

181220

HUSZADIK ÉVFOLYAM



1976/6

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐSÉGI MUNKATÁRSAK:
BALOGH ISTVÁN
GÖRGÉNYI FERENC

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
HERMANN ISTVÁN

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:
ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSÉL ÉVA,
BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,
GÖRGÉNYI FERENC, KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR,
LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, POÓR JÓZSEF,
RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ, TÓKEI FERENC,
VERECZKEI LAJOS, VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1976/6

TARTALOM

ALTRICHTER FERENC: Cogito, ergo sum	797
WOLFGANG RÖD: Ryle Descartes-kritikája és a filozófiai behaviorizmus (Kiss Endre fordítása)	837
G. HAVAS KATALIN: Logika és valóság	855
SOLT KORNÉL: Régi problémák új megvilágításban (D. P. Gorszkij definícióelmélete).	868

SZEMLE

HÁRSING LÁSZLÓ: Kategóriák körsémákban (Tamás György: Kategóriák logikája) 881	
NEUMER KATALIN: Jurij Davidov: A művészet és az elit	887
ECSEDY ILDIKÓ: Az ázsiai termelési mód vitájának egy új összefoglalásáról	891

A szerkesztőség címe:

1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312—795

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

COGITO, ERGO SUM

ALTRICHTER FERENC

I

Kevés olyan filozófiai megállapítás van, amely oly sok félreértésre és oly sokféle értelmezésre adott okot, mint Descartes híres megállapítása: *cogito, ergo sum*. Több mint háromszáz éve folyik már vita arról, hogy mit is jelent ez a megállapítás, és ha jelentése többé-kevésbé világosan megadható, akkor igaz-e vagy hamis-e a karteziánus filozófia első elve. E több mint háromszáz éves vita során olyan kiemelkedő filozófusok fejtették ki a *cogito, ergo sum*-mal kapcsolatos álláspontjukat, mint Hobbes, Gassendi, Geulincx, Spinoza, Leibniz, Kant, Reid, Fichte, Hegel, Schopenhauer, vagy a mi századunkban Husserl, Carnap, Ayer, s maga Wittgenstein is. Az általuk adott különféle interpretációkban úgyszólván csak egyetlen közös elem van, nevezetesen az, hogy Descartes megállapítása korántsem egyértelmű, a *cogito, ergo sum* jelentése távolról sem világos. Az álláspontok, ennek megfelelően, eltérnek abban a kérdésben is, hogy igaz-e vagy hamis-e a megállapítás, hogy vajon nem értelmetlen-e, aminek következtében nem lehet sem igaz, sem hamis. Hasonlóképpen, a filozófusok folyton vitatkoznak arról is, hogy Descartes maga fedezte-e fel a nevével összekapcsolt megállapítást, vagy pedig csak új megfogalmazást adott a filozófiában már korábban is ismert és használt megállapításnak.

Figyelembe véve, hogy Descartes filozófiai rendszerében milyen súlyos ismeretelméleti terhek nehezednek e három szavas megállapítás vállaira, nem vonhatjuk ki magunkat a feladat alól, hogy megpróbáljuk megvilágítani, mit is jelent Descartes első elve. Sőt, valójában nagyon nehezen tudnánk ellenállni annak a csábításnak, hogy szinte a lehetetlent megkísérelve, új interpretációt dolgozzunk ki.

II

A *cogito, ergo sum* jelentésének megvilágításához három dolgot kellene tisztázni; először, mit jelent a *cogito*, másodsor, mit jelent a *sum*, harmadszor, hogyan kapcsolódik a *cogito* a *sum*-hoz, azaz, mit jelent az *ergo*.

Azzal kezdeném, ami első pillantásra a legegyszerűbbnek tűnhet, azaz a *sum* jelentésével. Közismert, hogy a *sum*-nak a latinban két, logikailag teljesen különböző jelentése lehet. Egyrészt, bizonyos egyes szám első személyű mondatokban betöltheti a kopula szerepét, másrészt maga is lehet egyes szám első személyű mondat, amely egzisztenciális kijelentés kifejezésére szolgál.

Descartes idejében persze a *sum*, illetve általában az *esse* e két jelentés közötti különbség már logikai, illetve filozófiai közhely volt. A középkori logikában és szemantikában nagyon világosan megkülönböztették azt az esetet, amikor például az *est* „második”-ként szerepel, attól az esettől, amikor „harmadik”-

ként szerepel, más szóval, nagyon világosan megkülönböztették például a *homo est*-ben szereplő *est*-et a *homo est animal*-ban szereplő *est*-től, s felismerték azt is, hogy az első egzisztenciát fejez ki, a második pedig csak a mondat kopuláját

De melyik értelemben szerepel a *sum*, a „vagyok”, a *cogito, ergo sum*-ban? Descartes számos esetben¹ egészen világosan tudomásunkra hozza, hogy egzisztenciális kijelentés kifejezésére alkalmazza, sőt a *Secundae Responsiones*-ben első elvét is – ebben a vonatkozásban – félreérthetetlenül fogalmazza meg: *ego cogito, ergo sum, sive existo*. Természetesen nem kellene felvetnünk ezt a kérdést, ha nem léteznének olyan szövegrészek is, amelyek mintha azt az értelmezési lehetőséget támasztanák alá, hogy Descartes kopulatív funkciójában használja a *sum*-ot.² Úgy vélem azonban, hogy az utóbbi szövegrészek, amelyekben Descartes a „vagyok” helyett például azt mondja, hogy „valamiféle dolog vagyok” vagy „valami vagyok”, sokkal könnyebben magyarázhatók fogalmazási pongyolással, mint az előző szövegrészek a kopulatív *sum* feltételezésével, hiszen a kopulatív *sum* nem szerepelhet az állítmány megadása nélkül, hogy úgy mondjam önmagában, vagy csak „második”-ként

Súlyosabb problémát vet fel azonban az az észrevétel, hogy a *sum*, vagy az *ego sum* nem fejezhet ki egzisztenciális kijelentést, mert semmilyen kijelentést sem fejezhet ki, mivelhogy logikai hibát tartalmaz. A modern logika szerint ugyanis, mondja például Carnap és Schlick,³ nem képezhetnénk olyan mondatokat, hogy „én vagyok”, „én létezem”, mert az ilyen mondatok értelmetlenek, megsértik a nyelv logikai szabályait. A nyelv logikai szintaxisa kiköti, hogy nem alkalmazhatjuk az egzisztenciális kvantort tulajdonnevekre, vagy a tulajdonnevekkel bizonyos szempontból azonos funkciót betöltő személyes névmásokra, hanem csak predikátumokra. A nyelv logikai szintaxisa értelmében a „Péter létezik” vagy az „én létezem” mondat rosszul képzett. A jól képzett mondat az első esetben valami olyasmi lenne, hogy „Létezik egy, Péternek nevezett ember”. Kevésbé formálisan kifejezve azt mondhatnánk, hogy nem állíthatjuk, értelmetlenség nélkül, individuuumok létezését. Létezését csak egy predikátum vonatkozásában mondhatunk ki. Az individuuumok és az egzisztencia között pedig csak egy predikátum révén és egzisztenciális generalizációval teremthetünk kapcsolatot, azaz, ha *a* valamilyen individuuum, *P* valamilyen predikátum, akkor *P(a)* maga után vonja $(\exists x) P(x)$ -et, tehát azt, hogy legalább egy individuumra igaz a kérdéses predikátum, de ez nem azt jelenti, hogy az *a* individuuum létezik.

Ha azonban ez igaz, és semmi okunk sincs kétségeket táplálni és ébreszteni a modern logika iránt, akkor nem kell-e egyetértенünk Carnappal és Schlick-

¹ *Méditationes de Prima Philosophia*, (a továbbiakban *Méditationes*) in: *Oeuvres de Descartes*, (szerk. Ch. Adam és P. Tannery), J. Vrin, Paris, 1973., VII. kötet, 25. o., 33. o., 58. o. Descartes műveinek összkiadását ezentúl, a szerkesztők neve alapján AT-vel rövidítem, s utána római számjegyekkel jelzem a kötet számát, arab számjegyekkel pedig az oldal számát. Vö. még különösen *Secundae Responsiones*, AT. VII. 140. o., *Principia Philosophiae*, (a továbbiakban: *Principia*) AT. VIII-1. 7. o., 8. o., *Recherche de la Vérité*, (a továbbiakban: *Recherche*) AT. X. 523. o.

² *Discours de la Methode* (a továbbiakban: *Discours*) AT. VI. 32. o., *Méditationes*, AT. VII. 36. o.

³ Carnap, R., *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül*, in: *A Bécsi Kör filozófiája*, Gondolat, Budapest, 1972. 82–83. o.; és Schlick, M., *Poszitivizmus és realizmus*, ugyanott 119–120. o. Lásd még Carnap, R., *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis Verlag, Berlin, 1928. 226. o.

kel, hogy a *cogito, ergo sum* értelmetlen szóképződmény, amelyre nem érdemes időt és energiát vesztegetni. Szerencsére, vagy inkább sajnos, a helyzet nem ennyire egyszerű. Heinrich Scholz ugyanis kimutatta,⁴ hogy az azonosság fogalmának bevezetésével logikailag kifogástalan formára lehet hozni a *sum*-mal kifejezni szándékozott egzisztenciális kijelentést.

Általában szólva azt mondhatjuk, hogy ha *a* egy individuum, akkor az „*a* létezik” mondattal kifejezni szándékozott kijelentést logikailag korrekt módon azzal a mondattal fejezhetjük ki, hogy „Van olyan *x*, hogy *x* azonos *a*-val”, vagy formálisabban: $(\exists x)(x = a)$. Az „én vagyok”, „én létezem” pedig ilyenformán átalakítható a „Van olyan *x*, hogy *x* azonos velem” vagy a „Van egy velem azonos *x*” logikai szempontból kifogástalan mondatokká. A *cogito, ergo sum* tehát átfogalmazható a logikai szempontból kifogástalanná tett *sum* esetére is, s így nem kell egyetértünk Carnappal és Schlickkel abban, hogy a *sum* értelmetlensége miatt az egész descartes-i megállapítás is értelmetlen. A *sum* persze a fenti precíz kifejezési módhoz képest logikailag eléggé pongyola kifejezésmódnak tűnik, a továbbiakban azonban mégis használni fogom kizárólag az egyszerűség kedvéért, de mindig a fentiek szerint pontosítható egzisztenciális kijelentést értem alatta.

III

A problémák jóval sűrűbb dzsungelében kell azonban eligazodnunk most, amikor a *cogito* jelentését próbáljuk tisztázni. Már Hobbes is figyelmezteti Descartes-ot arra, hogy a *cogito* ige többféle dolgot jelenthet,⁵ később pedig Daniel Huet éppen a *cogito* többértelműségét használja fel Descartes első elvének diszkreditálására.⁶ Éppen ezért helyénvaló, hogy elidőzünk a *cogito* többértelműségének problémájánál.

Mindenekelőtt az tűnik szemünkbe, hogy a *cogito* két, logikai szempontból alapvetően különböző dolgot jelenthet, egyrészt jelentheti azt, hogy *gondolkodom*, de jelentheti azt is, hogy *gondolom* (ezt vagy azt).⁷ Az eddigi magyar fordítások, figyelmen kívül hagyva talán a *cogito* ige eme alapvető kétértelműségének filozófiai relevanciáját, *gondolkodom*-mal fordították a latinban többértelmű igét, s fel sem vetették, hogy az talán nem is *gondolkodom*-ot jelent Descartes-nál, hanem épp ellenkezőleg *gondolom*-ot.

Mielőtt azonban rátérnénk arra a kérdésre, hogy milyen alapvető különbséget jelent a *cogito, ergo sum* vonatkozásában a *gondolkodom* és a *gondolom* különbsége, meg kell említenünk, hogy sajnos mind a *gondolkodni* ige, mind a *gondolni* ige külön-külön is többértelmű. A *cogito* descartes-i jelentésének pontos meghatározásához elengedhetetlenül szükséges ezeknek a többértelműségeknek a fel-

⁴ Scholz, H., *Über das cogito, ergo sum*, *Kant-Studien*, H. 1–2., 34 (1931) 126–147. o., A szóban forgó megállapításra vonatkozóan lásd 133. o.

⁵ *Objectiones Tertiae*, AT. VII. 173. o.

⁶ Huet, D., *Censura Philosophiae Cartesianae*, Georg Olms, Hildesheim-New York, 1971 (az 1690-es kiadás fotomechanikus utánnomása) 19. és 20. o.

⁷ Szerencsés tulajdonsága a magyar nyelvnek, hogy ezt a logikai különbséget, vagy inkább ezeket a logikai különbségeket különböző igével fejezi ki. A latin *cogito, ergo sum*-hoz hasonlóan a francia *je pense, donc je suis*, vagy a német *ich denke, so bin ich*, vagy az angol *I think, therefore I am* megfogalmazások is eltakarják ezt a rendkívül fontos különbséget, mert a megfelelő igék szintén jelenthetik azt, hogy *gondolkodom*, de jelenthetik azt is, hogy *gondolom* (ezt vagy azt).

térképezése is. E szemantikai – hogy úgy mondjam – terepmunka alapján és után, remélhetőleg világosabbá válik a *gondolkodom* és a *gondolom* alapvető különbsége is.

Vegyük először a *gondolkodni*-t. A *gondolkodni* nyilvánvalóan mást jelent a „Három hónapja gondolkodom az egyenlet megoldásán” kijelentésben, mint a „Most épp az egyenlet megoldásán gondolkodom” kijelentésben. Az első kijelentésben az igének diszpozicionális jelentése van,⁸ a másodikban azonban az ige valamilyen folyamatot vagy tevékenységet jelent. Nagyon nehéz filozófiai kérdés persze az, hogy mi is ez a folyamat vagy tevékenység jellegű gondolkodás. Eppen a probléma bonyolultsága miatt csak jelzésszerűen szeretnék utalni két álláspontra. Az első álláspont szerint minden ilyen jellegű gondolkodás megismerés, azaz a gondolkodás azonos a megismeréssel. Ha azonban megismerésen az ismeretek megszerzését értjük, azaz azt a folyamatot, amelynek eredményeként igaz kijelentések birtokába jutunk, akkor úgy tűnik, hogy az ilyen azonosítás minden alapot nélkülöz, hiszen számos alkalommal gondolkodás nélkül teszünk szert ismeretekre, például olyan esetekben, amikor valaki közöl velünk egy vagy több igaz kijelentést. Ilyen esetekben természetesen megtudunk új és talán fontos dolgokat anélkül, hogy gondolkodnunk kellene, úgyszólván az önkbe hullanak az igaz kijelentések. De nem mindig ez a helyzet, bizonyos esetekben nagyon keményen meg kell dolgoznunk egy kijelentés igazságának kiderítéséhez, gondolkodnunk kell, törnünk kell a fejünket és csinálnunk kell számos más dolgot is. Nemcsak az tűnik lehetségesnek azonban, hogy gondolkodás nélkül tegyünk szert ismeretekre, hanem az is, hogy ismeretszerzés nélkül gondolkodjunk. Nem minden gondolkodás megismerés, s a gondolkodás közvetlen eredménye és célja sem mindig igaz kijelentések birtoklása.

A második álláspont filozófiatörténetileg első megfogalmazását Platón adta,⁹ amikor azt mondta, hogy a gondolkodás során a lélek önmagával beszél, önmagának tesz fel kérdéseket és válaszol rájuk igen-nel vagy nem-mel. E szerint az álláspont szerint tehát a gondolkodás semmi más, mint belső beszéd. Ennél az azonosításnál sem akarok elidőzni. Úgy tűnik azonban, hogy a beszéd, illetve a belső beszéd fogalmának akármilyen értelmezése mellett lehet találni olyan eseteket, amelyekben értelmes, sőt igaz lesz azt mondani, hogy gondolkodunk, de semmiféle belső beszélgetést nem folytatunk magunkkal, vagy hogy valamiféle belső beszélgetést folytatunk magunkkal, de nem gondolkodunk.

Jelenleg azonban nem az a célom, hogy bemutassam a folyamat vagy tevékenység jellegű gondolkodásról alkotott eddigi elméleteket, vagy hogy az eddigi hibás elméleteket egy újabb hibás elmélettel váltsam fel. A két elképzelés felvillantásával csak nyomatékot akartam adni annak a megállapításnak, hogy létezik a diszpozicionális értelemben vett gondolkodástól eltérő típusú, azaz tevékenység jellegű gondolkodás is, jóllehet a filozófusok és a pszichológusok mind ez ideig képtelenek voltak megmondani, hogy mi a lényege ennek a gondolkodásnak. Az nyilvánvalónak és vitathatatatlannak tűnik, hogy az ebben az értelemben vett gondolkodás valami olyasmi, amit *csinálunk*, nem pedig olyasmi, ami pusztán csak *kíséri* egyéb cselekedeteinket vagy tevékenységeinket.

⁸ A diszpozíció fogalmával kapcsolatban lásd Ryle, G., *A szellem fogalma*, Gondolat Budapest, 1974. V. fejezet.

⁹ *Theaitétosz*, 189E – 190B.

A *gondolkodni* igének (és származékainak) természetesen számos más jelentése is van. Van olyan jelentése, amelyben a gondolkodás csak *kísérője* egyéb tevékenységeinknek, s logikailag nem választható el éppen végrehajtott cselekedeteinktől. A „gondolkodni” igét szoktuk egy további diszpozicionális jelentésében is használni, abban a jelentésében, amelyben olyasmiket mondunk, hogy valaki logikus vagy hazafias gondolkodású stb. Nehéz tehát nem levonni azt a következtetést, hogy a gondolkodásnak nincs egyetlen fogalma, hanem fogalmai vannak, amelyek egy családot alkotnak.

De mi a helyzet a *gondolni*-val? Mindenekelőtt, a *gondolni* igének is van diszpozicionális jelentése. Ez a jelentés azonban nem azonosítható a *gondolkodni* egyik diszpozicionális jelentésével sem. Ha azt gondolom, hogy az üzlet már bezárt, vagy hogy esni fog az eső, akkor diszpozicionális értelemben használom a *gondolni* igét, abban a jelentésében, amely többé-kevésbé megegyezik a *hinni* vagy *vélni* jelentésével. A *gondolni*, ellentétben a *gondolkodni*-val, ebben a jelentésében tranzitív ige, s tárgya valamilyen kijelentés. A *gondolkodni*-tól eltérően tehát propozicionális tárgyat vonz, azaz propozicionális attitűdöt fejez ki.

Továbbá a *gondolni* igét szoktuk aktív, nem diszpozicionális jelentésében is használni, abban a jelentésében, amelyben valamilyen tényállásra szoktunk gondolni, illetve valamilyen tényállást szoktunk elgondolni. A *gondolni*-nak ez a jelentése nem azonos az *elképzelni* jelentésével, más szavakkal, a gondolat, ebben az értelemben, nem azonos a felidézés értelmében vett képzelettel. Ha azt gondolom, vagy elgondolom, hogy nem Platón írta az Államot, vagy hogy Magyarországnak nincs fővárosa, akkor feltételezem például, még ha csak ideiglenesen is, a „Nem Platón írta az Államot” kijelentés igazságát, jöllehet nem hiszem, és elképzelni sem tudom, hogy nem Platón írta az Államot. A *gondolkodni*-val ellentétben a *gondolni* ebben az értelemben is tranzitív ige, s tárgya mindig valamilyen kijelentés. A *gondolni* tehát ebben az értelemben is propozicionális attitűdöt fejez ki, bár másfélét, mint a *hinni* értelmében vett *gondolni*.

A *gondolni*-nak ez az utóbbi jelentése logikailag kapcsolódik ahhoz a jelentéséhez, amelyben gondolatokat szoktunk gondolni. Ha azt gondolom, hogy nem Platón írta az Államot, akkor *eo ipso* egy gondolatot gondolok. A pontos logikai viszony jelzésére azt mondanám, hogy ha azt gondolom, hogy nem Platón írta az Államot, akkor szükségképpen egy gondolatot gondolok. Más oldalról megvilágítva ezt a viszonyt, nem gondolhatom, hogy nem Platón írta az Államot, ha nem gondolok egy gondolatot, bár gondolhatok egy gondolatot anélkül, hogy azt gondolnám, nem Platón írta az Államot. Meg kell említenünk, hogy a *gondolni* ez utóbbi jelentésének, tehát annak, amelyben gondolatokat gondolunk, van a legkomolyabb filozófiai, logikai és szemantikai priusza. A *gondolni*-nak ez az a jelentése például, amelyben Protagorasz (és talán Parmenidész) szerint nem gondolhatjuk azt, ami nincs, mert ha azt gondoljuk, ami nincs, akkor semmit sem gondolunk, ha pedig *semmit* sem gondolunk, akkor egyáltalán nem is *gondolunk* semmit sem (azaz nincs gondolatunk). Platón világosan felismerte,¹⁰ hogy a *gondolni*-nak ez a fogalma a logikai és szemantikai problémák egész szövevényét veti fel, amelyek közül, mint közismert, messze a legfontosabb a hamis kijelentés lehetőségének kérdése. Maga Platón, majd Arisztotelész, később pedig a sztoikus logikusok, a középkoriak, közöttük is főleg Buridanus stb. mind-mind megpróbáltak válaszolni ezekre a problé-

¹⁰ I. m., 188C – 189B.

mákra, mégpedig oly módon, amely a *gondolni* fogalmának elemzésére támaszkodik. A dolognak természetesen újkori története is van.

Említsük még meg röviden a *gondolni* egyéb jelentéseit is. Az ige néha azt jelenti, hogy gondoljuk, vagy komolyan gondoljuk azt, amit mondunk, más esetekben pedig a képzelet, az akarat, a szándék, az emlékezet stb. kifejezésére szolgál.

Azt hiszem, filozófiailag elég érdekes eredményekre vezetne, ha ezek után megvizsgálánánk, hogy van-e logikai összefüggés a *gondolni* sokféle jelentése között, de erre itt nincs alkalmunk kitérni. Számunkra az adott vonatkozásban az alapvető kérdés az, hogy vajon maga Descartes milyen értelemben használja a *cogito* igét, azaz, hogy mit jelent a *cogito, ergo sum*-ban a *cogito*. Szeretném bebizonyítani, hogy a *cogito* nem a *gondolkodom*-nak felel meg, hanem a *gondolom*-nak, s a *gondolom* említett jelentései közül is a másodiknak. Szeretném bebizonyítani tehát, hogy a *cogito*-nak propozicionális attitűd értelmet kell tulajdonítanunk. Descartes első elve csak ilyen interpretáció mellett válik érthetővé, és csak ilyen interpretáció mellett válnak világossá a *cogito, ergo sum* ismeretelméleti funkciói Descartes filozófiájában. Sőt, ilyen interpretáció mellett fogjuk belátni azt, hogy a *cogito, ergo sum* alapvetően helyes és nagy jelentőségű filozófiai felismerés.

IV

Érdemes megemlíteni, hogy a XVI. és XVII. századi latinban a *cogito* első sorban nem a folyamat vagy tevékenység értelmében vett *gondolkodom*-ot jelentette, hiszen a tevékenység értelmében vett gondolkodást filozófiai körökben általában *ratiocinatio*-nak nevezték, hanem inkább *gondolom*-ot, *elgondolom*-ot, vagy helyel-közel *tudatában vagyok*-ot.¹¹ Jelentése tehát a korabeli használat szerint nem felelt meg a magyar *gondolkodni* ige jelentésének.

Az általános használatra való hivatkozás azonban még nem bizonyítja, csak erősen valószínűsíti azt, hogy a *cogito*-nak más jelentést kell tulajdonítanunk, mint amit a hazai fordítások és diszkussziók ez idáig neki tulajdonítottak. Egészen nyilvánvalóvá és kétségtelenné akkor válik, hogy a *cogito*-nak tranzitív, mégpedig propozicionális attitűd értelmet kell tulajdonítanunk, amikor a *cogito, ergo sum* szöveggörnyezetét vizsgáljuk meg. A szöveggörnyezetekben Descartes ugyanis megadja a *cogito* tárgyat, s a tárgy félérthetetlenül kijelentés vagy kijelentés nominalizációja.¹² Descartes olyan megfogalmazásokat alkalmaz, hogy azt *gondolom* vagy *elgondolom*, hogy ez és ez a kijelentés, vagy ilyen és ilyen típusú kijelentések, amelyeket idáig igaznak véltem, hamisak stb. Viszont éppen a *cogito, ergo sum*-ban nem szerepel expliciten az ige tárgya, s innen adódik, többek között, a megfogalmazás többértelműsége. Egyértel-

¹¹ Érdekes és a mi szempontunkból rendkívül fontos fejlemény, hogy a kartézianus iskola néhány tagja a *cogitatio*-t (amely egyébként szintén hordozza a *cogito*-val kapcsolatban már szóvá tett alapvető kétértelműséget) és a *conscientia*-t azonos jelentésűnek fogta fel, ami azt mutatja, hogy a *cogito* és származéka, a *cogitatio* számukra sem *gondolkodom*-ot és *gondolkodás*-t jelentett. Lásd például, Langenhert, C., *Brutum Cartesianum*, Franeker, 1688. 8–9. o., 11. o. és főleg 16. o. (A mű Arnold Geulinx *Compendium Physicae* c. művével egybekötve jelent meg.)

¹² *Discours*, AT. VI. 32–33. o., *Meditationes*, AT. VII. 25. o., 33. o., 36., *Principia*, AT. VIII–1. 6–7. o., stb.

művé akkor tehetjük, ha kiegészítjük a *cogito* ige tárgyával, azaz, ha megpróbáljuk rögzíteni azt a kijelentést, amely az adott összefüggésben tárgynak tekintendő.

V

Ezelőtt azonban célszerű lesz kitérni a *cogito, ergo sum* néhány hagyományos interpretációjára. A hagyományos értelmezések általában az *ergo* jelentésének kérdésében térnek el egymástól, és fel sem vetik a *cogito* alapvető kétértelműségének problémáját, ilyenformán pedig egyáltalán nem elemzik, sőt még csak nem is jelzik az alapvető kétértelműségből fakadó kulcsfontosságú filozófiai következményeket.

Természetesen elég nehéz helyzetben van a filozófiatörténész, ha az *ergo* jelentését akarja meghatározni, hiszen, úgy tűnik, bőven találhatunk szövegeket Descartes műveiben, amelyek látszólag az összes lehetséges interpretáció mellett és ellen is felsorakoztathatók. A hagyományos értelmezések elemzése és cáfolata segítséget nyújt az *ergo* jelentésének meghatározásához, hiszen ezen keresztül tisztázhatjuk minimum azt, hogy mit nem jelent az *ergo*.

Az *ergo* jelentésére vonatkozó legegyszerűbb, legkézenfekvőbb javaslat, amit egyébként a szó grammatikai funkciója is alátámasztani látszik, az lenne, hogy Descartes tulajdonképpen a *cogito*-ból következtet a *sum*-ra, azaz, hogy a *cogito, ergo sum* valamiféle következtetés szavakba foglalása. Maga Descartes is többször alkalmazza a „következik”, a „konklúzió”, az „argumentum” stb. kifejezéseket,¹³ amelyek erősen sugallják azt az interpretációt, hogy a *cogito, ergo sum* esetében következtetéssel van dolgunk. Nagyon sokféle következtetés lehetséges persze, a legegyszerűbb megoldás azonban vitathatatlanul az lenne, ha a *cogito, ergo sum* entiméma lenne, azaz olyan szillogizmus, amelynek egyik premisszáját Descartes valamilyen okból elhallgatta. Ezt az értelmezési lehetőséget alátámasztani látszik a *Principia* megfogalmazása, ahol Descartes a következőket mondja: „Amikor meg azt mondtam, ez a kijelentés *ego cogito, ergo sum*, az első és legbizonyosabb . . . nem tagadtam, hogy már ez előtt is tudnunk kellett, *mi a gondolat, mi az egzisztencia, mi a bizonyosság*, és hogy *lehetetlen, hogy ne létezzen az, ami gondolatokat gondol* stb.; de mivel ezek a lehető legegyszerűbb fogalmak, amelyek önmagukban nem adnak ismeretet semmiféle dolog létezéséről, nem tartottam őket felsorolásra érdemesnek.”¹⁴ Van még egy rendkívül fontos hely, ahol Descartes mintha azt mondaná, hogy a *cogito, ergo sum* szillogizmus, vagyis pontosabban entiméma. Burman megjegyzéseire adott válaszában a következőket olvashatjuk: „A *cogito, ergo sum* konklúzió előtt tudhatjuk a *bármí, ami gondolatokat gondol, van* főtételt, mint-hogy ez valójában konklúzióhoz képest elsődleges, és konklúzióm ezen alapul. Azért mondja a *Principia*-ban a szerző, hogy megelőzi, mert implicite mindig előfeltételként szerepel, és előbb van; de explicite nem mindig ismerem fel ezt

¹³ *Discours*, AT. VI. 32. o., *Méditationes*, AT. VII. 58. o. *Quintae Responsiones*, AT. VII. 352. o., *Principia*, AT. VIII–1. 7. o., *Recherche*, AT. X. 515. o. vagy Burman-nak adott válaszában, *Responsiones Renati Des Cartes*, AT. V. 147. o.

