

## SZEMLE

KENDEFFY GÁBOR (SZERK.)\*

BOROS GÁBOR (FŐSZERK.)

**Filozófia**

Budapest, Akadémiai Kiadó. 2007. 1434 oldal

(Akadémiai Kézikönyvek)

## I. SZERKESZTÉSI ELVEK, ARÁNYOK

Az *Akadémiai kézikönyvek* sorozat e köteté vitán felül a modern magyar filozófiatörténet-írás legjelentősebb eredménye: szakértő szerzőgárda, kiváló koncepció, hatalmas terjedelem, gondos szerkesztés, jól eltalált tárgyalási mélység, jó stílus. Az érdeklődő olvasó további tájékozódását megkönnyítik a periodikusan elhelyezett bibliográfiák és a tárgymutató is. Az európai filozófiatörténet és a kortárs filozófiai tudományterületek tárgyalása óriási tudásanyagot mozgat, nagyon sok részletre kiterjed, filológiai nagy pontosságú, eszmeileg gazdag és igényes. A könyv különböző részei egymással összehangoltak, a tagolás tematikailag és kronológiailag ésszerű. Egy ilyen jellegű és kaliberű feladatot ugyanakkor nyilvánvalóan lehetetlen úgy teljesíteni, hogy minden lehetséges tudományos elvárásnak megfeleljen. Bizonyos, hogy nehéz szerkesztési döntések sokaságát kellett meghozni: egyes témákról különböző okokból le kellett mondani, korszakolni és kategorizálni kellett, terminológiát kialakítani, megváltoztatni vagy megerősíteni. A bibliográfi-

ákban terjedelmi okokból nyilván erősen kellett szelektálni.

E természetes akadályokat világosan látva szeretnénk itt, e több szerző írta recenzió bevezetőjében átfogó jelleggel reflektálni *először* a kötet célközönségének, *másodszor* a filozófia fogalmának, *harmadszor* a névmutató, s *negyedszer* a könyv tematikus arányainak és a felvett anyag besztásának kérdésére.

Ami az elsőt illeti, a főszerkesztő az *Előszó*ban a középiskolásokban jelöli meg az első közelítésben megcélzott olvasóréteget. A felületes olvasó számára is nyilvánvaló azonban, hogy a szellemi mérce sokkal magasabbra került: a művelt humán értelmiségi, sőt, igen gyakran az egyetemi oktató is haszonnal forgathatja e kötetet. Ennek azonban természetesen örülnünk kell.

Másodszor, a kötet *Előszava* – a „filozófia” terminus sok jelentésére való hivatkozással – végül lemond a filozófia fogalmának pontos definiálásáról. Bármily nyomósak is a felsorakoztatott érvek, így könnyen felmerülhet annak veszélye, hogy nem tudjuk pontosan, miről beszélünk, amikor azt mondjuk: „filozófia”. Az

\* A filozófia akadémiai kézikönyvének különböző fejezeteit az adott szakterületen tájékozott szerzők értékelték. A kötet szemlészését a recenzensek felkérésétől kezdve a kéziratok begyűjtéséig és gondozásáig Kendeffy Gábor fogta össze. Értékes munkájáért a szerkesztőség ezúton mond köszönetet.

érettségizett olvasónak is segítségére lehet, ha a témát szisztematikus és történeti tekintetben valamennyire elhatároljuk különösen a teológiától, az eszmetörténettől és a kultúrtörténettől. Ennek hiányát csak részben pótolja az 1.1-es fejezet meghatározása a *philosophos* terminus klasszikus görög jelentéséről (23–24). A legáltalánosabb fogalmi keretek megadásához hasznos lett volna idézni egy-két klasszikus filozófia-definíciót, mint amilyen Platóné a *Theaitétosz*-ban. De akár teljes indukcióval, a filozófiai tudományterületek teljes körű felsorolásával is meg lehetett volna alkotni egy „munkadefiníciót”, amint erre az *Előszó* tulajdonképpen kísérletet is tesz (19–20).

Szintén itt, az *Előszó*-ban talán kicsit markánsabban lehetett volna rámutatni arra, hogy az európain kívül még legalább két egyetemes jelentőségű kultúra (az indiai és a kínai) hozott létre teljesen autentikus és autonóm, gyökereiben, problematikájában, terminológiájában és történetében teljesen önálló filozófiai szövegtörzset és hagyományt. Végül is a „filozófia” terminust használjuk az indiai és a kínai bölcsélet megnevezésére is. Legalább e két hagyománynak érdemes lett volna rövid, 5–10 oldalas történeti áttekintéseket szentelni, amelyek megismertetik az olvasót a legfontosabb korszakokkal, nevekkal, műcímekkel, fogalmakkal és problémákkal. Így ugyanis az a helyzet állt elő, hogy az érettségizett olvasó, sőt, a művelt humán értelmiségi számára is feltehetően ismeretlen Henry of Harclay-ról vagy Richard of Campsall-ról többoldalas fejezeteink vannak, miközben a művelt rétegek körében nagyobb ismertséggel rendelkező *Védák*nak vagy az *Upanisádok*nak még a címe, Lao-ce-nek vagy Konfuciusznak még a neve sem szerepel sehol a könyvben. Pedig ezek az írások és gondolkodók valószínűleg nagyobb hatást gyakoroltak magára az európai filozófiatörténetre is, mint mondjuk Henry of Harclay.

Némileg talán a filozófiafogalom említett meghatározatlanságából is következik, hogy a történeti rész szerzői – a szövegből ítélve – nem pontosan ugyanazt tekintik filozófiatörténeti feladatuknak. A középkori rész kiemelten kezeli a logikai és nyelvfilozófiai kérdéseket, amely tendencia a többi részben közel sem ilyen markáns. A reneszánsz és a kora újkor rész pedig a filozófiatörténethez tartozónak tekint a mágiát és a teozófiát is, ami szintén nem jellemző a többi részre. Mindemellett az ilyen hangsúlyeltolódások bizonyos fókig elkerülhetetlenek voltak, s önmagában nagyon is érdekes és hasznos az ezoterikus eszmék tárgyalása, amelyek megjelenése az eszmetörténet adott korszakában valamennyire korjelenség volt.

Harmadsorban, számos szerző többedmagával szerepel egy-egy fejezetben, s így a neve nem feltétlenül jelenik meg a fejezetcímekben. E kiváló kötet használhatóságát ezért még tovább növelte volna egy *névmutató*, ami nyilvánvalóan helyhiány miatt maradt el, hiszen a kötet enélkül is monumentális méretű, majdnem 1500 oldal. Egy reménybeli második kiadásban azonban mindenképp jó lenne helyet találni a névmutatónak, mert enélkül nemcsak a filozófiában kevésbé járatos ember találja meg nehezen például Eckhart mestert vagy Lessinget, hanem esetleg a filozófus is.

Negyedrész, a kötet tematikájának arányai, hangsúlyai és az anyag fejezetekre való elosztása bonyolultabb kérdéseket vetnek fel. Természetesen jó szerkesztési gondolat volt történeti tárgyalásmódot alkalmazni az 1950-es, 60-as évekig, onnan kezdve pedig szisztematikus tárgyalásmódra váltani át, és filozófiai tudományterületek szerint osztani fel az anyagot. A kötet túlnyomó részét kitevő történeti résszel kapcsolatban azonban az európai filozófiatörténet lefedetlenül maradt területeiről (korszakairól, szerzőcsoportjairól)

szeretnék még együtt gondolkodni a kötet szerkesztőivel, szerzőivel.

A 6. századtól felfelé sajnos teljes egészében elmarad a bizánci, illetve ortodox keresztény filozófia tárgyalása, így az Areopagita Dénes és Pléthón közötti nagyjából ezer év görög nyelvű filozófiatörténetéről (Maximosz, Eusztratosz, Palamász stb.) semmit sem tudunk meg. Amint arra a patrisztika-fejezet recenzense rá fog mutatni, erősen kétséges Philón beillesztése az egyházatyák tárgyalásába.

Jobbára elmarad a középkori arab és különösen zsidó filozófia *önmagáért való* tárgyalása. A 3.4.10–15 és a Tamást tárgyaló fejezetek megnevezik ugyan a legfontosabb arab és zsidó szerzőket, s említenek egy-két műcímet, de e gondolkodók filozófiai nézeteire vázlatosan is kizárólag annyiban utalnak, amennyiben azok keresztény szerzők gondolkodására hatottak. Maimonidészről például szinte csak annyit tudunk meg, hogy mikor élt, és mi volt a főműve (383). Ugyanakkor e szerzők jelentős része Európa területén működött, s jelentős részben az európai filozófia kérdéseivel foglalkozott, tehát az európai filozófiatörténet részét képezi.

Teljes egészében kimarad a 19–20. századi orosz (vallás)filozófia. Külön érték és kiváló szerkesztői gondolat ezzel szemben a magyar filozófiatörténetnek szentelt fejezet.

E ponton szeretném megismételni: nem hiszem, hogy mások (akár maguk a recenzensek is) olyan tematikát alakíthattak volna ki, amely vitathatatlanul, megkérdőjelezhetetlenül érvényes. Ugyanakkor a rendelkezésre álló terjedelem némileg módosított beosztásával, az arányok, hangsúlyok csekély változtatásával, rövidebb szövegrészek szerkezetén belüli áthelyezésével még a jelen munkánál is értékesebb mű juthatna az olvasók kezébe. Ezen első kiadás elkészültét azonban mindenképpen mérföldkőnek tekintjük a magyar filozófiatudomány történetében.

Vassányi Miklós

## II. GÖRÖG-RÓMAI FILOZÓFIA (23–253, BENE LÁSZLÓ ÉS KENDEFFY GÁBOR)

Az arányosan felépített összefoglalás a filozófiai jelenség Platón előtti, a klasszikus, a hellénisztikus, a császárkori és a késő antik fejleményeinek szinte minden aspektusára kitér anélkül, hogy elveszne a részletekben. Az, hogy nemzetközi mércével mérve is aktív, a szakirodalmat naprakészen követő kutatók tollából születhetett meg egy kézikönyv ilyen irányú áttekintése, különösen figyelemreméltó, hogy ne mondjam: ünnepi pillanat. A magyarul olvasó érdeklődőknek ugyanis mind ez idáig vagy a korszak egy részére vetítve elavult – bár igen fontos – külhoni monográfiák fordításából, vagy a szakmaiság nemzetközi mércéjét meg nem ütő összefoglalásokból kellett tájékozódnia e korszakról. Hogy ezeket a fejezeteket olvasva elfeledhetjük provincialitás-érzetünket, az többek között azt is jelzi, hogy az ókori filozófia kutatása valóban határainkon túl is vállalható iskolává nőtte ki magát Magyarországon. E helyütt is tisztelet illeti mindazokat, akiknek ebben érdemük van.

A monográfiányi kis antik filozófiatörténet erényeit tovább sorolhatom. Filológiai és történeti korrektsége mellett a szöveg kellő filozófiai érzékenységet árul el, mely a filozófia mivoltára éppúgy reflektál, mint a napjainkig releváns problémákra, szempontokra. Az információk közül a terjedelmhez mérten oly ésszerűen válogat, hogy hirtelen jobbat nem is tudnék elképzelni. A vitatott filológiai, hermeneutikai kérdések esetében a szerzők elkerülhetetlen állásfoglalásaikban szinte mindig kellő mérlegelésről és rendkívül józan ítéletkész-ségről tanúskodnak. Különösen kiemelném a referátum nyelvi erényeit: a stilisztikailag kifogástalan szöveg a felesleges ködösítésktől és a populáris leegyszerűsítésektől egyaránt távol tartja magát, nyelvileg kor-

rekt és lényegre törő megfogalmazásai a filozófiai nyelvhasználatban példaértékűnek tekinthetők. A görög filozófiai terminusok magyar fordításának egyébként tantaloszi feladatát is szerencsésen oldják meg a szerzők, túlnyomórészt egyet is értek választásaikkal. Sajtóhibákkal (referenciák elírásával) is csak egészen elvétve találkozhatunk – ezeket egy újabb kiadásban érdemes lesz majd javítani.

Természetesen minden írásművel akadhat vitatkoznivalója az olvasónak, és az, hogy a bevezetés egyik legfontosabb kritériuma szerint épp a „filozófia” nevű vitában való részvétel tesz egy szöveget filozófiává (23–24), különösen arra sarkallja a recenziót, hogy fogást is keressen a *Filozófia* kézikönyv ezen fejezetén is.

Az első kérdés, ami felmerült bennem, a célközönség mibenléte. Boros Gábor bevezetőjében az egyetlen megnevezett réteg a középiskolai diákok és tanárok (21). Nyilvánvaló azonban, hogy ez a korosztály nem lesz túlsúlyban a felhasználók táborában. Ha az előszó ezt nem is ismeri el, a legjobban megcélzott befogadó, úgy tűnik, az alapszakos egyetemista. A kézikönyv és a jelen fejezet mércéje azonban még ezen a szinten is nemhogy alacsony, inkább túlzottan magas. Sőt, talán mi, hivatásos kollégák sem mindig tudunk annyit egymás szakterületéről, amennyit e könyvből tanulhatunk. Azaz ha nem is a nyíltan megfogalmazottat, de több igen fontos célt kiválón elér a kötet, és ez érvényes erre a fejezetre is.

A továbbiakban az általános megjegyzések után néhány szakmai és didaktikai észrevételelemnek kívánok helyet adni a teljesség igénye nélkül. Haladjunk a szöveget követve történeti sorrendben.

A Platón előtti szerzők egy részének interpretációja számomra meggyőzőbb volt, más részüké kevésbé. Különösen sikerültnek tartottam Szókratész bemutatását, de általában elmondhatom ezt a korszak

kulcsszerzőiről. Némely ponton mégis másképpen fogalmaztam volna. Thalész kapcsán (27–28) hiányoltam az arisztotelészi beszámoló kritikáját. Afelől is kétségeim vannak, hogy mennyiben igazolt egyáltalán kozmogóniát tulajdonítani Thalésznek. Másfelől érdemes lett volna kitérni arra a gondolkodói eljárásra, mely több esetben (földrengések A 15; a mágneskő A 1; A 22) tapasztalati megfigyelésre alapozott univerzális modell alapján magyaráz egyes, korábban mitikusan megfejtett jelenségeket. Anaximandrosz esetében nem találtam szerencsésnek a teológiai szempont leválasztását. A 29. oldalon az *apeiron* „isteni” jelzője kifejtetlen és indokolatlanul hat, csak egy általános megjegyzésben (31) nyer valamelyest magyarázatot, ám ott is félrevezetően, hiszen a „kormányzás” feladatát ellátó (A 15) princípiumról aligha állítható, hogy pusztán természeti tényező volna. Továbbá a milétosziak esetében anakronisztikus *phüszisz*-fogalomról beszélni, mivel a kifejezés Hérakleitosz és Parmenidész előtt nem fordul elő. Hérakleitosz bemutatása nem könnyű feladat, és igen széles skálája kínálkozik a megközelítési eljárásoknak. Még azt is elképzelhetőnek tartom, hogy a töredékek kaotikus sorrendje nem csupán a hagyományozódás útvesztőinek köszönhető, hanem megfelel a Homályos eredeti szándékainak: például a B 124<sup>1</sup> alapján a találmra összehányt aforizmakupac szépen rendezett gondolatgyüttesnek minősül, a természet és a Püthia rejtjeleivel izomorf szerkezetű. Ezzel együtt a fejezet szerzőjének értelmezését méltányosnak tartom, talán csak a lélek és a levegő rokonítását (42) vitatnám. Ha valamivel, a tűzzel rokon a lélek, a levegő pedig vagy nem kap helyet a hérakleitoszi kozmológiában, vagy a *logosszal* áll kap-

<sup>1</sup> „[Mint] találmra odaöntött dolgok hal-maza, olyan a legszebb rend” (Kerényi Károly fordítása alapján).

csolatban (vö. A 15 Sextus Empiricus, M 7,129). Parmenidészhez érve az ismertetés figyelmes olvasója feltehetőleg megütközik, amikor a „pluralista kozmológia kritikájáról” hall (47), hiszen pluralista kozmológiával Parmenidész előtt nem találkozott. Ami az atomistákat illeti, a démokritoszi ismeretelméletet a szerzővel ellentétben logikus rendbe szedhetőnek és igen mélyen végiggondoltnak tartom, nemcsak a modern fizikai gondolkodásra jellemző elsődleges és másodlagos érzetminőségek megkülönböztetésében, hanem abban is, hogy az atomista redukcionizmus szükségképpen vezet a szkepszishez (ahogy arra Epikurosz kritikája rámutat: Long–Sedley 20C).<sup>2</sup> A szofistákról szóló alfejezetben Gorgiasz filozófiai pamfletjének elemzése okozott hiányérzetet. A második gorgiaszi tétel érvelése (minden érzet és gondolat igaz) erőteljes párhuzamokat mutat Prótagorasszal, ezért érdemes lett volna az utóbbit előbb tárgyalni és megemlíteni az összefüggéseket, csakúgy, mint a démokritoszi szkepszis és Prótagorasz kapcsolatát. A harmadik gorgiaszi tétel argumentációjának ismertetéséből talán a legizgalmasabb részlet maradt ki, ami a hermeneutikai alapszituációra hívja fel a figyelmet: a jelölő nemcsak a jelölttel nem izomorf, de a közlő és a befogadó számára sem jelentheti ugyanazt. Végül a szókratészi szkepszis és etikai intellektualizmus összehangolásában (71–73) a szerző – jóllehet talán helyesen – túllép a szakmai konszenzuson, amit egyébként többnyire – a kézikönyv műfajából adódóan – nagyon helyesen követ.

A platóni életmű összegzése a fejezet csúcspontjának nevezhető. Didaktikai szempontból azonban nem értettem, hogy az írások kronológiájának kérdése miért csak a végén (sőt az Óakadémia bemuta-

tása után: 99) kapott helyet, holott már korábban is (pl. 80) hivatkozik rá a szerző. Az sem világos, miért sorolódik a *Timaiosz* stilometriai alapon a késői művek közé (99; vö. 80), amikor az interpretációs vitán túl a számítógépes kronológia is az érett korszak második felébe sorolta. (Brandwood összefoglaló munkája a platóni kronológiáról hiányzik is a bibliográfiából.)<sup>3</sup> Platón és az írás komplex viszonyának problémáját sem indokolt a bemutatás végére hagyni. A formaelmélet tárgyalásában zavaró, hogy a szerző a predikátumot és a megfelelő formát egyaránt „F”-fel jelöli. Végezetül a megállapítás, hogy az *Epinomisz* szerzője Opuszi Philipposz, megérdemelt volna egy „talán”-t (vagy „Tarán”-t).<sup>4</sup>

Arisztotelész gondolati rendszerének vázlatát szintén nagyon alapos, de itt is támadhat hiányérzete és didaktikai aggálya a recenzensnek. Osztom ugyan a szerző álláspontját, miszerint az arisztotelészi metafizika alapvető fogalmai (anyag, forma, konkrét szubsztancia) végső soron a mozgás (szerencsésebben visszaadva: „változás”) elemzéséből erednek, mivel azonban a jelen rekonstrukcióban a „szubsztancia” fogalma már a mozgás analízisében szerepet kap, jobb lett volna előbb azt tisztázni – azaz a metafizikával kezdeni (110). Továbbá érdemes lett volna felhívni a figyelmet arra, hogy az „anyag” fogalma újdonság Arisztotelésznél. A *Metafizika* bemutatásából hiányolhatjuk annak megemléztetését, hogy nem egységes (és egészé-

<sup>3</sup> Leonard Brandwood: *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press. 1990; uő. *Stylometry and Chronology*. In Richard Kraut (ed.): *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, Cambridge University Press. 1992. 90–120.

