szentírás tartalmazta. A filozófiának csak értelmeznie, megvilágítania kellett azt, amit a Szentírás már kimondott. Ennek fontos következményei lettek a gyakorlati filozófia pozícióját illetően is. Bár a középkorban a gyakorlati filozófiai kérdés állt a filozófia középpontjában, ám egy teológiai fogalomra, az *üdvösségre* lett ráirányítva. Sőt, a megismerés és a megértés kérdése is az üdvösség problémájának lett alárendelve.

A középkori filozófusok persze nem mindig ugyanazt igyekeztek a teológia szolgálatába állítani az antik filozófia hagyatékából. A korai keresztény bölcselet, az 'egyházatyák bölcselete' (vagyis a *patrisztika*) főleg a platóni filozófiára támaszkodott, ha filozófia érvekre volt szüksége. A később (az első ezredforduló táján) kialakult, nyugati keresztény iskolafilozófia, a *skolasztika* viszont már inkább arisztotelészi alapokon állt. A legnagyobb skolasztikus filozófus, Aquinói Tamás nézeteit például meghatározza az a meggyőződés, hogy Arisztotelész és a Szentírás fedésbe hozható egymással.

Ennek a gondolkodásnak a válsága szülte az újkori filozófiát.

A forradalmi változást a természettudományok szerepének változása (növekedése) eredményezte. A skolasztika válsága sokáig nem rendítette meg a filozófia egyéb területeit, a tudományfilozófia és a természetfilozófia ugyanis a középkorban csak marginális jelentőséggel bírt. A válság egy olyan területen bontakozott ki, amely hosszú ideig meglehetősen kevés figyelmet kapott. A filozófiai gondolkodás változásai egyebek közt ezért hagyták sokáig meglehetősen érintetlenül a gyakorlati filozófiát (még Locke is meghatározó szerepet szánt a keresztények Istenének gyakorlati filozófiájában). Ez azért fontos, mert az újkori filozófia alapjai voltaképpen a gyakorlati filozófia szempontjaira tekintet nélkül alakultak ki. A viták először a természetfilozófiát uralták el, onnan szivárogtak át a metafizika területére. A viták igazi tétje egy olyan metafizika kidolgozása volt, amely megfelelő filozófiai alapot teremt az új természettudomány számára, és véget vet a természetfilozófia körüli bizonytalanságnak. Amikor aztán később azt is igyekeztek tisztázni, hogy az új metafizika hogyan változtatja meg a gyakorlati filozófia arculatát, kiderült, a gyakorlati filozófia csak nehézségek árán tud integrálódni az újkori filozófia világába. Mint láttuk az előző előadásban, ez idővel válságot idézett elő a gyakorlati filozófiában.

A skolasztikus filozófia válsága alapvetően abból eredt, hogy a skolasztikus természetfilozófia nagyon erőteljesen kötelezte el magát az arisztotelészi metafizika mellett. Akkor is, amikor egy sor tudományterületen már a fejlődés akadályává vált az arisztotelészi eredetű fogalomkészlet és szemléletmód. Ezt nagyon jól lehet érzékeltetni három példával. Az egyik probléma az volt, hogy Arisztotelész a fizika egy *teleologikus* felfogását hagyta a középkori tudósokra. Ez a fizika a folyamatokat *céljukra tekintettel* magyarázza (a tárgyak azért esnek lefelé, mert *törekednek* egy bizonyos pozíció elfoglalására; az elgurított golyó azért áll meg, mert egy nyugalmi állapot felé *törekszik*). Az új természettudomány viszont a jelenségeket (*ható)okaik* feltárásával magyarázza: vagyis a *kauzális* szemlélet hatja át. A fizikai jelenségeket nem határozzák meg célok: hiánytalanul meg lehet magyarázni őket, ha feltárjuk, mely okok összjátéka idézi elő őket.

Egy másik jellegzetes probléma, hogy a skolasztikus természetfilozófia követte Arisztotelészt abban, hogy egyfajta *kettős fizika* segítségével írta le a természeti jelenségeket. Arisztotelész azt tanította, hogy a 'Hold alatti' (*szublunáris*) világban mások a természeti törvények, mint a 'Hold feletti' (*szupralunáris*) világban. Ha a Hold alatt ejtünk el egy tárgyat, akkor az lefelé mozdul el, ha viszont a Hold felett tesszük ugyanezt, akkor keringeni kezd az égbolton (akár az ismert égitestek). A Hold alatti világban a dolgok hosszabb-rövidebb idő után elenyésznek. Ezzel szemben a Hold feletti világban nincsen

pusztulás. Az újkori fizika ezzel szemben, mint mindannyian tudjuk, nem fogadja el a természeti törvények ilyesféle kettősségét: azt vallja, a Földön ugyanazok a természeti törvények uralkodnak, mint világegyetem bármelyik más szegletében.

A harmadik ütközési pont az volt, hogy a tudományos fejlődés beleütközött a Biblia szövegébe is. Talán ez a legismertebb összefüggés: a Bibliából és Arisztotelész tanításából egyformán az olvasható ki, hogy a Nap kering a Föld körül. Ez alapozta meg a *geocentrikus* világméretet. Ezt a feltevést aztán teljes kozmológiai rendszerré formálta, még a hellenizmus idején, a *ptolemaioszi csillagászat*. A középkor vége felé azonban a csillagászati megfigyelések egyre inkább feszültségbe kerültek ezzel a világmérettel. Különösen akkor, amikor a csillagászok már távcsövet is használtak. Kiderült, hogy az égitestek mozgása nem írható le pontosan a ptolemaioszi elmélet keretei között. A problémát *Kopernikusz* azzal oldotta meg, hogy szemléleti fordulatot hajtott végre: a Napot helyezte a középpontba. Az új, *heliocentrikus* csillagászat, bár még néhány fontos módosuláson át kellett esnie, igen hamar képessé vált rá, hogy meggyőzően cáfolja a geocentrikus kozmológiát. A geocentrikus világméret tudománytalanná vált.

A természettudományos gondolkodásnak ezek a változásai kihívás elé állították a filozófiát: az arisztotelészi alapokon álló, skolasztikus természetfilozófiát új természetfilozófiával kellett felváltani. A természetfilozófia újragondolása azonban hamar elvezetett a skolasztikus metafizika felülvizsgálatához is.

A természetfilozófiai kihívás mellett jelentkezett még egy fontos tényező, amely erősen hatott a kora újkori filozófusok gondolkodására. Az újkor hajnalán újra divatba jöttek az *antik szkeptikusok* eszméi. (A 'szkeptikus' azt jelenti, hogy 'kétkedő'.) A hellenisztikus filozófia annak idején szkeptikus érvek egész sorát dolgozta ki. Ebben a hagyományban az *ismeretelméleti szkepszis* játszik döntő szerepet (mely szerint a világra vonatkozó ismereteink sohasem tesznek szert bizonyosságra). A görög szkeptikus hagyomány összefoglalását adták egy alexandriai orvos, *Sextus Empiricus* művei. Az ő művei termékenyítették meg aztán az olyan kora újkori szkeptikusokat, mint *Montaigne* és *Lipsius*. Náluk (különösen Montaigne-nél) az ismeretelméleti szkepszis mellett kibontakozott az *etikai szkepszis* (mely az elfogadott erkölcsi felfogásokat vonja kétségbe). Ez sokakban azt a benyomást keltette, hogy az ismeretelméleti szkepszis térhódítása végső soron az erkölcsi világot is megrendíti: felforgató erőként nyilvánul meg az emberi közösségekben.

A kora újkori filozófusok számára a szkepticizmus elleni küzdelem az egyik legfontosabb feladat lett. Sokan úgy gondolták közülük, hogy a skolasztikus filozófia nemcsak az új tudománnyal, hanem a szkepticizmussal sem tud mit kezdeni. Sőt, mivel egy sor kérdésben képtelen megnyugtató válasszal szolgálni, maga gerjeszti a szkepticizmust. (Ez a motívum igen fontos szerepet játszott például Descartes filozófiájában.) A szkepticizmus térhódítása maga is fokozta az új filozófia iránti igényt.

A skolasztikus filozófia válságának még egy további tényezőjét meg kell említenünk, bár ez nem filozófiai jellegű, inkább azt a társadalmi-kulturális háttérrel érinti, amelyre a filozófia támaszkodik. A skolasztika (mint a neve is mutatja), alapvetően iskolafilozófia volt, méghozzá *katolikus* iskolafilozófia. Azokban az országokban tehát, amelyek elszakadtak a katolicizmustól, elkerülhetetlenül megrendültek a pozíciói. Nem véletlen, hogy az újkori filozófia legfontosabb alakjainak többsége *protestáns* volt. Európa protestáns országainak kialakulása (mindenekelőtt Hollandia) lehetőséget adott a filozófusoknak, hogy egy sor problémát alapjaiban gondoljanak újra.

Az új tudományos módszer: Galilei

Külön figyelmet érdemel az a tény, hogy a természettudomány újkori fejlődése gyökeresen átalakította a *tudományos módszerrel* kapcsolatos elképzeléseket. Mivel az újkori természettudomány túllépett az antik természettudományon, elkerülhetetlen volt a szakítás az írott hagyomány központi jelentőségét valló felfogással is. A tudós feladatának már nem azt tekintették, hogy elképzeléseit hozza összhangba a klasszikus szerzők írásaival. A megismerés hiteles forrásává a *megfigyelés*, majd pedig a *kísérletezés* vált. Az írott hagyomány nem volt többé megkérdőjelezhetetlen (még Arisztotelész sem): már az írott hagyomány is csak akkor volt elfogadható, ha megfelelt a *tapasztalat* igazságának. Ez a nézet alapjaiban változtatta meg a tudósoknak és a filozófusoknak az emberi tudás jellegére vonatkozó elképzeléseit. Kialakult az a jellegzetesen modern elképzelés, hogy a régiek nem többet, hanem éppenséggel kevesebbet tudtak a világról, mint a maiak, és hogy a jövőben a tudomány soha nem látott magaslatokat hódít majd meg. A nagy igazságok nincsenek megírva a régiek műveiben, ránk és az utódainkra vár, hogy fokozatosan feltárjuk őket. Az igazán nagy kérdéseknek nemhogy a megválaszolásához, de talán a helyes megfogalmazásához sem jutottunk még el.

Az 'új tudomány' filozófiai szempontból is jelentős jellegzetességei közé tartozik a *matematika* szerepének felértékelődése. A matematikát újra a tudás kivételezett formájának kezdték tekinteni (ahogy korábban a görögök némelyike, például Platón is tette). Magától értetődő követelménnyé vált, hogy a természettudományoknak a természet törvényszerűségeit *a megfigyelések matematikai modellezésével* kell megállapítaniuk. A modern természettudomány nem is fogad el olyan természeti törvényeket, amelyek nem fejezhetőek ki a matematika nyelvén. Erre utal Galilei nevezetes aforizmája: „a természet könyve a matematika nyelvén íródott.” Az, hogy a természet viszonyait innentől úgy gondolják el, mint amelyek minden esetben modellezhetőek a matematika segítségével, megszilárdította azt az elképzelést, hogy a természet rendezett egész, amit állandó és változtathatatlan törvények uralnak, és az efféle törvények alól egyetlen jelenség sem vonható ki. Meggyökeresedett az a ma is érvényesnek tekintett (ám természetesen eleve bizonyíthatatlan) feltevés, hogy *csodák nincsenek*, hogy az olyan jelenségek, amelyekre nem tudunk magyarázatot adni, nem a törvények alóli kivételekre, hanem a még fel nem fedezett törvényszerűségekre utalnak.

Azt is érdemes újra kihangsúlyozni, hogy az új tudomány legfontosabb eredményei szorosan összefüggenek a kauzális gondolkodás kizárólagossá válásával. A *kauzális gondolkodás* az új tudomány működése nyomán valóságos világképpé formálódott. Olyan világképpé, amely univerzális tudományos módszert hoz létre. Ennek az univerzális tudományos módszernek az első 'apostola' *Galileo Galilei* (1564-1641) volt. Nem volt ugyan filozófus, de igen érzékenyen reagált a természetfilozófiai és tudomány módszertani kérdésekre: elméleti művek megírásával tett kísérletet az új tudomány szemléleti alapjainak tisztázására. A későbbi filozófiai gondolkodást főleg azzal befolyásolta, ahogy formát adott a tudományos módszerre vonatkozó elképzeléseinek. Kifejtette a kauzális gondolkodásnak megfelelő univerzális módszert: az ún. *rezolutív-rekompozitív módszert*.

A rezolutív-rekompozitív módszer voltaképpen két fázisra bontja a tudományos okoskodást. A magyarázatra váró jelenséget először *részeire kell bontani*. El kell jutni azokhoz a részekhez, amelyeket már ismerünk, illetve értünk. Ez a 'rezolúció', Galileinél: *modo risolutivo*. Ezután meg kell magyaráznunk, hogy az ismeretes elemekből miképpen épül fel a magyarázatra váró jelenség. Ez a 'rekompozíció', Galileinél: *modo composito*. Ha a rekompozíció sikerrel jár, elmondhatjuk, hogy sikerült megmagyarázni a jelenséget: feltárni törvényszerűségeit. A módszer ugyanúgy használható ott, ahol szerkezetek (mondjuk egy

óra) felépítését tisztázzuk (alkatrészeik számbavételével), mint ott, ahol fizikai folyamatokat elemzünk tényezőik (súly, hőmérséklet, térfogat, időtartam, stb.) vizsgálatával.

Galileinél ez voltaképpen a kísérleti tudomány módszertani ideáljának kifejtése volt, de könnyű belátni, hogy a megismerés szinte minden területén alkalmazható. Éppen emiatt a filozófiára is óriási hatást gyakorolt. Descartes voltaképpen ezt avatta univerzális filozófiai módszerré. Ezt jelölte meg módszertani ideálként az *Értekezés a módszerről* című művében, de nyilvánvalóan ezt alkalmazta metafizikai nézeteinek kifejtésénél is. Az, amit 'módszeres kételynek' nevezett, mint majd látjuk, voltaképpen a rezolutív-rekompozitív módszer egyik specializált változata.

Az a gondolat, hogy a filozófiának is a természettudomány által feltárt univerzális módszerhez kell igazodnia, felveti azt a lehetőséget, hogy a természettudomány voltaképpen a helyes gondolkodás útjára lelt rá, és mindenfajta emberi gondolkodásnak mintát szolgáltat. Ez az elképzelés fontos szerepet játszik az újkori gondolkodásban. Túlzásba vitt változatait, amelyek azt feltételezik, hogy minden életproblémára a tudomány kínálja a választ, 'tudományfetisizmusnak' vagy 'tudománybabonának' nevezzük.

Filozófiai diagnózis: Bacon

Az új tudomány kibontakozása és a skolasztikus filozófia ebből eredő válsága új helyzetértékelést követelt a filozófusoktól. Az erre irányuló kísérletek közül kettőt mindenképpen ki kell emelni. Az egyik kifejezetten a tudományra összpontosít, a másik azonban egy egész filozófiai rendszer megalapozására tesz kísérletet. Az előbbit Francis Bacon, az utóbbit René Descartes fejtette ki. (Mivel Descartes-nak óriási jelentősége van az újkori filozófia történetében, vele majd külön előadás foglalkozik.)

Francis Bacon (1561-1626) nem volt filozófus (angol politikus volt; egy ideig kancellár is), nem is alkotott szoros értelemben vett filozófiai rendszert. Írásainak jelentőségét két összefüggés adja. Egyrészt eredeti és sokak számára iránymutató módon vetette fel azt a problémát, hogy mit tehet a filozófia azért, hogy a tudomány jól fejlődhessen, másrészt fontos vonatkozásokban előkészítője volt az *empirizmus* irányzatának (amit később tárgyalunk majd), bár ő maga nem volt filozófiai értelemben empirista.

Bacon nevéhez köthető, hogy elméleti kifejezését adta a tudás értékével kapcsolatos szemléletváltozásnak. Arisztotelész még úgy gondolta, hogy az a megismerés igazán értékes, amelyet pusztán rácsodálkozás (a *kíváncsiság*) vezérel. A hasznáért becsült ismeretek (például a mesterember tudása) alacsonyabb rendűek. Bacon szakított ezzel a felfogással: szerinte a tudás nem önmagában jó, hanem attól, amire *használni* lehet. Tőle származik a híres aforizma: „A tudás — hatalom.” A tudás azért értékes, mert lehetővé teszi a természet leigázását, vagyis azt, hogy a természet erőit a saját céljaink szolgálatába állítsuk (mondjuk a technika révén). Az ember megismerési képességei révén a természet urává válhat.

Bacon ugyanakkor úgy ítélte meg, hogy a tudomány válságban van: nem fejlődik úgy, ahogy kellene. Éspedig azért, mert rossz az a filozófiai alap, amelyre támaszkodva művelik. Ez az alap pedig az a középkorban kialakult filozófia, amely az arisztoteléizmusra támaszkodik. A tudománynak új módszertanra van szüksége. Bacon ennek alapjait igyekezett kifejteni főművében, a *Novum Organum*-ban. (A cím visszautal Arisztotelész egyik művére, az *Organonra*, amely a görög filozófus módszertani tárgyú — például logikai — nézeteit tartalmazza.) Bacon szerint a fő probléma az, hogy a *spekuláció* uralkodik a gondolkodás fölött, pedig az igazságot a *tapasztalatból* lehetne megismerni. Minden igazi megismerés kiindulópontja a megfigyelés, bár a pusztán megfigyelés még nem minden: szükség van a rendszerezés képességére is. Metaforikus nyelven kifejezve: egyaránt el kell kerülnünk, hogy

olyanok legyünk, mint az arisztotelianus, aki, akár a pók, magából szövi a hálóját (nem törődik a külvilággal), és azt, hogy az empiristát kövessük, aki, akár a hangya, csak gyűjtögeti a megfigyeléseket, de nem dolgozza fel őket. Az igazi tudós olyan, mint a méh: összegyűjti a megfigyeléseket, de fel is dolgozza őket; rendszert épít belőlük.

Ez a metaforikus utalás is jelzi, hogy Bacon számára az *indukció* (az egyesről az általánosra való következtetés) volt a tudományos kutatás sajátos érvelési, illetve bizonyítási módszere. A tudós először adatokat gyűjt (megfigyeléssel vagy kísérletek útján), aztán ezekből állapítja meg az általános törvényszerűségeket (a természeti törvényeket). Érdeemes leszögezni, hogy ez a felfogás nyilvánvalóan tükrözi Bacon naivitását a természettudományos módszerekkel szemben. (Erre már a kortársak is felfigyeltek.) A valódi tudósok nyilvánvalóan sohasem kezdenek el csak úgy megfigyeléseket és kísérleteket végezni, abban a reményben, hogy majd csak összejön valamilyen hasznos ismeret a megszerzett adatok összegzése után. A célzott megfigyelést, kiváltképpen a kísérletezést jellemző módon megelőzi valamilyen *hipotézis* felállítása. A tudós a megfigyelési adatokat alapvetően a hipotézisek igazolása vagy megcáfolása céljából gyűjti. Ennek megfelelően valójában nem is induktív módon igazolja a tételeit. (Galilei is ennek megfelelően írta le a saját kutatási módszerét.) Ez a naivitás bizonyos szempontból nem meglepő, hiszen Bacon maga nem volt gyakorló természettudós: nem látta teljesen világosan, hogy a valódi tudósok hogyan is dolgoznak. Az azonban, hogy némileg félreértette a tudományos gondolkodás működését, lehetetlenné tette, hogy eljusson annak a módszertani alapvetésnek a sikeres kidolgozásához, amelynek szükségességét bizonygatta.

Fontos és maradandó eleme Bacon elméleti munkásságának, hogy kísérletet tett azoknak a gondolkodási hibáknak az azonosítására és szisztematikus elemzésére, amelyek szerinte félreviszik a megismerést. Ezeket a gondolkodási hibákat nevezte *idolumoknak* (ködképeknek). Bacon négyféle idolumról beszél:

— A *törzs idoluma*: az emberre természeténél fogva jellemző fogyatékoságok (például az érzéki csalódásokra való hajlam).

— A *barlang idoluma*: az emberre egyénileg jellemző gondolkodási hibák (például a rossz neveltetésből fakadó előítéletek).

— A *piac idoluma*: a nyelvben gyökerező félrevezető mozzanatok. (Hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy a valóság igazodik azokhoz a kategóriákhoz, amelyeket a nyelv révén tanulunk meg. Így például hajlunk arra, hogy azt, aminek a nyelv nevet ad, azt valóságosnak gondoljuk. Ez azonban gyakran téves elképzelésnek bizonyul.)

— A *színház idoluma*: a régiek gondolkodásában (különösen filozófiájában) gyökerező tévedések.

3. előadás: René Descartes

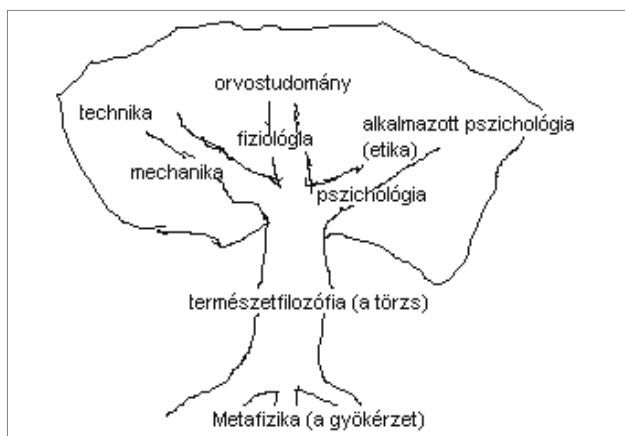
Descartes filozófiájának főbb elemei

Descartes filozófiai programja

René Descartes (1596-1650) volt az egyik legismertebb és legnagyobb hatású újkori filozófus. Különleges pozícióját nem annak köszönheti, hogy a nézeteivel sokan egyetértettek (mert valójában szinte mindenki kritikusan viszonyult az elképzeléseihez), hanem inkább annak, hogy közel kétszáz évre meghatározta az újkori filozófia tematikáját, sok vonatkozásban pedig a szemléletmódját is.

Descartes megközelítésmódjában sajátos módon keverednek azok a mozzanatok, amelyeket az előző előadásban az újkori filozófiai gondolkodás jellemzőiként említettünk. Érzékelhető nála például a természetfilozófiai szempontok központi szerepe. Descartes gyakorló természettudós volt, akinek a nevéhez mind a matematika (a geometria), mind a fizika területén fontos felfedezések kapcsolódnak. (Fizikai kutatásai főleg az optika területén voltak jelentősek. Nagy eredményeket ért el a fénytörés törvényszerűségeinek tisztázása terén.) Azok közé tartozott, akik meg voltak győződve arról, hogy a tudomány nem haladhat előre anélkül, hogy a megfelelő természetfilozófia támogatná, a megfelelő természetfilozófiához viszont csak a metafizika 'rendbetétele' útján juthatunk el. Fő törekvése ennek megfelelően egy olyan metafizika kidolgozása volt, amely számot tud adni a tudományos megismerés lehetőségéről, illetve meg tudja válaszolni az új tudomány által felvetett filozófiai kérdéseket: meg tudja mutatni, hogyan biztosítható a megfelelés a valóság és annak tudományos ábrázolása között. Mivel rendkívül alapos filozófiai képzésben részesült (kora egyik legjobb egyházi — jezsuita — kollégiumának a növendéke volt La Flèche-ben), és mivel a saját bőrén tapasztalta kora természettudományának problémáit, talán a legmegfelelőbb ember volt ennek a filozófiai feladatnak az elvégzésére.

Descartes, Bacon-nel összhangban, és legalább részben Bacon hatására, maga is úgy gondolta, hogy a tudás értékét a hasznossága adja: az, hogy képessé tesz bennünket a természet uralására. Nagyon izgatták azok a lehetőségek, amelyeket a tudomány nyit meg a technika előtt, és nagyra becsülte a technikának azt a képességét, hogy megkönnyíti az emberi munkát. Ez a beállítódás szemléletesen nyilvánul meg abban, ahogy egy alkalommal a filozófiát (egy fához hasonlítva) ábrázolta.



A filozófia fájának gyökérzetét a *metafizika* (az 'első filozófia') képezi, amely a valóság elemeiről, a létezők filozófiai megragadását lehetővé tevő fogalmak ('Isten', 'szubsztancia',

'test' és 'lélek', stb.) tisztázásáról, illetve a létezők megismerésének alapjairól szól. A fa törzse a *természetfilozófia* (ami a természettudomány filozófiai alapjait tárja fel). A törzs három főágra oszlik: *mechanika*, *fiziológia*, *pszichológia*. Az első az *élettelen természet* törvényszerűségeire összpontosít, a második az *élő szervezetekre* (ennek egy része az anatómia is), a harmadik pedig a *szellemre*. Ezeknek a fő ágaknak a további 'nyúlványai' a *technika*, az *orvoslás* és az *alkalmazott pszichológia*. Ezeken az 'ágakon' tehát már a gyakorlati tudományokat, illetve a gyakorlati ismereteket találjuk. A fa minden része fontos ugyan, de az ember számára természetesen az a legértékesebb, amit az ágakon talál. Elvégre, ahogy Descartes maga is fogalmazott: *a fát az ágairól szüreteljük*. A filozófia és a tudomány művelésének értelmét azok a hasznos dolgok (gyógymódok, technikai vívmányok) adják, amelyeket az emberek a megismerés gyümölcseiként élvezhetnek.

Figyelemre méltó az *etika* (ezen keresztül pedig az egész gyakorlati filozófia) sajátos pozíciója Descartes rendszerében. Az etika itt nem más, mint *alkalmazott pszichológia*. Ezt Descartes úgy értette, hogy az etika tárgyát voltaképpen bizonyos pszichikai jelenségek, az úgynevezett *affekciók* képezik ('öröm', 'harag', a 'részvét' érzése, stb.). Ezért kell a pszichológiára támaszkodnia: az etika sajátos feladata abban áll, hogy megtanítson bennünket arra, hogyan uraljuk ezeket az affekciókat (mondjuk melyiknek és mikor engedjünk teret). Ez az etikai problematika egyik legszűkebb felfogása. Nagyon jól látszik itt az az újkori filozófiában korántsem ritka jelenség, hogy a gyakorlati filozófia mellékessé válik, és ha mégis foglalkoznak vele, akkor problematikáját megpróbálják valamiképpen a természetfilozófia, illetve a technika mintájára elképzelni.

Bár a filozófia, illetve a megismerés feladatának kérdésében Descartes egyetértett Baconnel, egy fontos vonatkozásban határozottan szembefordult vele. Volt szó róla fentebb, hogy Bacon azt tanította, a tudomány megismerési módszere induktív. Descartes ezt elvetette. Ő azt gondolta, hogy a tudományos okoskodás *deduktív* jellegű (vagyis az általánosról az egyedire való következtetés sémáját követi). A tudósnak, akinek van valami elképzelése a természet összefüggéseiről, először fel kell állítania egy gondolati modellt, amely rögzíti azokat az általános törvényszerűségeket (vagy elveket), amelyek megnyilvánulnak a vizsgált jelenségekben, és csak azután kell megnéznie, hogy ennek a modellnek az egyedi alkalmazásai megfelelnek-e a tapasztalatnak.

Ennek a meggyőződésnek a hátterében egy további gondolati motívum húzódik meg. Descartes talán még Galileinél is határozottabban meg volt győződve arról, hogy a természet nyelve a matematika. Az a modellezés tehát, amiről az imént szó esett, Descartes-nál magától értetődően matematikai modellezést jelent. Sőt, nála valójában arról van szó, hogy a tudományos megismerésben a tapasztalatnak csak másodlagos szerep jut. Mivel a matematikai törvényszerűségek egyszersmind a természet törvényszerűségei is, minden további nélkül lehetséges, hogy a természetről tudományos értékkel bíró igazságokat fedezzünk fel bármiféle megfigyeléstől, érzékeléstől, kísérletezéstől függetlenül (csak elvont matematikai okoskodás révén). A tapasztalásra igazából csak azért van szüksége a tudósnak, mert az emberi értelem korlátozott: csak igen kevés dolgot képes felfogni a tapasztalattól függetlenül (tehát *a priori*). Egy emberfeletti (isteni) értelem anélkül is meg tudná ismerni a természet törvényeit, hogy valaha is érzékszervi tapasztalatokat szerezne a természeti dolgokról.

Eddig azokat a mozzanatokat emeltük ki, amelyek Descartes-ot az újkori tudomány tipikus képviselőjévé teszik. Érdemes azonban azt is megjegyezni, hogy Descartes, sok más korabeli filozófussal ellentétben, egyáltalán nem állt ellenséges viszonyban azzal a katolikus iskolafilozófiával, amelynek felváltására egyébként ő maga is kísérletet tett. Egész életében hálával nyilatkozott azokról a jezsuita pap-tanárokról, akiknek fiatal korában a tanítványa volt. Ennek fontos következménye, hogy Descartes bátran merített a keresztény filozófiai

hagyományból. Átvett belőle fogalmakat (még ha át is értelmezte őket), és gyakran szinte változtatás nélkül emelt át filozófiai érveket (például az ontológiai istenérvet).

A módszeres kétely

Descartes abban is a kora újkori filozófiai gondolkodás tipikus reprezentánsának bizonyult, hogy központi jelentőséget tulajdonított a szkepticizmus elleni küzdelemnek. Számára a kérdés abban a formában merült fel, hogy az általa pártolt, matematizált természettudomány vajon hogyan képes biztos ismereteket garantálni. Ennek megfelelően elsősorban az ismeretelméleti szkepszis ('semmit sem tudhatunk biztosan') problematikája izgatta, de azt is gondolta, hogy ha leszámolunk az ismeretelméleti kétellyel, az etikai szkepszis alapjait is felszámoljuk.

Descartes nem tartotta a szkepticizmust minden vonatkozásban romboló hatásúnak. A kételynek pozitív hozadéka is lehet: képes például megszabadítani bennünket az oktalan *előítéletektől*. A szkepticizmussal csak akkor van baj, ha túlzásba viszik, illetve ha a szkeptikus érvelést szertelenül alkalmazzák. Descartes, furcsa módon, éppenséggel a kétely gyakorlása útján igyekezett eljutni a bizonyossághoz. Ez a kétely azonban nem eltúzott és nem szertelen, hanem éppenséggel módszeres: *módszeres kétely*. Descartes egyik alapvető meggyőződése volt, hogy *a módszeresen alkalmazott kétely egy ponton átcsap bizonyosságba*. Megmutatja, hogy mi az, amiben már nem lehet kételkedni; megmutatja, hogy miben állnak a megismerés bizonyosságának alapjai.

Annak, ahogy Descartes alkalmazza a módszeres kételyt, van egy fontos, a későbbi filozófiai fejlődésre nézve is meghatározó sajátossága. Descartes ugyanis azt vizsgálta, melyek azok az *ideák*, amelyekben biztosak lehetünk. Az idea az, amiből az ismeretek felépülnek: a *tudattartalom elemi egysége*; azok a *képzetek*, amelyekre a tudati folyamat felbontható. Descartes alapvető filozófiai problémája úgy is felfogható, mint amely arra vonatkozik, hogy az ideák megfelelően ábrázolják-e a valóságot. Van-e valami megbízható módja annak, hogy megteremtsük az ideák és a valóság megfelelését? (Hosszú időre ez lett az újkori filozófiában az alapvető ismeretelméleti kérdés megfogalmazásának elfogadott módja.)

A módszeres kétely tehát az ideákat veszi célba. (Ez egyébként eléggé ésszerű, hiszen amikor tévedünk, joggal mondjuk, hogy az adott dologról hibás 'képzeteink' vannak.) A descartes-i módszeres kétely olyan eljárás, amelynek során a kételyt egészen a végső határig érvényesítjük. Minden ideát elvetünk, amelyben egyáltalán lehet kételkedni.

A módszeres kétely három fázisban bontakozik ki. Az első fázisban azzal nézünk szembe, hogy gyakran esünk áldozatul *érzéksalódásoknak* ('*érzéksalódás-argumentum*'). Ennek az érvnek az alapján kétellyel illethetünk (és elvethetünk) minden olyan ismeretet, amely a tapasztalati úton megismert dolgok *tulajdonságaira* vonatkozik.

Az *érzéksalódás-argumentum* azonban érintetlenül hagyja ismereteink több módozatát is. Így például azokat az ismereteket, amelyek a tapasztalati úton megismert dolgok *létezésére* vonatkoznak. Lehet, hogy *rosszul* látom vagy hallom a dolgokat, lehet, hogy minden tulajdonságukról téves képzeteim vannak, ám abban biztos lehetek, hogy amikor érzékelem őket, akkor 'valamit' érzékelek. Ezt a fajta ismeretet (a dolgok létezésére vonatkozó ideákat) veszi célba a kétely második fázisa: az '*álm-argumentum*' alkalmazása. Az érv arra épül, hogy amikor álmodom (vagy hallucinálok), valóságosként érzékelek olyan dolgokat is, amelyek nem léteznek. Ráadásul mindig csak utólag döbbenek rá, hogy egy adott élményt nem a valóságban, hanem csak álomban éltem át. Éppen ezért nem lehetek teljesen biztos abban, hogy ebben a pillanatban nem álmodom-e éppen (nem vagyok-e

illúziók játékának az áldozata). Ennek az érvnek a nyomása alatt fel kell adnom azt a meggyőződésemet, hogy a tapasztalataim tárgyai létező dolgok.

Érdemes itt megállni egy pillanatra. A kétely első két fázisában Descartes a tapasztalati úton érzékelt dolgok tulajdonságaira és létezésére vonatkozó ismereteinkkel számolt le. Az ilyen az ismeretek azokban az ideákban testesülnek meg, amelyek az érzékszervek útján kerülnek a tudatunkba. (Az ilyen idea: *idea adventitia*.) Ezek azok az ismeretek, amelyeket az újkori filozófiában jellemző módon *tényigazságoknak* neveztek. Descartes tehát azt mondja, hogy a tényigazságokkal kapcsolatos ismereteink egyike sem áll ellen a módszeres kétely rohamának. Ha tehát van bizonyosság, akkor az nem a külső dolgokra vonatkozó ismereteinkben rejlik, hanem valahol a saját tudatunk mélyén: a bizonyosságot a *megismerő szubjektumon belül* kell keresnünk.

Ha a tényigazságokat el is kellett vetnünk, maradt még az igazságoknak egy fajtája, amelyet a kétely nem érintett meg. Ezek az ún. *észigazságok*. Az észigazságok azok, amelyeket be lehet látni, illetve fel lehet fedezni mindenféle tapasztalás nélkül is. Az ilyen ismeretek jellegzetes példái a *matematikai igazságok*. Ezekre az igazságokra nem jelent veszélyt sem az érzékcsalódás-argumentum, sem az álom-argumentum: akár álmomban, akár ébren láttam be, biztos lehetek abban, hogy a háromszög belső szögeinek összege 180° . Ezeket az igazságokat veszi célba a módszeres kétely harmadik fázisa. Ebben a fázisban abból indulunk ki, hogy elképzelhető egy emberfeletti képességekkel rendelkező *gonosz démon* létezése, aki képes beavatkozni a tudatfolyamatainkba. Lehet, hogy ez a gonosz démon űz tréfát velünk, amikor az észigazságokról gondolkodunk: igaznak láttatja velünk azt, ami téves. Például valahányszor a háromszög geometriai tulajdonságairól gondolkodunk, elhíteti velünk, hogy a háromszög belső szögeinek összege 180° , pedig valójában 200° . (Ez a '*gonosz démon argumentum*.)' Ha mindezt lehetségesnek fogadjuk el, akkor többé már az észigazságokban sem bízhatunk.

Descartes azt gondolta, hogy ezzel elértünk a kétely végpontjára. Kiiktattuk a tényigazságokat és az észigazságokat is. Vajon mi maradt ezután? Van egyáltalán olyan ideánk, amely a kételynek ezen a szintjén is érintetlen marad? Descartes szerint igen. Ez pedig nem más, mint az az idea, amelynek az a tartalma, hogy *én* magam (aki a módszeres kételyt végigviszem) *létezem*. Ez abból látható be, hogy mindvégig azzal operáltunk, hogy az ideáimmal kapcsolatban lehetek *tévedésben*. Ám ennek a tévedésnek van egy előfeltétele. Csak az tévedhet, aki *gondolkodik* (akinek vannak tudatfolyamatai). Gondolkodni pedig csak az tud, aki *létezik*. Ebből eljuthatok ahhoz a tételhez, hogy *cogito ergo sum* (gondolkodom, tehát vagyok). Abban az ideában, amelynek ez a tartalma, nem lehet kételkedni.

Érdemes leszögezni, hogy ez a filozófiai tétel nem Descartes leleménye. Egy változatát már több mint ezer évvel korábban alkalmazta Ágoston (az ókori szkeptikusok ellen). Ő a következő formában fogalmazta meg: *si enim fallor, sum* (mivel tévedek, vagyok).

Látjuk most már, hogy hol van az a pont, ahol Descartes szerint a kétely bizonyosságba csap át. Az önbizonyosság képezi a megismerés bizonyosságának alapját. Descartes azonban nyilvánvalóan nem elégedhetett meg ezzel. Célja ugyanis, mint jeleztük, igazából nem annak megmutatása volt, hogy nem kételkedhetem a saját létezésemben, hanem annak bizonyítása, hogy megbízhatunk a tudomány eredményeiben. Ehhez pedig további gondolati lépésekre volt szüksége: hidat kellett vernie az önbizonyosság és a tudomány bizonyossága között.

Ezt a 'hídverést' Descartes csak két lépésben, egy közvetítő érv segítségével tudta elvégezni. Az első lépésben azt igyekezett megmutatni, hogy ha én létezem, akkor Istennek is muszáj léteznie. Ezt *istenbizonyítékok* kifejtésével igyekezett megoldani. Descartes többféleképpen is érvelt Isten létezése mellett, de két érvelés mutatja a legjobban álláspontjának jellegzetességeit. Az első ezek közül arra épít, hogy Isten ideája, amit

felfedezek magamban, egészen sajátos: egy *tökéletes és végtelen lényre* utal. Ez azért vet fel kérdéseket, mert én magam, aki rendelkezem ezzel az ideával, *tökéletlen és véges lény* vagyok. Felmerül a kérdés, hogy hogyan jutott 'belém' ez az idea? Tapasztalati úton aligha (nem lehet *idea adventitia*). Értelmesebb feltevésnek látszik, hogy talán én magam állítottam elő. Ez első ránézésre összefér Descartes felfogásával, hisz annak az is része, hogy bizonyos ideákat az elme maga állít elő (a 'kentaur' ideáját például a képzelet állítja elő a 'ló' és az 'ember' ideájának összekapcsolásával). Az efféle idea az *idea fictitia*. Descartes azonban biztos volt abban, hogy Isten ideája nem lehet *idea fictitia*. Az ilyen ideáknak ugyanis az elme működése a létesítő oka (azért léteznek, mert az elme megalkottam őket). Márpedig *az okozat nem lehet tökéletesebb az oknál*. Ebből pedig az következik, hogy egy végtelen és tökéletes lény ideáját nem alkothatja meg egy véges és tökéletlen lény. Sőt, az is következik belőle, hogy Isten ideáját csakis egy végtelen és tökéletes lény alkothatta meg: maga Isten. Neki kellett elhelyeznie bennem ezt az ideát. Az a tény, hogy rendelkezem Isten ideájával, annak bizonyítékát jelenti, hogy Isten létezik.

Ennek az istenbizonyítéknak van egy fontos hozadéka Descartes filozófiájában. Láttuk, hogy Isten ideája nem lehet sem *idea adventitia*, sem *idea fictitia*. Ennek az ideának tehát az ideák egy harmadik típusába kell tartoznia. Az olyan ideák közé, amelyekre nem a tapasztalás és nem is a kreatív képzelőerő révén teszünk szert. Mivel nem eredeztethetőek semmiből, amit az ember az élete során megalkot vagy tapasztalati úton megismer, ezeknek az ideáknak már a születéskor is benne kellett lenniük az elmében. Ezek tehát *innát*, azaz 'velünk született' ideák (*idea innata*). Látjuk majd, milyen nagy a jelentősége annak, hogy Descartes azt állította, vannak innát ideáink.