¹⁴ *Principia*, AT. VIII–1. 8. o. „Atque ubi dixi hanc propositionem, *ego cogito, ergo sum*, esse omnium primam et certissimam, . . . non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, *quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo*; item, *quod fieri non possit, ut id quod cogitet, non existat*, et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones, et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas.”

az elsőbbséget, s azért tudom konklúziómat előbb, mert csak arra fordítok figyelmet, amit saját esetemben figyelek meg, nevezetesen, hogy *cogito, ergo sum*, és ilyenformán nem fordítok elég figyelmet arra az általános tételre, hogy *bármí, ami gondolatokat gondol, van*. Sőt, ahogy már említettem, ezeket a kijelentéseket nem szoktuk elválasztani az egyes esetektől, hanem az egyes esetekben vesszük fontolóra őket . . . ”¹⁵

Többen megpróbálták már rekonstruálni, hogy valójában mit jelentene, és milyen következményekkel járna Descartes számára, ha a *cogito, ergo sum* szillogizmus lenne. Mindenekelőtt az tűnik szemünkbe, amire többek között Kenny is felhívja a figyelmet,¹⁶ hogy ha a karteziánus filozófia első elve szillogizmus, akkor Descartes elég pontatlan szóhasználattal illeti a szillogizmus összetevőit, ugyanis magát a *cogito, ergo sum*-ot nevezi konklúziónak, s a *quicquid cogitat, est* kijelentést főtételeknek. Ez utóbbi még rendben is lenne, de magából egyetlen főtételeből még nem lehet levezetni semmilyen konklúziót sem. Ha tehát valóban szillogizmussal van dolgunk, akkor a *cogito, ergo sum*-ból a *cogito*-t altételnek kell tekintsük, s *pace* Descartes, csak a *sum*-ot nevezhetjük konklúziónak.

Ha elfogadjuk ezt a pontosítást, akkor kísérletképpen a következő szillogizmust állíthatjuk fel a *cogito, ergo sum* interpretációjaként: A: *quicquid cogitat, est*; B: *cogito*; C: *sum*, s ebben az esetben az *ergo* egy érvényes logikai következtetés kifejezésére szolgáló szinkategorematicus terminus lesz. Észre kell vennünk, hogy magával ezzel a szillogizmussal logikai szempontból semmi baj nincs. A és B konjukciójából valóban következik C, sőt azt is látnunk kell, hogy ha A és B igaz, akkor C bizonyítható e szillogizmus segítségével.

Azt hiszem, nagyfokú elhamarkodottságról tennénk tanúbizonyosságot, ha a fentiek alapján kijelentenénk, hogy a szillogisztikus interpretáció helyesen adja vissza az *ergo* vagy általában a *cogito, ergo sum* értelmét, hiszen nagyon súlyos ellenvetések hozhatók fel helyességével szemben. Már Gilson¹⁷ rámutatott arra, hogy a szillogisztikus interpretáció helyességének feltételezése ellentmond Descartes többször hangsúlyozott és teljesen félreérthetetlenül megfogalmazott megállapításának, miszerint a *cogito, ergo sum* az első és legbiztosabb kijelentés, minden ismeret és az egész tudomány abszolút szilárd alapja és kiindulópontja. Ha a *cogito, ergo sum* valóban előfeltételezi a *quicquid cogitat, est* kijelentést, ha az A főtétel valóban elsődleges a konklúzióhoz képest, ha a C konklúzió valóban függ az A főtételektől, akkor nyilvánvalóan a főtételeknek kellene betölteni a *cogito, ergo sum* ismeretelméleti funkcióit; s

¹⁵ *Responsiones Renati Des Cartes*, AT. V. 147. o. „Ante hanc conclusionem: *cogito, ergo sum*, sciri potest illa major: *quicquid cogitat, est*, quia reipsa prior est mea conclusione, et mea conclusio illa nititur. Et sic in *Principiis* dicit auctor eam praecedere, quia scilicet implicite semper praesupponitur et praecedit; sed non ideo semper expresse et explicito cognosco illam praecedere et scio ante meam conclusionem, quia scilicet ad id tantum attendo quod in me experior, ut, *cogito, ergo sum*, non autem ita attendo ad generalem illam notionem, *quicquid cogitat, est*; nam ut ante monitum, non separamus illas propositiones a singularibus, sed eas in illis consideramus; . . . ”

¹⁶ Kenny, A., *Descartes*, Random House, New York, 1968. 52. o.

¹⁷ Gilson, E., *René Descartes, Discours de la Méthode, Texte et Commentaire*, J. Vrin, Paris, 1947. 293. o. A szillogisztikus interpretációval kapcsolatos ilyen ellenvetés tulajdonképpen nem újkeletű. Már Spinoza is félreértésnek tekinti ezt az értelmezést, és ugyanazt a típusú ellenvetést hozza fel az értelmezéssel szemben, mint Gilson. Vö.: Spinoza, B., *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae*; in: Spinoza, *Opera* (szerk. C. Gebhardt), Heidelberg, 1972. I. kötet 144. o.

Descartes-nak azt kellett volna mondania, hogy a *quicquid cogitat, est* az első és legbiztosabb belátás, amely eszébe ötlük annak, aki rendszeresen filozofál. De Descartes sehol sem mondja ezt, s ehhez hasonló dolgokat sem mond. Ezt az ellenvetést súlyosbíthatjuk vagy megtámogathatjuk egy további észrevétellel is. Ha a szillogisztikus interpretáció valóban helyes lenne, akkor Descartes-nak mind a *cogito*-tól, mind a *sum*-tól függetlenül kellene igazolnia, bizonyítania vagy evidenssé tennie a főtételt. Descartes azonban még csak nem is próbálkozik ilyesmivel. Sőt, egy helyen leszögezi,¹⁸ hogy csak akkor tudhatunk vagy képezhetünk általános kijelentéseket, ha már tudunk szinguláris kijelentéseket vagy egyedi eseteket, ami persze azt sugallhatja, hogy a függőségi viszony pont a fordítottja az előzőnek.

Az ilyen látszólag ellentétes megfogalmazások miatt meg kell vizsgálnunk, hogy Descartes szigorúan szólva mire gondolt, amikor azt mondta, hogy a *cogito, ergo sum* előfeltételezi az említett dolgokat. Meg kell tehát vizsgálnunk, hogy maga Descartes mit értett az adott kontextusban az „elsődleges”, „előfeltételezi”, „megelőzi”, „előbb tudott”, „függ” fogalmakon.

Ha csak Burmannak adott válaszát nézzük, akkor talán könnyű lesz arra a következtetésre jutnunk, hogy az „elsődleges”, „előfeltételezi”, „megelőzi” stb. fogalmakat abban az értelemben kell vennünk, amelyben a szillogizmus zárótételéhez képest valóban elsődleges a főtétel, azaz abban az értelemben, hogy a fenti szillogizmus esetén A és B konjunkciójából valóban levezethető C, míg C-ből, vagy C és B konjunkciójából nem vezethető le A. Ha tehát csak Burmannak adott válaszát nézzük, akkor a Descartes által jelzett viszonyt nagyon könnyen azonosíthatjuk, vagy jobban mondva, összekeverhetjük a deduktív levezethetőség viszonyával.

De fölöttébb komoly okunk van arra, hogy az összes ilyen jellegű javaslatot elvessük. Descartes ugyanis a *Principia* előbb idézett részében azt mondja, hogy a *cogito, ergo sum* előtt már tudnunk kell, mi a gondolat, mi az egzisztencia, mi a bizonyosság, és lehetetlen, hogy ne létezzen az, ami gondolatokat gondol; majd ehhez a felsoroláshoz hozzáteszi még a *stb.*-t is. A felsorolás első három tagja egészen nyilvánvalóan olyan dolog, amely nem főtétele, de még csak nem is altétele semmilyen szillogizmusnak sem. Ezt elég könnyen beláthatjuk a következő gondolatmenet alapján. Ha tudjuk, mi a gondolat, mi az egzisztencia stb., és meg is mondjuk, hogy a gondolat ez és ez, az egzisztencia viszont az és az, akkor analitikus kijelentéseket teszünk a gondolatról, illetve az egzisztenciáról. Egy analitikus kijelentés azonban semmilyen reális funkciót nem tölthet be a szillogizmusokban, mert ha egy szillogizmus tartalmaz egy analitikus premisszát és következik belőle valamilyen konklúzió, akkor ugyanaz a konklúzió levezethető lesz az analitikus premissza elhagyásakor is.

De hát akkor milyen értelemben előfeltételezi a *cogito, ergo sum* az egzisztenciát, a gondolatot stb.? Ha erre a kérdésre helyes választ tudunk adni, akkor a szillogisztikus interpretáció egyik legfontosabb és legmasszívabbnak tűnő támpillérét romboljuk le.

Descartes valóban nagyon jól látta, hogy a *cogito, ergo sum* előtt már tudnunk kell, mi a gondolat, mi az egzisztencia, de ez az „előbb tudás” csak annyit jelent és csak annyit jelenthet, hogy rendelkezünk kell a gondolat és az egzisztencia fogalmával ahhoz, hogy megfogalmazzhassuk a *cogito, ergo sum* kijelentést. Ebben az értelemben tehát a *cogito, ergo sum* kijelentéshez képest

¹⁸ *Secundae Responsiones*, AT. VII. 140. o.

valóban elsődleges a gondolat és az egzisztencia fogalma, e kijelentés tényleg előfeltételezi ezeket a fogalmakat, s ezek a fogalmak ebben a nem időbeli értelemben valóban megelőzik a megállapítást, s a *cogito, ergo sum* kijelentés ténylegesen függ ezektől a fogalmaktól. De ebben a függőségi viszonyban semmiféle sajátos rejtély nem található, minden kijelentés ilyen viszonyban van a kérdéses fogalmakkal, minden kijelentés előfeltételezi azokat a fogalmakat, amelyek a kijelentésben szerepelnek. Nem tehetünk kijelentéseket például a töltőtollról vagy az írógépről, ha nincsenek ilyen fogalmaink, más szóval, rendelkezünk kell ezekkel a fogalmakkal, ha használni akarjuk őket kijelentések megalkotására.

Továbbá, mind az egzisztencia, mind a gondolat fogalma, hogy úgy mondjam jól működő, használható fogalom, normális logikai szabályok irányítják használatukat, például univerzális kijelentések képezhetők segítségükkel, vagy más logikai viszonyok is felállíthatók közöttük stb.; – s ez az *stb.* felel meg a Descartes által említett *stb.*-nek.

A *cogito, ergo sum*, vagy mint később látni fogjuk, tulajdonképpen a *sum* nem akármilyen kijelentés, hanem majd szintén a későbbiekben tisztázandó feltételek mellett abszolút bizonyos kijelentés. Bizonyossága, illetve bizonyosságának belátása pedig előfeltételezi, hogy tudjuk, mit jelent a bizonyosság, hogy rendelkezünk a bizonyosság jól működő fogalmával is. Ezért fogalmazott Descartes a *Principia*-ban úgy, hogy „Amikor meg azt mondtam, ez a kijelentés *ego cogito, ergo sum*, az első és legbizonyosabb, nem tagadtam . . .”¹⁹ Nagyon világosan kell látnunk még azt is, hogy ha tudjuk, mi a gondolat, mi az egzisztencia stb., akkor még semmit sem tudunk a világról, azaz a fogalmak ismerete nem azonos a világ ismeretével. Bármilyen jól tudjuk is, hogy mi az egzisztencia, és mi a tigris például, azaz bármilyen jól tudjuk, hogyan kell ezekkel a fogalmakkal manipulálni, ebből nem következik, hogy tudjuk, vannak-e tigrisek vagy sem. Descartes szavaival élve, a fogalmak „önmagukban nem adnak ismeretet semmiféle dolog létezéséről”,²⁰ ellentétben a *cogito, ergo sum*-mal, amely, mint később látni fogjuk, abszolút bizonyos ismeretet ad valaminek a létezéséről.

Végül pedig fentebbi érveimet hadd egészítsem ki egy megítélésem szerint érvényes *argumentum ad hominem*-mel. Maga Descartes is leszögezi ugyanis, mégpedig igen határozottan, hogy a *cogito, ergo sum* nem szillogizmus, nem entiméma. Az ellenvetések második csoportjára adott válaszában a következőket olvashatjuk: „Az, aki azt mondja, *ego cogito, ergo sum, sive existo* nem dedukálja az egzisztenciát a gondolatból szillogizmus segítségével, hanem egyszerű mentális belátás révén mintegy olyan dologként ismeri fel, amit *per se* tud. Ez nyilvánvaló abból a tényből, hogy ha szillogizmus segítségével dedukálná az egzisztenciát, akkor a főtételt, hogy *mindaz, ami gondolatokat gondol, van vagy létezik*, előzőleg tudnia kellene.”²¹

¹⁹ *Principia*, AT. VIII—1. 8. o. lásd 14. lábjegyzetet. Érdeemes megjegyezni, hogy Descartes a *Recherche*-ben visszatér arra a problémára, hogy a *cogito, ergo sum* függ bizonyos más dolgoktól, de itt szigorúan csak a kijelentésben alkalmazott fogalmakat sorolja fel. Vö. *Recherche*, AT. X. 523. o.

²⁰ Id. hely.

²¹ *Secundae Responsiones*, AT. VII. 140. o. „ . . . neque etiam cum quis dicit, *ego cogito, ergo sum, sive existo*, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, *illud omne, quod cogitat, est sive existit*; . . .” Az eredeti szöveg első része, s ennek megfelelően a fordítás is egy filo-

A fenti érvek alapján pedig nyugodtan elvethetjük a szillogisztikus interpretációt.²²

VI

A szillogisztikus interpretáció cáfolatával még nem cáfoltuk meg azt az interpretációs lehetőséget, hogy a *cogito, ergo sum* következtetés, hiszen a következtetés nem feltétlenül szillogizmust jelent, a következtetésnek nagyon sok más fajtája is lehet még. Következő feladatunk éppen ennek a lehetőségnek a vizsgálata.

Mint említettem, Descartes többször is alkalmazza a releváns szövegösszefüggésekben a „következik”, a „konklúzió”, az „argumentum” stb. kifejezéseket, amelyek erősen sugallják, hogy a *cogito, ergo sum*-ban az *ergo* következtetés kifejezésére szolgáló szinkategorematikus terminus. De konkrétan milyen más, nem szillogisztikus következtetési formát fejezhet ki az *ergo*?

A *cogito* kijelentés logikai formája egészen nyilvánvalóan felfogható $P(a)$ -nak, olyan kijelentésnek tehát, amely egy individuumról egy predikátumot állít. A *sum* pontos logikai formája pedig, mint fentebb láttuk $(\exists x) (x = a)$. Van-e vagy elképzelhető-e a két kijelentés között olyan logikai kapcsolat amelynek értelmében $P(a)$ maga után vonja, hogy $(\exists x) (x = a)$? Bizonyos logikai vagy inkább filozófiai logikai megfontolások értelmében van ilyen logikai kapcsolat. Ha ugyanis elfogadjuk azt az elvet, amelyet a középkori logikusok a *non entis nulla sunt predicata* megállapításban foglaltak össze, azaz, ha elfogadjuk, hogy nemlétezőkről semmiféle predikátumot nem állíthatunk, akkor a $P(a)$ kijelentés igazsága, azaz egy olyan kijelentés igazsága, amelyben valamilyen individuumról egy predikátumot állítunk, az itt megkövetelt logikai értelemben maga után vonja a fentebbi formájú egzisztenciális kijelentést. Persze nem nehéz felismerni, hogy a *non entis nulla sunt predicata* elv, les számítva bizonyos konnotációkat, tulajdonképpen ugyanazt mondja ki, mint amit modern kifejezésekkel úgy szoktunk szavakba öltöztetni, hogy a szubjektum-predikátum szerkezetű kijelentésekben a logikai szubjektum létezése a kijelentés preszuppozícióihoz tartozik. Ebben az új megfogalmazásban tehát azt mondhatjuk, hogy $P(a)$ igazságának előfeltétele, preszuppozíciója a $(\exists x) (x = a)$ igazsága, és ilyenformán $P(a)$ igazságából következtethetünk az egzisztenciális kijelentés igazságára. A *cogito, ergo sum* esetében ez a következőt

zófiailag rendkívül fontos vonatkozásban kétértelmű. Az első részből nem derül ki világosan, hogy *mi* az, amit mentális belátás révén felismerünk; csak az egzisztencia, azaz a *sum* vagy pedig az egész *cogito, ergo sum*. A szövegösszefüggés azonban kontextuális bizonyítékot adhat arra, hogy végig az egzisztenciáról, pontosabban a *sum*-ról van szó.

²² Scholz (i. m. 132. o. és köv.) a szillogisztikus interpretáció további változatával is kísérletezik. Hiszen a fenti szillogisztikus interpretáció hibájaként talán azt lehetne felhozni, hogy a főtétel kilép az altétel és a konklúzió – Scholz kifejezésével élve – „én-köréből”, azaz mind B, mind C egyes szám első személyű kijelentés, A azonban nem ilyen. Scholz egy univerzális egyes szám első személyű főtétel megkonstruálásával („Mindannyiszor, amikor gondolatokat gondolok, vagyok”) próbálja megvizsgálni a módosított interpretáció helyességét. Ezt a módosított interpretációt is el kell vetni, hiszen például egyetlen Descartes szöveg sem támasztja alá. Scholz saját, kissé komplikált interpretációs javaslata, miszerint *értelmesen* nem vonhatom kétségbe a *cogito, ergo sum*-ot, mert ha ezenközben nem létezem, akkor a latinban implicite, egyéb nyelvekben explicite szereplő „én” jel értelmetlenné válik (vö. 145. o.), a jelentés és a referencia összekeverésén alapul.

jelenténé: minthogy a *cogito* preszuppozícióihoz tartozik a *sum*, a *cogito* igazságából következtethetünk a *sum* igazságára, más szóval, ha én nem léteznék, akkor egyetlen olyan kijelentés sem lehetne igaz rólam, amely egy predikátumot tulajdonít nekem, de a *cogito* igaz rólam, tehát a *sum* is igaz.

Ez az interpretáció eléggé plauzibilisnek tűnhet, ha figyelembe vesszük Descartes bizonyos kijelentéseit, megfogalmazásait. Először is, úgy tűnhet, Descartes elfogadja azt a filozófiai logikai megfontolást, amelynek fényében a *cogito, ergo sum* érvényes következtetés lehet anélkül, hogy szillogizmus lenne, azaz elfogadni látszik a *non entis nulla sunt predicata* elvet. Hobbes ellenvetéseire adott válaszában például azt mondja: „... teljesen bizonyos, hogy nem létezhet gondolat az azt gondoló dolog nélkül, és semmiféle más aktus vagy accidens sem szubsztancia nélkül, amelyhez tartozik”.²³ Az elv két legvilágosabb megfogalmazását azonban a *Discours*-ban, illetve a *Principia*-ban olvashatjuk. A *Discours* a következő megfogalmazást tartalmazza: „És észrevettem, hogy ebben: *je pense, donc je suis* semmi sincs, ami biztosít arról, hogy az igazat mondom, kivéve azt, hogy nagyon világosan látom, hogy létezni kell ahhoz, hogy gondolatokat lehessen gondolni...”²⁴ A *Principia*-ban pedig még a megfogalmazás is kísértetiesen hasonlít az elv eredeti, középkori megfogalmazásához: „... a semminek nincsenek attribútumai, sem pedig tulajdonságai vagy minőségei”.²⁵

Másodszor, bizonyos helyeken a *cogito, ergo sum* megfogalmazásakor Descartes – úgy tűnik – azt mondja, hogy már pusztán abból a tényből, hogy bizonyos gondolatokat gondolok, például azt gondolom, hogy nincs külvilág, nincs isten, nincs testem stb. szükségszerűen következik, hogy vagyok, létezem. Ezt az interpretációt eléggé könnyűnek tűnhet kiolvasni a *Discours* következő passzusából: „De mindjárt ezután észrevettem, hogy amíg ilyenformán azt akartam gondolni, hogy minden hamis, nekem, aki ezt gondolta, szükségképpen valaminek kell lennem. És miután rájöttem, hogy ez az igazság: *je pense, donc je suis*, olyan bizonyos és olyan szilárd, hogy a szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem képesek megingatni, arra jutottam, hogy habozás nélkül elfogadhatom a filozófia általam keresett első elvének. – Majd, amikor figyelmesen megvizsgáltam, hogy mi vagyok, láttam, hogy el tudom képzelni, hogy nincs testem, hogy a világ nem létezik, hogy nincs tér, ahol lehetnék; de láttam azt is, hogy mindennek dacára nem tudom elképzelni, hogy én nem vagyok. Épp ellenkezőleg, magából abból, hogy az egyéb dolgok igazságának kétségbevonására gondolok, egészen nyilvánvalóan és bizonyosan következik, hogy vagyok...”²⁶ És szemmel láthatólag ezt az interpretációt támasztja alá még

²³ *Tertiae Responsiones*, AT. VII. 175–176. o. „... certum est cogitationem non posse esse sine re cogitante, nec omnino ullum actum, sive ullum accidens, sine substantia cui insit.”

²⁴ *Discours*, AT. VI. 33. o. „Et ayant remarqué qu’il n’y a rien du tout en cecy: *je pense, donc je suis*, qui m’assure que je dis la verité, sinon que je voy tres clairement que, pour penser, il faut estre; ...”

²⁵ *Principia*, AT. VIII–I. 25. o. „... nihili nulla sint attributa, nullaeve proprietates aut qualitates.”

²⁶ *Discours*, AT. VI. 32–33. o. „Mais, aussitost apres, je pris garde que, pendant que je voulois ainsi penser que tout estoit faux, il falloit necessairement que moi, qui le pensois, fusse quelque chose. Et remarquant que cete verité: *je pense, donc je suis*, estoit si ferme si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions de Sceptiques n’estoient pas capables de l’esbranler, je jugay que je pouvois la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la Philosophie que je cherchois. — Puis, examinant avec attentions ce

néhány más szövegrész is; például a negyedik elmélkedésben Descartes azt mondja: „ . . . amikor a minap megvizsgáltam, hogy létezik-e valami is a világban és azt találtam, hogy magából abból, hogy ezt vizsgáltam, nyilvánvalóan következik, hogy én létezem . . . ”,²⁷ vagy a *Principia* kicsit hosszabb okfejtése: „Amikor tehát elvetjük mindazt, amit valamilyen módon kétségbevonhatunk és úgy teszünk, mintha mindez hamis lenne, nagyon könnyű feltételeznünk, hogy nincs isten, nincs ég, nincsenek testek, és nekünk magunknak sincsen sem kezünk, sem lábunk, sem testünk, de nem feltételezhetjük, hogy mi, akik ilyeneket gondolunk, nem létezők, mert ellentmondást jelent, ha feltesszük, hogy az, ami gondolatokat gondol, nem létezik akkor, amikor ezt teszi. Ebből következően, ez a belátás: *ego cogito, ergo sum* az első és legbizonyosabb, amely csébe öltik annak, aki rendszeres módon filozófál.”²⁸

Tovább erősítheti gyanúnkat, hogy a *cogito, ergo sum* az ebben a részben említett típusú következtetés, ha összevetjük a *Discours* és a *Meditationes* idézett helyeit. A *Discours*ból nyilvánvaló, hogy a P predikátum, amelyet magamról igaz módon állítok, az „egyéb dolgok igazságának kétségbevonására gondolok”. A *Meditationes* idézett helyén viszont P predikátumként a „megvizsgáltam” szerepel. Ha most – az interpretáció kedvéért – eltekintünk attól, hogy sem a „valamire gondolok”, sem a „megvizsgáltam” nem tekinthető predikátumnak a szó szigorú értelmében, azaz nem úgy viselkedik, mint a „piros”, „magas” stb., akkor azt mondhatjuk, hogy Descartes mindkét predikátum alkalmazásával arra a következtetésre jut, hogy ő maga létezik, ami tényleg csak akkor látszik lehetségesnek, ha a *sum* preszuppozícióként funkcionál mindkét esetben, azaz ha preszuppozíciója általában a szubjektum-predikátum szerkezetű kijelentéseknek.

Ha ez az interpretáció helyes, akkor a *cogito, ergo sum* filozófiailag eléggé ösztövére belátássá zsugorodik össze, hiszen Descartes első elve akkor csak annyit jelent, hogy mivel a *cogito* igazságának előfeltétele a *sum* igazsága, a *cogito* igazságából következik a *sum* igazsága. A *sum* persze igazságát és bizonyosságát teljes mértékben a *cogito*-nak köszönheti. De maga a következtetés csak akkor érvényes, ha helytálló a *non entis nulla sunt predicata* elv, azaz ha a *sum* valóban logikai előfeltétele a *cogito* igazságának.²⁹

que j'estois et voyant que je pouvois feindre que je n'avois aucun cors, et qu'il n'y avoit aucun monde, ny aucun lieu ou je fusse; mais que je ne pouvois pas feindre, pour cela, que je n'estois point; et qu'au contraire, de cela mesme que je pensois a douter de la verité des autres choses, il suivoit tres evidemment et tres certainement que j'estois, . . . ”

²⁷ *Meditationes*, AT. VII. 58. o. „ . . . cum examinarem hinc diebus an aliquid in mundo existeret, atque adverterem, ex hoc ipso quod illud examinarem, evidenter sequi me existere . . . ”

²⁸ *Principia*, AT. VIII–1. 6–7. o. „Sic autem rejicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.”

²⁹ Meg kell jegyeznünk, hogy a modern logikában az álláspontok még mindig eltérnek azt illetően, hogy vajon a szubjektum-predikátum szerkezetű kijelentések előfeltételének kell-e tekintenünk a logikai szubjektum létezését; úgy is fogalmazhatnánk, hogy a *non entis nulla sunt predicata* elvet nem minden logikus fogadja el. Az elv érvényességének problémája rendkívül bonyolult filozófiai-logikai kérdés, amelyre érdemben itt nem térhetek ki. Megítélésem szerint azonban az elv a természetes nyelvre érvényes, s ez nem mond ellent annak, hogy konstruálhatunk olyan mesterséges nyelvet, amelyben nem lesz érvényes.

Az alapvető kérdés természetesen az, hogy helyesnek tekintjük-e ezt az interpretációt. Bizonyos, eléggé kézenfekvő ellenvetések és Descartes bizonyos más kijelentései alapján arra a következtetésre kell jutnunk, hogy az interpretáció nem helyes, vagy legalábbis nagyon komolyan kétségbe vonható.

Mindenekelőtt úgy tűnik, hogy a *non entis nulla sunt predicata* elv elfogadása összeegyeztethetetlen Descartes-nak az egzisztenciával kapcsolatos egyéb megállapításaival. Ez az elv ugyanis azt mondja ki, hogy az egzisztencia preszuppozíció, viszont Descartes főleg az ontológiai istenérvvel kapcsolatban többször is kifejezésre juttatja,³⁰ hogy az egzisztencia tulajdonság, predikátum. Nyilvánvaló, hogy az egzisztencia nem lehet egyidejűleg egy állítás preszuppozíciója és predikátuma is. Ha tehát Descartes elfogadta volna a *non entis nulla sunt predicata* elvet, akkor, minimális következetességet feltételezve, nem lett volna szabad elfogadnia az ontológiai istenérv során felhasznált megállapítást az egzisztenciáról; vagy ha elfogadta, hogy az egzisztencia predikátum, akkor nem lett volna szabad elfogadnia, hogy nem létezőkről semmit sem állíthatunk. Ha nem akarunk ilyen rövidrezárt ellentmondást tulajdonítani Descartes-nak, akkor talán próbálkozhatunk olyan interpretációval, amely szerint a *non entis nulla sunt predicata* elv összeegyeztethető az egzisztencia predikátum voltával. Először mondhatnánk, hogy az elv nem filozófiai-logikai, hanem ontológiai természetű – figyelmen kívül hagyva, hogy pontosan mit is jelent az „ontológiai természetű”. Ebben az esetben azonban nem tekinthető semmilyen következtetés elvének sem. Ha viszont nem elve semmilyen következtetésnek sem, akkor el kell vetnünk, hogy a *cogito, ergo sum* következtetés, el kell vetnünk tehát magát azt az interpretációt, amelynek megmentése érdekében a filozófiai-logikai elvet lefokoztuk ontológiai elvvé. Továbbá, mivel Descartes szerint akármilyen kijelentés – még egy ontológiai természetű kijelentés is – csak akkor lehet igaz és bizonyos, ha a *cogito, ergo sum* az, ezért még az ontológiaiként felfogott megállapítás is mindenképpen másodlagos lenne az első elvhez képest. Másodszer, mondhatnánk azt is, hogy az elv nem minden esetben igaz, és különösképpen nem igaz az isten esetében. Ilyen értelmezés mellett azonban az elv, minthogy megengedne kivételeket, egészen nyilvánvalóan kontingens kijelentéssé válna, s nem lehetne a kérdéses következtetés elve, és a *cogito, ergo sum*-hoz képest ismét csak másodlagos lenne.