<sup>4</sup> Leonardo Tarán: *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis*. *Memoirs of the American Philosophical Society*, 1975. no. 107 (Philadelphia, American Philosophical Society).

<sup>2</sup> Anthony A. Long – David Sedley: *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge, Cambridge University Press. 1987.

ben nem is arisztotelészi) műről van szó, valamint fontos lett volna kitérni a vizsgált diszciplína meghatározásai közül a *sophia* körülírására (lásd az A könyvet).

Az eddigiekhez hasonlóan jól sikerült *Hellenisztikus filozófia* alfejezetből különösen lényegre törő a szkepszis bemutatása, és megvilágító erejű a sztoikus etika értelmezése (az *adiaphora* kérdése: 179 skk.). Néhány apróbb megjegyzést fűznék csak hozzá. Először, ami Khrüszipposznak a determinizmus kérdésével való birkózását illeti, a kétféle ok bevezetése a szerző állításával szemben igenis megtöri a szigorú determinizmust. Khrüszipposz feltehetően azért kényszerül erre, mert Epikuroszhoz hasonlóan (vagy Epikurosz nyomán) belátja, hogy a racionális működés – értelmi jóváhagyás (*szünkatatheszisz/assen-sio*) – bármilyen típusú kauzális redukciója megsemmisítő (és önmegsemmisítő). A sztoikus monizmust nagy hatású (Hegelen keresztül még a dialektikus materializmust is megtermékenyítő) kutya-hasonlatával menti meg: a szabad jóváhagyás nem változtatja meg az események folyását – vagy másképpen: a helyesen működő jóváhagyás tanúsítja, hogy értelmünk az események láncolata mögött álló univerzális értelem része, azaz nem determinált, hanem determináló faktor. Másodsor, az etika bemutatásában egy ponton támadtak kétségeim: a *pathoszok* és a racionalitás viszonyának leírása (183) félrevezető. A monisztikus morálpszichológia révén ugyanis a *pathoszok* racionálisak, amennyiben az értelmi jóváhagyás következményei, irracionálisak azonban abból a szempontból, hogy a jóváhagyás *hibás* működésének eredményei. Azaz az „irracionális” kifejezés kétértelmű, benne a „ratio” kifejezés egyszer normatív, egyszer deskriptív funkcióban áll. Harmadsor, a panaitioszi elmélet első említésekor (181) nem tudjuk meg, hogy itt valójában bizonyos szempontból törésről van szó a sztoikus etikában (vö. 194).

Végezetül, a „szóritész”-érv talán nem Karneadészról (187), hanem a megariaiktól ered (lásd „kopasz”-érvüket).

A császárkor és a kései antikvitás bemutatása sem marad el semmivel az eddigi fejezetek magas színvonalá mögött. Itt először egy általános észrevételt tennék. A korszak filozófiai konzervativizmusa (másképp fogalmazva, *reneszánsza*) nem magyarázható kizárólag az iskolák felbomlásával, szétszóródásával (189 skk.). Itt olyan átfogó kulturális jelenségről van szó, amely sokkal inkább összefügg a kor politikai és talán társadalmi viszonyaival. Különbözik nem érthetnénk meg, hogy a klasszicizálás miért nem csupán a filozófiát jellemzi, de az irodalmat, a retorikát és a képzőművészetet is. A politikai önállóságot elveszített hellén államalakulatok hiányában felerősödik a „görögök” kulturális identitás-törekvése, amelyet a római elit ízlése is jelentősen támogat.

Most pedig térjünk át a részletkérdésekre. Egyrészt a kozmikus dualizmus morális töltése nem újdonság a középső platonizmusban, hiszen már a platóni princípiumelméletnek az az összefoglalása is tartalmazza, amit Arisztotelész ad a *Metafizikában* (A 6). Másrészt sajnálatos módon ebben a könyvben is fel-felbukkan a „Iustinianus császár bezáratta az Akadémiát” elterjedt, de teljesen félrevezető közhelye (246; 242; 243). Ugyanakkor felvidítja a recenzenst, hogy a fejezet szerzői végre a magyar olvasónak is egyértelműen tudomására hozzák: az Akadémia intézménye 529-ben már mintegy 600 éve nem létezett (96; vö. 155). Ám ehhez hozzátehetjük, hogy 529-ben más iskolát sem zárnak be rendeletileg. Mintegy négy évtizede tudjuk már,<sup>5</sup> hogy ami 529-ben történt, az nem volt más, mint egy

<sup>5</sup> Vö. pl. J. P. Lynch: *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*. Berkeley/MI, University of California Press. 1972.

költségvetési átrendezés: a Marcus Aurelius által alapított négy athéni professzúra állami támogatásának visszavonása. Persze, a közelmúlt történelméből is tudhatjuk, hogy ennek következményei éppoly súlyosak lehetnek, mint egy tiltó rendeletnek. Végezetül, didaktikai szempontból furcsa, hogy a plótinosi rendszer ismertetésének végére kerül az *Enneaszok* leírása, ami nélkül a nem beavatott olvasó nem értheti a hivatkozásokat.

Végül néhány, a szerkesztési elveket és a nyelvi-nyomdatechnikai kivitelezést illető megjegyzés. Először: miért maradt ki a forrásgyűjtemények közül (27) a *Stoicorum Veterum Fragmenta*? Bár a szerző helyesen tekintett el a források problémájának részletezésétől, arra talán felhívhatta volna a figyelmet, hogy az idézetek elhatárolása kérdéses. Például Anaximandrosz idézett B 1 töredéke (29) ideális lett volna ennek érzékeltetésére. Összességében nem vált világossá a recenzens számára a zöld háttérrel nyomtatott szövegek funkciója. Olykor rövid lexikális összefoglalóknak tűntek (a kiemelés ezt sugallja), máskor a lábjegyzetek vagy az apró betűs megjegyzések funkcióját látszanak átvenni (a tipográfia erre utal). Nem biztos, hogy a tördelői megoldás ötletgazdája kellőképpen átgondolta ezt az eszközt. Egy esetleges új kiadás szem előtt tartásával még néhány félreérthető megfogalmazásra hívnám fel a figyelmet: a „semmi nem keletkezhet semmiből” (50) kifejezés minimum kétértelmű, de talán inkább mást sugall, mint amit a szerző ki akart fejezni; egy egyszerű „sem”-mel egyértelműbbé lehetne tenni, megkönnyítve az olvasóktól amúgy is idegen gondolatmenet követését. Ugyanígy a „Talán a »Nagy világrendről« című munkának ő a szerzője” (51) megjegyzés azt sugallja, hogy egy ilyen munkát ismerünk, holott legfeljebb csak szeretnénk. Emellett néhány számjegy (dátum stb.) esetében is sajtóhiba csúszott a kötetbe.

*Bugár István*

### III. PATRISZTIKA (254–308, KENDEFFY GÁBOR)

A *Patrisztika* és a *Középkor* fejezet egyik alapvető közös problémája az, ami az egész köteté is: nincs tisztázva, hogy kinek és milyen célból készült. Márpedig az erre a kérdésre adott válaszok meghatározzák a készülő szöveg stílusát, mélységét, információinak jellegét, olvashatóságát és még számos egyéb szempontot, így például a bibliográfiát is. A fejezet nem igazán tisztázza a patrisztikus kor *filozófiájának* jellegét, illetve azt a további aspektust, amit a *patrisztikus* kor és a *középkor* filozófiáinak egymáshoz való viszonyaként fogalmazhatnánk meg. Jelen kötetben két szerző vállalkozott a két fejezetre bontott terület bemutatására, de munkájukat egymástól függetlenül végezték el, anélkül, hogy reflektálnának a másik korszakra, vagy arra a problémára, amit a két korszak viszonya felvet. Persze szeretném mindjárt az elején leszögezni, hogy mindkét szerző területének kiváló ismerője, és a lehetőségekhez képest jelentős munkát végzett. Ugyanakkor az elvi problémák tisztázásának elhanyagolása, és a két fejezet összehangolatlansága alapvetően meghatározta a fejezetek jellegét.

Mi a baj a korszakolással? Az, hogy alapvetően megtévesztő képet ad a filozófia történetéről. A zsidó teológus Philón és a keresztény filozófus Alexandriai Kelemen nem az újplatonikus Plótinosz után éltek (mint a kötet kronológiája sugallja), hanem megelőzik őt (hát még azt a Prokloszt, akivel az újplatonikus fejezet véget ér, és aki még később, az 5. században élt). Plótinosz a már keresztény családból származó Órigenész kortársa, és a keresztény „filozófia” első két korszaka után van virágjában (a régies terminológia szerint az „apostoli atyák”, illetve az „apologéták” kora után). Az első keresztény filozófusok tehát – akik közül az úgynevezett görög apologéták

a középső platonikusok kortársai voltak – jócskán megelőzik a szokásosan Plótonosztól eredeztetett császárkori újplatonizmust (lásd 211). Sőt, nemcsak megelőzik, hanem komolyan hatnak is rá, mint ahogy már a „középső platonizmusra” is hatottak. Ezt mutatja Kelszosz, de még Numéniosz példája is. Philón pedig mindannyiuk előtt alkotott. A korszakolás további problémáját mutatja, hogy a szerző a patrisztika (tehát a keresztény teológia!) „születéséről”, „virágkoráról”, illetve „hanyatlásáról” beszél. Őszintén szólva nem értem, hogy ezt a régies filozófiatörténeti szemléletet reprezentáló organicista képet a historiográfia mai állása mellett miért kell tovább éltetni. Damaszkuszi Szent János, a bizánci teológia egyik legnagyobb alakja – akivel a fejezet szerint a korszak lezárul – miért lenne hanyatló? Milyen jel mutat arra, hogy utána Szent Fótiósz vagy Psellosz (és még sokan mások, mondjuk, Palamasz Szent Gergely a 14. században) hanyatló irányzatot, hanyatló teológiát képviselnének? Mára ez a megközelítés teljesen eltűnt a mérvadó irodalomból, nem kis részben azért, mert a korábban „hanyatlónak” tartott korokból szerzők sokasága került újra a figyelem középpontjába, amit a sok új szövegkiadás is mutat.

E merev és roppant problematikus periodizáció mellett nincs igazán tisztázva a fejezetben az az alapvető kérdés, hogy tulajdonképpen miért is tekinthető „filozófiának” az egyházatyák gondolkodása. Nem „teológia” az? – kérdezhetnénk. Nem teljesen más dolog-e ez a kettő? A roppant fontos kérdést véleményem szerint azonnal, a fejezet bevezetőjében tisztázni kellett volna. Ellenkező esetben az olvasó nem fogja érteni, illetve jelentőségén kezelni azt a módszertanilag óriási újdonságot, amit a hellenisztikus zsidó és a patrisztikus gondolkodás hozott: a kinyilatkoztatás gondolatának bevezetését a filozófia kontextusába. A hellenisztikus kultúrkör-

ben ezzel megjelenik egy új ismeretforrás, ami egy merőben új problémákat felvető tudományos igényű teológiát is jelentett. A két, független ismeretforrás metodológiai ellentéte, illetve paradox viszonya hatalmas intellektuális energiákat mozgósító kísérletekhez vezetett, és tulajdonképpen ez a két tektonikus erejű gondolkodásmód: a kinyilatkoztatott teológia és a filozófiai (tudományos, argumentatív) teológia viszonyának tisztázására tett erőfeszítések sora az, ami a korszakot egyedülállóan jellemzi. Ennek az összefüggésnek a felismerése vezette a zsidó történészek közül Harry A. Wolfson, illetve a római katolikus Etienne Gilson is ugyanarra a korszakolási megoldásra, jelesül hogy ezt a periódust – lényegében a Philóntól Spinozáig tartó másfél ezer évet – a vallásfilozófiák emi-nens és egységes korszakának tartsa. A két nagy filozófiatörténész nem állt előzmények nélkül: hasonló elvi okokból már az „Überweg” néven ismert híres német filozófiatörténész is együtt tárgyalta a „keresztény korszak” filozófiáját.<sup>6</sup> Magam Wolfson megoldását tartom megfontolandónak, aki „vallásfilozófiáról” és nem „zsidó”, pláne nem keresztény filozófiáról beszél, de látnivaló, hogy mindketten megoldják a periodizáció problémáját a maguk módján. E tartalmi szempont alapján integrálni tudják Philónt, illetve kiterjesztve az újplatonikus korszakot is. Wolfson azt állítja, hogy a középkor gondolkodási paradigmájának lényege a kinyilatkoztatásnak és a tudományos alapú filozófiának a folytonos küzdelme, partnersége, illetve ellentéte, és a korszak történetét a relatív helyzetek kijelölésére tett kísérletek alkotják. Szerinte a korszak Alexandriai Philónnal kezdődik, és Spinoza radikális történeti bibliakritiká-

<sup>6</sup> F. Überweg – M. Heinze: *Geschichte der Philosophie. 2. Die mittlere und scholastische Zeit.* Berlin, 1905.



jával ér véget.<sup>7</sup> A francia katolikus Gilson korszakos műve, *A filozófia a középkorban* ugyanúgy a Philóntól a reformáció radikális hagyománytagadásáig terjedő korszakot öleli át.<sup>8</sup> Talán ez a három példa elég annak megmutatására, hogy nem lett volna felesleges valamiféle általános bevezetést a két fejezet elé illeszteni, amely vizsgálat alá vette volna a természetes ész (a filozófia, ami a hellénisztikus korban lényegében a tudományossággal volt azonos) és a kinyilatkoztatás különbségének és konfliktusainak episztemológiai következményeit, röviden a „hit és tudás” kapcsolatát. Ennek a kérdések tisztázatlanságából következik az is, hogy Alexandriai Philón a kötetben a patrisztikus szerzők között szerepel. A szerző által a fejezet elején felsorolt négy „egyházatyai” kritérium közül ugyan kettőt minden további nélkül alkalmazhatunk Philónra (mint az „elfogadottság” és a „régiség”), és talán a harmadikat is feltételezhetjük („életszentség”) – de ortodox kereszténynek a zsidó Philón a legnagyobb jóindulattal sem nevezhető, és ekként az „egyház atyjának” sem.

A fejezet sajátos nehézsége, hogy tulajdonképpen mi is legyen egy filozófiatörténeti kézikönyv patrisztikus fejezetének a témája? A válasz nem magától értetődő, bár azért vannak nemzetközi példák. Wolfson fentebb már említett könyvén túl (amely tematikusan tárgyalja a patrisztika nagy kérdéseit, mint a hit, a Háromság és a Megtestesülés) jó útmutatóként szolgál-

hatott volna G. L. Prestige könyve<sup>9</sup> vagy Chr. Stead nemrég magyarul is megjelent munkája.<sup>10</sup> E feldolgozások mindegyikére jellemző, hogy tematikus módon közelítik meg a tárgykörüket. Prestige az istenre vonatkozó predikátumok elemzésével kezd, ezt követik a trinitológiai, majd a krisztológiai problémák, és lényegében ezt követi Wolfson és Stead is. Talán nem lett volna baj, ha ez a fejezet is így íródik, mert akkor a közös háttér előtt könnyebben válnak érhetővé az egyes gondolatok. Természetesen választható az életrajzi szempontú megközelítés is, csak ekkor jóval inkább kell számolni a válogatás során felmerülő problémákkal: kit vegyünk bele, és milyen súllyal?

A fejezet egésze meglehetősen egyoldalúra sikeredett. Több fontos görög egyházatyia (például Athanasziosz) teljesen kimaradt, és a három, filozófiai szempontból is igen jelentős kappadókiai teológusnak (Vazulnak és a két Gergelynek) három oldal jutott. Eközben a latin tradíció fontos alakja, Ágoston 21 oldalt, Tertullianus 3 és fél, Lactantius 2 oldalt kap, ami a Nyugatra gyakorolt hatásukkal talán igen, de a teológia fejlődésében játszott szerepükkel egyáltalán nincsen arányban. Az értékelések esetében aztán találkozhatunk régebből örökölt megfogalmazásokkal, mint hogy Nüsszai Gergely lenne a „legeredetibb” a három kappadókiai közül. Ezzel szemben Nazianszoszi Szent Gergely volt az, akinek a „teológus” melléknevet adta az utókor, amely – mint azt a kézirati hagyomány is mutatja – többre tartotta őt, mint rokonát, Nüsszai Gergelyt. Az efféle értéktételekkel egyébként is csínján kell bánni, hiszen erősen függenek a historiográfiai szituációktól, amelyben elhangzanak. (A mai ér-

<sup>7</sup> H. A. Wolfson: *The Philosophy of the Church Fathers*. Vol. 1. Cambridge/MA, Harvard University Press. 1956.

<sup>8</sup> E. Gilson: *La philosophie au moyen age*. Paris, 1944. Mai használatra ez az átdolgozott, jegyzetelt és bibliográfiával ellátott angol fordítás ajánlott: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Translated and augmented by Ph. Boehner. London, 1955.

<sup>9</sup> *God in Patristic Thought*. London, 1936, 1952.

<sup>10</sup> *Filozófia a keresztény ókorban*. Ford. Bugar M. István. Budapest, Osiris. 2002.

tékelések eredetéről, a modern teológiai vitákkal való összefüggéseiről, illetve általában a patrisztikus stúdiumok 20. századi újjáéledéséről szól Vidrányi Katalinnak egy, a bibliográfiában sajnos meg nem említett kitűnő tanulmánya.)<sup>11</sup>

Rátérve a konkrét alfejezetekre, bizonytalanság érezhető a már említett Alexandriai Philón értékelésében. Recenzens nem írta volna azt, hogy „teljességgel görögös műveltségű”, hiszen még csak az sincs egyértelműen eldöntve a történészek között, hogy nem tudott-e héberül. De ha még nem is tudott volna, a Biblia görög fordítását „görög műveltségnek” tekinteni megítélésem szerint félrevezető (254), ugyanis a kinyilatkoztatásnak a görögségtől – mint mondtuk – meglehetősen idegen eszméjét képviseli. Azt pedig félrevezetőnek tartom, hogy Philón az „aktív, hím jellegű istenség mellett megnevezett egy másik, passzív női princípiumot” – ami, tekintve Philón szigorú zsidó monoteizmusát, csak így nem vethető oda. Recenzensnek fogalma sincs, hogy szerző itt mire hivatkozik (nincs referencia), viszont több helyet tudna idézni, ahol ezt a lehetőséget Philón kizárja (pl. *De vita contemplativa* 2–4). A „hím” szót pedig adott kontextusban inkább „férfi” szóra cserélném.