A másik istenérv, amire Descartes erősen épít, az ún. *ontológiai istenérv* (Kant óta használjuk rá ezt a kifejezést). Ebben az érven is fontos szerepet játszik Isten tökéletessége, de némileg másként. A kiindulópontot az képezi, hogy átgondoljuk, mi is Isten fogalmának a tartalma. Mint láttuk, Isten egyik fogalmi jellemzője az, hogy *tökéletes*. Még hozzá *minden vonatkozásban tökéletes*: semmilyen vonatkozásban nem lehetne tökéletesebbé tenni. De mit jelent tökéletesnek lenni? Nos, a válasz talán az, hogy a tökéletesség abban áll, hogy az adott létező rendelkezik *azokkal a tulajdonságokkal, amelyek valamit tökéletessé tesznek* ('tökéletesítenek'): tudás, jóság, szépség, stb. Az ilyen, tökéletessé tevő tulajdonságot nevezzük *perfectio*-nak. Ha Isten már nem is lehetne tökéletesebb, akkor ez azt jelenti, hogy rendelkezik az *összes perfectio-val*. Mármint az ontológiai istenérv szerint *a létezés is az egyik perfectio*. Ez úgy látható be, hogy elgondoljuk Istent egyrészt úgy, hogy a létezést kivéve minden tökéletességgel rendelkezik, másrészt pedig úgy, hogy nemcsak mindenféle tökéletességgel rendelkezik, de még létezik is. Ha ekkor feltesszük a kérdést, hogy melyik Istenfogalom foglalja magában teljesebb értelemben a tökéletességet (melyik 'Isten tökéletesebb'), akkor azt kell válaszolnunk, hogy az, amelyik a létezést is magában foglalja. Vagy, másképpen fogalmazva, egy egyébként tökéletes, de nem létező Istent még lehetne tökéletesíteni: tökéletesebb lenne, ha létezne. Ebből az következik, hogy *Isten fogalma magában foglalja a létezést*. Ha képesek vagyunk Isten fogalmát elgondolni, akkor nem tagadhatjuk a létezését. Az a kijelentés, hogy „Isten nem létezik,” kifejezetten az istenfogalom sajátosságai miatt, önellentmondó.

Itt megint le kell szögezni, hogy Descartes ezt az érvet nem maga ötlötte ki. Jóval korábban, 1100 körül fejtette ki először *Canterbury Anzelm*. Itt tehát megint egy olyan évről van szó, amelyet Descartes a keresztény (skolasztikus) filozófia hagyományából emelt ki, hogy aztán az újkori filozófia szolgálatába állítsa.

Ezzel sikerült megtennünk az első lépést az önbizonyosság és a tudományos bizonyosság áthidalása felé. Ez volt a nehezebbik lépés, mert a második már nem okoz különösebb gondot. Descartes azt gondolta, hogy ha biztosak lehetünk Isten létezésében, akkor abban is biztosak lehetünk, hogy a tudományos ismeretekben nincs okunk kételkedni.

Ennek az az oka, hogy Isten *jó és igazságos*. Isten jóságával pedig egész egyszerűen nem férne össze, hogy *megettévessen bennünket*, vagy hogy tévedésben hagyjon bennünket a valóságra vonatkozó igazságok tekintetében. Ha Isten létezik, akkor ő maga garantálja, hogy ne tévedjek sem az észigazságok, sem a tényigazságok tekintetében.

Descartes, mint látjuk, igen sajátos megoldást adott a szkepticizmus problémájára. Egy olyan megoldást, amelyben a tudományos megismeréssel kapcsolatos bizonyosság és az Istennel kapcsolatos bizonyosság elválaszthatatlanul összekapcsolódik. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy aki nem biztos Isten létezésében, az a tudomány bizonyosságából is kirekeszti magát. Olyan elképzelésről van tehát szó, amely szerint a tudományos gondolkodás csak úgy lehet része a keresett bizonyosságban, ha harmonikus kapcsolatban áll az Istenbe vetett hittel.

Még egy összefüggést itt okvetlenül ki kell bontanunk. Descartes azt mondja, hogy Isten létezése garantálja számunkra a megismerés bizonyosságát. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az ember tévedhetetlen. Isten ezt a garanciát csak annak a megismerésnek nyújtja, amely megfelel bizonyos módszertani feltételeknek. Az, aki szertelenül és hibásan gondolkodik a valóságról, minden további nélkül tévedésbe eshet. Látnunk kell hát, melyek az alapvető sajátosságai annak a megismerésnek, amelyben biztosak lehetünk.

Nos, Descartes azt gondolta, hogy az ideáink lehetnek homályosak, illetve zavarosak (konfúzak). *A zavaros ideákból fakadnak a tévedések*. A tévedések kiküszöbölésének tehát az a módja, hogy tisztázásnak vetjük alá az ideáinkat. Ennek az eredményeként kapunk olyan képzeteket, amelyeket *tisztán és elkülönítetten (clare et distincte)* ragadtunk meg, illetve jelenítettünk meg. Descartes akkor nevez tisztának egy képzetet, ha az a tudat számára közvetlenül van jelen (amikor tehát valamit világosan látok magam előtt: mint amikor a tudatomban világosan felidézem egy háromszög képét). A tiszta képzetek azonban addig nem tekinthetők mentesnek minden zavarosságtól, amíg nem látjuk át őket teljes egészében. Ez pedig csak akkor következik be, ha az idea már olyannyira meghatározott, hogy minden más ideától egyértelműen el lett határolva. Erre utal a másik feltétel: az 'elkülönítettség.' Amikor ilyen képzetet alkottunk a fogalomról, akkor minden zavar lehetőségét felszámoltuk.

Jogos kérdésként merül fel, hogy hogyan juthatunk el az említett 'tisztá és elkülönített' ideákhoz. Nos, Descartes erre nem mást, mint az előző előadásban említett (és ott Galilei nevéhez kapcsolt) rezolutív-rekompozitív módszert ajánlja. Zavaros képzeleteinket tehát elemzésnek kell alávetnünk, azaz fel kell bontanunk őket. Amikor pedig világosan átláttuk a felépítésüket, akkor újra össze kell raknunk őket. Így lesznek a zavaros képzetekből világos és elkülönített képzetek.

Az igazság problematikájához mindez úgy kapcsolódik, hogy az ideákat használjuk fel arra, hogy ítéleteket alkossunk a valóságról, és az igazság vagy a hamisság az efféle ítéletek tulajdonsága. Elkerülhetetlen, hogy az ítéleteink mindenféle tévedésnek essenek áldozatul, ha zavaros ideákra alapozzuk őket. Az igazságot csak az olyan ítéletek tartalmazzák garantáltan, amelyeket kizárólag 'tisztá és elkülönített' ideákra alapoztunk. Az ilyen ítéleteket Descartes *evidenciáknak* nevezte.

A Descartes által hátrahagyott problémák

Amint azt fentebb említettük, Descartes nem annak köszönheti óriási befolyását az újkori filozófiában, hogy az utána jövők igaznak fogadták el a nézeteit, hanem inkább annak, hogy elfogadták azt a módot, ahogy a filozófiai problémákat megfogalmazta. Ennek nyomán

pedig, akarva, akaratlanul átvették a *kartéziánus filozófia* néhány szemléleti sajátosságát. Így például átvették azt a gondolatot, hogy metafizika feladata alapvetően annak tisztázása, hogy biztosítható-e, és ha igen, hogyan, az ismereteink és a valóság megfelelése. Az is Descartes hagyatékához tartozik, hogy az emberre sok filozófus úgy tekint, mint akinek számára *közvetlenül csak a tudattartalmak hozzáférhetőek*. A megismerő alapvetően azzal van tisztában, hogy milyen képzei vannak a világról, nem pedig azzal, hogy milyen a világ. Descartes-nak kulcsfontosságú szerepe volt az újkori filozófia jellegzetes terminológiájának kialakításában is. Az általa kidolgozott *idea-fogalom*, bizonyos szempontból pedig az ideák felosztása is irányadó maradt a filozófusok számára a következő mintegy kétszáz évben.

Érdeemes tehát úgy is szemügyre venni Descartes filozófiáját, mint amely bizonyos problémákat hagy hátra, amelyek a későbbi filozófusok vitáit meghatározzák. Ezek részben abból fakadnak, hogy Descartes filozófiai megoldásai szinte azonnal vitatottá váltak, részben pedig abból, hogy bizonyos problémákat Descartes kifejezetten megoldatlanul hagyott. Három ilyen problémát veszünk majd szemügyre: az *innát ideák problémáját*, a *pszichofizikai problémát* és a *szubsztancia-problémát*.

A legfontosabb ezek közül talán az *innát ideák problémája*. Mint láttuk, Descartes arra jutott, hogy bizonyos ideáink létezéséről sem a tapasztalat, sem az emberi képzelőerő nem adhat számot: vannak innát ideáink is. Ezt kezdettől elutasítással fogadta a filozófusok egy része. Ennek nyomán a Descartes utáni filozófia két rivális hagyományra bomlott. Azok munkásságából, akik elfogadták az innát ideák létezését, a *racionalizmus* hagyománya bontakozott ki, akik viszont elutasították az innát ideákat, az *empirizmus* hagyományát építették fel. Egészen addig, amíg Kant kísérletet nem tett a két hagyomány szintetizálására (a 18. század végén), hogy aztán ennek nyomán újrafogalmazza az újkori filozófia problematikáját, az empirizmus és a racionalizmus szembenállása határozta meg az újkori filozófia fejlődését. Ennek a szembenállásnak a feltérképezésével foglalkozik majd a következő előadás.

Több szót érdemel most a *pszichofizikai probléma*, amellyel a későbbiekben már nem foglalkozunk majd. A probléma feltárását egy kicsit messziről kell kezdenünk. Descartes metafizikája a bennünket körülvevő világot úgy ábrázolja, mint amelyben alapvetően kétfajta *szubsztancia* van jelen. A szubsztancia a középkori metafizika egyik jellegzetes fogalma, amelynek az arisztotelészi filozófiába nyúlnak a gyökerei. (A szubsztancia az arisztotelészi *'ouszia'* fogalmának latin fordításaként került bevezetésre a filozófiában.) Az egyszerűség kedvéért elég annyit leszögezni, hogy a dolgok általunk érzékelt tulajdonságai nyilvánvalóan nem állnak önmagukban: mindig kapcsolódnak valamihez, ami mintegy hordozza őket. Éppen ez a szubsztancia: az, ami *a tulajdonságokat hordozza*.

Mármost Descartes úgy gondolta, hogy a világban egyrészt *anyag*i, másrészt *szellemi szubsztanciát* találunk. Az előbbit *kiterjedt dolognak (res extensa)*, az utóbbit *gondolkodó dolognak (res cogitans)* nevezte. Az elnevezés arra utal, hogy melyek ezeknek a szubsztanciáknak az ún. *attribútumaik*. Az attribútum egyfajta tulajdonság; a dolognak az a tulajdonsága, amelytől nem lehet megfosztani, mert az adott szubsztancia *lényegét* határozza meg. Az attribútum tehát 'lényegmeghatározó tulajdonság' (ez jelenik meg a szubsztancia helyes definíciójában). Ez azért lényeges, mert alapvetően éppen abból jövünk rá, hogy a világban kétféle szubsztancia lelhető fel, mert két olyan tulajdonságot fedezhetünk fel, amelyek megváltoztathatatlan, 'lényegadó' adottságként kötődnek a dolgokhoz.

A szellemi létezők képezik itt az egyszerűbb esetet. Amint azt a módszeres kétely alkalmazásánál is láttuk, a gondolkodás az a tulajdonság, illetve működésmód, amely együtt jár a tudat létezésével. Az ember, amikor gondolkodik, alapvetően szellemi szubsztanciaként

ébred magára, amelynek lényegmeghatározó tulajdonsága (attribútuma) a *gondolkodás*. A szellem tehát 'gondolkodó dolog.'

Az anyagi dolgok esetében persze másként áll a dolog. Azok is szubsztanciálisak ugyan, de egy másik attribútum folytán. Őket egy másik tulajdonságtól nem lehet megfosztani: attól, hogy van *kiterjedésük* (vagyis elfoglalnak valamennyit a térből). Descartes ezt a következő gondolatkísérlettel szemlélteti. Képzeljünk egy darab friss viaszt, amint előttünk hever az asztalon. Ez a viasz szilárd halmazállapotú, van egy bizonyos színe, egy bizonyos illata. Ha közel visszük a tűzhöz, akkor ezek a tulajdonságok hamarosan elvesznek: megváltozik a halmazállapota (folyékony lesz), színtelenné válik, és elveszíti az illatát. A viasznak szinte minden érzékelhető tulajdonsága megváltozott. Csupán egyetlen tulajdonsága maradt változatlan: továbbra is kiterjedt dologként áll előttünk (elfoglal valamennyit a térből).

Ez a metafizikai konstrukció azonban, amely egyébként remekül szolgálja Descartes matematizáló természetfilozófiájának céljait (hiszen a kiterjedés az egyik olyan tulajdonság, amit nehézségek nélkül lehet matematikai úton modellezni), váratlan nehézséget vet fel Descartes *filozófiai antropológiájában*. Említettük, hogy az ember szellemi szubsztanciaként ismer magára. Ám ugyanakkor az embernek van testi, azaz anyagi létezése is, amelynek révén az anyagi szubsztanciák világába is beletartozik. (Az ember, testi mivoltánál fogva, alá van vetve a fizikai törvényeknek.) Az embert tehát úgy kell leírunk, mint aki valamilyen módon *két szubsztancia egysége*: *res cogitans* és *res extensa* egyszerre. Ez első ránézésre jól megfelel az intuitív elképzeléseinknek és a kereszténység elfogadott tételeinek is: az ember egyrészt test, másrészt lélek. A gond ott van, hogy ha az embert ilyen kettős lényként fogjuk fel (azaz *dualista* módon), akkor valamilyen módon meg kell magyaráznunk, hogy a test és a lélek között hogyan lehetséges a kölcsönhatás. Hogyan képes a lélek irányítani a testet, és hogyan váltanak ki a test állapotai érzéseket (például fájdalmat) a lélekben?

Descartes számára ez azért okozott nehézséget, mert ő azt gondolta, hogy két dolog között csak akkor lehetséges a kölcsönhatás, ha van *közös attribútumuk*. Ezért képes hatni szellem a szellemre, illetve anyagi létező az anyagi létezőre. A testnek és a léleknek azonban nincs közös attribútuma: az egyik kiterjedt dolog, a másik pedig gondolkodó dolog. Akkor viszont hogyan lehetséges, hogy a lélek irányítása alatt tartja a testet? Hogyan képes például az akarat megmozdítani az izmokat? Ez a *pszichofizikai probléma*: a 'pszichikai' és a 'fizikai' közötti áthatás problémája.

Descartes erre a problémára sohasem talált megnyugtató megoldást. Amivel előállt, az nyilvánvalóan nem fogadható el. Ő azt állította, hogy az agyban van egy bizonyos hely (a *tobozmirigy*), amelyben a lélek székel. Innen irányítja a testet az ún. 'életszellem' (*spiritus animalis*) segítségével. Ám mivel azt mondta, hogy az életszellem egyfajta finom anyag, sürgető módon jelentkezik a kérdés, hogy az életszellemet vajon hogyan képes mozgásban tartani a lélek.

A későbbi filozófusokra maradt tehát a pszichofizikai probléma megoldása. Itt három megoldási javaslatot érdemes röviden ismertetni. Az elsőt képviselte az az irányzat, amit *okkázionalizmusnak* neveznek. Ennek *Nicole Malebranche* volt a legismertebb alakja, de megemlíthető még itt Geulincx és Huygens neve is. Az okkázionalizmus lényege az, hogy, mint már annyiszor a kartézianus filozófiában, most is *Istenben* kell keresnünk a megoldást. Isten mind a szellemi, mind az anyagi világra képes hatást gyakorolni. Isten tehát képes kapcsolatot teremteni a lélek és a test között. Valahányszor a lélek olyan szándékot formál, amely a test mozgására irányul, Isten ennek megfelelően megmozdítja a testet. És valahányszor a testet valamilyen hatás éri, Isten kiváltja a lélekben a megfelelő érzést. Az okkázionalista felfogás előnye az, hogy olyan megoldást kínál a pszichofizikai problémára, amely összhangban áll a descartes-i filozófia alapvető törekvéseivel, mégsem vált különösebben népszerűvé. Vegyük észre például, hogy beleütközik egy súlyos erkölcs-

teológiai nehézségbe. Elvégre ha a lélek valamilyen gonoszság végrehajtására akarja használni a testet (mondjuk egy brutális gyilkosság végrehajtására), akkor az okkázionalizmus valójában Istent teszi meg a szörnyű tett közvetlen végrehajtójává.

Egy másik, igen eredeti megoldással állt elő *Leibniz*, akivel később részletesebben is foglalkozunk majd. Nála is Isten játssza a meghatározó szerepet, de egészen másként. Ő abból indult ki, hogy Isten *mindentudó*. Éppen ezért abban a pillanatban, amikor megteremtette a világot, már előre látta az összes eseményt, amely le fog benne zajlani. Ennek megfelelően módjában állt *előre úgy rendezni a dolgokat*, hogy a pszichikai és a fizikai folyamatok összhangban legyenek egymással. Előre elrendezte például, hogy amikor bennem kialakul az a szándék, hogy felemeljem a kezem, a testem pontosan akkor hajtja végre a kéz felemelését. Nincs valóságos áthatás a két folyamat között, de az Isten által megállapított, előre rögzített harmónia (*harmonia praestabilita*) folytán mégis *egymáshoz vannak igazítva*.

A 18. században megjelent a pszichofizikai probléma egy másik, lényegesen egyszerűbb megoldása is, amit *Julien Offray de LaMettrie* nevéhez szoktak kapcsolni. Ennek az a lényege, hogy fel kell adnunk Descartes dualizmusát: nem szabad az embert két ellentétes szubsztancia egységeként kezelni. A probléma rögtön eltűnik, ha az embert *egyetlen szubsztanciaként* gondoljuk el: méghozzá *anyag szubsztanciaként*. Persze ekkor felmerül a kérdés, hogy az emberi élet szellemi oldaláról hogyan adhatunk számot. Nos, LaMettrie ehhez éppen Descartes filozófiájából merített egy gondolati motívumot. Descartes ugyanis tagadta, hogy az állatoknak lenne lelke (rendelkeznének a gondolkodás képességével). Azt, hogy ennek ellenére képesek mozogni, érzékelni, sőt, okosabb állatok esetében emlékezni, kötődést kialakítani, Descartes azzal magyarázta, hogy az állatok voltaképpen *bonyolult gépezetek*. LaMettrie erre támaszkodva mondhatta, hogy valójában az embert is elgondolhatjuk bonyolult gépezetként, és akkor a pszichofizikai probléma egyszerűen eltűnik. Ez az *'ember-gép' koncepciója*, amely a maga idejében igen nagy feltűnést keltett a filozófusok körében. Descartes filozófiája ebben az esetben a materializmus egyik sajátos változatához ad ösztönzést.

A harmadik megoldatlan probléma, amit Descartes az utódaira hagyott az, amit fentebb *szubsztancia-problémának* nevezünk. Arról van szó, hogy Descartes a fentebb már elemzett kétfajta szubsztancia (*res cogitans, res extensa*) mellett beszél egy harmadik szubsztanciáról, Istentről is. Ez azért okoz gondot, mert Istent egészen más alapon tekinti szubsztanciának, mint a többi szubsztanciát. A gondolkodó dolog és a kiterjedt dolog szubsztancialitása azzal van kapcsolatban, hogy kell lennie valaminek, ami a tulajdonságokat hordozza, illetve azzal, amit az attribútumokról megtudtunk. Isten azonban azért szubsztancia Descartes-nál, mert létezésében nem szorul semmi másra: *magában hordja létezésének okát*. (Nem teremtette senki.)

Ebből rögtön látszik, hogy Descartes szubsztanciafogalma *kétértelmű*. Más indokokra tekintettel mondjuk szubsztanciának a kiterjedt dolgot és Istent, ráadásul ezek az indokok nem is hozhatóak közös nevezőre. A kiterjedt vagy a gondolkodó dolog nem lehet abban az értelemben szubsztancia, ahogy Isten — elvégre minden anyagi dolog és minden ember létezése feltételez valamilyen létesítő okot. Fontos feladat lett tehát a filozófusok számára, hogy számolják fel ezt a kétértelműséget.

Ebből érthető meg *Spinoza* filozófiájának kiindulópontja. Talán ő ragaszkodott a legkövetkezetesebben ahhoz a terminológiai készlethez, amelyet Descartes kidolgozott. Ám amikor egyértelművé tette a szubsztancia fogalmát, mégis egy egészen más filozófia rendszerhez jutott el. Ezt a rendszert is a következő előadáson vesszük majd vizsgálat alá.

4. előadás: Az empirizmus és a racionalizmus

Főleg Descartes munkássága nyomán, a 17. század közepére kirajzolódtak az újkori filozófia körvonalai. Ennek az új filozófiának a képviselői újragondolták a filozófia tematikáját, és új módszertani ideálokat teremtettek. Munkásságuk olyannyira felértékelte a természetfilozófia szerepét, hogy a metafizika feladatává alapvetően a természettudományos megismerés filozófiai alapjainak tisztázása vált. Új filozófia született, amely, lassan, de biztosan kiszorította a skolasztikus filozófiát.

Az új filozófia győzelme azonban egyáltalán nem azt jelentette, hogy innentől a Descartes elképzelései által kijelölt úton indultak el a filozófusok. Bár Descartes hosszú időre meghatározta a filozófiai viták tematikáját, és terminológiai megoldásai is sokáig tovább éltek, filozófiai rendszere kezdettől a viták kereszttüzeiben állt. Szinte senki nem ismerte el, hogy Descartes eljutott egy jól védhető metafizikai koncepcióhoz. A filozófusok tehát újra és újra nekiveselkedtek, hogy elvégezzék az új metafizika (és az új ismeretelmélet) megalapozását. A filozófia arculata ennek nyomán gyökeresen megváltozott. Az újkori filozófia 'természetes állapota' a különböző, egymással gyakran alig érintkező irányzatok szembenállása lett. Bár az újkorban is megjelennek olyan koncepciók, amelyek igen nagy befolyást gyakorolnak a filozófusokra (Descartes, Locke, Hume, Kant), ezek már nem voltak képesek azon a módon integrálni a filozófiai kutatásokat és szemléletmódokat, mint annak idején Arisztotelész (részben pedig Platón) filozófiája.

Az újkori filozófia kibontakozását tehát rivális hagyományok kibontakozásaként kell elmesélnünk. Bár az újkori filozófia belső összefüggéseit többféleképpen is fel lehet vázolni, mégis az tűnik a légésszerűbbnek, ha abból indulunk ki, a filozófiai viták dinamikáját a leginkább az *empirizmus* és a *racionalizmus* szembenállása határozta meg. Amint azt korábban jeleztük, az empirizmus és a racionalizmus szembenállása visszavezethető a kartézianus filozófia egyik problematikus mozzanatára: az *innát ideákkal* kapcsolatos tanításra. Azok, akik elutasították az innát ideák létezését, arra jutottak, hogy az ismeretek (vagyis az elmében fellelhető ideák) forrása végső soron csak a tapasztalat lehet. Ők lettek az empiristák. Azok viszont, akik valamilyen formában elfogadták az innát ideák létezését, a racionalizmus táborában találtak otthonra.

Érdeemes itt tenni egy megjegyzést. Descartes-ot sokan a racionalizmushoz sorolják, és ez természetesen egyáltalán nem alaptalan, hiszen ő maga is kiállt az innát ideák létezése mellett. Ugyanakkor látni kell, hogy sok szempontból az empirizmus is az ő filozófiájából merített ösztönzést. (Ez különösen jól látszik Locke esetében.) Az empiristák is elfogadták azt a kiindulópontot, hogy az ideák és a valóság közötti kapcsolat kérdését kell tisztáznunk, illetve hogy a tudományos megismerés filozófiai megalapozásának különleges jelentősége van. Joggal mondhatjuk tehát, hogy az empiristák és a racionalisták osztoznak Descartes örökségén.

Empirizmus

Az empirizmus tehát olyan filozófiai irányzat, amely az ismeretek tapasztalati eredetét hangsúlyozza. Az empirizmusnak sok változata képzelhető el, ezért érdemes leszögezni, hogy az újkorban az a változata terjedt el, amit *szenzualizmusnak* is szoktak nevezni. A szenzualizmus az ismeretek forrásának az *érzékszervi* tapasztalást tekinti. Ennek a fajta empirizmusnak az alapjait sok vonatkozásban már Francis Bacon lerakta (merthogy a szenzualizmus egyértelműen megjelenik nála), ám, mint láttuk, az ő viszonya ambivalens volt

az empirizmushoz (bírálta az 'empiristát'). Az empirizmus szoros értelemben vett története ezért Hobbes-szal kezdődik. Az empirizmus érett, sok vonatkozásban máig befolyásos változatait azonban Locke és Hume dolgozták ki. Ebből jól látszik, hogy az empirizmus Angliában és Skóciában bontakozott ki. Ami azt illeti, hosszú évszázadokra uralkodó irányzat is maradt Nagy-Britanniában. A 18. században azonban a kontinensen is erősödött befolyása — különösen Franciaországban. (Voltaire például, amikor metafizikáról értekezik, locke-iánus empiristaként tűnik fel.)

Thomas Hobbes

Thomas Hobbes (1588-1679) a legismertebb és legnagyobb hatású filozófusok közé tartozik. Ám ezt a befolyását nem metafizikai nézeteinek köszönheti, hanem óriási jelentőségű politikai filozófiájának. Itt azonban csak arra a szerepre utalunk, amit az empirizmus kibontakozásában játszott.

Hobbes Descartes fiatalabb kortársa volt, és már Descartes életében az európai filozófia jelentős alakjának számított. Éppen ezért bekerült azoknak a korabeli gondolkodóknak a körébe, akikkel Descartes megvitatta legfontosabb filozófiai elképzeléseit. Hobbes fő kifogása az volt Descartes metafizikájával szemben, hogy szerinte a gondolkodás tényéből nem következik, hogy kell lennie valamiféle szellemi szubsztanciának. A gondolkodó dolgot inkább valami *materiálisként* (anyagi dologként) kell elgondolnunk. Nincs tehát szükség rá, hogy a világot kétfajta szubsztancia (egy anyagi és egy nem anyagi) segítségével ragadjuk meg: el kell vetnünk Descartes *dualizmusát*.

Hobbes szerint elég egyetlen kategória ahhoz, hogy jellemezni tudjuk a létezőket: a *test* fogalma. *Minden létezőt testként kell felfognunk*. Ha pedig a világban zajló folyamatokat akarjuk megmagyarázni, akkor is csak egy további fogalomra van szükségünk: a *mozgásra*. A testek ugyanis *szüntelen mozgásban vannak*. Hobbes világképe szigorúan *mechanisztikus*: *minden folyamat a testek mozgásából, illetve kölcsönhatásából adódik*. A dolgok keletkezését, pusztulását és változását egyaránt a *testek összekapcsolódása és szétválása* magyarázza. Hobbes azért volt biztos benne, hogy a gondolkodó dolog valami materiális, mert úgy vélte, hogy a gondolkodás folyamatát az ő mechanikai modellje ábrázolja megfelelően. Úgy gondolta ugyanis, hogy *minden gondolkodás számolás*, vagyis ideák 'összeadása' és 'kivonása'. Az összeadás és a kivonás pedig nem más, mint összekapcsolás és szétválasztás.

Annak, hogy Hobbes ezt a szigorúan mechanisztikus világmagyarázatot fogadta el, az lett az egyik érdekes következménye, hogy nem talált helyet a világban a spontaneitásnak. Mivel a testek mozgását szigorú természeti törvények irányítják, a világban zajló folyamatok nem lehetnek véletlenszerűek, csakis meghatározottak. Azt a nézetet, hogy a világban a folyamatok (köztük az emberi cselekvések) szigorú és kivételt nem ismerő ok-okozati összefüggéseken alapulnak, *determinizmusnak* nevezzük. A determinizmus lehetősége sok újkori filozófus számára volt az egyik meghatározó filozófiai probléma (közülük Kant a legfontosabb). Hobbes-nak nagy szerepe volt a determinizmus-probléma előtérbe állításában: ő volt az egyik első újkori determinista.

Bár Hobbes minden létezőt testként gondolt el, azt nem állította, hogy a testeknek csak egyetlen fajtája van. Ami azt illeti, megkülönböztette a testek három fajtáját: beszélt *természetes testekről* (mint amilyenek a fizikai tárgyak), *mesterséges testekről* (mint az állam), valamint *mesterséges testeket létrehozó természetes testekről* (mint amilyen az ember).

Hobbes filozófiájának empirista jellege is világosan kapcsolódik mechanisztikus világképéhez. Úgy vélte, a tudattartalmak (az ideák) sem keletkezhetnek másként, mint

valamiféle fizikai kölcsönhatás révén. Ennek megfelelően az ismeretek egyedüli forrásának az *érzékelést* nevezte. Hobbes tehát átvette és továbbfejlesztette Bacon szenzualizmusát, valamint előkészítette a talajt Locke empirista elmélete számára.

Bár Hobbes semmiképpen sem tartozik az empirizmus legnagyobb alakjai közé, érdemes leszögezni, hogy egy fontos vonatkozásban irányt szabott a későbbi empiristáknak. Mint említettük, elvetette Descartes dualizmusát. Ebben aztán a későbbi empiristák is követték őt. Ha pedig elvetjük a kartézianus dualizmust, akkor természetesen eleve kizárt a pszichofizikai probléma felmerülése. Ezért nem játszik érdemis szerepet a pszichofizikai probléma az empirizmus fejlődésében.

John Locke

Azt a koncepciót, amely hosszú időre meghatározta az angolszász filozófiai gondolkodást, John Locke (1632-1704) dolgozta ki. Mint fentebb már jeleztük, Locke-ra nagy hatást gyakorolt Descartes filozófiája. Éppen ezért sok ponton mutathatók ki nyilvánvaló összefüggések Descartes és Locke nézetei között. Ő is átvette Descartes egy sor terminológiai megoldását (például az 'idea' vagy éppen a 'szubsztancia' fogalmát). Ezen kívül Locke is azok közé tartozott, akikre nagy hatást gyakorolt a kortárs természettudomány fejlődése. Ez részben annak tudható be, hogy végzettsége szerint orvos volt (és gyakorolta is a szakmáját), részben pedig annak, hogy közeli személyes barátságot ápolt kora két kiemelkedő kortárs természettudósával: Robert Boyle-lal és Isaac Newtonnal.

Az a műve, amelyben a megismerés filozófiai problémájának megoldására kísérletet tett, a *Tanulmány az emberi értelemről* (1690). A mű igen nagy hangsúlyt fektet annak megvilágítására, hogy az empiristák számára miért elfogadhatatlan az *innát ideák* gondolata: hogy miért szükséges túllépni Descartes filozófiáján. Főművének első része nem is foglalkozik mással, mint az innát ideák koncepciója elleni, átfogó támadás részletezésével. Locke úgy érezte, csak akkor jutunk el a megfelelő kiindulóponthoz, ha az innát ideákkal már leszámoltunk. Kritikája három alapvető érveléssel operál. (1) Az *újszülöttek* nem úgy tűnnek, mintha bármit is tudnának, pedig ha vannak velünk született eszmék, akkor már ők is komoly tudással rendelkeznek. (2) Ha lennének innát ideák, akkor biztosan köztük egy olyan *isteneszmé*, amely minden emberben közös. Ám valójában azt látjuk, hogy nincsen ilyen közös idea: az istenképzetek igen változatosak. (3) Ha lennének innát ideák, akkor az *erkölcsi meggyőződések* között is nagyfokú egyezésnek kellene lennie: legalább az alapvető erkölcsi elvekben minden embernek egyet kellene értenie. Ehelyett azonban azt látjuk, hogy az erkölcsi kérdésekben igen nagyfokú az egyet nem értés: amit az egyik nép erényként tisztel, azt a másik gyakran bűnként ítéli el.

Ha sikeresen leszámoltunk az innát ideákkal, akkor eljutunk ahhoz a tételhez, ami az empirizmus alapját képezi. Az emberi elme a születés pillanatában nem tartalmaz ideákat: 'üres lap' (*tabula rasa*). Az ideák csak akkor töltik meg az emberi elmét, ha az már hozzálátott az érzékszervi tapasztalatok gyűjtögetéséhez. *Minden idea eredeti forrása a tapasztalat*. Semmi sincs az értelemben, ami ne lett volna előbb az érzékekben. (A tételnek, ebben a formában, némileg ironikus módon, skolasztikus előzményei vannak. Bár a skolasztikusok nem az empirizmus megalapozására, hanem az egyik istenbizonyíték kibontására használták. Erre tekintettel állították, hogy Isten eszméjét nem lehet csak úgy megalkotni: kell, hogy legyen tapasztalati alapja.)

Locke azonban nem állította, hogy az elmében fellelhető összes idea közvetlenül az érzékszervi tapasztalás útján keletkezik. Ennél lényegesen összetettebb a megismerésre vonatkozó magyarázata. Az ideák egyik (és sok szempontból elsődleges) *forrása az érzékelés (sensation)*. Ám van az ideáknak egy másik forrása is: a *reflexió (reflection)*. A reflexió

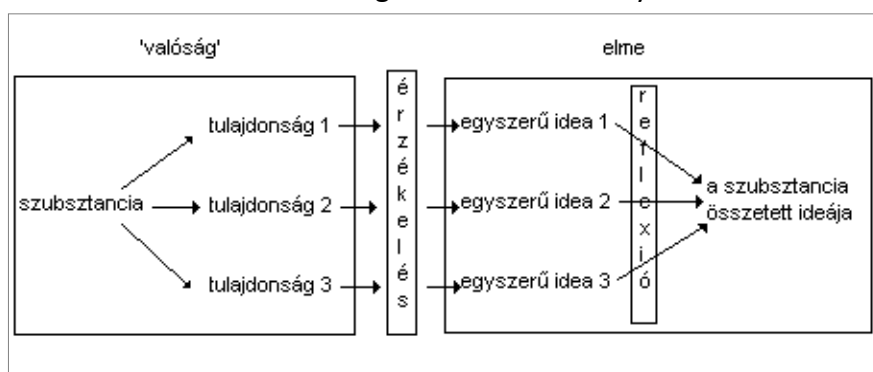
annyiban másodlagos forrás, hogy csak utólag alakul ki: előfeltételezi azt a folyamatot, amelynek során az elme, érzékelés révén, ideákra tesz szert. A reflexió voltaképpen azt jelenti, hogy az elme *megfigyeli a saját működését*, és ennek nyomán megállapításokat tesz az elmén belül zajló folyamatokról, majd *megtanulja maga is befolyásolni* ezeket a folyamatokat. A reflexió szerepét jobban megérthetjük, ha rámutatunk, Locke megkülönböztette az ideák két *fajtáját*: az *egyszerű* és az *összetett ideákat*. Az érzékelés révén egyszerű (vagyis tovább nem bontható) ideákat szerzünk. Vannak azonban összetett ideáink is (mint az 'állam' ideája), és ezekről nem tudunk számot adni a reflexióra való utalás nélkül. Az összetett ideák úgy jönnek létre, hogy az elme átrendezi, és bizonyos módokon összekapcsolja az egyszerű ideákat. Locke különösen fontosnak tartotta az összetett ideák keletkezésének azt a módját, amit 'elvonatkoztatásnak' (*abstraction*) nevezett. Alkalmanként elvonatkoztatunk az érzékelt dolgok egyedi sajátosságaitól, és az így kapott ideákat általánosabb eszmék formájában kapcsoljuk össze. Ez teszi lehetővé a dolgok osztályozását, ezen keresztül pedig azt is, hogy neveket adjunk nekik.

Érdeemes jelezni, hogy ez a koncepció valójában milyen sok vonatkozásban harmonizál Descartes elképzeléseivel. Sok vonatkozásban úgy érezhetjük, azt kapjuk itt, ami Descartes filozófiájában marad az innát ideák kikapcsolása után. Elvégre Descartes is számolt azzal, hogy egyes ideáink érzékelés útján keletkeznek (*ideae adventitiae*), mint ahogy azzal is, hogy az elmének nemcsak passzív befogadója az ideáknak: képes műveleteket végrehajtani rajtuk, és ez az aktív működés további ideákat állít elő (*ideae fictitiae*).

Mondhatjuk-e ennek alapján, hogy Locke filozófiája kifejezetten előrelépést jelent Descartes-hoz képest? Mondhatjuk, hogy megszabadult egy problematikus filozófiai eszmétől (az innát ideától), és csak azt hagyta meg, ami sokkal kevésbé vitatható? Nos, nem igazán. Locke filozófiája is teremt ugyanis egy alapvető feszültséget, amely a későbbi empiristáknak sok fejtörést okozott. A probléma abban rejlik, ahogy Locke beépítette a rendszerébe a *szubsztancia* fogalmát.

A következő összefüggésről van szó. Locke azt gondolta, hogy az egyszerű ideák *tulajdonságokat* reprezentálnak (mint például a 'szín', a 'szag', az 'alak', a 'számosság' stb.). Az érzékelés útján tehát bizonyos tulajdonságokról lesznek ideáink. Ám ebben az is benne rejlik, hogy magukról a dolgokról, amelyekhez ezeknek a tulajdonságoknak kellene tartozniuk, nem szerzünk közvetlen tapasztalatot. De ha ez így van, akkor honnan lehetünk biztosak abban, hogy a külvilág tárgyai léteznek? Locke maga is tisztában volt ezzel a problémával. Maga is hangsúlyozta, hogy nem a szubsztanciát magát ismerjük, hanem csak a szubsztancia funkcióját ('működését'). Locke ezzel arra utalt, hogy a tulajdonságok ismeretében muszáj feltételeznünk, hogy ezek nem lebegnek csak úgy önmagukban: kell, hogy tartozzanak valamihez, aminek 'ők a tulajdonságai.' A szubsztanciára vonatkozó ideánk ennek a feltételezésnek az eredménye. Ennek megfelelően a szubsztancia egy olyan összetett idea, amit a reflexió állít elő, méghozzá úgy, hogy tulajdonságok egy csoportját összefogja, és egyetlen hordozóra vonatkoztatja.

Az alábbi ábra talán segít érzékeltetni a folyamatot:



Kétségtelen, hogy ennek a magyarázatnak vannak előnyei. Képes például számot adni arról a jelenségről, hogy az ember tévesen kapcsol bizonyos tulajdonságokat egyes dolgokhoz, azaz hibás képzetet alkot egyes szubsztanciákról: a szubsztancia ideája eltér a szubsztanciától. (Például a Holdról azt gondoljuk, hogy világít, pedig csak a Nap fényét veri vissza. Ilyenkor egy tulajdonságot — holdfényt —, nem a megfelelő módon illesztünk be egy szubsztancia összetett ideájába.) Ám a magyarázatnak hátrányai is vannak, amelyek eléggé aggasztónak tűnnek. Ha ugyanis ez a helyzet, akkor mindig számolnunk kell a lehetőséggel, hogy tévedünk a tulajdonságok összekapcsolásakor, vagyis hogy teljesen téves képzeteket alkotunk a dolgokról. Azt sem zárhatjuk ki, hogy a szubsztancia létezésére vonatkozó (az érzékszervi tapasztalatok által végül is nem garantált) feltevésünk tévesnek bizonyul. Lehet, hogy mégsem hordozza semmi a tulajdonságokat. A szubsztancia közvetlen megismerhetőségének tagadása könnyen vezethet a szubsztancia létezésével kapcsolatos kételyhez. Alapja lehet akár annak is, hogy tagadjuk a szubsztancia létezését. Ez a probléma sürgető módon veti fel azt a kérdést, hogy mi is az alapja annak a meggyőződésünknek, hogy a külvilág tárgyai léteznek.