Ha eltekintünk a *non entis nulla sunt predicata* elvvel kapcsolatos interpretációs nehézségektől, akkor is marad egy olyan súlyos probléma, amely alapvetően megkérdőjelezi Descartes első elvének ebben a részben vázolt interpretációját. Ennek a problémának a megvilágításához tisztáznunk kell, hogy mit is jelent közelebbről az a megállapítás, hogy az egzisztencia preszuppozíció. Ha például azt mondom, hogy Péter bejött a szobába, de Péter nem létezik, akkor nyilvánvalóan olyasmit mondok, ami valamilyen ellentmondást takar, mégpedig preszuppozicionális ellentmondást, mert a „Péter bejött a szobába” kijelentés preszuppozíciója az, hogy Péter létezik, a konjunkció második tagja viszont éppen ezt a preszuppozíciót tagadja. Világosan kell látnunk, hogy a „Péter bejött a szobába” kijelentésben a predikátumnak csak annyiban preszuppozíciója a „Péter létezik” kijelentés, amennyiben a szubjektumnak preszuppozíciója. Hiszen a „Péter kiment a szobából” kijelentésnek is preszup-

³⁰ Vö. többek között *Quintae Responsiones*, AT. VII. 382–383. o. Descartes ontológiai istenérvére és az egzisztencia preszuppozíció, illetve predikátum jellegére vonatkozóan lásd Altrichter, F., *Fogalom és lét*, I–II. *Világosság*, 6. XI (1970) 327–34. o. és 11. XII (1971) 640–656. o.

pozíciója az, hogy Péter létezik. Más szóval, az egzisztenciális előfeltevés a szubjektum logikai viselkedéséhez tartozik, azaz a tulajdonnevek, a leírások és a névmások logikai viselkedéséhez. Ennek pedig eléggé súlyos következményei vannak a *cogito, ergo sum* itt vázolt értelmezésére nézve. Mivel a következtetés érvényességét az „én” névmás, azaz a szubjektum, nem pedig a predikátum logikai viselkedése garantálja, Descartes azt a következtetést, hogy ő létezik, levonhatta volna *bármely más predikátum* alkalmazásával is, pontosabban szólva, ugyanezt a következtetést levonhatta volna bármely olyan kijelentésből, amelyben az „én” (vagy az „én”-nel az adott szempontból ekvivalens) szubjektum igaz módon kapcsolódik össze valamilyen predikátummal. Sőt, szigorúan véve Descartes ugyanezt a következtetést levonhatta volna bármely kijelentésből is, amelynek szubjektuma az „én” – beleértve még a hamis kijelentéseket is. Ugyanezt a következtetést levonhatta volna tehát nagyszámú kijelentésből is, például az „Én most dühös vagyok” vagy az „Én 1596-ban születtem” vagy a „Descartes egy darabig katona volt” vagy az „Én sétálok” kijelentések bármelyikéből is. Az *ambulo, ergo sum* ennél fogva ugyanúgy érvényes következtetés lenne, mint a *cogito, ergo sum*.

Gassendi, aki elfogadta a *non entis nulla sunt predicata* elvet, aki szerint az egzisztencia preszuppozíció és semmiképpen sem predikátum,³¹ ugyanezt az ellenvetést teszi a *cogito, ergo sum*-mal kapcsolatban, nyilvánvalóan abban a hitben, hogy Descartes első elve az említett típusú következtetés. Szemérveti Descartes-nak,³² hogy túl nagy apparátust használt fel valami egészen nyilvánvaló dolognak a bizonyítására, nevezetesen önmaga létezésének bizonyítására, és éppenséggel azért túlméretezett ez az apparátus, mert ugyanez a következtetés adódik bármilyen más aktusból is, hiszen minden, ami valamilyen aktust hajt végre, létezik. Hasonló, bár nem pontosan ugyanilyen ellenvetést tesz Hobbes is, amikor azt mondja: „Egészen bizonyos, hogy az *ego existo* kijelentésnek az ismerete az *ego cogito*-tól függ . . . De honnan tudjuk az *ego cogito* kijelentést? Biztosan nem máshonnan, mint hogy nem tudunk elgondolni semmilyen aktust sem az aktus szubjektuma nélkül, például az ugrást ugró nélkül, a tudást tudó nélkül, a gondolatot gondoló nélkül.”³³

Descartes az ellenvetésekre adott válaszában elismeri, hogy nem lehetséges aktus az aktus szubjektuma nélkül, mégis tagadja, hogy az *ambulo, ergo sum* párhuzamba állítható lenne a *cogito, ergo sum*-mal, s Descartes ezt csak akkor tagadhatja, ha első elve nem ebben a második értelemben vett következtetés, vagy egyáltalán nem is következtetés.

Nem túl világos viszont az, ahogyan Descartes indokolja és magyarázza, hogy mi a különbség a két eset között. Gassendinak például a következőket válaszolja: „Valójában maguk a szavaid adják nekem a legjobb alapot, hogy azt higgyem, erőfeszítéseim még mindig nem voltak elég nagyok, hiszen még nem sikerült igazán megértetnem veled a dolgot. Amikor azt mondod, hogy *ugyanazt a konklúziót levezethettem volna bármelyik másik cselekedetemből*, messze jársz az igazságtól, mert a gondolatok gondolásán kívül nincs olyan aktivitá-

³¹ Gassendi egzisztenciával kapcsolatos nézeteire, illetve Descartes ontológiai istenérvének Gassendi-féle bírálataira vonatkozóan lásd Altrichter, F., i. m.

³² *Objectiones Quintae*, AT. VII. 259. o.

³³ *Objectiones Tertiae*, AT. VII. 173. o. „Certissimum est notitiam hujus propositionis, *ego existo*, pendere ab hac, *ego cogito*, . . . sed unde nobis est notitia hujus, *ego cogito*? Certe non ab alio quam ab hoc, quod non possumus concipere actum quemcumque sine subjecto suo, veluti saltare sine saltante, scire sine sciente, cogitare sine cogitante.”

som, amely felől teljesen bizonyos lennék (a bizonyosság metafizikai értelmében, mert hiszen itt csak erről van szó). Például, nem következtethetünk úgy, hogy *sétálok, tehát vagyok*, kivéve amennyiben a sétálás egy gondolat formájában tudatosul; mert csak evvel kapcsolatban bizonyos a következtetés, nem pedig a test mozgásával kapcsolatban, ami néha nem is áll fenn, mint álmaimban, amikor mégis úgy tűnik, sétálok. Ennélfogva, abból, hogy azt gondolom, sétálok, nagyon jól következtethetek annak a szellemnek a létezésére, amely ezt gondolja, de nem következtethetek a testére, amely sétál.”³⁴

Ez a válasz azt sugallja, hogy a *cogito, ergo sum* és az *ambulo, ergo sum* különbségét a *cogito* és az *ambulo* eltérő bizonyosságában kell keresnünk. A *cogito* ugyanis metafizikai értelemben bizonyos, az *ambulo*-t viszont nem jellemzi ez a fajta bizonyosság. Van azonban valami zavaró Descartes válaszában, amikor azt mondja, hogy az *ambulo, ergo sum* érvényes lesz, mielőtt *sétálás*-on nem testi tevékenységet értek, hanem e tevékenység gondolatát — azaz, ha azt gondolom, hogy sétálok —, de a konklúziót az idézet utolsó mondata nem a *sum*-ban jelöli meg, hanem valami olyasféle kijelentésben, hogy létezik a szellemem, az elmém, amely a sétálás gondolatát gondolja.

Tovább növekszik a zűrzavar, ha figyelembe vesszük, hogyan jellemzi Descartes a *Principia*-ban ezt a különbséget: „... ha azt mondom, látok vagy sétálok, tehát vagyok, és itt a látáson vagy a sétáláson azt értem, amit a test visz végbe, akkor a konklúzió nem abszolúte bizonyos ... De ha magát a látás vagy a sétálás észrevételét vagy tudatát értem ... akkor a konklúzió egészen bizonyos.”³⁵ Nem kerülheti el a figyelmünket, hogy az előző idézettel ellentétben itt Descartes a *sum* konklúzió abszolút (azaz, metafizikai) bizonyosságában jelöli meg a *cogito, ergo sum* és az *ambulo, ergo sum* különbségét, nem pedig a „premisszákat” jellemző bizonyosság különbségében.

Akármi legyen is Descartes válasza Gassendi és részben Hobbes ellenvetésére, akárhogyan magyarázza is Descartes a *cogito, ergo sum* és az *ambulo, ergo sum* különbségét, az ellenvetés elégséges ahhoz, hogy elvessük azt az interpretációt, mely szerint a *cogito, ergo sum* a *non entis nulla sunt predicata* elv értelmében végzett következtetés. Hiszen az ilyen következtetéshez épp elég lett volna Descartes-nak megállapítania akár a *cogito*, akár az *ambulo*, akár a *video* igazságát, s nem kellett volna kikötnie, hogy az első elv-ben nagyon fontos szerepet játszik valami más is, például a metafizikai vagy abszolút bizonyosság, — bármit jelentsen is ez a kifejezés. Valami másnak is kell tehát szerepelnie a *cogito, ergo sum*-ban, olyasminek, amit az *ambulo, ergo sum* vagy a *video, ergo sum*

³⁴ *Quintae Responsiones*, AT. VII. 352. o. „Certe ego ex his ipsismet tuis verbis optimam mihi videor habere rationem iudicandi, nondum me ibi satis magno apparatu usum fuisse, quandoquidem efficere nondum potui ut rem recte intelligas. Cum enim ais *me idem potuisse ex quavis alia me actiones colligere* multum a vero aberras, quia nullius mea actionis omnino certus sum (nempe certitudine illa Metaphysica, de qua sola hic questio est), praeterquam solius cogitationis. Nec licet inferre, exempli causa: *ego ambulo, ergo sum*, nisi quatenus ambulandi constantia cogitatio est, de qua sola haec illatio est certa, non de motu corporis, qui aliquando nullus est in somnis, cum tamen etiam mihi videor ambulare; adeo ut ex hoc quod putem me ambulare, optime inferam existentiam mentis que hoc putat, non autem corporis quod ambulet.”

³⁵ *Principia*, AT. VIII—1. 7. o. „... si dicam ego video, vel ego ambulo, ergo sum; et hoc intelligam de visione, aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa; ... Sed si intelligam de ipso sensu sive conscientia videndi aut ambulandi, ... est plane certa.”

nem tartalmaz, viszont fellelhető például a *dubito, ergo sum*-ban, mert Descartes egy helyen³⁶ azonosítja ezt a *cogito, ergo sum*-mal.

Sőt, Descartes bizonyos kulcsfontosságú helyeken a leghatározottabban leszögezi, hogy alapvetően elhibázott minden olyan kísérlet, amely a *cogito, ergo sum*-ot valamiféle következtetésnek próbálja felfogni. Az ilyen kísérletek legnagyobb hibája – megítélésem szerint – éppen az, hogy nem tudnak számot adni arról, hogy a sok lehetséges „premissza” közül Descartes miért választotta mégis a *cogito*-t. Talán éppen azért, mert a *cogito* egyáltalán nem premissza – ahogyan ezt a szót a logikában értették és értjük még ma is. Az általam adandó interpretáció, remélhetőleg, választ ad erre a sokat vitatott kérdésre is.

De pillanatnyilag maradjunk még szűkebb problémánknál és lássuk azokat a szövegeket, amelyekben Descartes tagadja, hogy első elve valamiféle következtetés lenne. Az ellenvetések második csoportjára adott válaszát, ahol a *cogito, ergo sum* szillogizmus voltát tagadja, már idéztük;³⁷ de ott még nem fordítottunk kellő figyelmet arra, hogy ugyanabban az idézetben Descartes mit mond pozitíve. A *cogito, ergo sum* pozitív jellemzésére Descartes azt hozza fel, hogy az, aki ezt a kijelentést mondja, *egyszerű mentális belátás* révén felismeri az egzisztenciát (pontosabban szólva a *sum*-ot) mintegy olyan dologként, amit *per se* tud. Az egyszerű mentális belátás révén felismert és *per se* tudott *sum* pedig nem lehet következtetés eredménye. A *cogito, ergo sum*-ban tehát valami más összefüggésnek kell rejtőznie, mint amit valamilyen következtetés teremthet meg a *cogito* és a *sum* között, az *ergo* tehát ennél fogva nem lehet következtetés kifejezésére szolgáló szinkategorematikus terminus.

Továbbá, Descartes Burmannak adott válaszában kiemeli, hogy a *cogito, ergo sum*-ot mindenki csak a saját esetéből tudja,³⁸ ami azt jelenti, hogy első elve lényegéhez tartozik annak egyes szám első személyű volta (jóllehet az elv megfogalmazásánál nem tartja magát mindig az egyes szám első személyhez). Ha viszont az említett típusú következtetés volna az első elv, akkor az egyes szám első személy használata egyáltalán nem lenne fontos, s az első elv bármilyen más olyan formában is megfogalmazható volna, amely eleget tesz a pre-szuppozíciók logikájának. Továbbá, Newcastle márkijához írt levelében, a *cogito, ergo sum* lényegét magyarázva ezt írja: „... je pense, donc je suis. Ez az ismeret egyáltalán nem következtetés, nem is olyan tananyag, amelyet tanárai önnek átadtak, hanem valami olyasmi, amit az ön szelleme lát, érez és megragad . . .”³⁹ És végül, nem egyeztethetők össze a *cogito, ergo sum* következtetésként való interpretációjával a *Meditationes* főszövegében adott megfogalmazások sem,⁴⁰ amelyekkel később részletesen szeretnék még foglalkozni.

VII

Megvizsgáltuk tehát azt a két interpretációt, amely szerint Descartes filozófiájának első elve tulajdonképpen következtetés, megvilágítottuk a kétféle következtetés logikai formáját, majd mindkét interpretációt elvetettük. Ennek

³⁶ *Recherche*, AT. X. 523. o., . . . *dubito, ergo sum* vel, quod idem est: *cogito, ergo sum* . . .”

³⁷ *Secundae Responsiones*, AT. VII. 140. o., Vö.: 21. lábjegyzet.

³⁸ *Responsiones Renati Des Cartes*, AT. V. 147. o.

³⁹ *Descartes au Marquis de Newcastle*, AT. V. 138. o., . . . je pense, donc je suis. Or cette connoissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ny une instruction que vos maitres vous ayent donné; vous esprit la voit, la sent et la manie . . .”

⁴⁰ *Meditationes*, AT. VII. 25. o.

során felvetettük azt a lehetőséget is, hogy talán a *cogito, ergo sum* egyáltalában nem következtetés. Ha nem következtetés, akkor lehetséges talán, hogy csak egyetlen kijelentés. Ennél az interpretációs lehetőségnél nem szükséges hosszan elidőzni. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy ennek az értelmezésnek két változata van. Az egyik változat szerint, amelyet többek között például Schopenhauer képviselt,⁴¹ a *cogito, ergo sum* analitikus kijelentés, analiticitását azonban nem az *ergo* jelentése biztosítja, hanem a másik két szóé. Nem eleve kudarcra ítélt vállalkozás néhány olyan Descartes-szöveget keresni, amely talán felhozható lenne emellett az értelmezési változat mellett. A másik változat, illetve álláspont szerint a *cogito, ergo sum* szintetikus kijelentés, szintetikus voltát pedig az biztosítja, hogy igazsága csak valamilyen sajátos fajtájú észleléssel vagy észrevevéssel, nevezetesen introspekcióval vagy intuációval dönthető el. Hasonlóképpen nem teljesen reménytelen vállalkozás néhány olyan szövegrészt keresni, amely talán felhozható lenne emellett az értelmezési változat mellett is. Mindkét változatot el kell azonban vetnünk, de nem azon az alapon, hogy anakronizmus Descartes-nak tulajdonítani a szintetikus-analitikus megkülönböztetését, hiszen Descartes teljesen tisztában volt ezzel a különbséggel, jóllehet más szavakkal jellemezte azt, hanem azon az alapon, hogy a *cogito, ergo sum*-mal kapcsolatos döntő szövegrészekkel összeegyeztethetetlen. Ennek ellenére azt kell mondanom, hogy Descartes első elvének egyetlen kijelentésként való interpretációja, illetve ennek bármelyik változata, közelebb van az igazsághoz, mint a szillogisztikus vagy a preszuppozicionális következtetésen alapuló interpretáció, amivel persze nem akarom azt is mondani, hogy helyes, elfogadható értelmezés.

VIII

Nagyon itt van már az ideje, hogy rátérjünk annak az új értelmezésnek a vázolására, amelyet e tanulmány elején ígértünk. Ennek az értelmezésnek az egyik, nélkülözhetetlen elemét már a korábbiakban tisztáztuk, azt az elemét ugyanis, hogy a *cogito* propozicionális attitűd-ige, s ilyenformán nem azt jelenti, hogy *gondolkodom*, hanem *azt gondolom, hogy . . .* A propozicionális attitűd-igék tárgya kijelentés. Jelenlegi feladatunk az, hogy meghatározzuk, Descartes első elvében mely kijelentéssel kell kitöltenünk a három ponttal jelzett üres helyet. Ha megtaláltuk a *cogito* propozicionális tárgyát, akkor remélhetőleg világossá válik az *ergo* jelentése is.

Talán érdemes még ezelőtt megjegyeznünk, hogy a korábbiakban említett és elvetett interpretációk egyike sem veszi figyelembe azt, amit a *cogito* alapvető kétértelműségének neveztünk, s nagyon valószínűen azért nem, mert a szövegkörnyezetből és a Descartes által megoldani szándékozott filozófiai probléma történeti és logikai kontextusából kiragadott *cogito, ergo sum*-ra koncentrált. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a fentebb elemzett értelmezések invariánsná tehetők a *cogito* alapvető kétértelműségével szemben, ami mindenképpen rendkívül súlyos fogyatékoságuk, mivel a *cogito* két alapjelentése alapvető logikai különbséget takar. Az alábbiakban kifejtendő értelmezés viszont nem tehető invariánsná ezzel a kétértelműséggel szemben, hiszen a *cogito* igének csak az egyik jelentésére támaszkodik.

⁴¹ Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Tillner-Verlag, Berlin, 1924. II. kötet 38. o.

Az interpretáció kifejtését Spinoza észrevételeinek felelevenítésével szeretném folytatni. Spinoza ugyanis felismerte, hogy a *cogito, ergo sum*-ban, képletes kifejezéssel élve, a *sum* hordja a kalapot. Az *Etika*-hoz hasonlóan szintén axiomatikusan felépített *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae* első kijelentése leszögezi, hogy egyetlen dolog felől sem lehetünk abszolúte bizonyosak, ameddig nem tudjuk, hogy mi magunk léteünk-e. A második kijelentés viszont éppen azt állapítja meg, hogy az *ergo sum* szükségképpen *per se* tudott. A harmadik és a negyedik kijelentésből együttvéve pedig az következik, hogy Descartes filozófiájának első elve szigorúan szólva nem a *cogito, ergo sum*, hanem csak a *sum*, vagy ahogy Spinoza megfogalmazza, az *ergo sum*.⁴² Spinozának ezek a megállapításai alapvető fontosságúak a karteziánus *cogito, ergo sum* megértése, illetve értelmezése szempontjából, mivel a helyes interpretáció egyik további nélkülözhetetlen elemét képezik, amivel persze nem akarom azt mondani, hogy Spinozának a *cogito, ergo sum*-mal kapcsolatos többi megállapítása is pont ennyire jelentős vagy akár igaz.⁴³ Látnunk kell tehát, miként Spinoza látta, hogy Descartes filozófiájának első elvét csak a *sum* oldaláról közelíthetjük meg helyesen. Az első elv ugyanis a *sum* – bizonyos feltételek melletti – abszolút vagy ami ugyanaz, metafizikai bizonyosságát szögezi le, s az első elvben a *cogito a sum* szempontjából majdhogynem alárendelt szerepet játszik, mert csak azt a feltételt rögzíti, amely mellett a *sum* abszolút bizonyos kijelentéssé válik. A „létezem”, a „vagyok” kijelentés *önmagában* persze nem abszolút bizonyos, abszolút bizonyossá csak akkor válik, ha ezt a kijelentést én gondolom vagy én gondolom el; más szavakkal kifejezve ugyanezt, ha én azt gondolom, hogy vagyok, akkor abszolút bizonyos, metafizikailag kétségbevonhatatlan az a kijelentés, hogy vagyok. Azt gondolom, hogy vagyok, tehát vagyok – így lehetne Descartes tömören megfogalmazott első elvét parafrázálni. Ezzel a lépéssel, s ezt könnyű felismerni, az interpretáció lényegéhez jutottunk el, hiszen most már látjuk, hogy Descartes első elvében a *cogito* propozicionális tárgya maga a *sum* kijelentés, és a *cogito* és a *sum* között az a speciális viszony áll fenn, hogy a „létezem”, a „vagyok” olyan kijelentés, amelynek szükségszerűen igaz volta, abszolút bizonyossága abból a feltételből származik, hogy én gondolom vagy elgondolom ezt. A „vagyok” kijelentés az „azt gondolom, hogy . . .” propozicionális attitűd logikai béklyójában szükségszerű kijelentésként viselkedik. A *cogito, ergo sum*, amely ennek a belátásnak a tömör megfogalmazása, ilyenformán rendkívül nagy ismeretelméleti jelentőségű, és alapjában véve helytálló filozófiai észrevétel.

Descartes a második elmélkedésben a lehető legvilágosabban meg is fogalmazza, hogy erről és nem másról van szó: „De meggyőztem magam arról, hogy semmi sincs a világban, nincs ég, nincs föld, nincs szellem és nincs test; nem győztem-e meg magam ezenközben, hogy én magam sem vagyok? Egész biztosan voltam, ha meggyőztem magam valamiről. De van valamilyen mindenható és rendkívül furfangos csaló, aki szánt szándékkal mindig becsap engem. Kétségtelen tehát, hogy vagyok, ha becsap engem, és csapjon be, ahogy csak tud, sohasem fogja elérni, hogy semmi ne legyek, amíg azt gondolom, hogy valami vagyok. Így hát, miután alaposan átgondoltam és gondosan megvizsgáltam mindent, arra a határozott következtetésre kell jutnom, hogy

⁴² Spinoza, B., i. m., id. kiadás. I. kötet, 151. és 152. o.

⁴³ Spinoza mindenekelőtt akkor téved, amikor a *cogito, ergo sum*-ot és a *sum res cogitans*-t ekvivalensnek tekinti. A két kijelentés tényleges viszonyát illetően lásd később.

ez a kijelentés: *vagyok, létezem*, szükségképpen igaz, valahányszor kimondom vagy elmémben megfogalmazom.⁴⁴ Vagy valamivel később, de még mindig a második elmélkedésben Descartes így fogalmaz: „... egyedül a gondolat nem választható el tőlem. Vagyok, létezem, ez bizonyos. De meddig? Csak addig, amíg gondolom. Mert könnyen megeshetne, hogy ha nem gondolnék semmit sem, én magam azonnal megszűnnék létezni. Most ugyanis nem fogadok el semmit sem, ami nem szükségképpen igaz . . .”⁴⁵ A harmadik elmélkedésben is megtalálhatjuk ugyanezt: „... csapjon be engem, aki csak tud, soha sem fogja elérni azonban, hogy semmi legyek, amíg azt gondolom, hogy valami vagyok . . .”⁴⁶ De nemcsak a *Meditationes* főszövegéből hozhatunk teljesen félreérthetetlenül megfogalmazott részeket, hanem egyéb helyekről is. Az elmélkedések *Synopsis*-ában, ahol Descartes a második elmélkedés célkitűzését és alapvető mondanivalóját is összegezi, megintcsak félreérthetetlenül fogalmaz Descartes, mondván, hogy az elme, vagyis a szellem, amely feltételezi, hogy mindaz nem létezik, amelynek létezését akár a legkisebb kétellyel lehet illetni, észreveszi, illetve felismeri, hogy abszolúte lehetetlen, hogy ő maga ne létezen.⁴⁷ Bourdin ellenvetéseire pedig azt válaszolja, hogy a filozofálás, és bármilyen kijelentés szilárd megállapításának kezdete saját létezésének tudása, majd azt mondja, hogy semmi sem bizonyosabb és evidensebb, mint az, hogy *én létezem*.⁴⁸ És az azonos vagy hasonló értelmű passzusokat még hosszan lehetne sorolni.

Az idézett Descartes-szövegek világossága ellenére nagyon sok mindent kell még tisztáznunk ahhoz, hogy az interpretáció helyességéről meggyőződhesünk. Mindenekelőtt válaszolnunk kell arra, hogy a jelzett értelmezés szerint mi a különbség a *cogito, ergo sum* és az *ambulo, ergo sum* között, és miért tekinthette Descartes a *cogito, ergo sum*-ot és a *dubito, ergo sum*-ot ekvivalensnek. A későbbiekben pedig arra is válaszolnunk kell, hogy miért választotta végül is a *cogito, ergo sum*-ot például a *dubito, ergo sum* helyett. Azt hiszem, minden interpretáció helyessége vagy helytelensége ezeknek a kérdéseknek a korrekt megválaszolásán áll vagy bukik. Szeretném kimutatni, hogy az általam javasolt interpretáció alapján, és csak ennek alapján lehetséges ezeket a problémákat tisztázni.

Az első kérdésre elég könnyen tudunk válaszolni. A *cogito, ergo sum*-ot és az *ambulo, ergo sum*-ot az különbözteti meg egymástól, hogy a *cogito* propozicionális attitűdöt fejez ki, míg az *ambulo* nem. Nyilvánvaló értelmetlenség lenne az *ambulo*-t propozicionális attitűdként felfogni, hiszen például az „azt sétálok,

⁴⁴ *Meditationes*, AT. VII. 25. o. „Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, numquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronunciatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum.”

⁴⁵ *Meditationes*, AT. VII. 27. o. „... cogitatio est; hae sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quamdiu autem? Nempe quamdiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum . . .”

⁴⁶ *Meditationes*, AT. VII. 36. o. „... fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo . . .”

⁴⁷ AT. VII. 12. o.

⁴⁸ *Objectiones Septimae*; AT. VII. 480. és 481. o.

hogy Platón írta az Állam-ot” vagy az „azt sétálok, hogy vagyok” mondat az értelmetlenség mintapéldája. Minthogy az *ambulo* nem propozicionális attitűd nem állhat fenn közte és a *sum* között az a sajátos viszony, amely fennáll a *cogito* és a *sum* között. A „létezem” kijelentés nem válik szükségszerűen igazzá, nem válik abszolút bizonyossá attól, hogy sétálok. A sétálás nem propozicionális attitűd, nem olyan feltétel, amely befolyásolná a „létezem” kijelentés ismeretelméleti státusát. Metafizikailag nem lesz kétségbevonhatóan a „létezem” kijelentés attól, hogy sétálok, viszont kétségbevonhatatlan lesz attól, hogy azt gondolom, hogy létezem. Nem véletlen tehát, hogy Descartes a *Principia*-ban a *cogito, ergo sum* és az *ambulo, ergo sum* különbségét a *sum* bizonyosságában vélte megtalálni.

Kissé bonyolultabb a helyzet a másik problémával kapcsolatban, mert Descartes sehol sem mondja meg, hogy miért és milyen szempontból tekinti ekvivalensnek a *cogito, ergo sum*-ot és a *dubito, ergo sum*-ot. Van-e valami olyan közös tulajdonságuk, sajátosságuk, amelynek szempontjából Descartes jogosan azonosította ezeket a megfogalmazásokat? Sőt, hozzátartozik az igazsághoz, hogy Descartes más megfogalmazásokat is használ a *cogito, ergo sum* ekvivalenseiként. Az eddig idézett részekben például félreérthetetlenül szerepelnek a következő kifejezések: „azt mondom, hogy...”, (vagy „kimondom, hogy...”), „elmémbe megfogalmazom, hogy...” „kétségbe vonom, hogy...”, „elgondolom, hogy...”, „megpróbálom meggyőzni magam, hogy...”. Az elmondottak után azonban talán már nem túl nehéz sejteni, hogy ezek a kifejezések csak abból a szempontból ekvivalensek, hogy azonos funkciót tölthetnek be, azaz ugyanúgy mint az „azt gondolom, hogy...” olyan feltételt rögzítenek, amely mellett a „létezem” kijelentés abszolút bizonyossá válik. De ha ez így van, akkor Descartes mégis miért részesítette előnyben a *cogito*-t a többi kifejezéssel szemben?

IX

Ennek a kérdésnek a megválaszolását halasszuk későbbre, most inkább tegyük a lehető legvilágosabbá, vagy legalábbis az eddigiéknél jóval világosabbá azt a viszonyt, amely a „létezem” kijelentés és az említett propozicionális attitűdök között fennáll.

Descartes, mint közismert, a kétségbevonhatatlan, az abszolút bizonyos tudáshoz a kételkedés módján jut el, azaz, megpróbálja elgondolni, hogy mely kijelentések *lehetnek* vagy inkább *lehetnének* hamisak, a „lehetőség” egy bizonyos logikai értelmében. A *cogito, ergo sum* pedig ennek a kételkedési folyamatnak a végpontja, hiszen Descartes első elvében éppen azt a kijelentést fogalmazza meg, amely bizonyos feltétel mellett kétségbevonhatatlan, amelynek hamisságát nem tudjuk elgondolni. Vitathatatlan, hogy nagyon sok mindent el tudunk gondolni, és nagyon sok mindennek az ellenkezőjét is el tudjuk gondolni. Például nyugodtan gondolhatom most azt, hogy esik az eső, hogy a tollam eltört, hogy Arisztotelész nem is létezett. És nyugodtan gondolhatom azt is, hogy nem esik az eső, hogy a tollam nem tört el, vagy hogy Arisztotelész létezett. Ugyanígy gondolhatják ezeket a gondolatokat mások is. Sőt, gondolhatom azt, hogy esik az eső, miközben valójában nem is esik az eső, vagy gondolhatom azt, hogy nem esik az eső, miközben valójában esik. Tömören fogalmazva azt mondhatnám, hogy az „x azt gondolja, hogy p” konzisztens kifejezés x és p majdnem minden értékére nézve.

Ha most x helyébe „Descartes”-ot helyettesítünk, és emlékezetünkbe idézzük, hogy a módszeres kétely értelmében Descartes *minden* kijelentés tagadását próbálta elgondolni, abban a reményben, hogy talál majd olyan kijelentést, amelynek tagadását abszurd elgondolnia, akkor előbbi formulánkat „Descartes azt gondolja, hogy nem- p ”-re kell változtatnunk. Teljesen rendben van a formulánk, ha p helyébe olyan kijelentéseket helyettesítünk, hogy esik az eső, Mersenne dühös, Mersenne létezik, isten létezik, külvilág létezik stb. Ha Descartes azt gondolja, hogy nem esik az eső, Mersenne nem dühös, Mersenne nem létezik, isten nem létezik stb., akkor a formula még mindig konzisztens marad.⁴⁹ Logikai szempontból mi a helyzet azonban akkor, ha Descartes azt gondolja, hogy Descartes (azaz ő maga) nem létezik?