Apróság, de Tatianosz *Diatesszaronja* sajnos nem maradt ránk, csak töredékesen, illetve egy ófelnémet parafrázisban (256). Nem sokkal később ellentmondás van a fáklya–láng, illetve a Nap–fény hasonlatok értelmezései között a 257., illetve 277. oldalakon. Az első előfordulásnál, Tatianosznak tulajdonítva minden további nélkül elfogadtatik mint az Atya és a Fiú kapcsolata keresztény teológémájának me-

taforája. A második előfordulásnál azonban a strukturálisan azonos kép már „alárendeltségi viszonyt” jelent (Pseudo-Dionüsziosznál), ami egyrészt kicsit homályban hagyja az olvasót a metafora valódi jelentését illetően, másrészt Pseudo-Dionüszioszból ariánus eretneket csinál, amire a kor szubordinacionizmusra igen érzékeny teológus közönsége egyáltalán nem figyelt fel évszázadokon keresztül, sem Keleten, sem Nyugaton. Ez arra kellene figyelmeztessen, hogy az interpretáció nem biztos, hogy korrekt.

Félrevezetőnek tartom a szerző azon megfogalmazását, miszerint Lactantius szerint „Isten még a világ teremtése előtt két fiút nemzett volna” (282). Ez ebben a megfogalmazásban nyilvánvalóan ellentmond a legalapvetőbb keresztény hitvallásnak („Hiszek... Jézus Krisztusban, Isten *egyszülött* fiában...), ami abból a szempontból problematikus, hogy Lactantiust többé-kevésbé ortodox szerzőnek („egyházatyának”) szokás tekinteni. A probléma véleményem szerint a vázlatos fordításban van: Lactantius két igét használ, az egyik fiúra a *producere*, „eredeztetni, előhozni” igét (ráadásul „magához hasonlót” eredeztetett az Atya), míg a másik (a Sátán) esetében a *facere*, „alkotni, csinálni” igét, amely a teremtésre, és ezáltal a Sátán teremtettségére utal.

A fejezet talán legjobban sikerült része Ágostonról szól. Itt a szerző néhány nagyobb témát emel ki Ágostonról (szabad akarat, idő, teremtés, társadalom), és ezeket elemzi filozófiai szempontból. A szerző ugyan jóval kevésbé kritikus szemléletű, mint mondjuk a hasonló szempontból író Kirwan (akire hivatkozik is a bibliográfiában),<sup>12</sup> de e fejezet igen korrektül ismereti Ágoston nézeteit. Két észrevételt tennék. Amíg a 290. oldalon szerző azt állítja, hogy Ágoston szerint „a lélek a testtől so-

<sup>11</sup> A patrisztikus tradíciók XX. századi újjáélesztése. In Vidrányi Katalin: *Krisztológia és antropológia. Összegyűjtött írások*. Szerk. Geréby Gy. – Molnár P. Budapest, Osiris. 1998. 360–375.

<sup>12</sup> Chr. Kirwan: *Augustine*. London – New York, Routledge. 1991.

hasem szenvedhet el hatást”, addig a 291. oldalon azzal a megfogalmazással találkozunk, hogy „a test csak hatásgyakorló lehet a lélek viszonyában”, ami az előző állítással merőben ellentétes. Itt nyilvánvalóan zavaró elnézésről van szó. Terminológiai apróság, hogy a *signa data* (300) nem „közölt jelek”, hanem mesterséges (adott) jelek.

Sok szó esik az egyházatyák Platónhoz való viszonyáról. Ez talán némileg több figyelmet kívánt volna meg. Mark Edwards-nak (az oxfordi Christ Church College tanárának) nemrég *Origenész Platón ellen* címmel megjelent kitűnő könyve nagyon szépen mutatja, hogy a felszíni olvasatban platonikus fordulatok alkalmasint tökéletesen ellenkező jelentésű teológiai gondolatok kifejtésére használtak, sokszor éppen Platónnak tulajdonított teológémákkal szemben.<sup>13</sup>

Végül a fejezet bibliográfiája sajnos ugyanazt a nem elvek mentén készült, kicsit esetleges jelleget mutatja, ami az egész kötetre jellemző. A patrisztikus kor filozófiájával foglalkozó monográfiák hiányát fent már emlegettem. De nincsenek megemlítve Ivánka Endre vagy Vidrányi Katalin korszakos tanulmányai sem, illetve kifelejtődik a magyarra fordított irodalom egy része is. Szerepel viszont Rugási Gyula (amúgy igen érdekes) gyűjteménye bizonyos apokrifekben található Jézus-mondásokról, amit viszont a főszöveg nem tárgyal. Azaz nem fedezhető fel a szakirodalom használata mögött egy konzisztens szempontrendszer, ami pedig alapvető a hasonló nemzetközi kiadványoknál.

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy a fejezet elsősorban a latin patrisztikus gondolkodást mutatja be, de ott (kisebb pontatlanságoktól eltekintve) alapjában véve jó, megbízható szöveget kapunk.

*Geréby György*

<sup>13</sup> *Origen against Plato*. Oxford–London, Ashgate. 2002.

#### IV. A KÖZÉPKOR FILOZÓFIÁJA (309–568, BORBÉLY GÁBOR)

Először is ki kell emelnünk, hogy a kötet Magyarországon először szentel a korszak jelentőségéhez mérhető terjedelmet a középkori filozófiának. Az erény persze hátránnyá is válhat, amennyiben kifogásolható, hogy a fejezet arányaiban messze túlnőtt az elvileg elfogadható mértéken (mintegy 250 oldal, szemben, mondjuk, a modern analitikus filozófia 70 oldalával). A recensens azonban maga is képviseli azt a nézetet, hogy a középkori filozófia recepciója Magyarországon gyakorlatilag nem létezett ötven évig, míg az analitikus filozófiával (Márkus Györgynek, Bence Györgynek, Kelemen Jánosnak és Altrichter Ferencnek hála) még a marxista időkben is meg lehetett ismerkedni. Valóban kérdés, hogy a hiányt egy ilyen kézikönyvnek kell-e orvosolnia, de mégis inkább örülünk annak, hogy jelentős lépés történt a középkori filozófiatörténet rehabilitálásának ügyében.

A nemzetközi filozófiatörténet-írásban az utóbbi harminc-nyolcven évben exponenciálisan megnőtt a középkori filozófia iránti érdeklődés, nem kis részben azért, mert kiderült, hogy sokkal gazdagabb, mélyebb és eredetibb, mint azt korábban gondolták. A középkort nagyon sokáig a „sötétség” fogalmával kötötték össze, az önállótlanossággal, vagy akár a hit terrorjával az értelem felett. Az aufklérista lendület kifulladásával arányosan azonban egyre több olyan szerzőt, kéziratot, témát tárt fel a kutatás, amelyek ismeretében állíthatjuk, hogy egy eredeti, pezsgő, sőt, kimondottan izgalmas korszakát fedezheti fel az emberiség gondolkodástörténetének az, aki veszi hozzá a fáradságot. A modernitás, ma úgy látjuk, sokkal többet köszönhet a középkornak, mint bármely más történeti korszaknak. Borbély Gábor felkészülten és jó kedvvel megírt fejezete ennek a frissességnek a szelét hozza magával. Számítalan

helyen teszi helyre a magyarul elérhető kézikönyvekben alkalmasint még mindig előkerülő babonákat, származzanak azok neotomista szerzők egyházasan ájult hódolatából vagy marxista szerzők hasonlóan vak hitbuzgalmából. A fejezet felkészültsége imponáló, átfogó bemutatásra törekvő szándéka helyeslendő, és általában megbízható szöveget kaptunk.

A hazai közönség eddig jobb híján elavult szemléletű, rövid ismertetésekre volt utalva. Volt ugyan a magyar kutatásban néhány bátorítalan kísérlet a 19. századból származó előítéletek felszámolására, de hiányzott a megfelelő képzettségű kutató, aki ezt megtehetette volna. Ez a kötet megtörte a jeget, és végre megfelelő színvonalon tárgyalja a gondolkodás történetének ezt a több mint ezer termékeny évét. Az imént felsorolt jellemzők tehát olyan alapvető jelentőségű erényei a vaskos kötetnek, hogy a további kritikai észrevételek nem tudják, de nem is akarják ezt az elismerést megmásítani.

Akadnak persze kisebb-nagyobb problémák. A periodizáció problémájáról az előző fejezet már beszélt.<sup>14</sup> A kötetben a középkor Boëthiusszal kezdődik, aki persze minden, csak nem korszakhatárt szimbolizáló gondolkodó. Eszméi ugyanis közvetlenül Plótinoszra, általában a késő császárkori filozófiára támaszkodnak (például a *Filozófia vigasztalása* érveiben, ahol szó nem esik a kereszténységről, mint számos középkori olvasója is észrevette), illetve ezzel rejtélyes összefüggésben egy nagyon kidolgozott, nagyon komplex fogalmisággal felépített, mélyen ortodox keresztény teológia képviselője is. Miért pont ő lenne az első középkori? A későn

kezdődő középkor szempontjából a Karoling kor gondolkodói (Eriugena) jobb kiindulópontot jelenthettek volna, hiszen ott valóban elkezd intézményesülni az önálló latin teológia.

Az életrajzi részleteket nyugodtan le lehetett volna rövidíteni, akár pár mondatra is. A nagy lexikonok ezeket az adatokat tartalmazzák, és elérhetőek minden fontosabb nyelven. Másrésztől elvi okokból is szükségtelennek tartom Canterburyi Szent Anzelm hosszadalmas életrajzát, Abélard bonyolult szerelmi történetének előadását vagy az Aquinói Szent Tamásnak szentelt fejezet bőséges életrajzi adalékait. Itt egyrészt az egész kötet céljának és célközönségének tisztázatlanságát érhetjük újra tetten, másrészt más művet kíván a bio-bibliográfiai filozófia lexikon, és mást a gondolkodás súlypontjainak kritikai bemutatása. További érv, hogy az életrajz a középkori szerzők esetében gyakorlatilag alig nyújt információt a szerzőről, mert általában semmilyen szerepet nem játszik teoretikus munkáikban. A 12. századi St. Thierry-i apát, Vilmos esetében az, aki csak híres műveit olvassa, meglepődhet a tényen, hogy a szerző egyszersmind nagyszabású egyházpolitikus, rendkívüli karizmájú és határozott közösségi vezető, és a helyi politikai életben jelentős szerepet játszó közéleti személyiség is volt, teológiai munkáiban ugyanis semmiféle nyoma nincs ennek a politikai eseményekben gazdag életűnek. Anzelmnek egyáltalán nem volt olasz (pontosabban savoyai), Tamásnak pedig dél-itáliai (vagy nápolyi) öntudata. Nem véletlenül: az egyház tagjaiként megszűntek a népekhez, a *genteshez* tartozni. A terjedelmi korlátok miatt viszont ezek az inkább történeti, semmint filozófiai kérdéseknek szánt oldalak elvették a teret olyan fontos szerzőktől, mint mondjuk Nicole d'Oresme, vagy Jean Gerson, akik más és más szempontból, de koruk meghatározó teoretikus alakjai voltak.

<sup>14</sup> Az érdeklődőt Alain de Libera kitűnő és szórakoztató elemzéséhez utalnék: *Penser au Moyen Age*. Paris, Seuil. 1991. (Magyarul: *Középkorban gondolkodni*. Ford. Lukács Edit Anna. Budapest, L'Harmattan 2011.)

Soron következő problémám itt is a bibliográfia meglehetősen esetleges volta. Nem tartalmazza olyan fontos és a szövegben is tárgyalt szerzők legfontosabb írásait, mint Johannes Buridanus vagy Nicolaus Cusanus, de töredékes Aquinói Tamás bibliográfiája is. (Hiányzik az *Editio Leonina*, és nem világos, hogy Tamásnak miért csak három rövid értekezése szerepel itt több mint 50 jelentős munkájából, míg eközben Scotusnál – helyesen – mind a két nagy kiadás, a Wadding-féle régi és a *Commissio Scotistica (Editio Vaticana)* új kritikai kiadása fel van tüntetve.) Zavaró, hogy az elemzések számos rövidítéses utalást tartalmaznak, amelyek azonban nincsenek feloldva, sem Buridanus, sem Cusanus, sem például Abélard esetében. Természetesen ez csak a sietség jegye, de csökkenti a fejezet használhatóságát. Továbbá nem lett volna ártalmas az a szerkesztési elv, hogy az olvasót a kézikönyv egy lehetőleg teljes, a magyar nyelvű fordításokat, illetve jobb elemzéseket fől soroló középkori filozófiai bibliográfiával is segíti.

Ha már a középkort nem egységesen kezelte a kötet, akkor legalább ennél a fejezetnél mindenképpen érdemes lett volna egy historiográfiai-módszertani bevezetőt nyújtani. Ha hit és tudás problémáját valaha alaposan, ismeretelméleti, logikai, tudományfilozófiai alapon tárgyalták, akkor az éppen ez az időszak volt. De szükség lett volna erre azért is, mert az utóbbi harminc-negyven évben végzett újabb kutatások – mint arra már utaltunk – egy teljes előző évszázad (vagy még több) historiográfiai evidenciáit kérdőjelezték meg. Az igényes szövegkiadások hihetetlen mennyisége, illetve a filozófiatörténetek felkészültségében bekövetkezett változások (az analitikus és nyelvfilozófiai iskolázottság elterjedése), valamint a diszpozíció megváltozása (már nem kell neotomistának, sőt, egyházi személynek sem lennie annak, aki a középkorral akar foglalkozni)

magukkal hozták, hogy számos, a korrall kapcsolatos alapfogalmunk – például „realizmus”, „avicennizmus”, „augusztinizmus” – gyökeresen átalakult.

Annál is inkább szükség lett volna erre a bevezetőre, mert az újabb kutatások eredményeiben járatlan olvasót néha felkészületlenül érik azok az erős kifejezések és megjegyzések, mint például hogy az „averroista”, „nominalista” vagy „heterodox” terminusok a „*hordák nyekvéhez*” [kiemelés tőlem – G. Gy.] tartoznának. Nem mint ha az említett terminusok kiküszöbölése a középkori filozófia historiográfiájából ne lenne indokolt, azonban a megfogalmazás sértő az elmúlt százötven év olyan nagyszerű filozófiatörténeteire, mint Ernest Renan vagy Alain de Libera (*Averroës et l'averroïsme*), Fernand van Steenberghen („heterodox arisztotelizmus”), vagy akár Konstany Michalski és Etienne Gilson („nominalizmus”). Ez a megfogalmazás már csak azért is erős, mert aztán az 538–540. oldalakon a „nominalizmus” terminust maga a fejezet írója fogja – idézőjelek nélkül – alkalmazni.

A fejezet (valójában majdhogynem önálló könyv, mint ezt a valamivel későbbi javított és átdolgozott önálló megjelenítés is mutatja)<sup>15</sup> tartalmi részével alapvetően egyetért a recenzens. Természetesen vannak ízlésbeli és preferenciális szempontok, amelyek aligha kérhetők számon, és az is kétségtelen, hogy teljességre nem lehet törekedni ennyire korlátozott térben. Ezzel együtt is meg kell említeni azonban, hogy fájdalmasan kevés szó esik az etikáról, a természetfilozófiáról, illetve a politikai filozófiáról. A középkori etikai gondolko-

<sup>15</sup> Borbély Gábor: *Civakodó angyalok. Bevezetés a középkori filozófiába*. Budapest, Akadémiai. 2008. Ebben a szerző a kézikönyvben olvasható változat számos itt bírált elemét kijavította, így az olvasó egy valóban érdekes és az új szemléletet tükröző bevezetést kap a skolasztikus filozófia kifinomult világába.

dás messze túlterjed Abélard befejezetlen *Etikáján*, amelyről Marcia Colish joggal állapítja meg, hogy inkább egy mindenbe belekapó értelmiségi félbehagyott ötlete, semmint rendszeres kifejtést tartalmazó értekezés.<sup>16</sup> Jó dolog viszont, hogy tartalmi tekintetben arra nyugton számíthat az olvasó, hogy elsősorban a nyelvfilozófiai, logikatörténeti és metafizikai kérdésekben jó és érdekes eligazításra talál.

A továbbiakban apróságokat kifogásolnánk. Eriugena esetében nem szerencsés középkori utóéletének, azaz hatásának jelentéktelenségéről beszélni (315). Amint azt Hyacinthe Dondaine kiváló műve,<sup>17</sup> illetve az azóta a kéziratok terén végzett kutatómunka (főleg Eduard Jeuneau kutatásai) bizonyítják, Eriugena igenis jelentős, igaz nem néven nevezett, hanem implicit hatást gyakorolt a későbbi középkori filozófiára. A párizsi egyetem híres Areopagita kéziratának marginálisai között ugyanis szép számban találhatóak *Periphyseon* idézetek és kivonatok, ami jól magyarázza, hogy miért idézheti annyiszor Eriugenát szó szerint Bonaventura és Aquinói Tamás is (anélkül persze, hogy tudnák az idézet eredetét).

Hibásra sikeredett Porphüriosz fájának a 349. oldalon található ábrája, amelyről hiányoznak a szubalternáns fajokat a különbségeikkel összekötő vonalak. Saresberien-sis *Metalogicon*jának nem „magyar kiadása” (369), hanem Adamik Tamástól származó igen jó fordítása van. A *Metalogicon* műfaja esetében (*protrepticon* – 378) talán nem kellett volna az olvasót a görögben nem semleges-, hanem hímnemű *protreptikos* (ti. *logos*) vagy latinosan *protrepticus* csak nyelvtörténeti érdekességként létező variánsával terhelni, mert ezen a formán az át-

lag latin szakos sem tud eligazodni. Alanus de Insulis *Regulae coelestis juris* című munkáját pedig talán helyesebb lett volna *Az égi törvény* és nem az „égi jog” *szabályaiként* fordítani, mert a magyarban a „jog” nem rendelkezik azzal a konnotációval, mint a „törvény”, tudniillik a „jog” nem utal az őszövétségi, illetve újszövétségi törvényre, amit latinul szintén hívhatnak *iustis*nek, és Alanus ebben az értelemben használta.

Geréby György

## V. A RENESZÁNSZ FILOZÓFIÁJA (569–639, BOROS GÁBOR)

Legelőször is örülnünk kell annak, hogy a filozófiatörténet-írásban gyakran elhanyagolt (vagy átmeneti korszaknak tekintett) *reneszánsz* önálló fejezetet kapott a kötetben. A fejezet kiemelkedő koncepcionális erénye elsőként az, hogy beemeli a tematikába az ezoterikus áramlatokat (kabbala, hermetizmus, alkímia, mágia), másodsor, hogy bemutatja az itáliai görög platonistákat és arisztotelianusokat is. A fejezet osztozik az egész kötetnek abban az erényében, hogy a legbonyolultabb gondolatokat is élvezetes stílusban tárgyalja. Részletesebb megjegyzéseink a Ficinóról, Böhmérről és Giordano Brunóról szóló alfejezetekhez kapcsolódnak.

Ficino filozófiájának jellemzése értelemszerűen főként a *Theologia platonica* alapján történik, s az ötlépcsős ontológiai hierarchia pontos ismertetésével kezdődik. Hangsúlyja igen helyesen a ficinói ismeretelméletre esik. E találó fejtegetésekhez szeretnénk hozzátenni valamit Ficino ismeretelméleti miszticizmusáról, illetve az *idea* abban betöltött szerepéről, ugyancsak a *Theologia platonica* alapján. A *ratio humana* és az isteni, végtelen értelem között megvalósuló misztikus egyesülés tana Ficino filozófiájának teológiai csúcsa. Az *unio*

<sup>16</sup> M. Colish: *Peter Lombard*. 2 Vols. New York, E. J. Brill. 1994. vol. 1., 48.