A szubsztancia fogalma körüli bizonytalanságok azért is voltak fenyegetőek Locke számára, mert a szubsztancia fogalmának különleges szerepe volt abban, ahogy a tudományos megismerésről számot adott. Locke ugyanis megkülönböztette a szubsztancia *elsődleges és másodlagos tulajdonságait*. (Egyébiránt ez a megkülönböztetés is szerepel Descartes-nál.) Az elsődleges tulajdonságok azok, amelyek 'hűen' tükrözik a szubsztancia jellegzetességeit: az érzékelt dologban ugyanúgy vannak meg, mint a mi ideáinkban. Ilyen elsődleges tulajdonság például a 'méret' és a 'számosság', valamint a 'mozgás'. Ezzel szemben a másodlagos tulajdonságokat (például a 'színt'), nem hordozza a szubsztancia úgy, ahogy azt a mi ideáink megjelenítik. A szubsztanciában pusztán az az 'erő' rejlik benne, hogy a megfelelő képzetet kiváltsa bennünk. Ez elsőre eléggé önkényes megkülönböztetésnek tűnhet, de könnyen érzékeltethető, hogy mire gondol Locke. Gondoljunk például arra, hogy bizonyos tárgyak (mint egy működésben levő tűzhely) hőérzetet keltenek bennünk. Ezért úgy gondolunk rájuk, mint amelyek rendelkeznek a 'forróság' tulajdonságával. Ám a fizikusoktól tudjuk, hogy magában a dologban nincs ilyen tulajdonság, magában a dologban valójában magas energiaszintű, vagyis magas rezgésszámú részecskék vannak, amelyek, ha megérintjük őket, átadják energiájuk egy részét a mi testrészeinknek. Ezt érzékeljük mi forrósággént. Ebben az esetben tehát értelmesen mondhatjuk, hogy a dologban nincsen meg a 'forróság' tulajdonsága, noha megvan benne az erő, vagy inkább képesség, hogy bennünk kiváltsa a forróság ideájának megjelenését.

A megkülönböztetés (ami egyébként azóta is jelen van a filozófiában) kifejezetten természetfilozófiai okok miatt fontos. Rámutat, hogy a természettudományoknak mivel kell foglalkozniuk, melyek azok a tulajdonságok, amelyek vizsgálatával a dolgok valóságos fizikai törvényszerűségeit fel lehet tárni: az elsődleges tulajdonságok. Ha Locke szubsztancia-tana nem tartható, akkor Locke természetfilozófiája is bizonytalanná válik: nem képes megfelelően számot adni a természettudományos megismerés jellegéről és feladatairól.

Érdemes itt megjegyezni, hogy Locke-nak az elsődleges tulajdonságokra vonatkozó elképzelése egyértelműen egy bizonyos fizikai világkép kifejeződése. Arról a világképről van szó, amit Newton *körpuszkuális fizikája* fejez ki a legvilágosabban. Newton és követői ugyanis úgy képzelték el a fizikai tárgyakat, mint amelyek *részecskékből* (körpuszkuálákból) épülnek fel, és a fizikai jelenséget ezeknek a részecskéknek a mozgása, illetve kölcsönhatása magyarázza. (A modern atomelmélet is ennek a világképnek a talaján áll.) Feltűnő, hogy Locke éppen azokat a tulajdonságokat tekintette elsődlegesnek, amelyek az ilyesféle részecskékre is vonatkoztathatóak: méret, számosság, mozgás.

George Berkeley

Azt, hogy a szubsztancia-probléma kiélézésével hogyan lehet a locke-i filozófiát kifordítani a sarkaiból, *George Berkeley* (1685-1753) mutatta meg. Berkeley-t nem izgatta a tudományos megismerés megalapozásának problémája: ő nem tudós volt, hanem egyházi ember (Cloyne püspöke Írországban). Azt gondolta, hogy a Locke filozófiáját terhelő feszültségtől úgy szabadulhatunk meg, ha Istent is bekapcsoljuk a tapasztalati megismerés filozófiai tisztázásába.

Berkeley kiindulópontja az volt, hogy amikor éppen nem érzékeljük a tárgyakat, akkor értelemszerűen nem lehet bizonyítékunk arra, hogy léteznek. Minden olyan bizonyíték, amely valamilyen (külső) tárgy létezése mellett szól, abból ered, hogy az adott tárgyat valaki érzékelt. Mi a helyzet tehát azokkal a dolgokkal, amelyeket pillanatnyilag senki sem érzékel? Nos, két lehetőségünk van. Az egyik az, hogy feltesszük, az érzékelt tulajdonságok akkor is léteznek, ha éppen senki nem érzékeli őket — mert egy szubsztancia (vagy 'anyag') hordozza őket. A másik magyarázat az, hogy ilyenkor *nem állnak fenn*, merthogy nincsen szubsztancia, amely hordozná őket. *Csak akkor és csak addig léteznek, amíg valaki érzékeli őket.* A tárgyak képzeletét Isten kelti fel, mintegy az alkalomnak megfelelően, az érzékelő tudatban (az emberben). Ha eltávolunk egy másik helyre, és ha más sincs, aki érzékeli a tárgyakat, akkor Isten nem tartja fenn őket létezésükben. Ha visszatérünk, akkor újra érzékelhetővé teszi őket számunkra.

Vajon a két lehetőség közül melyiket kell elfogadnunk? Bár intuíciónk az előbbihez vinne közel bennünket, Berkeley mégis az utóbbi magyarázat mellett érvelt. Azt gondolta ugyanis, hogy ha nem érzékeli senki a tárgyakat, akkor *létezésüknek nincs értelme.* Így ha Isten olyannak teremtette volna a világot, hogy a tárgyaknak tartós (szubsztanciális) létezését biztosít, akkor *főlsleges dolgot* cselekedett volna. Márpedig istenkáromlás lenne feltenni, hogy Isten főlsleges dolgokat tesz. Így viszont azt kell mondanunk, hogy *létezni annyi, mint érzékelve lenni (esse est percipi).* A tárgyak csak akkor és annyiban léteznek, amikor és amennyiben valaki érzékeli őket.

Ez a megoldás *idealista* irányba tolja el a locke-i filozófiát. (Vagyis itt a megismerés tárgyai nem függetlenek a megismerő tudattól: ha nincs megismerő tudat, a megismerés tárgya nem létezik.) Egy olyan idealizmushoz érkezőnk el, amelynek meggyőzőereje egy bizonyos istenfogalom meggyőzőerejéből származik. Azt kell elhinnünk Berkeley-nek, hogy biztosak lehetünk Isten létezésében, és hogy úgy kell felfognunk Isten tökéletességének következményeit, ahogy ő ábrázolja őket. Ez tehát egy újabb kísérlet arra, hogy Istent állítsuk a metafizika középpontjába.

David Hume

Volt azonban egy másik, összehasonlíthatatlanul jelentősebb kísérlet is a Locke által felvetett filozófiai problémák kezelésére. Ez fejeződik a valaha élt egyik legnagyobb filozófus, *David Hume* (1711-1776) filozófiai koncepciójában.

Hume elég rövid úton rendezte el azt a kételyt, amely a külső dolgok (a 'szubsztanciák') létezésével kapcsolatban felmerült; méghozzá úgy, hogy elismerte a *szepticismus igazát* ebben a kérdésben. Bátran vállalta, hogy *nincs biztosítékunk arra, hogy az érzékelt dolgok valóban léteznek, vagy hogy érzékeink hűen tükrözik őket.* Lehet, hogy a külső dolgok pontosan abban a formában léteznek, ahogy én látom őket, az is lehet, hogy léteznek, de nem abban a formában, ahogy én érzékelem őket, de az is lehet, hogy a külső dolgokra utaló ideák magának az elmének a hatóerejéből fakadnak. Csak akkor tisztázhatnánk, hogy a három lehetőség közül melyik ábrázolja helyesen a megismerő tudat

helyzetét, ha legalább egyszer az érzékeink közvetítése nélkül, a 'maguk valójában' állnánk szemben a jelenségekkel. De ez természetesen soha nem fordulhat elő. Ebben a vonatkozásban tehát a filozófiai okoskodás soha nem juthat el a végső bizonyossághoz.

Vegyük észre, hogy Hume megoldása szakít azzal az újkori filozófiával egyébként oly jellemző törekvéssel, hogy a szkepticizmust *a filozófiai okoskodás révén feltárt bizonyosság* segítségével győzzük le. (Láttuk, hogy Descartes pontosan erre tett kísérletet.) A filozófia Hume szerint nem állít elő olyan bizonyosságot, amely a szkeptikust meghátrálásra készíthetné. Ezzel Hume itt valójában egy olyan motívumot emelt be az újkori filozófiai vitákba, amely korábban hiányzott belőlük. (Megoldása pedig messze előremutat a filozófiában, egészen a kései Wittgenstein filozófiájáig.) Hume ugyanis rákérdezett, hogy *hol vannak a bizonyosság határai*, a bizonyosságnak milyen formái és forrásai vannak, illetve mi az, ami felől filozófiai értelemben bizonyosságot nyerhetünk. Ennek nyomán pedig felfedezte, hogy a kételynek vannak *értelmetlen*, vagy inkább céltalan formái. (Ez Descartesban fel sem merült.) Hume ugyanis nem gondolta, hogy a filozófiai bizonyosság hiánya olyasmi, amitől kétségbe kellene esnünk. A kétely ugyanis nem legyőzhetetlen, csak éppen nem a filozófia lesz az, ami legyőzi, hanem a *józan ész*, vagyis az a tudás, amely a mindennapi életben segít eligazodni. Filozófiai értelemben lehetséges, hogy kételkedjünk a külső dolgok létezésében, de ez a kétely a józan ész számára értelmetlen. Elvégre akárhogy is vélekedünk a létezésükről, a mindennapos dolgok könnyörtelenül ránk kényszerítik magukat. Az embernek, aki el akar boldogulni a világban, pontosan elegendő az a bizonyosság, amire a józan ész képes. Mindezt úgy is kifejezhetjük, hogy Hume szkeptikus volt ugyan, de az ő szkepticizmusa *konstruktív*. Nem győzi le a filozófiai kételyt, hanem inkább arra használja fel, hogy rámutasson a filozófiai okoskodás korlátaira, valamint hogy rámutasson a bizonyosság valós lehetőségeire.

Érdemes azt is leszögezni, hogy Hume a kételkedésnek sajátos, pozitív szerepet tulajdonított. Amikor az ember a kellő komolysággal átengedi magát a filozofikus okoskodásnak, akkor annak az lesz az eredménye, hogy előnti őt a kétely: minden bizonyosság elvesz, minden képzet elveszíti a hitelességét. Amikor azonban az ember visszatér ebből az állapotból a köznapi életbe, akkor az ideák *visszatérnek*, és újra bizonyosságot nyernek. De ha visszakapjuk a bizonyosságot a józan észől, akkor vajon mi értelme volt ennek az 'intellektuális utazásnak'? Nos az, hogy ha végigjárjuk a kétely útját, akkor nem tér vissza minden képzetünk. Csak azok térnek vissza, amelyekre *a józan észnek tényleg szüksége van*. A kétely révén tehát megtisztítjuk az elménket a zavaros eszméktől és az oktalan előítéletektől. Ezzel pedig éppen azt segítjük elő, hogy a józan ész jobban érvényesüljön.

Ami a megismerési folyamat magyarázatát illeti, Hume filozófiájának alapszerkezete nagyon hasonlít Locke koncepciójára. A megismerés első lépése az érzékelés (*perception*), ennek nyomán keletkeznek bennünk benyomások (*impressions*). A benyomások leképeződései a tudat tartalmaként kialakuló *ideák*. A fogalomalkotás és a tudományos megismerés magyarázatát illetően is sok az átfedés a két legnagyobb empirista között. Hasonlóan Locke-hoz, Hume is azt gondolta, hogy az általános fogalmak, illetve ismeretek úgy jönnek létre, hogy az egyedi dolgokra vonatkozó ideáinkat (*asszociáció* révén) összekapcsoljuk. Tehát egyfajta *indukció* révén teszünk szert általános ismeretekre az érzékelt dolgokról. Az ezen a módon létrejött ismereteket Hume *tényigazságoknak* nevezte.

Hume szkepticizmusa a tényigazságokkal kapcsolatos ismereteinket sajátos színben tünteti fel. Hume ugyanis felfigyelt arra, hogy az *indukció nem képes teljes bizonyossággal felruházni egyetlen tételt sem*. Az *induktív általánosítás* ugyanis mindig véges számú tapasztalat (például megfigyelés) összegzése révén áll elő. Csak arról adhat számot, hogy mi következik az eddigi tapasztalatokból, arra nem adhat biztosítékot, hogy a jövőbeli tapasztalatok is igazodnak majd az általánossághoz. Az induktív általánosítás a jövőben

várható tapasztalatokra vonatkozóan csak egy bizonyos valószínűségi értékkel (bár alkalmanként igen nagy valószínűségi értékkel) ruházza fel az ítéleteinket. (Az, hogy eddigi tapasztalataink szerint minden reggel felkelt a nap, nem teszi egészen biztossá, hogy ez holnap is így fog történni: pusztán egy ésszerű várakozást, egy nagyon erős valószínűségi ítéletet alapoz meg.)

Hasonlóképpen módosuláson mennek át Hume-nál a *kauzális kapcsolatok* jellegére vonatkozó elképzeléseink. Annak fényében, amit a kétely erejéről megtudtunk, már azt sem mondhatjuk, hogy képesek lennénk megkérdőjelezhetetlen kauzális kapcsolatot felmutatni a jelenségek között. Csak azt mondhatjuk, hogy eddigi tapasztalataink szerint két jelenség mindig *együtt járt* („valahányszor felhevítettük a vizet, száz foknál mindig forni kezdett”). Amikor ok-okozati kapcsolatot állítunk fel közöttük, valójában *asszociáció* révén teremtünk közöttük kapcsolatot. Az, hogy ez az együttjárás annak a jele, hogy a két jelenség kauzális kapcsolatban áll egymással, pusztán csak a tapasztalat által valószínűsített *hit*, amit a *megszokás* táplál.

Mindebből az következik, hogy a természettudományos ismeretek (a tényigazságok) területén (logikai értelemben) sohasem tehetünk szert teljes bizonyosságra. A tudományos tételek legfeljebb ugyanazt a bizonyosságot élvezhetik csak, amit a józan ész által diktált tételek. (Ez jelentős eltérés Descartes-hoz képest, aki követőivel együtt azt gondolta, hogy a tudományos módszerek olyan bizonyosságot hordoznak magukban, amit a köznapi tapasztalat nem nyújthat.)

A későbbiekre is tekintettel érdemes leszögezni, hogy Hume nem állította, hogy minden ismeretünk osztozik a tényigazságok jellegzetességeiben. Rámutatott az ismeretek egy másik csoportjára is: az *észigazságokra*. Ezek jellegzetes példái a matematikai ítéletek. Ezek esetében lehetséges a teljes bizonyosság, mert itt elvonatkoztatunk a tapasztalat tartalmától. Itt annak a közegében mozgunk, ami nem az egyes jelenségeket, hanem a jelenségeket leíró a *fogalmakat jellemzi* (nem az egyes háromszögeket vizsgáljuk, hanem a háromszög fogalmi adottságait tisztázzuk). Ezeknél nem kell számolnunk azzal, hogy a későbbi tapasztalat megcáfolja az eddigieket (mondjuk hogy az eddigi háromszögekre mind igaz volt a Pitagorász-tétel, de egyszer csak találkozunk egy olyannal, amelyre nem igaz). Mint majd látjuk, Kantnál később kiváltképpen jelentőssé válik az a kérdés, hogy fenntartható-e az észigazságok és a tényigazságok efféle megkülönböztetése.

A racionalizmus

A racionalizmus többjelentésű fogalom. Jelent egyrészt egy olyan beállítódást, amely az ész ítélőszéke elé állítja a vélekedéseket, az erkölcsi beállítódásokat, a politikai intézményeket: az egész emberi világot. Mi azonban, mint jeleztük fentebb, szűkebb értelemben beszélünk racionalizmusról: ismeretelméleti álláspontnak tekintjük. Azt a filozófiai hagyományt értjük alatta, amely az empirizmussal szemben épült ki a 17-18. században, és amelynek hívei úgy tartották, ismereteinknek nem egyedüli forrása a tapasztalat, és a tételek bizonyításának sem az empirikus igazolás az egyedül elfogadható módja.

Benedictus Spinoza

Az itt tárgyalt filozófusok közül *Benedictus Spinoza* (1632-1677) vette a legkomolyabban Descartes filozófiai törekvéseit. Ennek megfelelően az ő tematikája, terminológiája és módszertana mutatja a legtöbb átfedést a kartéziánizmussal. Ehhez képes meglepőnek

tűnhet, hogy metafizikája egészen más módon ábrázolja a világot, mint Descartes. Ez annak tudható be, hogy Spinoza igyekezett minden következetlenséget kiiktatni Descartes koncepciójából, és nem rettent vissza attól, hogy ezzel olyan következtetésekig juthat el, amelyek meglepőnek vagy akár hihetetlennek tűnnek. Ezen a módon Spinoza egy egészen egyedi koncepcióhoz jutott el, amelynek igazából soha nem voltak követői, és amely a legtöbb filozófusból heves ellenállást váltott ki.

Spinoza törekvéseit úgy is fel lehet tehát fogni, mint amelyek megpróbálták megoldani, lehetőleg a kartézianus megközelítésmód keretei között, a Descartes által hátrahagyott filozófiai problémákat. A pszichofizikai problémát például úgy, hogy Spinoza azt mondta, a fizikai és a pszichés jelenségek ugyanannak a valóságnak a különböző kifejeződései. A 'pszichés' és a 'fizikai' nem állnak ellentétben egymással (ezért az összeegyeztetésükkel sem kell bíbelődnünk): azt a két nézőpontot jelzik, amelyből a valóság szemlélhető. Nyilvánvaló azonban, hogy Spinoza filozófiájának sajátosságai abból tűnnek ki elsősorban, ahogy a descartes-i szubsztancia-problémát próbálta kezelni.

Mint említettük fentebb, Descartes következetlenül alkalmazta a *szubsztancia* fogalmát a filozófiájában. Istent más értelemben mondta szubsztanciának, mint a kiterjedt dolgot, illetve a gondolkodó dolgot. Spinoza felszámolta a kétértelműséget, és csak azt nevezte szubsztanciának, ami létezésében *nem szorul semmi másra* (ami önmagában hordja létezésének az okát). Eléggyé világos, hogy ez a szubsztancia-fogalom csak egyetlen létezőre illik: *Istenre*. Minden más létező rászorul valamilyen, hozzá képest külső létesítő okra. (Például az ilyen létezők nem léteznének, ha Isten nem teremtette volna meg a világot, amelynek a részét képezik.)

Spinoza az *attribútum* fogalmát Descartes-hoz hasonlóan használta: a szubsztancia lényegmeghatározó tulajdonságát értette alatta. Mivel a szubsztancia definícióját csak Istenre lehet alkalmazni, az attribútumok itt *Isten lényegmeghatározó tulajdonságai* lettek. Az ilyen attribútumokból végtelen soknak kell lennie (hiszen Isten végtelen lény), de kettőt Spinoza nevesített is: a *kiterjedést* és a *gondolkodást*. Itt talált tehát helyet azoknak a tulajdonságoknak, amelyek Descartes-nál az anyagi és a szellemi szubsztanciát jellemezték.

De akkor milyen státust tudunk biztosítani az egyedi létezőknek (mint amilyenek az egyes emberek)? Nos, Spinoza szerint az egyes létezők *móduszok*. A módusz is hosszú múltra visszatekintő filozófiai fogalom: a szubsztancia változásnak alávetett *állapotait* értjük alatta. Az tehát, hogy Spinoza módusznak tekintette az egyedi létezőket, annyit tesz, hogy ezek a létezők Isten pusztá megnyilvánulásai, változó állapotai. Így viszont azt kell mondanunk, hogy *minden egyes létező Isten része*, Isten pedig egyterjedelmű a természettel. Ezt fejezi ki Spinoza ismert fordulata: *Deus sive Natura* (Isten, avagy Természet). Isten és a természet fogalma ugyanazt jelöli. Emiatt szokták azt mondani, hogy Spinoza filozófiája a *panteizmus* modern megnyilvánulása. (Érdemes megjegyezni, hogy fiatal korában Descartes-ra is vonzást gyakorolt az az elképzelés, hogy Isten az egyetlen szubsztancia, de ő visszarettent ennek a tételnek a következményeitől.)

Spinoza koncepciójának több érdekes következménye is volt. Az egyik például az, hogy ebben a rendszerben nemigen lehet helyet találni a *szabadságnak*. Mindent áthat a *szükségyszerűség*, hisz minden egy tökéletes lény része: *egy tökéletes lényben pedig semmi nem történik véletlenszerűen vagy spontán módon*. Másként, mint ahogy létrehozta őket, Isten nem hozhatta volna létre a dolgokat. Tehát Spinoza is a determinizmus egyik változata mellett kötött ki. Maga Spinoza egyébként ennek ellenére (alapvetően erkölcs- és politikai filozófiai megfontolásokból) próbált értelmet adni a szabadságnak. Akkor beszélt szabadságról, ha valami *saját természetének szükségzerűsége* folytán létezik, és önmaga (saját természete) készíti cselekvésre. Szükségesnek, illetve kényszerűnek pedig azt nevezte, aminek meghatározott módon való létezését, illetve működését valami más határozza meg.

Ami a gyakorlati filozófiáját illeti, Spinoza átvette Descartes redukcionista felfogását az etikáról: ez nála sem más, mint az *affekciók* (harag, öröm, részvét, stb.) uralására vonatkozó ismeretanyag. Igazából ennek a felfogásnak ő adta a jellegzetes kifejtését azzal, hogy főművében (*Etika*) végig is vette az egyes affekciókat, és meg is tárgyalta, hogy mit kell velük kezdeni. Sőt, ennek eredményeként el is jutott egy etikai ideál megfogalmazásához: ez pedig nem más, mint *Isten értelmi szeretete (amor Dei intellectualis)*. Vagyis a megismerésnek szentelt élet.

Spinoza filozófiájának fontos jellegzetessége, hogy szigorúan érvényesíti Descartes vonzódását a matematikai módszerek filozófiai alkalmazásához. Descartes valójában kétféle filozófiai módszerrel számolt. Az egyiket *analitikusnak*, a másikat *szintetikusnak* nevezte. Az egyiknél az ismereteinket részekre bontjuk, a másikonál kétségbevonhatatlan alaptételekből építjük fel az ismereteinket bizonyított tételek felállításával. (Valójában tehát a rezolutív-rekompozitív módszer filozófiai absztrakciójáról és kettébontásáról van szó.) Amint azt a módszeres kétely példája mutatja, Descartes a kettő közül az analitikus módszert részesítette előnyben, de a szintetikus is járható útnak gondolta. (Kísérletezett is metafizikája szintetikus kifejtésével, noha azt gondolta, hogy az analitikus érvelés jobban illik a filozófiához.) Spinoza viszont a szintetikus módszert érezte jobbnak. Voltaképpen arra törekedett, hogy egész filozófiáját a megfelelően definiált kiinduló fogalmak (szubsztancia, attribútum, módusz) következményeként építse fel. Mivel a módszer alkalmazása nagyon hasonlít ahhoz, ahogy az euklidészi geometria felépül, Spinoza *more geometrico* (geometriai módszer szerinti) kifejtésnek nevezte. És azt remélte tőle, hogy ugyanolyan szilárd talapzatot képez a gondolkodás számára, mint az euklidészi tételek a geometria számára.

Gottfried Wilhelm Leibniz

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) a filozófiatörténet egyik legérdekesebb egyénisége volt, aki igen sok eredeti elképzeléssel gazdagította a filozófiai gondolkodást. Hatása is igen szerteágazó volt, bár a 18. században többnyire közvetetten érvényesült, mert művei gyakran csak halála után, több évtizedes késéssel jelentek meg. Németországban leginkább a 18. századi német iskolafilozófián keresztül, egyik követője, *Christian Wolff* közvetítése révén gyakorolt befolyást. Leibniz eszméivel sokan Wolff műveiben találkoztak. Híres volt arról, hogy sok különböző filozófiai rendszer elemeinek összeegyeztetésére törekedett. Szinte mindenkivel képes volt egyetérteni ebben vagy abban. Ez alól talán csak egy szerző volt kivétel, Spinoza, akit Leibniz igen élesen bírált. Azt mondta róla, hogy a legrosszabb fajta filozófiát művelte.

Leibniz is Descartes-tal vitázva alapozta meg filozófiai nézeteit. Az ő esetében is világosan megmutathatjuk, hogy melyik az a pont, ahol szükségesnek tartotta a kartézianus koncepció kiigazítását. Ő is, akárcsak Spinoza, Descartes-nak a *szubsztanciákra* vonatkozó tanításával volt elégedetlen. Ő azonban nem arra jutott, hogy csak egyetlen szubsztancia lehetséges, hanem arra, hogy *végtelenül sok*. Nem Isten fogalmát használta kiindulópontként, hanem Descartes elemzését az *anyagi szubsztanciáról*. Mint láttuk, Descartes az anyagi szubsztancia (*res extensa*) egyetlen attribútumának a *kiterjedést* tekintette. (Ez az egyetlen tulajdonság, amelytől az anyagi szubsztancia nem fosztható meg.) Leibniz szerint azonban ez nincsen rendben. A szubsztanciának valami *egyszerűnek* kell lennie. Ha ugyanis összetett lenne, akkor részekre lehetne bontani: a részek 'alkotnák'. Márpedig ebben az esetben inkább a részeket kellene szubsztanciának neveznünk. A gond az, hogy aminek van kiterjedése, az nem lehet egyszerű (hiszen ami kiterjedt, annak van eleje és vége, alja és teteje, stb.): a kiterjedt dolog mindig felbontható. A kiterjedés fogalmával tehát nem lehet eljutni az alapelemeket képező mozzanatokhoz.

Ebből Leibniz arra következtetett, hogy a világ alapelemeinek *nem lehet kiterjedésük* (hiszen egyébként végtelenül oszthatóak lennének). Vagyis kiterjedés nélkülinek, *null-dimenziós*nak kell lenniük (akár a geometriai pont). Ezeket a kiterjedés nélküli, elemi létezőket nevezte *monászoknak*. Úgy tartotta, ilyen monászokból végtelen sok van, és a világban mindennek monászok az alapjai.

De ha nem a kiterjedés, akkor mégis mi lehet a monászok attribútuma? Leibniz azt gondolta, hogy a keresett attribútumnak az *erőnek* kell lennie. 'Erőn' ebben az összefüggésben azt a képességet értette, hogy a szubsztancia *állapotváltozásokon* megy át. Állapotváltozásról pedig akkor beszélünk, ha valaminek *cserélődnek a tulajdonságai*. A monászokat tehát úgy kell elképzelnünk, mint amelyek minden pillanatban megváltoznak valamilyen vonatkozásban.

Leibniz ezeket az állapotváltozásokat *percepcióknak* nevezte. (Ez meglepő terminológiai döntés, hiszen a percepció egyébként 'érzékelést' jelent.) Amint jeleztük, percepciók minden monászban lezajlanak. Ám vannak olyan monászok is, amelyekben a percepciók legalább egy része *átélt élménnyé* válik. Leibniz a percepcióknak ezt az érzékelését (illetve tudatosítását) *appercepciónak* nevezte. Azok a monászok, amelyek képesek az appercepcióra: *lélekmonászok*. Ezek közé tartozik az ember is. Itt ragadható meg Leibniz álláspontja a megismerés filozófiai jellegzetességeiről (vagyis felfogása a megismerés metafizikai alapjairól): amikor megismerünk, voltaképpen egyre több percepciókat appercipiáljuk. Attól függően, hogy mennyi percepció appercipiálására képesek, a monászok egyfajta hierarchiába rendeződnek. Ennek a hierarchiának a csúcsán az a monász helyezkedik el, amely *minden állapotváltozásról tud* (összes percepcióját appercipiálja). Ez az *ősmonász*, vagyis Isten. (Jól látható, hogy noha az anyagi szubsztancia fogalmának elemzése révén jutott el a monász fogalmához, Leibniz a szellemi szubsztanciát is a monász fogalma alá vonta. Ez azért nem okozott gondot, mert a racionalisták korábban is azt gondolták, hogy a léleknek nincs kiterjedése. És természetesen a lélek is átmegegy állapotváltozásokon.)

Leibniz metafizikájának egyik érdekes következménye, hogy kizárja *a valós fizikai kölcsönhatást* a monászok között. Ennek az az oka, hogy amikor áthatás van két dolog között, akkor az egyik *átad magából valamit* a másiknak (például a guruló golyók energiát adnak át egymásnak, a víz nedvessé teszi azt, ami érintkezik vele, stb.). Úgy is fogalmazhatnánk, hogy ilyenkor a dolog valamilyen része a másik dologba kerül át. A monászok azonban egyszerűek, nincsenek részeik: nem adhatnak át egymásnak semmit. Kérdés, hogy ha ez így van, akkor az olyan lélekmonászok, mint mi, emberek, miért érzékeljük úgy a dolgokat, mint amelyek között valóságos kölcsönhatások lépnek fel? Nos, azért, mert *ez az a mód*, ahogy a monászok közötti viszonyok megjelennek előttünk. Ennek a koncepciónak egy másik érdekes következménye, hogy a monászok még megfigyelni sem tudják egymást; Leibniz híres megfogalmazása szerint: *a monászoknak nincsenek ablakaik*. Ha így van, akkor ebben a rendszerben *az érzékelés nem lehet semmiféle külső dolog érzékelése*. A helyzet inkább az, hogy amikor érzékelünk, valami belső, a monászon *belül* lezajló folyamatot érzékelünk. Éspedig annak köszönhetően, hogy minden egyes monász leképezi magában az egész világegyetemet — a maga nézőpontjából. Ebből akár arra is következtethetnénk, hogy a monászok mindegyike a 'saját világában él', amelynek semmi köze a többi monász világához. Leibniz azonban tagadta ezt: szerinte a monászok egymással teljes összhangban tükrözik a világegyetemet. Nem azért, mert valami módon igazodnak egymáshoz, hanem azért, mert Isten (még a teremtéskor) előre összerendezte őket. Egyfajta *előre rögzített harmóniába (harmonia praestabilita)* rendezte a monászok percepcióit.

Leibniz sok területen bizonyult zseniális újítónak. Ezek egyike az, hogy ő vetette meg a *lehetséges világok elméletének* alapjait. Leibniz úgy gondolta, hogy amikor Isten megteremtette a világot, végtelen sok lehetőség közül választhatott (világunknak tehát, például a fizikai törvényszerűségek tekintetében, végtelen sok alternatívája volt). Leibniz azt

is gondolta, kellett lennie valamilyen szelekciós szempontnak, amelynek alapján Isten éppen ezt a világot választotta. Mármost Isten természetével csak az a feltételezés egyeztethető össze, hogy választása érték szempontú volt: a *lehető legjobb világot* választotta. Innen ered az a Voltaire által (nem éppen méltányosan) kigúnyolt tétel, hogy *világunk a lehetséges világok legjobbika*.

Lebniz munkásságának egyik fontos dimenziója volt az empirizmussal folytatott vita. Igen behatóan tanulmányozta Locke filozófiáját, és igen szellemes módon védelmezte a racionalista filozófiai hagyományt az empirista kihívással szemben. Ennek keretében valójában igen alapvetően módosította az innát ideákra vonatkozó racionalista álláspontot. Nem próbálta Descartes eredeti álláspontját a védelmébe venni. (Erre, Locke ellenérveinek nyomása alatt, nem is lett nyílt volna sok lehetőség.) Ő inkább arra összpontosított, hogy Locke saját koncepciójában van egy feltűnő hiányosság, amelyet éppen az innát ideák feltételezésével lehetne kitölteni. Locke-nál, mint láttuk, az elme eredetileg 'üres lap', amit az érzékelés tölt meg ideákkal, az ideákat pedig később a reflexió alakítja tovább. De ha az elme üres lap, akkor hogyan képes efféle műveletekre? Hogyan képes ideákat raktározni, fajták szerint megkülönböztetni, és hogyan képes saját magát megfigyelni az ideákon végzett műveletek közben? Locke egész koncepciója működésképtelen, ha az elmébe nincsenek 'beletáplálva' kezdettől fogva azok a működésmódok, amelyek szükségesek az ideák kezeléséhez. Leibniz tehát úgy védte meg a racionalizmust, hogy egy apró kiegészítéssel látta el Locke kiinduló tételét. Locke azt mondta, semmi nincs az értelemben, ami ne lett volna előtte az érzékekben, mire Leibniz azzal válaszolt, „kivéve magát az értelmet.”

5. előadás: Kant és a transzcendentális filozófia

A 18. század derekára mind az empirista, mind a racionalista hagyomány válságba jutott. Az empirista hagyomány képtelen volt pusztán a tapasztalatból megalapozni a bizonyosságot, a racionalista hagyomány pedig olyan elvont koncepciókat fejlesztett ki, amelyeket jóformán lehetetlen visszavonkoztatni a tudomány, vagy akár a mindennapi tapasztalat összefüggéseire. Mindkét hagyományon belül eljött az ideje a Descartes-tól eredő problémafelvetés újragondolásának. Az empirizmuson belül az újragondolás Hume érdeme, aki letett a bizonyosság descartes-i koncepciójáról, újraértelmezte a szkepszis filozófiai jelentőségét, valamint a józan ész szerepét a megismerésben. A racionalista hagyományon belül Kant nevéhez fűződik a legjelentősebb megújulási kísérlet. Kant igyekezett újragondolni a korábbi törekvések kudarcát, és a két rivális hagyomány összeegyeztetésével, új alapokról indulva próbálta feltárni a megismerés bizonyosságának alapjait. Eltért a racionalista hagyománytól, mert a tapasztalati megismerést helyezte a középpontba, de nem fogadta el a tapasztalatot az ismeretek egyedüli forrásának.

Immanuel Kant (1724-1804) Königsbergben született, és egész életét a város határai között töltötte. Tanulmányai miatt sem kellett útra kelnie, mert városának volt egyeteme, bár az inkább volt hivatalnokképző intézet, semmint valódi univerzitás. Kant következetes önévelésének és hallatlan szorgalmának tudható be, hogy Poroszországnak ebben a meglehetősen provinciális szegletében az egész filozófiatörténet egyik legnagyobb alakjává emelkedett. Élete nagy részét városa egyetemének professzoraként élte le (1755-ben kezdődött egyetemi pályafutása), mindvégig engedelmesen igazodva a kötelezően előírt tankönyvekhez (saját filozófiáját sohasem oktatta). Bár szinte mindig jelentős műveket alkotott (kezdetben főleg a természetfilozófia területén), csak idős korában talált rá arra a filozófiai rendszerre, amelynek máig ható hírnevét köszönheti. Az 1770-es években merült fel az ún. 'kritikai filozófia' alap gondolata, de csak 1781-re készült el a rendszer központi részével, *A tiszta ész kritikájával*. Ezután lázas munkába kezdett, hogy kidolgozza a kritikai filozófia főbb elemeit. Így született meg 1785-ben *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 1787-ben *A tiszta ész kritikájának átdolgozott változata* (ma ez olvasható a híres cím alatt), 1788-ban *A gyakorlati ész kritikája* (az ún. 'második kritika'), 1790-ben *Az ítélőerő kritikája* (az ún. 'harmadik kritika'), 1793-ban *A vallás a puszta ész határain belül*, 1797-ben pedig *Az erkölcsök metafizikája* (amely jogelméleti nézeteinek javát is tartalmazza). Ezeknek a műveknek a jóvoltából az öreg Kant már életében a legelismertebb filozófusok közé számított.

Kant filozófiájának megértése azért vet fel nehézségeket, mert általában ma már nem látjuk át azokat a problémákat, amelyekre választ keresett. A legtöbben nem ismerik például azokat a vitákat, amelyek a 18. században a tér és az idő természetétől folytak,¹ és amelyek bizonyos értelemben a hajtóerejét jelentik a megismerés lehetőségeire és folyamatára vonatkozó álláspontjának. Mégis kénytelenek vagyunk szembenézni ezzel az elmélettel, mert óriási, máig gyűrűző hatást gyakorolt a filozófiai gondolkodásra. A 19-20. század fordulóján főleg metafizikájával hatott, ma inkább gyakorlati filozófiája gyakorol komoly befolyást.

Kant és a racionalizmus

Kant korai műveinek jelentősége nem vetekedhet a kritikai fordulat utáni szövegekével, de mégis érdemes kitérni néhány fontosabb kérdésre abból a periódusból is, mert valójában

¹ Lásd Tengelyi László: *Kant*. Budapest: Kossuth, 1988, 71-74. o.

ekkor alakult ki Kant sajátos viszonya a racionalizmus hagyományához. Ez pedig később arra vezette, hogy megpróbálja szakítani a racionalista hagyomány szemléletmódjával.

Még Leibniz filozófiája nyomán gyakorolt rá komoly hatást az *elégészes alap elve*. Az elv azt mondja ki, hogy minden jelenségnek oka van, amelyből teljes körűen meg lehet magyarázni. Már a 'fiatal' Kant is megkülönböztette azonban az elv *logikai* és *ontológiai* alkalmazását. Az elv logikai alkalmazása azt jelenti, hogy a következtetés csak akkor érvényes, ha azt a premisszákból (kiinduló tételekből) maradéktalanul le lehet vezetni, az ontológiai pedig azt, hogy a jelenség magyarázata akkor teljes, ha a jelenséget maradéktalanul visszavezettük *létesítő okokra*. Kant úgy érezte, az elv két alkalmazásának összekeverése a korábbi racionalistákat (Descartes-ot is) arra csábította, hogy tisztán spekulatív úton vonjanak le következtetéseket a létezőkre vagy azok tulajdonságaira vonatkozóan. Ezt Kant szinte kezdettől elvetette. Azt követelte, hogy a jelenségek okait kizárólag empirikus úton tárjuk fel. Ugyanebben az összefüggésben releváns az is, hogy a korábbi racionalisták úgy tartották, ha valamit nem vagyunk képesek kielégítően magyarázni, azt lehetetlennek kell tartanunk. Kant ezt is elutasította: azt gondolta, ha valamit nem tudunk magyarázni, akkor ez inkább a képességeink korlátozottságáról mond valami, nem az adott dolog fogalmi lehetőségéről.

Fontos az is, ahogy Kant elválasztotta egymástól *a matematikai és a filozófiai okoskodás módszerét*, holott nem egy racionalista (például Spinoza és Leibniz is) hajlott a kettő azonosítására, illetve arra, hogy a filozófiát a matematikai módszerre alapozza. Kant azt gondolta, a két módszer különbségének alapja az, hogy a matematika *mennyiségi viszonyokkal* foglalkozik, míg a filozófia *minőségiakkal* (lényeg-meghatározásokkal). A matematikai fogalmak konstruáltak, tehát maga a matematikai okoskodás hozza létre őket (matematikai tudomány nélkül nem léteznének). A filozófia ezzel szemben létező fogalmakat vizsgál, azokat tisztázza, pontosítja (nem konstruálja a tárgyát, hanem csak megismeri). Ennek megfelelően a matematika sajátos módszere *szintetikus*: axiómákból, definíciókból, levezetési szabályokból *épít fel* tételeket és egyre újabb fogalmakat. A filozófia módszere ezzel szemben *analitikus*: a jelenségeket *elemzi*, felbontja, hogy előfeltételeikhez eljusson. A filozófia tehát az *ismeretek alapjaira* kérdez rá. A szintetikus módszer jellemzője az általánosítás, az analitikusé viszont inkább a '*redukció*' (az előfeltételekre való visszavezetésen alapuló tisztázás).

Kant már a kritikai fordulat előtt is elvetette az *ontológiai istenérvet*, amely pedig a racionalizmus egyik fontos pillére volt. Mint láttuk, már Descartes is erősen támaszkodott rá. Kant azt gondolta, téves az az elgondolás, hogy a létezés *tulajdonság*. Ha pedig nem az, akkor nem lehet Isten egyik *perfectio*-jának sem tekinteni. Egy dolog jellemzésének egyik dimenziója az, hogy felsoroljuk a tulajdonságait, egy másik pedig az, hogy megállapítjuk, létezik vagy nem létezik. Ebből eleinte az következett nála, hogy Isten létezését másként kell bizonyítani. (A korai Kant a 'kozmológiai istenérvet' fogadta el. Eszerint minden véges dolog abszolút okot feltételez; Isten ez az abszolút ok. Később, a *Tiszta ész kritikájában* már ezt az érvet is elveti. Oda jut, hogy Isten léte nem bizonyítható filozófiai érvekkel.)