Azt a kijelentést, hogy Descartes nem létezik, mindenki el tudja gondolni abszurditás nélkül, és azt a mondatot, hogy „Descartes nem létezik” mindenki képes kimondani ugyancsak abszurditás nélkül. Egyetlenegy kivétel létezik a mindenki alól, egyetlen ember nem gondolhatja vagy mondhatja abszurditás nélkül azt, hogy Descartes nem létezik – maga Descartes. Ha maga Descartes gondolná, vagy maga Descartes mondaná, hogy Descartes nem létezik, akkor Descartes egy bizonyos, jól meghatározható értelemben abszurditást gondolna vagy mondana. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a „Descartes azt gondolja, hogy nem- p ” inkonzisztenssé válik, ha p helyébe a „Descartes létezik” kijelentést helyettesítjük. Vegyük észre, hogy a „Descartes kétségbe vonja, hogy p ”, a „Descartes azt mondja, hogy nem- p ”, a „Descartes elméjében megfogalmazza, hogy nem- p ”, a „Descartes megpróbálja meggyőzni magát, hogy nem- p ”, a „Descartes elgondolja, hogy nem- p ” szintén inkonzisztenssé válik, ha p helyébe a „Descartes létezik” kijelentést helyettesítjük, és pont ugyanabban az értelemben válik inkonzisztenssé, amelyben a „Descartes azt gondolja, hogy Descartes nem létezik” inkonzisztens. Tehát a Descartes által a *cogito* ekvivalenseiként használt kifejezések bizonyos helyettesítések mellett ugyanazt a típusú abszurditást, illetve inkonzisztenciát mutatják.

De hogyan pontosíthatnánk azt az abszurditást vagy inkonzisztenciát, amelyet a „Descartes azt gondolja, hogy Descartes nem létezik” magában rejt? Nem lehet elégszer és eléggé hangsúlyozni, hogy természetesen *önmagában* a „Descartes nem létezik” kijelentés teljesen normálisan viselkedő kontingens kijelentés és nem tartalmaz semmiféle abszurditást vagy inkonzisztenciát, a kijelentés csak a „Descartes azt gondolja, hogy . . .” propozicionális attitűd kötelékében kezd logikailag rakoncátlankodni. A „Descartes azt gondolja, hogy Descartes nem létezik” nem úgy inkonzisztens persze, ahogy inkonzisztens az „esik az eső és nem esik az eső” vagy a „Descartes létezik és Descartes nem létezik” konjunkció, azaz nem szinkategorematikus terminusok kapcsolata teszi inkonzisztenssé. De azt sem mondhatjuk, hogy ugyanúgy inkonzisztens, ahogy inkonzisztens a „Péter bejött a szobába, de Péter nem létezik” konjunkció, azaz nem preszuppozicionális ellentmondást rejt magában. Abban és csak abban az értelemben inkonzisztens, hogy a „Descartes azt gondolja, hogy Descartes nem létezik”-ben az alárendelt mondat igazságának

⁴⁹ Pillanatnyilag tekintsünk el attól, hogy Descartes véleménye szerint a formula konzisztens marad akkor is, ha p helyébe egy matematikai vagy logikai igazságot helyettesítünk. A metaforikus értelemben vett démon hipotézise mögött éppen az rejlik, hogy a matematikai és a logikai igazságok, röviden a szükségszerű kijelentések, is kétségbe vonhatók. A problémára azonban a későbbiekben szeretnék visszatérni.

ellentmond a főmondat igazsága. A főmondat igazsága úgyszólván megsemmisíti a mellékmondat igazságát. Azt is mondhatnám, hogy ha Descartes gondolja azt a kijelentést, hogy Descartes nem létezik, akkor a kijelentés elgondolása vagy gondolatban való megfogalmazása ellentmond az elgondolt vagy megfogalmazott kijelentés igazságának. Tehát a „Descartes azt gondolja, hogy Descartes nem létezik”-ben két kijelentés sajátos (grammatikai alárendelés révén kialakuló) összekapcsolódása eredményezi az inkonzisztenciát. Nem kell nagyon meglepődnünk azon, hogy felleltük ezt az inkonzisztenciát, hiszen ez tulajdonképpen csak az inkonzisztencia bizonyos sajátos típusát példázza. Norman Malcolm kimutatta például,⁵⁰ hogy bizonyos kijelentéseknek ellentmondhat a kijelentések megtétele, s ilyenformán szükségképpen hamisak, valahányszor megtesszük őket. Malcolm, aki a szkeptikus álom-argumentum cáfolatát kísérli meg, az „Én most alszom” kijelentésről mutatta ki, hogy összeegyeztethetetlen a kijelentés megtételével. Elég sok olyan példát lehetne még felhozni, amely ugyanazt a típusú inkonzisztenciát testesíti meg, mint a „Descartes azt gondolja, hogy Descartes nem létezik”.

Ha Descartes megpróbálja elgondolni, hogy Descartes nem létezik, akkor kísérlete logikailag kudarcra van ítélve, hiszen inkonzisztenciába fullad. Ilyenformán a „Descartes nem létezik” kijelentés szükségképpen hamis, valahányszor Descartes gondolja, mondja vagy elméjében megfogalmazza azt. De, mint közismert, egy ellentmondás vagy akármilyen más típusú inkonzisztencia ellentéte, illetve tagadása szükségszerű igazságot, logikailag kétségbevonhatatlan igazságot eredményez. Ha tehát Descartes nem azt gondolja, hogy Descartes nem létezik, hanem épp ellenkezőleg, azt gondolja, hogy Descartes létezik, akkor hogy úgy mondjam, logikai garancia van arra, hogy Descartes létezik. A „Descartes azt gondolja, hogy Descartes létezik” ilyenformán szükségszerű igazságot fejez ki, természetesen nem abban az értelemben, hogy Descartes-nak szükségképpen azt kell gondolnia, hogy Descartes létezik, hanem abban az értelemben, hogy a „Descartes létezik” kijelentés szükségképpen igaz, ha Descartes gondolja ezt, vagy ha Descartes azt gondolja, hogy Descartes létezik, akkor szükségképpen igaz, hogy Descartes létezik. Akár azt is mondhatnám, hogy a „Descartes létezik” kijelentés igazsága nélkülözhetetlen, szükséges feltétele annak, hogy Descartes gondolhassa, elméjében megfogalmazhassa ezt a kijelentést. A „Descartes létezik” kijelentés igazságát logikailag garantálja már pusztán az, hogy a „Descartes létezik” gondolatot maga Descartes gondolja. És valahányszor ezt a gondolatot gondolja, ez a gondolat szükségképpen igaz lesz. „Vagyok, létezem, ez bizonyos. De meddig Csak addig, amíg gondolom” – mondja Descartes a fentebbi idézetben, ahol a „meddig” nem arra vonatkozik, hogy Descartes meddig létezik, hanem arra, hogy meddig bizonyos, meddig kétségbevonhatatlan, meddig szükségszerű az, hogy Descartes létezik. Mert lehetséges, hogy Descartes nem gondolja azt, hogy Descartes létezik, vagy hogy nem Descartes gondolja azt, hogy Descartes létezik. Ha ilyen helyzet áll elő, ha például Descartes nem gondolja ezt, vagy csak Mersenne gondolja ezt, akkor a „Descartes létezik” kijelentés elveszti szükségszerűen igaz voltát, marad az, ami önmagában, azaz egy pusztán kontingens kijelentés, amelynek hamissága logikailag teljesen lehetséges. Descartes a szükségszerűség elvesztését, a kontingenssé válást fejezi ki az

⁵⁰ Malcolm, N., *Dreaming and Scepticism*, in: *Descartes, A Collection of Critical Essays*, (szerk. W. Doney), Doubleday, New York, 1967. 59–60. o.

idézett folytatásában azzal, hogy „... megeshetne, hogy ... én magam azonnal megszűnnék létezni”, hiszen, a félreérthetlenség kedvéért rögtön hozzáteszi, hogy az adott összefüggésben csak azt fogadja el, ami szükségszerűen igaz, márpedig a „Descartes létezik” kijelentés nem szükségszerűen igaz, ha Descartes nem gondolja ezt, vagy ha valaki más gondolja ezt.

Van a fenti fejtegetésnek egy olyan szépséghibája, amelyet a figyelmes olvasó már a gondolatmenet elindításakor bizonyára észrevett. Az ugyanis, hogy Descartes sehol sem beszél a „Descartes létezik” kijelentésről, hanem ehelyett a „vagyok”, „létezem” kijelentést vizsgálja. Sőt, a korábbiakban már megkockáztattuk azt a megjegyzést, hogy a *cogito, ergo sum* lényegéhez tartozik az egyes szám első személyű megfogalmazás is. Jelent-e azonban logikai különbséget, ha Descartes egyes szám első személyben beszél magáról, nem pedig egyes szám harmadik személyben? Bizonyos szempontból jelent különbséget, bizonyos szempontból nem. Nem jelent különbséget abból a szempontból, hogy ugyanaz az inkonzisztencia, illetve ugyanaz a szükségszerűség fejeződik ki egyes szám első személyű megfogalmazásban is, mint egyes szám harmadik személyben. Más szempontból természetesen van különbség.⁵¹ Az egyes szám első személy Descartes általi használata jelzi ugyanis, hogy Descartes-ról és csakis Descartes-ról lehet szó a korábbi formulánkban. Fentebb leszögeztük, hogy az „x azt gondolja, hogy nem-p” csak az x és a p bizonyos értéke mellett válik a fentebb meghatározott értelemben inkonzisztenssé, nevezetesen, amikor Descartes gondolja azt, hogy Descartes nem létezik, azaz csak Descartes számára inkonzisztens azt gondolni, hogy Descartes nem létezik. Az egyes szám első személy használata kiköszöböli ezt a pótlólagos feltételt, és a legvilágosabban felszínre hozza a „nem létezem” inkonzisten-

⁵¹ A különbség jellemzésében támaszkodom Hintikka bizonyos észrevételeire (Hintikka, J., *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*, *The Philosophical Review*, No. 1. 71 (1962). 3–32. o., újranyomva, Hintikka, J., *Knowledge and the Known* c. kötetében, Reidel, Dordrecht, 1974. 5. fejezet), anélkül azonban, hogy elfogadnám Hintikka koncepcióját, amelyet cikkében vázol. Hintikka szerint ugyanis Descartes megsejtett valamit a performativitásból, s a *cogito, ergo sum* performatív bizonyosság kifejezése, mivel tagadása performatív abszurditás. Hintikka, megítélésem szerint, többszörösen is téved. Először is, teljesen történetietlennek tűnik egy speciálisan 20. század nyelvfilozófiai fogalmat, a performativitás fogalmát belemagyarázni Descartes-ba. Másodszor, a performativitás bizonyos nyelvi kifejezések sajátossága, nyelvi kifejezések nélkül performativitás definíció szerint nincsen. Márpedig egy gondolatot gondolni nem ugyanazt jelenti, mint egy performatív kifejezést kimondani. Gondolhatok egy gondolatot anélkül is, hogy akármilyen nyelvi kifejezést kimondanék vagy használnék. Nem véletlen tehát, hogy Hintikka ahhoz, hogy átlépheten a „kimondani”-tól a „gondolni”-hoz, egy hamis feltételezést kényszerül bevezetni, nevezetesen azt, hogy gondolni semmi más, mint csendben mondani, vagy kimondani, azaz, hogy gondolni nem jelent mást, mint „belső” beszédet folytatni. Hintikka nem veszi figyelembe azt sem, hogy Descartes olyan más kifejezéseket is ekvivalensnek tart a *cogito*-val, amelyek semmiképpen sem tesznek lehetővé performatív értelmezést. Harmadszor, ha a *cogito, ergo sum* tényleg performatív bizonyosság lenne, akkor Descartes számára minden értelmét elvesztené, hiszen a performativitás lényegéhez tartozik az igazságérték hiánya, Descartes pedig egy kétségbevonhatatlanul igaz kijelentést próbál a *cogito* révén fellelni. Egy további nehézség, hogy Hintikka úgy indul ki a „kimondani” performativitásából és úgy viszi át ezt a „gondolni”-ra, hogy közben nem veszi figyelembe az első elmélekedések kételyeit, ahol Descartes a leghatározottabban kétségbe vonja saját testének létét is, márpedig kimondani valamit nagyon nehéz lenne test nélkül. Hintikka cikkének más irányú kritikájára vonatkozóan lásd, Weinberg, J. R., *Cogito, Ergo Sum: Some Reflections on Mr. Hintikka's Article*, *The Philosophical Review*, No. 4. 71 (1962). 483–491. o., és Carney, J. D., *Cogito, Ergo Sum and Sum Res Cogitans*, *The Philosophical Review*, No. 4. 71 (1962). 492–496. o.

ciáját, illetve a „létezem” szükségszerűségét. Az egyes szám első személy használata, azaz az „én” személyes névmás, amely *jelzi* azt a személyt, akire a „Descartes” tulajdonnév csak referál, használata tehát garantálja, hogy az „x azt gondolja, hogy x nem létezik”-ben vagy az „x azt gondolja, hogy x létezik”-ben az x egy és ugyanazon személy. Azaz csak az egyes szám első személy használata hozza tiszta formára – pótlólagos feltétel kikötését nem igénylő formára – az inkonzisztenciát, illetve a szükségszerűséget. Az egyes szám első személy használata tehát logikailag garantálja, hogy az „azt gondolom, hogy nem létezem” formula *sohasem lehet konzisztens*, hogy a „nem létezem” kijelentés szükségképpen hamis, „valahányszor kimondom vagy elmémben megfogalmazom”, s ilyenformán a „létezem” szükségképpen igaz, „valahányszor kimondom vagy elmémben megfogalmazom”.

X

A *coqito, ergo sum*-ban tehát Descartes tömören fogalmazta meg azt a felismerést, hogy a „vagyok” tagadását nem lehetséges elgondolnom, és azért, ha a „vagyok”-ot gondolom, akkor a „vagyok” szükségképpen igaz. Ilyenformán az *ergo* nem következtetés kifejezése, ahogy a „következtetést” érteni szokták, hanem a *sum* és a *coqito* fentebb vázolt speciális logikai viszonyának kifejeződése.

Ezek után már könnyű kimutatnunk, hogy miben tévednek azok, akik a *coqito, ergo sum*-ot analitikus vagy szintetikus kijelentésnek tartották. A *coqito, ergo sum* nem analitikus abban az értelemben, hogy a *coqito* ugyanazt jelentené, mint a *sum*, és abban az értelemben sem analitikus, hogy a *coqito* jelentése tartalmazná a *sum* jelentését. A *coqito, ergo sum* egyáltalán nem analitikus kijelentés az „analitikus” szokásos értelmében, hanem egészen más típusú szükségszerűséget takar. Schopenhauer például látta, hogy valamiféle szükségszerűséget fogalmaz meg Descartes első elve, de ezt a szükségszerűséget hibásan az analitikus kijelentések szükségszerűségével azonosította. Az ellentétes álláspont képviselői jól látták, hogy Descartes létezése, vagy akármelyikünk létezése csak kontingens ténye a világnak, hogy a világ nem dőlt volna össze, ha történetesen Descartes nem létezett volna, vagy ha akármelyikünk nem létezne. Jól látták tehát, hogy önmagában véve a „létezem” kontingens, azt azonban már nem vették észre, hogy az „azt gondolom, hogy . . .” propozicionális attitűd jármában szükségszerű igazságként viselkedik.

A „vagyok” tehát önmagában kontingens, ha viszont én gondolom, akkor szükségszerű. Szükségszerű, abszolút bizonyos vagy metafizikailag bizonyos kijelentéssé válik, és az eddigi idézeteken kívül mi sem mutatja jobban, hogy Descartes erre gondolt, mint az, hogy a „vagyok” ilyen feltétel mellett – és csak ilyen feltétel mellett – eleget tesz az abszolút vagy metafizikai bizonyosság általa adott definíciójának. Az ellenvetések második csoportjára adott válaszában a *perfectissima certitudo* meghatározása a következőképpen hangzik: „Nem vonhatjuk kétségbe ezeket (– mármint az ilyen bizonyossággal rendelkező kijelentéseket – *A. F.*), hacsak nem gondolunk rájuk, de nem gondolhatunk rájuk anélkül, hogy egyidejűleg igaznak ne hinnénk őket, miként feltételeztük, tehát nem vonhatjuk kétségbe ezeket anélkül, hogy egyidejűleg igaznak ne hinnénk őket, azaz egyáltalán nem vonhatjuk kétségbe őket.”⁵²

⁵² *Secundae Responsiones*, AT. VII. 145–146. o. „Non possumus enim de iis dubitare,

Descartes az ilyen bizonyosság első példajaként hozza fel, hogy én, míg ezt gondolom, létezem (*ego, dum cogito, existam*).⁵³ Descartes több ilyen típusú példát hoz fel, a *sum* mégis egyedülálló ezek között a kijelentések között, hiszen ez az egyetlen kontingens egzisztenciális kijelentés, amely abszolút bizonyos, logikailag kétségbevonhatatlan – jóllehet talán nem az egyetlen logikailag kétségbevonhatatlan kontingens kijelentés. A *sum* egyedülálló kijelentés abban az értelemben, hogy az egyetlen olyan kontingens kijelentés, amely logikailag kétségbevonhatatlan módon rögzíti valaminek a létezését.

A *sum* azonban nemcsak metafizikailag bizonyos kijelentés (természetesen a korábbiakban kifejtett értelemben), hanem olyan kijelentés is, amelyet tudunk. Ez pedig csak úgy lehetséges, ha Descartes azonosítja a tudást az abszolút bizonyossággal. De *honnnan* tudjuk azt, hogy vagyunk, vagy pontosabban szólva, *honnnan* tudom, hogy vagyok? Egészen nyilvánvalóan nem tapasztalati, nem észlelési evidencia alapján tudom, hogy vagyok. A tapasztalatnak, az észlelésnek a *sum* bizonyosságában, azaz saját létezésem tudásában nincsen semmilyen szerepe sem. Az ellentétes feltételezés ugyanis ellentmondana annak, hogy Descartes az első elmélkedésben a szkeptikus illúzió argumentum és az álom argumentum segítségével kétségbe vonja és kétségbevonhatónak minősíti mindazt, amit az érzékek mutatnak vagy amit az érzékek segítségével állapíthatunk meg. Sőt, az ellenvetések második csoportjára adott válaszában a leghatározottabban kizár egy ilyen feltételezést. Azt mondja ugyanis a *perfectissima certitudo* meghatározása kapcsán, hogy „De talán kételkedni lehet abban, hogy van-e ilyen bizonyosság, illetve szilárd és változtathatatlan meggyőződés. – Világos, hogy nem rendelkezünk ilyen bizonyossággal azokat a dolgokat illetően, amelyeket zavaros vagy homályos módon veszünk észre, mert akármilyen homályosság elegendő ok arra, hogy kételkedjünk felőlük. Nem rendelkezünk ilyen bizonyossággal tehát azokat a dolgokat illetően, amelyeket bármennyire világosan is, de csak az érzékekkel veszünk észre, mert gyakran látjuk, hogy az érzékelésben hiba fordulhat elő . . .”⁵⁴

Hasonló okok miatt nem tudhatom a *sum*-ot a memória, az emlékezet alapján sem, vagy egyéb más ilyen jellegű állítólagos ismeretforrás alapján sem. „Ha tehát van ilyen bizonyosság – mondja Descartes –, akkor szükségképpen csak azokat a dolgokat illetően lehet, amelyeket az intellektus vesz észre világosan.”⁵⁵ Vagy másutt azt mondja, hogy a *sum*-ot *per se* tudjuk, egyszerű men-

nisi de ipsis cogitemus; sed non possumus de iisdem cogitare, quia simul credamus vera esse, ut assumptum est; ergo non possumus de iis dubitare, quin simul credamus vera esse, hoc est, non possumus unquam dubitare.”

⁵³ Id. hely. Éppen ennek a definíciónak a kapcsán láthatjuk korábbi álláspontunkat – miszerint a *cogito, ergo sum* nem következtetés – megerősítve, hiszen az abszolút bizonyosság definíciójában kikötött ismérvek nem teljesülnek a következtetések esetében.

⁵⁴ *Secundae Responsiones*, AT. VII. 145. o. „Sed dubitari potest an habeatur aliqua talis certitudo, sive firma et immutabilis persuasio. — Et quidem perspicuum est illam non haberi de iis quae vel minimum obscure aut confuse percipimus: haec enim qualiscumque obscuritas satis est causae, ut de ipsis dubitemus. Non habeatur etiam de iis quae, quantumvis clare, solo sensu percipiuntur, quia saepe notavimus in sensu errorem posse reperiri . . .”

⁵⁵ *Secundae Responsiones*, AT. VII. 145. o. „Superest itaque si ut, quae habeatur, sit tantum de iis, quae clare ab intellectu percipiuntur.”

tális belátás révén.⁵⁶ A *Principia*-ban pedig azt mondja, hogy a *cogito, ergo sum* igazsága azon alapul, hogy tagadása ellentmondásos.⁵⁷ Nagyon szorosan ide tartozik az is, amit Descartes a *Regulae*-ban mond az intuitíve tudott igazságokról: „Ilymódon képes a lélek belátni, hogy ő maga létezik, hogy gondolatai vannak, hogy a háromszög három egyenes vonallal határolt, hogy a gömb egyetlen felülettel határolt és az ehhez hasonlókat . . .”⁵⁸ Mindezeket az elszórt megjegyzéseket összefoglalva azt mondhatnám, hogy Descartes szerint saját létezésünket, ellentétben a kutyák, macskák, jéghegyek létezésével, nem tapasztalatból tudjuk, nem észlelés, nem memória, nem képzelet alapján tudjuk, hanem *per se* tudjuk, mert, hogy úgy mondjam, belátjuk a tiszta ész segítségével, belátjuk azon keresztül, hogy megpróbáljuk elgondolni tagadását. Mivel a „létezem” kijelentés elmében való megfogalmazásának feltétele a kijelentés igazsága, ezért a gondolat gondolásán kívül semmi másra nincs szükségem igazsága és abszolút bizonyossága belátásához. Némileg, bár nem teljesen, hasonló a helyzet ahhoz, ahogy az észlelés, a memória stb. segítségül hívása nélkül, ismétcsak képletesen szólva, a tiszta ész segítségével belátom annak a kijelentésnek a szükségszerűen igaz voltát, hogy „esik az eső vagy nem esik az eső”. A hasonlóság persze csak részleges, mert a *cogito, ergo sum* esetében egy eredetileg kontingens kijelentés abszolút bizonyosságát látom be a „tiszta ész” segítségével, egy kontingens kijelentés igazságát tudom abszolút bizonyossággal, logikailag megkérdőjelezhetetlen módon. És ha volt az újkori racionalizmus és empirizmus között tényleges, mélyen húzóódó különbség – márpedig racionalizmus és empirizmus megkülönböztetése egyáltalán nem értelmetlen –, akkor a különbség éppen abban jelölhető ki, hogy az egyik szerint lehetséges tudnunk kontingens kijelentéseket abszolút bizonyossággal, a „tiszta észre” támaszkodva csupán, a másik szerint nem.

XI

A *cogito, ergo sum*-nak Descartes filozófiájában négy rendkívül fontos funkciója van. E funkciók elemzése szintén hozzátartozik az első elv megvilágításának feladatához, jóllehet terjedelmi okokból két funkciót éppen csak megemlítek.

Descartes alapvető célja a *cogito, ergo sum*-mal a szkepticizmus cáfolata volt. Úgy vélte, hogy a *sum*-ban megtalálta azt a tartalmi ismeretet adó kijelentést, amely az említett feltétel mellett metafizikailag bizonyos, amelyet a „szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem ingathatnak meg”. De sikert könyvelhet-e el Descartes alapvető célja tekintetében? Sikerült-e igazolnia az emberi megismerés lehetőségét és valóságát? Sikerült-e kimutatnia az emberi racionalitás megbízhatóságát a szkeptikusokkal szemben? Valóban hajótörést szenved-e a szkeptikus kétely a *sum* metafizikai bizonyosságának zátonyán? A válasz lehangoló, mert a *cogito, ergo sum* éppen Descartes alapvető célja tekintetében vall kudarcot. A *sum* metafizikai bizonyossága nem cáfolja

⁵⁶ AT. VII. 140. o.

⁵⁷ *Principia*, AT. VIII–1. 7. o.

⁵⁸ *Regulae ad Directionem Ingenii*, AT. X. 368. o. „Ita unusquisque animo potest intueri se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie, et similia . . .” A *Regulae*-nak ez a mondata, amely a *cogito, ergo sum* korai megfogalmazásának tekinthető, szintén az általunk vázolt interpretációt támasztja alá.

a szkepticizmust, hiszen a szkeptikusok kétségbe vonják a szükségszerű igazságokat is. Sőt, nemcsak a szkeptikusok álláspontját nem cáfolja, hanem nem cáfolja azokat a szkeptikus érveket sem, amelyeket Descartes maga hoz fel a módszeres kétely eljárása során. Descartes amikor elfogadta, akárcsak ideiglenesen is, a szkeptikus érveket, olyan csúszós lejtőre lépett, amelyen a *sum* abszolút bizonyossága sem tudja megállítani. A szkeptikusok arzenáljába tartozó illúzió-argumentummal és álom-argumentummal Descartes kétségbe vonja az érzékek megbízhatóságát, az általa bevezetett, a szkeptikus irodalomban ismeretlen démon-hipotézissel kétségbe vonja a szükségszerű igazságokat, azaz az ész, a racionalitás megbízhatóságát (— persze a szkeptikusok is kétségbe vonják ezt, csak más megfontolások alapján). A *cogito, ergo sum* viszont éppen az egyik olyan szükségszerű igazság, amely a démon-hipotézissel kétségbe vonható.

Tulajdonképpen maga a démon-hipotézis Descartes-nál csak rendkívül szemléletes, képi kifejezése annak a logikai lehetőségnek (ha ez egyáltalán logikai lehetőség), hogy a szükségszerű igazságok kétségbe vonhatók. A szükségszerű igazságok viszont konceptuális sémánk, fogalmi hálónk csomózási pontjai, a szükségszerű igazságok kétségbevonása tehát konceptuális sémánk adekvátságának, megbízhatóságának megkérdőjelezését jelenti. Konceptuális sémánk megbízhatóságát pedig nem lehet úgy igazolni, hogy kimutatjuk, vannak szükségszerű igazságok, azaz, hogy sémánk ilyen és ilyen. Amikor a szkeptikus kétségbe vonja az ész megbízhatóságát, azaz konceptuális sémánkat, akkor nem tekinthető érdemi válasznak az, ahogyan Descartes válaszol, nem tekinthető érdemi válasznak egy szükségszerű igazság felmutatása. Ilyenformán, amikor Descartes a maga által felhozott démon-hipotézist a *cogito, ergo sum*-mal akarja cáfolni, bizonyos értelemben körben forgó módon okoskodik. A *cogito, ergo sum* kudarca Descartes alapvető célja tekintetében valami egészen mély és fontos dolgot takar. Descartes ugyanis az emberi ész, az emberi racionalitás megbízhatóságával kapcsolatos szkeptikus kételyeket magának az észnek a felhasználásával próbálja eloszlatni, az ész megbízhatóságát magára az észre támaszkodva próbálja igazolni. A törekvés cirkularitása első pillantásra is nyilvánvaló. Descartes azonban — minden cirkularitástól függetlenül — először fogalmazza meg az újkori ismeretelméletek, sőt bizonyos értelemben az egész újkori filozófia egyik alapproblémáját, azt ugyanis, hogy képes-e az emberi ész bebizonyítani saját maga megbízhatóságát. A *cogito, ergo sum*, mint láttuk, cirkuláris válasz erre a kérdésre,⁵⁹ s így nem az ún. Arnauld-kör az első cirkularitás Descartes rendszerében.

Másodszor Descartes azt hitte, hogy a *cogito, ergo sum* nemcsak cáfolja a szkepticizmust, hanem pozitíve is mutat, bizonyít valamit az emberi megismeréssel kapcsolatban. Miután a „vagyok” kijelentésnek az „azt gondolom, hogy...” összefüggésében jelentkező abszolút bizonyosságot azonosította a tudással, a „vagyok” tudását — ha ez tudás egyáltalán — az emberi tudás

⁵⁹ Nem hagyhatjuk megjegyzés nélkül, hogy ami ezt a kérdést illeti, a szkeptikus sincs irigyléreméltó helyzetben, hiszen a szkeptikus az emberi ész, az emberi racionalitás megbízhatatlanságát magának az észnek a felhasználásával próbálja bizonyítani. Az ő eljárásának is nyilvánvaló a cirkularitása, mert el kell fogadnia konceptuális sémánkat ahhoz, hogy kétségbe vonhassa megbízhatóságát. Teljesen világos ezért, hogy abszolúte új utakat kell keresnünk, ha a problémára kielégítő választ akarunk adni, az is világos azonban, hogy ebben az interpretatív cikkben nem vállalkozhatunk ilyen súlyos feladat megoldására, sőt a megoldás körvonalazására sem.

paradigma-esetének tekinti. Descartes szerint tulajdonképpen mindent, ami a tudás nevére tart igényt, ugyanolyan módon kellene belátnunk, ahogy a „vagyok” bizonyosságát belátom. Minden tudásunknak megingathatatlan, kétségbevonhatatlan tudásnak kellene lennie. A paradigma-eset azt sugallja, hogy a világ, a kontingens tények szükségszerű ismeretét kellene elérnünk, mert ez – gondolta Descartes – mindannyiunk számára elérhető, hiszen a megismerés „logikai” kezdeténél mindannyiunk számára elérhető legalább egy kontingens tény megkérdőjelezhetetlen tudása, azaz saját létezésünk tudása.