<sup>17</sup> *Le corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*. Roma, 1953.

*mystica* az emberi értelemben jelenlévő *idea* közvetítésével jön létre, amennyiben ez a megismert dolog lényegét világítja meg az elme számára az isteni értelemben elhelyezkedő ősképhez való kapcsolódása (*copulatio*) révén. Amikor az emberi elme az *idea* közvetítésével kapcsolatba lép az isteni intellektussal, akkor az ember bizonyos értelemben Istenné válik, „*Deus evenit*”. Az Istenbe való illetén felemelkedés lehetősége azonban végső soron csak mint az emberi lélek halhatatlanságának egyik bizonyítéka szerepel Ficinónál – egy érv a nagyjából ötven-száz közül. A *Theologia platonica* ugyanis az a furcsa teológia, amely nem Istenről szól (az istenfogalmat csupán egy könyv tárgyalja benne), hanem az emberi behatolásáról az istenibe, amit talán a reneszánsz gondolkodás metafizikai főmotívumának is tekinthetnénk.

A filozófus cipésmester, Jakob Böhme ismertetése nyilván még egy kézikönyvben sem lehet terjedelmes. Böhme nem rendszeres filozófus, sem terminológiája, sem eszméisége nem koherens. A 4.5.2 alfejezetben helyesen mondottakhoz, Isten mint *Ungrund* fogalmának fejtegetéséhez szeretném mégis hozzátenni Isten örök születésének, a teogónia és kozmogónia azonosításának, a semmiből teremtés sajátos (keresztény kabbalisztikus) értelmezésének böhmei gondolatát, mindenekelőtt a *De signatura rerumból* kiindulva. Böhme spekulatív teológiai intuícióját abban a tézisben lehetne összefoglalni, hogy *die ewige Geburt der Welt ist die Geburt Gottes* – a világ örök születése maga Isten születése. Isten automanifestációjának, a világ közegeén keresztül történő megmutatkozásának tana a *creatio ex nihilo* dogmájának heterodox átértelmezésén alapul, mely szerint Isten a Teremtés előtti állapotban „semmi”-nek tekinthető, amennyiben ekkor még nem nyilatkozta ki önmagát. A világ „semmi”-ből való előállása ezen átértelmezés révén Istenből (*aus Gott*) való

keletkezésnek, egyfajta emanációnak minősül. A világ azonban sohasem „szakad le” Istenről, mintegy megreked az isteni szülőcsatornában, sohasem hagyja el önálló szubsztanciaként idő és örökkévalóság metszéspontját.

A Giordano Brunóról szóló fejezet is nagy erudícióval megírt, széles filozófiatörténeti horizontú rész, Bruno igen sok, ritkán hivatkozott művének (köztük nagy mennyiségű kéziratos anyagnak is) értő feldolgozását mutatja. Az alapos, kultúrtörténeti háttérbe is pontosan beillesztett prezentációhoz és elemzéshez itt csak annyit fűznék hozzá – részben a *Lampas triginta statuarum* és az Inkvizíció vallatási jegyzőkönyvei alapján –, hogy Bruno filozófiailag újraértelmezi a teológiai (trinitológiai) istenfogalmat, amikor az Atya–Fiú–Szentlélek háromságot a *mens innominabilis – intellectus universalis – anima mundi* alkotta triásszal azonosítja. Bruno *filozófiai* istenfogalmának bonyolultságát mutatja, hogy egyedül a *Paterral* azonosított „Megnevezhetetlen Elme” visel egyértelműen transzcendens attribútumokat (*super omnia sedet*), míg a Fiú mint Egyetemes Értelem és egyetemes hatóok (*causa efficiente universalis*), a Szentlélek pedig mint Világlélek és egyetemes belső forma (*forma interna universalis*) a természetben immanensként jelennek meg. E séma Bruno ama tézise révén tűnik értelmezhetőnek, mely szerint az Első Ok két módon létezik: egyfelől az emberi gondolkodás számára tökéletesen megközelíthetetlen módon, mint *implicitum*: ez Isten mint önmagát még ki nem bontakoztatott ok; másfelől pedig *per modo di vestigio*, azaz „nyomaiban”, értsd: okoztaiban, az emberi megismerés számára is hozzáférhetően, mint *explicitum*.

Vassányi Miklós

## VI. KORA ÚJKORI FILOZÓFIA (640–752, BOROS GÁBOR)

Az ötödik, a kora újkort tárgyaló fejezet nagy ívű, filozófiailag elmélyített képet rajzol az európai gondolkodás e klasszikus korszakáról, megkülönböztetett figyelemmel kezelve egyfelől a nagy metafizikusokat, másfelől az iskolafilozófiát, jogfilozófiát, természetfilozófiát, mágiát, bibliakritikát. A Descartes-fejezetből külön erényként szeretném kiemelni azt, ahogyan az okkacionalizmust Descartes filozófiájából eredezteti. Kifejezetten informatívnak találtam a korai karteziánus iskoláról szóló részeket, filozófiailag különösen árnyaltnak a Hobbes-fejezetet. Lényegi megjegyzéseim a Spinozával, Locke-kal, Leibnizzel és Bayle-lel foglalkozó részekhez kapcsolódnak.<sup>18</sup>

Spinoza metafizikáját az *Etika* kiváló, részletes elemzéséből ismerhetjük meg.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Csak filológiai jellegű apróságként említem az 5.6 és 5.15.2 fejezetek kapcsán, hogy XIV. Lajos nem *elűzi* a hugenottákat (a király rendeletei tiltják az ország elhagyását is), hanem a katolikus vallásra való *áttérésre* kényszeríti. A francia kálvinisták nagy része kényszerűségből valóban katolizál, az emigránsok a tilalom ellenére, életük kockáztatása árán hagyják el az országot. A Pascal-fejezet bevezetőjében talán lehetett volna az olvasó tájékoztatása végett röviden utalni arra, hogy a *Gondolatok* magyar fordításának alapjául szolgáló, hivatkozott Brunsvicg-kiadás sokat torzít Pascal eredeti koncepcióján. Jelentősen jobb és az eredeti, pascali elrendezéssel megegyező szöveget közöl Lafuma kiadása, melyben a töredékek számozása is más.

<sup>19</sup> A filozófiai szempontból fontos Spinoza-művek felsorolásánál talán külön is megemlítenénk a *Descartes filozófiájának alapelvei* című mű függelékét, a nem teljesen önálló gondolatokat fejtegető *Cogitata metaphysicát*, és esetleg utalnánk az *Epistolarium* filozófiai jelentőségére. A *Reeckening van de regenboog* és a *Reeckening van kanssen* spinozai szerzőségét Gebhardt Spinoza-kiadásának kritikai apparátusa kétségesnek nevezi.

Megvilágító erejű a szubsztanciális monizmus értelmezése, valamint az, ahogy a fejezet szerzője az *Etika* első részének szubsztancia-definíciója kapcsán kifejti, milyen értelemben játszik az istenidea sarkalatos szerepet a megismerésben (minden igaz megismerés feltételezi Isten ideájának birtoklását, mert a moduszok megismerése attól igaz, hogy ideájukat az egyetlen szubsztanciáról alkotott ideára vezetjük vissza). Az istenfogalom taglalását csupán annak explicit kimondásával bővíthetnénk, hogy az Istent alkotó végtelen sok attribútum mindegyike külön-külön is végtelen a maga nemében – így lesz Isten „végtelen sok végtelen”, *une infinité d’infinitis*, ahogy a francia Spinoza-irodalom mondja.

A *creare* és *naturare* igékkel kapcsolatos terminológiai fejtegetések pontosan visszaadják Spinoza filozófiai szándékait. Spinoza használja ugyan a *creare* igét is, de nem a keresztény teológiában szokásos jelentésben, hanem a *naturare* szinonimájaként. A félreértés veszélyét elhárítandó felhívnom a figyelmet arra, hogy a *natura naturans* és a *natura naturata* kifejezések nem Spinoza alkotásai. Mint Gueroult rámutat, a keresztény teológiai terminológiában jóval Spinoza előtt is jelen vannak „Isten”, illetve „természet” jelentésben. A *modus* fogalmát pedig annyival pontosítanám, hogy az nem azonosítható megszorítás nélkül „minden egyedi létezővel” (699), hiszen a közvetlen végtelen moduszok között találjuk a mozgást (*motus*) és a nyugalmat (*quies*) is.

A *Teológiai-politikai tanulmány* érdekes tárgyalását azzal egészíteném ki (első sorban a XIII–XIV. fejezetek kapcsán), hogy vallás és filozófia itteni következetes megkülönböztetése, a filozófiai megváltás fogalmának implicit megalapozása véleményem szerint összhangba hozható az *Etika* filozófiai istentanával. A vallás a feljebbvaló iránti engedelmisség (*obedientia erga magistratum*) és a felebaráti szeretet



(*pietas erga proximum*) gyakorlásának színtere, csupán a filozófia foglalkozik az igazság kutatásával. Spinoza politika-filozófiai követelései (gondolatszabadság, szólásszabadság) itt valójában a filozófiai megvilágosodást elérő, Istent értelmi úton szerető bölcs számára teszik lehetővé a filozófiai megváltás szabad terjesztését az arra képesek és érdemesek között. A *TTP* politikafilozófiai programját tehát ilyen módon összehangolhatjuk az *Etika* morálteológiai célkitűzéseivel.

A Locke-ról szóló alfejezet a legátfogóbbak közül való, mindenekelőtt a locke-i idealmélet és politikafilozófia rendkívül alapos kifejtését nyújtja.<sup>20</sup> Először egy, a bevezetőben szereplő kijelentéshez szólnék hozzá: „[...] Locke lerombolja az Isten és ember közvetlen kapcsolatában való hitet, hogy helyet készítsen annak az értelemnek, amely maga kénytelen [...] tájékozódni” (710). Bár Locke gondolkodásának egy aspektusát – tág értelemben véve – jól visszaadja e tézis, szigorúan

véve mégis ellentmondani látszanak neki a *Some Thoughts Concerning Education* vallási nevelésről szóló paragrafusai – ezek ugyanis hangsúlyozzák az imádság fontosságát, tehát Isten és ember közvetlen kapcsolatát –, akárcsak a *plain religion of the heart* valóságeálja a *The Reasonableness of Christianity* című írásban.

A filozófiai eszmerendszer pontos rekonstrukciója után a fejezet szerzője a teológus Locke-ot is bemutatja (722). Itt ész és kinyilatkoztatás viszonyának további fejtegetéséhez járulnék hozzá a locke-i ráció-fogalom kapcsán. E fogalmat nagymértékben Culverwel inspirálta. Az ész természetes kinyilatkoztatás (*Reason is natural Revelation*, mondja az *Értekezés*), Istentől az emberi lélek szűk korlátai közé helyezett képesség és kánon egyszerre: az Úr lámpása (*lucerna Dei, the Candle of the Lord*). Az ész e genealógiája magyarázza, hogy Locke szerint képes ugyan Isten létét és a természeti törvényt önérejből is felismerni, de a természetfeletti kinyilatkoztatás segédletével sokkal könnyebben megteheti ezt (vö. *Reasonableness, Quaestiones de lege naturae*). Az ész egyfelől a személyes (nem publikus) kinyilatkoztatások ellenőre, másfelől a szentírás-magyarázatban a latitudinárius interpretáció biztosítója. Az ész vallás-ellenőri szerepét részben épp az teszi szükségessé, hogy Isten képes közvetlenül is megvilágosítani az egyedi elmét (*God I own cannot be denied to be able to enlighten the Understanding by a Ray darted into the mind immediately from the Fountain of Light; Értekezés IV/xix/5*); s az alapozza meg, hogy Isten maga is pervazív módon racionalis. Az Egyetemes Ész pervazív racionalitásából következik, hogy Isten mindig az egyszerűbb, azaz a természetes utat fogja előnyben részesíteni, ameddig csak ez az út eredményre visz. Az isteni *mindenhatóság*ból viszont az következik, hogy – mint a *Discourse of Miracles* expliciten állítja – Isten szükség esetén csodával is beavatkoz-

<sup>20</sup> Filológiai kiegészítésképpen megemlíteném, hogy a latin nyelven írott, *Essays on the Law of Nature* cím alatt említett szövegnek nem ez a szerzői címe, hanem *Quaestiones de lege naturae*; a *Thoughts Concerning Education* pontos címe *Some Thoughts Concerning Education*. A Locke filozófiai-teológiai gondolkodásának rekonstruálásához hozzájáruló művek listájára talán érdemes lett volna felvenni az *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul* bevezetőjét, a Stillingfleet-levelezést a szubsztancia-fogalomról, a korai *Faith and Reason* és *Essay on Toleration*. A kéziratok hagyatékából Locke vallásfilozófiájának értelmezéséhez hasznos lehet még az *A Discourse of Miracles*, valamint a filozófiai-teológiai jegyzőkönyvek közül különösen a *Reasonableness* előmunkálatot tartalmazó *Adversaria theologica* '94. A három és fél vallástolerancia-levél (*Epistola de tolerantia, Second Letter on Toleration, Third Letter on Toleration* és a negyedik, befejezetlenül maradt tolerancia-levél) közül talán külön is felhívnanék a figyelmet az elsőre, mely messze a legnagyobb jelentőségű és hatású e levelek között.

hat a természet rendes menetébe. Az isteni racionalitás tézise alapozza meg továbbá a megváltás ésszerűségét is. Részben az emberi racionalitás korlátozottságából (a dolgok „valós lényegének” megismerhetetlenségéből) adódik a keresztény teológia latitudinárius elmélete, a hitvallás egyetlen cikkelyre (*Jesus is the Messiah*) való redukciója, a Fiú *eredendő* (nem az Atya által adományozott) istenségéről való hallgatás a *Reasonableness*-ben, annak védőirataiban és az *Adversaria theologica* '94-ben.

A Leibniz-fejezet értékes kombinatorikai-jogfilozófiai bevezetéssel kezdődik, majd kiválóan ismerteti a monász fogalmát és az isteni összehangolás elméletét. Itt a recenzens talán megadta volna magát a *harmonia praestabilita* kifejezést is. Az elégséges alap elve szintén remek elemzést kap – talán itt is érdemes lett volna megnevezni a latin terminust (*ratio sufficiens* [vö. Kant: *ratio determinans*]). Kissé hiányolom a *Théodicée* szabadakarat-védelmének és kegyelemtanának valamivel részletesebb tárgyalását. A *De rerum originatione radicali* kapcsán javaslom, hogy a kézikönyv reménybeli, következő kiadásában jusson hely a Kant által kozmológiainak nevezett istenérv s a vele kapcsolatos fogalmak és megfontolások (*ultima ratio rerum, ens necessarium, ens extramundanum*, kontingencia és szükségyszerűség stb.) említésének.

A Bayle-fejezet teljes joggal irányítja figyelmünket a *Commentaire philosophique*-ben kifejtett vallásitolerancia-elméletre,<sup>21</sup> valamint a *Dictionnaire historique et critique*-re. Arról azonban, hogy a tolerancia-gondo-

latot kiterjeszti az ateistákra, nem annyira a metafizikaibb jellegű *Commentaire philosophique* nevezetes, mint inkább a *Pensées diverses sur la comète* (lásd pl. 172. fejezet: *Si une Société d'Athées se feroit des loix de bienséance et d'honneur* stb.). Bayle szkepticismusa a *Commentaire philosophique* tanúságtétele szerint *nem* terjed ki a morális tudáslehetőségekre: a természetes *gyakorlati ész* (*la lumière naturelle*) magasabb rendű, mint a *spekulatív ész*, és képes a morális igazság felismerésére. Ennek oka az, hogy a természetes világosság világos és elkülönített fogalmai (*les notions claires & distinctes de la lumière naturelle*) az emberi elmében Bayle szerint Isten közvetlen adományai. E körülmény alapozza meg végső fokon a vallási tolerancia elméletét: a gyakorlati ész általános elvei kell hogy képezzék ama közös teológiai platformot, melyen minden keresztény felekezet hitvallásának és vallásétiájának állnia kell.

Utolsó idetartozó megjegyzésem egy itt olvasható, de Locke toleranciaelméletét értékelő mondatra vonatkozik, mely szerint „[...] Locke toleranciakoncepciója is alapvetően a katolikusoktól a protestánsok számára kért tolerancia, ahonnan az ateisták ki vannak zárva”. A korai, kéziratos *Essay on Toleration* tanúsága szerint Locke toleranciakoncepciója nem a katolikusoktól a protestánsok számára kért tolerancia, amennyiben a katolikusok (az ateistákkal együtt) éppenséggel ki vannak zárva belőle, miközben kiterjed a zsidóságra és a mohamedánokra. Locke azért ítéli meg így a katolikusokat, mert – a kor történelmi körülményei között érthető módon – az angol állam szuverenitását veszélyeztető tényezőt látott bennük. A locke-i toleranciakoncepció apologetikus szándéka ezért valószínűleg inkább a nonkomformisták, disszenterek, independentsek védelmére irányul az epizkopális irányzattal szemben.

Vassányi Miklós

<sup>21</sup> A *Commentaire philosophique* címét a recenzens talán nem fordítaná „Filozófiai feljegyzések”-nek, hiszen a cím folytatása így hangzik: *sur ces paroles de Jésus-Christ „Contrains-les d'entrer”*. A terjedelmes mű első két része valóban *commentár* az inkriminált evangéliumi példázathoz (Lukács 14, 16–24). Magyar változatnak javaslom a *Filozófiai kommentárt*.

## VII. FELVILÁGOSODÁS (753–812, BOROS GÁBOR)

Óriási műveltséganyagot mozgató, nagy-szabású fejezet, amelyből külön is kiemelendő a Rousseau-val és a korai német felvilágosodással foglalkozó rész. Filológiai apróságokon kívül csupán egyetlen, kis jelentőségű filozófiatörténeti megjegyzésem lenne egy, a 789. oldalon olvasható kijelentés kapcsán.<sup>22</sup> Ez a 17. (18.?) századról állítja a következőt: „[...] a teleologikus elgondolások maradványainak fokozatos kiszorulása a tudományok magyarázati modelljeiből azt is magával hozta, hogy a természetén kívül [...] feltételezhető alkotóra való hivatkozás egyre csekélyebb szerepet játszott [...]”. Csakhogy a teleologikus természettudomány teológiai alkalmazása (a fiziko-teológia) éppen a 17–18. század fordulóján és a 18. század első két harmadában éli virágkorát. Olyan szerzők művelik e nagyjából egy évszázad során, mint W. Charleton, Locke (*Quaestiones de lege naturae*2), M. Barker, J. Ray, Fénelon (*Traité de l'existence d Dieu*1), B. Nieuwentyt, W. Derham, Wolff (*Vernünftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge*, említve a 797. oldalon), Maupertuis (*Essay de cosmologie*), Kant (*Der einzig mögliche Beweisgrund...*, II/5-6). Ezek közül

<sup>22</sup> Egy filológiai kiegészítést tennék a Diderot-művek között *A fiziológia elemei* címen említett szöveggel kapcsolatban. A Dieckmann–Varloot-féle kritikai kiadás jegyzetanyaga szerint az illető műnek nem ez a kéziratokban szereplő, eredeti szerzői címe, hanem *Fiziológia (Physiologie)*. E szöveg ugyanezen jegyzetapparátus szerint 1782-ben még nem volt befejezve, sőt, végleg befejezetlen maradt, mivel Diderot-t a halál megakadályozta a végső simítások véghezvitelében (halála előtt két-három nappal még dolgozott a kéziraton). A *Fiziológia* szövege továbbá két, egymástól nagymértékben különböző, autográf kéziratban maradt fenn.