Kant filozófiai fejlődése szempontjából igen fontos volt Newton és Leibniz vitája arról, hogy a *tér abszolút vagy relatív* jellegű-e. Kant eleinte Newton álláspontja mellett állt: bizonyíthatónak vélte, hogy a térnek megváltoztathatatlan (abszolút) tulajdonságai vannak (csak háromdimenziós lehet). Ám később felmerül benne, hogy mi van, ha a jelenségek térbeli elrendezése csak arra a módra jellemző, ahogy az elme felfogja őket. Lehetséges, hogy az elme az, ami úgy tárja eléink a dolgokat, hogy egyfajta térbeli rendezettséget teremt közöttük. Ezzel eljutott a newtoni álláspont elvetéséig, de nem akart elmenni Leibniz tételéig, amely a térbeliséget pusztán viszonyfogalommá tette. (Leibniz szerint, mint az előző előadásban szó volt róla, a dolgok között valójában nincsenek térbeli viszonyok. A térbeliség az a sajátos mód, ahogy a monások közötti viszonyok megjelennek előttünk.) Az, ahová

ennek a kérdésnek a kapcsán eljutott, fontos tényezője lett *A tiszta ész kritikájának* (azon belül is a személeti formák tanának).

A transzcendentális filozófia

Említettük, hogy Kant kísérletet tett a racionalista filozófiai hagyomány gyökeres megújítására. Ez azonban nem jelenti azt, hogy alapvetően más lett volna a célkitűzése, mint elődeinek. Kant számára is az volt a legfontosabb feladat, hogy számot adjunk a tudományos megismerés lehetőségeiről: tisztázzuk a modern természettudomány metafizikai alapjait. Kant azt gondolta, hogy 'kritikai filozófiája' a legjobb kiindulópont ennek a feladatnak a teljesítésére.

Kant kritikai fordulat utáni filozófiájának kulcsa a *transzcendentális módszer*. Transzcendentálisnak nevezi azt a megismerést, amely nem a megismerés tárgyaira koncentrál, hanem a megismerés *módjára* és *a priori* lehetőségére.² Az *a priori* ismeretek a minden tapasztalattól független ismeretek.³ Ilyen ismereteket tartalmaznak jellemzően a számtani összefüggések. (Ellentétüket az *a posteriori* ismeretek, illetve tételek képezik, amelyek a tapasztalattól erednek.) A transzcendentális módszer ennek megfelelően olyan filozófiai eljárást jelent, amely elvonatkoztat a tapasztalat tényleges tárgyaitól, és azokra a mozzanatokra koncentrál, amelyek *megelőzik* a tapasztalatot — amelyek közrejátszanak a tapasztalatok szerzésében és formálásában. A módszer nem a tapasztalat rendezésére irányul, hanem a *megismerőképesség* feltérképezésére. Kantnak készséggel elismerte, hogy a megismerés a tapasztalattal kezdődik, de úgy vélte, a tapasztalati megismerés lehetetlen lenne, ha az emberi elmében nem lenne egy tapasztalat előtti mechanizmus, amely lehetővé teszi, hogy az ember egyáltalán tapasztalatokat szerezzen. Kant úgy vélte, a korábbi filozófusok éppen ezt a mechanizmust nem voltak képesek megfelelően feltárni. A transzcendentális módszer tehát ennek a tapasztalat előtti mechanizmusnak a feltárására tesz kísérletet. Kant úgy érezte, megközelítésmódja egyfajta '*kopernikuszi fordulatot*' jelent a filozófiában. Itt nem a tapasztalat tárgyaitól haladunk a megismerőképesség felé, hanem a megismerőképesség felől a megismerés tárgyai felé.⁴ Nem vitás, hogy itt tényleg alapvető fordulatról van szó. Ez jól látszik abból, hogy Kant számára a metafizika feladata többé nem az volt, hogy bizonyos dolgok (különbféle létezők) mibenlétét (ontológiai minőségét) tisztázza, hanem az, hogy tisztázza a megismerés előfeltételeit.

A transzcendentális módszer voltaképpen reakció az empirista filozófiában, különösen pedig a *David Hume* munkásságában rejülő kihívására.⁵ Hume azt tanította, hogy tapasztalati ismereteink nélkülözik a bizonyosságot. Amit tapasztalattól tudunk, az csak arra vonatkozik, ami eddig történt: mindig részleges, sohasem szükségszerű, sohasem szabja meg egyértelműen a dolgok menetét a jövőre nézve. Akárhányszor is tapasztaljuk, hogy a tárgyak lefelé esnek, ezzel nem bizonyíthatjuk a gravitáció törvényét, mert fenn kell tartanunk a lehetőséget, hogy egyszer majd felfelé fognak esni. Ez a megfontolás a természettörvényeket *valószínűségi ítéletekké* fokozza le. („Mivel az eddigi kísérletek mindig igazolták, ezért *szinte biztosan* érvényes Newton második törvénye.”) Kant számára elfogadhatatlan volt ez a következtetés, mert úgy érezte, számúzi a természettudományból a bizonyosságot. Mégis a magáévá tette Hume érvelésének néhány fontos vonatkozását. Elismerte, hogy a tapasztalat

² Lásd Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. (Ford.: Alexander B. és Bánóczy J.) Budapest: Akadémiai Kiadó, 1981, 41. o.

³ Lásd *uo.* 29. o.

⁴ „Próbáljuk meg, nem járunk-e jobban a metafizika feladataival, ha föltesszük, hogy a tárgyaknak kell ismereteinkhez alkalmazkodniok...” *Uo.* 13. o.

⁵ Lásd David Hume: *Tanulmány az emberi értelemről*. (Ford.: Vámosi P.) Budapest: Nippon, 1995, különösen 55-75. o.

önmagában nem szavatolhatja az ismeretek bizonyosságát.⁶ Ezért azt gondolta, máshol kell keresnünk a bizonyosság forrását. Úgy vélte, meg is található abban a tapasztalat előtti mechanizmusban, amely az ismereteinknek sajátos formát ad. Ekkor azt kell feltételeznünk, hogy az emberi megismerőképességben rejlenek azok a mozzanatok, amelyek a szükségszerűség erejét adják bizonyos ismereteinknek.

Kant elmélete az emberi megismerésről

Ennek a módszernek a fényében kell látnunk Kant elméletét a megismerésről. Kant úgy érezte, sikerült feltárnia azokat a feltételeket, amelyek lehetővé teszik a megismerést. Kant kiindulópontja az volt, hogy az emberi megismerésben már benne rejlenek az ismeret *formái*, mielőtt még bármilyen tapasztalatot szereznénk (ezek a formák tehát a fentebb jelzett értelemben *a prioriak*). Ha transzcendentális tisztázásnak vetjük alá az ismereteinket, arra jutunk, három emberi képesség van, amely közreműködik a megismerésben. Az első ezek közül a *szemlélet*, amely egyáltalán lehetővé teszi a tapasztalatot. Ez Kant szerint úgy történik, hogy a megismerés folyamatában az elme bizonyos *szemléleti formákat* alkalmaz az ismeret tárgyára. A megismerés tárgya azáltal válik *jelenséggé*, hogy igazodik ezekhez a formákhoz.⁷ Két ilyen forma van, amelyet mintegy az emberi elme ad hozzá a tárgyhoz: a *tér* és az *idő*. Ez nem kevesebbet jelent, mint hogy a tapasztalást megelőzően adott dolog (a 'magában való dolog' — *Ding an sich*) nincs térben és időben. (Sokan ezt tartják a kanti tanítás legnehezebben felfogható mozzanatának.)

A szemlélet jóvoltából a tárgyakat mindig *térben érzékeljük*, a rájuk vonatkozó képzetek pedig *időben váltakoznak*. A szemlélet azonban még nem teszi lehetővé, hogy a tapasztalat tárgyait *elgondoljuk*, illetve kijelentéseket tegyünk róluk. Ezt egy másik emberi képesség teszi lehetővé: az *értelem*. Az értelem adja hozzá a tapasztalathoz azokat a *fogalmakat*, amelyek lehetővé teszik a tapasztalat anyagának gondolati megragadását. Kant szerint ezeket a gondolkodás eszközeiként szolgáló fogalmakat sem a tapasztalatból vezetjük le, ezek is a tapasztalást megelőzően, *a priori* adottak. Az értelem mintegy eleve tartalmazza ezeket a fogalmakat, hogy aztán alkalmazni tudjuk őket a tapasztalat anyagára. Ezért lehet ezeket *transzcendentális kategóriáknak* (másképpen *tiszta értelmi fogalmaknak*) nevezni.⁸ Ezek a fogalmak zárt rendszert alkotnak. A 'kategóriák táblája' négy fajra osztja őket, amelyek mindegyike három fogalmat vagy fogalom párt tartalmaz.⁹ Feltárhatóak a *mennyiség* kategóriái (mint az 'egység' és 'sokaság'), a *minőség* (mint a 'realitás'), a *viszony* (mint a 'kauzalitás' és a 'dependencia', azaz ok és okozat, amelynek jelentőségére még visszatérünk majd) és a *modalitás* (mint a lehetőség és a lehetetlenség).

A szemlélet és az értelem megvilágítása Kant szerint tisztázza minden ismeret eredetét és értelemkörét a tapasztalat határai között. Van azonban egy harmadik képesség is, amely szerepet játszik a megismerésben: az *ész*. Az értelem a *szabályok képessége* (mármint azoké a szabályoké, amelyek segítségével megfelelő fogalmakat alkothatunk a tapasztalati kijelentések céljaira), míg az ész az *elvek képessége*.¹⁰ Az ész működése nem marad meg a tapasztalat értelemkörén belül. Arról igyekszik számot adni, ami a tapasztalat alapjánál rejlik, vagy ami túlnyúlik a tapasztalaton, amit nem garantálhatnak tapasztalati ismeretek. Így az ész foglalkozik a tudományok általában vett lehetőségével — ebben az értelemben maga a kanti metafizika az ész erőfeszítése. (Olyan kérdései vannak, mint

⁶ Lásd *A tiszta ész kritikája*, 30. o.

⁷ Lásd *uo.* 47-48. o.

⁸ Lásd *A tiszta ész kritikája*, 86-88. o.

⁹ Lásd *uo.* 88-89. o.

¹⁰ Lásd *uo.* 228. o.

például „Miképp lehetséges tiszta matematika?” „Miképp lehetséges tiszta természettudomány?” „Miképp lehetséges metafizika mint tudomány?”¹¹) Az észhasználat számára azonban nem ezek a legizgalmasabb problémák. Kant szerint vannak olyan kérdések, amelyek mélyen izgatják az embert, de a tapasztalatra támaszkodva nem kap választ rájuk. Három olyan kitüntetett ismerettárgy van, amelyet az ember szüntelen ostromol: *isten, szabadság, halhatatlanság*.¹² A nehézséget azonban éppen ezek a megismerési kérdések okozzák. Ha ugyanis nem alapozzuk meg kellőképpen az ilyen tárgyakra vonatkozó ismeretekben foglalt fogalmakat, vagyis ha kritikátlanul használjuk őket, akkor annak vagy *dogmatizmus*, vagy *szepticismus* lesz az eredménye, hiszen ezekkel összefüggésben nem korlátoznak bennünket a tapasztalatok határai.¹³ Kant átfogó törekvése az volt, hogy elvégezze ezt a bizonyos megalapozást (erre utal a mű címében szereplő 'kritika' kifejezés), mintegy megteremtse az ilyen kérdések tudományos kezelésének lehetőségét.

Kant és a szabadság problémája

Az ész három kiemelkedő kérdésének kanti feldolgozásából most csak a *szabadság* körüli fogalmi nehézségre adott választ tekintjük át, mert ez áll a legközvetlenebb összefüggésben a gyakorlati filozófia tematikájával. A kérdés a *szabad akarat* régi, teológiai és filozófiai vonatkozásban is hosszú történetre visszatekintő problémájából nőtt ki. Kant kiindulópontja az, hogy be kell látnunk, a természettudományos megismerés arra vezet bennünket, hogy *a jelenségvilág minden eseményére érvényes a kauzalitás törvénye* (azaz minden jelenségnek fizikai oka van). Ha azonban ezt elfogadjuk, akkor ez kizárni látszik az emberi szabadságot: minden emberi cselekedet tökéletesen *determinált*. Az ember szabad akarata (az a lehetőség, hogy az ember spontán cselekedetek kiindulópontja legyen) pusztán illúzió.¹⁴

Kant a problémára rendkívül eredeti megoldást kínált: kihasználta saját fogalmi stratégiájának egy érdekes sajátosságát. Nála ugyanis, mint láttuk a *kauzalitás* úgy szerepel, mint az egyik *tiszta értelmi fogalom*, amelynek segítségével az ember számot ad érzéki tapasztalatairól. Így vonatkozik mindenre, *ami jelenség*. Csakhogy az ember önmagáról nem csak érzéki tapasztalás útján szerez tudomást. Az értelemről és az észről, mint saját képességeinkről, egyfajta 'belső önértékelés' (*appercepció*) útján tájékozódunk.¹⁵ Ezért aztán akkor is tudatában vagyunk önmagunknak, ha nincs érzéki tapasztalatunk önmagunkról: ha nem látjuk a testrészeinket, nem halljuk lépteink zaját, nem érzünk fájdalmat. Az embernek ez az oldala tehát nem jelenség, hanem ún. *intelligibilis tárgy*, ezért nem is vonatkoznak rá a jelenségvilág törvényei, tehát a kauzalitás törvénye sem.

Így azt lehet mondani, hogy az ember *két világ polgára*: egyrészt természeti (testi) lény, akit determinálnak a természet törvényei, másrészt szabadságra képes erkölcsi lény, aki *önmagát determinálja* cselekvésre, és felelős is cselekedeteiért. Kantnál az összefüggés a természetre vonatkozó ismeretek sajátos korlátjára mutat rá: az értelem csak azt ismerheti meg, ami '*van*' (*Sein*), volt vagy lesz.¹⁶ A '*kell*' (*Sollen*) egy másfajta összefüggésre támaszkodik, a szükségesség egy másfajta nemét fejezi ki. Hogy ez miféle szükségesség, azt majd megpróbáljuk feltárni akkor, ha Kant *gyakorlati filozófiájáról* lesz szó.

¹¹ Lásd *uo.* 38-40. o.

¹² Lásd *uo.* 31. o.

¹³ Lásd *uo.* 40. o.

¹⁴ Lásd *uo.* 348. o.

¹⁵ Lásd *uo.* 355-356. o.

¹⁶ Lásd *uo.* 356. o.

6. előadás: Az újkori filozófia eredeti kérdésfeltevésének háttérbe szorulása

A transzcendentális idealizmus

Kant filozófiája átütő befolyást gyakorolt a német filozófiára. Ennek a befolyásnak a kifejeződése az, amit *transzcendentális idealizmusnak* nevezünk. Ehhez az irányzathoz tartozik a német filozófia három kiemelkedő alakja: Fichte, Schelling és Hegel. Az irányzat nevében a 'transzcendentális' szó utal a Kant filozófiájából eredő ösztönzésre. Az 'idealizmus' viszont azt jelzi, hogy ezek a filozófusok fokozatosan eltávolodtak Kant filozófiai nézeteitől. Kant ugyanis nem volt idealista. (Az idealizmus ebben az összefüggésben azt a nézetet jelenti, mely szerint vannak szellemi természetű létezők is.) Valójában a transzcendentális filozófia keretei között ment végbe (legalábbis a kontinentális filozófia vonatkozásában) az újkori filozófia eredeti kérdésfeltevésének háttérbe szorulása. A transzcendentális idealizmus képviselőit már nem az a kérdés izgatta, hogy hogyan tisztázhatjuk a természettudományos megismerés metafizikai alapjait.

Fichte és Schelling

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) Kant filozófiájából indult ki ugyan, de ő tette meg az első fontos lépést a kanti kérdésfeltevés (amely, mint láttuk a tudományos megismerés lehetőségének kérdése körül forgott) háttérbe szorítása felé. Fichte eredetileg Kant hűséges követőjének tekintette magát. Korai műveiről azt gondolta, hogy pusztán Kantot teszik érthetőbbé. Idővel azonban rá kellett döbbsennie (maga Kant döbbsentette rá), hogy egy, a Kantétól igen különböző koncepcióhoz jutott el.

Fichte azt állította, a megismerésnek *két módszere* lehet. A kettő között a különbség nem abban áll, hogy bármelyikük is előbbre való lenne. Ezért valójában azon dől el, hogy ki melyiket választja, hogy *ki milyen ember*. Az egyik módszer a *dogmatizmus*, amely a tárgytól halad a megismerőképesség felé. Ennek következtében foglyul ejtik a tárgyi viszonyokban rejlő *meghatározottságok*: arra jut, hogy nincs szabadság, mindent a *szükségyszerűség* hat át. Ez a *szolgalelkűek* filozófiája. Ezzel szemben áll az *idealizmus*, amely a megismerőképességtől halad a tárgyak felé. Ez a megközelítés arra vezet, hogy *az én maga teremti a tárgyi összefüggéseket, vagyis szabadságra tesz szert velük szemben*. Szóval az idealizmus lesz a megfelelő megközelítés a *szabadlelkűek* számára. Természetesen maga Fichte is az idealizmust választotta.

Az idealizmus lényege az *'Én' megismerése*. Az Ént természetesen *maga az Én* ismeri meg (tehát itt *önmegismerésről* van szó). Az Én ezt úgy hajtja végre, hogy szembeállítja magát a *nem-Énnel*, az attól való eltérésében ragadja meg önmagát. Így viszont az a helyzet, hogy a nem-Ént, vagyis *a világot*, maga az Én konstruálja. Ez a konstruálás *részben tudatos* (mint a műalkotások esetében), *részben azonban öntudatlan* (így állnak elő a külvilág dologi adottságai). Egyébként éppen ez az a következtetés, amelyet Kant eleve nem fogadhatott el. Ő még a tapasztalatról akart számot adni, míg Fichte arra tett kísérletet, hogy az embert csak önmaga által korlátozott *teremtő szellemként* mutassa fel.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) hasonlóképpen viszonyult Fichtéhez, mint Fichte Kanthoz. Eleinte ő is azt hitte, teljes összhangban van mesterével. Őt Hegel döbbsentette rá, hogy valami sajátosat alkotott. Schellingnél a kiindulópont valóban hasonló: a *természet* és a *szellem* áll egymással szemben, és egyaránt elindulhatunk a szellem megismeréséből a természet megismerése felé, illetve a természet megismerése felől a szellem megismerése felé. Ám nála a két út ugyanoda vezet: annak megértéséhez, hogy a

természet és a szellem különbsége valamiféle *Abszolútumban* oldódik fel. A természet *meg nem értett intelligenciának*, a szellem pedig *a természet öntudatra ébredt részének* bizonyul. (Amikor a természettudomány megismeri a természet törvényszerűségeit, voltaképpen a természetben szunnyadó intelligenciát hozza felszínre.) Schellingnél látszik talán a legjobban, hogy a transzcendentális módszer alkalmazása egy olyasféle idealizmushoz vezet, amely idegen a kanti megközelítéstől: az Abszolútum problémája körül forog. (Ebben a tekintetben Schelling megelőlegezi Hegelt.) Az eredeti racionalista hagyomány ezzel elveszíti a relevanciáját.

Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) filozófiája a német transzcendentális idealizmus tetőpontjának tekinthető. Hegel hatalmas és összetett filozófiai rendszert hozott létre, amelynek áttekintésére itt nincs módunk. Ezért inkább arra összpontosítunk, hogy hogyan állíthatóak vonatkozásba az elképzelései a kanti filozófiával. Ez nemcsak azért fontos, mert Hegel Kant egyik legfontosabb és leghatásosabb kritikusa volt, hanem azért is, mert a német filozófiát hosszú ideig a kanti és a hegeli megközelítésmód rivalizálása jellemezte. Hegel Kant-kritikája egy sor egészen sajátos kérdés fölvetődéséhez vezet, amely több filozófiai diszciplína (köztük a politikai filozófia és a morálfilozófia) szempontjából is máig hatóan érvényes problémákra mutat rá. Hegel filozófiája zárja le végleg azt a korszakot, amely Descartes filozófiai diagnózisával és az általa kifejtett filozófiai módszertannal kezdődik. Ezt csak néhány hegeli alaptétel felvillantásával próbáljuk megvilágítani (alapvetően *A szellem fenomenológiája* alapján).

1. *A tudás mássálevés.* Hegel Kant-kritikájának lelke az a mozzanat, hogy Kant megfélemezte a megismerés alapvetően időbeli, *történeti* jellegéről. Kant, mint láttuk, három képességet feltételezett a megismerés háttérében (szemlélet, értelem, ész). Ezek azonban rögzített, nem változó viszonyban állnak egymással: minden emberben ugyanúgy megtalálhatóak, és viszonyrendszerük nem alakulhat át. Hegel szerint viszont az ismeretek megszerzése nem egyszerűen megtölti az elmét, mint valami edényt: ismeretei révén az ember *meg is változik* — *a tudás mássálevés.* A megismerés elméleti magyarázatának utalnia kell arra, ahogy a megismerés átalakítja a tudat struktúráját. Így az a három fogalom, amit erre használ Hegel (*tudat, öntudat, ész*) egyfajta történeti sorrendet is képeznek. Először van az embernek tudata, aztán tesz szert öntudatra, és csak a megismerés egy magasabb szintjén jelenik meg az ész.

A tudat az észrevelés képessége (hasonlóan a kanti szemlélethez). Az *öntudat* emlékeztet a kanti appercepcióra: annak révén tud az ember önmagáról (mint aki érzel). Az *ész* pedig az a képesség, amelynek révén az ember ismereteket gyűjt, rendez, illetve amelynek révén képes új összefüggéseket megállapítani vagy létrehozni (tehát ide tartozik a tudományos megismerés is). Az *ész* többféleképpen is megnyilvánulhat. Lehet *megfigyelő ész*, amely például a természettudományok által felfedezett törvényekben mutatja meg magát. Lehet *eszés öntudat*, amely az olyan beállítódások forrása, mint a gyönyör keresése, az erény, az önhietség. De ez áll az önmaga számára reális *egyéniség* alapjánál is.

Az ember az ész képessége révén kerülhet kapcsolatba a *szellem* különböző szféráival. A szellem minden bizonnyal Hegel filozófiájának központi fogalma. A szellem, tömör meghatározása szerint *az önmagáról tudó, valóságos eszme* Hegelnél. Ebben a mozzanatban ragadható meg Hegel filozófiájának *idealista* mozzanata. Hegel ugyanis a létezését *szellemi természetűnek* gondolta. Minden létezőben, tehát például minden emberben, valamilyen *eszme testesül meg*. Amikor ez az eszme *tudatára jön önmagának*,

szellemmé válik. Mivel az emberek rendelkeznek ezzel a képességgel, alapvetően maguk is szellemi természetűek: *szubjektív szellemek*. A szubjektív szellem működésének egyik sajátossága, hogy megnyilvánulásai képesek tárgyiasulni. Ezek jelenítik meg az *objektív szellemet*. Hegel az objektív szellem fogalma alá rendelte az ember alkotó tevékenysége révén létrejövő kulturális és intézményes jelenségeket: például a *jogot* és az *államot*. Az objektív szellem megnyilvánulásai tehát bizonyos értelemben magasabb rendű egységbe olvasztják a szubjektív szellem megnyilvánulásait. (Például az állam egységbe szervezi az emberek tevékenységét.) Van azonban egy ennél is magasabb rendű egység: magának *a világnak és az eszmének az egysége* — „a magáról tudó igazság.” Ez a hegeli *abszolút szellem*.

A megismerés értelme voltaképpen az, hogy felemelkedjünk ehhez a bizonyos abszolút szellemhez. Az abszolút szellemet bizonyos mértékig megsejtheti az ember a *művészetben* és a *vallásban*. De az egész összefüggés megfejtésére a szellem legmagasabb formája képes: *az abszolút tudás formáját öltő filozófia*.

2. *A szubjektum tagadás*. Hegelnél is megjelenik Fichtének az a gondolata, hogy az emberi megismerés végső soron mindig *önmegismerés*. Az önmegismerés azonban csak úgy lehetséges, hogy *szembeállítjuk magunkat valami mással*. (A szellemet valami másnak kell közvetítenie a maga számára.) Ennek megfelelően az önmegismerés úgy megy végbe, hogy az ember megkülönbözteti magát attól, ami más (tárgy, másik ember), sőt még magától megismeréstől is. (Tudatára jön annak, hogy ő nem a megismerés, hanem az, aki megismer, hogy ő *nem olyan*, mint az élettelen dolgok, *nem olyan*, mint a nem értelmes élőlények, *nem egészen olyan*, mint a más vallások hívei, *nem egészen olyan*, mint a más nemzetek tagjai, *nem egészen olyan*, mint a többi ember, és így tovább.) Ezeknek a megkülönböztetéseknek, szembeállításoknak a révén tesz szert az ember identitásra. Ezért mondhatjuk, hogy a szubjektum tagadás.

Az azonban nem lehet a megismerés célja, hogy a szubjektumot meghagyjuk ezeknek a megkülönböztetéseknek a közegében. Amikor a megismerés magasabb szintet ér el, akkor fokozatosan felszámolja ezeket a megkülönböztetéseket: felismeri azt, ami *egységet teremt* azok között a dolgok között, amelyeket korábban megkülönböztetett. Ennek a folyamatnak a nyomán a megismerés egyre magasabb szintű egységekbe szervezi a megismerés tárgyait (és már ezek részeként látja magát). A *létezők lényegi azonosságának* belátása fejeződik ki Hegel egyik legmarkánsabb módszertani tételében, a *totalitás-elvben*. Eszerint *minden állítás* (megkülönböztetés) *elvonatkoztatás*, kiragadott összefüggés. A megismerés kibontakozása annak felismeréséhez vezet, hogy ‘minden mindennel összefügg’, hogy a megismerés végpontja egyfajta *Abszolútum*.

Hegel filozófiájának egyik fontos sajátossága, hogy a szellem fogalmát kivetíti a *történelemre*: filozófiája szorosan összefonódik egy *történetfilozófiával*. Hegel szerint ugyanis a szellem kibontakozása nem annyira az egyes embert jellemzi, mint inkább a világtörténelmet. Hegel filozófiájának a tudomány problémájánál sokkal fontosabb dimenziója lett a történelem új felfogása. A történelem itt egy világos cél felé mutató haladási folyamat, amelynek belső mércéje *a szellem haladása* (a tudomány, a teológia, a művészet összefüggésében). A történelmi körülmények az emberi szellem fejlettségét is meghatározzák. Az emberi szellem fejlődésének egy adott pontján csak a megismerés egy meghatározott, mindig korlátozott szintjét lehet elérni. *Az abszolút tudás csak a történelem végpontján tárulhat majd fel*. Az emberiség csak fokozatosan nő ki gyermekkorából.

Hegel filozófiájának hatástörténete sajátos. Élete utolsó éveiben a kor legbefolyásosabb filozófiai gondolkodója lett. Bizonyos értelemben Poroszország hivatalos filozófusa lett. Ez a befolyás annyiban ma is érvényesül, hogy Hegel elképzelései változatos formákban újra meg újra visszatérnek. Mégis elég kevés kiemelkedő filozófust találunk a

halála óta eltelt időben, aki az ő nyomdokain járt volna. Bonyolult szövésű idealizmusa mindig is csak korlátozottan tudta befolyásolni a filozófiai vitákat. (Sőt, amint személyes befolyása csökkent, még egyfajta Kanthoz való visszatérésre is sor került a német, illetve kontinentális filozófiában.)

A filozófia a rendszerfilozófiák alkonya után

Hegel valójában lezárt egy korszakot az újkori filozófiában. Ezt a korszakot az a filozófiai törekvés vezérelte, hogy a régiak metafizikáját egy új és jobb metafizikával kell felváltani, és ennek alapján kell újjáépíteni a filozófia minden területét. Éppen ezért a kora újkori filozófia a *rendszerfilozófia* nagy korszaka volt, vagyis az olyan filozófiáké, amelyek az összes szakfilozófia problémáira megpróbáltak megoldást keresni. Ám az újkori filozófia egyetlen nagy rendszer (Descartes, Locke, Kant, Hegel, stb.) mellett sem tudott megállapodni: egyetlen filozófiai elképzelés sem tudta tartósan integrálni a kor filozófiai és tudományos gondolkodását. Hegel után viszont már nem a nagy rendszerfilozófiák határozzák meg a filozófusok tevékenységét. A rendszerfilozófiára való törekvés nem tűnik el ezután sem (példa lehet rá, mondjuk, *Nicolai Hartmann*), de problematikusá válik a filozófiának az az igénye, hogy a gondolkodás és a megismerés átfogó programját dolgozza ki.

A rendszerfilozófiák háttérbe szorulása után a filozófusok több irányban tapogatózhattak.

— *A filozófiai horizont, a filozófiai vizsgálódás leszűkítése.* A leginkább jellemző tendencia a *szakfilozófiák előtérbe kerülése*. Ma a legtöbb filozófus csak egy vagy legfeljebb néhány filozófiai diszciplínát művel. Ennek a tendenciának egy korai megnyilvánulása volt az egyébként óriási hatást gyakorló *Kierkegaard* munkássága, amely lényegében csak a gyakorlati filozófiát érinti.

— Sok filozófus arra a következtetésre jutott, hogy a filozófiának egészen más szerepet kell vállalnia, mint amit korábban vállalt: *a filozófiát pusztán ismeretanyagból ideológiává, harci eszközzé kell formálni.* Ez a tendencia jelenik meg *Karl Marxnál* és követőinél, akik már nem azon mérik egy filozófia jelentőségét, hogy mennyi az igazságtartalma, hanem azon, hogy milyen *társadalmi változásokat* képes kiváltani.

7. előadás: Nyelvfilozófia

A következő három fejezetben a kortárs filozófiai diskurzusokat is uraló három modern filozófiai diszciplínát, a nyelvfilozófiát, a hermeneutikát és a tudományfilozófiát foglaljuk össze. Ilyen vagy olyan módon mind összefüggenek a gyakorlati filozófiai kérdésekkel, pl. mindegyik komoly hatást gyakorolt a modern jogfilozófiára. Éppen ez indokolja, hogy itt tárgyaljuk őket. Az említett diszciplínák persze nem újonnan alakultak ki, végigkísérik a filozófia történetét, ám a 19. század második felétől, s különösen a 20. században nagymértékben megújultak, s a szerepük is felértékelődött. Modern történetük bizonyos szempontból összefonódik: megújulásuk egyaránt a tudományról való gondolkodás 19. századi változásának köszönhető.

Nyelvfilozófia és a filozófia nyelvi fordulata

A nyelvi fordulat

A nyelvvel kapcsolatos kérdések legalább olyan ősiek, mint maga a filozófia: már az ókoriakat is foglalkoztatta, hogy miképpen képesek a nyelvi jelek jelentést hordozni, hogy mi a helyzet az olyan kifejezésekkel, amelyek valami nem-empirikus dologra utalnak, hogy mire utalnak az általános terminusok stb. A skolasztika korában is a jelentés problematikája körül forgott a filozófiai viták jelentős része. De mindez össze sem hasonlítható azzal a jelentőséggel, amire a nyelvfilozófiai kérdések a 20. század közepétől tettek szert. Ekkortól ugyanis egy alapvető szemléletváltásnak lehetünk tanúi. A gondolkodók magára a filozófiára kezdenek úgy tekinteni, mint amelynek *szinte minden problémája értelmezhető nyelvi problémaként*: a filozófiai kérdések jó része megoldható úgy, hogy szembeszegezzük velük a „Mit jelent?” kérdését. Ezen a módon pedig akár alapfilozófiai kérdéseket is tisztázhatunk. Elvégre az, ami a nyelvi elemzés fényében értelmetlennek bizonyul, nyilván nem állhatja meg a helyét ontológiai vagy episztemológiai álláspontként sem. Ezért válhatott a modern nyelvfilozófia az utóbbi évtizedekben a *metafizika-kritika* meghatározó eszközévé. A nyelvi elemzés gyakran kimutatta a valóság szerkezetére vonatkozó, 'alapvető' metafizikai állításokról, hogy valójában *nem jelentenek semmit*. Ezt az egyre inkább kibontakozó szemléletváltást, a nyelvfilozófiai problematikájának felértékelődését nevezzük *a filozófia nyelvi fordulatának*.

Ennek a fordulat két fontos előzménye, mondhatni forrása volt.

(1) Az első *a szimbolikus logika kidolgozása* volt. A logika fejlődése döntő módon befolyásolta a nyelvről való gondolkodást is: láthatóvá tette a jelentés, az érvelés és az igazság közötti viszony bonyolultságát. Mindez egy ideig arra ösztönözte a filozófusokat, hogy próbálják megtalálni azt a logikai rendszert, amely le tudja képezni azokat a logikai természetű viszonyokat, amelyek a nyelv különböző elemeit összekapcsolják, és lehetővé teszik számunkra, hogy értelmesen beszélhessünk a világról. (Ám hamar kiderült, hogy nincs ilyen logikai rendszer. *A nyelv fölébe nő az összes formalizált logikai rendszernek*. Ez a felismerés – ami először a kései Wittgenstein munkásságában érhető tetten –, a nyelv problematikájának hallatlan összetettségének meglátása nyitotta meg az utat az új nyelvfilozófiai megközelítések előtt, amelyek a 20. század közepén kialakultak.)

Említettük, hogy a korai pozitivisták megközelítés meglehetősen kidolgozatlan, s ennek következtében korántsem problémamentes. Általában véve is, mindenféle empirizmusnak szembe kell néznie legalább két nehézséggel. Az egyik az, hogy az empirikus tudomány az érzékszervi tapasztalatra épül, ám éppen ez a tapasztalat a legszubsztívebb, hiszen a megfigyelőhöz kötődik. Ha tehát a tudomány az objektív ismeretek biztosításának ígéretével

áll elő, akkor azt valahogyan biztosítani kell. Ezt a nehézséget a modern kísérleti tudományok hidalják át azzal, hogy a kísérleteket mesterséges, pontosan rögzített, s így ellenőrizhető körülmények között végzik el, azaz tudatosan elválasztják a pusztán megfigyeléstől, és a megfigyelő szubjektumától.

A nagyobb nehézség abban rejlik, hogy a tudomány azt is igéri (legalábbis fennáll egy ilyen igény a tudománnyal szemben), hogy állításai a bizonyosság erejével bírnak, vagyis megkérdőjelezhetetlenek. Apodiktikus, azaz szükségszerűen igaz ismeretek azonban kizárólag empirikus ismeretekből nem származhatnak (emlékezzünk Hume megkülönböztetésére a tényigazságok és észigazságok tekintetében). Szélsőségesen igazságokkal csak a nem-empirikus matematika tud szolgálni. Az azonban korántsem nyilvánvaló, hogy a matematika hogyan alkalmazható a természeti jelenségek magyarázatára. Ennek a nehézségnek a kiküszöbölését tette lehetővé a modern szimbolikus logika kidolgozása, ami mindenekelőtt *Gottlob Frege* (1848-1925) és *Bertrand Russell* (1872-1970) érdeme (közvetlen céljuk a matematika logikai alapjainak feltárása volt).

Természetesen a logika nem újszülött tudomány, olyannyira nem, hogy első rendszeres kidolgozása még Arisztotelész nevéhez fűződik. Ám a logika Arisztotelész után évszázadokig eléggé keveset fejlődött. (Kantnak ezért tűnt úgy, hogy a görög filozófusoknak szinte rögtön, alig egy-két évszázad alatt sikerült megalkotniuk a logika megfelelő elméletét.) Ebben hozott drasztikus változást a szimbolikus logika kialakulása: a logika egy-két évtized alatt többet fejlődött, mint előtte kétezer évig. Hogy lássuk, miben is jelent újdonságot a szimbolikus logika, ejtsünk néhány szót a hagyományos logikáról. Ez utóbbi célja a következtetések helyességének feltárása. Egy következtetés akkor érvényes, ha a konklúzió tagadása összeegyeztethetetlen a kiinduló tételek (premisszák) igazságával (ha a premisszák szükségesek és elégségesek a konklúzió levonásához). Ez azt is jelenti, hogy a következtetés érvényessége a premisszák igazságát feltételezi! A modern szimbolikus logika éppen ebben tér el: nem támaszt ilyen igazságigényt, hanem az igazság fogalma nélkül is értelmezhetővé teszi a következtetéseket. Ezt az a körülmény teszi lehetővé, hogy a szimbolikus logika kizárólag a kijelentések formájáról szól, és eltekint a tartalmuktól: nem az ismeretek tartalmát elemzi, hanem csak a helyes ismeret logikai feltételeit. A szimbolikus logika kiindulópontja a logika és a matematika közötti átfedések felismerése volt. Ez tette lehetővé, hogy a logika törvényszerűségeit matematikai mintára modellezzék. Ezért is hívjuk *szimbolikus* logikának: a mondatokat, illetve a mondatok logikai értékkel bíró elemeit (logikai alany, logikai állítmány), az *aritmetikai jelekre* emlékeztető szimbólumokkal helyettesíti. A szimbólumok (akárcsak a matematikai változók) éppen arra szolgálnak, hogy bármely megfelelő kifejezés behelyettesítése esetén a logikai kalkulus érvényes maradjon. (Például: $\forall x(F(x) \supset G(x))$ — minden x -re igaz, hogy ha F , akkor G .) Ez azért bizonyult áttörésnek, mert lehetővé tette a filozófusok számára, hogy az érvényes következtetés, a helyes érvelés és a bizonyítás problematikáját *leválasszák a mondatjelentés problematikájáról*. A logika tehát nem empirikus tudomány, s a megismerésnek azok a módjai, amelyek kiállják a logika próbáját, már szintén igényt tarthatnak objektív érvényességre. A szimbolikus logika képes a bizonyosság erejével fölruházni azokat a tudományokat, amelyek kijelentései megfelelnek a logika formális követelményeinek.

(2) A másik felismerés, amely szerepet játszik a nyelvi fordulatban, az *ismeretelmélet depeszichologizálása* volt. Ennek megértéséhez abból kell kiindulnunk, hogy az újkori filozófusok a megismerés elméletét (az episztemológiát) rendre összekapcsolták azoknak a *mentális folyamatoknak* a magyarázatával, amelyek a megismerést kísérik. (Emlékezzünk rá, hogy ez milyen jól látszik Locke-nál, aki részletesen elmagyarázza nekünk, hogy mi történik a 'fejben', miközben megismerünk.) Ez azonban igencsak megkérdőjelezhető megközelítésmód volt. Az elme valóságos működése *nem 'publikus'* (nem hozzáférhető

mások számára), ezért nem rendelkezünk megbízható ismeretekkel arról, hogy mi zajlik az emberek fejében. Az elme működése az empirikus és ellenőrizhető megfigyelés számára hozzáférhetetlen, ezért joggal gondolhatjuk, hogy az episztemológia nem jogosult kijelentéseket tenni a megismerést kísérő mentális folyamatokról, illetve a megismerést lehetővé tevő mentális struktúrákról. Ezért van szükség az ismeretelmélet depszichologizálására. Az ismeretelméletnek másfelé kell fordulnia. Szerencsére van valami, ami publikus, és amiben a megismerési folyamatok testet öltenek: *a nyelv*. A nyelv *interszjektív*, hozzáférhető az ellenőrizhető megfigyelés számára, így pedig értelmes vizsgálat tárgya lehet. A nyelvhasználatot meg lehet figyelni, szerkezetét föl lehet tárni, ezen keresztül pedig sok mindent megtudhatunk a megismerésről is. Ám ha így járunk el, akkor a megismerést már nem mentális aktusként, a tudást pedig nem lelkiállapotként fogjuk fel, hanem *nyelvi tevékenységként, a nyelvben és a nyelv révén megvalósuló eseményként*.

A nyelvi fordulat tehát mindenekelőtt azt a felismerést juttatja érvényre, hogy ha az emberi tudás természetes közegeként a nyelvet ragadjuk meg, akkor a megismerés szerkezete csak úgy tárható föl, ha ezt a nyelvi közeget vizsgáljuk. Arra kell rákérdeznünk, hogy hogyan fejeződik ki a tudás a nyelvben, milyen a különböző megnyilvánulások (például a tudományos állítások) formája, egymáshoz való viszonya, stb. A nyelv tanulmányozása persze igen sokféle formát ölthet, ezért érdemes előzetesen tisztázni, hogy a következőkben milyen nézőpontból fogjuk szemügyre venni tárgyunkat.