Ezt a fölöttébb problematikus és Descartes-ot is ellentmondásokba kergető gondolatmenetet nem akarom itt tovább taglalni. Két súlyos ismeretelméleti problémát szeretnék jelezni a *cogito, ergo sum* második funkciójával kapcsolatban. Descartes filozófiájának rekonstruálásakor Spinoza – mint fentebb idéztük – azt mondja, hogy egyetlen dolog felől sem lehetünk abszolúte bizonyosak, ameddig nem tudjuk, hogy mi magunk vagyunk-e. Spinoza természetesen nem légből kapta ezt a kijelentést, Descartes sokszor nyilatkozik ilyen értelemben. Fentebb azt mondtuk, hogy az „x azt gondolja, hogy x nem létezik” inkonzisztenciája és az „x azt gondolja, hogy x létezik” szükségszerűsége egyes szám első személyben mutatkozik meg pótlólagos feltételt nem igénylő módon. Más szavakkal ugyanezt úgy mondhatnám, hogy az inkonzisztenciát és a szükségszerűséget pótlólagos feltételt nem igénylő módon csak a *saját esetemben* láthatom be. A saját esetemben az első formula sohasem lehet konzisztens, a második meg csak szükségszerű lehet. Úgy tűnik tehát, hogy Descartes szerint mindannyian a saját esetünk alapján tudjuk, mi a tudás, saját esetünk szolgáltatja általában az emberi tudás paradigma-esetét. Spinoza kijelentését átfogalmazva azt kérdezhetjük ezek után, hogy valóban csak akkor tudhatok-e valamit is bizonyosan, vagy tudhatok-e valamit is egyáltalán, ha előzőleg – de az „előzőleg” nem időbeli, hanem logikai értelemben – tudom, hogy vagyok. Azaz lehetséges-e, hogy valamilyen definiálható értelemben a „vagyok” tudása vagy inkább bizonyossága logikai előfeltétele mindannak, amit tudok? Ha lehetséges, akkor milyen értelemben, ha nem lehetséges, akkor miért nem? Másodszor megkérdézhetjük, hogy valóban csak a saját esetünkből tudjuk-e, hogy mi a tudás, valóban a saját esetem szolgáltatja-e a tudás paradigma-esetét? A második kérdésre határozott nemi válaszolnék, és érvelni is tudnék válaszom alátámasztására. Az első kérdésre azonban, pillanatnyilag legalábbis, egyáltalán nem tudnék válaszolni.

Harmadszor, Descartes úgy vélte, hogy a *cogito, ergo sum* ugyanakkor egy jól működő igazságkritériumot is szolgáltat. A *verum est, quod clare et distincte percipio* kizárólag és teljes mértékben a „vagyok” igazságának *clare et distincte* belátásán alapul, azaz figyelembe véve az igazságkritérium univerzalitását, úgy tűnik, mintha Descartes szerint igaz csak az lehetne, ami a *sum*-hoz hasonlóan szükségképpen az.⁶⁰

⁶⁰ Az igazságkritérium kérdését itt egyáltalán nem elemezhetjük, hiszen a probléma olyan szövevényes, olyan szerteágazó, hogy külön tanulmányt igényel. Filozófiatörténeti és ideológiatörténeti érdekesség, és erősen valószínűsíthető érdekesség, hogy a kartézianus *cogito, ergo sum* a protestáns vallási individualizmus szekularizálása, az igazságkritérium pedig a protestánsok által a hitbeli kérdések eldöntésére használt kritérium szekularizálása. Nem annyira abszurd tehát – mint amennyire első hangzásra tűnhet – azt mondani, hogy Descartes filozófiája, vagy legalábbis bizonyos döntő fontosságú elemei, szekularizált protestantizmus. A probléma elemzésére egy későbbi tanulmányomban szeretnék visszatérni.

Negyedszer Descartes bizonyos helyeken úgy tünteti fel,⁶¹ mintha a *cogito, ergo sum*-ból minden további feltételezés nélkül levezethető lenne a *sum res cogitans* doktrínája, mintha a *sum res cogitans* doktrínája teljes mértékben és kizárólag csak a *cogito, ergo sum*-ban megfogalmazott, és mint a fentiekből látható, alapvetően helyes észrevételen alapulna. Meg kell tehát vizsgálnunk, valóban ilyen szoros logikai kapcsolat van-e Descartes első elve és a *sum res cogitans* doktrínája között. Feladatunkba ilyenformán nem tartozik bele magának a doktrínának a taglalása. A *cogito, ergo sum* és a *sum res cogitans* viszonyának elemzése ad választ majd arra a kérdésre is, amelynek megválaszolását már régóta halogatjuk, nevezetesen, hogy végül is miért részesítette előnyben Descartes a *cogito*-t a többi olyan kifejezéssel szemben, amely ekvivalensen betölthette volna ennek funkcióját a *sum* vonatkozásában.

A *sum res cogitans* doktrínájával Descartes egészen nyilvánvalóan azt a kérdést akarja megválaszolni, hogy mi is az az „én”, amely szükségképpen létezik, valahányszor az „én létezem” kijelentést gondolom, vagy elmémben megfogalmazom.⁶² A *sum res cogitans* doktrínájával tehát Descartes a szubjektum mibenlétének kérdését akarja megválaszolni. Hobbes azt mondta,⁶³ hogy Descartes eljárása alapján teljesen megengedett lenne az „én”-t akár a sétálás alapján is definiálni, és minthogy teljesen abszurd azt mondani, hogy mivel sétálok, én sétálás vagyok, teljesen abszurd az is, ahogy Descartes áttér a *cogito, ergo sum*-ról a *sum res cogitans*-ra. Arnauld pedig azt veti Descartes szemére,⁶⁴ hogy a doktrínát sehol sem bizonyítja. Gassendi szerint⁶⁵ Descartesnak az „én” természetére vonatkozó egész doktrínája alapvetően hibás és abszurdításra vezet, mert azt vonja maga után, hogy mindannyiunknak folyton gondolatokat kell gondolnunk. Spinoza meg, mint korábban említettük, egyenesen ekvivalensnek tekinti a *cogito, ergo sum*-ot és a *sum res cogitans*-t.

Descartes egész gondolatmenete azonban, mind a második elmélkedésben, mind a *Principia*-ban, mind pedig a *Recherche*-ben⁶⁶ rácáfol Hobbes, Arnauld vagy Spinoza véleményére. Az említett helyeken vázolt gondolatmenet kíséretében hasonló a *cogito, ergo sum*-ra vezető gondolatmenethez, és ezért nagyon könnyű beleesni abba a csapdába, hogy a *sum res cogitans* doktrínája csak és kizárólag Descartes első elvén alapul. A helyzet azonban távolról sem ez, viszont azt is látni kell, hogy Descartes a *cogito* egy további tulajdonságát használta fel azon a logikai úton, amelynek a végállomása, vagy állítólagos végállomása a *sum res cogitans*. A korábbiakban már jeleztük azt az összefüggést, hogy ha azt gondolom, hogy esik az eső, akkor *eo ipso* egy gondolatot gondolok. A *cogito*-nak csak az „azt gondolom, hogy . . .” értelmére érvényes ez az összefüggés, és egyáltalán nem áll fenn a „gondolkodom” értelmére. Ha tehát igaz az a megállapításunk, hogy a *cogito, ergo sum* és a *sum res cogitans* közötti kapcsolatban a *cogito*-nak ez a sajátossága is szerepet játszik, mégpedig döntő szerepet játszik, akkor mintegy visszafelé is bizonyítékot meríthetünk álláspontunk igazolására, miszerint a *cogito* az „azt gondolom, hogy . . .” jelentésében szerepel Descartes első elvében.

⁶¹ *Discours*, AT. VI. 33. o., *Meditationes*, AT. VII. 27. o. *Principia*, AT. VIII—1. 7. o. *Notae in Programma*, AT. VIII—2. 354. o.

⁶² *Meditationes*, AT. VII. 25. o.

⁶³ *Objectiones Tertiae*, AT. VII. 172. o.

⁶⁴ *Objectiones Quartae*, AT. VII. 199. o.

⁶⁵ *Objectiones Quintae*, AT. VII. 260—268. o.

⁶⁶ *Meditationes*, AT. VII. 26—27. o., *Principia* AT. VIII—1. 7—9. o. *Recherche*, AT. X. 524—527. o.

Ha azt gondolom, hogy vagyok, akkor szükségképpen vagyok, és *eo ipso* egy gondolatot gondolok, minthogy azt a gondolatot gondolom, hogy vagyok. Ez az összefüggés az első állomás a *sum res cogitans* doktrínája felé vezető úton. A második állomás nem ennyire egyszerű, de legalább ennyire fontos. Úgy tűnik ugyanis, hogy Descartes ahhoz hasonlóan, ahogy korábban megvizsgálta, el tudja-e gondolni, hogy nem létezik, most azt vizsgálja, el tudja-e gondolni, hogy semmit sem, azaz egyetlen gondolatot sem gondol.⁶⁷ Mivel egy ilyen törekvés vagy próbálkozás ugyanolyan típusú inkonzisztenciához vezet, mint amilyet akkor veszünk észre, amikor saját létezésünk tagadását próbáljuk elgondolni, ezért sohasem gondolhatjuk, hogy semmit sem gondolunk, hiszen a „semmit sem gondolok” maga is egy gondolat. Nem szükséges most már részletesen vázolnunk azt a gondolatmenetet, amely a *cogito* abszolút bizonyosságához elvezet, mert *mutatis mutandis* ugyanaz, mint amelynek alapján a *sum* bizonyosságát beláttuk. Nem véletlen tehát, hogy Descartes Gassendi ellenvetéseire adott válaszában leszögezi,⁶⁸ hogy magát a *cogito*-t is megilleti a metafizikai bizonyosság. És az sem véletlen, hogy Descartes a *cogito*-t választotta a többi lehetséges kifejezés közül, hiszen ez az egyetlen olyan kifejezés, amely mellett a *sum* abszolút kétségbevonhatatlansága megjelenik, és amely emellett maga is ugyanolyan típusú kétségbevonhatatlansághoz, bizonyossághoz vezet, mint a *sum*.

Descartes-nak úgy tűnt, hogy a *cogito* kétségbevonhatatlanságának megálapításával elérkezett a *sum res cogitans* doktrínájához. Mindenesetre, a *cogito*, *ergo sum*-nak logikai jellemzője, hogy ha azt gondolom, hogy vagyok, akkor egy gondolatot gondolok, a *cogito*, *ergo sum*-nak azonban nem logikai jellemzője, hogy maga a *cogito* is abszolút bizonyos, hiszen a *cogito* az első elvben kizárólag arra szolgál, hogy a *sum* abszolút bizonyossága felszínre kerüljön. A *sum* bizonyosságára vezető gondolatmenet alapján, e gondolatmenet *mutatis mutandis* megismétlésével viszont beláthatjuk a *cogito* metafizikai bizonyosságát is. Most már világosan áll előttünk, hogy Arnauld azért mondja, hogy Descartes sehol sem bizonyítja a *sum res cogitans* doktrínáját, mert Descartes nem ismétli meg részletesen a gondolatmenetet. Spinoza meg azért gondolja, hogy a *cogito*, *ergo sum* és a *sum res cogitans* ekvivalens, mert észreveszi, hogy ugyanolyan gondolatmenet ugyanolyan típusú bizonyosságra vezet a *cogito* vonatkozásában, mint amilyenre a *sum* vonatkozásában vezetett. Hobbes pedig egyszerűen félreérti a logikai helyzetet. Descartes azonban téved, amikor úgy véli, hogy a *cogito* jelzett sajátosságából és pótlólagos metafizikai bizonyosságából logikailag következik az említett doktrína. Gassendi volt az egyetlen, aki felismerte, hogy Descartes-nak még egy állomásra lenne szüksége a végállomás előtt, nevezetesen arra az empirikus feltételezésre, hogy mindnyájan, mindig és szüntelenül gondolatokat gondolunk, illetve, fáradhatatlanul tudatosak vagyunk, aminek igazsága persze nem látható *be clare et distincte*, azaz a „tisztá ész” segítségével. Descartes persze ezt a feltételezést a későbbiekben elfogadja, sőt odáig feszíti, hogy hajlandó elfogadni még azt is, hogy álmaink-

⁶⁷ Rendkívül érdekes ebből a szempontból, hogy Caspar Langenhert a *sum res cogitans* elemzésekor éppen abból a kérdésből indul ki, hogy lehet-e semmit sem gondolni, vagy ha gondolunk, akkor mindig valamit, azaz egy gondolatot gondolunk, majd arra következtet, hogy minden elgondolási aktust tudatosság kísér elválaszthatatlanul, s így a *cogitatio* és a *conscientia* ugyanazt jelenti. Vö. C. Langenhert, *Brutum Cartesianum*, id. kiad., 8–9. o. és 11. o. illetve 16. o.

⁶⁸ *Quintae Responsiones*, AT. VII. 352. o.

ban is gondolatokat gondolunk, álmainkban is tudatosak vagyunk, sőt, hogy már az anyaméhben is tudatosak vagyunk.

A *sum* tehát metafizikailag bizonyos kijelentés valahányszor azt gondolom, hogy vagyok, a *cogito* hasonló feltétel mellett szintén abszolút bizonyos kijelentés. Közöttük az egyetlen különbség az, hogy a *sum* egzisztenciális, mert azt szögezi le, hogy létezik valami, a *cogito* azonban nem egzisztenciális. A *sum* metafizikai bizonyossága Descartes szerint feloldja a világ, a dolgok létezésére vonatkozó szintén metafizikai kételyt. A *cogito* metafizikai bizonyossága pedig Descartes rendszerében alapul szolgál az „én”, vagy általában a szubjektum természetéről kifejtett doktrínának. A *sum* és a *cogito* ugyanolyan típusú bizonyosságot mutat. És bizonyosságuk egyazon típusú gondolatmenettel látható be. Úgy vélem, éppen ez az oka annak, hogy helyel-közzel még maga Descartes is olyan pongyolán fogalmaz,⁶⁹ amely azt a látszatot keltheti, hogy egy és ugyanazon dologról van szó.

XII

Befejezésül néhány szükségképpen elnagyolt megjegyzést szeretnék tenni, és egy vakmerő hipotézist szeretnék megkockáztatni a *cogito, ergo sum* történeti előzményeivel kapcsolatban.

Már Descartes kortársai és kritikussai is észrevették, hogy Descartes első elve feltűnően hasonlít Ágoston bizonyos megfogalmazásaihoz. A hasonlóság valójában olyan nagy mértékű, hogy joggal kérdezhetjük, Descartes nem Ágostontól vette-e át első elvét. Számos kommentátor bizonyítani is próbálja, hogy Descartes *ténylegesen* Ágostontól vette át. A következőkben semmi ilyesmit nem akarok bizonyítani, de még valószínűsíteni sem. Néhány szövegrész, néhány név idézésével és felemlítésével kizárólag azt szeretném igazolni, hogy Descartes vehette a *cogito, ergo sum*-ot majdnem akárkitől, aki az emberi lélek vagy szellem természetéről vagy a lélek halhatatlanságáról vagy az önismeret jellegéről értekezett. Tehát csak arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy olyan sok *cogito, ergo sum* jellegű megfogalmazással találkozhatunk a Descartes előtti filozófia történetében, hogy a legnagyobb jóindulattal is csak annyit mondhatunk, hogy Descartes újra felfedezte azt, amit már korábbiakban is tudtak. A *cogito* jellegű megfogalmazások és a nevek felsorolása szükségképpen tartalmaz egy jó adag történetietlenséget, hiszen kénytelen vagyok eltekinteni számos olyan filozófiai és filozófián kívüli összefüggéstől, amely az említett szerzők megfogalmazását színezi és árnyalja. Ennek ellenére talán nem érdektelen egy ilyen felületes áttekintés sem.

A Descartes szakirodalom Ágostonon kívül számos más történeti előzményre vagy lehetséges forrásra is felhívja a figyelmet. A *cogito, ergo sum* történeti előzményeinek vagy „előfutárainak” legátfogóbb elemzését Léon Blanchet adta meg,⁷⁰ aki Descartes első elvének lehetséges forrását Ágostonban, illetve Campanellában jelöli meg. Blanchet említést tesz ezenfelül néhány más olyan szerzőről is, aki használ *cogito* jellegű megfogalmazást. Heiric d’Auxerre és John Scotus Erigena (IX. század), majd a renaissance filozófusai közül Pico

⁶⁹ Vö. különösen, AT. VII. 481. o., vagy AT. VIII–2. 354. o.

⁷⁰ Blanchet, La, *Les Antécédents Historiques du Je pense, donc je suis*, Félix Alcan, Paris, 1920.

della Mirandola, Ficino, még későbből pedig Jean de Silhon és Antoine Sirmont neve szerepel Blanchet névsorán.

Ágostonnál a következő helyeken található *cogito* jellegű megfogalmazás: *De Libero Arbitrio* (II. 3.), *De Trinitate* (X. 10), *Soliloquia* (II. 1.) és *De Civitate Dei* (XI. 26.). Az előfordulási helyek közül filozófiai szempontból messze a legérdekesebb és a legfontosabb a *De Civitate Dei* XI. könyvének 26. fejezete, ahol Ágoston a következőket mondja: „Vagyunk és tudjuk, hogy vagyunk és szeretünk lenni és szeretjük tudni, hogy vagyunk. Az említett három dologban valójában nincs semmi az igazság álarcában jelentkező hamisság, amely megzavarhatna minket. Hiszen ezeket a dolgokat, ellentétben a külső dolgokkal, nem testi érzékeléssel ragadjuk meg. A színeket ugyanis látással, a hangokat hallással, a szagokat szaglással, az ízeket ízleléssel, a kemény és puha dolgokat tapintással érzleljük; az érzéki dolgokat pedig testetlen, de hozzájuk nagyon hasonló képzetek segítségével gondoljuk el, tartjuk emlékezetünkben, és ugyanezen képzetek révén tesszük kívánságunk tárgyává is. Viszont az érzéki képek vagy a csalóka képzeleti képek nélkül is abszolút bizonyos számomra, hogy vagyok; hogy tudom, hogy vagyok és szeretek lenni. Ezekkel az igazságokkal kapcsolatban nem félek az Akadémia filozófusainak olyan érveitől, amelyekben azt kérdezik: „De mi van, ha tévedsz?” Mert ha tévedek, vagyok. Az, aki nincs, nem tévedhet. Ezért hát vagyok, ha tévedek. Tehát mert vagyok, ha tévedek, hogyan tévedhetnék saját léteimmel kapcsolatban, amikor teljesen bizonyos az, hogy vagyok, ha tévedek? Hiszen nekem, aki téved, lennem kell ahhoz, hogy tévedhessek; kétségtelen ilyenformán, hogy nem tévedek, amikor tudom, hogy vagyok. Sőt, ebből az is következik, hogy nem tévedhetek még abban sem, hogy tudom, hogy tudom, hogy vagyok. Mert ugyanúgy, ahogy tudom, hogy vagyok, azt is tudom, hogy tudom, hogy vagyok.”

Nehéz nem észrevenni a hasonlóságokat Descartes *cogito, ergo sum*-ja és Ágoston *si fallor, sum*-ja között. Talán a feltűnő hasonlóságok késztették Huet-t arra a kijelentésre,⁷¹ hogy Descartes semmi újat nem tesz hozzá Ágoston megállapításaihoz.

Mindenekelőtt a közvetlen ismeretelméleti cél és eljárás bizonyos mértékű hasonlósága ötlük szemünkbe. Ágoston Descartes-hoz hasonlóan szintén a szkepticizmus cáfolatára használja fel a „vagyok” bizonyosságát, bár érdekes módon éppen a szkepticizmus ellen irányuló írásában, a *Contra Academicos*-ban nem található *cogito* jellegű megfogalmazás. Sok mindenben tévedhetek Ágoston szerint is, de abban nem, hogy vagyok, a „vagyok” tehát kétségbevonhatatlan, bizonyos kijelentés. A „vagyok” továbbá olyan kijelentés, amelyet tudok, de nem az érzéki, de nem is a képzeleti képek alapján, – középkori szóhasználattal élve, amely az érzéki és a képzeleti képeket egy csoportba foglalta – nem *phantasmata* alapján, hanem *per se*, azaz közvetlenül tudok, a „vagyok” kijelentés kétségbevonhatatlansága, bizonyossága alapján. Ágoston is ugyanúgy tér át tehát a „vagyok” tudására, ahogy Descartes. Vitatható azonban, hogy ugyanabban látja-e a „vagyok” kétségbevonhatatlanságának okát, mint Descartes. Descartes ugyanis felismerte, hogy inkonzisztens azt gondolnom, hogy nem létezem, s ezért szükségképpen igaz az, hogy vagyok, ha ezt én gondolom. Egy kis erőltetéssel belemagyarázhatjuk ugyanezt Ágoston idézett passzusába is. Mert mit is jelent tévedni? Ha tévedek abban például, hogy esik az eső, akkor tulajdonképpen azt gondolom, hogy esik az

⁷¹ Huet, D., *Censura Philosophiae Cartesianae*, id. kiad. 202. o.

eső, miközben valójában nem esik, vagy ha tévedek abban, hogy nem esik az eső, akkor azt gondolom, hogy nem esik az eső, miközben valójában esik. Ha tehát tévedni annyit jelent, mint azt gondolni, hogy p, miközben nem p, akkor Ágoston *si fallor, sum*-ja feszíthető addig a pontig, amíg megegyezik Descartes *cogito, ergo sum*-jával. Hiszen Ágoston azt kérdezi, „hogyan tévedhetnék saját léteimmel kapcsolatban”, azaz, hogyan gondolhatnám, hogy nem létezem, amikor „teljesen bizonyos az, hogy vagyok”.

A másik interpretáció, amely jobban megfelelne az idézett szövegnek, a *si fallor, sum*-ot a „tévedek” preszuppozícióján alapuló következtetésnek tekintetné. Ha az előző interpretáció mesterkélte, akkor ennek az a baja, hogy nem tud választ adni arra, hogy Ágostonnál is miért csak proпозициоnális attitűd ige szerepel a vonatkozó helyeken. Továbbá, az utóbbi interpretáció ellentmondani látszik Ágoston más megfogalmazásainak. A *De Trinitate*-ban (X. 7.) például azt kérdezi, hogy mi az, ami a lélek vagy szellem számára oly módon van adva, mint maga a szellem. Vagy később (X. 9.) még „karteziánusabb” módon nyilatkozik: ha azt mondják a szellemnek „ismerd meg önmagad”, akkor a szellem abban a pillanatban ismeri magát, mihelyt megérti az „önmagad” szót, és nem más alapon ismeri magát, mint hogy adva van önmaga számára. De nem akarok itt az Ágoston exegézis ingoványos talajára merészkedni. A *De Trinitate* részek említésével viszont már azt is jelezni akartam, hogy Ágostonnál a *si fallor, sum*, csakúgy mint később Descartes-nál a *cogito, ergo sum*, egy jóval általánosabb filozófiai problémába ágyazódik bele, az önismeret (vagy öntudat) filozófiai problémájába. Ebben az összefüggésben az „önismeret” szót természetesen nem abban az értelemben kell vennünk, amelyben Szókratész szerint nagyon kevesen rendelkezünk önismerettel, azaz nem morális értelemben, nem abban az értelemben, amelyben az önismeret erkölcsi, emberi fogyatékoságaink és kiválóságaink ismeretét jelenti. Az „önismeret” szót ismeretelméleti jelentésében szerepel az adott összefüggésben, s az önismeret filozófiai problémája semmi más, mint hogy tudjuk-e és ha igen, akkor honnan tudjuk, hogy vagyunk és mik vagyunk.

Az önismeret (vagy öntudat) Ágostonnál, csakúgy mint később Descartes-nál, nem *phantasmata* által szerzett vagy közvetített tudás. Az önismeret mindkettőjükénél közvetlen tudás, és logikai előfeltétele az összes közvetített tudásnak.⁷² Az önismeret problémája azonban mindkettőjükénél beleágyazódik egy még szélesebb filozófiai problémába, az emberi lélek vagy szellem természetének problémájába. Sőt, az önismeret közvetlenségét mindketten bizonyítéknak tekintik arra nézve, hogy az emberi lélek nem agyi természetű, hiszen megismerése nem igényel testi érzékszerveket és nem igényel *phantasmata*-t (érzéki vagy képzeleti képeket, ideákat), amelyek testtől való függését készséggel elismerik.⁷³

Amikor Descartes szemére vetették, hogy Ágostonnál már szerepel a *cogito, ergo sum*, azt válaszolta,⁷⁴ hogy ő más célra használta fel, mint Ágoston.

⁷² Nem véletlen tehát, hogy már Ágostonnál felmerül az önismeret filozófiai problémájának állandó kísérője, nevezetesen a mások ismeretének, a mások énjének a problémája. A probléma elemzésére vonatkozóan lásd: Chastaing, M., *Saint Augustine et le problème de la connaissance d'autrui*, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, a cikk első része, No. 1. 86 (1961) 109–124. o., második rész, No. 1. 87 (1962) 90–102. o., harmadik rész, No. 2. 88 (1963) 223–238. o.

⁷³ Descartes-nál már láttuk, hogy az ilyen jellegű következtetés miért nem állja meg a helyét.

⁷⁴ ÁT. III. 247–248. o.

Úgyanis egy testetlen, immateriális szubsztancia bizonyítására használta, míg Ágoston saját létünk bizonyosságát végső soron annak bizonyítására használta, hogy mindannyiunkban (a lélekben) megvan a szentháromság valamilyen képe. Descartes egy rendkívül fontos különbségre hívja fel a figyelmet, nevezetesen arra, hogy Ágostonnál az ismeretelméleti probléma mélyen összefonódik a teológia problémáival. Descartes-nál nincs ilyen összefonódás, Descartes a *cogito, ergo sum*-mal tulajdonképpen az autonóm emberi megismerés lehetőségét próbálta igazolni, azt próbálta kimutatni, hogy az ember, jobban mondva az individuum, teológiai mankók nélkül is be tud jutni a bizonyosság birodalmába. Ágoston talán, az önismeret filozófiai problémájával is azokat a láncokat akarta szorosabbra húzni, amelyek az embert istenhez kötik, Descartes viszont, legalábbis a megismerés vonatkozásában, éppen ezeket a láncokat próbálta eltépni. Ez pedig túl fontos különbség ahhoz, hogy – néhány kommentárhoz hasonlóan – negligálni lehessen.

Az Ágostontól Descartes-ig eltelt több mint ezer év során nagyon sokan alkalmaztak *cogito* jellegű megfogalmazásokat az önismeret (vagy öntudat) problémájának vagy az emberi szellem természetével, immaterialitásával, sőt halhatatlanságával kapcsolatos problémák vagy álproblémák elemzésekor. Blanchet névsora korántsem teljes. A következőkben ezért néhány szót szeretnék szólni a hiányzókról.

Az első fontos tény az, hogy *cogito* jellegű megfogalmazásokat nemcsak a hagyományosan kereszténynek nevezett kultúrkörben vagy filozófiai körökben találunk, hanem muszlim, illetve zsidó filozófusoknál is. Furlani, a muszlim gondolkodás kiváló ismerője hívta fel a figyelmet először Avicenna (ibn Szina) egyik művére,⁷⁵ a lélekről szóló értekezésére, amely szintén tartalmaz *cogito* jellegű megfogalmazásokat: „... képzeljük el – mondja Avicenna –, hogy valamelyikünk egyetlen pillanat alatt jön létre, tökéletes állapotban, de eltakart szemekkel, hogy ne lássa a külső dolgokat, és a levegőben vagy az űrben úgy lebegve, hogy ne befolyásolja őt érzékelhető módon még a levegő sűrűsége sem, és oly módon szeparált végtagokkal, hogy ezek ne találkozzanak és ne érintsék egymást. Az illető azután fontolóra veszi, állíthatja-e saját lényege létezését; mindenestre nem fogja kétségbe vonni, hogy állíthatja saját létét, jóllehet nem fogja állítani sem külső tagjait, sem belső részeit, sem a szívét, sem az agyát, sem pedig valami más külső dolgot. Sőt, állítani fogja saját maga létezését, amelynek nem fog tulajdonítani sem hosszúságot, sem szélességet, sem mélységet. Ha már most ezenközben lehetséges lenne elképzelnie egy kezét vagy egy másik végtagot, ezt nem képzelhetné el önmaga részének, sem pedig lényege szükséges feltételének. Tudjuk ugyanis, hogy az állított dolog más, mint a nem állított, és a megállapított más, mint a nem megállapított. A lényegre tehát, amelynek létét állítja, jellemző, hogy ő maga, és más, mint a teste és a tagjai, amelyeket nem állít. Ilyen úton-módon tudható meg, hogy a lélek léte más, mint a test léte...”⁷⁶

⁷⁵ Furlani, G., *Avicenna e il cogito, ergo sum di Cartesio, Islamica* No. 1. 3 (1927) 53–72. o. Löwenthal könyvének (Löwenthal, A., *Pseudo-Aristoteles über die Seele; eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabriol (Avicenna)*, Berlin. 1891) alapján Furlani közli és elemzi ibn Gabriol *cogito* jellegű megfogalmazását is, és megkockáztatja a hipotézist, hogy talán Avicenna hatása érződik ibn Gabriol megfogalmazásán.