Nieuwentyt, Derhamet, Maupertuis-t és Kantot nagy kaliberű természettudósnak (is) tekinthetjük.

Vassányi Miklós

## VIII. KRITIKAI FILOZÓFIA, NÉMET IDEALIZMUS ÉS HATÁSUK (813–951, AMBRUS GERGELY, BOROS GÁBOR, ULLMANN TAMÁS, WEISS JÁNOS)

A kötet *Előszavának* tanúsága szerint (21) a szerzők által maguknak megálmodott olvasó alapján véve kétféle céllal veszi kezébe a kötetet: vagy meghatározott információt keres benne (beleütközött egy névbe, fogalomba, műbe), vagy pedig tájékozódni szeretne egy filozófusról, filozófiai irányzatról. Ennek megfelelően a kézikönyv egyes egységeinek egyszerre két, egymással többé-kevésbé ellentétes kíváncsúnak kell megfelelnie: a lehető legtöbb információt nyújtania és ugyanakkor összefüggő, logikusan felépített narratívát adnia. Ami a szövegek tartalmát illeti: az adott témával kapcsolatban az aktuális, a kutatók többsége által osztott álláspontot kell tükröznie, vitatott kérdésekben az ellentétes vélemények bemutatásával. A fenti követelményeknek a 7. fejezet Ullmann Tamás és Ambrus Gergely által írt részei kiválóan megfelelnek. Ullmann legnagyobb erénye a világosság, a didaktikus szerkesztés és az élvezetes stílus, Ambrusé pedig az információgazdagság és a hatástörténeti összefüggések finom érzékeltetése (lásd az alfejezetek elejét és végét). Egy-két apróságon kívül mindössze egyetlen kifogásom van a Kant-fejzetrel kapcsolatban: az utolsó rész címe némileg félrevezető. Ullmann *A kései Kant* ürügyén tárgyalja ugyanis az 1780-as évek közepéről származó történelemfilozófiai írásokat is, viszont egy szó sem esik Kant utolsó, félbemaradt vállalkozásáról, amelynek töredékeit *Opus Postumum* címmel adták ki.

Szerencsésebb lett volna „A rendszeren kívüli írások és a kései Kant” (a „rendszeren kívüli írások” Vidrányi Katalin elnevezése) vagy a „Kant történelem- és vallásfilozófiája” cím.

A Kant-recepcióról és a német idealizmusról szóló részek nagy erénye – ezek Weiss Jánostól származnak – az, hogy az újabb kutatások trendjét követve szakít a korábbi lineáris (Fichte–Schelling–Hegel) narratívával, és külön fejezetet szentel a kritikai filozófia kortárs fogadtatásának (Jacobi, Reinhold, Maimon). Ezzel persze jócskán megnehezíti a saját dolgát, hiszen egy leegyszerűsített és egyirányúsított hatástörténet felvázolása helyett arra vállalkozik, hogy az érintett szerzők gondolatainak – hol párhuzamos, hol egymást keresztező – szövevényét mintegy kipreparálva kínálja fel az olvasónak. Ráadásul olyan szövegekkel kell dolgoznia, amelyek a filozófiatörténet legnehezebbjei közé tartoznak.

Ennek az önmagához intézett kihívásnak Weiss János nem mindenben felel meg. A sok – a korszak specialistáinak körén kívül – ismeretlen filozófus műveinek és nézeteinek ismertetése némiképp töredékes marad, s nem válik világossá az, ami miatt ezek a szerzők az utóbbi évtizedekben fontossá váltak: bizonyos munkáik ismerete nélkül érthetetlen marad az a szellemi kontextus, amelyben a német idealizmus megszületett. Hiányzik néhány alapvető adat is: a „panteizmus-vitáról” épp csak említés történik (843), Jacobiról pedig, akinek Spinoza-könyvéről egy egész alfejezet szól, nem tudjuk meg, hogy ő fogalmazta meg elsőként azt a kanti filozófiával kapcsolatos máig alapvető ellenvetést (a magában való dolog affekciójával kapcsolatban), amelyet Weiss János egyébként Eberhard kapcsán említ (839).

A „nagyoknál” (Fichte, Schelling, Hegel) is akadnak problémák: miközben pályájuk bizonyos epizódjairól bőszéges részleteket tudhatunk meg (lásd Fichte és Schelling indulása), egész korszakaik és

fontos műveik teljesen hiányoznak. Például Fichte késői filozófiája, a *Természet-jog alapjában* és *Az erkölcsstan rendszerében* kifejtett etikája vagy *A zárt kereskedőállam* politikai filozófiája. Nem derül ki, hogy Schellingnek volt természetfilozófiája, a *Schelling kései filozófiájának alap gondolata* címszó alatt pedig egy korábbi korszakhoz tartozó művel ismerkedhetünk meg. Így nem jut hely a „valódi” késői filozófiának: a nyitányként számon tartott *Szabadság-tanulmány*nak (az egyik legzsenszerűsített Schelling-szöveg!), a hagyatékban maradt *Világkorszak-töredékeknek* és a mitológia és a kinyilatkoztatás filozófiájáról szóló előadásoknak. Nem kerülnek szóba Hegel korai „teológiai” írásai, *A szellem fenomenológiájáról* szóló rész pedig az *Előszón* és a *Beszédesen* kívül csak az első fejezetre korlátozódik. Kicsit soknak érzem az idézetek arányát is – egy kézikönyvben csak nagyon indokolt esetben szabad ilyen karakterpazarló eszközhöz folyamodni. Egészében véve az az olvasó benyomása, hogy Weiss János, aki egyébként a korszak legkiválóbb szakértője, s aki Pécsert iskolát teremtett a romantika és a német idealizmus kutatására, a saját érdeklődését követve írta meg a fejezeteket.

Szegedi Nóra

## IX. 20. SZÁZADI KONTINENTÁLIS FILOZÓFIA

(955–1064, PERECZ LÁSZLÓ, ULLMANN TAMÁS, WEISS JÁNOS)

A fejezettel kapcsolatban, amely szinte teljes egészében Ullmann Tamástól származik, két kritikai megjegyzést tennék. Az *Életfilozófia* című alfejezetet, amelybe Nietzsche, Dilthey és Bergson tartoznak – sajtóhibának vettem, hogy a két utóbbi filozófus a számozás alapján egy szintre ke-

rült e fejezettel –, még a 7. fejezetbe illesztetem volna a neokantianizmussal együtt. Nemcsak azért, mert az itt tárgyalt szerzők művei nagyrészt még a 19. században születtek, hanem a Kanthoz és a német idealizmushoz fűződő szoros kapcsolataik miatt is. A másik észrevétel az arányokra vonatkozik: a Sartre-nak szentelt rész túl rövid (akár *A lét és a semmi* filozófiai súlyát, akár a filozófus hatását tekintve), *A tragédia születése* elemzését viszont, de még a *Zarathustrát* is feleslegesen bőbeszédűnek érzem. Néhol érdemesebb lett volna az egyébként kiváló műelemzéseket tömörítve kicsit több információt beleygőmőszölni a szövegbe.

Ettől eltekintve Ullmann Tamás itt is úgy jár el, mint az előző, 7. fejezetben: bonnyolult gondolatmeneteket ismertet áttekinthetően, könnyedén. A fenomenológusokról és a fenomenológiához kapcsolódó filozófusokról szóló részekből pedig – ezek a legsikerültebbek – Ullmann ilyen irányú mélyebb olvasottsága is nyilvánvalóvá válik.

Végül a bibliográfiáról. Boros Gábor főszerkesztői *Előszavában* ugyan eleve leüti ez irányú várakozásainkat azzal, hogy csak nagyon szerény bibliográfiákra számítsunk, az antikvitást, illetve a középkori filozófiát feldolgozó fejezetek kellemes meglepetéssel szolgálnak e téren. A jelen fejezet (és a továbbiak) irodalomjegyzékeinek szűkössége (néhol esetlegessége) ezek után csalódást kelt. Egy-egy jól kiválasztott monográfiára vagy gyűjteményes kötetre tett utalással akár több száz oldalnyi hasznos információval lehetett volna „bővíteni” a kötetet.

*Szegedi Nóra*

## X. ANALITIKUS FILOZÓFIA (1065–1145, AMBRUS GERGELY)

A fejezet mindjárt az elején leszögezi, hogy a „klasszikus” vagy „korai” analitikus filozófiát tárgyalja. Azaz: fregei előz-

ményekkel Russellt, Moore-t és a korai Wittgensteint mint cambridge-i analitikusokat, továbbá a kontinens logikai pozitivistá és logikai empirista irányzatait, végül a hétköznapi nyelv-filozófiai mozgalmat, a késői Wittgensteinnel és az oxfordi analitikusokkal az élen. Tökéletesen helytálló ez a feltérképezés, akár a fejezet címében is szerepelhetne a „klasszikus” vagy „korai” jelző.

A tematikus változatosság mellett az analitikus filozófiák már a kezdetekben megmutatták közös lényegi vonásukat: azt a meggyőződést, hogy „a filozófiai elemzésnek nem képzeink természetét kell vizsgálnia, hanem a gondolatainkat kifejező mondatok jelentését”, illetve ezen „mondatok logikai szerkezetét”. Valóban szokás az analitikus filozófiát az úgynevezett „nyelvi fordulathoz” kötni. A karteziánus mentalizmussal szakító új álláspont szerint a gondolat szerkezete nem az ideáinkon keresztül, hanem a nyelv *logikai* szerkezetében tárul fel. A nyelv logikai elemzése más, mint a grammatikai: az előbbi – a Frege által bevezetett egy- és többváltozós logikai függvények és argumentumaik, a kvantorok és egyéb logikai operátorok révén – a gondolkodásunkban benne rejlő metafizikai, ontológiai feltevéseinket tárja fel, melyek be vannak ágyazódva a nyelv *logikai* szerkezetébe. A nyelvi fordulat alapján létrejött analitikus filozófiai diszciplína egyébként az úgynevezett *filozófiai logika*, amely tárgyalja többek között létezés és azonosság, a nevek, az individuumok és tulajdonságaik, a modális operátorok használatának stb. – a nyelv logikai szerkezetéből kihámozható – metafizikai kérdéseit.

Ambrus világossá teszi, hogy a jelzett értelemben vett nyelvi fordulatról van szó: Frege kapcsán hangsúlyozza, hogy Frege „kidolgozta ehhez [a fordulathoz] a modern kvantifikációs logikát” és „bevezette a függvény-argumentum” szerinti elem-

zést. A fordulat pontos értelmét és benne Fregének a jelentőségét talán lehetett volna hangsúlyozni nagyobb terjedelemben is. Ezt már csak azért is érdemes lett volna megtenni, mert a kézikönyv második részében *A logika és a matematika filozófiája Russell és Frege után* című fejezet foglalkozik ugyan Fregével, de – teljesen jogosan – más aspektusból. Így valamelyest szűkszavú marad az analitikus filozófia lényeges vonásának a megértetése, amit azért is hiányolok, mert a *Nyelvfilozófia* című fejezet kissé még nehezíteni is fogja az olvasói megértést.

Russellról szólva jól mutatja be Ambrus a metafizikai pozíciójának változását a hagyományos realizmustól az univerzalizmusig, amely csak univerzálékat ismer el, partikulárékat nem. Az empiristák alapvető ismeretelméleti dilemmája a fizikai tárgyak realista, illetve fenomenalista értelmezéséről szintén már Russell tárgyalásánál megjelenik. A témát tovább viszi Moore-nál, akinek erkölcsi antinaturalizmusa megfelelő kifejtést nyer. Wittgenstein szintén standard módon kerül tárgyalásra, megkülönböztetve a korai és a késői Wittgenstein filozófiai arculatát. Ambrus írásának fő erénye, hogy minden egyes álláspont és érv világos, rövid kifejtése után úgy megy át a következő álláspontra és évrre, akár egy szerzón belül, akár szerzők egymásutánjában, hogy nem hagy hiányérzetet maga után. Amit bevezet a tárgyalásba, azt kellően ki is fejti, amire viszont hely hiányában nem tud kitérni, arra nem tesz fölösleges utalásokat. Általában a tárgyalásnak a szócikkhez méretezett mélységét és részletességét minden egyes részletben egyformán tartja be. Így az olvasót szépen végigvezeti a korai analitikus filozófián, ezáltal kompakt képet nyújtva az irányzatról. Ez az írástechnikai erény nem csak Ambrus sajátja a kötet szerzői közül, de minthogy övé az egyik leghosszabb szöveg, nála még inkább dicséretre méltó.

Igazán elemében a Bécsi Kör és azon belül Carnap tárgyalásánál van a szerző.

Kritikai megjegyzéseimet a 9.5. alfejezettel kezdem, ahol a Bécsi Kör „logikai pozitivizmusáról” és a berliniek, például Reichenbach és Hempel „logikai empirizmusáról” van szó. „A két elnevezés mögött tartalmi különbségek is meghúzódtak” – írja Ambrus, de ezt nem fejti ki. Pedig magyarázatával kapcsolatot teremthetne a korai és az újabb analitikus empiristák között, érzékeltetve ezáltal a filozófiatörténeti közelmúlt és a mai kutatások *folytonosságát*. Talán nem ártott volna a következő összevetést megtenni: a logikai pozitivisták fő problémája, hogy a *privát* tapasztalat alapján hogyan határozzuk meg az empirikus fogalmak *publikus* jelentését. A „fenomenalista szárny” és a „fizikalista szárny”, mint Ambrus is utal rá, különböző megoldásokkal állt elő. A logikai empiristák, főként Hempel és a későbbi tudományfilozófusok, például Goodman, W. Sellars, Bonjour és mások az empirizmus fő kérdését úgy fogalmazzák meg, hogy mi a viszony a tudományos hipotézisek és a konfirmáló empirikus bizonyítékok osztályai között. A fő problémák persze analógok. A pozitivisták gondja: hogyan tehetünk állításokat a publikus fizikai tárgyakról a privát érzet-adatok alapján? Az empiristák gondja: hogyan fogadhatunk el tudományos hipotéziseket elégtelen evidencia alapján? Mindkét esetben azt vizsgáljuk, hogy mi jogosít fel bennünket arra, hogy az egyik területre vonatkozó kijelentésekből *átmenjünk* egy másik területtel kapcsolatos igazságigényeinkre. Azonban a „logikai empiristák” kérdésének megfogalmazása a konfirmáció-elmélet mellett feltételezi a quine-i aluldetermináltsági tézist is, amit Ambrus helyesen a „holisztikus empirizmus” termékeként mutat be.

Vagyis a fő különbség a *holista* felfogás hangsúlyossá válása a logikai empirizmusban. (Bár holista vagy koherentista gon-

dolkodója a Bécsi Körnek is volt, például Neurath.) A holizmus kitüntettségének vonalán el lehet jutni például a kortárs Davidson holista jelentés-filozófiájához is. Természetesen nem lehet számon kérni Ambrustól a mai folytatások bemutatását. Ugyanakkor a jelzett különbség magyarázattal szolgált volna az empirizmus mai relevanciájára, hogy az olvasó számára ne tűnhesen a klasszikus analitikus filozófia egészében véve szellemi muzeális tárgynak. A negatív tanulságok mellett – miszerint „a 60-as évekre mind a logikai pozitivizmus, mind a hétköznapi nyelv-filozófiai irányzat elveszítette befolyását” –, ha mégoly jelzésszerűen is, de pozitív tanulságokat is érdemes volna levonni a folytonosság és a mai relevancia szempontjából.

Összegzésében Ambrus azt állítja, hogy „a mai analitikus filozófiát [...] nem annyira valamilyen közös doktrína, mint inkább stilisztikai jegyek alapján lehet elhatárolni más megközelítésektől. [...] Minden heterogenitás ellenére [...] a szigorú érvelésre, a vizsgált fogalmak, állítások közötti igazolási, következtetési viszonyok explicit tisztázására [való törekvés kritériumaként a gyakorlatban mégis meglepően jól alkalmazható”. Egyetértek Ambrussal abban, hogy fő tételek ma nem jellemzik úgy az analitikus filozófiát, ahogyan jellemezték a Bécsi Kört. Ugyanakkor ő maga hoz fel példákat a stílusjegyeken túlmenő tartalmi változásokra: úgy ítéli meg például, hogy bizonyos mai elmefilozófiák mintha feladnák a korábbi antipszichologizmust, továbbá, a hagyományos metaetikai irányzatok mellett mintha mára újra előtérbe kerülnének a szubsztantív kérdésfeltevések. Az etikával kapcsolatos megállapítását egyébként a kézikönyv második részében *A 20. századi angolszász etika* című fejezet megerősíti, és ez az egybecsengés mindenképpen hasznos az olvasó szempontjából. Úgy gondolom, hogy az empirista örökséghez való kitüntetett viszony ma is közös

tartalmi vonása az analitikus filozófiáknak. Továbbá, a „stilisztikai jegyek” hasonlósága és az „érvelési szigorúság” is abban a nagyobb formátumban jelentkezik, hogy kapcsolatok vannak az egyes analitikus filozófiai diszciplínák között az elvek és a tételek mentén: például, a Moore-nál említett ráépülési tézis nemcsak etikai, hanem elmefilozófiai tézis is. Különböző erősségű változatait éppúgy mérlegelik az etikusok, mint az elmefilozófusok. Emellett a metafizika diszciplínájában a kontinuáló dolgok metafizikai elméletei kiválasztják a velük kompatibilis idő- és időn át való azonosság elméleteit. Tehát az analitikusok törekednek az állítások és érvek *koherens* rendszerbe foglalására. Ez a *módszertani koherentizmus* mindenképpen jellemzi az analitikus filozófiát.

*Ujvári Márta*

## XI. MAGYAR FILOZÓFIATÖRTÉNET (1146–1172, PERECZ LÁSZLÓ)

Régi szokás, hogy az egyes művelődési területek hazai kézikönyveit a téma magyar vonatkozásairól szóló toldalékokkal látják el. Ennek több módja lehetséges. Aprólékos munkával hozzá lehet simítani a magyar anyagot a klasszikus témákhoz: az európai karteizianizmus epizódjaként említeni Apácait,<sup>23</sup> Kant hatástörténetében elhelyezni a magyar *Kant-vitát* és a Hegel-recepció részeként tárgyalni a magyar *hegeli pöört*. Lehet a szerző szigorú is a nemzeti hagyományhoz: csak az kerüljön be a magyar filozófusok közül a kötetbe, aki egyetemes jelentősége okán érdemi meg. E kötetben például Lukács György-

<sup>23</sup> A fejezet az újabb helyesírásnak megfelelően így írja a filozófus nevét a régebben megszokott Apáczai helyett. (Az *Encyclopaedia* magyar szövegében Apáczai Tsere Jánosként, a latin előszóban *Johannes Apaciusként* található a szerző neve.)

nek járt csupán a magyarok közül önálló alfejezet az egyetemes filozófiatörténeten belül. Bartók György több mint fél évszázaddal korábbi filozófiatörténetében nincs magyar rész, viszont a mester, Böhm Károly önálló fejezetet kap az értékelmélet kidolgozásában szerzett érdemei alapján. A magyar filozófus egyetemes jelentőségét így végül mindig valamely magyar filozófiatörténész határozza meg – nem egészen elfogulatlanul. Ezekkel a megoldásokkal elegánsan megkerülhető a filozófia *nemzeti elbeszélhetőségének* a problémája: nem kell választ adni arra a kérdésre, hogy egyáltalán kifejthető-e értelmesen a filozófia története a nemzeti kultúra keretein belül.