Analitikus nyelvfilozófia

A 20. század derekára felhalmozódott egy nyelvfilozófiai problematika, amelyet a filozófusoknak valamiképpen kezelniük kellett. Látnunk kell azonban, hogy több út is kínálkozott a nyelvvel foglalkozó filozófusok előtt. A nyelv (mint vizsgálati tárgy) megközelítésének módja szerint mindenképpen meg kell különböztetnünk az *analitikus és a transzcendentális nyelvfilozófiát*. (1) Az *analitikus nyelvfilozófia empirikusan adottnak* tekinti a nyelvet, az *objektív valóság* részének tartja, amely így a többi empirikusan adott tárgyhöz hasonló módon elemezhető. Analitikus megközelítésben ugyanúgy vesszük górcső alá a nyelvet, mint a tudós a maga tárgyát, vagyis a megfigyelőtől (esetünkben éppenséggel a nyelv egyik használójától) független objektumként. (2) A *transzcendentális nyelvfilozófia* szerint ezzel szemben a nyelvet *sajátos kapcsolat fűzi az objektív módon létező valósághoz*, mégpedig azért, mert bármi is adott az emberi értelem számára, az mindig *nyelvi közegben adott*. Megismerésünk eleve nyelvi alakot öltő megismerés, így magáról a nyelvről is csak a nyelv közegében, a nyelv segítségével tudunk beszélni. A nyelvnek tehát van egy lényegileg nem-empirikus, azaz *transzcendentális aspektusa*.

Ebben az előadásban az *analitikus megközelítést tesszük a magunkévá*. Ugyanis az a nyelvi fordulat, amelyről az imént beszéltünk, elsősorban olyan művekben öltött testet, amelyek az analitikus nyelvfilozófiához sorolhatóak. (A transzcendentális nyelvfilozófia jellegzetesen a posztheideggeriánus hermeneutikában jut érvényre. Erről a következő fejezetben lesz majd szó.) Az analitikus nyelvfilozófia a nyelv elemeit *jeleknek* tekinti, tehát tágabb összefüggésbe helyezve a nyelv problematikáját a *jelek átfogó elméletének* (a *szemiotikának*) a részeként ragadja meg. A jelek problematikájának különböző aspektusaihoz igazodva a szemiotika három diszciplínára bomlik: *szintaktika, szemantika, pragmatika*. Az analitikus nyelvfilozófiát nagyon erősen meghatározza az igazodás ehhez a kategorizáláshoz.

A *szintaktika* azzal foglalkozik, hogy *a jelek milyen viszonyban állnak egymással*, hogyan kapcsolódhatnak össze egy jelrendszerben. A nyelvre vonatkoztatva tehát az a szintaktika problémája, hogy a nyelvi jelek milyen viszonyban állnak egymással és magával a

rendszerrel: hogyan kapcsolódnak össze, hogyan épülnek fel nagyobb egységekké, milyen *szabályok* mutatkoznak meg a nyelv rendszerében. A szintaktika eltekint mind a jelentés, mind a használat problematikájától: pusztán azokkal a szabályokkal foglalkozik, amelyek szerint a jeleket a nyelvrendszer részeként alkalmazzuk. Érdemes megjegyezni, hogy a fent említett *szimbolikus logika* éppen a nyelv szintaktikai dimenziójában mozog (akárcsak a leíró nyelvészet).

A szemantika azzal foglalkozik, hogy milyen *a viszony a jelek és az általuk jelölt dolgok között*. Tehát *a szemantika — jelentéselmélet*. A nyelv vonatkozásában azt a kérdést feszegeti, hogy hogyan képesek a nyelvi jelek jelentést hordozni, milyen viszonyban állnak azzal, amit jelölnek, vagyis *hogyan vonatkozik a nyelv a valóságra*. A szemantika *a jel, a jelentés és a jelöllet* kategóriáival operál, és egyik legfőbb problémája az 'igazság' fogalmának tisztázása. Fontos megjegyezni, hogy a szemantikai elméletek nagyban eltérnek attól függően, hogy mit tekintenek a nyelv *jelentéshordozó egységének*. A két legkézenfekvőbb jelölt erre a *szó* és a *mondat*. Ennek megfelelően a szemantika többnyire a szavak szemantikájaként vagy mondatsemantikaként kerül kifejtésre. Mint majd látjuk, a *mondatsemantikának* jóval nagyobb a filozófiai jelentősége.

Végül a *pragmatika* a jelek *használatát (a jelek és jelhasználók közötti viszonyt)* helyezi a középpontba. A nyelv vonatkozásában ez a nyelv mindennapi *alkalmazásának, a nyelv és a nyelvhasználók közötti viszonyának* az elemzését öleli fel. A pragmatika rámutat a nyelv *cselekvésjellegére*, valamint a *kontextualitás* jelentőségére. Ez utóbbi esetében arról van szó, hogy minden nyelvi aktus valamilyen szövegkörnyezetben, illetve *beszédhelyzetben* megy végbe, így aztán előfeltételez valamilyen *szociális viszonyt* a nyelvhasználók között. Egy olyan viszonyt, amelyben az egyes megnyilatkozások körülményei akár intézményesedhetnek is (merthogy a legtöbb kommunikációs helyzetet szokások és konvenciók határozzák meg).

Filozófiai szempontból a legérdekesebb kérdéseket a szemantika és a pragmatika veti fel, ezért ezekről egy kicsit részletesebben is szólnunk. Fontos látni, hogy a nyelvi fordulat előtti néhány évtizedben inkább a szemantika kérdései álltak a filozófiai érdeklődés középpontjában, a nyelvi fordulat aztán a pragmatika felértékelődését hozta magával. Ám hogy jobban megérthessük ezt a fordulatot, érdemes néhány szót szólni a filozófiai szemantikáról is. Ezért teszünk említést a jelentéselmélet két alapvető változatáról.

Az elsőt nevezhetjük *diadikus modellnek*, mivel itt a jelentést két pólus, *a jel és a jelölt dolog viszonyával* magyarázzuk. Az elmélet azon az elgondoláson alapul, hogy a jelentésnek egyfajta *reprezentációs, 'helyettesítő' funkciója* van: a jel arra való, hogy *a jelölt dolog helyett álljon*. Ez a reprezentációs felfogás feltételezi, hogy a jel és a jelölt dolgok közvetlenül megfeleltethetők egymásnak, illetve hogy a szavak jelentése empirikus úton rögzíthető. (Ez utóbbi miatt szokták ezt a felfogást a jelentés *korrespondencia-elméletének* is nevezni).

A diadikus jelentéselmélet bizonyos értelemben benne rejlik a nyelvről való mindennapi gondolkodásunkban. Szinte mindenki természetesnek érzi, hogy a szavakra úgy gondoljon, mint amelyek az általuk jelölt dolog helyett állnak. Kifinomult filozófiai jelentéselméletet azonban *Ludwig Wittgenstein* csinált belőle ifjúkori főművében, a *Logikai-filozófiai értekezésben* (lásd az előző előadásban). A *jelentés korrespondencia-elméletének* nevezzük azt a felfogást, mely szerint az értelmes kifejezések egy-az-egyben reális dolgokat képeznek le, szavaink jelentése az, hogy tényekre és tényállásokra utalnak (referálnak). A fiatal Wittgenstein nézetével kapcsolatban fontos hangsúlyozni, hogy a szemei előtt elsősorban a tudományos gondolkodás filozófiai megalapozása lebegett, és nem állt szándékában univerzális jelentéselméletet kidolgozni. A jelentés korrespondencia-elmélete, előfeltevéseiből adódóan, egyébként is csak a kifejezéseknek abban a körében működik, amelybe az empirikus kifejezések tartoznak. Vagyis olyan kifejezéseket jellemez jól, amelyek

a fizikai, tapasztalati valóság valamely részére, elemére referálnak, és így a jelentésük (és egyben helyes használatuk) *rámutatással* megadható.

A jelentés *triadikus modellje* ezzel szemben három pólus viszonyaként értelmezi a jelentés problémáját: *jel, jelölt dolog, jelentés*. Eszerint a jelentés (vagy 'értelem') elkülönül a jeltől, a nyelvi kifejezéstől, és alkalmasint *elválhat magától a jelölt dologtól is*. Az elmélet atyja Frege volt, aki a jelentés és a jelöllet elválását a következő példával illusztrálta: a német nyelvben két különböző kifejezés, az 'Alkonycsillag' és a 'Hajnalcsillag' is ugyanarra az égitestre referál, ám a kifejezések jelentése természetesen más. (A példa szerencsére magyarul is működik.)

A triadikus modell nagy kérdése az, hogy mi határozza meg a jelentést. Két alapvető lehetőség adódik. (1) *A jelentést meghatározhatja a jelölt dolog*, ahogy azt az empirikus kifejezések vonatkozásában a korrespondencia-elmélet is állítja. Erre a legjobb példákat az úgynevezett *természetes fajták* nyújtják. Természetes fajta például az 'arany', a 'víz', a 'tigris', a 'kaktusz', stb. Tehát azok a dolgok, amelyek emberi közreműködés nélkül is léteznek, illetve léteznének a világban. A természetes fajták mindig rendelkeznek természetes (és empirikus) tulajdonságok egy véges készletével, így az őket jelölő szavak jelentését ezekhez a tulajdonságokhoz tudjuk igazítani. Ezek a tulajdonságok egyértelműen meghatározzák, hogy helyesen és a megfelelő jelentéssel használjuk-e a kifejezést, vagy sem. Tehát például minden H₂O összetételű folyadékot víznek nevezhetünk, és annak is kell neveznünk, de semmit sem nevezhetünk víznek, aminek nem ilyen a molekuláris szerkezete. (2) A nyelvi jelek azonban nem csupán természetes fajtákra, empirikus létezőkre vonatkoznak, vagyis nemcsak olyasmire, ami véges számú tulajdonság felsorolásával azonosítható. Ilyenkor a jelentés meghatározásának egy másik módját kell megtalálnunk. Ilyen esetekben felvethető a lehetőség, hogy a jelentést nem a jelölt dolog határozza meg, hanem a jel, a nyelvi kifejezés, pontosabban a kifejezés *használati módja*. (Mint majd látjuk, ez a felfogás nagy szerepet játszik a kései Wittgenstein filozófiájában.)

A kései Wittgenstein nyelvfilozófiája

Bár a nyelvi fordulatban sok filozófus munkássága játszott közre, mégis van valaki, aki egyértelműen a nyelvi fordulat kulcsalakjának, szimbolikus főszereplőjének tekinthető: *Ludwig Wittgenstein*. Korábban utaltunk már arra, hogy pályafutása két szakaszra osztható: beszélhetünk *fiatal és kései Wittgensteinről*, és ez a megkülönböztetés igen nagy szemléleti eltérést jelez. Wittgenstein Bertrand Russell tanítványi köréből került ki, és korai filozófiáját az a törekvés határozta meg, hogy a szimbolikus logikában rejlő filozófiai lehetőségeket kiaknázza. (Mint jeleztük, Russell volt a szimbolikus logika egyik legnagyobb alakja.) A húszas években azonban fokozatosan egyre elégedetlenebb lett azokkal az eredményekkel, amelyeket a *Tractatus logico-philosophicus*-szal elért. Ez végül is oda vezetett, hogy teljesen szakított korábbi felfogásával. A szemléleti váltás 1929-30-ban következett be. Wittgenstein voltaképpen ettől kezdve dolgozott kései főművén, a *Filozófiai vizsgálódásokon*. A művet azonban soha nem fejezte be; a könyv csak a halála után, 1951-ben, tanítványai szerkesztői munkájának köszönhetően jelent meg. Mivel Wittgenstein előzőleg semmit sem publikált a szemléleti fordulat utáni gondolataiból, a nemzetközi filozófiai közvélemény igazából csak ekkor szerzett tudomást arról, hogy Wittgenstein milyen messzire is került saját korai filozófiájától. A *Filozófiai vizsgálódások* óriási filozófiai szenzációt keltett, voltaképpen ez a mű váltotta ki annak felismerését, hogy egyfajta nyelvi fordulat ment végbe a filozófiában. Úgy tűnt, szinte mindent újra kell gondolni: más nyelvelméletre, más logikára, más episztemológiára van szükség.

A kései Wittgenstein igen erőteljes kritikát gyakorolt saját korábbi felfogása felett. Természetesen lehetetlen röviden összefoglalni ennek a kritikának az összes fontos mozzanatát. Számunkra talán az a legfontosabb, hogy Wittgenstein rájött, mennyire meddő az a szemantikai megközelítés, amit korábban alkalmazott. Rájött, hogy jóval nagyobb figyelmet kell szentelnie a nyelv *pragmatikai aspektusának*. (Ebből is érzékelhető, hogy a nyelvi fordulat sok szempontból a nyelv pragmatikai aspektusa felé fordulást jelenti.) Ez a mozzanat Wittgensteinnél elsősorban abban nyilvánul meg, hogy *felértékelődik a mindennapi nyelv szerepe* a filozófiájában. Korábban a szimbolikus logika keretei között próbálta kezelni a filozófiai problémákat, most viszont rájött, hogy a formális logika pusztán 'utólagos beszéd' a nyelvről (egyfajta metanyelv): *előfeltételezi a mindennapi nyelvet*. A logika mindig a már előzetesen adott nyelv utólagos elemzése, ezért aztán a mindennapi nyelv elsőbbséget élvez vele szemben, mint ahogy a nyelv egyéb, filozófiai vagy tudományos használataival szemben is. A formális logikai elemzés sohasem kerülhet lépéselőnybe az élő nyelvhasználattal szemben. A korábbi filozófusok (beleértve a fiatal Wittgensteint is) gyakran hajlottak rá, hogy azt gondolják, a logika tökéletes, míg vele szemben a mindennapi nyelv tökéletlen. Ám ez valójában nem lehetséges. Mivel a logika metanyelv, a mindennapi nyelv talaján jött létre. Ha valakit be akarunk vezetni a logikába, képesnek kell lennünk rá, hogy a logikai összefüggéseket a mindennapi nyelven magyarázzuk el neki. Tehát mindennek, amit a logika kimond, *lefordíthatónak kell lennie a mindennapi nyelvre*. Ezért a logika nem lehet tökéletesebb a mindennapi nyelvnél. (Egyebek közt ennek tudható be, hogy azok a filozófiai állítások, amelyek visszaélnék a mindennapi nyelvhasználattal, értelmetlenek.)

Talán ennél is fontosabb és termékenyebb Wittgensteinnek az a gondolata, hogy a nyelv, szemben azzal, amit gyakran gondolunk róla, *nem formalizálható rendszer*. A mindennapi nyelvhasználat természetesen szabályoknak engedelmeskedik, de ezek bonyolult, egyetlen rendszerbe aligha foglalható összefüggésekben állnak egymással. A szavak és a nyelvi fordulatok jelentése nem rögzíthető egyszer és mindenkorra: a jelentés annak megfelelően változhat, ahogy a nyelvi jeleket különböző szövegösszefüggésekben, illetve beszédhelyzetekben használjuk. Az élő nyelvben nem választható el a kifejezések *jelentése és használata*, a jelnek a használata ad életet. „A szó jelentése — használata a nyelvben.” (Wittgenstein így lett *a jelentés használat-elméletének* atyja.)

A kifejezések jelentése (többnyire) attól függ, hogy hogyan használjuk őket — a használatot pedig a *grammatika* írja le. Fontos, hogy a grammatika csupán leírja a szavak használatát, és nem azt mondja meg, hogy hogyan kell fölépülnie egy nyelvnek; a grammatika tehát úgy viszonyul a nyelvhez, mint *egy játék leírása* (a játékszabályok) *magához a játékhoz*.

A nyelv és a játék analógiája egyáltalán nem esetleges Wittgensteinnél. Ami azt illeti, Wittgenstein igen alaposan kiaknáztta a benne rejlő filozófiai lehetőségeket, hogy ezen keresztül világítsa meg a nyelv néhány jellegzetességét. Ilyen, megvilágító erejű hasonlóság például, hogy (1) mind a nyelv, mind a játék *szabálykövető magatartáson alapul*: a szabályokat képesek vagyunk azonos módon alkalmazni, és ez teszi lehetővé, hogy játszunk, vagy hogy nyelvet használjunk. A játékba való belépés a szabályok kötelező erejének elfogadását is jelenti: *a szabályok konstituálják a játékot*. (2) A játék, illetve a nyelv szabályai vagy fönnállnak, vagy nem állnak fönn, de *nem igazak vagy hamisak, nem szorulnak igazolásra*, nem értékelhetők; csak leírhatók. (3) A szabályok és a nyelvi jelenségek viszonya nem az általánosnak az egyedi esethez való viszonya. A szabályok úgy érvényesülnek, hogy *az egyes esetek analogikusan, hasonlóságok és eltérések sorozatán keresztül kapcsolódnak egymáshoz* (mint ahogy egy család tagjai is különböző módokon tartoznak össze és hasonlítanak egymásra). Emiatt nem is kell explicit módon megjeleníteniük, sőt definiálni is értelmetlen lenne őket; megismerésük sem ésszerűségük belátásán keresztül valósul meg, hanem inkább *begyakorlás*, ösztönös elsajátítás révén. (Éppen ezért a nyelvről szóló beszéd

sem törekedhet rendszeres kifejtésre, definíciókra. A metanyelvnek is igazodnia kell a nyelv természetéhez: a játék hasonlatával megvilágítani a nyelvet, megfelelni a nyelv természetének.) A szabályok az analóg példák révén jelennek meg: megtanulásuk annak a képességnek az elsajátítása, hogy folytatni tudjuk a hasonlósági sort. Ugyanakkor itt nem pusztán szabályosságról van szó: a szabályok egyúttal a helyesség mércéi is, azok alapján tudjuk megmondani, hogy valaki mikor téved.

A nyelv és a játék közötti analógia mélyebb összefüggéseit mutatja meg Wittgenstein kései filozófiájának egyik jellegzetes fogalmi konstrukciója, a *nyelvjáték*. A nyelvjáték több dolgot is jelent Wittgensteinnél (utal például a nyelv egészére is, de azokra a konstruált példákra is, amelyeket Wittgenstein azért alkalmaz, hogy rámutasson filozófiai beidegződéseink hibáira), de nyilvánvalóan van egy fokális jelentés, ami meghatározza a fogalom szerepét. Wittgenstein nyelvjátékoknak nevezi az egyes nyelvi mechanizmusokat, a *nyelv 'részszerkezeit'*, amelyek tipizálható, visszatérő beszédhelyzetekhez kötődnek. Az ilyen ismétlődő helyzeteknek megvan a sajátos szókészlete, grammatikája. Ilyen például a fájdalomviselkedés nyelve, az időjárás nyelve, a köszönés gyakorlata. Alapvetően az ilyen nyelvi mechanizmusoknak van jól leírható grammatikája. Nyelvi készségünk pedig alapvetően abban áll, hogy *felismerünk ilyen nyelvjátékokat, és képesek vagyunk eligazodni bennük*. (Tudunk kommunikálni a fájdalomról, képesek vagyunk másokkal beszélgetni az időjárásról, stb.) Sőt, a nyelvjátékok elsajátítása teszi lehetővé új nyelvjátékok kitalálását is: az ismert nyelvjátékok szabják meg, hogy mi számít újnak.

A nyelvjátékok, amelyekben részt veszünk, nem pusztán képességek: átfogják *életformánk* egészét. A nyelvjátékokban az emberi életformák lehetőségei testesülnek meg. Egy nyelvjáték leírása egyben *egy életforma, egy kultúra leírása* is. Mivel nyelvjátékaink életformánkkal vannak összefonódva, abban adóttak, megelőzik és lehetővé is teszik mind a megismerést, mind a cselekvést.

Wittgenstein és a filozófia önreflexiója

A 20. században megjelenik az a gondolat, hogy a korábbi filozófiák kudarcai arra vezethetők vissza, hogy a filozófusok olyan kérdésekkel próbáltak megküzdeni, amelyekkel az emberi gondolkodás nem bír el. Újra kell tehát gondolni a filozófia feladatait, és szerényebb feladatokat kell szabnunk számára. *A filozófiának nem kell semmilyen sajátos új ismeretet előállítania*, csak bizonyos félreértések ellen kell felvennie a harcot. Olyan félreértések ellen, amelyeket többnyire maga a filozófia teremt. A filozófiának ez az önkritikus aspektusa jelenik meg a kései *Wittgensteinnél* és követőinél. A kései Wittgenstein a filozófia feladatait gondolta át alaposan. A továbbiakban ezt a korszerű koncepciót dolgozzuk fel.

Igen jellemző az antik filozófusokra (és jó néhány későbbi követőjükre) az a nézet, hogy a filozófia művelése révén elsajátított gondolkodásmód *idegen a köznapi gondolkodástól*. Sok szempontból kifejezetten a köznapi gondolkodás ellentéte. (Hegel azt mondta, hogy amikor valakitől azt várjuk, kezdjen filozófiai módon gondolkodni, az egy kicsit olyan, mintha azt várnánk tőle, kezdjen a fején járni.) Ha pedig így van, akkor a filozófia révén egyszersmind egy olyan életformába is betekintést nyerünk, amely a mindennapi élettől élesen elkülönül. Ez a bölcsességnek szentelt élet, vagy másképpen a *szemlélődő élet (bios theoretikos, vita contemplativa)*.

Ez a nézet eléggé idegen a mai filozófusoktól. Wittgenstein például arra a következtetésre jutott, hogy a filozófia nem állítható szembe a tökéletlen, félreértésekre csábító, homályos mindennapi nyelvvel és gondolkodással. Nem azért, mert a mindennapi kommunikáció problémamentes, hiszen ténylegesen előfordulnak félreértések, és csaknem

mindenki ismeri azt az érzést, hogy a rendelkezésre álló szavak gyakran pont azt nem képesek kifejezni, ami a legfontosabb. Inkább arról van szó, hogy a filozófiai tudás, a filozófiai nyelv maga sem mentes ezektől a nehézségektől: nem tüntethető fel úgy, mint a félreértések univerzális orvossága. Egészen egyszerűen nincsen fölényben a kommunikáció más formáival szemben. Sőt, bizonyos értelemben még hátrányban is lehet néhol, és maga is félreértések forrásává válhat. A nyelv többnyire tökéletesen működik, éppen megfelel arra a célra, amit szolgálnia kell: képesek vagyunk mások kéréseit teljesíteni, mások felvilágosítása szerint eligazodni, vicceken nevetni, szabályokat elsajátítani és betartani, vagy éppen tudatosan megszegni. A filozófia ezzel szemben elvileg vég nélkül is mozoghat ugyanazoknak a fogalmi feszültségeknek a közegeiben: megakadhat egyes kérdéseknél, és évezredekig foroghat körülöttük.

A filozófiai tevékenység ezért nem lehet az 'abszolút tudás' hordozója (amely szembeállítható a mindennapi vélekedések zűrzavarával). A filozófiának az sem lehet a megkülönböztető sajátossága, hogy olyan problémái vannak, amelyek súlyuknál vagy jelentőségükénél fogva előbbre valók a mindennapi gondolkodás kisebb-nagyobb problémáinál. A filozófia annak az egyszerű emberi erőfeszítésnek a szintjén mozog, amely a félreértésektől való megszabadulást célozza.

Ez a feladat kijelölés nem példa nélküli a filozófiában. Sokakat emlékeztet arra, amit Szókratész tűzött ki a maga számára: a filozófiára alapvetően az a feladat hárul, hogy segítsen megőrizni a kommunikáció és az emberek közötti együttműködés hatékonyságát, mutasson rá az önveszélyes félreértésekre. Szókratész arra jött rá, hogy az emberek gyakran azért követnek el hibákat, amelyek megkeserítik az életüket, mert azt hiszik, a fontos kérdésekben tisztán látnak, pedig valójában nem tudnak róluk semmit. Ezért azt találta ki, hogy megállítja az embereket (a piacon), és kikérdezi őket a számukra fontos kérdésekről. Megmutatja számukra, hogy hol vannak a tudásuk korlátai, felhívja a figyelmüket gondolkodási hibáikra, amelyek egy sor kudarc forrásává válnak.

Wittgenstein is mintha valami ilyesmit tekintene a filozófia feladatának. Az, hogy a nyelv többnyire jól működik, magában foglalja annak belátását, hogy bizonyos esetekben nem működik jól. Van, hogy nem segít nehézségeink megoldásában, és van, hogy kifejezetten nehézségeket okoz. „A filozófia harc az ellen, hogy a nyelv a maga eszközeivel az értelmünket megbabonázza.”¹⁷ „A nyelv mindenki számára felállítja egyazon csapdáját; a jól járható tévutak hatalmas hálóját. És elnézzük, ahogy egymás után ballagnak az emberek ugyanazon az úton, tudjuk már, hol fognak most elkanyarodni, most továbbmenni, anélkül, hogy az elágazást észrevennék, stb., stb. Tehát táblákat kell kiraknom mindenhová, ahonnan tévutak nyílnak, táblákat állítanom, amelyek átsegítenek a veszedelmes pontokon.”¹⁸

A szókratészi módszerrel fennálló hasonlóságoknak maga Wittgenstein is tudatában volt. De ő nem szerette ezt az analógiát: a beszámolók szerint maga hangoztatta, hogy gondolkodásmódja éppen ellentétes Szókratész módszerével.¹⁹ De miben áll ez az ellentétesség, ha egyszer azt látjuk, hogy itt is a félreértés elleni küzdelemről van szó? Két fontos összefüggésről is szó lehet itt. Az egyik az, hogy Wittgenstein a félreértések ellen abban a tudatban veszi fel a küzdelmet, hogy azokat egyszer és mindenkorra nem lehet kiküszöbölni, nem lehet lejutni valami végső bizonyossághoz, amely minden kételyt eloszlat. Szókratész azt gondolta, hogy a félreértéseket úgy lehet eloszlatni, ha leásunk a legmélyebb problémákhoz, és azokat próbáljuk megválaszolni. Wittgenstein szerint viszont értelmetlen felvállalni nagy, végső 'alapkérdésekkel' való hősies viaskodást. Mindenek előtt azért értelmetlen, mert az intellektuális erőfeszítéseink során magunk sem támaszkodhatunk másra, mint ami a köznapi nyelvben adott. Az pedig nem elég a legalapvetőbb kérdések

¹⁷ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz, 1992, 109. §.

¹⁸ Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*. Budapest: Atlantisz, 1995, 31. o.

¹⁹ Lásd Ray Monk: *Wittgenstein*. London: Vintage, 1991, 337-338. o.

megválaszolásához. Wittgenstein szerint nem szabad engedni a nagy és mély problémák csábításának. „Itt, mondhatni, nehéz megőriznünk a hidegvérünket — nehéz hideg fejjel belátnunk, hogy meg kell maradnunk a mindennapi gondolkodás dolgainál, ha nem akarunk kerülő útra tévedni, ahol úgy látszik, mintha azokat a végső finomságokat kellene leírunk, amelyek viszont meglévő eszközeinkkel megint csak egyáltalában nem írhatók le.”²⁰

A másik döntő jelentőségű eltérés a szókratészi módszerhez képest az, hogy Wittgensteint egyfajta bizalmatlanság jellemzi saját tevékenységével, a filozófia művelésével szemben. A filozófusnak ez az ‘önbizalomvesztése’ abból a felismerésből ered, hogy a filozófia össze is zavarhatja a gondolkodást, válhat súlyos félreértések forrásává. A filozófiában, furcsa módon, gyakran kevesebbet tudunk, mint egyébként: bizonytalannak látjuk azt is, ami különben magától értetődő. Ezért a filozófiai erőfeszítésnek az is a részét képezi, hogy valahogy megpróbáljuk elejét venni az ész félreértéseket szülő túlmunkájának. „A filozófus munkája — mint oly gyakran az építész munkája is — legfőként önmagán végzett munka. A saját felfogásán. Azon, hogy miként látja a dolgokat. (És hogy mit kíván tőlük.)”²¹

Wittgenstein igyekezett rámutatni a filozófia és a mindennapi gondolkodás, illetve a megértésre irányuló mindennapos erőfeszítések változatos formái közötti szoros kapcsolatra. Úgy is mondhatnánk (az előző szakaszra visszautalva), hogy a filozófia csak akkor képes a reflexív észhasználat kiaknázásával hozzájárulni a gondolkodási képességeink kiműveléséhez, ha nem szakad el mindennapi gondolkodás problematikájától. Éppen ezért a Wittgenstein általa képviselt filozófia nem vihető át valamiféle szemlélődő élet (*bios theoretikos*) kivételességébe, amely szembeállítható a gyakorlati élet (*bios praktikos, vita activa*) köznapiságával. Talán ebből érthető meg Wittgenstein egyik talányosnak tetsző megjegyzése: „A tulajdonképpeni felfedezés az, amely arra tesz képessé, hogy akkor hagyjak fel a filozofálással, amikor csak akarok.”²² A filozófia nem szabad, hogy mindent megelőző, mindent maga alá rendelő tevékenység, életforma legyen. Olyasvalaminek kell lennie, amire bizonyos esetekben szükségünk van, ilyenkor használatba vesszük, aztán a dolgunk végeztével félretesszük, hogy mással foglalkozunk.

A beszédaktus-elmélet

John L. Austin

A nyelvi fordulat egyik következménye, hogy a filozófusok talán minden korábbinál jobb lehetőségekhez jutottak, hogy elméleti tisztázás révén betekintést nyújtsanak a nyelv működésébe, és így segítsenek a többi filozófiai diszciplínának vagy a tudományoknak bizonyos elméleti problémák kezelésében. A nyelvi fordulatnak ezt a dimenzióját juttatja kifejezésre a *J. L. Austin* (1911-1960) által kidolgozott ún. *beszédaktus-elmélet* (*Tetten ért szavak*, 1962), amely az egyik legbefolyásosabb és legtermékenyebb filozófiai elmélet lett a kortárs filozófiában. Ennek a megközelítésnek már az az alap gondolata, hogy a köznapi nyelv egyáltalán nem szorul kijavításra, mivel tökéletesen alkalmas arra, hogy rugalmasan és árnyaltan fejezzük ki magunkat, ezért a filozófiának ezt kell tanulmányoznia, ha meg akarja érteni a nyelvi mechanizmusokat.

Austin esetében a mindennapi nyelv elemzése arra a nagyon fontos belátásra vezetett, hogy a nyelvnek nem a leírások és állítások megfogalmazása az egyetlen, és még csak nem is az elsődleges funkciója. Filozófiai szempontból nemcsak a kijelentések, és a valósággal való kapcsolataik érdekesek, ezért módosítanunk kell a nyelvre vonatkozó

²⁰ *Filozófiai vizsgalódások* 106. §.

²¹ *Észrevételek* 29. o.

²² *Filozófiai vizsgalódások* 133. §.

elképzeléseinket. Austin célja egy olyan új nyelvelmélet kidolgozása lett, amely érvényre juttatja ezt a belátást.

Ennek az új elméletnek talán a legfontosabb aspektusa az a belátás, hogy *a szavak és a tettek megkülönböztetése hamis dichotómia*. Ez nemcsak azt a banális gondolatot fejezi ki, hogy a beszéd egyfajta cselekvés. (Elvégre mind tudjuk, hogy a „Mit csinál?” kérdésre alkalmanként az a jó válasz, hogy „Éppen beszél.”) Itt inkább annak felismeréséről van szó, hogy *a beszéden keresztül valósul meg egy sor karakterisztikus cselekvés*, és hogy ezzel a filozófusok korábban nem igazán törődtek. A beszédcselekvések igen sokfélék, a beszédet nemcsak arra használjuk, hogy elmondjuk és egymással megbeszéljük, hogy mi van, hogy milyen a világ. A beszédet gyakran inkább arra használjuk, hogy *alakítsuk a világot*, és magunkat is benne. Emiatt egy sor beszédcselekvéssel kapcsolatban nem vethető föl az igazság (vagy a hamisság) kérdése. Vannak olyan nyelvi fordulatok (mint mondjuk a ‘gratulálok’, a ‘fogadjunk’, az ‘ígérem’), amelyekkel nem egy tényállást írunk le, hanem pont a mondott *interperszonális aktust tesszük meg* — vagyis cselekszünk. Ezt az összefüggést hivatott jelezni az, hogy ez az elmélet a *nyelvi tevékenység által megvalósított cselekvéseket*, vagyis aktusokat helyezi a középpontba. A *beszédaktusokkal* foglalkozik.

Az előző bekezdésben elmondottak azt sugallják, hogy a nyelvben legalább kétféle megnyilatkozást lehet elkülöníteni, a *konstatív és a performatív beszédaktusokat*. A konstatív megnyilatkozás *egy tényállás leírása*, és az *igazság* a kritériuma. (A filozófusok figyelmét többnyire az ilyen beszédaktusok kötötték le.) Ezzel szemben a performatív megnyilatkozások nem igazak vagy hamisak, hanem bizonyos *erővel rendelkeznek céljuk megvalósítására*, és ehhez képest *sikerültek vagy sikerületlenek*. Austin három fogalmat vezetett be annak tisztázására, hogy a beszédaktusokban hogyan nyilvánul meg ez az ‘erő’. A nyelvi kifejezéseknek van egy *lokúciós* aspektusa, amely azt a képességüket ragadja meg, hogy tényeket közölnek velünk. (A *locution* szó ‘beszédmódot’ jelent.) Emellett azonban van *illokúciós* és *perlokúciós* aspektusuk is. Az illokúciós aktusokban az a szándék (*intenció*) nyilvánul meg, hogy valamilyen *hatást váltsunk ki velük*. (Ezért illokúciós aktus az ‘utasítás’, a ‘kérés’, a ‘történetmesélés’, stb.) A sikeres illokúciós aktusoknak *a címzettjükre irányuló erejük van*: képesek vagyunk általuk másokat tájékoztatni, utasítani, figyelmeztetni, valamit felvállalni, stb. A perlokúciós aspektus arra utal, hogy bizonyos beszédaktusokhoz *a nyelvi kommunikáción túli következmények kapcsolódnak*. Az ilyen perlokúciós aktusok mintegy *megvalósítják a mondott cselekvést*. Ez történik, ha egy beszédaktus megvalósítja a bocsánatkérést, a gratulációt, a meggyőzést, a félrevezetést, stb. A különbség lényege abban áll, hogy *az illokúciós aktusokat szándékoltan (intencionálisan) kell végrehajtani*. Csak akkor valósul meg az ígértevé, ha szándékunkban áll ígérni, csak akkor kötelezzük el magunkat egy kijelentés igazsága mellett, ha meggyőződésünk, hogy igaz, és így tovább. A perlokúciós aktusok azonban *nem kötődnek ugyanígy az intenciókhoz*. Alkalmanként szándékolatlanul is ráveszünk másokat bizonyos dolgokra, félrevezetjük őket, figyelmeztetjük őket, stb. A beszédaktus perlokúciós ereje kizárólag *az általa kiváltott hatások függvénye*.

Hibát követnénk el azonban, ha azt hinnénk, a performatív erő pusztán egyes igék (‘ígérem’, ‘kérlek’, ‘figyelmeztetlek’, stb.) tulajdonsága. A performatív erő fakadhat a *kontextusból* is, amelyben egy adott kifejezést használunk. Ez pedig arra utal, hogy a kifejezéseinknek nemcsak szintaktikai és szemantikai kritériumoknak kell megfelelniük, hanem a szövegkörnyezet, adott esetben a *szociális környezet* feltételeinek is, hogy sikeresek legyenek. Ezt úgy is fel lehet fogni, hogy a performatív erő nem a nyelv rendszerén belül, hanem *a nyelvhasználók egymás közötti viszonyaiban mutatkozik meg*. Ez az utóbbi összefüggés arra is rámutat, hogy a performatív erő nem korlátozódik az igék egy bizonyos körére. Ha megállapítom, hogy „Esik az eső”, akkor amellett, hogy egy tényt közlök, esetleg figyelmeztetek is valakit, hogy vigyen magával esernyőt.

Austin a beszédaktus-elméletnek csak az alapjait rakta le. A kezdeményezés elmélyítése és kibontakoztatása J. R. Searle (1932-) nevéhez fűződik. Ő volt az, aki kidolgozta azt a rendszert, amely sokoldalúan képes magyarázni a beszédaktusok különbségeit és összefüggéseit.

Ehhez azonban természetesen egy sor további megfontolást kellett bevezetnie. Kezdjük talán azzal, hogy a beszédaktusok típusainak tisztázásához nagyban hozzájárul az, amit a beszédaktusok elméletében *'megfeleltetési iránynak'* neveznek. (Magát a kifejezést még J. L. Austin alkotta meg, de Searle inkább arra a feldolgozására támaszkodik, amit G. E. M. Anscombe nyújtott.) Mint láttuk, a beszédaktusok cselekvések. Ez egyebek közt azt is jelenti, hogy sajátos módon kapcsolatot teremtenek *a beszélő cselekvése és a világ között*. Ennek a kapcsolatnak a jellege szerint különböztet meg Searle három *'megfeleltetési irányt'*. Az első a *'szó a világhoz'* (*word to world*), a második a *'világ a szóhoz'* (*world to word*), a harmadik pedig a *'nulla' megfeleltetési irány*. Az első esetben az, aki a beszédaktust megfogalmazza, arra vállal felelősséget, hogy amit mond, az *igazodik a világ valóságos állapotához*: a dolgok tényleg úgy vannak, ahogy ő mondja. Ez a megfelelési irány jellemzi azokat a kijelentéseket, amelyeket a világra vonatkozó *hiedelmeinket, vélekedéseinket* juttatják kifejezésre. Különösen fontos, hogy csak az ilyen megfeleltetési irányú beszédaktusok lehetnek igazak vagy hamisak. A második esetben a viszony fordítva jelentkezik: éppenséggel arra irányul a beszédaktus, hogy *elérje a világ igazodását* ahhoz az állapothoz, amit a beszédaktus megjelöl. Ez a megfeleltetési irány jellemzi egyebek közt a kéréseket, a parancsokat és a fenyegetéseket.

Talán nem árt egy példával is illusztrálni a különbséget.²³ Képzeljük el, hogy egy férfit a felesége elküld a boltba, és arra utasítja, hogy vásárolja meg mindazt, amit az asszony felírt a bevásárlólistára: sör, vaj, szalonna. Képzeljük el továbbá, hogy a férjet egy detektív követi, akinek az a feladata, hogy a férfi minden lépéséről tegyen jelentést. A detektív megfigyeli a férjet bevásárlás közben, és maga is készít egy listát a megvásárolt dolgokról. Látszólag két ugyanolyan lista jött létre, de valójában nem ez a helyzet: a két listának ugyanis *más a megfeleltetési iránya*. A férjnél levő lista megfeleltetési iránya *'világ a szóhoz'*, a detektív viszont *'szó a világhoz'*. Ez akkor tűnik ki a legjobban, ha belegondolunk, mi történik, ha az érintettek hibáznak. Ha a detektív rájön, hogy rosszul figyelte meg a férfit, és az szalonna helyett valójában sertésbordát vásárolt, akkor a hibát orvosolhatja azzal, hogy a saját jelentésében kihúzza a *'szalonna'* szót, és beírja helyette a *'sertésbordát'*. Ekkor megvalósul a szó és a világ megfeleltetése. A férj viszont, ha hazatérve rádöbben, hogy elvettette a listát, akkor a hibáját nem javíthatja ki úgy, hogy a listán a *'szalonna'* helyére beírja a *'sertésbordát'*. Éspedig azért, mert neki nem az volt a dolga, hogy a listát alakítsa a világhoz (ez ebben az esetben a detektív dolga volt), hanem az, hogy a világot alakítsa a listához. (Esetünkben ez annyit tesz, hogy a férj érje el azt a változást, hogy a kívánt mennyiségű sör, vaj és szalonna átkerül a boltból a felesége konyhájába.)

Nem beszéltünk még a *'nulla' megfeleltetési irányról*. Ez a harmadik lehetőség abból fakad, hogy vannak olyan beszédaktusok, amelyek előfeltételezik, hogy a megfeleltetés a világ és a *'szó'* között *már megtörtént*. Ha például sajnálkozunk afelett, hogy megsértettünk valakit, vagy kifejezzük az örömünket, hogy süt a nap, akkor nem jelölünk meg semmilyen célt, amihez igazodnia kellene a beszédaktusnak. Nem fejezünk ki vágyat, amit meg kellene valósítani, és nem támasztunk igazságigényt sem. Ebben az esetben mondja Searle, hogy a beszédaktusnak *'nulla'* a megfeleltetési iránya.