⁷⁶ Avicenna, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*, in: *Avicenna Latinus*, (szerk.: S. Van Riet) Louvain-Leiden, I. köt. (1972.) 36–37. o. Az arab nyelv ismeretének hiányában kénytelen voltam az 1152 óta kurrens latin fordítást használni.

Később a *De Anima*-ban Avicenna még világosabban fogalmaz: „Ismételjük meg tehát, amit a korábbiakban mondtunk, azt ugyanis, hogy ha valaki egy pillanat alatt jönne létre, széttárt kezekkel és lábakkal, amelyeket ő maga nem látna és nem érezné, és ezek egymást sem éreznék, és ha nem hallana hangokat, akkor nem tudná, hogy van-e bármilyen tagja, mégis tudná, hogy ő maga létezik, és így egyvalami létezik, mégha az összes többit nem is tudja (mert a nem-tudott nem ugyanaz, mint a tudott). . . . Ha én magam azonos lennék bármilyen testi részemmel, mondjuk akár a szívemmel, az agyammal, akár bármi mással, akár az ilyen részek egy csoportjával, vagy ha ezeknek a testi részeknek valamilyen együttesét önmagamként ismerném, akkor önmagam ismeretének szükségképpen meg kellene egyeznie ezen testi részek ismeretével (mert lehetetlen, hogy ugyanazt a dolgot ugyanabban az értelemben ismerjük és ne ismerjük). A dolog persze nem így van, minthogy csak tapasztalatból, hallomásból vagy kísérletből tudom, hogy van agyam vagy szívem, nem pedig úgy, ahogy felfogom, hogy én magam vagyok. A testi rész tehát egyáltalán nem az, amit énem lényegeként ismerek . . . ”⁷⁷

Most már nem akarok elidőzni azoknál a lényeges hasonlóságoknál, amelyek fellelhetők Avicenna *cogito* jellegű megfogalmazása és Descartes *cogito, ergo sum*-ja között, és arra sem akarok részletesen kitérni, hogy mennyiben hasonlít egymásra Ágoston és Avicenna megfogalmazása. Inkább arra a tényre szeretném felhívni a figyelmet, hogy a XII. századtól kezdődően Avicenna *cogito* jellegű megfogalmazása széles körökben ismertté vált, és általában arra használták, amire maga Avicenna is, azaz a „vagyok” közvetlen, nem érzékek vagy képzelet által közvetített tudását az emberi lélek vagy szellem immaterialitásának bizonyítékaként hozták fel. A *De Anima* eredetijét 1152-ben fordították latinra Domingo Gundisalvo (Dominicus Gundissalinus) és ibn Daud (ibn Dawud, Avendeath, Johannes Hispanus). Az ezután írt *De Anima* vagy *De Immortalitate Animae* traktátusok nagy többsége használja Avicenna *cogito* jellegű megfogalmazását. Maga Gundisalvo *De Anima* című traktátusában majdnem szó szerint átveszi az idézett Avicenna részeket. A későbbiekben pedig szintén Avicenna megfogalmazásának hatását találhatjuk Auvergne-i Wilmos *De Anima* traktátusában (XIII. század), Bonaventuránál, Aquasparta-i Mátyásnál (XIII. század), Autrecourt-i Miklósnál, Mirecourt-i Jánosnál (XIV. század) stb. stb. Megtalálható tehát a megfogalmazás azoknál, akikre viszonylag erősebben hatottak Ágoston vagy Avicenna vagy mindkettő nézetei.

Ami Aquinói Tamást illeti, a helyzet némileg bonyolultabb. Hiszen a szigorúban arisztotelianus áramlatok és szerzők, Arisztotelész *De Anima*-jának bizonyos kitételeire támaszkodva, nem fogadták el az önismeret közvetlen jellegét. Felfogásuk szerint önmagunkat nem közvetlen belátás révén ismerjük, hanem mentális aktusaink megismerésén keresztül. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy számukra az öntudat nem közvetlen, az öntudatot a mentális aktusok tudata közvetíti, bár egyáltalán nem tapasztalható közöttük egyetértés abban a további kérdésben, hogy a mentális aktusok tudata *phantasmata*-n alapul-e vagy sem. Mindennek ellenére Aquinói Tamásnál is található⁷⁸ olyan állítás, amelyet *cogito* jellegű megfogalmazásnak vehetünk. Azt mondja ugyanis,

⁷⁷ Avicenna, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*, id. kiad. II. köt. (1968.) 162 – 164. o.

⁷⁸ Aquinói Tamás, *De Veritate*, Quest. X. Art. XII.

hogy senki sem gondolhatja beleegyezéssel vagy meggyőződéssel, hogy ő maga nem létezik, és azon keresztül, hogy valaki valamit gondol, észreveszi, hogy ő maga létezik; vagy hogy a lélek nem képes azt gondolni, hogy ő maga nem létezik. Az effajta megfogalmazások pedig, úgy tűnik, a tomista hagyomány részévé váltak.

Mindezzel természetesen nem akarom azt mondani, hogy Descartes ismerte ezeket a szerzőket a *cogito, ergo sum* megfogalmazása előtt. De, minthogy a *De Anima* és a *De Immortalitate Animae* című nagyszámú értekezésnek, illetve az arisztotelészi *De Anima* kommentárjainak egyik központi jelentőségű kérdése éppen az önismeret jellege volt, nem zárhatjuk ki teljesen azt sem, hogy az említett névsor valamelyik tagját ismerte. Azt mondanám tehát, hogy ha Descartes-ot valaki más befolyásolta a *cogito, ergo sum* megfogalmazásában, akkor ez a valaki lehet majdnem bárki, abból a rendkívül nagy filozófiai és teológiai tradícióból, amelynek szerves része volt az önismeret vagy öntudat problémája. Természetesen ezzel nem határoztuk meg, hogy ha volt valaki, akkor ki volt az. Ezt azonban mások sem tudták hiteltérdemlően meghatározni. Meg merném azonban kockáztatni, hogy talán Francisco de Toledo (Franciscus Toletus 1532–1596) *De Anima* kommentárja (1574) közvetítette Descartes számára az önismeret egész problémakörét és vélt összefüggését az emberi szellem immateriális természetével. Amikor Descartes La Flèche-ben tanult, a filozófia curriculum F. de Toledo és a kortárs Pedro da Fonseca (Petrus Fonseca 1528–1599) írásain alapult, tehát szinte lehetetlen, hogy Descartes ne ismerte volna F. de Toledo írásait.⁷⁹ Descartes egyik Mersenne-hez írt levele igazolja, hogy ténylegesen ismerte is F. de Toledo írásait, hiszen Mersenne-től éppen azt kéri, hogy a *Meditationes* vitához való felkészülés érdekében küldje el neki Antonio Rubio (Antonius Rubius, 1548–1615), F. de Toledo, stb. műveit.⁸⁰

F. de Toledo *De Anima* kommentárja igen részletesen elemzi az önismeret problémáját;⁸¹ idézve azoknak a nevéket, akik szerint az intellektus (a racionális lélek) *per se* ismeri magát, illetve, akik szerint *per alia* (például *phantasmata* alapján, vagy a mentális aktusok tudata révén). Az önismeret problémáját két részre osztja, önmagunk létének és önmaguk mibenlétének megismerésére. Egyáltalán nem véletlenül Plotinosznak tulajdonítja azt a nézetet, hogy a racionális lélek, vagyis a szellem *per se* és *per essentiam suam* fogja fel önmagát, majd említést tesz arról is, hogy Plotinosz nézetének egyik következménye, hogy a racionális lélek mindig önmagával van elfoglalva, azaz, folyton tudatos. És bár F. de Toledo személy szerint a tomista megoldási javaslatot fogadja el,⁸² miszerint az önismeret közvetített tudás, de igen részletesen ismerteti (persze a cáfolás reményében) az ellentétes véleményeket is. Később pedig, a lélek halhatatlanságának tárgyalásakor,⁸³ az önismeret vagy öntudat létét –

⁷⁹ Wilhelm Risse kimutatta, hogy Descartes nézeteit a *Regulae*-ban Fonseca és Toledo logikai írásai befolyásolták. Vö., Risse, W., *Zur Vorgeschichte der cartesischen Methodenlehre*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 45 (1963) 269–291. o.

⁸⁰ AT. III. 185. o.

⁸¹ *D. Francisci Toleti Societatis Jesu Commentaria una cum Questionibus in tres Libros Aristotelis De Anima*, Coloniae, 1583. Az önismeretre vonatkozóan lásd, Quest XI., 135–138 lap.

⁸² I. m. 136. lap. „Intellectus seipsum intelligit, non quidem per se primo, & directe, sed indirecte ex alterius externi cognitione”.

⁸³ I. m., Quest XVI., 148–156. lap.

a hosszú tradíciónak megfelelően – a lélek immaterialitása és halhatatlansága bizonyítékaként hozza fel.⁸⁴ Figyelembe véve ezenfelül, hogy Fonseca maga nem írt *De Anima* kommentárt, fölöttébb valószínűnek tűnik, hogy F. de Toledo *De Anima* kommentárja volt Descartes számára az önismerettel és a racionális lélek természetével kapcsolatos problémák és vélt összefüggések közvetítője.

Ezek után szeretnék visszakanyarodni a *cogito, ergo sum* történeti előzményeinek kérdéséhez. Láttuk már, hogy Ágostontól Descartes-ig nagyon sokan használtak – szélesebb filozófiai, ismeretelméleti, sőt teológiai összefüggésekben – *cogito* jellegű megfogalmazásokat. Blanchet, több más filozófiatörténészhez hasonlóan megkockáztatja azt a feltevést, hogy Ágostont pedig Plotinosz *Enneadész*-ének bizonyos megfogalmazásai befolyásolták, s így tulajdonképpen a *cogito, ergo sum* története Plotinoszig követhető nyomon. A feltevés nem tűnik hibásnak, hiszen Ágoston közismerten olvasta a neoplatonistákat. Tovább valószínűsítik a feltevést a Blanchet óta feltárt összefüggések. Avicenna például bizonyíthatóan nem olvasta Ágostont, viszont bizonyíthatóan olvasta Plotinoszt.⁸⁵ Tehát eléggé megalapozottan lehet érvelni amellett, hogy a *cogito* jellegű megfogalmazások őseit az *Enneadész*-ben kell keresni. Az *Enneadész*-ben vannak is olyan részek, amelyek némiképp hasonlítanak a későbbi *cogito* jellegű megfogalmazásokhoz és így történeti kiindulópontjukként tekinthetők: „Amikor önmagunkat gondoljuk – mondja Plotinosz –, akkor nyilvánvalóan egy intellektuális természetet látunk, másként hibás lenne az az állításunk, hogy van gondolat. Ha tehát gondolunk és önmagunkat gondoljuk, akkor egy olyan természetet gondolunk, amelynek gondolatai vannak . . .”⁸⁶ Később, a lélek lényegéről, egységéről, oszthatatlanságáról és immaterialitásáról szóló fejtegetések során pedig a következőket olvashatjuk: „Ha a léleknek testi természete lenne, akkor olyan izolált részekből vagy tagokból állna, amelyek egyike sem tudna a többi állapotáról, egyedi lelkek léteznének, mint például a hüvelykujj lelke, amelyek önálló és független entitásként felelnének meg minden helyi tapasztalatnak . . .”⁸⁷ Majd a lélek halhatatlanságának elemzésekor Plotinosz egyik érve éppen az öntudat, az önismeret ténye.⁸⁸

Plotinoszt többek között azért is említettem, hogy túlléphetsek rajta és egész röviden jelezzem vakmerő hipotézisemet, miszerint a *cogito* jellegű megfogalmazások őse, filozófiatörténeti kiindulópontja talán Platón filozófiájában keresendő.

Descartes *cogito, ergo sum*-jának értelmezésével kapcsolatban már láttuk, hogy a *cogito* ígét az „azt gondolom, hogy . . .” értelmében kell vennünk, abban az értelemben tehát, amelyben ha azt gondolom, hogy p, akkor egy gondolatot gondolok. Idézzük emlékezetünkbe, hogy a „gondolni”-nak ez az az értelme, amelyben Protagórasz (és talán Parmenidész) szerint nem gondolhatjuk azt, ami nincs. Mert ha azt gondolnánk, ami nincs, akkor semmit sem gondolnánk, ha pedig semmit sem gondolnánk, akkor egyáltalán nem lenne gondolatunk. Márpedig ha semmit sem gondolunk, akkor egy gondolatot mégis

⁸⁴ I. m. 152. lap „ . . . reflexio & conversio animae supra seipsam . . . manifeste indicare videtur animae immaterialitatem, & ita etiam immortalitatem . . . ”

⁸⁵ Rahman, F., *Ibn Sina*, in: *A History of Muslim Philosophy*, (Szerk. M. M. Sharif), O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1963. Vol. I. 487. o.

⁸⁶ Plotinosz, *Enneadész*, III. 9.9.

⁸⁷ *Enneadész*, IV. 2.2.

⁸⁸ *Enneadész*, IV. 7.3.

gondolnánk (azt ugyanis, hogy semmit sem gondolunk), tehát valamit, egy gondolatot gondolnánk, és a valami nem semmi, hanem olyasmi, ami van. Ha tehát gondolunk, akkor azt gondoljuk, ami van, s minthogy az, ami van, igaz, minden gondolat igaz, amit gondolunk. Ez az eszme-futtatás sajnos nem üres szójáték, nem szofisztikus álokoskodás, hanem nagyon is súlyos szemantikai és logikai problémákat takar, amelyek megoldását Platón többször is megkísérli.⁸⁹

A problémák megoldásának csak a kezdete — de a jelen szempontból nélkülözhetetlen kezdete — az az észrevétel, hogy a gondolat a „gondolni” igének logikailag nem elválasztható tárgya, nem választható el a „gondolni”-tól úgy, ahogy elválasztható például a „Nem Platón írta az Államot”. A nyelvészek szóhasználatával élve azt mondhatjuk, hogy a gondolat a „gondolni” igének belső tárgya, míg a „Nem Platón írta az Államot” a „gondolni” külső tárgyai közé tartozik. Hasonló a helyzet ebből a szempontból a „hallani” igével is, amelynek belső tárgya a „hang”, míg külső tárgyai közé tartozik egy csomó közismert dolog. Nagyon sok más olyan ige található, amelynek külső és belső tárgya is van. Az ilyen igéknél az ige és az ige belső tárgya *ugyanazt jelenti*. Innen ered, hogy logikailag szétválaszthatatlanok, s Descartes éppen ezt használta fel első elvében, illetve az emberi szellem természetére vonatkozó doktrínájában.

Úgy tűnik, hogy Platón a *Theaitétosz*-ban⁹⁰ a *doxazein to mé ón* szemantikai problémáját összekapcsolta az emberi lélek vagy szellem természetének kérdésével. A szellem vagy elme ugyanis nem érzékszervekkel, nem látással, nem hallással ragad meg bizonyos dolgokat, hanem gondolattal. Nincs semmilyen sajátos szerv, amelyen keresztül például a látás vagy hallás objektumaira egyaránt vonatkozó gondolatot felfognánk. Az ilyen gondolatot magával a gondolattal fogjuk fel. A szellem ugyanígy gondolattal ragadja meg a „létezik”-et és a „nem létezik”-et is. A szellem ilyen esetekben saját maga eszközeként funkcionál, a gondolatot az érzékszervek nélküli gondolattal ragadja meg. Talán nem véletlen, hogy Descartes-nál is összekapcsolódik a *coqito, ergo sum* és a *sum res cogitans* a *coqito* ige szemantikai problémájával.

Természetesen elég meredek hipotézis ilyen dodonai kijelentésekben keresni más, talán kevésbé dodonai kijelentés történeti „előzményét”. Mentségül szolgáljon, hogy csak feltevésről van szó, amelynek igazolását itt meg nem kísérelhetem. De talán érdemes lenne részletesebben is megvizsgálni a feltevést, s nincs kizárva az sem, hogy egy ilyen vizsgálat során kiderül majd, hogy Szokratész „ismerd meg magad” maximája a későbbiek során (talán már magánál Platónnál) elvesztette elsődlegesen morális jelentését, és átalakult az önismeret episztemológiai kérdésévé vagy parancsává, s ennek a problémának egy bizonyos típusú megoldását pedig a *Theaitétosz* említett két problémájának Platón általi összekapcsolása motíválta. Egyáltalán nem véletlen, hogy Ágoston már a *si fallor, sum*-ot együtt említi a Szokratészi maximával.

Befejezésül talán érdemes még egyszer kiemelni, hogy bármilyen szép sorba rendeződjenek is a Descartes előtti *coqito* jellegű megfogalmazások, bármennyi

⁸⁹ Vö.: *Euthüdeosz*, 283E–284C. *Parmenidész*, 161E; *Theaitétosz* 187A és kk.; *Sophisztész* 259D és kk. A szóban forgó szemantikai és logikai problémák modern interpretációjára vonatkozóan lásd: Wiggins, D., *Sentence Meaning, Negation and Plato's Problem of Non-Being*, in: *Plato, A Collection of Critical Essays*, (szerk. G. Vlastos), Doubleday, New York, 1971. Vol. 1. 268–303. o.

⁹⁰ *Theaitétosz*, 184B–186E.

megfogalmazást találjunk is a Descartes előtti filozófia történetében, bárki legyen is a *cogito* jellegű megfogalmazások történeti kiindulópontja, Descartes *cogito, ergo sum*-ja fundamentálisan különbözik a korábbi megfogalmazásoktól, nevezetesen ismeretelméleti funkciója tekintetében. Descartes ugyanis, mint említettük, de mint az első elv részletes elemzéséből is kiderült, a *cogito, ergo sum*-mal az emberi megismerés lehetőségét és valóságát akarta igazolni, az *autonóm* emberi megismerés végső garanciáját akarta megadni, az emberi ész autonómiáját és megbízhatóságát akarta kimutatni. A *cogito, ergo sum* tehát ismeretelméleti szempontból alapvetően különbözik minden korábbi *cogito* jellegű megfogalmazástól, még akkor is, ha Descartes törekvése végül is kudarcot vallott.

RYLE DESCARTES-KRITIKÁJA ÉS A FILOZÓFIAI BEHAVIORIZMUS

WOLFGANG RÖD

Az itt következő megfontolások célja közvetlenül azon karteziánus testlélek-kölcsönhatásmélet kritikájának tárgyalása, amelyet Ryle 1949-ben megjelent könyvében, a „The Concept of Mind”-ben (A szellem fogalma”) fejtett ki. Közvetve annak a módnak szemléltetésére szolgálhatnak, hogyan kísérelik meg némelykor az úgynevezett analitikus filozófia képviselői filozófiatörténeti problémák megoldását – e tekintetben kiválasztott példánk különlegesen szembetűnő, mivel szakemberek között aligha vita tárgya már, hogy Ryle kritikájában a karteziánizmus egy karikatúráját vette alapul. Mielőtt azonban megkísérelnénk, hogy kimutassuk Ryle Descartes-interpretációjának hiányosságait és kritikáját visszafordítsuk, emlékeztessünk röviden ennek filozófiai alapjaira.

Ryle olyan filozófiai irányzathoz tartozik, mely önmaga számára az „analitikus” predikátumra tart számot. Ezzel természetesen nem jellemeztük kielégítően, mivel az újkor nagy filozófiáinak legfontosabbjai mind az analitikus módszer szerint épülnek fel. Descartes az „Elmélkedések az Első filozófiáról” módszerét analitikusnak nevezte, Kant kijelentette, analitikusan járt el a „Prolegomena minden eljövendő metafizikához”-ban, Marx a „Széljegyzetek Adolph Wagner „A politikai gazdaságtan tankönyvé”-hez”-ben analitikus módszeréről beszélt és E. Mach a filozófia középponti feladatát „az érzetek elemzésében” határozta meg. Az analitikus filozófia alap gondolatát képviselők sora könnyűszerrel meghosszabbítható lenne; felismerhető azonban a kevés idézett példa alapján is, hogy azok a filozófiák, melyek az analitikus módszer szerint vannak felépítve, tendenciájukat és eredményeiket illetően igen erősen különbözhetnek és valóban különböznek is. Ahhoz, hogy a széles értelemben vett analitikus filozófián belül elhelyezkedő filozófiai álláspontokat meghatározzuk, specifikus eltéréseket kell megadnunk. A manapság egyszerűen „analitikus”-nak nevezett filozófia esetében abban pillanthatjuk meg a specifikus eltérést, hogy az „analízis” a „nyelvi analízis” (Sprachanalyse) jelentéssel rendelkezik, miközben az analitikus filozófia két variánsa különül el, annak megfelelően, hogy a nyelvanalitikus módszert egy szabatos nyelv (Präzisions-sprache) vagy pedig a köznyelv (Alltagssprache) keretei között alkalmazzák. Ryle az analitikus filozófia második változatának reprezentánsa, azaz módszere abban áll, hogy a filozófiai problémákat köznyelvbéli megfogalmazásukból kiindulva tárgyalja és tarthatatlannak tekinti őket, amennyiben kiviláglik, hogy megfogalmazásuk a köznyelv grammatikája ellen elkövetett vétségeket tartalmaz.

Ryle Descartes-kritikája a karteziánus mentalizmus bírálata, azaz azon feltevésé, hogy léteznek a reflexióban megfigyelhető tudati jelenségek, illetőleg

tudati aktusok; Ryle Descartes-kritikája egyúttal a karteziánus dualizmus fölött gyakorolt kritika is, azaz azon feltevésé, hogy az ember szelleme és teste különböző szubsztanciák. Mivel szellem és test kölcsönhatásának karteziánus feltevése valóságos különbözőségük feltételezésein nyugszik, a dualizmus kritikájának végül is azon Descartes-kísérlet kritikájává kell válnia, hogy megoldja a pszichofizikai problémát. Ryle kritikája azonban még távolabbra nyúlik: nemcsak Descartes-ot, illetve a karteziánizmust illeti, hanem a Descartes-tól származó újkori metafizikát is, amelynek Ryle szerinti „hivatalos tanítása” a mentalizmus volt.

A mentalizmusnak ezt a széles körű kritikáját Ryle a grammatikális elemzés fent említett eszközeivel fejti ki, mint ahogy ezt a későbbiekben részleteiben tárgyaljuk majd. Ezért kritikájának következetesen annak kimutatásából kellene állnia, hogy mentalista megállapítások annyiban értelmetlenek (sinnwidrig), amennyiben vétének a köznyelvi grammatika szabályai ellen. Ryle kritikája tehát azon az előfeltevésen alapul, hogy lehetséges grammatikai elemzések révén felvilágosítást nyerni arról, hogy tudatállapotok vagy – folyamatok léteznek-e vagy sem. Valaminek a létezéséről vagy nemlétezéséről azonban csak akkor lehet a nyelvanalízis eszközeivel dönteni, ha olyan feltevésekre támaszkodhatunk, amelyek nem a nyelvi elemzés eredményei. Így lentebb megmutatkozik majd, hogy Ryle a mentalizmust csakis azért ábrázolhatta egy kategóriatézis (tehát grammatikai hiba) következményének, mert eleve meg volt győződve arról, hogy a mentalista álláspont tarthatatlan. Itt azon nyomban felmerül a kérdés, mire is támaszkodik ez a meggyőződés. A válasz, amelyet ez a tanulmány indítványoz, így hangzik: Mert Ryle egy széles értelemben vett behaviorista beállítódást képvisel, amely szerint az, amit „pszichikainak” nevezünk, nem más, mint a „nyilvános” emberi összviselkedés (Gesamtverhalten) egy oldala. Ryle nyilvánvalóan nem ragaszkodott következetesen ehhez az állásponthoz, akár L. Wittgenstein, akinek Ryle e tekintetben követője, s aki azt a kérdést, vajon behaviorista-e filozófiája, különös módon függőben hagyta.

Ryle kezdeményezésének (Ansatz) behaviorizmusát nem sokkal „A szellem fogalma”-nak¹ megjelenése után felismerték. Így D. S. Miller: „Ryle professzor lényegében behaviorista.”² Amíg azonban Miller Ryle felfogását behaviorista jellege miatt elutasítja és úgy találja, hogy a legfontosabb, ami Ryle könyvében megvilágítatlan marad, a szellem fogalma, M. Weitz „A szellem fogalma” szerzőjét éppen az általa képviselt logikai behaviorizmusért dicsérte.³

A következőkben azt kíséreljük meg bemutatni, hogy Ryle Descartes-kritikája csupán részlegesen tárgyára szabott. Magától értetődően ma már senki sem kíván egy karteziánus típusú mentalizmust képviselni. Még ha valaki (aminek filozófusok között ritka esetnek kellene lennie) hinne is egy szellemi lélekszubsztancia létében, ennek a testhez való viszonyát már nem ugyanazon a módon kívánná meghatározni, ahogyan Descartes. Ennyiben tehát Ryle nyitott kapukat dönget: ami karteziánus lélektan-értelmezésében, a „kísértet a gépben – dogma” értelmezésben találó, senkit sem fog ellentmondásra ingerelni.

¹ G. Ryle: „The Concept of Mind”, London 1949. Idézetek a magyar kiadás („A szellem fogalma”, Gondolat, Budapest 1974. Fordította Altrichter Ferenc) oldalszámai szerint.

² D. S. Miller: „Descartes Myth” and Professor Ryle’s Fallacy; „The Journal of Philosophy”, 1951/48, 270 – 280.

³ M. Weitz: Professor Ryle’s „Logical Behaviorism”; „The Journal of Philosophy”, 1951/48, 297 – 301.

Egészen más kérdés azonban, hogy Ryle Descartes-kritikájának formája elfogadható-e, és korrekt-e az a mód, ahogyan a karteziánus mentalizmust vissza-utasítja. Ami kritikájának formáját illeti, meg kell kísérelnünk kimutatni, hogy az a genetikus és szisztematikus összefüggések elhanyagolásának hiányában szenved (vö. e tanulmány 2. és 3. szakasza). Ez azt vonja maga után, hogy a történeti Descartes csak nehézségek árán azonosítható Ryle polémiájának objektumával. Arra a kérdésre vonatkozóan, hogy Ryle kritikai következtetése korrekt-e, az a gyanúnk támad, hogy Ryle hallgatólagosan bizonyos lingvisztikán kívüli előfeltételezéseket vezetett be, ezeket azonban mint olyanokat nem tette felismerhetővé és ezzel azt a jogosulatlan benyomást keltette, hogy a karteziánus mentalizmust (ill. a test-lélek-dualizmust) tisztán nyelvanalitikus eszközökkel bírálta (vö. 4. szakasz). Ha ez így van, akkor úgy tűnik, hogy Ryle a karteziánus helyébe csupán egy másfajta mítoszt állított, amennyiben „mítosz”-nak olyan felfogást nevezünk, amely bizonyítatlan és nem felismerhetővé tett tartalmi előfeltevésekből indul ki. Végül jeleznünk kell, hogy a karteziánus álláspont egyáltalán nem példaszzerű, ahogy Ryle ajánlotta, a szellem későbbi filozófiájára nézve (vö. 5. szakasz).

Ha a következő metakritikai megfontolások alaposnak bizonyulnának, azt kellene mondanunk, hogy Ryle kritikája arra vonatkozóan, amit ő „Descartes mítoszának” nevez, történetileg és szisztematikusan nem kielégítő. Ebből, magától értetődően, nem következtethetünk arra, hogy a karteziánus mentalizmus, ill. dualizmus jogosult, hanem csupán arra, hogy nem *úgy* kell kritika alá venni, ahogyan Ryle.

Először azonban Ryle kritikájának tárgyát kell röviden jellemeznünk.

1. A TEST-LÉLEK-DUALIZMUS MINT RYLE KRITIKÁJÁNAK OBJEKTUMA

A szellem karteziánus filozófiájának jellemzésében kétségkívül annyiban találok a „mitikus” jelző, amennyiben ez részben olyan előfeltevésektől függ, melyeket Descartes mint olyanokat nem ismert fel, ennél fogva nem is vizsgálhatott, és részben olyan premisszákat feltételez, amelyeket a filozófus jogosulatlanul evidenseknek nyilvánított és ezzel kivonta őket a felülvizsgálat köréből. Mivel a legtöbb – ha nem az összes – ilyen előfeltevés a (filozófiai vagy vallásos) hagyományból származik, sőt mélyen az archaikus gondolkozásban gyökerezik, úgy félrevezető a „Descartes mítosza” megjelölés révén e mítosz karteziánus eredetének feltevéseit sugallni.⁴

Ryle polémiája a karteziánus mentalizmus és dualizmus ellen olyan objektumra irányul, melynek támadhatósága ismert. Valószínűleg még Ryle könyvének sok olvasója is hajlik arra, hogy a karteziánizmuson e helyütt gyakorolt kritikáját tárgya támadhatóságának alapján tartsa jogosultnak, bár Ryle a dualizmus ellen csupán közvetett, a mentalizmus ellen azonban közvetlen támadást indít, mely utóbbi meghaladása semmiképpen sem sikerülhet oly könnyűszerrel, mint ahogy a dualizmusról ezt előfeltételezik. Hogy a karteziánus dualizmus egy sor olyan gyengével van megterhelve, amik kihívják a bírálatot, ismert tény: az Én szubsztancialisztikus felfogása éppúgy kifogásolható, mint

⁴ Cf. S. Hampshire: Critical Review of The Concept of Mind; „Mind” 1950/59, 237–255. Kötetben: O. P. Wood – G. Pitcher (szerk.): „Ryle. A Collection of Critical Essays”, 17–49, különösen 239.

az oksági elv egy támadható megfogalmazásán alapuló hipotézis test és lélek kölcsönhatásáról, vagy pedig mint az a feltevés, hogy a testi mozdulatok (vagyis a *spiritus animales*) irányának változása azonosnak maradó mozgás-mennyiség esetén nem igényel pótlólagos energiát és több más hasonló gondolat. Azonban csupán arra a kritikára kell emlékeznünk, melyet Spinoza vagy Hobbes gyakorolt a karteziánus felfogáson, hogy lássuk; ez semmiképpen sem vált még csak a korabeli racionalizmus hivatalos tanításává sem. Leibniznél és Kantnál meggy végbe mentalizmus és dualizmus szétválása: az előbbi nem implikálja az utóbbit. Kant, akit e tekintetben Schopenhauer követett, a test–lélek-dualizmust olyan felfogásnak tartotta, melyet a transzcendentális idealizmus megcáfolt: „... Mindazon nehézségek, amelyek a gondolkodó természet és a matéria összeköttetésével kapcsolatosak, kivétel nélkül abból a hamis dualista előfeltevésből adódnak, hogy a matéria mint olyan nem jelenlenség... hanem a magánvaló tárgy.” („A tiszta ész kritikája”, A 391.) Hegel „A szellem fenomenológiájá”-ban végül olyan álláspontot ért el, amely nemcsak a mentalizmus módosított felfogása, hanem mindenekelőtt a karteziánus jellegű dualizmustól történő elfordulása miatt oly távol áll „Descartes mítoszá”-tól, hogy a legnagyobb mértékben kérdésesnek kell tűnnie, ha Ryle ez utóbbival véli jellemezhetni a mentalista felfogást általában.