A kötet szerkesztője az önálló magyar fejezet mellett döntött, így a szerző, Percz László elsőként éppen az elbeszélhetőség kérdésével szembesült. A problémát a korábbi publikációiból már ismert véleménye kifejtésével oldja meg: mint írja, a magyar filozófia mint recepciótörténet és intézménytörténet létezik, mint kanonizált szövegek egymással társalkodó hagyománya azonban nem. (Kérdés, hogy elválasztható-e véglegesen a kettő egymástól, hiszen a filozófia intézményrendszere végső soron éppen e társalkodás feltételül szolgál.) Az ekképpen értelmezett történet elbeszélése a gyér, ám nem lebecsülendő színvonalú szövegek számbavételével kezdődik Gellért püspöktől Janus Pannoniusig és Temesvári Pelbártig, körülbelül annak a beosztásnak megfelelően, ahogyan már Erdélyi János is tárgyalta ezeket az évszázadokat, hegelianus terminológiája szerint a magyar *bölcsészeti előkort*.

A szorosabban vett magyar filozófia történetét Percz az intézménytörténet számlára fűzi föl: Apácai *Encyclopaediája* mint az első magyar nyelvű filozófiai mű, a *Kant-vita* és a *hegeli pör* mint az első, jól dokumentált szakmai viták és az Alexander Bernát szerkesztette *Filozófiai Írók Tára* mint a magyarra fordított klasszikusok

szakterminológiát megszilárdító könyvsorozata lesz az a három mérföldkő, amely jelzi a magyar filozófia kiépülésének, voltaképpen felnőtté válásának a folyamatát. Az intézménytörténet választásának azonban megvannak a buktatói, amelyek különösen az ilyen rövid, kényszerűen karakteres összefoglalásban válnak feltűnővé. Az intézménytörténeti alapú elbeszélésben ugyanis gyakran szükségképpen háttérbe szorul a tárgyalt szövegek merituma. Apácai esetében az ifjabbaknak szóló magyar nyelvű tankönyvei kerülnek előtérbe, míg a nagyobbaknak tartott latin nyelvű előadásai, és az egész magyar 17. század latinul lefolytatott, a korabeli holland szellemi életet mintául vevő kartezianizmus-vitái ebből a – tulajdonképpen filozófián kívüli – szempontból nem látszanak lényegesnek. A Kant-vita tárgyalásakor óhatatlanul az egyes szövegek közvéleményre gyakorolt hatása kerül előtérbe, és helyeződik a szakfilozófiai szempont mellé, vagy éppen elé. A Kantot bíráló, illetve mellette kiálló vitatkozó professzorok, Rozgonyi József és Márton István szövegei mellett így válik a történet egyenrangú szereplőjévé Budai Ferenc *Rostája*, mely pamflet Mészáros András megjegyzése szerint az említett filozófus vitapartnerek diskurzusának fősőbb régióihoz képest a Kant-vita alagsori szintjét képviseli.<sup>24</sup> A *hegeli pör* kapcsán is

<sup>24</sup> Itt jegyzendő meg, hogy Percz készpénznek veszi a szöveget névtelenül közreadó Budai Ferenc közlését, amely szerint egy német munka fordítói jegyzetekkel bővített magyar változatáról van szó. Érdekes, hogy az irodalomtörténet szakirodalmában legutóbb éppen ellenkező evidenciára bukkanhattunk: az értelmező számára magától értetődő, hogy a német eredetire való hivatkozás az anonimitással együtt csupán a korban minden olvasó által értett stílus- és szerepjáték. Lásd Balogh Piroska: *Ars scientiae. Közéletések Schedius Lajos János tudományos pályájának dokumentumaihoz*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó (Csoknói Könyvtár 38). 2007. 209.



inkább a kulturális hátteret ismerjük meg, mint az – ebben az esetben valóban gyérebb – filozófiai argumentációt.

A nemzeti keretben megírható filozófiatörténet problematikus mivolta azoknak a magyar filozófusoknak a tárgyalásánál mutatkozik meg a legkarakteresebb módon, akik maguk is vitatkoztak erről a kérdésről: az úgynevezett egyezményes iskola (Hetényi János és Szontagh Gusztáv), illetve az Erdélyi–Szontagh-vita összefoglalásakor. Az egyezményesek ismert hármaskövetelménye a filozófiával szemben: „életrevalóság”, „népszerű előadás”, „nemzetiség”. Ennek Erdélyi kidolgozta kritikája úgy jelenik meg a fejezetben, mint a nemzeti kultúra és a filozófia problematikus viszonyának egyik tünete, és nem úgy, mint eltérő filozófiafelfogások összeütközése.<sup>25</sup>

A választott intézménytörténeti szempont következményei különösen az előző századvég magyar filozófiai történéseinek sommázásakor, Alexander Bernát értékelésében válnak világossá, akinek „a hatása jelentékenyebb, mint teljesítménye” (1160). Böhm Károly és Alexander egymással vitatkozó filozófiafelfogásai is inkább intézménytörténeti, művelődéstörténeti tartalmat kapnak. Percz inkább a *Filozófiai Írók Tárának*, illetve a *Magyar Philosophiai Szemlének* az alapító szerkesztőit látta a kornak e karakteres szerzőiben, mintsem filozófiai nézetek megfogalmazóit.

A kommunizmus évtizedeinek bemutatásakor a fejezet feltehetően tudatosan vállalja föl a kor filozófiai klímájának alapszintű ismertetését a kézikönyv ifjú célközönsége számára, nem számítva arra, hogy e közön-

<sup>25</sup> Zavaró, ám az esetleges újabb kiadásokban könnyen korrigálható apróság, hogy ugyanazon a bekezdésben belül kétféle írásmóddal szerepel az egyezményesek vezéralakjának a neve: Szontagh, illetve Szontágh Gusztávként. (A figyelmetlenség nyilván technikai, és nem a fejezet szerzőjének a hibája.)

ségnek bármilyen érdemleges előzetes tudása lenne a tárgyról. A hivatalos filozófián kívül született teljesítmények taglalásakor Bibó István említésével valószínűleg mindenki egyetért, Bibónak a spekulatív gondolkodást illető, közismert ellenérzései dacára, míg Hamvas Bélát nyilván sokan máshová, például a regény mesterei közé sorolnák a magyar kultúrán belül. Az ehhez hasonló besorolási dilemmákat azonban valószínűleg soha nem lehet mindenki számára megnyugtatóan föloldani.

Az alaproblémával, a filozófia történetének egy nemzeti kánonon belüli elmondhatóságával becsületesen és komolyan bírózik a szerző. A választott megoldásnak, tudniillik hogy a magyar filozófia történetét intézmény- és művelődéstörténetként beszéli el, mint láttuk, megvannak az óhatatlan veszélyei. Minden más megoldás azonban valószínűleg elbeszélhetetlenné, egyes, egymással össze nem függő teljesítmények mechanikusan egymásra következő felsorolásává tette volna a fejezetet. Ha végiggondoljuk a lehetséges megoldásokat, ez a dilemma nem csupán a magyar filozófia, hanem általában mindennemű filozófia történetírásának a problémája.

Mester Béla

## XII. ESZTÉTIKA

(1173–1180, BACSÓ BÉLA)

Bacsó Béla feladata nem volt egyszerű: míg a filozófia történetére ezer oldalnál is több jutott, neki alig hét oldalon kellett kifejtetnie annak a diszciplínának a lényegét és rövid történetét, amely intézményes szinten ugyanolyan erősen jelen van hazánk tudományos-filozófiai közéletében, mint a filozófia maga. Sajátos magyar – és közép-európai – helyzet, hogy az egyetemen gyakran a filozófiától egészen elkülönülten léteznek esztétika tanszékek,

úgy, hogy az ide jelentkező hallgatónak általában fogalmuk sincs arról, mit is jelent az, hogy esztétika. De létezik-e egyáltalán a többi filozófiai diszciplínától élesen elkülönülő „esztétika”? Bacsó kisességében az a legszimpatikusabb, hogy miközben röviden és mégis precízen bemutatja az esztétika történeti fejlődésének legfőbb állomásait és legalapvetőbb dilemmáit, síkra száll amellett, hogy a tiszta esztétikai beállítódás nem fogadható el: „nincs bennünk egy pusztán esztétikailag élvező lény, hanem az, amit a mű értésre ad, megrendíti azt, ahogy eddig, egész emberként voltunk” (1177). Ezzel úgy mutatja be az esztétikai gondolkodás fejlődését és problémáit, hogy a bemutatás voltaképpeni célja az esztétika építő jellegű destrukciója: az esztétikai probléma megnyitása arra, ami lényegileg nem (pusztán) esztétikai. Bacsó azt is világossá teszi, hogy ez csak az esztétikai probléma és az esztétikai tudás alapos vizsgálata nyomán mehet végbe. Hogyan alakult ki az esztétikai problémátudat, és mi az esztétikai problémafelvetés lényege? Bacsó szerint az esztétika történetének két nagy fordulópontja van: Kant és Hegel. A két név egyúttal azt a két jelentős problémát is kijelöli, amely a mai napig meghatározza az esztétikát: Hegel felől nézve az alapvető kérdés a műalkotás ontológiája, szoros összefüggésben a művészet történetiségével (időbeliségével), Kant felől nézve pedig a befogadás, az észlelés kérdése: hogyan lehetséges szubjektív észlelésünket és ítéleteinket általános érvényűvé tenni? Van-e igazság, ami jelenvalóvá válik a láthatóban, hallhatóban, az észlelt műalkotásban? Bacsó Béla felfogásához talán a kései Merleau-Ponty megoldása áll a legközelebb: hozzá hasonlóan a pusztán megjelenőn túl a „rejtve működő és a máson keresztül mutakozó” (1178) kutatására vállalkozik. Így lesz a művészet filozófiájaként aposztrofált esztétika olyan, egész emberlétünket megrendítő tapaszt-

talattá, mely a láthatatlan keresésére űz bennünket. Ahogy Herder kapcsán megjegyzi: „a pusztán szép helyén úgy képződik az igazság, hogy az igazság megjelenik az elemeire tagolt szép helyén” (1175). Bacsó elemzése arra is rámutatnak, hogy az esztétika mint filozófiai tudomány létrejöttének mi az ára: nevezetesen, hogy a művészeti szépre vonatkozó bölcséleti reflexióban „minden közvetlen, naiv esztétikai tapasztalat megszűnik” (1176). Az esztétika kialakulásáért nemcsak szépség- és vele együtt világtapasztalatunk fokozódó túlteorizáltságával fizetünk, hanem másrésztől „az esztétikai eluralkodásával” (1178) is. A jelenkori esztétika legfőbb dilemmája és feladata talán éppen az, hogy szembenézzen ezekkel a saját hagyományából fakadó következményekkel (lásd: anaiszthézisz-felfogások).

Bacsó Béla elsősorban az elmúlt három évszázad esztétikai elméleteire koncentrálna, és bár utalásszerűen jelzi az antik és a középkori, majd kora újkori esztétikai elméletek létét és fontosságát, mindezt láthatóan nem tartja az esztétika szerves részének: legföljebb a modern elméletek előőrsének tekinti a Baumgarten előtti szerzőket. Ez a megközelítés azért különös, mert az esztétika általa is pozitívumként említett kortárs destrukciója Heideggernél és Gadamer-nél nem utolsó sorban épp az esztétika eme „előtörténetének” újrafelfedezéséből táplálkozott. Elemzésének másik problematikus pontja az, amikor az esztétikát írása első mondatában „a művészettel és szűkebben a széppel való foglalataskodásként” határozza meg. Hogyan lehetne a szép szűkebb terület a művészetnél? Bacsó elemzése számomra épp azért tűnnek megvilágító erejűnek, mert rámutatnak, hogy a művészettel való találkozás egy nem pusztán esztétikai tapasztalat, melynek elemzése megnyitja a lehetőséget arra, hogy a szélesebb értelemben a széppel, a világgal, a másikkal való

tapasztalást is jobban megértsük, átéljük. A szép területe ennyiben talán mégiscsak tágasabb, mint a művészet – és tágasabb az esztétika területénél is, ezért lehetséges, hogy az esztétika úgy valósítja meg magát, hogy folytonosan túllép önmaga határain.

*Cseke Ákos*

### XIII. TÖRTÉNELEMFILÓZÓFIA (1180–1191, BOROS GÁBOR)

A filozófián belül viszonylag későn, csak a felvilágosodás időszakában jelent meg a történelem filozófiai vizsgálatának igénye. A történelemfilozófia mint diszciplína névadója Voltaire, ám a vizsgálódás önálló módszertanának kialakítójaként inkább Condorcet, Kant neve említhető, illetve Hegel, aki kiteljesítette az ész történetiségének gondolatát. A fejezet szerzője a történelemfilozófia szempontjából jelentős alkotó 18–19. századi filozófusokat csak utalásszerűen említi, ami érthető is, mivel ezekkel az eszmékkel a kötet filozófiatörténeti részeiben már találkozhattak az olvasók. E tekintetben csak egyetlen hiányérzete van a recenzensnek: érdemes lett volna röviden utalni Nietzsche paradox történelemfilozófiai pozíciójára, már csak a jelentős hatástörténet miatt is.

A 20. századhoz érve megnehezedett a szerző helyzete, nem utalhatta a gondolkodástörténeti részhez az olvasót. A század első harmadában ugyan Husserl még fenntartotta a történelemfilozófia egyetemes-igényét (erről részletesebb összefoglalót olvashatunk), a későbbiekben azonban bővült és részben átalakult a történelemfilozófia vizsgálódási horizontja, aminek gazdagságát nem könnyű érzékeltetni egy rövid fejezetben. Boros Gábor ezzel a nehéz feladattal sikeresen birkózott meg. Jelez- te, hogy a német filozófiai hagyományban gyökerező *szubsztantív* történelemfilozófiai

látásmód mellett feltűnt az angolszász filozófiai kultúrára inkább jellemző *analitikus* megközelítés is. Itt nyer tárgyalást Colingwood munkássága, mellyel kapcsolatban nem feledhetjük, hogy a történelem megismerését állította középpontba, tehát történelemfilozófiája valójában egy sajátos ismeretelméleti programban fejeződött ki. Már ez is mutatja, hogy a történelemfilozófiai érdeklődés nem jelentette feltétlenül, hogy egy-egy gondolkodó bezárkózott volna a diszciplína hagyományába, hanem inkább azt láthatjuk, hogy a történelem filozófiai vizsgálata más diszciplínákkal is érintkezett, sőt, nemritkán más diszciplínákban, más problematikákba ágyazottan jelent meg. Paradox módon a történelemfilozófiai látásmód térnyerése, ha úgy tesszük, áthatása más tudományterületekre, magának a történelemfilozófiának mint önálló diszciplínának az elsorvadásához vezetett. Éppen emiatt érezhette okkal a szerző a kitekintés szükségességét. Mégpedig olyan eszmetörténeti pozíciókra, melyek nem kizárólag történelemfilozófiaként ismertek.

A francia filozófusok közül Aron és Kojève munkásságát tárgyalja, akiknél a történelemfilozófia erőteljesen kapcsolódott a politikai filozófiához. A német politikai- és jogelméletben, illetve a társadalomelmélet, a teológia terén a 20. század első harmadától feltűntek az úgynevezett szekularizáció-elméletek (Schmitt, Löwith, Bultmann), melyek, anélkül, hogy a változásokat tagadták volna, a modernségben a régebbi korokkal összekötő folytonosságot hangsúlyozták. Ugyanakkor ennek a pozíciónak a kritikája is megjelent Blumenberg írásaiban, aki vitatta, hogy a szekularizáció fogalma alkalmas lenne az újkori történelem magyarázatára. A német szellemi életben Joachim Ritter és tanítványai a történelem vizsgálatát kultúrfilozófiai összefüggésbe helyezték. S ezzel a történelemfilozófiai látásmód még inkább

nyitottá vált, és túl is lépett a diszciplináris határokon. A fogalomtörténet-írás módszertanának egyik kialakítója és nagy hatású elemzések publikálója, Koselleck, inkább történésznek tekinthető, semmint filozófusnak, de hasonló mondható el a társadalmi emlékezés kutatójáról, Assmannról is. Fukuyama ismert tézise a történelem végéről egyúttal a történelem-filozófia búcsúztatását is jelentette. S e fejezetet olvasva úgy tűnik, hogy ezzel kell szembesülnünk. Boros Gábor áttekintése, elemzése ugyanakkor azt is mutatja, hogy nem egyszerűen eltűnésről, hanem átalakulásról van szó. E tekintetben fontosnak gondolom a szerző által tárgyaltakat egy Odo Marquard-mondattal kiegészíteni: „Az egyetemes történelem eredeti elgondolásának pótlékeként a társadalmi evolúció elméletei lépnek színre.”<sup>26</sup>

*Karácsony András*

#### XIV. A DISZKURZUSETIKA (1219–1241, FELKAI GÁBOR)

A kötetben két tematikus fejezet foglalkozik az etikával, ezek közül az egyik az elmúlt évtizedek német gondolkodásában oly központi jelentőségűvé vált diszkurzusetikával, melynek két klasszikus alakjáról, Apelről és Habermasról olvashatunk e terület legkiválóbb hazai szerzőjétől, Felkai Gábortól. A „diszkurzusetika” cím nem egy elkülönült részdiszciplínára utal, hanem egy olyan kérdéskörre, amely az etika, a társadalomelmélet a jog- és politikai filozófia metszéspontján helyezkedik el. Tehát nem diszciplína, hanem egy meghatározott problematika és elkötelezett látás-

mód. Épp ezért a főszerkesztő nyitottságát mutatja, hogy egy filozófiai kézikönyvben a diszkurzusetika mint témakör önálló fejezetben megjelenhetett.

Apel az 1970-es évek elejétől publikált írásaiban arra a kérdésre keresett választ, hogy a normatív etika megalapozásának igénye lehetséges-e a modern társadalomban. A kérdés azért indokolt, mert a modernség tapasztalata azt mutatja, hogy a gazdaság, az igazgatás, a tudomány és technika megítélése a társadalmi közvélekedésben (a nyilvánosságban) kikerült az erkölcs mércéje alól. Az erkölcsi szempont csak a privátszférában merül fel, s az említett területek nyilvános megítélésében az eljárások értéksemleges racionalitása működik mérceként. Apel egy kanti ihletésű úgynevezett transzcendentális pragmatika keretében tett kísérletet univerzális etikájának megalapozására, egy olyan etika lehetőségének kijelölésére törekedett, mely egyaránt átfogja a nyilvánosság és a magánélet világát. Hogy milyen nehézségekkel szembesült Apel, azt részletesen tárgyalja a fejezet. Most csak azt emelném ki, hogy univerzális etikáját Apel egy nem-monologikus emberképre alapozta, azaz abból indult ki, hogy az ember a másikkal való kölcsönös megértésére, és ezáltal nézetegyeztetésre szoruló lény, léte kommunikációs közösségbe ágyazott. S ha így van, akkor életének része a racionális érvelés is. Érvelni viszont csak akkor lehet, ha az alapnormákat betartjuk. Megsérthetünk ugyan konkrét kommunikációs normákat – például hazudhatunk –, de Apel szerint nem tudjuk teljes egészében elvetni a normarendszert, különben le kellene mondanunk magáról a kommunikációról. Ha nem is mondható el a modern társadalom intézményeiről, hogy mindig racionális érvekből táplálkozó beszédből erednek, de a kommunikáció mint metaintézmény fenn tartja a konkrét intézményekre vonatkozó

<sup>26</sup> Odo Marquard: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz. 2001. 257.

bírálatok és igazolások lehetőségének *normatív* feltételeit.