²³ J. R. Searle: *Elme, nyelv és társadalom*. Budapest: Vince Kiadó, 2000, 104-105. o. A példát eredetileg az emberi intencionalitás jellemzésére találták ki (Searle is ebben az összefüggésben veti fel), de a beszédaktusok jellemzésére is kiválóan alkalmas.

De mivel visz ez bennünket közelebb a beszédaktusok tipizálásához? A nyelvünkben egy sor olyan ige található, amelyek kifejezetten illokúciós aktusokat jelölnek: 'kijelent', 'figyelmeztet', 'kérdés', 'ígér', 'könyörög', 'mentegetőzik', stb. Ezek kisebb-nagyobb mértékben mind eltérnek egymástól, úgyhogy akár azt is mondhatnánk, hogy a beszédaktusoknak annyi különböző fajtája van, ahány illokúciós aktust kifejező igét találhatunk. Ezt azonban Searle nem fogadta el: úgy gondolta, megvan itt a lehetőség a hasznos *típusalkotásra*.

Ennek érdekében vezette be az '*illokúciós lényeg*' kategóriáját. Az illokúciós lényeg a beszédaktus *értelme vagy célja*, ami miatt azt végrehajtják. A különböző beszédaktusok különböző célokat szolgálnak, megvan a sajátos funkciójuk a nyelvben: az ígéret egy cselekvés végrehajtására vonatkozó kötelezettségvállalás; az utasítás arra való kísérlet, hogy valakit egy cselekvés megtételére készítsünk; egy figyelmeztetés a hallgató figyelmének felhívása arra, hogy valami nem felel meg az érdekeinek, és így tovább. Mármint az illokúciós lényegben egyaránt kifejeződik a beszédaktus megfeleltetési iránya és a beszélő tipikus '*intencionális állapota*' (*szándéka*). Mivel pedig a megfeleltetési irányok és az intencionális állapotok egyaránt besorolhatóak néhány alapvető típusba, az illokúciós lényeg megragadása lehetővé teszi a beszédaktusok típusokba sorolását is.

Mindezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy egy beszédaktus sikeres végrehajtásának feltétele, hogy *a beszédaktusban valamilyen illokúciós lényeg testesüljön meg*. Ezt nevezhetjük *lényegi feltételnek* is. Ám a beszédaktusoknak természetesen nem ez az egyetlen sikerességi feltétele. Searle elemzése elvezet még két további feltétel feltárásához is. Noha a beszédaktus sikerességi feltételei közül nyilvánvalóan a lényegi feltétel a legfontosabb (bizonyos értelemben az szabja meg a többit is), a másik két feltétel is szerepet játszik abban, hogy meg tudjuk különböztetni a beszédaktusok típusait.

Egy megnyilatkozás, bármilyen legyen is egyébként a formája, modalitása, bármi legyen is a célja, egyúttal valamilyen *mentális állapotnak* (például meggyőződés, kívánság, szándék, elégedettség, hála, stb.) *a kifejezése is*. A beszédaktusok csak úgy hajthatók végre sikeresen, ha a megfelelő mentális állapot kíséri őket. Ezt nevezi Searle *őszinteségi feltételnek*. Az őszinteségi feltétel jelentősége könnyen megérthető, ha belegondolunk azoknak a beszédaktusoknak a jellegzetességeibe, amelyek például a színpadon hangzanak el, egy előadás során. A színészek ilyenkor kérnek, fenyegetnek, parancsolnak, ítélnek, ígérenek anélkül, hogy ezt bárki szó szerint vehetné. Mindannyian tudjuk, hogy csak *eljátsszák* ezeket a beszédaktusokat. És amit mondanak, az azért nem valósítja meg a vonatkozó beszédaktusokat, mert nem teljesül az őszinteségi feltétel. A mentális állapotuk, a szándékuk valójában nem a beszédaktusok végrehajtására, hanem a színdarab eljátszására irányul.

Minden beszédaktus támaszkodik bizonyos előfeltételekre, amelyeknek meg kell valósulniuk ahhoz, hogy a beszédaktus sikeres legyen. A beszédaktus implicit vagy explicit módon arról is tájékoztatja a címzettet, hogy a beszélő milyen előfeltételekkel él a megnyilatkozás kimondásakor. Tehát a beszédaktusnak mindig van *előkészületi feltétele*. Ilyen előkészületi feltétel például az ígéretnek az az implikációja, hogy a címzett érdekelt a megígért dologban, és hogy a dolgok természetes folyása mellett a megígért dolog nem következne be, stb.

Mindezek alapján Searle végső soron arra jutott, hogy a beszédaktusoknak nem több és nem kevesebb, mint *öt típusa* van.²⁴ (Ezek alapvetően az illokúciós lényeg típusai.) Tekintsük most át őket.

1. *Reprezentatívák*. Ezeknél *asszertív illokúciós lényeg* jelenik meg. Az ilyen beszédaktusok elkötelezik a beszélőt *egy állítás (propozíció) igazsága mellett*, ahol is a proposíció funkciója az, hogy *a világ tényállásait reprezentálja*. (Ezek ugyanazok a beszédaktusok, amelyet Austin

²⁴ Searle: *Elme, nyelv és társadalom* 149-150. o.

konstatívnek nevezett.) Példák rá a kijelentések, a leírások, az osztályozások és a magyarázatok. („Állítom, hogy a mohácsi csatára 1526-ban került sor.” „És akkor a menet végigvonult a főutcán.”) Megfeleltetési irányuk a ‘szó a világhoz’, őszinteségi feltételük pedig a *hiedelem*. (Vagyis ezek a beszédaktusok csak akkor valósulnak meg sikeresen, ha őszintén hisszük, hogy amit mondunk, megállja a helyét.) Megfeleltetési irányukból adódóan ezek a beszédaktusok lehetnek igazak és hamisak.

2. *Direktívák*. A második fajta illokúciós lényeg a *direktívum*. A beszédaktusok, amelyekben megjelenik, arra irányulnak, hogy rávegyék a címzettet, hogy *viselkedését a direktívum tartalmának megfelelően alakítsa*. Példát nyújtanak rá az utasítások, a parancsok és a kérések. („Indítsa meg a rohamot a jobbszárnyon!”, „Kérem, halkítsa le a rádiót!”) Ebben az esetben a megfeleltetési irány ‘világot a szóhoz’, az őszinteségi feltétel pedig a *vágy*. (Ezek a beszédaktusok csak akkor sikerülnek, ha őszintén kívánjuk, hogy a címzett megtegye, amit mondunk.) A direktívumok, megfeleltetési irányuk miatt, nem lehetnek igazak vagy hamisak, legfeljebb teljesültek, megfogadottak, elutasítottak, stb.

3. *Kommisszívák*. A harmadik fajta illokúciós lényeg a *kommisszívum*. (A *commit* szó angolul annyit tesz, ‘elkötelez’.) A kommisszíva elkötelezettséget fejez ki a beszélő részéről, hogy *a beszédaktusban megjelölt viselkedést tanúsítani fogja*. Ezt példázza az ígéret, a fogadalom, a felajánlás, a megállapodás és a garanciavállalás (de a fenyegetés is a kommisszívumok egyik aletetét képezi). („Ígérem, hogy a munka holnapra elkészül.” „Személyesen kezeskedem érte, hogy az illető ide nem teszi be többé a lábát.” „Ha nem hagyod abba, nem állok jót magamért!”) Ebben az esetben a megfeleltetési irány megint csak ‘világ a szóhoz’, az őszinteségi feltétel pedig a *szándék*. (Csak akkor sikeres az ilyen, elkötelező beszédaktus, ha őszinte szándékunk, hogy megtesszük, amit mondunk.) Megfeleltetési irányuk miatt a kommisszívák sem lehetnek igazak vagy hamisak, lehetnek viszont megvalósítottak, betartottak vagy megszegettek.

4. *Expresszívák*. A negyedik fajta illokúciós lényeg az *expresszívum*. Ennek lényege egyszerűen *a beszédaktus őszinteségi feltételének a kifejezése*. Ez valósul meg a bocsánatkérés, a köszönetnyilvánítás, a gratuláció, a felköszöntés, a részvétnyilvánítás esetében. („Sajnálom, hogy ezt tettem veled.” „Őszinte részvétem.”) Az expresszívumok megfeleltetési iránya nulla, mert magától értetődőnek vesszük, hogy amiről a beszédaktus szól, megtörtént. (Tényleg megbántottunk valakit, tényleg meghalt az, akinek a hozzátartozóinak részvétet nyilvánítunk.) A expresszívumoknak nincs egységes őszinteségi feltétele. Az őszinteségi feltétel többféle lehet: a bocsánatkérésé az őszinte sajnálat, a gratulációnál a másik sikere feletti őszinte öröm, a részvétnyilvánításnál az őszinte megrendülés, és így tovább.

5. *Deklaratívák*. Az illokúciós lényeg utolsó típusa a *deklarációkban* jelenik meg. Ezek a beszédaktusok arra irányulnak, hogy *előidézzenek valamilyen változást a valóságban, méghozzá úgy, hogy a beszédaktus megvalósításával új tényállás, a világ megváltozott reprezentációja jön létre*. A következő példák jelzik, miről lehet szó: „Ezennel férjnek és feleségnek nyilvánítom önöket.” „Ki vagy rúgva!”, „A mai nappal lemondok a tisztségemről.” „Megnyitom a XXIII. Nyári Olimpiai Játékokat.” „Ünnepélyesen felavatom az új székházat.” „A vádlottat az összes vádpontban bűnösnek nyilvánítom.” Jól látszik, hogy a deklaratívák révén közvetlenül tevékenységek valósulnak meg: *olyan tényállás jön létre, amely korábban nem létezett*. A beszédaktus eredményeként két emberből házaspár lesz, egy épületből székház, a vádlottból elítélt, útjukra indulnak az olimpiai küzdelmek, és így tovább. Ezeknek a beszédaktusoknak *kettős megfeleltetési irányuk van*. *Megváltoztatják a világot*, tehát megvalósul a ‘világ a szóhoz’ megfeleltetés, ugyanakkor a deklaratívák megjelenítik, *kijelentik az új tényállást*, ezzel pedig a ‘szó a világhoz’ megfeleltetésre is sor kerül.

Fontos látni, hogy a deklaratívákat csakis *bizonyos társadalmi intézmények léte teszi lehetővé*. Ilyen intézmények keretében kerülhet valaki abba a helyzetbe, hogy egy

deklaratívával, azaz pusztán bizonyos szavak kimondásával, új tényállást teremtsen. Házásítani csak az anyakönyvvezető és a pap képes, vádlottat elítélni csak a bíró, a tisztségéről csak az mondhat le, aki tisztséget visel, az olimpiai játékokat csak a Nemzetközi Olimpiai Bizottság elnöke nyithatja meg, stb. Sőt, ezek az emberek is csak akkor tehetik meg mindezt, ha a deklaráció megfelel a vonatkozó intézményi szabályoknak. (A bíró csak a tárgyalóteremben mondhat ítéletet, csak a peres felek jelenlétében, és csak akkor, ha előzőleg befejezettnek nyilvánította a bizonyítást.) Ennek egyik fontos következménye, hogy az intézményes háttér bizonyos értelemben *kiiktatja az őszinteségi feltételt*. Ha a bíró szabályszerűen ítéletet mondott, azzal akkor is elítéltet csinál a vádlottból, ha maga sem hiszi, hogy az illető bűnös. A szabályszerű avatási ceremónia pedig akkor is sikeres, ha az, aki azt véghezvitte, az egész hercehurcát nevetségesnek és komolytalannak tartja.

Említést érdemel még, hogy Searle megkülönböztette a *direkt* és az *indirekt* beszédaktusokat. A *direkt beszédaktusok* esetében a nyelvi megformálás modalitása összhangban van annak tartalmával vagy céljával. Vagyis ilyenkor a beszélő azokat a nyelvi fordulatokat (azokat az igéket) használja, amelyek az adott beszédaktushoz kötődnek. Tehát egy felszólítás felszólításként is hangzik el („Ne gyere ide!”), az ígértevéő kifejezetten kimondja, hogy ‘megígérem’, stb. Az *indirekt beszédaktusban* ezzel szemben a nyelvi megformálás elválik a tartalmától. A felszólítás kérdésként hangzik el („Nem tudnál a helyeden maradni?”), a fenyegetés ígértevéőként („Megígérhetem, hogy ezt még megbánod.”), stb. A közvetett beszédaktusok tehát *mást jelentenek, mint amit a megnyilatkozás elsődleges jelentése sugall* (például az, ami kérdésként hangzik el, valójában nem is kérdés). A nyelvhasználat egyik érdekes sajátossága, hogy képesek vagyunk az ilyen beszédaktusokat is kezelni. Felvetődik a kérdés, hogy a hallgató vajon honnan tudja, hogy a neki címzett megnyilatkozásból neki mást is ki kell hallania (például egy utasítást vagy egy kérést), mint amit az elsődleges jelentés sugall. Nos, itt is megmutatkozik a nyelvhasználat *pragmatikai feltételeinek* jelentősége. A közvetett beszédaktust ugyanis a megnyilatkozás címzettje csak úgy értheti meg helyesen, a közlő szándékainak megfelelően, ha működésbe hozza általános következtetési képességeit, a mindkettejük számára közös ténybeli háttérinformációkat, ha igazodik az együttműködő beszélgetés általános elveihez (pl. komolyság, őszinteség), vagyis ha *érzékenyen reagál a beszédhelyzet adottságaihoz*. A közlő szándéka ugyanis kiterjed minderre, amikor közvetett megnyilatkozást intéz hallgatójához, és célját csak úgy éri el, ha a hallgató ezeket felismeri.

A beszédaktus-elmélet arra hívja fel a figyelmünket, hogy a nyelvet nem pusztán a világ leírására használjuk, hanem cselekvéseink, gyakorlatunk részeként, céljaink megvalósításának eszközeként is. Ez nyitja meg azt a lehetőséget, hogy akár egy *cselekvéselmélet* kidolgozásának alapjává tegyük. A beszédaktus-elmélet ezért gyakorolhatott nagyon komoly hatást a filozófia és a társadalomtudományok fejlődésére az utóbbi évtizedekben. Nemcsak abban az értelemben, hogy egy sor tudományos vizsgálódás alapjait vetette meg (például a jogászok nyelvhasználatának jellemzőiről). *Jürgen Habermas* például arra használta fel, hogy egy cselekvéselméletet építsen rá. Egy olyan cselekvéselméletet, amelyből egy teljes társadalomelméletet bontott ki. (Ez a *kommunikatív cselekvés elmélete*.) És persze ugyancsak Habermas mutatott példát arra, hogy a beszédaktus-elmélet válhat egy erkölcsi elmélet (a *diskurzusetika*) alapjává is.

8. előadás: Hermeneutika

A hermeneutikai kihívás

A nyelvfilozófia mellett a hermeneutika az a filozófiai diszciplína, amely az utóbbi évtizedekben látványos karriert futott be a filozófiában. Ám míg a modern nyelvfilozófia alapvetően az angolszász országokban bontakozott ki, a hermeneutika szorosan kötődik a *kontinentális filozófia* tematikájához. A modern filozófiai hermeneutika *Németországban* alakult ki, a 19. században és a 20. század első hat évtizedében. Mivel pedig számottevő befolyást gyakorolt a jogelméletre is, a hermeneutika fejlődésének áttekintésével zárjuk ezt a részt.²⁵

A hermeneutika, ha egy mondatban akarjuk megragadni a lényegét, *a megértés és az értelmezés tudománya és művészete*. Magát a kifejezést nem olyan régen, csak a 17. században kezdték ebben az értelemben használni. (Addig erre a tudásterületre inkább egy latin kifejezéssel, az *ars interpretandi*-val utaltak.²⁶)

Bár az ilyen, egyszómondatos meghatározások meglehetősen félrevezetőek is lehetnek, ebben az esetben elég jól visszaadják a lényegét. Némi leegyszerűsítéssel azt mondhatjuk, az emberek közötti kommunikáció úgy megy végbe, hogy az érintettek *értelemtartalmakat* tesznek hozzáférhetővé egymás számára. A kommunikáció akkor sikeres, ha a címzett képes befogadni, mintegy a magáévá tenni a közölt értelemtartalmat. Ha ez megvalósul, akkor beszélünk *megértésről*. Ha a kommunikációhoz az kell, hogy az egyik ember a másik (a címzett) számára hozzáférhetővé tegyen valamilyen értelemtartalmat, akkor kell lennie valaminek, ami ezt az értelemtartalmat *hordozza*: valami, amit a címzett érzékelhet, értelemhordozóként ismerhet fel, és amiből ki tudja bontani a maga számára a neki címzett értelmet. Ilyen *értelemhordozó* lehet a beszédhang, a gesztust kifejező kézmozdulat, a mimika, a papírra írt üzenet, a rajzolt vagy festett forma, stb. A megértés akkor valósul meg, ha a címzett képes arra a teljesítményre, hogy felismeri az értelemhordozót, és képes belőle kibontani az értelemtartalmat. Ez azonban nem mindig megy nehézségek nélkül. Néha bizonytalanok vagyunk abban, hogy jól értjük-e a nekünk kommunikált üzenetet, vagy hogy nem rejlik-e több az üzenetben, mint amit mi kiolvastunk belőle. Ilyenkor tudatos erőfeszítéseket kell tennünk a megértésért. Ebben az esetben beszélünk *értelmezésről*.

Bár a hermeneutika a megértéssel és az értelmezéssel egyaránt foglalkozik, kétségtelen, hogy *az értelmezés játssza benne a központi szerepet*. A megértés ugyanis olyasmiről, amiről sok más diszciplínának is van mondanivalója: a nyelvfilozófiának, a kommunikációelméletnek, de tágabb értelemben még az episztemológiának is. A hermeneutika sajátos területe ezért inkább az értelmezés, pontosabban az, amikor *a megértés értelmezés útján jön létre*. Ennek tudható be, hogy hermeneutika címszó alatt a legtöbb szerzőnél értelmezéselméletet találunk. Az olyan helyzeteket, amikor azzal szembesülünk, hogy csak értelmező erőfeszítések útján érthetjük meg az felénk kommunikált értelemtartalmat, *hermeneutikai szituációnak* fogjuk nevezni. Azt mondhatjuk,

²⁵ E fejezet egyes részeinek taglalását lásd még: Bódi Máttyás: 'Megértés, racionalitás, gyakorlati ész: Jogfilozófiai reflexiók a gadameri hermeneutikáról.' In: Szabó Miklós (szerk.): *Ius humanum: Ember alkotta jog*. Miskolc: Bóbor, 2001, 226-258. és 275-279. o.

²⁶ Lásd Karl-Otto Apel: 'A „hermeneutika” filozófiai radikalizálása Heideggernél és a nyelv „értelme-kritériumának” kérdése'. In: Csikós Ella — Lakatos László (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*. Budapest: Filozófiai Figyelő, 1990, 191-192. o. Arisztotelésznek van ugyan egy műve, amely a *Hermeneutika* címet viseli — ez az *Organon* egyik könyve — de az nem értelmezéselmélettel foglalkozik: az egyfajta filozófiai grammatika.

a hermeneutika igazából *a hermeneutikai szituációk által felvetett elméleti és gyakorlati problémákkal foglalkozik.*

De a hermeneutika voltaképpeni tevékenységi területe még ennél is szűkebb valamivel. Mivel a kommunikáció minden formája felvet megértési problémákat, amelyeket értelmezés útján kell kezelni, tágabb értelemben minden kommunikáció magában hordozza a hermeneutikai szituáció kialakulásának lehetőségét. A hermeneutika azonban túlnyomórészt egy bizonyos kommunikációs formával összefüggésben vizsgálja az értelmezés útján megvalósuló megértés problematikáját: az *írott szövegekkel* kapcsolatban. A másik meghatározó kommunikációs formával, a szóbeli kommunikációval összefüggő értelmezéseméleti problémák szinte egyáltalán nem játszanak szerepet a hermeneutikai irodalomban.

Ennek több oka is van. Az egyik az, hogy a kommunikáció két fajtájának esetében a megértési problémákat egészen másként lehet és kell kezelni. A szóbeli közlés tipikusan úgy megy végbe, hogy mind a közlő, mind a címzett jelen van, és így reagálhatnak egymás megnyilvánulásaira. Így ha megértési nehézségek merülnek fel, akkor azokat a címzett tipikusan úgy kezeli, hogy *visszakérdez*: jelzi, ha nem ért bizonyos szavakat vagy kifejezéseket, esetleg részletesebb magyarázatot kér. Ráadásul a szóbeli kommunikáció lehetővé teszi a közlő számára, hogy igazodjon a beszédhelyzet és a címzett egyedi adottságaihoz. A beszélő, akinek fontos, hogy megértsék, törekszik rá, hogy a beszédhelyzet pillanatnyi követelményei szerint válogassa meg a szavait: a címzett egyéni érdeklődéséhez, műveltségéhez, erkölcsi érzékenységéhez igazodva szelektálja kifejezéseit. A beszélő megteheti, hogy a pillanatnyi szükségletek szerint részletezi a közölt értelem befogadásához szükséges információkat és előfeltevéseket. Kommunikációs képességeit a megértetés éppen adott feladatának a szolgálatába állítja.

Az írott szövegek útján zajló kommunikáció esetében viszont az a tipikus, hogy amikor valaki (az olvasó) megpróbálja megérteni a közlést, akkor *a közlő nincsen jelen*. Sőt, gyakori, hogy a közlő már hosszú ideje, akár évszázadok óta, nem is él. Így aztán nem lehet arra kérni a szerzőt, hogy igazítsa a közlést az olvasó pillanatnyi igényeihez. Az írott szöveg a már leírtakhoz képest nem pontosít, nem magyaráz. Az írott szöveg mindig ugyanazokat a szavakat mondja, fáradhatatlanul és megvesztegethetetlenül.²⁷ Az írott szöveg egyik meghatározó sajátossága, hogy a benne rögzített értelem tartós, *mindig azonos formában visszaidézhető formát* kap: 'bevésésre' (*inszkripció*) kerül. Az írott szöveg megértésének problémája az *inszkripció révén rögzített értelem* megértésének problematikája.

Ehhez érdemes hozzáfűzni egy-két megjegyzést. Természetesen alkalmanként az írott szöveg esetében is előfordul, hogy az olvasónál történetesen együtt vannak a megértés feltételei. (Például ha egy tudós a saját munkásságáról olvas ismertetést, vagy a szöveg, mondjuk egy képeslapra írt üzenet, csak banális közléseket tartalmaz.) Ilyen esetekben az olvasó nem kényszerül rá, hogy *hermeneutikai erőfeszítéseket* tegyen. De ettől igaz marad, hogy az írott szöveg gyakrabban jelent kihívást a megértés számára, mint az élő beszéd. A másik kiegészítés, amit meg kell tennünk, arra vonatkozik, hogy hermeneutikai szempontból az írott szöveghez nagyon hasonló problémákat vethetnek fel a *rögzített képi- vagy hanganyagok* (festmény, filmre rögzített jelenet, magnóra felvett beszéd), amelyek az utóbbi mintegy száz évben az értelemmegértés szempontjából egyre nagyobb jelentőségre tettek szert. Merthogy az értelem ezekben az esetekben is rögzítésre ('inszkribálásra') kerül. Ám a hermeneutika mégis az írott szövegre koncentrál, mert problematikája még akkor öltött formát, amikor a hermeneutikai szituációk többsége az írott szövegekhez kapcsolódott.

²⁷ Platón éppen emiatt volt bizalmatlan az írással szemben, amely szerinte világosság tekintetében nem versenyezhet a bölcs ember élő szavával. Lásd Platón: "Phaidrosz" 275d-276d. In: *Platón összes művei* 2. köt., Budapest: Európa, 1984.

Egy további ok, ami miatt a szóbeli kommunikáció megértésének problémája nem igazán játszik szerepet a hermeneutikai irodalomban, abban áll, hogy a hermeneutikai problematika szorosan összefonódott a *hagyományok megőrzésének* problematikájával. A hermeneutika elmélete mindig akkor virágzott fel, amikor válságba került a hagyományhoz való viszony, és ez sürgetővé tette, hogy az áthagyományozott *szövegek* értelmét helyesen tárják fel.²⁸ Pontosabban a hermeneutikai kihívást mindig is azok érzékelték a legerőteljesebben, akik azzal szembesültek, hogy a régiek szövegei (például a nyelv változásai miatt) idővel egyre kevésbé érthetővé válnak. Rájöttek, erőfeszítéseket kell tenniük azért, hogy őseik rájuk hagyományozott gondolatai érthetőek maradjanak számukra.

Ebből jól látszik, hogy a hermeneutika pillanatnyi jelentősége nagyban függ attól, hogy a hermeneutikai szituációkat egy adott korban, egy adott kultúrában mennyire veszik komolyan. A hermeneutikai szituációk ugyanis nem mindig jelentkeznek sürgető módon: többnyire lehet valami módot találni rá, hogy a számunkra nehezen érthető vagy érthetetlen szöveget (egy bonyolult szerkezetű verset, egy számunkra idegen szakmai kifejezésekkel teletűzdelt tanulmányt) egyszerűen félretegyük. Vannak azonban olyan hermeneutikai szituációk, amikor felismerjük, muszáj hozzájutnunk a szöveg értelméhez, és muszáj védekeznünk a félreértés veszélyével szemben. A *történész* nem hagyhatja egyszerűen figyelmen kívül kutatási anyagában a zavaros forrásokat, a *filológus* nem legyinthet rá egyszerűen, ha az elemzett klasszikus szövegben van egy rejtélyes passzus, a *bíró* pedig nem jelentheti be döntésképtelenségét, ha a törvényből képtelen kiolvasni, mit kellene tennie.

Azt is érdemes kihangsúlyozni, hogy a hermeneutikát a fenti meghatározás tudományként és művészetként ragadja meg. Ez először is arra utal, hogy a hermeneutika egyik funkciója a megértés és az értelmezés folyamatának és mechanizmusainak feltárása és elméleti tisztázása. Ebben az értelemben a hermeneutika alapvetően *elméleti tevékenység*: ha tetszik, *filozófiai hermeneutika*. Másodsor azonban arra is utal a megfogalmazás, hogy a hermeneutikának *gyakorlati funkciója* is van: összegyűjti azokat a módszereket, fogásokat, amelyek hozzásegítenek bennünket ahhoz, hogy értelmet hordozó szövegek képzett értelmezői legyünk. A mi előadásunk természetesen a hermeneutika előbbi funkciójára összpontosít majd.

A hermeneutika nem önálló tudományként fejlődött ki, hanem olyan diszciplínák segédtudományaként, amelyekben az írott hagyomány megőrzése és gondozása fontos szerephez jutott. Ennek megfelelően négy olyan tudásterületet emelhetünk ki, amely a hermeneutika fejlődésében nagy szerepet játszott: *teológia*, *történettudomány*, *filológia* és *jog* (jogtudomány). Természetesen sok más tudásterületen is felmerülnek hermeneutikai kérdések, azaz adódnak hermeneutikai szituációk (így például az irodalomelméletben vagy szociológiai cselekvéseméletben), de a hermeneutikának az imént említett négy területen vannak mélyre nyúló történeti gyökerei. Azt is érdemes kiemelni, hogy ezek a hermeneutikai hagyományok számos ponton kapcsolódnak egymáshoz. Így például a jogtörténeti megértésben sajátos módon keverednek a *történeti* és a *jogi dogmatikai* szempontok. A múltban alkotott jogszabály és a jelenben adott jogeset közötti feszültség a jogértelmező számára sokszor hasonló kérdéseket vet fel, mint a történész számára. Azt is régen felismerték, hogy a teológiai, a filológiai és a jogi hermeneutika között kapcsolatot teremt, hogy mindegyikükben központi szerepet játszik a szövegekkel való foglalatosság, és, ha különböző okokból is, egyaránt *tekintélyt* (autoritást) tulajdonítanak a feltárára váró szövegeknek. A teológus számára a szöveg azért bír tekintéllyel, mert *szentként*, Isten szavaként fogja fel, míg a filológus számára azért, mert *klasszikusként* (azaz példaszerűként, mértékadóként, követendőként) ragadja meg. A jogász számára pedig azért tekintély a jogi szöveg, mert döntései többnyire a jogszabályra, mint *jogi 'autoritásra'* való hivatkozásból

²⁸

Lásd Apel: 'A „hermeneutika” filozófiai radikalizálása Heideggernél' 193. o.

nyerik jogi erejüket. A hermeneutikai hagyományok az összefüggések ellenére hosszú időn át elkülönültek egymástól. Sokáig megőrizték másodlagos jellegüket azokhoz a tudományokhoz képest, amelynek szolgálatában álltak: a hermeneutika a 19. század elejéig *segédtudomány* maradt.

Hermeneutikai kánonok

A hermeneutika kezdettől fogva nagy hangsúlyt fektetett azoknak a *szabályoknak* a tisztázására, amelyeket *az értelmezőnek követnie kell az értelmezés során*, ha nem akarja félreérteni a szöveget. Ezek az úgynevezett *hermeneutikai kánonok*. A hermeneutikai kánonok a hermeneutika gyakorlati oldalához tartoznak: évezredek alatt rögzültek, a szövegértelmezés gyakorlatának fejlődése során. Szinte mindegyikük ahhoz a hosszú történeti periódushoz kapcsolódik, amikor a hermeneutika csak segédtudományként működött különböző humán tudományok mellett. A romantikus hermeneutika ezeket csupán egységes elméleti keretbe illesztette.

A kánonok fontossága két összefüggésből érthető meg. Az egyik az, hogy a szövegértelmezés során elsősorban nem az a veszély fenyegeti az értelmezőt, hogy nem érti meg valahogy a szöveget, hanem az, hogy hibásan érti meg: *félreérti*. A gyakorlati hermeneutika legfontosabb feladata ezért az, hogy azonosítsa a tipikus *értelmezési hibákat*, amelyek félreértéshez vezetnek, és segítsen ezeket elkerülni. Abban, hogy a hermeneutika kánonokat dolgozott ki, az a meggyőződés nyilvánul meg, hogy *az értelmezési készség tanulással fejleszthető*, hogy meg lehet tanulni, hogyan kerüljük el a félreértést szülő értelmezési hibák többségét. A másik ok, ami miatt fontosak a hermeneutikai kánonok, abból fakad, hogy a fentebb említett, a hermeneutika fejlődésében kulcsszerepet játszó tudományok (különösen a történettudomány, a filológia, a jogtudomány) esetében azon is múlik a tudósok tudományos hitele, hogy mennyire képesek *objektív*, igazolható és okadatolható *ismereteket* nyújtani. Mivel ezek a tudományok az ismereteiket többnyire szövegértelmezés útján állítják elő, csak akkor nyújthatnak objektív ismereteket, ha képesek az *objektív értelmezésre*. Ebben az esetben a hermeneutikai kánonok annak felmutatására hivatottak, hogy léteznek *objektív szabályok*, amelyek alapján ellenőrizhető, hogy a tudós helyes értelmezéssel állt-e elő, vagyis *tudományos igénnyel végezte-e a dolgát*. A humán tudományok esetében a hermeneutika kulcsszerepet játszik a megfelelő tudományos módszertan megalapozásában.

Hogy valamelyest képet kapjunk a kánonokról, érdemes legalább vázlatos áttekintést adni róluk. A kánonoknak több megfogalmazása és katalógusa él egymás mellett, és itt nem lehet feladatunk, hogy ezeket egymással összehangoljuk. Úgyhogy egyszerűen egymás mellé teszünk két katalógust.

Az első katalógus, amit idézünk, *Emilio Betti* nevéhez fűződik:²⁹

1. *A tárgy hermeneutikai önállóságának kánonja*. (Az értelmet nem szabad 'becsempészni' a szövegbe, éppen abból kell kinyerni. Az értelmezőnek tartózkodnia kell attól, hogy a saját érzéseit és gondolatait *olvassa bele* a szövegbe.)
2. *A hermeneutikai szemlélet totalitásának és értelmes összefüggésének kánonja*. (Ez talán a legismertebb és legfontosabb hermeneutikai kánon: a szövegben *a részeket az egészre, az egészet a részekre vonatkoztatva kell érteni*. Tehát egyrészt azt kell elkerülni, hogy a szöveg értelmezése csak a szöveg bizonyos részein alapuljon: csak az olyan értelmezés állja meg a helyét, amely a szöveg minden részletére tekintettel van. Másrészt azt kell elkerülnie az értelmezőnek, hogy a szöveg egyes részleteit *kiragadja* az egész szöveg összefüggéséből. A

²⁹ Lásd Betti: 'A hermeneutika mint...' 9-36. o.

részek helyes értelmüket csak a szöveg egészének összefüggésében nyerik el. Egyébként ez az a kánon, amelynek egy jogtudós, Celsus volt az egyik első megfogalmazója.³⁰⁾

3. *A megértés aktualitásának kánonja.* (A megértés eredményét a megértő szubjektum saját életproblémáira kell vonatkoztatni, vagyis meg kell keresni, hogy a szöveg értelme hogyan kapcsolódik a saját problémáinkhoz: mi az, amit *nekünk itt és most üzen.*)

4. *A megértés értelemadekvációjának kánonja.* (Az értelmezőnek arra kell törekednie, hogy saját felfogását a lehető legbelsőbb összhangba hozza az értelmezett szövegből eredő ösztönzéssel. Igyekezzen *ráhangelődni* a szövegre, próbáljon tanulni belőle, amennyit csak lehet.)

A másik katalógust *Helmut Coingtól* idézzük:³¹⁾

1. Objektivitás (az értelmező csak a műre és annak sajátosságaira koncentráljon).

2. *Egység* (a művet egységként, a mondatokat az egész szövegre tekintettel, az egész szöveget pedig az egyes mondatokra tekintettel kell érteni).

3. *Genetikus értelmezés* (a szöveg értelmezése szempontjából annak *eredete*, létrejöttének a története is releváns; egyszerre kell tekintetbe venni a szerző személyét és a nyelvben rejlő objektív adottságokat).

4. *A tárgyi jelentésből fakadó értelmezés* (minden nyelvileg formába öntött alkotást egy belső tárgyi összefüggés megnyilvánulásának kell tekinteni: minden alkotást úgy kell tekinteni, mint aminek *van valami mondanivalója*).

5. *Összehasonlítás* (a szöveget a szellemtudományokban mindig a hasonló művekkel való összehasonlításban kell értelmezni).

A romantikus hermeneutika

Friedrich Schleiermacher

Amíg a hermeneutika nem volt több segédtudománynál, elég csekély szerepet játszott a filozófiában. Azt, hogy a hermeneutika ennél a másodlagos szerepnél többre hivatott, voltaképpen csak a 19. század elején ismerték fel, főképpen *Friedrich Schleiermacher* (1768-1834) munkássága nyomán. Az ebben az időben kibontakozó hermeneutikai elmélet egyáltalán nem volt független attól, hogy ugyanebben a korban a romantika művészeti ideálja hódított teret. Éppen ezért gyakran nevezik *romantikus hermeneutikának*. A romantikus hermeneutika művelői tettek először kísérletet egy átfogó filozófiai hermeneutikai elmélet kidolgozására, amely megpróbálta megválaszolni azt a filozófiai kérdést, hogy hogyan ragadható meg az ember, illetve az emberi megismerés viszonya az írott szöveghez, tágabb értelemben pedig *a tárgyasult értelem megértésének* problematikájához.

A romantikus hermeneutika álláspontját a legkönnyebben úgy érthetjük meg, ha szembeállítjuk egy rivális felfogással, amely ellen (sikeres) küzdelmet folytatott. Ez a rivális felfogás azon a kézenfekvő elképzelésen alapul, hogy a szövegek voltaképpen *nyelvi jelek halmazai*. A nyelvi jelek pedig egyfajta 'kódot' képeznek, amelynek segítségével a szerző (vagy a beszélő) *kódolja a mondanivalóját*. A közölt értelemtartalmat az értheti meg, aki ismeri a kódot, vagyis *érti az adott nyelvet*: ismeri az adott nyelv szavainak jelentését és nyelvtani szabályait. Az lesz képes helyesen értelmezni a szöveget, aki képes a benne található nyelvi jeleket 'dekódolni'. A sikeres értelmezés így egyszerűen annak függvénye,

³⁰⁾ Lásd Betti: 'A hermeneutika mint...' 9. o.

³¹⁾ Lásd Helmut Coing: *A jogfilozófia alapjai*. Budapest: Osiris, 1996, 240-243. o.

hogy *mennyire ismerjük a nyelvet, amelyen a szöveg íródott*. Ha jól ismerjük a nyelvet, amin a szöveg íródott, akkor mindig képesek vagyunk megérteni a benne rejlő értelmet.

Schleiermacher ezzel szemben azt gondolta, hogy a szöveg üzenete sok esetben nem tárható fel pusztán a nyelvi jelek elemzéséből. Szinte mindannyian tapasztaljuk néha, hogy ugyanaz a szöveg viszonylag könnyen feltárul az egyik olvasó számára (aki mély és fontos értelmet talál benne), míg egy másik, semmivel sem kevésbé művelt olvasó számára megközelíthetetlen marad. Ez arra utal, hogy a megértés nem lehet egyszerűen annak függvénye, hogy mennyire kifinomult az olvasó nyelvi készsége. A romantikus hermeneutika egyebek közt a megértésnek ezt a sajátosságát igyekezett megmagyarázni.

Schleiermachernek természetesen nem gondolta, hogy a nyelvi készségnek nincsen szerepe az értelmezésben és a megértésben. Ellenkezőleg, meggyőződése volt, hogy minden értelmezésnek van egy olyan szakasza, amely a szöveg nyelvi jelentésének feltárására irányul (*grammatikai értelmezés*). Csak éppen az olyan szövegek értelmezése esetében, amelyek összetett érzéseket és gondolatokat fejeznek ki, a nyelvi jelentés feltárása önmagában nem eredményez igazi megértést. *A szöveg értelme több, mint egy kijelentésekben rögzíthető ismerethalmaz*,³² a szöveg ugyanis elválaszthatatlan a *szerző szándékától*, amely életre segítette.³³ A szöveg mint értelemhordozó legfőbb sajátosságai abból fakadnak, hogy szerzője is van: egy élő vagy valaha élt ember (az *alkotó szubjektum*), aki a szöveg megalkotásának folyamatában érvényesíti a maga egyéniségét (és egyedi zsenialitását). Mivel a szövegen rajta hagyja a nyomát a szerző egyénisége, az olvasó igazából csak úgy értheti meg a szöveget, ha képes megérteni a szöveget megalkotó szubjektumot is.³⁴ A megértés csak úgy jöhet létre, ha megvalósul egyfajta *kommunikáció az olvasó 'lelke' és a szerző 'lelke' között*.³⁵ (Itt érzékelhető a legjobban, hogy mi köti ezt a hermeneutikai elméletet a romantika szellemiségéhez. Akárcsak a romantika művészeti ideálja, ez az elmélet is az egyéniség szerepét hangsúlyozza mind a mű megalkotásában, mind annak befogadásában.)

Az értelmezés, amelynek eredményeként létrejön a megértés, a romantikus hermeneutika szerint háromtagú folyamat.³⁶ A kiindulópontot a *megértő szubjektum* képezi, aki kísérletet tesz az értelem megértésére. A másik oldalon a megértésre váró, *idegen szubjektum* áll (vagyis a szerző). Közöttük kell létrejönnie az imént említett kommunikációnak, és a sikeres értelmezés révén éppen ez valósul meg. A két szubjektum közötti kommunikációt az teszi lehetővé, hogy a szerző gondolatai *a szövegben tárgyiasultak*. Vagyis létrejött egy jelentéseket hordozó *objektíváció*, amely tárgyiasult formában rögzíti a megértésre váró, idegen szubjektum jellegzetességeit. (Az objektíváció tárgyiasulást, tárgyi formában való megtestesülést jelent.) A megértő szubjektum és az idegen szubjektum között az objektíváció egyfajta közvetítő szerepet tölt be. A megértő szubjektum ennek az objektumnak a segítségével jut el az idegen szubjektum megértéséhez.

Ennek a koncepciónak a lényegét maguk a romantikus hermeneutika művelői is két fogalom segítségével ragadták meg. Az egyik az *inverzió* (máshol konverzió, utánpéztés, utánkonstruálás), amely arra utal, hogy az értelmezés folyamatában mintegy az

³² Lásd Friedrich Schleiermacher: 'A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben'. In: Csikós Ella — Lakatos László (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*. Budapest: Filozófiai Figyelő, 1990, 45. o.