Ryle kritikája mindenesetre jelentékenyen különbözik a szellem filozófiája fejlődése folyamán létrejöttől: arra a lehetőségre mint olyanra irányul ugyanis, hogy ugyanolyan módon beszélhetünk pszichikai folyamatokról, mint ahogy fizikai folyamatokról beszélünk. Abban a feltevésben, hogy pszichikai folyamatok ugyanabban az értelemben léteznek, mint az anyagi valóság folyamatai, Ryle szerint a kategóriák olyan összecserélése rejlik, ami a nyelvanalízis eszközeivel feltárható. A köznyelv elemzése ennél fogva a legalkalmasabb módszer arra, hogy a mentalizmust és ezzel együtt a dualizmust meghaladja. Utóbbinak az elsővel kell buknia, mert ha nem léteznek olyan pszichikai folyamatok, amelyekről – ahogy a mentalizmus tartja – közvetlenül csak az öntudatban lehet ismeretünk, akkor elesik a lehetősége annak, hogy a pszichikai és fizikai folyamatok vagy állapotok viszonyára a szellem tradicionális filozófiájára jellemző módon kérdezzünk rá.

Kiváltképpen megtámadja Ryle a kauzális törvényszerűségnek a szellem karteziánus felfogására jellemző kiterjesztését a pszichikum területére, mivel ez véleménye szerint azzal a következménnyel jár, hogy a szellem nemcsak mint „kísértet a gépben” jelenik meg, hanem önmaga is egyfajta gépet jelenít meg, amennyiben quasi-mechanikai törvényeknek engedelmessékedik. Ryle kétségkívül itt is a karteziánus álláspont egy gyenge pontját találja el. Így mindig is különösen megbotránkoztatónak tartották, hogy Descartes az „objektív realitást”,⁵ azaz az elképzelt (vorgestellt) tárgyat is alávetette az oksági elvnek; olyan nézet volt ez, melynek az ismeret descartes-i reprezentációs elméletével összekapcsolva⁶ kétszeresen támadhatóként kell megjelennie. Úgy szólván közhelynek tekintendő, ha a kölcsönhatási hipotézisből származó (már Descartes kortársai által észrevett) nehézségeket emelik ki. Mindenesetre itt sem szabad elsiklanunk amellett, hogy Ryle nem meghatározott okozati

⁵ Cf. E. Wagner: *Realitas objectica. Descartes—Kant*; „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1967/21, 325–340.

⁶ Cf. E. Dowling: *Intentionale Gegenstände — einst und jetzt*; „Ratio”, 1971/12, 83–94.

magyarázatokat támad a pszichikai szférán belül, hanem az oksági elv alkalmazását a pszichikai jelenségekre egyáltalán, mégpedig azért, mert nézete szerint nem léteznek pszichikai állapotok és folyamatok a fizikaiak *mellett*. Ha azonban nem léteznek, nem is lehetnek alávetve az oksági elvnek.

Ryle azzal a felfogásával, miszerint az újkori dualizmus klasszikus kifejezését Descartes szellemfilozófiájában találta meg, nem áll egyedül. Dualizmuskritikáját P. F. Strawson is mindenekelőtt Descartes-kritikaként fogalmazta meg, akinek álláspontjára két szubjektum – a szellem és a test – feltételezését találja jellemzőnek,⁷ hogy azután kimutassa, a konkrét emberi személy nem gondolható el két tudatos szubjektum összekapcsolódásaként. Mivel Strawson felteszi, hogy a saját Én-nek csupán azon előfeltétellel tulajdoníthatunk tudatállapotokat, hogy azokat másoknak is, akiket éppúgy tudati szubjektumoknak gondolunk, azonban nemcsak mint olyanokat ismerünk, tulajdonítani készek vagyunk,⁸ arra az eredményre jut, hogy mentalisztikus predikátumokat ugyanazzal a jelentéssel tulajdonítunk a saját Énünknek, mint másoknak, és hogy ennek következtében a saját Ént nem mint tiszta Ego-t, hanem mint a konkrét személyt gondoljuk.⁹ A karteziánus dualizmus, nevezetesen a kölcsönhatásmélet, nehézségei D. C. Dennett számára is egy mentalizmus-kritika kiindulópontját jelentik, mely abban különbözik a ryle-itől, hogy már nem a kategóriaösszecszerelés feltevésén alapul.¹⁰

Ryle kísérlete, hogy a test – lélek-dualizmust, ill. a mentalizmust „Descartes mítoszának”, mint az említett irányzatok tipikus alakjának kritikájával haladja meg, tehát mintaképként látszott hatni, amiért jogosultnak tarthatjuk, hogy egy ellenkritikát főképp Ryle kritikájának formájában adjunk elő.

2. ELSŐ ELLENVETÉS: RYLE KRITIKÁJA FIGYELMEN KÍVÜL HAGYJA A KARTEZIÁNUS RENDSZER ÖSSZEFÜGGÉSÉT

Bár nem vitatható, hogy Ryle kritikája a szellem karteziánus filozófiájának bizonyos támadható vonásait illetően jogos, Descartes nézetével folytatott vitája mégis nagyjából és egészében oda nem illő, mivel azt a döntő szisztematikus összefüggést, amelyen belül Descartes mentalizmusát, illetve a test – lélek-dualizmust meg kell értenünk, nem veszi tekintetbe.

Ryle nem számol azzal a ténnyel, hogy „a szellem” Descartes-nál az egyáltalán vett tárgyi tapasztalat elemzésével összefüggésben kerül tárgyalásra és ezért a szellem fogalma nem fogható meg szisztematikus funkciójától függetlenül. Descartes ismeretes módon úgy találja, hogy a közvetlenül jelenlevő tartalmak vonatkozása egy olyan szubjektumra, aki őket gondolja, a „tapasztalat” lehetőségének legfelsőbb feltételét jelenti, az alaptételnek megfelelően: „Én gondolkodom (valamit), tehát vagyok.” A szellem fogalma így egy metafizikus teória lényeges összetevőjének bizonyul, amelynek az a feladata, hogy felfoghatóvá tegye a tárgyi tapasztalat lehetőségét.¹¹ Kauzális feltételezéseknek

⁷ „Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics”, London 1964 (University Paperbacks), 98.

⁸ Uo. 99–100.

⁹ Uo. 102-től.

¹⁰ „Content and Consciousness. An Analysis of Mental Phenomena”, London 1969, I. feje. „The Ontological Problem of Mind”.

¹¹ Cf. W. Röd: „Descartes' Erste Philosophie”, Bonn 1971 (Kant-Studien, Erg.-Heft 103.).

ezzel szemben a szellemre vonatkoztatva másodlagosaknak kell lenniük. Bár az ok – okozat-teória Descartes tapasztalat-elméletében annyiban fontos szerepet játszik, amennyiben segítségével Descartes a gondolkodó szubjektum és a gondolt tartalom kapcsolatát jellemzi; de ugyanezt a viszonyt határozza meg Descartes a szubsztancia-modus-séma segítségével is.

Ha Ryle ezzel szemben úgy véli: a karteziánus lélekmetafizika eredetét a filozófus azon fáradozásának köszönheti, hogy a korabeli természettudományban oly sikeres mechanisztikus gondolkozást a szellemre vigye át, úgy ez a felfogás, bár nem egyáltalában véve hamis, de figyelmen kívül hagyja a döntő összefüggést. Amilyen helyes az a megállapítás, hogy Descartes metodológiája a kor matematikájának és természettudományának befolyásáról árulkodik, oly kevéssé szabad ebből arra következtetni, hogy metafizikája és főképp szellemfilozófiája a mechanisztikus gondolkodásnak volna alávetve. Először is nem kellene elfeledkeznünk arról, hogy az analitikus módszer, ahogyan például a Galilei-féle fizika vagy a karteziánus geometria alapjául szolgált, egy, az antikvitásig visszanyúló metodológiai hagyomány eredménye volt; másrészt emlékeztetnünk kell arra, hogy ez a módszer nem a mechanika talaján nőtt, bár a mechanika egyike volt alkalmazási területeinek. Semmi kétség, Descartes az analitikus módszert általános formájában értette, amikor kijelentette, hogy analitikusan akarja megalapozni a metafizikát. Metafizika, matematika, mechanika az analitikus módszer mellérendelt alkalmazási területei, úgyhogy az analitikus módszernek a metafizikára történő alkalmazása tényéből általában és következőképpen a lélekmetafizikára való felhasználásából különösen nem következtethető, hogy utóbbi a mechanika módszerének van alávetve.

Még ha kauzális magyarázatok alkalmazását Descartes szellemfilozófiában lényegesnek is tartjuk, nem szükséges ebből ennek a mechanikától, ill. természettudománytól és utóbbi módszerétől való függőségére következtetnünk. Descartes ugyanis az okozati alárendeltség (Dependenz) fogalmát (mint ahogy egyébként az inherenciáét is) még egészen a metafizikai hagyományra jellemző módon alkalmazta. Ahogy K. Popper megjegyezte¹² a test – lélek-kölcsönhatás problémája Descartes számára azáltal válik megoldhatatlanná, hogy az oksági elvnek egy ma már elfogadhatatlan, oknak és okozatnak „egyneműségét” követelő felfogása segítségével fogalmazta meg. Az oksági elvnek e változata a metafizikai hagyományból származik, míg a természettudomány számára nem állt fenn semmilyen indíték arra, hogy egy ilyen egyneműségposztulátumot állítson fel. Ezen kívül a XVII. század filozófiája az oksági viszonyok feltevést az ok és okozat összefüggésébe való beláthatóság feltételéhez kötötte. Ez a feltétel is az oksági elvet, ahogy ezt Descartes és sok filozófáló kortársa alkalmazta, metafizikai principiumként ismerteti fel.

Említésre érdemes, hogy Ryle elismeri a metafizikai egyneműség-követelményt, ha Descartes dualizmusa ellen érvényre juttatja, hogy pszichikai és fizikai folyamatok között különbözőségük következtében nem tételezhető fel kölcsönhatás: „Hogyan okozhat egy olyan szellemi folyamat, mint az akarás, olyan térbeli mozgásokat, mint a nyelv mozgásai?”¹³ Ezen túlmenően a beláthatósági posztulátum előfeltételezésére is sor kerül, amennyiben Ryle a kölcsönhatáselmélet szemére veti, hogy nem képes test és lélek interakcióját felfog-

¹² Language and the Body-Mind „Problem; „Conjectures and Refutations”, London' 1965, 298.

¹³ „A szellem fogalma”, 24.

hatóvá tenni: „a tényleges összefüggések (,actual transactions’) a privát és a nyilvános történetes eseményei között rejtélyesek maradnak...”¹⁴ Az érv, alapjában véve, nem különbözik a test és lélek kölcsönhatásának feltevésére vonatkozó okkazonalista ellenvetéstől, mely az ismert formulában fejeződik ki: „Quod non scis, quomodo fiat, id non facis.” Végül az „actual transaction”-ok felmutatására irányuló törekvés előfeltételezni látszik annak elfogadását, hogy oksági összefüggéseknél egy „erő” megy át az okból az okozatba. Egyszóval: Ryle az úgynevezett karteziánus mítosz a kauzalitás egy metafizikai fogalmának segítségével bírálja. A dualisztikus felfogás képviselőjének ennél fogva marad egy kiútja: a dualisztikus kölcsönhatás-elméletet csak az oksági elvnek attól a meghatározott megfogalmazásától kell elválasztania, melyet Ryle előfeltételez, hogy azt Ryle kritikája alól kivonja.

Azoknak a nehézségeknek a tárgyalása, melyek a dualisztikus álláspont következményeinek tűnnek, mindenesetre csupán alárendelt szerepet játszik Ryle harcában „a kísértetről a gépben”¹⁵ szóló „hivatalos tanítás” ellen. Ryle szerint a dualizmus elsősorban inkább azért utasítandó el, mert véleménye szerint az állított kölcsönhatás egyik, nevezetesen pszichikai oldala egyáltalán nem létezik; azaz, nincsenek ugyanolyan jellegű pszichikai folyamatok, mint a fizikaiak, és ezért értelmetlen az, hogy fizikai folyamatokat, ill. állapotokat kauzálisan pszichikaiakra vonatkoztassanak. Az az állítás, hogy vannak pszichikai folyamatok, ill. állapotok, melyek ugyanahhoz a típushoz, ill. ugyanabba a kategóriába tartoznának, mint a fizikaiak, az a „filozófiai mítosz”,¹⁶ amelynek széttöréséhez Ryle hozzálát.

A szisztematikus kontextus elhanyagolása ellenére Ryle olyan képet rajzolt a szellem karteziánus felfogásáról, amely megengedi, hogy azonosítsuk a történeti objektumot. Ugyanez a descartes-i álláspont strawsoni, fent említett ábrázolásáról már nehezen mondható el, amelynél főleg az az állítás vált ki ellenérzéseket, hogy Descartes test és lélek viszonyát mint két tudatos szubjektumét fogta fel. Éppoly kevésbé vélekedett Descartes bármikor is úgy, hogy az Én csupán a testre való vonatkozása révén válik egységes, azonosítható szubjektummá (olyan nézet ez, melyet esetleg Spinozának tulajdoníthatnánk). H. D. Lewisszel¹⁷ ezért konstatálnunk kell, hogy Strawson egy madárijesztőt készített magának, s olyan támadást intéz ellene, amit aligha tekinthetünk a szellem karteziánus filozófiája elleni támadásnak.

3. MÁSODIK ELLENVETÉS: DESCARTES NÉZETÉNEK MOTÍVUMAIT RYLE TÖRTÉNETIETLENÜL ÁBRÁZOLJA

Alkalmanként kifejeződött az a sejtélem, hogy Ryle egyáltalán nem kívánta elemzését a karteziánus állásponttól történeti mérték alá helyezni. Legalábbis Descartes motívumaira irányuló kérdése azonban kimondottan történelmi kérdés, éppúgy, mint a karteziánus tan és a korabeli természettudomány kapcsolata egyértelműen történeti jellegű, egyáltalán nem is beszélve arról,

¹⁴ Uo. 12. Cf. H. D. Lewis: „The Elusive Mind”, London—New York 1969, 26.: Az „actual transaction”-okat, melyekről Ryle beszél, a dualisztikus felfogás képviselője éppoly kevésbé állítja, mint ahogy az oksági kapcsolatok esetében nem beszél anyagi dolgok között „transaction”-okról”.

¹⁵ „A szellem fogalma” 24—26.

¹⁶ „A szellem fogalma” 29.

¹⁷ Mind and Body; H. D. Lewis (ed.): „Clarity is not Enough”, London 1963, 395.

hogy a „descartes-i mítosz” kritikájának szentelt fejezet végső szakasza Ryle könyvében a „Történeti megjegyzés” címet viseli. Ezért jogosult az, hogy Ryle-nak a descartes-i mítosz motívumait elemző fejtegetését történeti helyessége szempontjából megvizsgáljuk.

Amilyen elismeréseméltó a történész álláspontjáról nézve az, amikor Ryle a karteziánus lélekmatafizika motívumaira irányuló kérdésében a genetikus szempontot juttatja érvényre, oly kevéssé meggyőző elemzésének eredménye. Ryle joggal gyanítja, hogy a karteziánus lélektan kialakításában etikai, ill. általános világnézeti motívumok is részesek voltak, az a kívánság tudniillik, hogy egy halhatatlan, akarásában szabad lélek elképzelését (Vorstellung) a természettudományokban uralkodó mechanisztikus gondolkodásmód ellenében megmentsék. Mégis téved, ha ezeket a motívumokat tekinti a döntőeknek. Tévedése kérdésfeltevésének korlátaiból és egyoldalúságából származik, ami a descartes-i szellem fogalma szisztematikus funkciójának elhanyagolásához vezet. Ryle ahelyett, hogy a lehető legszélesebb interpretációs összefüggés értelmezésén fáradozna, meghatározott fajtájú motívumokra korlátozódik, anélkül, hogy megvizsgálná, elégségesek-e a magyarázathoz.

Ryle-lal szemben hangsúlyoznunk kell, hogy Descartes nem elsődlegesen követte azt a szándékot, hogy a halhatatlan, szabadon döntő lélekben való hitet igazoltnak tüntesse fel; az a lényeges indíték, amelyből szellemfilozófiája megérthető, sokkal inkább a matematikai természettudomány egy metafizikai ismeretelméleti megalapozásának célja volt, mely számára gyakorlati jelentőségre is szert látszott tenni, mivel szemében a természettudomány az élet optimális biztosításának, lehető legnagyobb mérvű könnyebbé tételének és meghosszabbításának alkalmas eszköze volt. A matematikai természettudomány megalapozása, amellyel kapcsolatban az arisztotelészi tudományeszmény érvényességét lényegében még elismerte, véleménye szerint megköveteli annak bebizonyítását, hogy a tudomány legmagasabb elvei egyfelől a priori igazak, másfelől objektíven érvényesek. Erre úgy kísérelt meg bizonyítékot szolgáltatni, hogy a fizikális alaptételeket mint geometriai axiómákból következőket értelmezte, és ezeken az anyagi valóság struktúrájáról alkotott evidens kijelentéseket értett. A karteziánus metafizika tudományelméleti célja lényegében azon feltételek kifejlesztésében áll, amelyek között az imént említett felfogás lehetségesként jelenik meg. A cogito, az istenbizonyítékok, az evidenciáról és az isteni igazságosságról szóló tan, valamint a gondolkodástól független külvilág bizonyítéka lényegileg ilyen lehetőségfeltételekre vonatkoznak, miközben az ismeretmetafizikai hátteret, azaz az igazság platonikus–augustinus metafizikáját nem lehet nem észrevennünk.

Descartes szellemfilozófiáját elsődlegesen ezen az összefüggésen belül kell szemlélnünk. Mivel a karteziánus metafizika a tudománynak mint valóságteralommal rendelkező apriorisztikus tételek egy rendszerének megalapozására szolgál és mivel a szellem filozófiája e metafizika első elvével összefüggésben ugyanarra a tudományelméleti célra vonatkoztatható, a Ryle által szemügyre vett etikai-vallási indítékok másodrangúnak bizonyulnak. Ezzel semmiképpen nem szabad tagadnunk, hogy ilyenfajta motívumok Descartes-nál szerepet játszottak; ez a szerep azonban nem azon a módon döntő jelentőségű, ahogyan Ryle állítja. Éppoly kevéssé lehet a tudomány megalapozásának célját végső célként szemlélnünk; nyilvánvalóan itt inkább egy utolsóelőtti célról van szó, mivel a tudomány szintén eszközjellegű. Az indítékok legmélyebb szintje, amelyre a szellem karteziánus filozófiájának interpretációjánál is tekintettel

kell lennünk, csupán akkor válna elérhetővé, ha arra kérdeznénk rá, mi az, ami Desartes szemében a tudomány, ill. a racionális megismerésnek általában értéket kölcsönöz. Az előttünk levő összefüggésben elegendő azért annak megállapítása, hogy az Én-re, „a szellemre” való reflexiót a tudományelméleti cél közvetlenül határozza meg, hogy a karteziánus test – lélek-dualizmust egészen más fényben lássuk, mint abban az egyoldalú megvilágításban, amelyben Ryle-nál megjelenik. Mint mondtuk, Descartes a valóságtartalommal bíró apriorisztikus tételek lehetőségét úgy akarta megalapozni, hogy a fizika alap-tételeit geometriai tételekre kísérte meg visszavezetni. Szemében ez a kísérlet azért nem volt értelmetlen, mert véleménye szerint a geometriai tételek is egy objektumra vonatkoznak, nevezetesen a kiterjedésre, amelynek struktúráját a geometria axiómái írják le, és amelynek, mint a „natura corporea”-nak vizsgálata a fizika feladata. Descartes úgy hitte, hogy akkor és csakis akkor állíthatja a fizika geometriától való függését, ha a materiális dolgok lényegét kizárólag kiterjedésként határozta meg. Az anyagfogalom geometrizációja kétségtelenül, ahogyan jellemző volt a karteziánizmusra, járt bizonyos negatív következményekkel, így a fizika kinematikára való korlátozásával. Emiatt azonban nem téveszthetjük szem elől a pozitív következményeket, nevezetesen az úgynevezett *qualitates occultae* elvi kiküszöbölését, azaz azon quasi-pszichikai tulajdonságokét, amelyeket a régebbi természetfilozófia az anyagnak tulajdonított. Quasi-pszichikai tendenciák (mint a test törekvése természetes helye felé vagy a *horror vacui*) feltevése a matematikai természettudomány kifejlődésének és konszolidálódásának hatalmas akadályát jelentette. A természettudomány autonómiájának biztosítása érdekében szükségszerűnek látszott az anyag „lélektelenítése”. Az anyagfogalom quasi-pszichikai momentumainak kiküszöbölése szükségszerűen megfelelni látszott a lélek „anyagtalánításának” a pszichikum területén.

Ezeket az összefüggéseket kell figyelembe vennünk, ha méltányosan akarjuk megítélni a karteziánus dualizmust, amely bizonyos értelemben ugyan mítosz-jellegű volt és amelynek indítékai között bizonyára a Ryle által egyedül szemügyre vett típusúak is szerepet játszottak, de amely mégis elsősorban egy olyan filozófiai rendszer részeként érthető meg, ami spekulatív eszközökkel volt hivatva megalapozni az egzakt természettudományt. Aki filozófia- és tudománytörténeti összefüggéseiből kiszakítva és elszigetelve bírálja a dualizmust, ki van téve annak a veszélynek, hogy szem elől téveszti könnyen felismerhető gyengéi miatt azt a pozitív jelentőségét, mellyel egy időn át kétségtelenül rendelkezett.

4. HARMADIK ELLENVETÉS: RYLE KRITIKÁJA NEM MEGVITATOTT ÉS, GYANÍTHATÓAN, NEM BIZONYÍTHATÓ ELŐFELTEVÉSEKEN NYUGSZIK

A ryle-i kritika premisszái „Descartes mítoszáat” illetően lehetnének helyesek, még akkor is, ha a cáfolat elhibázott Descartes-interpretáción alapul. Ha azonban a kritika szisztematikai előfeltevései is kérdésesnek bizonyulnának, ez egyet jelentene az ellenkritika pótlólagos megerősítésével.

A ryle-i kritika legfelsőbb előfeltevése abban áll, hogy nem léteznek pszichikai folyamatok a fizikaiak mellett és hogy a beszéd oly módja, mely a pszichikumról tett kijelentéseket ugyanazon típus alá rendeli, mint a fizikumról szólókat, a kategóriák összecserélését tartalmazza, azaz vétséget jelent a köz-

nyelv grammatikája ellen. A kategóriaösszecserélés fogalmának megvilágítására idézett Ryle-példák közvetlenül meggyőzőek, bár nem könnyen képzelhető el, hogy valaki teljes komolysággal képes lenne például állítani, hogy egy futballcsapat ennyi és ennyi játékosból és (mint a játékosok melletti elemből) egy csapatszellemből áll. De még ha el is fogadjuk, hogy ilyenén kategóriaösszecserélések alkalmanként előfordulhatnak, a döntő kérdést ez nem érinti, hogy ugyanis a test – lélek-dualizmus egy kategóriaösszecserélésen alapul-e, azaz, hogy úgy viszonyul-e a tudat a testhez, mint a csapatszellem a csapat tagjaihoz.

Nyilvánvalóan csak igennel lehet válaszolni erre a kérdésre, ha *feltételezzük*, hogy nem léteznek olyan pszichikai folyamatok, ill. állapotok, amelyekről hasonló módon lehet beszélni, mint a külvilág folyamatairól, ill. állapotairól. Ez esetben a nyelvanalízis köntösében előadott kritika egy premisszájáról van szó, nem eredményéről. Annak ellenére, hogy Ryle az utóbbi lehetőséget is ajánlja, bizonyos esetekben önmaga teszi nyilvánvalóvá, hogy alapjában az előbbiről van szó: „Az alapvető ellenvetés azzal az elmélettel szemben, hogy szellemünknek tudnia kell, mit tesz, mivel a szellemi események definíció szerint tudatosak . . . az, hogy semmi ilyesféle esemény nem létezik; nincsenek olyan események, amelyek egy más státusú világban játszódnak le, mivel nincs semmi ilyesféle státus, és nincs semmi ilyesféle világ, és ennek következtében semmi szükség nincs olyan ismerkedési módokra, amelyekkel egy ilyen világ bennszülötteivel kapcsolatba kerülhetnének.”¹⁸

Ha pszichikai események meglétét ebben az értelemben tagadjuk, valóban érvelhetünk úgy, hogy az az állítás, miszerint vannak fizikai és mellettük ugyanolyan ontológia státusú pszichikai folyamatok, nyelvzavarral ér fel; ha azonban a kategóriahiba megállapítása a pszichikai folyamatok tagadásától függ, a kategóriaösszecserélés feltüntetése nem lehet a mentalizmus elutasításának alapja, bár Ryle nyilvánvalóan úgy véli, hogy anyag és szellem ellentétének feloldását a nyelvanalitikus érvelés viszi véghez.¹⁹

Hogy ez az igény jogosulatlan, olyan különböző beállítódású szerzők is észrevették, mint C. A. Campbell és D. C. Dennett. Campbell arra hívta fel a figyelmet, hogy annak a módnak Ryle szándékozta helyesbítése, ahogy szellemi folyamatokról beszélünk, nem történhet e folyamatok megismerésétől függetlenül.²⁰ És Dennett megállapította: „Mégoly sok beszéd kategóriákról és kategóriaösszecserélésekről sem óv meg addig minket a dualizmus csapdájától, ameddig nem vagyunk készek arra, hogy az egyik kategóriának egy másik rovására megadjuk az ontológiai prioritást.”²¹

¹⁸ „A szellem fogalma”, 236. Cf. Ryle: „Dilemmas” Cambridge 1954, ahol „Az érzékelés” c. fejezetben úgy érvel, hogy valaminek a látása, meghallása . . . nem introspektíve tapasztalható jelenség, mert egyáltalában nem jelenség. J. L. Austinnal (Intellectual Behaviour. A Critical Review of The Concept of Mind; Wood – Pitcher (ed.); „Ryle”, London 1970, 45–51) eredetileg: „The Times Literary Supplement”, 7.4. 1950.) Ryle azon hitét, miszerint fel kell mutatnia, hogy csupán *egy* világ, nevezetesen a testi viselkedés létezik, mint a ryle-i koncepció egy alapvető hibáját szabad szemlélnünk, mégpedig akkor is, ha követjük A. J. Ayert (cf. „An Honest Ghost?” az idézett gyűjteményes kötetben 53–76) abban, hogy Ryle saját programjához, egyfajta filozófiai behaviorizmushoz, amennyiben valóban komolyan képviselte, korántsem maradt maradéktalanul hű. Ayer joggal állapítja meg, hogy a Ryle-nál mutatókozó mentalisztikus maradványok nem hanyagolhatók el, mint jelentéktelenek.

¹⁹ „A szellem fogalma”, 29.

²⁰ Ryle: on Intellect; H. D. Lewis (ed.): „Clarity is not Enough”, London 1963, 282.

²¹ „Content and Consciousness”, London 1969, 13. Cf. B. Harrison: Category Mistakes and the Rules of Language; „Mind”, 1965/74, 309–325., ahol a kategóriahiba fogalmának

A dualizmusnak Ryle-megkísérelte visszavezetése egy kategóriahibára lehetséges módon egy további történeti tévedésen is alapulhat. Ryle ugyanis a dualizmus képviselőinek olyan felfogást tulajdonít, ami érthetővé teszi a kategóriaösszecszerelés szemrehányását: véleménye szerint felteszik, „hogy létezésnek vagy a státusnak két különböző fajtája van”.²² Amennyiben azt a különbséget, ami fizikai és pszichikai jelenségek között fennáll, a létmód, ill. az ontológiai státus differenciájaként fogjuk föl, akkor ténylegesen jogosult lenne, hogy kategóriaösszecszerelést jelentsünk ki. Descartes azonban semmiképpen nem tanította – és gyaníthatóan nem tette ezt a dualista álláspont egyetlen más képviselője sem –, hogy a szellemi és materiális (véges) létezők között a létmód egy különbsége állana fenn, hanem ezt a különbséget mint lényegit fogta fel ugyanazon létmód mellett.²³

Honnan származik a ryle-i kritika fent említett első premisszája? A következőkben érvelésünknek ki kell mutatnia, hogy behaviorista eredetű.