Noha Habermas már a hatvanas években, azaz Apel diszkurzusetikai koncepciójának megjelenése előtt megfogalmazta azon meggyőződését, hogy a nyelvben gyökerezik a konszenzus iránti igény, diszkurzusetikája rendszerezett kifejtését azonban csak évtizedekkel később adta. Apel és Habermas gondolatvilágát hatástörténetileg nem lehet időrendbe sorolni, inkább azt mondhatjuk, hogy párhuzamosan, egymást erősítve formálódott koncepciójuk. Habermas univerzális pragmatikájának (a kölcsönös megértés univerzális feltételeinek) központi fogalma a gyakorlati vita. Szerinte a cselekvési normákra vonatkozó érvényességi igények csak gyakorlati vitában egyeztethetőek, és csak azok a normák méltók intézményesítésre, melyeket gyakorlati vita keretében általánosan elismernek. Habermas e gondolatát a társadalmi fejlődés meghatározott elméletével (a világgépek racionalizálódásának történelemfilozófiai sémájával) is megkísérelte alátámasztani.

A diszkurzusetika mindkét változata (a) *elméleti* szempontból a racionalizmus hagyományába illeszkedik, azzal a lényeges módosítással, hogy nem meghatározott értelemtartalmakhoz, hanem meghatározott eljárásokhoz kötik a racionalitást, (b) *gyakorlatilag* a demokrácia politikai intézményrendszerében látja azt a struktúrát, ami leginkább biztosítja a normaadó, szabad diszkurzusz lehetőségét a társadalomban. Ez a belátás Habermasnál a kilencvenes évek elejétől egy deliberatív jogelmélet megalkotásához is elvezetett, melyben a diszkurzuselvnek megfelelő jogi normák genesisét vázolta fel.

A fejezetben olvasható differenciált szövegértelmezések világos eligazodást nyújtanak a diszkurzusetika finomszerkezetét illetően, arról azonban kevésbé tudósítanak, hogy milyen ellenérvek fogalmazód-

tak meg ezzel a koncepcióval szemben. S ezt a hiányérzetet azért is jelezni kell, mert itt nem egyszerűen egy filozófiai diszciplína mérvadó szellemi javaslatainak „semleges” áttekintésével találkoztunk, hanem meghatározott értékszempontok alapján megfogalmazódó intellektuális pozíciókkal. A tájékozódást a kritikai reflexiók megjelenítése jobban segítette volna.

Karácsony András

## XV. VALLÁSFILOZÓFIA (1242–1257, MEZEI BALÁZS)

A *Vallásfilozófia* című fejezet fő feladata a főszerkesztői előszó szerint a vallásfilozófia jelen állapotának jellemzése. Szerzője, Mezei Balázs meggyőzően mutatja be a modern vallásfilozófia kialakulásának bonyolult történeti folyamatát, nagy tájékozottságot igénylő összehasonlítások révén jelöli meg a kortárs nemzeti (angol, német, francia) vallásfilozófiák sajátosságait. Lényeges módszertani megfontolások után a vallás fogalmának sokoldalú és eredeti meghatározásához érkezik, s annak taglalása alapján, koherensen fejti ki a vallásfilozófia egy lehetséges fogalmát, illetve tudományos feladatait. A „vallásbölcselet” viszonylag új keletű eszméjének tömör jellemzése zárja e véleményünk szerint érdekes és elgondolkodtató fejezetet.

E jól megírt fejezetet olvasva, és emlékezetünkben tartva, hogy annak fő témája a *kortárs* vallásfilozófia bemutatása, mégis némi hiányérzetünk támadhat amiatt, hogy a vallásfilozófia *hagyományos* eszköztárából, széles tematikájából talán többet is megmutathatott volna. A vallásfilozófia mai művelői, de a kevésbé tájékozott olvasók is esetleg hiányolhatják, hogy az *istenérvek* kiterjedt szakterülete nem említődik e vallásfilozófiai összefoglalóban. A klasszikus, de ma is használatos *istenérvek típusainak*

felsorolását és kifejtését hiába keressük. Nem tematizálnának a velük szemben felhozható ellenérvek, illetve azok lehetséges cáfolatai sem – pedig ezzel el lehetett volna mélyíteni a filozófiai síkon napjainkban is változatlan hévvel folyó hívő–ateista dialógust. A modern vallásfilozófiának is valamennyire témája kell maradjon *vallás* és *morál* viszonyának klasszikus kérdése, a vallási *tapasztalat* (misztikus élmény) lehetőség, az isteni gondviselés és a világban lévő rossz viszonya (a *teodícea* szakterülete). Persze nyilvánvaló, hogy e fajsúlyos kérdéseket nem lehetett volna kimerítően tárgyalni tizenöt oldalon. De felvillantásuk talán mégis gazdagabbnak mutathatta volna a vallásfilozófia ma némileg elhanyagolt területét.

A filozófiailag kifejezetten mély és értékes fejtegetést ezért – a reménybeli következő kiadásban – javasolnánk egy rövid, tematikus fejezettel megtoldani. Mezei Balázs egy ilyen fejezet leghivatottabb megírója lehet.

*Vassányi Miklós*

#### XVI. METAFIZIKA (1258–1272, HUORANSZKI FERENC)

A fejezet az „általános metafizika” kérdései közül a következő témákat tárgyalja: a (kontinuáló) dolgok és a tulajdonságaik viszonyát, a dolgokat a tulajdonságok nyálábjaúra redukáló univerzalista és partikularista elméleteket, a tulajdonságok nominalista és realista felfogását, valamint az úgynevezett esszenciális tulajdonságokat, amelyek biztosítják a dolgoknak a változásaikon át is fennálló azonosságát. A tudományokhoz kapcsolódó „speciális metafizikai” kérdések közül a fizikai és a lelki tulajdonságok kérdését, az egymáshoz való viszonyukat stb. veszi közelebbről szemügyre a szerző. Ez fontos az elmefilozófia szempontjából – amiről egyébként nincs

külön fejezet a kötetben –, és társítható a korai modern filozófiák test–lélek problémájához is. A két nagy kérdéskör tartalmilag sem választható el egymástól: mint Huoranszki megállapítja, „a fizikai és a lelki tulajdonságokkal kapcsolatos speciális metafizika [...] hasonló kérdéseket vet fel, mint az általános metafizika: a függetlenséggel, redukálhatósággal, illetve az azonossággal kapcsolatos kérdéseket”. A fejezet standard, releváns módon tárgyalja a témákat és példákkal jól illusztrál olyan fontos problémákat, amelyeknek a teljes kifejtésére nincs mód a szűk keretben. Például a tények metafizikai szerepét jól mutatja meg a relációs tények esetén keresztül: mondjuk, az egyik hegy magasabb, mint a másik. Nyilvánvaló, hogy az így alkotott relációs tény nem redukálható sem a hegyekre mint relátumokra, sem a közöttük lévő relációra. Az olvasó így tudja meg egyszerű módon, amit technikailag szólva úgy szokás kifejezni, hogy a tények a konstitúenseik nem-mereológiai összegei. És ha az utóbbi megfogalmazást nem ismeri, akkor is megérti a példán át, hogy sok filozófus miért vesz fel tényeket vagy tényállásokat ontológiai elemként a tárgyak és a tulajdonságaik mellett.

A realista álláspontot úgy határozza meg a szerző, hogy eszerint a „tulajdonságok nem redukálhatók a tárgyak osztályaira”, mivel az „osztályozás alapjaként” a „tárgyak osztályaitól függetlenül, azokat logikai értelemben megelőzően is létezniük kell [...] Az ily módon létező tulajdonságokat *univerzáléknak* szokás nevezni”. Huoranszki megkülönbözteti a függetlenség *erős* és *gyenge* értelmezését: az utóbbi, gyenge értelmezés a most kifejtett logikai redukálhatatlanság, az erős értelmezés pedig tartalmazza azt az állítást, miszerint „lehetségesek példány nélküli univerzálék”. A realizmus elkerüli a nominalizmusnak azt a buktatóját, hogy a tényleges tárgyak osztályaiként felfogott tulajdonságok

ki vannak téve a kontingens tárgyakkal járó változásoknak. További előny, hogy „a realizmus magyarázatot tud adni arra, hogy miért kell megkülönböztetnünk a természetes tulajdonságokat az egyéb univerzáléktól”. A természetes tulajdonságokkal kapcsolatban szokás elmondani, hogy ezek a tulajdonságok a *valódi* szerkezete szerint tagolják a természeti világot, ezért rajtuk keresztül valódi természetismeretet nyerünk. Ha ezen tulajdonságok megkülönböztetésében a realizmusnak szerepe van, mint azt a szerző állítja, akkor itt realizmus alatt nyilván a *naturalizáló* realizmust érti. Az „egyéb univerzálék” talán nem is szán szerepet, hiszen világosan kimondja, hogy „a természetes tulajdonságok az univerzálék”. Meg kell azonban jegyezni, hogy a tulajdonság-függetlenséget állító – és a nominalizmus buktatóját ezáltal elkerülő – realizmus viszont *nem* naturalizáló tan. Nem véletlen, hogy „sok filozófus nem ért egyet [...] azaz, [...] hogy nem létezhetnek példány nélküli univerzálék”, mint maga a szerző is mondja. A csak természetes tulajdonság-univerzálékat elismerő naturalizáló realizmust és a tulajdonságfüggetlenség alapján a példány nélküli univerzálék lehetőségét állító tulajdonság-realizmust Huoranszki nem különbözteti meg egymástól. Ugyanakkor a problémát érzékelve megpróbálja a kettőt összeegyeztetni a következő példával – más szerzők érvelése nyomán. „Az például, hogy valami pontosan 100,0023 kg tömegű, még akkor is természetes tulajdonság, ha az aktuális világban sohasem létezett egy pontosan 100,0023 kg tömegű tárgy.” Vagyis a példány nélküiségnek azt az esetét ismerik el néhányan, amikor egy természetes tulajdonság mint *meghatározandó* nem példázódik egy bizonyos *meghatározott* formában. Erre én azt mondanám, hogy a meghatározandó/meghatározott tulajdonságok különbsége gyakran szemantikai (például „futni”, „lassan futni”),

ezért nem alkalmas arra, hogy illusztrálja a természetes tulajdonságok és a példányaik viszonyát. Arról nem is beszélve, hogy a példában nincs kizárva, hogy a jövőben ne lehessen egy jelzett tömegű tárgy. A nominalizmus szofisztikáltabb változata éppen ezért „*minden lehetséges tárgy alkotta osztálynak*” fogja fel a tulajdonságot, mint azt maga Huoranszki is írja. A tulajdonságrealizmus viszont *nem* szofisztikált nominalizmus. Az előbbi nem csupán azt állítja, hogy „lehetséges, hogy lehetséges példány nélküiség”, hanem azzal az erősebb állítással jár, hogy „lehetséges szükségképpen példány nélküiség”. A szükségképpen példány nélküiség eseteit az *idealizációk*, vagyis tényleges fizikai tulajdonságok idealizációi alkotják. Ilyen például a „sűrűségmentes felületnek lenni”, vagy az „egy pontból kiinduló fénysugárnak lenni” stb. tulajdonsága. Úgy gondolom, hogy az idealizációknak mint a szükségképpen példány nélküli tulajdonságok eseteinek elismerése nélkül a tulajdonság-realizmus nem tud valódi alternatívát kínálni a nominalizmusra. A naturalizáló realizmusnak pedig nem kell sérülnie, mivel az idealizációk, jóllehet nem természetes tulajdonságok, az empirikus tudományok elméletein keresztül, amelyekben alkalmazást nyernek, mégis megvilágítják a természetes tulajdonságokat is.

*Ujvári Márta*

#### XVII. NYELVFILOZÓFIA (1273–1288, FARKAS KATALIN ÉS KELEMEN JÁNOS)

A fejezet először is eligazítja az olvasót a nyelvvel kapcsolatos különböző filozófiai törekvések értelmezésében. Megkülönbözteti a nyelvnek *mint* sajátos objektumnak a filozófiai vizsgálatát a nyelvészet *mint* tudomány tudományfilozófiai kérdé-

seitől, és mindkettőt az úgynevezett nyelvi filozófiától, amelyen Wittgenstein és a hétköznapi nyelv filozófiai irányzata érthető. Ez az utóbbi a szerzők szerint nem azonosítható a filozófia nyelvi fordulatával, jóllehet a fordulat tette lehetővé a hétköznapi nyelv irányzatát is, hanem „nyelvkritikaként” felfogott filozófiának tekinthető. Ezzel egyet is érthetünk, az azonban némileg zavaró, hogy Farkas és Kelemen a filozófia említett nyelvkritikai értelmezésével világítják meg a „filozófia nyelvi fordulatát”, ezt írva: „nem nehéz felismerni, hogy a szóban forgó értelmezés [tudniillik a filozófia mint nyelvkritika] magának a filozófiának [...] új felfogását foglalja magában [...], amit] sokáig úgy emlegettek, mint a »filozófia nyelvi fordulatát«”. A szövegben később ugyan kitérnek arra, hogy „az irányzat sok képviselője, Fregét követve, kifejezetten szembeállítja azt, ami a nyelvben csak grammatikai és azt, ami logikai benne, s a mondatok grammatikai és logikai formája közül az utóbbinak a felfedezését és leírását tűzi ki célul”. Ekkora azonban az olvasó már rögzíthette magában, hogy az analitikus filozófiát egészében véve az jellemzi, ami jellemzi az egyik irányzatát, a hétköznapi nyelv filozófiáját.

Célszerű lett volna tisztázni – akár ebben, akár az *Analitikus filozófia* (9), akár a *Metafizika* fejezetben –, hogy mi a viszony a hétköznapi nyelv filozófiája és a vázolt analitikus „nyelvi fordulat” között. Szerintem a viszony a következő: a hétköznapi nyelv filozófiáját mint filozófiai nyelvkritikát *lehetővé tette* a nyelvi fordulat azzal, hogy elutasította az ideáinkra irányuló kar-teziánus mentalizmust. Ugyanakkor a hétköznapi nyelv filozófiája nem viszi végbe teljesen a nyelvi fordulatot, mert megáll a nyelv grammatikai elemzésénél, és nem kutatja a logikai szerkezetet mint a metafizikai feltevések helyét. Ettől persze még van szerepe a korai analitikus filozófiában, de hiba lenne a megközelítését kivetíte-

ni az irányzat egészére. Különösen azért, mert a nyelvi-logikai fordulat nem vététt vissza a mai napig sem az analitikus filozófiában. Az a fejezet, amelyik *használja*, bár *nem említi*, a logikai strukturálás szempontjait, a *Metafizika* című fejezet.

A szerzők mérlegelik a nyelvre mint sajátos objektumra irányuló filozófiai vizsgálatnak a szemiotikára, illetve a hermeneutikára való esetleges kiterjesztését is. Ha már teret adtak a hermeneutikának is, akkor a 19. és a 20. századi szellem-tudományi hermeneutikák mellett talán jelzésszerűen kitérhetek volna olyan hermeneutikai relevanciával is bíró, mégis sajtóságosan modern nyelvfilozófiai témákra, mint a hit-tulajdonítás, a beágyazott mondatok elemzése, attitűd kontextusok stb.

A „Kortárs viták a nyelvfilozófiában” című alfejezet igen fontos kérdésekbe vezet be röviden és világosan az olvasót. A „nyelv alapvető funkciója” kapcsán az a dilemma, hogy a nyelvet a gondolatok kifejezési eszközként, vagy pedig a kommunikáció eszközként tekintsük-e első-sorban. A nyelvi jelentésnek a világgal való kapcsolata szempontjából az internalista, illetve az externalista álláspontok vitáját vázolják. A „szemantikai externalizmus” magyarázatát a beszélő-jelentés és a nyilvános jelentés megkülönböztetésével, egymástól való esetenkénti eltérésükkel vezetik be a szerzők. Utána azonban ki-mondják, hogy a szemantikai externalizmus szerint „egyes szavak [főként a »referáló« »tulajdonnevek« és a »természetes fajtanevek«] jelentését konstitutív módon meghatározza a nyelvhasználót körülvevő fizikai vagy társas környezet: azaz ha ez a környezet más-milyen lenne, akkor lehetetlen lenne bizonyos nyelvi jelentések és a hozzájuk tartozó gondolati tartalmak kifejezése”. Nos, nyilvánvaló, hogy ha a külső környezetnek a fizikai jellege számít, mint például a természetes fajtanevek esetében, akkor a beszélő-jelentés és a kon-



vención alapuló publikus nyelvi jelentés fölvezetett különbsége nem lesz releváns a szemantikai externalizmus álláspontjára nézve: ugyanis a fizikai környezet valódi természete mint jelentés-meghatározó felülírhatja a természetes fajtanevek esetében mind a beszélő-jelentést, mind a publikus nyelvi jelentést. A szemantikai externalizmusnak ezt az erős metafizikai élet, hogy tudniillik a fizikai környezet meghatározza a jelentést, kissé tompítják a szerzők, vélhetően a tárgyalás kényszerű rövideje miatt.

Végül, a „nyelvi jelentés természetéről” szólva az igazságfeltétel-szemantikákat, a jelentéshasználat elméletét, illetve annak újabb változataként a fogalmiszerep-szemantikákat említik és magyarázzák meg röviden. Az indexikus kifejezések kapcsán kitérnek a jelentés kontextualista elméleteire is. A rövid fejezet a legfontosabb kérdésekre világosan ráirányítja a figyelmet, és jól el van látva további irodalommal és referenciákkal.

*Ujvári Márta*

#### XVIII. A LOGIKA ÉS A MATEMATIKA FILOZÓFIÁJA RUSSELL ÉS FREGE UTÁN (1289–1311, MÁTÉ ANDRÁS)

A filozófusok a tiszta tudományok, azaz a logika és a matematika kapcsán rendszerint a logikai/matematikai objektumok természetéről és a logikai/matematikai megismerés sajátosságairól elmélkednek. A fejezet szerzője azonban világossá teszi, hogy a logika és a matematika filozófiáján *nem* a jelzett stúdiumokat érti, hanem az e diszciplínák *alapjaira* irányuló kutatásokat. Ebből a szempontból értékeli Máté Frege logicista programját is, azaz az aritmetikának a logikára való visszavezetési törekvését: „a matematika filozófiája ezáltal válik a filozófiai gondolkodás önálló területévé.”