³³ Ez nem jelenti azt, hogy az értelmezés nem előfeltételezi a grammatika ismeretét és kiterjedt alkalmazását. Schleiermacher éppenséggel hangsúlyozta a grammatikai értelmezés fontosságát, ám a legfontosabb hermeneutikai szituációkban nem tartotta azt elegendőnek a megértéshez. Lásd uo. 39-42. o.

³⁴ Lásd uo. 53. o.

³⁵ Lásd Paul Ricoeur: 'Explanation and Understanding: On Some Remarkable Connections between the Theory of Texts, Action Theory, and the Theory of History'. In: uő: *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, London: The Athlone Press, 1991, 129. o.

³⁶ Lásd Emilio Betti: 'A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana'. 1 *Athenaeum* (1992) 2. 3-52, 7. o.

alkotófolyamat megfordítása megy végbe. A szerző a szöveg megalkotásakor tárgyiasította gondolatait és érzéseit (élmények, életösszefüggések egy halmazából szöveget csinált), a megértő szubjektumra pedig az a feladat vár, hogy *rekonstruálja* a rendelkezésre álló objektivációból ezeket a gondolatokat és érzéseket (egy szövegből visszaidézza élmények, életösszefüggések egy halmazát).³⁷ A másik alapfogalom, amelyre erősen támaszkodik ez a koncepció, a *transzpozíció* (áthelyeződés). A megértésre irányuló erőfeszítés akkor éri el a célját, amikor az értelmet hordozó objektum közvetítésével megvalósul *a megértő szubjektum áthelyeződése* (transzpozíciója)³⁸ *az idegen szellem (a szerző) sajátos világába*. Akkor, amikor a megértő szubjektum átéli, amit az idegen szubjektum valamikor érzett és gondolt.

Két összefüggést még okvetlenül le kell szögeznünk, hogy világosan lássuk a romantikus hermeneutika jellegzetességeit. Az egyik az, hogy a romantikus hermeneutika felfogása szerint a szöveg teljes megértése mindig feltételezi azt az erőfeszítést, hogy az olvasó megpróbálja feltárni a szöveg jelentését, és megpróbál azonosulni a szerzővel. Vagyis *a megértés mindig csak az értelmezés eredményeként jön létre (értelmezés → megértés)*. (Ennek lentebb még nagy jelentősége lesz.)

A másik összefüggés az, hogy a romantikus hermeneutika elmélete annak belátásához vezet, hogy *a szöveget nem értheti meg akárki*. Az imént említett áthelyeződés (transzpozíció) nem minden esetben valósul meg, mert az olvasó csak akkor képes rá, ha megvan ehhez a kellő *szellemi rokonság* közte és a szerző között. Ezt a szellemi rokonságot szoktuk kifejezni a *konzsenialitás* fogalmával. A szerző szövegét csak a vele konzseniális emberek érthetik meg igazán. Végző soron ez magyarázza a fent említett tapasztalatot: ugyanaz a szöveg feltárul az egyik olvasó számára, de mindörökké megközelíthetetlen marad a másik olvasó számára.

Wilhelm Dilthey

A Schleiermachertől eredeztethető hermeneutikai hagyomány elméleti fejlődése a 20. század közepéig tartott. Az elméleti hagyomány utolsó jelentős képviselője (az egyébként római jogász professzor) *Emilio Betti* volt. (A Schleiermachertől Bettiig terjedő hermeneutikai hagyományt *klasszikus hermeneutikának* nevezzük majd, merthogy a klasszikus hermeneutika fejlődésének a romantikus hermeneutika csak az első szakaszát képezi.) Elégé nyilvánvaló, hogy Schleiermacher után a klasszikus hermeneutika legnagyobb alakja *Wilhelm Dilthey* (1833-1911) volt. Ő a 19-20 század fordulóján tett kísérletet a romantikus hermeneutika hagyományának megújítására. Bár jelentős módosításokat hajtott végre az eredeti elméletén, alapvetően mégis megmaradt Schleiermacher kezdeményezésének keretei között. Az eltérések egy része abból fakad, hogy Dilthey jóval jelentősebb filozófus volt, mint Schleiermacher, így aztán képes volt az eredeti elmélet jelentős filozófiai elmélyítésére. Az eltérések másik fő oka az, hogy Dilthey egy egészen sajátos probléma miatt tartotta a hermeneutikát fontosnak. Dilthey ugyanis ahhoz keresett ösztönzést Schleiermachernél, hogy a hermeneutikát *a szellemtudományok önálló módszerévé fejlessze*.

³⁷ „A hermeneutika feladata abban rejlik, hogy az író komponáló tevékenységének egész benső menetét utólag minél tökéletesebben megalkossa.” Schleiermacher: ‘A hermeneutika fogalmáról’ 40. o. Betti is szinte ugyanezt a meghatározást használta: „Eszerint az alkotásfolyamat megfordítása (inverzió) megy végbe, olyan megfordítás, melynek következtében az interpretálónak a hermeneutikai úton ellenkező irányban kell végigjárnia az alkotói utat, melynek utángondolását neki saját bensőségében végre kell hajtania.” Betti: ‘A hermeneutika mint...’ 8. o.

³⁸ „[A]z értelmező az író egész alkatába lehetőség szerint minél jobban behelyezkedik.” Schleiermacher: ‘A hermeneutika fogalmáról’ 37. o. „[A megértés] e formák bensővé-tevése, amikor is persze tartalmuk egy idegen, az eredetitől különböző szubjektivitásba helyeződik át.” Betti: ‘A hermeneutika mint...’ 7. o.

Fontos, hogy világosan lássuk, mi volt az a probléma, amely Dilthey törekvéseit meghatározta. Amikor Wilhelm Dilthey alkotott (tehát a 19. század végén és a 20. század elején), kételyek merültek fel a *szellemtudományok tudományelméleti státusával* kapcsolatban. (Szellemtudománynak nagyjából azt nevezték akkoriban, amit ma társadalomtudománynak nevezünk: történettudomány, jogtudomány, szociológia, stb.) Ennek fő oka a *természettudományok* rohamos fejlődése volt, illetve ezzel összefüggésben a *pozitivizmus* tudományelméleti álláspontjának térhódítása. Kérdések merültek fel azzal kapcsolatban, hogy a szellemtudományoknak *saját módszertant* kell kifejleszteniük, vagy inkább a *természettudományos megismerés módszereit* kell követniük. Sokan amellet érveltek, hogy a természettudományok az egyetlen igazi tudományos módszereknek vannak birtokában (és ez magyarázza gyors fejlődésüket). Ezért ha a szellemtudományok nem a természettudományos módszereket alkalmazzák, akkor soha nem érnek fel az igazi tudomány módszertani színvonalára. A szellemtudományoknak *fel kell adniuk módszertani önállóságra vonatkozó igényüket* — a magukévé kell tenniük a természettudományok 'logikáját'.³⁹ Mások viszont kitartottak amellett, hogy a szellemtudományoknak *saját 'logikája' van*, ezért meg kell őrizniük módszertani önállóságukat. Valamilyen más, a természettudományokétól eltérő módon kell tudományossá válniuk.

Dilthey voltaképpen ebbe a dilemmába ütközött bele, amikor a történetiség filozófiai problémájának tisztázásával foglalkozott. Azok mellett foglalt állást, akik a szellemtudományok módszertani önállósága mellett érveltek. Megpróbálta megmutatni, hogy *a szellemtudományok a maguk területén éppen olyan objektívek, mint a kísérleti természettudományok*.⁴⁰ (*Bevezetés a szellemtudományokba* című művét tekintette életfeladatának.⁴¹)

Mindez azért fontos számunkra, mert Dilthey azt is gondolta, hogy a *hermeneutika* kulcsszerepet játszik annak a módszertannak a kidolgozásában, amely biztosítja a szellemtudományok objektivitását. Ezért fordult a romantikus hermeneutikai elmélet felé, amely, úgy látszott, két fontos vonatkozásban is segíti saját elméleti programjának megvalósításában.

Az egyik támpont az volt, hogy a romantikus hermeneutika kihangsúlyozta, a szellemtudományos megismerés tárgyai, mint a történeti forrás, a jogszabály vagy éppen az alkotmány nem meghatározott logikai értékkel bíró tények rögzítései, hanem *életösszefüggéseket kifejezésre juttató objektivációk*.⁴² A szellemtudomány művelőjének ezekből az objektivációkból a megfelelő életösszefüggést (mint értelemtartalmat) kell visszanyernie. Az objektivációk magalkotóik életének lenyomatát hordozzák, és ezeknek *csak élő és velük együttérző emberek képesek újra életet adni*. A szellemtudományok ismerettárgyai tehát jelentősen *eltérnek a természettudományos megismerés tárgyaitól*.

³⁹ A probléma klasszikus megfogalmazását *John Stuart Mill* adta. Lásd John Stuart Mill: *On the Logic of the Moral Sciences*. La Salle, Ill.: Open Court, 1988. A 20. századi tudományelméletben több változata is megjelent a társadalomtudományok módszertani önállóságát tagadó tételnek. Lásd például Karl R. Popper: *A historicizmus nyomorúsága*. Budapest: Akadémiai, 1989, illetve Carl G. Hempel: 'The Function of General Laws in History'. 39 *The Journal of Philosophy* (1942) 35-48. (Magyarul: Carl G. Hempel — Paul Oppenheim: 'A tudományos magyarázat logikája'. In: Forrai Gábor — Szegedi Péter (szerk.): *Tudományfilozófia*. Budapest: Áron, 1999, különösen 115-121. o.).

⁴⁰ „[A]z egész filológiai és történeti tudomány azon az előfeltevésen alapul, hogy a szingulárisnak ez az utólagos megértése objektívvé tehető.” Diltheyt idézi Jürgen Habermas: 'A szellemtudományok önreflexiója: a történettudományi értelemkritika'. In: Csikós Ella — Lakatos László: *Filozófiai hermeneutika*. Budapest: Filozófiai Figyelő, 1990, 165. o.

⁴¹ Lásd Otto Pöggeler: 'A hermeneutikai filozófia'. 33 *Magyar Filozófiai Szemle* (1989) 1. 40-120, 46. o.

⁴² „Nem fogalmi eljárás képezi a szellemtudományok alapját, hanem egy pszichikus állapotnak a maga egészében való tudatosulása és újrafellelése az utólagos megélésben.” Wilhelm Dilthey: 'A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban'. In: uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Szerk. Erdélyi Ágnes, Budapest: Gondolat, 1974, 519. o.

Ezért a szellemtudományok céljaira aligha alkalmazhatóak a természettudományos módszerek.

A másik támpont, amit a hermeneutikai elmélet nyújthatott, az volt, hogy *az értelmet hordozó objektivációk értelmezése sajátos logikát követ.* Olyan logikát, amely eltér a természettudományos magyarázat logikájától. Ezt érdemes részletesen is kibontanunk. Az összefüggés megragadásához idézzük fel azt a hermeneutikai kánont, mely szerint a szövegben (értelmes formában) *a részeket az egészre, az egészet pedig a részekre vonatkoztatva kell megértenünk.* (Bettinél ez volt a 'hermeneutikai szemlélet totalitásának' kánonja, Coingnál pedig az 'egység' kánonja). Fentebb jeleztük már, hogy mire figyelmeztet ez az értelmezési szabály. Az értelmezésre nézve nagy veszélyt jelent az olyan beállítódás, amely 'összefüggéseikből kiragadott' részleteken lovagol, és így veszni hagyja azt az értelmet, amit a szöveg egésze kifejezésre juttat. A szöveget teljes értelemösszefüggésként kell kezelni, amelyben a részek nem önmagukban, hanem csak erre az egészre vonatkoztatva nyernek értelmet.

Ennek a kánonnak az alkalmazására talán a jog területéről hozhatjuk a legkézenfekvőbb példákat. Már a joghallgatóknak is észben kell tartaniuk, hogy a jogszabályhelyet csak a jogszabály egészével és annak céljával összhangban lehet értelmezni. Ugyanez érvényes azonban magának a jogszabálynak az interpretációjára is, hiszen azt egy jogág szabályanyagának kontextusában kell elhelyezni. A jogág szabályanyaga pedig a jogrendszer egészére (és annak karakterére) utal tovább, amely maga is fontos értelmezési támpontokat adhat.

Ennek a kánonnak az alkalmazása azonban felvet egy érdekes nehézséget. Az egység kánonjának alkalmazása azt követeli tőlünk, hogy az értelmezés során *folyton ide-oda mozogjunk a részek megértésének és az egész szöveg megértésének szempontjai között.* Egyrészt azt kell tisztáznunk, hogy egy részlet (mondjuk egy mondat), milyen szerepet játszik a szöveg egészében, másrészt azt, hogy a részlet mivel járul hozzá a szöveg egészének értelméhez. Az értelmezésnek ezt a részek és az egész közötti ide-odamozgását szokták a hermeneutikai irodalomban *hermeneutikai körnek* nevezni. Régtől ismert azonban, hogy a hermeneutikai kör sajátos *logikai zavart* látszik előidézni. Első ránézésre nehéz megérteni, hogy miképpen felelhet meg az értelmezésünk az egység kánonjának, hiszen a művet az 'elején' kezdjük el olvasni, amikor még semmit sem tudunk az egész értelemösszefüggésről.⁴³ Az egység kánonja azt sugallja, hogy a részt csak az egész összefüggésében lehet megérteni, de mivel éppen az egész értelme az, aminek az első részlettel szembesülve még híján vagyunk, nem világos, hogyan kezdhetünk neki az egyes szövegrészletek értelmezéséhez. Ha pedig a részek értelmezéséhez nem tudunk hozzálátni, akkor az egész értelemösszefüggés megértéséhez sem juthatunk el, hiszen az egész a részekből áll. Úgy tűnik, itt olyasvalami rajzolódik ki, amitől a logika mindig is irtózott: egy *circulus vitiosus*-ba ('gonosz kör' — körben forgó okfejtés). Vajon található-e kiutat a hermeneutikai erőfeszítés ebből a 'gonosz körből'?

A nehézséggel Dilthey is tisztában volt, de ő nem aggasztó problémát, hanem inkább filozófiai lehetőséget látott benne. Biztos volt benne, hogy a nehézséget a természettudományos megismerést vezérlő 'klasszikus logika' keretei között nem is lehet megoldani. De ez nem annak a jele, hogy a szellemtudományi módszer logikai képtelenségen alapul, hanem annak, hogy *a szellemtudományoknak saját logikája van.* A hermeneutikai kör ennek a sajátos logikának a megnyilvánulása. Azt biztosra vehetjük, hogy a szellemtudományi megismerés nem lehetetlen: ellenkező esetben nem lehettek volna nagy filológusaink, történészeink, jogtudósaink, teológusaink. Ám ha a természettudományos

⁴³ Vö. Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet.* Budapest: Európa, 1991, 7-8. o.

módszertan nézőpontjából nézzük a műveiket, akkor nem vagyunk képesek számot adni arról, hogy teljesítményeik hogyan voltak lehetségesek. Egy jó hermeneutikai elmélet nézőpontjából viszont mindez érthetővé válik. *A hermeneutikában rejlik az a filozófiai bázis, amely tisztázhatja számunkra a szellemtudományok módszertani sajátosságait.* A hermeneutika „a szellemtudományok alapvetésének fő alkotórésze lesz”.⁴⁴ Ha egy hermeneutikai elmélet segítségével megfelelően kidolgozzuk a szellemtudományokban alkalmazott értelmezési szabályokat, akkor feltárul előttünk a „szellemtudományok logikája”.⁴⁵ Ha pedig létezik sajátos szellemtudományi logika, akkor többé nem tagadhatjuk, hogy a szellemtudományok joggal tartanak igényt módszertani önállóságra.

De hogyan is nézett ki Diltheynél ez a sajátos, *szellemtudományi logika*? Habermas értelmezése szerint Dilthey azt gondolta, a szellemtudományi kutatás egyfajta *induktív logikát követ.* (Az indukció az egyesről az általánosra való következtetés.) A szellemtudományi megismerés „a meghatározott-meghatározatlan részek felfogásától az egész értelmének megragadását célzó próbálkózáshoz lép tovább, s azzal a törekvéssel váltakozik, hogy ebből az értelemből pontosan határozza meg a részeket. Sikertelenségre vall, amikor egyes részek ily módon nem tárulkoznak fel a megértés számára. Ez akkor az értelem új meghatározására kényszerít, amely immár a részeknek is megfelel. S ez az igyekezet mindaddig tart, amíg az értelem teljességgel fel nem tárulkozik.”⁴⁶ Ezt talán úgy ragadhatjuk meg a legjobban, ha azt mondjuk, Dilthey, a hermeneutikai hagyományban egyébként nem szokatlan módon, úgy okoskodott, hogy a hermeneutikai módszer alkalmazásakor az érvelés valóban körben forog, a forgás azonban nem ‘egyhelyben’ történik. Iránya van, halad valahonnan valahová (ezt emeli ki az indukció logikájára való utalás). A megértés folyamatában a részletekről való tudásunk egyre bővül, *az egész megértése iránti igényünket csak az összes részlet ismeretében kell érvényesítenünk.* Az egész értelem fokozatosan képződik, mi pedig csak a folyamat végpontján leszünk kénytelenek teljes szigorúságában kielégíteni az egység kánonjában rejlő követelményt, azaz csak ekkor kell minden részlet helyét megtalálnunk az egészben.⁴⁷

Érdeemes ehhez azt is hozzátenni, hogy Dilthey nem gondolta, hogy más elemi logikai műveletek kerülnek alkalmazásra a szellem- és a természettudományokban. Inkább ahhoz ragaszkodott, hogy *a logikai műveletek különös formát öltenek a szellemtudományi megismerésben,* mert ezen a területen alkalmazásuk szorosabban kötődik az élő nyelvhez és az egyéni emberi egzisztenciához. „[A szellemtudományos indukció esetében] az alap nem logikai absztrakció, hanem egy reális, életben adott összefüggés, ez azonban individuális, tehát szubjektív. (...) [E]zen indukció elmélete a nyelv elméletén: a grammatikán specifikálódik.”⁴⁸

Csaknem ugyanilyen fontos volt Dilthey számára, hogy a hermeneutikai probléma túlmutat az egyes szövegek vagy objektivációk értelmének feltárásán. Ha komolyan végiggondoljuk az értelmezés problematikáját, arra kell rájönnünk, hogy az értelmet hordozó objektiváció (szöveg) igazából csak *relatív egész*: mindig csak az egyik mozzanata valamilyen átfogóbb egésznek: a *kultúrának* vagy a *történelemnek.* Igazából csak annak a kultúrának,

⁴⁴ Lásd Wilhelm Dilthey: ‘A hermeneutika keletkezése’. In: uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban.* Szerk. Erdélyi Ágnes, Budapest: Gondolat, 1974, 493. o.

⁴⁵ „Szeretném bemutatni, hogyan született a mély és általánosérvényű megértés szükségletéből filológiai virtuozitás, ebből szabályadás, a szabályok alárendelése egy olyan célnak, melyet egy adott időben közelebről a tudomány helyzete határozott meg, míg végül a megértés elemzésében megtalálták a kiindulópontot a szabályadás számára.” Dilthey: ‘A hermeneutika keletkezése’ 476. o. Máshol Dilthey azt a fordulatot alkalmazta, Kant fűművére visszautalva, hogy lehetővé válik számunkra „a történelmi ész kritikájának” kifejtése. Lásd Pöggeler: ‘A hermeneutikai filozófia’ 46. o.

⁴⁶ Habermas: ‘A szellemtudományok önreflexiója’ 155. o.

⁴⁷ Ez a gyakorlatias magyarázat Diltheynél Schleiermacherre utalva található meg. Lásd Dilthey: ‘A hermeneutika keletkezése’ 491-492. o.

⁴⁸ Dilthey: ‘A hermeneutika keletkezése: kiegészítések a kéziratból’ 595-596. o.

annak a történeti kornak az összefüggésében lehet megérteni, amelybe születésekor beleágyazódott. A komoly szellemtudomány az egyes szövegek értelmezésétől szükségképpen továbblép a kultúra és a történelem, mint egész hermeneutikája felé. Dilthey számára fontos volt, hogy rámutasson, a mindennapi megértésből és az egyes objektivációkkal való foglalatosságból utak vezetnek „a történeti világ felépítésének” megértése felé. A hermeneutikai tapasztalat megmutatja számunkra, hogy a szellemtudományok problematikája elválaszthatatlanul összefonódik az emberek életproblémáival. „Élet, élettapasztalat és szellemtudományok ily módon állandó belső összefüggésben és kölcsönös érintkezésben állnak.”⁴⁹

Gyenge pontok Dilthey hermeneutikájában

Talán ebből a vázlatos áttekintésből is kitűnik, hogy Dilthey hermeneutikai elmélete jóval mélyenszántóbb, mint a romantikus hermeneutika koncepciója. Azt is mondhatjuk, hogy Dilthey volt az, aki a klasszikus hermeneutikában rejlő filozófiai lehetőségeket igazából kiaknázta. Mégsem mondhatjuk, hogy sikerre vitte a klasszikus hermeneutika elméleti programját. Azzal ugyanis, hogy átfogóbb filozófiai problémákra vonatkoztatta a klasszikus hermeneutika szemléletmódját, sokszor annak gyengeségeit hozta felszínre. Éppen ezért a Dilthey-jel folytatott vitában alakult az az új megközelítésmód, amely a 20. század második felében egy új hermeneutikai elmélet kialakulásához vezetett.

Dilthey hermeneutikájának gyenge pontjai közül itt csak kettőt emelünk ki. A fontosabb és könnyebben megragadható nehézség abból fakad, hogy Dilthey átvette Schleiermachernek azt a meggyőződését, hogy *az értelemhordozó objektivációk megértése végső soron mindig valamilyen meghatározott személyekhez köthető, szubjektív életmegnyilvánulás feltárását követeli meg tőlünk*. Ez a modell valószínűleg jól alkalmazható a szellemtudományok bizonyos területein (főleg az irodalomtudományban), de szinte biztosan nem alkalmazható a szellemtudományok egészére. A történész, ha nem egy történelmi személyiség önéletrajzát akarja feldolgozni, hanem például a mezőgazdaság fejlődését a középkor folyamán, nehezen támaszkodhat Dilthey hermeneutikai módszertanára. Ilyen esetekben ugyanis nyilvánvalóan nem az a feladat, hogy megfordítsunk valamiféle alkotófolyamatot, és áthelyeződjünk egy megértésre váró idegen szubjektum sajátos szellemi világába. Általánosságban elmondhatjuk, mindenütt problematikusnak bizonyul Dilthey elgondolása, ahol nem egyéni életmegnyilvánulásokat (például szerzői műveket) kell megértenünk: az elmélet nehezen tudja kezelni az emberi világ olyan jelenségeit, amelyeket nem egyetlen ember szándéka vezérel, hanem amelyek *sok ember cselekvéseiből állnak össze* (mint minden történelmi folyamat).

Ez a probléma mindvégig nagy gondot okozott Diltheynek. Több megoldással is próbálkozott. Feltételezte például, hogy az individuumok összetartozása (tehát például egy nemzedék, egy nemzet) *lelki valóságot* képez: valamiféle ‘szubjektumot’, ‘akit’ a történész megérthet.⁵⁰ Ám maga is kénytelen volt belátni, hogy igencsak kétséges, hogy egy nemzedéknek tulajdoníthatunk olyan értelemben szándékokat, mint egy szöveget alkotó szerzőnek. Így aztán kései éveiben egy másik megoldással kísérletezett: átvette Hegel történetfilozófiájából az *objektív szellem* fogalmát (amit fentebb, a 7. előadásban már tárgyaltunk). Úgy gondolta, hogy *a történelem által létrehozott tartós jelenségek* (nyelv, erkölcs, életforma, polgári társadalom, állam, jog, művészet, vallás, filozófia)⁵¹ mindegyikében valamiféle *szellem* nyilvánul meg, amely bizonyos értelemben önálló életet él: *elválik megalkotói (szubjektív) szándékaitól*. Az értelmezésnek ezt a szellemiséget kell

⁴⁹ Uo. 519. o. Lásd még uo. 471-472. o.

⁵⁰ Lásd Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften* VII., Leipzig, Berlin: Teubner, 1927, 282. o.

⁵¹ Lásd Dilthey: ‘A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban’ 540. o.

feltárnia (a törvény szellemét, a művészet szellemét, az erkölcs szellemiségét, stb.). Ez azonban megint csak nem tűnik megnyugtató megoldásnak. Nem világos ugyanis, hogy az értelmezés klasszikus modellje hogyan alkalmazható az objektív szellem megnyilvánulásaira. Miféle alkotásfolyamatot fordítunk meg (inverzió), és miféle idegen szellembe helyeződünk át (transzpozíció), amikor megpróbálunk közel férkőzni például a művészet szelleméhez?

A másik, nehezebben megragadható, de lényegesen fontosabb probléma az volt Dilthey hermeneutikájával, hogy abban *feszültségbe került egymással a szellemtudományi megismerés objektivitásának igénye az emberi megértés felismert jellegzetességeivel*. Dilthey (és részben Schleiermacher) egyik legfontosabb felismerése ugyanis az volt, hogy a megértésnek fontos előfeltétele, hogy a megértésre váró objektivációt (szöveget) a saját életproblémáink szempontjából relevánsnak találjuk. Vagyis a hermeneutikai tapasztalatban nem válik el élesen egymástól a megismerés tárgya (az objektum) és a megismerés alanya (a szubjektum).⁵² A hermeneutikai tapasztalat tehát nem igazodik a hagyományos episztemológia (ismeretfilozófia) szemléletmódjához, amely a megismerés tárgyát a megismerő alanytól *függetlenként* fogja fel. Kritikusai szerint ennek arra kellett volna vezetnie Dilthey-t, hogy alapjaitól gondolja újra az ismeretfilozófia problematikáját. Ám ehelyett ő éppenséggel arra tett kísérletet, hogy megmutassa, a hermeneutikai tapasztalat is lehet olyan *objektív ismeretek* forrása, amelyek megfelelnek a hagyományos episztemológia mércéinek. Legfontosabb kritikusa, *Martin Heidegger*, ezért mondta Diltheyről, hogy hiába fordult a történeti élet felé, mivel nem gyakorolt elvi kritikát a megismerés hagyományos terminológiája felett, döntő pontokon foglya maradt ennek a terminológiának.⁵³

Éppen ez a kritika határozta meg a hermeneutika fejlődési irányát a következő évtizedekben. *Martin Heidegger* (1889-1976) lett az a filozófus, aki a legnagyobb szerepet játszotta az új irány kijelölésében. Bár az ő filozófiai rendszerében a hermeneutika csak egy részprobléma volt, és kísérletet sem tett egy teljes hermeneutikai elmélet kidolgozására, az ő tanítványi köréből került ki az a Hans-Georg Gadamer, aki az 1950-es években kidolgozott egy új, nagyhatású, a klasszikus hermeneutikai hagyomány szemléletmódjától eltávolodó filozófiai hermeneutikát. Ezért nem indokolatlan, hogy a hermeneutika történetét gyakran osztják fel *Heidegger előtti és Heidegger utáni (posztheideggeriánus) hermeneutikára*.

Heidegger számára az volt a fontos a hermeneutikai tapasztalatból, hogy arra utalt, az emberi megértés problematikája, ezen keresztül pedig egy sor további filozófiai kérdés (mindenek előtt a történeti létezés problémája), *megválaszolhatatlan marad a görögöktől örökölt, aztán az újkorban újjáalkotott filozófia szemléleti keretei között*. A filozófia gyökeres újragondolására van szükség. Heidegger azt gondolta, a megértés és az értelmezési folyamat magyarázata azért maradt problematikus a korábbi filozófusok számára, mert *rosszul fogták fel a megértés alanyának, az embernek a létezés módját*. Más szóval, félreértették az emberi létezés ontológiai (lételméleti) jellegét.⁵⁴ Ha túl akarunk lépni ezen a fogyatékoságon, akkor

⁵² „Az élmény nem objektumként áll szemben azzal, aki felfogja, hanem megléte számomra nem megkülönböztetett attól, ami benne számomra van.” Dilthey: ‘A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban’ 524. o.

⁵³ Lásd Fehér M. István: *Martin Heidegger*. Budapest: Göncöl, 1992, 90-91. o. Heidegger elismerten Paul Yorck von Wartenburgtól merítette az ösztönzést Dilthey továbbgondolásához. „Így válik világossá, milyen értelemben döntött úgy a jelenvaló lét előkészítő egzisztenciális-időbeli analitikája, hogy ápolja Yorck gróf szellemét, hogy Dilthey művét szolgálhassa.” Martin Heidegger: *Lét és idő*. Budapest: Gondolat, 1989, 643. o. Yorck gróf kritikájának középpontjában az állt, hogy Dilthey filozófiai módszere továbbra is az „ontikusra” összpontosít, és ezzel nem juttatja érvényre kellőképpen az „ontikus” és a történeti közötti generikus különbséget. „Mivel az érzékelési képesség vonatkoztatási pontjának megmaradt az ontikus, nem gazdagodott az érzékelő képesség, változatlanul mechanikus tényező volt, lényege szerint természeti készség.” Paul Yorck von Wartenburg: ‘Levelek Diltheyhez’. 27 *Helikon* (1981) 2-3. 218-225, 225. o.

⁵⁴ Paul Ricoeur-t parafrázálva azt mondhatnánk, nem látták, hogy a megértés jelensége egy olyan léthez való tartozásunkról tanúskodik, amely elébe vág minden objektivációnak és minden szubjektum-objektum megkülönböztetésnek. Lásd Ricoeur: ‘Explanation and Understanding’ 143. o.

filozófiánknak egy gyökeresen újragondolt ontológián kell alapulnia. Ezért lett aztán Heidegger főműve, a *Lét és idő* az egyik legambiciózusabb ontológiai tárgyú mű a filozófiatörténetben.

Nem feladatunk, hogy Heidegger ontológiáját itt akár vázlatosan is áttekintsük. Azt azonban le kell szögezni, hogy Heidegger után a hermeneutikai vizsgálódások egyfajta *ontológiai fordulatot* vettek. Ez egyaránt érzékelhető a Heidegger utáni hermeneutika két legnagyobb alakjánál, Gadamer-nél és Ricoeur-nél.

Posztheideggeriánus hermeneutika

Hans-Georg Gadamer

Mint fentebb említettük, *Hans-Georg Gadamer* (1900-2002) volt az, aki a Heideggertől eredő filozófiai ösztönzést befolyásos filozófiai hermeneutikai elméletté formálta (ami nem jelenti azt, hogy álláspontja mindenben Heidegger törekvéseinek egyenes folytatása lett volna). Ő dolgozta fel szisztematikusan a klasszikus hermeneutika szemléleti hibáit, hogy aztán kísérletet tegyen azok kiküszöbölésére. Ez a törekvés nyilvánul meg főművében, a ma már klasszikusnak számító, eredetileg 1960-ban publikált *Igazság és módszerben*.⁵⁵

Gadamer nem a szellemtudományi módszer kérdését állította a középpontba (mint Dilthey), hanem, Heidegger nyomán, alapvetően azt akarta tisztázni, *mire is irányul az emberi megértés*. Elvetette azt a klasszikus hermeneutikára jellemző elképzelést, hogy megérteni alapvetően a szöveg mögött álló alkotó egyéniséget akarjuk.⁵⁶ Úgy vélte, semmi sem okozott nagyobb károkat Dilthey elméletének, mint az, hogy a megértést elsődlegesen *egy másik ember megértéseként* fogta fel, mert ezzel a meghatározó hermeneutikai feladat a szöveg mögött megnyilvánuló *pszichológiai élet* megragadása lett nála.⁵⁷ Gadamer ezzel szemben azt a jóval meggyőzőbb nézetet képviselte, hogy a szövegben alapvetően az támaszt kihívást a megértés számára, *amiről az szól*, ami a *tárgyát* képezi. Úgy is mondhatnánk, hogy a romantikus hermeneutika helyesen hangsúlyozta, hogy a szövegnek szerzője is van, ám eközben gyakran megfeledkezni látszott arról, hogy *a szövegnek nemcsak szerzője, hanem tárgya*, illetve témája, ezzel összefüggésben pedig *igazságigénye is van*. Normális esetben pedig inkább azt akarjuk megérteni, amit a szöveg a tárgyáról, illetve témájáról mond, mint azt, aki mindezt a szövegen keresztül elmondja nekünk.⁵⁸

Gadamer ezzel természetesen nem akart visszatérni a klasszikus hermeneutika előtti elképzelésekhez. Nem gondolta, hogy a szövegek valamiféle objektív jelentést hordoznak, amely a szöveg nyelvi jeleinek 'dekódolásával' megragadható. Csak éppen új módon próbált számot adni azokról a sajátos tapasztalatokról, amelyekkel a hermeneutika már korábban is

⁵⁵ Ez a meghaladás nem azt jelenti, hogy nincsenek lényeges mozzanatok, amelyeket Gadamer továbbvisz. Az *Igazság és módszer* megírását követő években Gadamer több olyan hatást is tudatosított és elismert, amelyek őt a romantikus hermeneutikához kapcsolják. Így például ebből a hagyományból ered az a sokszor hangsúlyozott gondolat, hogy soha nem érthetjük meg teljesen, ami van: „mindaz, ami egy nyelvet vezérel, mégiscsak túlmutat azon, ami eljutott a kifejezésig”. (Hans-Georg Gadamer: ‘Szöveg és interpretáció’. In: Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Budapest: Cserépfalvi, é.n., 20. o.) Arról, amit a hermeneutika dialogikus fordulatának nevez (és amiről lentebb lesz szó), ugyancsak elismerte, hogy köthető a kora romantikához, különösen Friedrich Schlegelhez. Lásd Hans-Georg Gadamer: ‘Kora romantika, hermeneutika, dekonstruktivizmus’. 1 *Athenaeum* (1991) 1. 53-65, 57. o.

⁵⁶ Lásd Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Budapest: Gondolat, 1984, 218-220. o.

⁵⁷ Lásd Ricoeur: ‘Explanation and Understanding’ 131. o.

⁵⁸ „A megértésnek ez a fogalma persze teljesen áttöri azt a kört, melyet a romantikus hermeneutika vont meg. Mivel itt nem az individualitásra és annak véleményére, hanem a tárgyi igazságra gondolunk, a szövegeket nem pusztán életkifejezéseként fogjuk fel, hanem komolyan vesszük igazságigényüket.” Gadamer: *Igazság és módszer* 211. o.

szembesült: arról, hogy ugyanazt a szöveget van, aki megérti, és van, aki nem; vagy arról, hogy az értelmező személye alakítólag hat az értelmezésre; vagy éppen arról, hogy az értelmezés a rész és az egész szempontjai közötti mozgásban (a *hermeneutikai körben*) bontakozik ki.

Gadamernél az új hermeneutikai elmélet alapja az volt, amit később ő maga nevezett el *a hermeneutika dialogikus fordulata*nak.⁵⁹ Az alapvető elképzelés elég könnyen megragadható. Amikor érintkezésbe kerülünk egy szöveggel, és megpróbáljuk azt megérteni, akkor mindig vannak bizonyos *előzetes várakozásaink*, elképzeléseink a szöveggel kapcsolatban. Más szóval, mindig *valamilyen értelemelvárással közelítjük meg a hermeneutikai tárgyat*. Gadamer, némi provokatív éllel, ezt az értelemelvárást gyakran nevezte *előítéletnek*.⁶⁰ Mármost a szöveg értelmezésének folyamatában tulajdonképpen ezt az elő-ítéletet tesszük kockára. Mintegy megadjuk a szövegnek a lehetőséget, hogy rácáfoljon az értelemelvárásainkra. Ha ez megtörténik, akkor elő-ítéleteink összeomlanak, és ezért nekünk *új értelemelvárásokat* kell támasztanunk. A szöveggel való érintkezés folyamatában ez ismétlődik meg újra és újra, míg el nem jutunk arra a pontra, ahol az értelemelvárásaink és a szövegre vonatkozó ismereteink fedésbe kerülnek (vagy, másként fogalmazva, megszűnik közöttük a feszültség.) Ekkor mondhatjuk, hogy a szöveget megértettük.

Jól látszik, hogy ez az elméleti modell a megértéshez vezető utat valóban a *párbeszéd* (a dialógus) mintájára képzei el. Úgy néz ki, mintha kérdeznénk valamit a szövegtől, és várnánk valamilyen választ. A szöveg persze nem egészen azt mondja, amit vártunk, ezért újragondoljuk az elvárásainkat, és új kérdéseket fogalmazunk meg a szöveggel szemben. És így tovább, egészen addig, amíg a szöveg már nem mond újat nekünk. (Fontos látni, hogy Gadamer ezzel a hermeneutikai kör egy olyan felfogását is kínálja, amelyben nem lép fel a fentebb tárgyalt logikai nehézség a részek és az egész megértése közötti viszonyban. Itt az egész szöveg értelmére vonatkozó elvárások egy előzetes, még a szövegen kívüli megértésből fakadnak, amely a részekre vonatkozó ismeretek 'alakító munkája' nyomán válik a szöveg belső összefüggéseinek megértésévé.)

Gadamernél a szöveg termékeny megértésének előfeltétele, hogy képesek legyünk a párbeszédet kibontakoztatni a szöveggel. Vagyis hogy képesek legyünk *megfelelő értelemelvárásokkal* közelíteni a szöveghez, és hogy a szöveg képes legyen olyat mondani, amit *meg tudunk érteni*, és ami fontos nekünk. Ha a szöveg meghaladja az általunk támasztott értelemelvárást (túl 'magas' nekünk), akkor nem tudunk mit kezdeni azzal, amit mond: nem fogjuk megérteni. Ha viszont jelentősen alatta marad az értelemelvárásainknak, akkor érdektelenné válik — nem tud érdekeset mondani. Ha pedig azt, amit mond, sehogy sem vagyunk képesek a saját értelemelvárásainkkal egyensúlyba hozni, akkor *hazugnak* vagy *tévesnek* fogjuk tartani.

Érdeemes arra is felhívni a figyelmet, hogy a klasszikus hermeneutikához képest Gadamer egészen másként gondolta el a megértés és az értelmezés viszonyát. Mint láttuk, a klasszikus hermeneutikában a megértés mindig az értelmezés eredménye (*értelmezés* → *megértés*). A Heidegger utáni hermeneutikában azonban *egyfajta megértésnek már az értelmezés előtt meg kell lennie*: merthogy az ilyen előzetes megértésből fakadnak a szöveggel szembeni értelemelvárásaink. Az értelmezés már feltételez valamilyen megértést, hiszen az értelmezésnek egy előzetes megértés a kiindulópontja, amely aztán az értelmezés nyomán egy másik megértéssé alakul át. Az értelmezés eredménye nem *a* megértés lesz, hanem *egy megváltozott* megértés. Ha erről egy sémát akarunk felvázolni, az valahogy így nézhet ki:

megértés₁ → értelmezés → megértés₂

⁵⁹ Lásd például Gadamer: 'Kora romantika, hermeneutika, dekonstruktivizmus' 57. o.

⁶⁰ Lásd különösen Gadamer: *Igazság és módszer* 198-207. o.