A megalapozó kutatások jelentősége, hogy megmutatják e diszciplínák megalapozási problémáit és eredményeik korlátait. A szócikkben tárgyalt Russell-paradoxon és a Cantor-tétel, amelyek között egyébként levezetésbeli hasonlóság is van, a „matematikai alapok válsága” néven vonult be a matematika történetébe. A logicizmusnak és a formalizmusnak mint a megoldást kereső iskoláknak azonban szembe kellett nézniük azzal, hogy programjuk korlátait megmutatta Gödel két nem-teljeségi tétele és a Church-tétel. Ennek alapján a klasszikus elsőrendű extenzionális logikát abból a szempontból fejti ki Máté, hogy milyen korlátai vannak a deduktív következtetéseknek. Részéről érthető, hogy a korlátozó tételekre összpontosít, hiszen a megalapozó törekvéseket ezáltal lehet pontosan felmérni. Ugyanakkor az olvasó szemszögéből kívánatos lett volna megmutatni a történetben az új matematikai logika eredményeit, esetleg *filozófiai szempontból* való jelentőségét. Például a relációs kijelentések többváltozós logikai függvényekkel való kifejezhetőségét, a kvantifikációt mint a kijelentések logikai szerkezete elemzésének eszközét, a kvantifikációnak a modális kontextusokban való vitatott, de metafizikailag fontos alkalmazását stb. Ezeknek a szempontoknak a legjobb helye persze egy „filozófiai logika” szócikkben lett volna, de erre láthatóan már nem volt mód a kötetben.

A többértékű logikákat tárgyalva Máté helyesen mutat rá arra, hogy az intuicionisták igazságérték-rés logikája nem sorolható be a többértékű logikák közé: az utóbbiaktól eltér a célja és a motivációja tekintetében. Hivatkozik itt a szerző Arthur Prior és Ruzsa Imre érték-rés rendszereire. Megjegyzem, hogy Prior eredményeinek elismertetéséért sokat tesz újabban a metafizikus-logikus Kit Fine; öröndetes, hogy Máté Ruzsa Imre jelentőségét is hangsúlyozza.

A mai modális logikát a standard megközelítés szerint C. I. Lewisnak ama egykori törekvéséből származtatja Máté, hogy a philóni gyenge kondicionálist a szükségyszerűséggel megerősítse. Így kapjuk meg a mondatokra vagy kijelentésekre alkalmazott különböző erősségű modális rendszereket. Kripke újabb modális szemantikája viszont modális intuíciónkat az úgynevezett „lehetséges világok” révén fejti ki. A világok azon mondatok vagy kijelentések halmazai, amelyek lehetnek együttesen igazak. Máté viszont azt állítja, hogy „lehet a lehetőség fogalmától független választ adni [...] arra, hogy mik a lehetséges világok [:] Egy lehetséges világ mindig a nyelv modalitás nélküli részének egy interpretációja [...]”. Megjegyzésével Máté kimondatlanul is arra a szokásos ellenvetésre reagál, miszerint a lehetséges világok szemantikája nem ad valódi reduktív tárgyalást a modalitásokról, mert előfeltételezi – ahelyett, hogy reduktív módon magyarázná – a modalitásokat. Ha a Máté által említett interpretáció analitikus szükségyszerűségeket ad meg, akkor „bármely világból nézve ugyanazok a kijelentések szükségszerűen igazak”, következésképp „bármely világ bármelyiknek alternatívája”. Azonban ha események jövőbeli kimeneteleiről szóló temporális feltevésekkel adunk meg világokat, akkor az egyes világok mégis csak az együtt-lehetséges kimenetek rendjei lesznek, és nem lesz igaz, hogy „bármely világ bármelyiknek az alternatívája”. Máté maga mondja, hogy a „lehetséges, hogy A [ahol A egy esemény kimenetelét kifejező kijelentés] jelentése az, hogy a jövő alakulhat úgy, hogy A igaz legyen”. Viszont alakulhat úgy is, hogy nem lesz A igaz, ami egy másik elágazó folytatása a  $\omega$  alapvilágnak. Ez pedig azt jelenti az én értelmezésemben és sok más metafizikus értelmezésében, hogy a lehetséges világok az „együtt-lehetséges kimenetek rendjeként” határozódnak meg,

amennyiben modális intuíciónk tárgya az események lehetséges alakulása. Ez esetben viszont modális intuíciónk látszólag reduktív kifejtéséhez a modális gondolat előfeltételeződik.

*Ujvári Márta*

#### XIX. TUDOMÁNYRÓL ÉS A TUDOMÁNYFILOZÓFIÁRÓL (1312–1329, FEHÉR MÁRTA)

*A tudományfilozófia új fejleményei* alcím alatt valójában a 70-es években megjelent tudásszociológiai erős programot mutatja be a fejezet – az irányzatot alátámasztó céllal. Az erős program lényegében az egyik kikristályosodott álláspont a tudományos racionalitás kitüntetettsége körül folyó Kuhn utáni tudományfilozófia vitájában. Egy másik álláspont a vitában Quine-nak a naturalizált episztemológiára tett javaslatát, amiről az *Analitikus filozófia* fejezetben tudhat meg egyet s mászt az olvasó. Ami Fehért illeti, ő a Bloor-féle „erős programra” fókuszál, amelyet az úgynevezett szimmetria-tétel miatt neveztek el „erős”-nek. E tétel szerint a racionális és az irracionális megismerési módok okságilag ugyanolyan típusú szociológiai tényezőkkel magyarázhatók. Fehér szerint nem egyszerűen a „relativizmus” megnyilvánulásaként kell értelmezni a programot, hanem oly módon, hogy ez a program az „emberi megismerés kontingenciájának” a belátását testesíti meg. Vagyis annak belátását, hogy az emberi tudás útja, ahogyan ténylegesen megvalósult az idők folyamán, nem alternatívátlan, unikális út. A *felfedezés* útjának eme sajátosságát összeköti Fehér az *igazolásra* kerülő tudásigények státusával: Fehér ugyanis egyetért azzal a – Rorty-nál is megtalálható – állásponttal, miszerint az igazság *nem* unikális. Az „unicitás elv” szerint az „igazság egyféle”; feladásával viszont feladjuk a „hagyományos episztemo-

lógia alapfeltevéseit”, ahogyan azt Rorty teszi, és amit Fehér jóváhagy. Jóváhagyásának előfeltevése, ami a fentiekből kiolvasható, hogy az *igazolt* tudás azért nem unikális, mert a hozzá (vagy jobban mondván a *hozzájuk*) vezető *felfedezési* út (utak) sem az(ok).

Az erős program ugyanolyan típusú magyarázó elvekkel fedi le a „különböző gondolkodási stílusokat”, miközben magyarázatot próbál nyújtani e gondolkodási stílusoknak ugyanazon kijelentésekhez való eltérő viszonyáról. Fehér példájában egy törzsi társadalom tagjainak és a mi modern világunk tagjainak viszonya az ártó szellemekről szóló állításokhoz a következővel jellemezhető: „ilyen állítás a mi [...] gondolkodási stílusunk szerint *nem lehet igaz-vagy-hamis*. Am például egy törzsi társadalom világképe [...] szerint lehet igaz-vagy-hamis.” Nos, én úgy gondolom, hogy az olyan kijelentés, ami lehet „igaz-vagy-hamis”, az *empirikusan szignifikáns*, mivel az igazságértéke eldönthető és így tudható, hogy mi a helyzet a világban a kijelentés igazsága/hamissága esetén. Az empirikus szignifikanciának a klasszikus tudományfilozófiából (metafizikából?) örökölt elve tehát alkalmazásra kerül Fehér magyarázatában is, csak éppen kultúrákhoz relativizáltan.

A fejezetnek ez az első része azt a képzetet kelti az olvasóban, hogy a tudományfilozófia ma nagyrészt a tudásszociológiában folytatódik, mivel ez az utóbbi hatékonyan vállalta fel a tudományos racionalitás központi problémáját. A szerzőnek természetesen szíve joga az „erős program” mellett érvelni, azonban egy bemutató célzatú fejezetben az olvasónak választ kell kapni arra is, hogy a tudományfilozófia hagyományos módszertani és elméleti-spekulatív problémái hogyan élnek ma tovább. Például, hogy milyen fontossá vált napjainkban a tudományos elméletek metafizikai tartalmának azonosítása, vagy akár az, hogy

a tudományos elméletek és a matematika viszonyának állandó kérdése sem került le a napirendről. A fejezet szerzőjének, aki kiválóan ismeri ezt a területet is, nem okozott volna gondot, hogy az olvasót ezen a területen is megerősítse a filozófiai problémák kontinuitásának hitében.

A fejezet második része a tudomány művelésének újabb, „posztakadémiai” fázisát tárgyalja. Ebben az időben, azaz napjainkban, a kutatást nem független kutatók végzik, hanem ipari konszernek alkalmazottai, tulajdonosi beállítottságú és érdekeltségelvű menedzsment vezetése alatt. A tudomány ilyen keretek között való művelése szemben áll a tudomány hagyományos értékeivel, amelyekre itt pozitívan és kulturális relativizálás *nélkül* hivatkozik Fehér: „[...] a kutatók közötti szabad eszmecsere, az eredmények megvitatása [...] lehetlenné válik. S ez a tudományos kutatást alapjaiban rendítheti meg, hiszen a *független* ellenőrizhetőség és a falszifikálhatóság az újkori tudomány lényegéhez tartozik.”

*Ujvári Márta*

## XX. PRAGMATIZMUS (1330 – 1345, BOROS JÁNOS)

A szerző már az elején eloszlatja azt a közeletű hitet, hogy az irányzatot a filozófia egészében való tagadása jellemzi. Boros a peirce-i gyökerekig megy vissza a tárgyalásban, egész pontosan Peirce Descartes-kritikájáig. Peirce a karteziánus belső bizonyosság elméletének kritikáját nyújtja, amivel szemben Hume pszichologizáló naturalizmusát tartja valódi, az episztemológia felfoghatóságát biztosító alternatívának. Hume igazságigényeinket elménk naturáisan adott hajlamaival magyarázza. A mai értelemben vett pragmatizmus inkább James eredményelvű tételeihez társítható. Ugyanakkor, mint arra Boros rámutat,

ez a populárisabb forma sem nélkülözi teljesen a klasszikus filozófiai örökségre való reflexiót: a james-i filozófiai tételek magva a „létrehozott” vagy „konstituált” igazság fogalma, ami persze nem „transzcendentális” módon értendő, írja Boros, hanem a fentiek szerint „naturalizált” módon.

A fejezet szerzője a „kortárs pragmatizmus kiemelkedő képviselőjének” aposztrofálja Richard Rorty-t, miközben vele ért egyet a legkevésbé. Ami számára elfogadhatatlan, az Rorty „immunizációs stratégiája”, ahogyan egyszerűen megváltoztatja a vita tétjét vagy tárgyát a más filozófusokkal folytatott polémiájában. Így már nem mérlegelhetünk „ugyanarról” a kérdésről való eltérő álláspontokat, ami a korrekt diszkusszió feltétele. A Boros által leírt immunizációs stratégia szerint értelmezhető véleményem szerint Rortynak az a törekvése is, hogy a filozófiatörténeti hagyományt egészében véve a „reprezentacionalizmus ismeretelméleti tételének” Prokrusztész-ágyába szorítsa be, tudomást sem véve például a kanti konstruktivizmusról. Ami Rorty filozófiai érdemeit illeti, Boros inkább kulturális közvetítőként értékeli a filozófust: „nem választhatunk eleve egyetlen irányzatot, hanem a lehető legtöbbet kell megismernünk [...] Az irodalomtudománnyal, a humán tudományokkal kapcsolatot ápoló filozófusok, a dekonstrukció iránt nyitott gondolkodók számára Rorty művei megkerülhetetlenek.”

*Ujvári Márta*

## XXI. ÚJ FENOMENOLÓGIA FRANCIAORSZÁGBAN (1346–1372, TENGYELI LÁSZLÓ)

„Miben áll a megújult fenomenológia újdonsága?” – teszi fel a kérdést a fejezet szerzője, és válaszkísérletében Descombes, Janicaud és Waldenfels mellett a saját szempontjai alapján végzi el a legújabb

irányzatok elemzését. A francia fenomenológusok legfőbb újdonsága szerinte abban áll, hogy „a tudat értelemadó tevékenységének gondolatát hatályon kívül helyezve találnak utat az értelemképződmények vizsgálatához” (1351), illetve hogy a fenomént magát állítják be eseményként, „olyan eseményként, amellyel valami új tör be a tudatba” (1356). Ennek jegyében mutatja be a fenomén különböző, egymástól eltérő, de egyúttal egymást kiegészítő elméleteit Henry, Marion, Richir és Janicaud munkásságában. Hasonló alaposágú és hasonlóan igényes tanulmány magyar nyelven tudomásom szerint még nem készült a kortárs francia fenomenológiáról; Tengelyi László széles látókörű elemzésének az a legfőbb erénye, hogy a dilemmák bemutatása közben maga is együtt filozofál az általa elemzett szerzőkkel.

Értelmezése két ponton tűnik problematikusnak. Egyrészt érzésem szerint túl komolyan veszi az általa elemzett szerzőket: alapvető változást hozó filozófiai életművet tulajdonít azoknak a kiváló elméknek és filozófiatörténészeknek, akikről elmondhatjuk, hogy elméletük minden, Tengelyi László által is kiemelt alapvető fogalma (esemény, adományozás, fenomén, a meg-nem-jelenő fenomenológiája stb.) Husserltől és Heideggertől származik, és annak egyszerű (és persze nagyszerű) továbbfejlesztése. Sajátos, ugyanakkor jellemző, hogy még a Tengelyi által Marion alapelveként emlegetett „amennyivel több redukció, annyival kevesebb adomány” (1353) is egy Heidegger-idézet francia fordítása („Soviel Schein – soviel Sein”<sup>27</sup>. Paris, Puf. 1989. 95). Helyenként azonban nemcsak eltúlozza e filozófusok jelentőségét, hanem mintha túl is értelmezné gondolataikat. Egyetlen példát hoznék: a tanulmány abban látta Marion fenomenológiájának fő tézisét, hogy „a fenomén

<sup>27</sup> Idézi Marion: *Réduction et donation*.

önmagát magától adja” (1361), és hogy ez az „ok és alany nélküli adomány” (1365) közvetlenül kizár mindenféle transzcendenciát. Ennek jegyében – némiképp túlértelmezve és túlfordítva az eredeti francia fogalmakat – többször is „önadásnak” fordítja a *donation* és „önkinyilatkoztatásnak” a *révélation*ot, Marion pedig úgy mutatja be, mint akitől távol áll az – itt szinte szitokszóként használt – „hagyományos metafizika” és annak istenképe. Marion írásai azonban ezt nem feltétlenül támasztják alá. A francia filozófus, aki a *Réduction et donation*ban Heideggeret is megelőzően a *Második törvénykönyv* 6, 4-ből eredezteti az adomány és meghívás fenomenológiáját, s aki *Adva lévő*n című művében külön fejezetet szentel a „kinyilatkoztatás” mellett a Kinyilatkoztatás keresztény fogalmának is, világossá teszi, hogy számára a „módszertani ateizmus” csak kiindulópont: a kinyilatkoztatás fenomenológiai és a Kinyilatkoztatás teológiai értelme alapvetően összefügg és egymásra épül.

Nem véletlen, hogy első könyvében az isteni dicsőség misztériumát vizsgálta meg Órigenész, Pszeudo-Dionüsziosz és Keresztes Szent János nyomán (*Lueur du secret*. Paris, L’Herne. 1985), újabban pedig külön tanulmányt szentelt például a válaszadás és a felelősség egyszerre esztétikai, etikai és teológiai fenoménjének (*Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*. Paris, Puf. 2007), valamint az *Énekek énekének* (*Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des cantiques*. Paris, Puf. 2005). *A felejthetetlen és a nem remélt* című könyvében (magyarul: Budapest, Vigilia. 2010) a felejtés és az emlékezés fenomenológiai analízise többek között Izajás, Alexandriai Philón és Ágoston nyomán Isten emlékezetének és felejtésének teológiai vizsgálatában teljeseedik ki.

Ahogy az *Adva lévő*n című művében írja: „El kell kerülnünk, hogy Isten létének problémáját túlságosan formális és transz-

cendentális értelemben tárgyaljuk – a fenomenalitás teologizálásától azonban egyáltalán nem kell megijednünk: nagyon is elképzelhető, hogy jóval kifinomultabb megjelenési stratégiákra lelünk a Kinyilatkoztatásban, mint a kinyilatkoztatások fenomenológiai vizsgálatában. Nem kell tehát meglepődnünk azon a feltevésen, hogy Isten jogot formál arra, hogy beleíródjon a fenomenalitásba. Inkább az a meglepő, hogy vannak, akik minden áron meg akarják tagadni Istentől ezt a jogot, vagy még inkább az, hogy már meg se lepődünk ezen a csökönös elutasításon”<sup>28</sup>. A fenomenológia és a teológia módszerének elkülönítése nem jelenti tárgyak elkülönítését, sőt, Marion épp a kettő elidegeníthetetlen egységére mutat rá, amiből egyenesen következik, hogy bár a fenoméneket első megközelítésben önadományként kell leírnunk, fel kell tennünk a kérdést – ez volt már a *Réduction et donation* Husserl-kritikájának is a lényege (lásd 54 skk.) –: ki vagy mi adja az adományt, kinek az adományai vagyunk, ki az, akinek köszönhetően megérthetem önmagam adományozottságát, és zárt szubjektumból adománnyá, adományozottá, megszólítottá és önátadóvá válhatok? Mariontól, szemben azzal, amit Tengelyi állít (1353), távol áll a „tiszta fenomenológia” programja: nem véletlen, hogy például a *Dieu sans l’être*-ben az oltáriszentség fenomenológiai vizsgálatát végzi el, az *Adva lévő*n zárófejezetében pedig síkra száll amellelt, hogy a legalapvetőbb fenomén az arc és a szerelem, és hogy ennek megfelelően a fenomenológiának fel kell vetnie az etika legalapvetőbb kérdéseit. Marion kollégájáról, a Tengelyi által inkább csak a bibliográfiában megidézett Jean-Louis Chrétienről ez, ha lehet, még inkább elmondható: nem véletlen, hogy

<sup>28</sup> *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris, Puf. 1997. 337.

például a *L'inoubliable et l'inespéré*ben a felejtés és az emlékezés fenomenológiai analízise Izajás, A zsoltárok könyve, Szent Pál és Szent Ágoston nyomán Isten emlékeztének és felejtésének teológiai vizsgálatában teljeseedik ki.<sup>29</sup> Mindezek alapján úgy tűnik, igazat kell adnunk Janicaud-nak: az „új teológusoknak” valóban központi témája a transzcendenciára irányuló törek-

vés, és e törekvés nyíltsága az, ami talán a legelgondolkodtatóbb és a legújyszerűbb az e tekintetben jóval visszafogottabb Husserlhez és Heideggerhez képest.<sup>30</sup> Tengelyi László egyébként kiváló elemzése érzésem szerint nem hangsúlyozza kellőképpen, sőt, mintha megpróbálná banalizálni ezt az alapvető problémát.

Cseke Ákos

<sup>29</sup> *L'inoubliable et l'inespéré*. Paris, Desclée. 2000. 132 skk. Magyarul: *A felejtethetlen és a nem remélt*. Ford. Cseke Ákos. Budapest, Vigilia. 2010.

<sup>30</sup> Lásd D. Janicaud: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas, Éclat. 1991.