De vajon honnan származnak az előzetes értelemelvárásaink, amelyek arra készítetnek bennünket, hogy a szöveg iránt érdeklődjünk? Gadamer válasza erre a kérdésre egész elméletének talán legjellegzetesebb mozzanatán, a *hatástörténeti elv*en alapul. Az elv hátterét a heideggeri filozófia jelenti (egészen pontosan az, amit Heidegger a „világba bonyolódott” tudatról mondott⁶¹), a lényege pedig az, hogy *a megértésre mindig a „léttörténet” egy adott pillanatában (vagyis egy konkrét élethelyzetben) kerül sor*. A léttörténet minden pillanatában meghatároz bennünket az, hogy milyen hatások értek bennünket, hogy milyen, történetileg meghatározott tudással rendelkezünk. A léttörténeti helyzetünk döntő módon befolyásolja, hogy milyen kérdéseket fogalmazunk meg a szöveggel szemben, és persze a szövegtől kapott válaszokat is a történetileg meghatározott tudásunk háttere előtt értjük meg. A *hatástörténeti összefüggés* meghatározza, hogy mit fogunk egy szövegben érdekesnek, lényegesnek vagy éppen kérdésesnek találni, vagy hogy képesek leszünk-e olyan értelemelvárást támasztani, amely felnő a szöveg saját igazságigényéhez. „A hermeneutikai tevékenységben tudatosítanunk kell aktuálisan lehetséges megértésünk történeti feltételezettségét és korlátozottságát, a történelem hatalmát a véges emberi tudat fölött”.⁶² Ráadásul a hatástörténeti elv nemcsak az értelmezőre, hanem *a szövegre is vonatkozik*. Maga a szöveg is része egy *hagyománytörtetésnek*, amely folytonosan újraalakítja a szöveg olvasatait. A szöveg már születésekor elfoglal egy pozíciót a hozzáférhető szellemi hagyományban, ám ez a pozíció a történelem folyamatában folytonosan változik. Nyilvánvaló, hogy Platónat egészen másképpen olvasták a hellenizmus korának filozófusai és a korai egyházatyák, egészen mást tartottak benne fontosnak a skolasztika szerzői és az újkori empiristák, és így tovább. Egészen más volt Platónat olvasni Szent Ágoston előtt és után, vagy éppen Heidegger és Wittgenstein előtt és után. Ezt úgy is érdemes kifejezni, hogy a szöveg megértésére mindig úgy kerül sor, hogy *az olvasó saját léttörténetének egy adott pillanatában találkozik egy szöveggel, amely maga is saját hagyománytörtetésének egy adott pillanatánál tart*.

Ki kell hangsúlyozni, hogy Gadamer elképzelései a megértés és az értelmezés egy sor jellegzetességét kiválóan magyarázzák. Az elmélet világos magyarázatot ad például arra, hogy miért lehet ugyanaz a szöveg érthetetlen az egyik ember és érthető a másik számára. (Azért, mert az egyik értelemelvárásai felnőnek a szöveghez, míg a másiké nem.) De azt is világossá teszi, hogy különböző emberek miért értik ugyanazt a szöveget másként. (Nem ugyanaz a léttörténetük.) Sőt, még azt is, hogy miért érti a szöveget ugyanaz az ember másként, amikor később újraolvassa. (Mert már nem ugyanott tart a saját léttörténetében.) Így ennek az elméletnek nem okoz gondot az olyan mindennapos tapasztalat, hogy áthatják a megértést az olyan tényezők, mint hogy egy műalkotástól mást vár egy gyermek és egy felnőtt, egy laikus és egy irodalmár, egy filozófiai elméletet pedig másként olvas az, aki kritikát ír róla, meg aki vizsgálja belőle.

A gadameri hermeneutikát ismertető vázlatunk súlyosan elégtelen lenne, ha nem ejtenénk szót arról, milyen fontos szerepet játszik benne *a nyelv problematikája*. Fentebb említettük, hogy Dilthey-jel szemben az volt Heidegger egyik ellenvetése, hogy nem veszi elég komolyan azt, ahogy a hermeneutikai tapasztalat *viszonylagossá teszi a megismerés tárgyának (az objektumnak) és alanyának (a szubjektumnak) a szembeállítását*. Gadamer azt gondolta, hogy a megértéssel kapcsolatban a szubjektum és az objektum, illetve a ‘szubjektív’ és az ‘objektív’ közötti viszonyt úgy ragadhatjuk meg a legjobban, ha a nyelv szerepét tisztázzuk.

Magától értetődik, hogy a szöveg megértése *a nyelv közvetítésével* megy végbe. Az értelemelvárásaink valamilyen nyelven fogalmazódnak meg, és a szöveg csak akkor tud

⁶¹ Lásd például Heidegger: *Lét és idő* 284. o.

⁶² Gadamer: *Igazság és módszer* 214. o.

mondani nekünk valami érthetőt, ha olyan nyelven beszél, amit mi is értünk. A szöveggel folytatott párbeszéd *közös nyelvet* feltételez. A nyelv azonban nem semleges közvetítő: döntő módon meghatározza a megértés filozófiai jellegét. Az ember (a szubjektum) csak a nyelvben tudja kifejezésre juttatni magát, ám ezzel valami olyannak a hatalmát ismeri el a saját szubjektivitása felett, ami maga *nem 'szubjektív'*. (Elvégre a nyelv sohasem egy emberé.) Ugyanakkor az a megértés, amely a nyelvben jelenik meg, nem lehet pusztán 'objektív' sem. A nyelv ugyanis *folyton változó hagyomány*, amelynek 'létezése' éppen úgy történeti, mint az egyes emberé. Ez nemcsak azt jelenti, hogy a nyelvi jelleg meghatározza a hermeneutikai tevékenység lehetőségeit és határait: Gadamer-nél a nyelviség az egész emberi megértés ontológiai meghatározottságaként jelenik meg. „Mert az emberi világviszony teljességgel és alapvetően nyelvi jellegű, s így érthető.”⁶³ Vagy ahogy Gadamer ennél erőteljesebben megfogalmazta: „A megérthető lét — nyelv”.⁶⁴ (Az, ahogy Gadamer az egész emberi megértés és megismerés nyelvi feltételezettségéről beszél, jól mutatja, hogy a posztheideggeriánus hermeneutika eljutott egy sor olyan összefüggés feltárásához, amelyek a kortárs nyelvfilozófiában is fellelhetőek.)

Hermeneutika és gyakorlati filozófia

Kései műveiben Gadamer egyre érzékenyebb lett saját filozófiai hermeneutikájának *gyakorlati filozófiai összefüggései* iránt. A klasszikus hermeneutika kitarzott amellett, hogy a hermeneutikai probléma elsődlegesen és alapvetően episztemológiai és (tudomány)módszertani jellegű.⁶⁵ Gadamer-t éppen az ilyen álláspontokkal való vita ébresztette rá arra, hogy felfogása mennyire erősen kötődik a gyakorlati filozófia Arisztotelészre visszavezethető hagyományához.⁶⁶ „A hermeneutika filozófia, filozófiaként pedig gyakorlati filozófia”.⁶⁷

Ennek a gyakorlati filozófiai összefüggésnek két vonatkozása van, amit érdemes kiemelni. Az egyik az, hogy Gadamer erősen kötődik *Arisztotelész etikájához*, mint az arisztotelészi gyakorlati filozófia kitüntetett területéhez.⁶⁸ Gadamer arra a meggyőződésre jutott, hogy Arisztotelész etikája jobb betekintést nyújt az emberi életbe, mint a modern tudomány.⁶⁹ Ha a megértést akarjuk tisztázni, ehhez az etikához kell fordulnunk. Az arisztotelészi etikát így a hermeneutikai kérdésfeltevés modelljeként ismerte fel. „Ha mármost összefoglalásként az etikai jelenség s különösen az erkölcsi tudás erényének arisztotelészi leírását kérdésfeltevésünkre vonatkoztatjuk, akkor az arisztotelészi elemzés valóban a hermeneutikai feladatban rejlő problémák egyfajta modelljének bizonyul.”⁷⁰ Ez elsősorban azt jelenti, hogy a hermeneutikai erőfeszítés az értelmező oldaláról annak a gyakorlati bölcsességnek (*phronészis*nek) a működtetését követeli meg, amely az erkölcsi ítéletekben is megnyilvánul.

A másik összefüggés a gyakorlati filozófia és Gadamer hermeneutikája között *a cselekvés és a megértés közötti hasonlóság hangsúlyozása*. Ez a hasonlóság egyrészt abban nyilvánul meg, hogy mind a megértésnek, mind a cselekvésnek *eseményjellege* van. Ez

⁶³ Gadamer: *Igazság és módszer* 329. o.

⁶⁴ Uo. Lásd még Hans-Georg Gadamer: 'Retorika, hermeneutika, és ideológiakritika'. In: Csikós Ella és Lakatos László (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*. Budapest: Filozófiai Figyelő, 1990, 182. o.

⁶⁵ Lásd Betti: 'A hermeneutika mint...' 6. o.

⁶⁶ Lásd Frederick G. Lawrence: 'Introduction'. In: Hans-Georg Gadamer: *Reason in the Age of Science*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981, xiv. o.

⁶⁷ Lásd Gadamer: *Reason in the Age of Science* 111. o.

⁶⁸ Áttekintésként lásd Matthew Foster: *Gadamer and Practical Philosophy: The Hermeneutics of Moral Confidence*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1991, 52-69. o.

⁶⁹ Lásd Hans-Georg Gadamer: 'Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences'. 9 *Research in Phenomenology* (1979) 75-85, 77. o.

⁷⁰ Gadamer: *Igazság és módszer* 228. o.

valamelyest világosabbá teheti Gadamer értelmezésről adott magyarázatát, amelyben a megértés nem valami előzetesen rögzített értelem felleléseként jelenik meg, hanem léttörténeti eseményként.⁷¹ A megértésre is igaz az, amit Arisztotelész a cselekvéssel kapcsolatban fedezett fel etikájában:⁷² olyan erősen kötődik az egyedi szituációkhoz, hogy problémáit nem lehet előre gyártott receptekkel megoldani. Csak a körvonalak láttatásával siethetünk a segítségére, nem vonhatjuk tudományos reflexió alá.⁷³ „A megértés, akár csak a cselekvés, mindig kockázatos marad, sohasem hagy helyet egy szabályokra vonatkozó általános ismeret egyszerű alkalmazásának.”⁷⁴

Ezen a ponton érdemes megemlíteni azt is, ahogy *Paul Ricoeur* (1913-2005) hermeneutikai vizsgálódásai tovább pontosították a posztheideggeriánus hermeneutika pozícióját. Ricoeur ugyanis még Gadamernél is mélyebbnek látta az összefüggést a szöveg és a cselekvés között. (Ebben a tekintetben ő is erősen támaszkodott Arisztotelészre.⁷⁵) Ricoeur szerint *a szöveg formájában való rögzítés a kimondott szót (a diszkurzív eseményt), amely eredendően cselekvés, megfosztja aktualitásától: jelkésszé teszi*. A megértésben meg kell tennünk az utat visszafelé, *a nyelv formális rendszerétől az esemény (a diskurzus) felé*.⁷⁶ A megértés a jelektől a cselekvés felé halad. Éppen ezért Ricoeur számára a nyelvi rögzítés paradigmatis esete nem a tények állítások formájában való rögzítése, hanem az események *narratívákban* (mesélhető történetekben) való megjelenítése képezi. A beszéd emberi cselekvések *kreatív imitációját* (alkotó utánczását, utáncépzését) valósítja meg, a narratíva funkciója pedig az, hogy visszaidézzé és újraalkossa a cselekvés emberi világát.

⁷¹ „Mert a másik oldalon, a ‘tárgy’ oldalán ez a történés azt jelenti, hogy játékba kerül, ‘kijátssza saját kártyáit’ a hagyománytartalom, a maga egyre újabb és az új befogadók által újonnan kibővített értelem- és rezonancialehetőségeiben. Amikor a hagyománytartalom újonnan megszólal, akkor előjön valami, s ettől fogva van, ami addig nem volt.” Gadamer: *Igazság és módszer* 320. o.

⁷² Lásd Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* 1094b.

⁷³ Lásd Gadamer: *Igazság és módszer* 221. o.

⁷⁴ Gadamer: *Reason in the Age of Science* 109. o.

⁷⁵ Lásd különösen Paul Ricoeur: ‘Practical Reason’. In: uő: *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, London: The Athlone Press, 1991. Itt is érdemes persze rögzíteni, hogy Gadamer és Ricoeur között komoly különbségek vannak. Ez az Arisztotelészhez való viszonyukban is megnyilvánul. Míg Ricoeur Hegelen keresztül olvassa Arisztotelészt, Gadamer inkább Platón felől. Gadamer az arisztotelészi etikában a Platón által középpontba helyezett szókratészi kezdeményezés (a jó kérdése) igazi beteljesítését látta. Lásd Hans-Georg Gadamer: ‘Gadamer on Gadamer’. In: H. J. Silverman (ed.): *Gadamer and Hermeneutics*. London: Routledge, 1991, 13. o.

⁷⁶ Lásd Ricoeur: ‘Explanation and Understanding’ 130. o.

9. előadás: Tudományfilozófia

Pozitivizmus

Mindenekelőtt nem árt újra fölidézni, hogy Hegel után problematikusává válik a rendszerfilozófiára való törekvés. Hittel veszíti a filozofálásnak az a módja, amelyik mindenáron metafizikai megalapozásra törekszik. A metafizika hitelvesztése szorosan összefügg a gyakorlati filozófia megalapozási kísérleteinek kudarcával, most azonban azt a következményét vesszük majd górcső alá, hogy a továbbiakban a tudományelmélet is lemond metafizikai igényeiről. Legalább ennyire fontos egy ezzel párhuzamosan zajló folyamat, amikor is újragondolják a társadalomtudományok módszertani alapjait. Ebben meghatározó szerepe volt *Auguste Comte*-nak (1789-1857), aki a *pozitivizmus* programjával állt elő. Comte sajátos következtetéseket vont le a rendszerfilozófia válságából. Arra jutott, hogy az a *metafizikai gondolkodás*, amely a korábbi időket jellemezte, nem alkalmas a tudomány megalapozására.

Comte arra a problémára kereste a választ, hogy miközben a természettudományok bámulatos fejlődési pályát írnak le, egymást követik a felfedezések, a társadalomtudományok mintha egyhelyben toporognának, ugyanazokkal a kérdésekkel foglalkoznak már évszázadok óta, s nem képesek kielégítő megoldásokkal előállni. Comte a társadalomtudományok minden bajának forrását abban lelta föl, hogy nem jó módszerekkel dolgoznak. Szerinte a természettudományok sikerének kulcsa módszertani tudatosságukban és megalapozottságukban rejlik, s Comte úgy gondolta, hogy végre a társadalomtudományoknak is ilyen módszerekre kell támaszkodniuk. Ha sikeresek akarnak lenni, ha a céljuk az a fajta bizonyosság és logikai koherencia, mint a természettudományoké, akkor a társadalomtudományoknak is azok módszereit kell alkalmazniuk. (Érdemes megjegyezni, hogy ebben a tekintetben Comte nem áll egyedül: *Jeremy Bentham* szintén a természettudományok mintájára tett kísérletet az „akarat logikájának” kidolgozására.)

Comte úgy gondolta, az emberi gondolkodás fejlődése három szakaszra bontható.

1. Az első szakasz a *mitikus gondolkodás*, amely megszemélyesített erők (például istenek) közreműködésével magyarázza a jelenségeket.
2. A második szakaszban a *metafizikai gondolkodás* (amely a rendszerfilozófiákra is jellemző) ezt a mitikus gondolkodást győzte le. A metafizikai gondolkodás a jelenségeket elvont elvek segítségével magyarázza. Most azonban eljött az ideje, hogy átlépjünk a harmadik szakaszba.
3. A metafizikát fel kell váltania a *megismerés pozitív stádiumának*. Ebben a stádiumban a *tényekre szorító* (*pozitív*) tudományos gondolkodás már önmaga tisztázza a saját megalapozási problémáit. Nincs szükség elvont elvekkel operáló spekulációra: végül mindent az empirikus tudomány fejlődése old meg. A tudomány pozitív stádiumát a következők jellemzik:
 - (a) a tudományos megismerés csakis a tapasztalati tényekre irányul, csak az empirikus úton szerzett ismeretek szolgálnak a valódi tudás alapjául;
 - (b) az állítások igazsága helyett azok bizonyossága válik fontossá, s az, hogy a tudomány jól alátámasztott megállapításokat tegyen;
 - (c) a tudomány célja az olyan előrejelzések megfogalmazásában áll, amelyek révén a természetet, illetve a társadalmi élete hatalmunkba keríthetjük, befolyásunk alatt tarthatjuk.

A gyakorlati filozófia szempontjából igen fontos, hogy a pozitívizmus szülte egy új típusú társadalomtudomány, a *szociológia* eszméjét. Ez a tudomány társadalmat a filozófiai spekulációktól megszabadítva, a *pozitív társadalmi tényekből* igyekezett megismerni. A filozófiai pozitívizmus a tudományok egységének igénye alapján azt a követelményt fogalmazza meg a társadalomtudományokkal szemben, hogy azok is ilyen módon járjanak el: a társadalmi jelenségeket pusztán tényszerűségükben kell megfigyelni, s ezek alapján megfogalmazni a társadalmi jelenségek mögött meghúzódó törvényszerűségeket. Jó példa erre, hogy a szociológia a korábbiakkal ellentétben a jogot (amelynek filozófiája természetesen egyfajta gyakorlati filozófia volt) nem tekinti a társadalmi szerveződés alapjának. Nem fogadja el a társadalom normatív önképét (saját jogi eszméit, politikai ideáljait, erkölcsi világát): tényszerűen megragadható összefüggésekből (törvényszerűségekből) magyarázza a társadalmi jelenségeket. Ebben az összefüggésben a társadalom normatív önképe is csupán az egyik vizsgálódási területe lesz a szociológiának (a jogszociológiának, a politikai szociológiának).

Később ebből a kezdeményezésből alakult ki az a nézet, hogy a szociológiai megismerésen iskolázott társadalomelmélet át tudja vállalni a filozófiai reflexió szerepét (ilyen jellegét ölt *Niklas Luhmann* és *Jürgen Habermas* társadalomelmélete is). Még akár az a gondolat is teret nyerhet, hogy a filozófia voltaképpen fölösleges a szociológiához képest: *David Bloor* szerint a filozófia többnyire 'fattyú szociológia'.

A Comte-féle pozitívizmus még filozófia szempontból nem valami kifinomult. (Később az ún. *neopozitívizmus* törekedett is filozófiai bizonytalanságának orvoslására: egyfajta radikális empirizmust csinált belőle, amely a logikai módszert állítja a középpontba.) Mégis megnyilvánul benne valami, ami igen fontos a filozófia szempontjából. Az újkori filozófusok természetesnek vették, hogy *a filozófiára vár a tudomány megalapozásának feladata*. A pozitívizmus megjelenése azt jelzi, hogy vannak, akik ezt a szerepet már nem a filozófiára, hanem *magára a tudományra*, vagy a tudomány valamelyik részére osztanák. Ezzel egyébként a pozitívizmus az egyik forrásává vált a tudománybabonának is: annak a hitnek, hogy a tudomány a megoldás minden társadalmi problémára. A mindenhatóságba vetett hit arra vonatkozik, hogy a tudomány eredményei képesek végső soron az élet minden problémájára megoldást kínálni, s a tudományos racionalitás alkalmas arra, hogy a többi emberi tevékenység számára is mintaként szolgáljon.

Mindezek nyomán úgy tűnik, hogy az az alapvetés, amit Comte adott a pozitívizmusnak, mindenekeelőtt a társadalomtudományokra vonatkozik. Valóban, itt látványos a hatása. Az azóta eltelt időben minden önálló sodó társadalom- és humántudomány területén megjelenik az az igény, hogy tárgyáról „pozitív” (csak tényeken alapuló) kijelentéseket tegyen.

Fontos azonban azt is észrevenni, hogy a pozitívizmus, és a vele kapcsolatos filozófiai viták annak az alapvetőbb kérdésnek az irányába mutatnak, hogy vajon mi a dolga a filozófiának általában a tudományok megalapozása körében. Ebben a tekintetben a pozitívizmusnak az a vonatkozása jelentős, amit metafizika-ellenességnek vagy metafizika-semlegességnek nevezhetünk. Ez azt jelenti, hogy a későbbi, főleg a 20. századi pozitivisták elutasítják a filozófiának azt az újkori igényét, hogy metafizikai, nem-empirikus magyarázatokkal szolgáljon. A metafizika helyett az empirikus tudomány (mind a természet-, mind a társadalomtudományok) haladása által felvetett filozófiai (elsősorban ismeretelméleti) kérdéseket állítják a középpontba. Ezt a fejleményt tükrözi a tudományelméletben a Bécsi Kör tevékenysége (ezt fogjuk neopozitívizmusnak nevezni).

Itt érdemes röviden utalni arra az összefüggésre is, hogy a 19. század második felében megerősödött a pozitívizmus alternatívája is. Amint láttuk, Comte a tudományok módszertani egységének elvét vallotta: a természettudományoknak és a

társadalomtudományoknak ugyanazt a módszert, a megfigyelhető tények leírását, kell alkalmazniuk. A társadalomtudományok problémáit azonban meg lehet ragadni azon a módon is, hogy azt állítjuk, azok olyannyira sajátosak a természettudományokhoz képest, hogy teljesen önálló módszerre van szükségük. A megoldás tehát nem az, hogy adaptáljuk a természettudományok empirikus módszereit, hanem hogy önálló, a szellemtudományok sajátos tárgyához és ismeretigényéhez igazodó módszert dolgozzunk ki. Ezt a programot hirdette meg *Wilhelm Dilthey*, aki a hermeneutikában látta ennek a bizonyos önálló módszernek a lehetőségét. (Erre az összefüggésre a Hermeneutika c. előadásban térünk vissza.)

Neopozitivizmus

Azt mondtuk, hogy a pozitivizmus jellegzetes problémája hosszú ideig az volt, hogy nem voltak gondosan kidolgozott filozófiai alapjai. A pozitivizmus természetesen egyfajta empirizmussal alapozható meg. Annak a fajta empirizmusnak, amely a pozitivizmus szolgálatába állítható, fontos tényezője volt a szimbolikus logika kialakulása. A szimbolikus logika és az empirizmus összekapcsolásán alapuló pozitivisták felfogás a *neopozitivizmus* (vagy *logikai pozitivizmus*).

Az újkori filozófia története során kibontakozó empirizmus (Hobbes, Locke, Berkeley, Hume) és a neopozitivizmus között egy hasonlóságot és egy különbséget emelünk ki. A hasonlóság abban áll, hogy valódi tudásnak, biztos ismeretnek csak azt tekintik, ami tényeken alapul. Tudomány elnevezésre csak azok a kijelentések tarthatnak számot, amelyek a nem vitatható tényeken alapulnak. Különbségük pedig abból a fentebb jelzett körülményből adódik, hogy a neopozitivisták nem a tudomány metafizikai alapjait igyekeztek kidolgozni, hanem (ezt a kérdéssel elutasítva) a tudományos megismerés módszerével kapcsolatos (metodológiai) problémákat vizsgálták.

A neopozitivizmus filozófiáját a *Bécsi Kör* néven ismert filozófiai társaság dolgozta ki (hivatalos nevük: *Verein Ernst Mach*, 1928-1938). A Kör legjelentősebb tagja minden bizonnyal *Rudolf Carnap* (1891-1970), de érdemes megemlíteni *Moritz Schlick*, *Kurt Gödel*, *Alfred Ayer*, *Alfred Tarski* nevét is (magyar származású tagja is volt a társaságnak, *Juhos Béla* személyében). Nem tartozott a Körhöz, de szoros kapcsolatban állt velük *Karl Popper* és *Hans Reichenbach*. A Kör tagjai a filozófiai felfogásukat „tudományos világnézetnek” nevezték.

A neopozitivizmus kialakulására erőteljesen hatott a fiatal *Ludwig Wittgenstein* (1889-1951) filozófiája.⁷⁷ Habár ő maga nem volt neopozitivisták, sőt, nem azonosult a Bécsi Kör filozófiájával sem (kifejezetten ellenezte elképzelésének azt az értelmezését, amit Schlicknél vagy Carnapnál találunk), ifjúkori művének, a *Logikai-filozófiai értekezésnek* (*Tractatus logico-philosophicus*, 1921) központi jelentősége volt a neopozitivizmus kibontakozásában. Wittgenstein e művében dolgozta ki a tapasztalatból nyerhető bizonyosság logikai alapjait (talán nem árt megjegyezni, hogy éppen Russell tanítványa volt). A *Tractatus* idevonatkozó alapgondolata az, hogy minden megismerés egyfajta mentális leképezés, a valóság és a gondolkodás közötti reprezentációs viszony: a valóság és a gondolkodás logikai formája azonos. A tények logikai képe a gondolat, írja Wittgenstein, a gondolat pedig értelemmel bíró kijelentés (a gondolat érzékileg felfogható formája). A kijelentés a valóság egy képe: körülmények fennállását vagy fenn nem állását (tehát a

⁷⁷ Nem véletlen a „fiatal” jelző használata, ugyanis Wittgenstein pályafutása filozófiája tekintetében két élesen elkülönülő szakaszra oszlik, s ennek következtében beszélhetünk „kései Wittgensteinről” is. „Róla” a következő fejezetben lesz szó.

tényeket) ábrázolja. Az igaz kijelentések összessége pedig alkotja a teljes természettudományt.

A neopozitivisták szerint a tudományos gondolkodás megértése feltételezi, hogy megállapítsuk, mely módszerek valóban tudományosak (metodológia). A metodológia olyan általános szabályrendszer, amely megmutatja, miként kell a tudományos elméleteket fölépíteni, s melyek az értelmesség és a helyesség kritériumai. A metodológia ad választ az olyan kérdésekre, hogy mi különbözteti meg a tudományos elméleteket a nem-tudományos elképzelésektől (sarlatánságoktól), milyen feltételeknek megélete esetén tekinthető egy kijelentés egyáltalán értelmesnek, mikor mondhatjuk, hogy a tapasztalat alátámaszt vagy megkérdőjelez egy elméletet (azaz mikor tekinthető igazoltnak egy kijelentés). Az ilyen módszertani szempontú megközelítés a modern tudományelmélet egyik legfőbb sajátossága.

Fontos látni a tudománymódszertan kidolgozásának a jelentőségét. A metodológia kidolgozása során el kell vonatkoztatni a tudományos megismerés történelmi és társadalmi kontextusától. A tudomány módszertana nem a tudománytörténetből tárul fel. *A neopozitívizmus tudományfilozófiai törekvése a megismerés racionális rekonstrukciója volt.* A racionális rekonstrukció révén különbséget lehet tenni a tudományos felfedezések tényleges folyamata és az ismeretek igazolásának módja között: akárhogyan is jutunk új ismeretkez (akár nem-racionális úton is), a lényeg, hogy az ismeretnek meg kell felelnie a metodológiai elvárásoknak. Ha ez a feltétel teljesül, akkor akár egy ideális folyamat is leírható, melyben logikailag kifogástalan következtetések útján jutunk a helyes eredményhez. (A másik oldalról pedig irrelevánssá válnak azok az esetleges körülmények, amelyek a tudományos felfedezésekben történetesen szerepet játszottak.)

A neopozitívizmusban a tudományosság kritériuma kettős: *logikai kritérium*: a kijelentés logikai, szintaktikai szempontból korrekt legyen; *empirikus kritérium*: nem fordulhatnak elő olyan szavak, amelyeknél nem adható meg empirikus tartalom vagy ismertetőjegy. (Ha ugyanis csak empirikus ismertetőjegyekkel tisztázható fogalmak fordulnak elő, akkor a belőlük képzett állításokról egyértelműen megállapítható, milyen tényállás áll fenn, ha igazak, s milyen nem, ha hamisak).

A logikai pozitivisták fontos állítása volt, hogy a korábbi filozófiai törekvések elmulasztották alapos vizsgálat tárgyává tenni a filozófiai kérdések és az ezekre adott válaszok nyelvi elemzését: azt, hogy a mondatok, és a bennük szereplő szavak bírnak-e egyáltalán jelentéssel (van-e értelmük). Véleményük szerint a filozófiai állítások jelentős része értelmetlen, azaz látszatállítás. (Az értelmetlenség okai lehetnek: a mondatban értelmetlen szó van, pl. sellő; vagy szintaktikailag hibás a mondat, pl. „Caesar egy és.”; vagy keverednek a szavak alkalmazási szférái, pl. „Caesar egy prímszám.”)

A Bécsi Kör tagjainak erőfeszítései az empirikus kritérium kidolgozására irányultak: ennek eredményeként alakították ki a *verifikációs elvet*. A *verifikáció* az ismeret igazolásának módja. Az elv két részre bontható. Először azt mutatja meg, hogy egy kijelentés akkor értelmes, ha tudjuk, mi teszi (mi tenné) igazzá vagy hamissá. (A neopozitivisták megengedték a *lehetséges* tapasztalatra való hivatkozást a verifikáció során, vagyis nem követelték meg a tapasztalattal való tényleges összevetést, hanem elfogadták azt is, hogy lehetséges az ilyen összevetés.) Állításuk az, hogy ha a kijelentés igazságfeltételeit elvileg sem tudjuk megadni, akkor értelmetlen kijelentéssel állunk szemben. (Ebből a szempontból tekintik értelmetlennek az olyan fogalmakat, és utasítják el használatukat, amelyek értékeket, normákat, metafizikai realitást, vallásos téziseket fejeznek ki, pl. szép, jó, helyes, kötelező, Isten, lét, stb. Értelmes viszont pl. a Hold túlsó oldalának felszínéről szóló kijelentések, mert ezek ellenőrzésének elvi akadályja nincs.)

Másodszor pedig arra válaszol a verifikációs elv, hogy hogyan dönthető el ténylegesen, egy kijelentés igaz-e, vagy hamis. Már is jegyezzük meg, hogy a kijelentésekről szólva itt csak az ún. *szintetikus* kijelentések jönnek szóba, vagyis azok, amelyek empirikus tartalommal rendelkeznek, tényállítást tartalmaznak. A szintetikus kijelentések igazságának eldöntéséhez a tapasztalattal való egybevetésre van szükség. Ilyen pl. a „A Föld a Nap körül kering” állítás. (Az *analitikus* kijelentéseket kizárólag a bennük szereplő szavak jelentése teszi igazzá, empirikus tartalommal nem rendelkeznek, új ismerettel nem szolgálnak. Pl. „Minden aggregény férfi”.) A tapasztalattal való összevetés, mint a szintetikus kijelentések igazságának kritériuma olyankor problematikus, amikor ez az összevetés közvetlenül nem lehetséges, mert összetett kijelentésekkel van dolgunk (legtöbb kijelentésünk ilyen). A neopozitivisták megoldása erre a problémára az, hogy az ilyen összetett kijelentéseket úgynevezett *protokolltételekre* kell fölbontani. Ezek már olyan elemi kijelentések, amelyek közvetlenül az érzéki tapasztalatból származnak (azzal közvetlenül összevethetők), így hűen tükrözik a valóságot (Az, hogy valójában mifélek is ezek a protokolltételek, heves vitákat váltott ki a Kör tagjai között, abban azonban egyetértettek, hogy ilyenekre feltétlenül szükség van, mivel ezek teremtik meg a kapcsolatot a kijelentések (a nyelv) és a külvilág tárgyai között. A protokolltételek jelentik minden tudományos megismerés alapját.) Carnap ki is dolgozott egy meglehetősen bonyolult eljárást a tudományos állítások protokolltételekre történő visszavezetésére.

Nehézséget okozhat azonban az, hogy a természettudományok egyetemes érvényű tételeket állítanak fel, ám ezek nem verifikálhatók empirikus módon. Az érvet már Hume megfogalmazta az *indukció* (az *egyediből az általánosra való következtetés*) *kritikájaként*. A természettudományok tételeinek objektivitása valójában általánosítás, hiszen sok azonos, de egyedi esetből vannak le egy univerzális következtetést (indukció). Ám bármikor megtörténhet, hogy olyan esettel találkozunk, amely kivételnek minősül a szabály szempontjából, s az univerzalitást már egy kivétel is aláássa. (Például akárhány fekete hollót is látunk, nem mondhatjuk, hogy minden holló fekete, mert pusztán az eddigi, múltbeli tapasztalatok alapján nem zárhatjuk ki annak lehetőségét, hogy a jövőben egy olyan hollóval akadunk össze, amelyik történetesen fehér). Részben ennek az problémának az orvoslására váltották fel a verifikáció elvét a *konfirmáció* elvével. (Ezt találjuk például *Carl Hempelnél*.) A konfirmáció azt jelenti, hogy a megfigyelés (empirikus ellenőrzés) csak *megerősíti* a tételt, de nem bizonyítja azt. A bizonyítás helyett a konfirmáció megengedésével azonban a neopozitivisták közel kerülnek ahhoz, hogy föladják a bizonyosságra vonatkozó igényüket.

Az induktív módszer helyett Karl Popper egy deduktív eljárást javasol. Ő abból a belátásból indul ki, hogy az ember fallibilis lény, mindig ki van téve a tévedés lehetőségének, így nem is képes elérni a tudás végső fundamentumait. Ennek következtében a verifikáció, egy tétel kétségtelen igazolásának igénye beválthatatlan. Egy univerzális állítás igazságát akárhány egyedi példával sem tudjuk alátámasztani, viszont hamissága egyetlen példával is kimutatható. Popper ezért azt állítja, hogy egy állítás csak akkor tekinthető tudományosnak, ha racionális kritikának vethető alá, vagyis *falszifikálható* (cáfolható).

Popper hangsúlyozza, hogy a tudományos elméletek mindig is hipotézisként fogalmazódnak meg, s azok is maradnak, amíg meg nem cáfolódnak. E hipotézisekből dedukció útján empirikusan ellenőrizhető egyedi előrejelzéseket teszünk, amelyek azután vagy cáfolják a hipotézist vagy nem. (Popper protokolltételek helyett *bázisállításokról* beszél: ezek olyan könnyen ellenőrizhető tapasztalati kijelentések, melyek elfogadásában a tudósok ugyan egyetértenek, de nem tulajdonítanak nekik kétségtelen igazolóerőt, bizonyosságuk tehát időleges). Ha egy elmélet sok falszifikációs kísérletet kiállt, akkor *korroborálnak* tekinthető: nem igazolt, csupán érdemes arra, hogy újabb próbáknak vessük alá (azaz továbbra is hipotézis marad). Minél inkább korroborált egy elmélet, annál nagyobb az

empirikus valószínűsége. Tehát a tudományos tudást nem az újabb igazolt elméletek gyarapítják, hanem az csak tökéletesedik: a falszifikációs eljárásokkal folyamatosan szűrjük ki belőle a hamis vélekedéseket.

Posztpozitivizmus

A pozitivisták tudományelmélet két legnagyobb hatású kritikusa *Thomas S. Kuhn* (1922-1996) és *Paul Feyerabend* (1924-1994). A posztpozitivisták jelző arra utal, hogy ezek a filozófusok föladják a pozitívizmusnak a tudományok sajátos és univerzális módszerére vonatkozó álláspontját. A tudományelméletbe bevezetik a tudománytörténeti kutatások eredményeit: az a meggyőződés vezérli őket, hogy a tudomány működése nem érthető meg a tudománytörténet tanulmányozása nélkül. (Láttuk, hogy ezzel a neopozitivisták sohasem foglalkoztak.) Ezzel egyrészt hangsúlyosabbá válik a történeti-leíró megközelítés a logikai pozitívizmus analitikus és normatív módszertanával szemben. Másrészt a tudománytörténeti vizsgálódások azt mutatják, hogy a tudósok valójában sohasem igazodtak következetesen valamilyen módszertani ideálhoz (amely egyértelműen megmondja, milyen feltételek között születnek tudományos állítások). Egy normatív metodológiának ezek szerint kevés köze van a tudományos kutatás tényleges gyakorlatához: a tudósok gyakran nem e metodológia szerint járnak el, sőt gyakran éppen az eltérés nyomán születnek a nagy felfedezések. Így kétségessé válik, hogy létezik-e egyáltalán univerzális tudományos módszertan, s inkább arra kell figyelni, hogy talán a metodológiai szabályok, a racionalitás kritériumai is történetileg változóak.

E változásokban Kuhnnek *A tudományos forradalmak szerkezete* (1962) c. műve játszotta a legmeghatározóbb szerepet. Kuhn szerint a tudomány története nem lineáris, hanem inkább ciklikus, és forradalmi változások tarkítják. Egy tudományterület működési rendje: normál tudomány — válság — forradalom. A normál tudomány az adott szakterület megszerveződése nyomán bontakozik ki, s erre a szakaszra valóban alkalmazható egy kumulatív fejlődési modell: ekkor a tudomány egyenes vonalban fejlődik, az ismeretek halmozódnak, egymásra épülnek, a tudósok egyre több kérdésre találnak választ. Kuhn arra a fogalmi keretre összpontosít, amelyen belül a tudósok a módszertani ideálokat megfogalmazzák. E fogalmi keret megjelölésére vezeti be a *paradigma* fogalmát. A paradigma olyan általános elismert módszertani szabályok, elméleti modellek, tudományos teljesítmények összessége, melyek lehetővé teszik és szervezik a normál tudományos tevékenységet (a paradigma nyilván nem egy írott „szabálykönyv”, meglétére éppen a normál tudomány jellegéből következethetünk). A paradigmának két funkciója van:

1. kognitív: meghatározza, hogy mi számít problémának, mi számít egy probléma tudományos megoldásának, megszabja a tudomány nyelvezetét, sőt még a tapasztalás kritériumait is;
2. szociológiai: szervezi a tudósközösségeket, meghatározza a tudományos képzés jellegét, s ezen keresztül biztosítja a paradigma fönntartását.

E funkciók betöltésével és feltétlen érvényesülésével biztosítja a paradigma a normál tudományos tevékenységet, s annak zavartalan fejlődését. Mivel adottak a feltételek, amelyek között egy kérdés tudományos problémának számít, s tisztázott, melyek egy jó magyarázó elmélet ismérvei, azok a kérdések, amelyekre a normál tudomány minden próbálkozás ellenére sem tud választ adni, hitelüket veszítik, perifériára szorúlnak. Ha azonban ezek az anomáliák elszaporodnak, vagy mondjuk a megoldásuk égetően szükségessé válik, akkor a normál tudományt válságba sodorják. A válság az új tudományos módszerek keresésének, a paradigma föllazulásának a szakasza (ez általában fiatal, radikális tudósok fellépésével is együtt jár). Az ilyen éleződő válsághelyzetben következik be a

forradalmi változás. A változás attól forradalmi, hogy a régi paradigmát egy új váltja föl, s ezzel újra elkezdődik a tudományterület normál szerveződése.

Ennek a folyamatnak az iskolapéldája a heliocentrikusról a geocentrikus világrépre való áttérés. A geocentrikus csillagászat egyre több problémával nézett szembe, volt egy sor megfigyelés, amelyet nehezen tudtak beilleszteni a rendszerbe. Erre eleinte úgy reagáltak, hogy módosításokat hajtottak végre a ptolemaioszi elméleten. Ezzel azonban bonyolulttá és ellentmondásossá tették azt. Ekkor már súlyos válságban volt a csillagászat. Ebben a helyzetben lépett fel Kopernikusz, aki kész volt a paradigma megváltoztatására: a Napot helyezte rendszere középpontjába. Ebből idővel a normál tudomány egy új korszaka alakult ki.

A paradigma érvényessége a normál tudomány szakaszában nem felülvizsgálható, hiszen az határozza meg a tudományos látásmódot. Ebből viszont az következik, hogy a paradigmák összemérhetetlenek, *inkommenzurábilisak*, hiszen soha nincs olyan objektív nézőpont, amely lehetővé tenné a megítélésüket. Ha mindig valamilyen paradigma befolyása alatt állunk, nem állíthatjuk, hogy objektív mércékkel rendelkezünk a tudományosság kritériumival szemben. A tudományosság, a racionalitás kritériumai leírhatók ugyan, ám azt már nem állíthatjuk, hogy ezek univerzálisak is lennének.

Ezzel nyilvánvalóvá válik az a dilemma, ami alapvetően megingatja a pozitivista hitet: ha kiállunk a pozitívizmus metodológiai univerzalitása mellett, akkor a tudomány jelentős része nem tekinthető racionálisnak, ha viszont elismerjük, hogy a tudományosság ismérvei történetileg változnak, akkor a pozitivista metodológiát sem tekinthetjük univerzálisnak. Mindkét alternatíva megkérdőjelezi a tudományos racionalitás mindenhatóságába vetett hitet, s azt az igényt, hogy a tudományból nyerjük ki a racionalitás mintáit, melyeket az élet egyéb területein alkalmazhatnánk.

A fentiekből Feyerebend azt a következtetést vonta le, hogy ha „tisztá” módszertan nem létezik, akkor bele kell nyugodni a tudomány irracionális jellegébe. A tudósok bármilyen, akár irracionális módon is eljuthatnak fölfedezésekig, szerezhetnek új ismereteket, semmi okuk sincs, hogy akár saját korábbi eljárásaikhoz tartsák magukat. Sőt, azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a tudomány történetét sokszor hatalmi, politikai törekvések is ösztönzik és befolyásolják. Ezt az álláspontot nevezzük *episztemológiai anarchizmusnak*.