Ryle hangsúlyozza – amint hasonló módon Wittgenstein is,²⁴ akinek megfontolásai Ryle-t döntő módon befolyásolhatták –: nem kívánja vitatni, hogy elgondolhatjuk vagy tudhatjuk, amit teszünk stb.; ezzel szemben vitatja, hogy a „gondolkodás” árnyzerű folyamatot jelöl a szellemben, amelynek a reflexióban tudatában lennének. Arra a kérdésre, mi is a gondolkodás pozitív értelmében, azt válaszolja, hogy a gondolatok „magunkban elmondott vagy elmormogott főpróbája magának a nyilvános állításnak”,²⁵ mégpedig nem a mechanikus fecsegés módján, hanem „szándékosan, módszeresen, gondosan, komolyan és teljes figyelemmel”. „Fennhangon vagy magunkban mondani valamit ebben a sajátos szellemi állapotban ugyanaz, mint gondolni a gondolatot . . .”²⁶

Nem mérlegeljük itt, lehetséges-e „szándékosan”-ról, „komolyan”-ról stb. beszélni anélkül, hogy figyelembe vennénk a Ryle által tagadott öntudatot, hanem arra az egybeesésre fordítsuk figyelmünket, mely Ryle felfogása és azon behaviorista feltevés között áll fenn, „hogy minden úgynevezett, magasabb gondolkodási folyamat’ az eredetileg muszkuláris aktus (itt a nyelvet is beleértve) legyengült utólagos végrehajtásainak formájában zajlik”.²⁷ A behavioristák természetesen (legalábbis kezdetben) voltak annyira óvatosak, hogy nyitva hagyják azt a kérdést, vajon visszamarad-e a pszichológiában a tiszta pszichémák egy világa. Megelégedtek elsősorban annak megállapításával, hogy a behaviorista pszichológusnak nem szükséges tekintetbe vennie tudati jelenségeket, mivel az ingerek és reakciók viszonyainak experimentális vizsgálata ettől úgymond tökéletesen független és az introspekciós módszerrel szemben eredményei interszjektív felülvizsgálhatóságának előnyével rendelkezik.

pontosítását kísérel meg. Harrison megmutatja, hogy a „kategóriahiba” a lingvisztikai tévedések egyik meghatározott osztályát sem jelöli, és mindenekelőtt világossá teszi, hogy ilyen hibákról akkor beszélhetünk, ha olyan lingvisztikai tervek (Entwurf) kombinációjára kerül sor, amelyek fizikális feltételei egymással összeegyeztethetetlenek.

²² „A szellem fogalma”, 14

²³ Cf. H. D. Lewis: „The Elusive Mind”, 30–31.

²⁴ „Philosophische Untersuchungen”; Ziff. 308.

²⁵ „A szellem fogalma”, 434.

²⁶ Uo.

²⁷ J. B. Watson: Psychologie, wie sie der Behaviorist sieht; „Behaviorismus”, hrsg. von C. F. Graumann, Köln–Berlin 1968, 26.

Ha ily módon a behaviorizmuson metodológiai programot értünk, úgy ez nem jelent dogmatikus filozófiai álláspontot. W. Sellarsszel²⁸ úgy határozhatjuk meg a pszichológiai és filozófiai behaviorizmus különbségét, hogy bár előbbi, éppúgy mint az utóbbi, egy ekvivalencia-kapcsolat feltevésén alapul a pszichikai aktusokról és fizikai viselkedésről tett kijelentések között, ezeket nem a logikai (mint utóbbi), hanem csak a materiális ekvivalencia értelmében magyarázza. A behaviorista pszichológus ezzel nem állítja a pszichikumról tett kijelentések logikai redukálhatóságát a megfigyelhető viselkedésre.²⁹ A filozófiai behaviorizmus elhalad a mellett a tagadhatatlan tény mellett, hogy mentalisztikus kifejezések más jelentéssel bírnak, mint annak a nyelvnek a kifejezései, amellyel megfigyelhető viselkedésről beszélünk. Ezért a behaviorizmus sem plauzibilis addig, ameddig „fizikai állapotokról” nem beszél olyan széles jelentésben, hogy az is oda tartozzék, amit általában „tudatállapotoknak” neveznek. Ebben az esetben azonban a kérdés, vajon a pszichikum a viselkedéshez tartozik-e, definíciószerűen eldől.

Az az állítás, miszerint a gondolkodás nem áll másból, mint szubvokális beszédből – esetleg más viselkedéssel való kapcsolatában –, igencsak nehezen volna bebizonyítható, mivel elvi okokból mindig bajos dolog annak kimutatása, hogy a jelenségek egy meghatározott fajtája nem létezik. Még ha meg is mutatkozna, hogy általánosságban nincsenek testi folyamatoktól független gondolatok, ill. tudati jelenségek és hogy különösen a gondolkodás és szubvokális beszéd között kapcsolat áll fenn, akkor sem lehetne ebből a mentalisztikus felfogás tarthatatlanságára következtetni. Végül azok a próbálkozások, hogy a behaviorista tézist a mentalisztikus álláspontot terhelő nehézségek felmutatásával támasszák alá, sem bizonyultak kielégítőeknek. Végső soron a mentalizmus elutasításának mélyén egy olyan döntés rejlik, amelynek javára a pszichológus több mindent felvonultathat, mindenekelőtt azt a lehetőséget, hogy a behaviorista szemléletmódjain belül interszjektíven ellenőrizhető eredményekhez juthat és az introspekciós módszer segítségével elért eredmények határozatlanságát elkerüli. A mentalizmus elutasításának filozófiai dogmává való emelése azonban oda vezet, hogy a filozófiát kritikátlanul a résztudományok felfogásaitól való függőség helyzetébe hozza. Ez eseteinkben annál kevésbé elfogadható, mivel egy másik tudomány – nevezetesen a lingvisztika – több képviselője vélekedik úgy, hogy a nyelvtudomány vizsgálta jelenségek csupán mentalisztikus álláspontokról magyarázhatók kielégítően. Semmiképpen sem úgy áll tehát a helyzet, hogy a tudomány ajánlaná a mentalizmus elutasítását.

A nyelvanalitikusok előtt nyilvánvalóan nem maradt rejtve a plauzibilitásnak ez a hiánya, amelyben a filozófiai behaviorizmus szenved, amiért is megkísérelték, hogy elhatárolják álláspontjukat a behaviorista pozíciótól.³⁰ Ryle-nál azonban ez a kísérlet csupán a behaviorizmus egy meghatározott változatától való elhatároláshoz jut, amennyiben csak azt a felfogást utasítja vissza, hogy az emberi viselkedésként kizárólag mechanisztikusan magyarázható folyama-

²⁸ A Semantical Solution of the Mind-Body Problem; „Methodos”, 1953/5, 45–82. Cf. W. Sellars: „Science, Perception, and Reality”, London–New York 1963, 183–186.

²⁹ Dennett-tel, i. m. 17–18., a pszichológiai behaviorizmus célkitűzését azzal a követeléssel jellemezhetnénk, hogy azokat a mondatokat, melyek mentalisztikus kifejezéseket tartalmaznak, olyan fizikai természetű feltételek megadásával magyarázzanak, melyek ezeket a mondatokat egészükben igazzá vagy hamissá teszik.

³⁰ Így „már Wittgenstein: „Philosophische Untersuchungen”, 307.

tok lennének bevonhatók a vizsgálat körébe.³¹ A behaviorista alapgondolatot ezzel szemben elvi korlátozás nélkül fogadja el. Az a tézis, miszerint pszichikai állapotok és folyamatok a fizikaiak mellett nem léteznek és az úgynevezett pszichikum megfigyelhető, még ha nem is kizárólagosan mechanisztikus módon értelmezhető, viselkedésre redukálódik, Ryle-nak a (kartezianus) dualizmus fölött gyakorolt kritikájában dogmatikusan előfeltételezett premissza szerepét játssza, amelynek segítségével lehetséges csak úgy érvelni, hogy a dualista, ill. mentalisztikus álláspont nyelvi zavaron alapul és ezért nyelvanalitikus kritikával érvénytelenítendő. A látszat, hogy a test – lélek-problematika egyedül a nyelvkritika eszközeivel feloldható, azonban csal; a nyelvanalitikus kritika mélyén feltevések rejlenek arról, mi a tudat helye a valóságban, olyan feltevések, amelyeket Ryle nem alapoz meg és gyaníthatóan nem is képes megalapozni. Ha igaz az, hogy Descartes szellemfilozófiája megvitatatlan előfeltételezéseitől való függése miatt mítosz – nem éppúgy igaz-e akkor, hogy kritikusa a kartezianussal csupán egy másik mítoszt szegezett szembe?

A félreértések elkerülése végett, nyomatékosan állapítsuk meg, hogy Ryle követelését, miszerint gondolatokat, kedélyfolyamatokat (Gemütsbewegung), indítékokat az összemberi viselkedés (s nem egy gép viselkedésének) szempontjaiként szemlélje,³² nem szükséges mindenáron visszautasítanunk; sőt némi jogosultsággal is rendelkezik addig, amíg azt a megszüntethetetlen mentalisztikus minimumot, ami a tudatnak „nyilvánosan” megfigyelhető viselkedésre történő redukálhatatlanságának elismerésében áll, érintetlenül hagyja. Abban meg lehet egyezni, hogy „szellemen” a konkrét emberi személy bizonyos képességeit és aktivitásait jelölő rövidítést értsünk, anélkül, hogy vallanánk azt a szélsőséges felfogást, mely a szellemi aktivitásokat és képességeket nyilvánosan megfigyelhető viselkedésre, ill. viselkedésmintára korlátozza, a szubvokális beszédet is beleértve.³³ Erről a felfogásról a pszichológusok is azt tartják: „Nem látszik hihetőnek, mert tagadja és elhanyagolja a tudatos tapasztalatot.”³⁴ Azzal a meggyőződéssel, hogy organikus viselkedés (nevezetesen idegi folyamatok) és „szellemi” tevékenységek egy és ugyanazon összemberi aktivitás („whole activity”) aspektusainak számítanak, lényegében megegyezik B. Rensch identisztikus teóriája a szellem – test-viszonyról.³⁵ Szerinte, akár a „szellem” egy tudományos orientáltóságú teóriájának imént idézett képviselői szerint sem, nem kétséges, „hogy minden ember csak önmaga számára határoz-

³¹ „A szellem fogalma”, XXX., cf. p. XX., ahol Ryle így jellemzi intencióját: „E könyv azt állítja, hogy emberek jellemzésénél szellemi predikátumok segítségével nem vonunk le felülvizsgálhatatlan következtetéseket olyan szellemies (geisterhaft) folyamatokra nézve, melyek minden látogató számára hozzáférhetetlen tudatáramokban játszódnak le; sokkal inkább azokat a módokat írjuk le, amelyeken ezek az emberek túlnyomórészt nyilvános cselekvésük (public behaviour) részeit lebonyolítják.”

³² Uo. 328. (?)

³³ G. M. Wyburn – R. W. Pickford – R. J. Hirst: „Human Senses and Perception”, Edinburgh – London 1964, 319.

³⁴ Uo. Figyelmet érdemel, hogy az említett mű szerzői azon az állásponton vannak, hogy a szellemi aktivitások jellegzetessége abban áll, hogy nem teljességgel hozzáférhetőek külsőleg megfigyelés számára s így a szó pregnáns értelmében „tudatosak” (vagy a legjobban úgy írhatóak le, mintha tudatosak lennének). Arra az eredményre jutnak: „The problem then remains, and it is a transmutation of the old, mind/body’ problem, what is the relation of these mental activities, or at least of their conscious or experiential character, to brain activity?” 319.

³⁵ Die fünffache Wurzel des panpsychistischen Identismus; „Philosophia naturalis”, 1969/11, 129 – 150.

hatja meg, hogy a tudat egy áramában érzéketeket, elképzeléseket, érzelme-
ket, akarati folyamatokat és gondolati következtetéseket él át”.³⁶

Úgy vélhetnénk, hogy az utóbb érzékeltetett álláspontot fényévek választják el a karteziánustól; Descartes és a modern biológia és pszichológia idézett képviselői között azonban korántsem olyan nagy a távolság, mint ahogyan azok kénytelenek sejtjen, akik a karteziánus filozófiáról való ismereteiket vulgárdoxográfiából merítik. Emlékeztetünk kell arra, Descartes az emberi személyt, mint test – lélek-egységet illetően a gyakorlat és a mindennapi tapasztalat ajánlotta felfogás viszonylagos jogát nagyon is elismeri: ez egy eredeti szempontnak, egy „*notion primitive*”-nek felel meg és mindig akkor üti fel a fejét, ha az élet viszonyaira és a „*conversation ordinaire*”-ekre – miközben az „*ordinary language*”-ra is gondolnunk kell – hivatkozunk.³⁷ „*Sans philosopher*”, tudja mindenki, „*qu’il est unes seule personne*”. A személyiség-egység közvetlen tapasztalatnak megfelelő eredeti szempontja mellett azonban mint éppoly eredetieket az anyagiság és a tudat szempontjait kell elismernünk, melyek a személy fogalmának elemzésekor jutnak érvényre. Lényünk megítélésénél a keletkező hibák egy döntő oka Descartes szerint is egy olyan fogalom-összecszerelés, amelyet bizonyos értelemben kategóriahibaként jellemezhetnénk: tévedünk, ha eredeti fogalmakat (mint a tudatét, az anyagiságét, a test – lélek-unióét) a hozzájuk rendelt tapasztalati körön kívül kíséreljük meg alkalmazni, mint például „ha a képzelőerő szolgálatait szeretnénk igénybe venni, hogy megértsük a lélek természetét, vagy ha azt a módot, ahogy a lélek a testet mozgatja, azon mód szerint szeretnénk felfogni, ahogy az egyik test a másik révén mozgásba jön”.³⁸ Bizonyos értelemben még az is meg van engedve, hogy anyagiságot tulajdonítsunk a léleknek, amennyiben ennek feltevését testnek és léleknek a gyakorlatban átélt uniója implikálja. Mindazonáltal nem mehetünk el amellett, hogy a szellemnek ezt az „anyagiságát” a filozófiai reflexióban ne különböztessük meg a tudat mozzanatától. Ha ezeket az óvatos megfogalmazásokat tartjuk szem előtt, aligha engedünk majd többé annak a kísértésnek, hogy a karteziánus dualizmust naiv álláspontnak tartsuk. Annál is kevésbé fogunk így gondolkozni, ha arra emlékezünk, hogy a „*Passions de l’ame*”-ben Descartes emocionális tudati jelenségeket az organikus viselkedéstől való függőségükben vizsgált és ezzel ezeket az összemberi viselkedés egy aspektusának tekintette.

Ryle Descartes-kritikájának kifogásolhatósága végső soron egyáltalán nem bizonyos tartalmi állításokban rejlik, hanem dogmatizmusában, azaz annak a követelménynek elhanyagolásában, hogy lehetőség szerint a filozófiai elméle-

³⁶ Uo. 131.

³⁷ Descartes Pfalzi Erzsébetnek, 1643. június 28.; „*Oeuvres*”, ed. Adam et Tannery, III. 692.

³⁸ Descartes Pfalzi Erzsébetnek, 1643. május 21. „nem elég, ha úgy lakik a testben, mint a kormányos hajójában, t. i. abból a célból, hogy annak tagjait mozgassa, hanem hogy szorosabban kell egybekapcsolatnia s egyesíttetnie vele, a végből, hogy a miénkhez hasonló érzelmei s kívánságai is lehessenek, egy szóval, hogy igazi embert alkothasson belőle.” „*Értekezés*” – V. 51. Fordította Alexander Bernát. Budapest, Franklin-Társulat, 1906. Tekintettel arra a tényre, hogy ilyen kijelentések figyelembevétele nélkül Descartesra ruháznak olyan véleményt, miszerint a lélek egyfajta kísértet a test gépezetében, a filozófus utódaihoz intézett kérelme, hogy ti. sohase gondolják, hogy azok a dolgok, amiket az ő nézeteként tanítanak, tőle származnának, ha ő maga nem jelentette őket ki (*Discours VI.*; „*Oeuvres*”, VI. 70; *Philos. Bibliothek*, 57), majdhogynem profétikus betekintésről árulkodik a jövődő félreértelmezésekre.

tek minden előfeltevését megalapozza és a már nem megalapozhatóakat mint pusztán feltevéseket felismerhetővé tegye. Ez előfeltételezi, hogy először is minden döntő jelentőségű feltétel ki legyen fejtve. A történész tudja, hogy ennek a kritikai követelménynek még sohasem tettek tökéletesen eleget, hiszen egy filozófia minden előfeltevésének explikálása olyan ideál, amelyhez csupán aszimptomatikusan lehet közelíteni. Mindazonáltal annak a filozófusnak, aki a kritikai beállítódást, mint a dogmatizmus ellentétét vallja magáénak, alá kell vetnie magát annak a követelménynek, hogy fáradozásait ennek az ideálnak értelmében lankadatlanul folytassa. Amennyiben elmulasztja azt, hogy előfeltételezéseit mint olyanokat felismerhetővé tegye, úgy ezek dogmákká válnak, amelyek ki vannak vonva a kritika köréből. Filozófiai teóriák alapvető premisszái soha nem is lehetnek segédtetelek, mivel a filozófusnak azokat az alapelveket, amelyekre építeni szándékozik, önmagának kell leraknia és teherbíróképességüket illetően megvizsgálnia. Az a kérdés, vajon képesek vagyunk-e pszichikai jelenségeket megfigyelni, vagy nem, ilyen módon alapvető; a filozófus ezért nem válaszoltathatja meg a pszichológussal, bármennyi tanulnivalója is legyen egyébként a pszichológiától.

5. NEGYEDIK ELLENVETÉS: RYLE KRITIKÁJA ELHANYAGOLJA A SZELLEM FILOZÓFIÁJÁNAK DESCARTES UTÁNI FEJLŐDÉSÉT

Descartes szellemfilozófiája bevallott módon részben olyan meg nem vitatott előfeltevéseken nyugodott, melyeket ma majdnem teljesen elutasítunk; amellett azonban tartalmazott egy fejlődéshordozó csírat, amelyből a szellemnek olyan filozófiája jött létre, ami szukcesszíve megszabadult a karteziánus mentalizmus, ill. dualizmus gyengéitől. Hogy méltányosan viszonyulhassunk Descartes-hoz – a rendszerbeli és motívációs összefüggésen túlmenően – a szellem filozófiájának Descartes-ból kiinduló fejlődését is tekintetbe kell vennünk.

Ha a Descartes utáni filozófiát vesszük szemügyre, a transzcendentálfilozófiai aspektus szukcesszív előtérbe lépése mutatkozik, a szubjektum szubsztanciálisztikus felfogásának egyidejű lépésről lépésre végbemenő meghaladása kíséretében. A filozófiai alapvetés transzcendentális módszerének fejlődése során³⁹ lassanként világosabb lett, hogy az „Én” nemcsak hogy semmilyen szubsztanciát nem jelöl a szubsztanciális dolgok módjára, hanem a tapasztalat akármilyen természetű tárgyát sem. Az „Én” sokkal inkább tárgyi tapasztalatok egy olyan mozzanatát jelenti, ami önmaga tárgyaként nem tapasztalható. Hogy ezt belássa, a transzcendentálfilozófiának nem volt szüksége arra, hogy olyan útmutatást várjon a nyelvanalizistól, miszerint az Én (Selbst) szisztematikusan kivonja magát a tárgyi megragadás köréből. Fordítva, a fejlett transzcendentálfilozófia magától értetődően aggályok nélkül el fogja ismerni Ryle-nak azt a megállapítását, hogy semmilyen „Én”-t, semmilyen „tudatot”, következésképpen az Én semmilyen „tevékenységét” nem vagyunk képesek úgy tapasztalni, ahogy tetszés szerinti tárgyokról tapasztalatokat szerzünk. Ebből azonban nem következik az, hogy a mentalizmus mint olyan tarthatatlan; a

³⁹ Cf. W. Röd: Die Idee der transzendentalphilosophischen Grundlegung in der Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts; „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft”, 1972/79/1, 57–76.

következmény csupán annyi, hogy nem azonosítható a mentalizmusnak azzal a primitív formájával, melyet Ryle egyedül szem előtt tart. Így például H. Wagner, hogy a jelenkori reflexiófilozófia egy képviselőjét idézzük, a tudat tárgyiravonatközöttségét, ill. tárgyirányultságát mint természetéhez tartozót szemléli,⁴⁰ sőt elismeri a tudat tárgyiravonatközöttségét mind a reflexió, ill. az öntudat feltételét. Reflexió ezek szerint lehetetlen volna, „ha a tudat kizárólag tudat lenne”.⁴¹ Itt a mentalizmus egy olyan formájáról van szó, ami attól, amit Ryle „hivatalos tanításnak” tart, lényegesen különbözik.

Ezért a karteziánus dualisztikus mentalizmus semmiképpen sem az egyetlen alternatívája Ryle felfogásának.⁴² Ahhoz, hogy mentalista legyen valaki, sokkal inkább elegendő annak elismerése, hogy a tárgyi tartalmak jelenvalóságában (Gegenwärtigkeit) áll „tudottságuk” („Gewusstsein”), ill. „tudatuk” („Bewusstsein”), úgyhogy a „tudott tárgy” („bewusster Gegenstand”) pleonasztikus kifejezésként jelenik meg. Aktusok, megfigyelhető fizikai folyamatok értelmében, vagy ilyen folyamatok megfigyelhető szubjektuma nem tartoznak ahhoz a tényálláshoz, hogy a jelenségek jelenvalóak, hanem, mint az ismeretelmélet más, ezekkel rokon fogalmai, olyan feltevésekkel összefüggésben kerülnek bevezetésre, amelyeket a minden jelenség legcsodálatosabbika, aminek Hobbes a megjelenést nevezte, megvilágítása céljából hoznak létre; teoretikus fogalmak és nem a tapasztalat tárgyainak fogalmai.

Ha ezen az óvatos módon határozzuk meg a mentalisztikus álláspontot, nehezen képzelhető el, hogy ne találna elfogadásra. Hogy tudattal rendelkezem valamilyen tárgyról, ill. ezeknek a tárgyaknak a tudatában vagyok, ezek csak némileg körülményes kifejezési módjai annak, hogy léteznek tárgyak, számomra léteznek, amennyiben a tapasztalatnak azon egységén belül érzékeltek, amelyre az „Én” szó utal. A tapasztalati egység a tapasztalatok (das Erfahren) összes vonatkozásainak horizontjaként a tapasztalat lehetőségének feltétele, azaz nem léteznek vonatkozás nélküli tapasztalattartalmak. (Ezért nincsenek érzéki adatok sem empirikus adottságként, ahogyan ezt még a mi évszázadunk bizonyos empiristái is figyelemreméltóan anakronisztikus módon feltételezték.) Így arról sem lehet szó, hogy a „vörös folt” csupasz érzéki adatot jelölne, mivel már ennél az egyszerű példánál is világos, hogy a tárgyi tartalmat olyan vonatkozások jellemzik, amelyek önmaguk nem érzéki adatok.⁴³ Éppoly kevésbé lehet „Ezen a vörösön” egy póre érzéki adat jelölését értenünk, mert valamit csak mint *ezt* ragadhatunk meg, ha ez *nem mint az* van meghatározva. Így a tárgyi tapasztalat mindig magában foglal olyan kapcsolatokat, melyek az érzéki adatok definíciója alapján nem tartozhatnak hozzájuk. Ha arra történik utalás, hogy nem létezik olyan tapasztalat, amelyet nem már egy elmélet formált, akkor ez az ismeret csupán annak az imént érzékelte általánosabb belátásnak egy különös esete, hogy tapasztalat csak egy vonatkozási rendszer körén belül lehetséges.

⁴⁰ „Philosophie und Reflexion”, München – Bázeli 1967² 35.

⁴¹ Uo. 36.

⁴² Cf. A. C. Ewing: Professor Ryle's Attack on Dualism; H. D. Lewis (ed.): „Clarity is not Enough”, 311–338. Ewing megállapítja: „In order to reject Professor Ryle's conclusions it is not of course necessary to adopt the theory that body and mind are different 'substances' (315)”.

⁴³ Cf. C. A. Campbell: The Mind's Involvement in „Objects”: An Essay in Idealist Epistemology; J. M. Scher (ed.): „Theories of the Mind”, New York – London 1962, 376–397.

Aki a fentebb érzékeltetett mentalisztikus álláspontra helyezkedik, távol áll ugyan Descartes szellemfilozófiájától, mégis hozzátartozik azonban egy olyan hagyományhoz, amelyhez Descartes is odatartozott, amelynek történetére azonban az utolsó három évszázad folyamán a karteizianizmus egy sor metafizikai előfeltevésének kiküszöbölése jellemző (ezek alkották tulajdonképpen azt, amit némi joggal „Descartes mítoszának” nevezhetünk), úgyhogy az a kísérlet, hogy a mentalisztikus álláspont kvintesszenciáját a karteziánus dualizmusra (sőt annak torzképére) redukálják, a szellem Descartes utáni filozófiájának lebecsüléséhez vezet.

Hogy a félreértés egy közeleső lehetőségét kizárjuk, nyomatékosan utalunk arra, hogy a „mentalizmus”-t itt a „behaviorizmus”, nem pedig a „materializmus” ellenfogalmaként alkalmazzuk. Ezért igencsak lehetséges az, hogy az itt előfeltételezett értelemben mentalisták és ugyanakkor materialisták legyünk, azaz egyrészt elismerjük a pszichikai fenomének megfigyelhetőségét és másrészt elfogadjuk az anyagi létezés (Sein) elsőbbségét a tudatossal szemben és az utóbbit az előzőtől való függésében szemléljük. Így például Fr. Engels, amikor a dialektikát minden mozgás legáltalánosabb törvényeinek tudományaként határozta meg, kijelenti, hogy ezeknek a törvényeknek éppúgy érvényeseknek kell lenniük „a gondolkodás mozgására” mint a természetben és az emberi történelemben végbemenőkre.⁴⁴ Engels ugyan elutasítja, hogy „a tudatot, a gondolkodást egészen naturalisztikusan mint valami adottat, kezdetől fogva a létezéssel, a természettel szembenállót” fogadjuk el;⁴⁵ semmiképpen sem akarja azonban tagadni a gondolkodásnak és struktúrájának megfigyelhetőségét, hanem csak annak állítólagos önállóságát a létezéssel, ill. a természettel szemben. Gondolkodás, tudat Engels szerint (mint a dialektikus materializmus nézete szerint általában) „az emberi agy olyan termékei, melyek végső soron szintén természeti produktumok”.⁴⁶ Természetet és gondolkodást véleménye szerint a legszorosabb dialektikus kölcsönhatásban kell elgondolnunk, amelyben mindenekelőtt az ember tevékenységének, nevezetesen társadalmi munkájának, befolyását kell tekintetbe venni gondolkodására. Engels azonban nyilvánvalóan egyetlen pillanatra sem gondolt arra, hogy az emberi gondolkodásról es annak „mozgásáról” tett kijelentéseket az emberi viselkedésről tettekre fordítson le.

Ahogy a mentalizmus nem összeférhetetlen a materializmussal, úgy nem tartalmazza a spiritualizmust, azaz a materializmussal ellentétes álláspontot sem. Abból a tényből, hogy bizonyos határok között lehetséges tudati fenomének megfigyelése, nem következik, hogy e jelenségek alapját egy szellemi, a központi idegrendszer folyamataitól elvileg független szubsztancia képezi. A mentalizmus nem metafizikus, hanem empirikus álláspont, amelyre a tudati állapotok megfigyelhetőségének elismerése jellemző. Ennek elismerése lehetséges anélkül, hogy egyúttal spekulatív feltevéseket tegyenek a tudati jelenségeknek egy olyan szubsztanciához való viszonyáról, amelyben meg kellene alapozódnuk. Magától értetődően naiv dolog lenne, ha a pszichikai folyamatok megfigyelhetőségét bárki is a dolgok megfigyelhetőségének analógiájára akarná állítani, és a régebbi mentalizmus kétségkívül több hibát követett el e tekintet-

⁴⁴ Fr. Engels: „A természet dialektikája”. [Notizen und Fragmente. Karl Marx-Friedrich Engels, Werke 20, 530.]

⁴⁵ Fr. Engels: „Anti-Dühring”. [Marx—Engels—Werke 20, 33.]

⁴⁶ Uo.

ben. Éppoly naiv volna azonban, hogy ha egy gondolat hibás alkalmazásából annak tarthatatlanságára akarnánk következtetni. Bármennyire elhibázott is agészében Descartes szellemfilozófiája — az a kritika, amelyet fölötte és a szellem hagyományos filozófiája fölött általában Ryle gyakorol, nem kevésbé elhibázott. És nemcsak ez: Ryle pozitív felfogása, amit az állítólagos „hivatalos tan”-nal állít szembe, arról, amit „szellem”-nek, vagy „tudat”-nak, vagy „gondolkodás”-nak nevezünk, egy kritikai filozófia előfeltételei között nem kevésbé támadható, mint az általa leküzdött álláspont. Ennek ellenére el kell ismernünk Ryle könyvének azt a felbecsülhetetlen érdemét, hogy egyértelműen kiemelte a nyelv szerepét a pszichofizikai probléma megfogalmazásánál és óvott attól, hogy grammatikális struktúrák félrevezessenek bennünket. Általánosságban az „Ordinary Language Analysis” jelentőségét ebben a negatív, úgyszólván profilaktikus szempontban szabad megpillantanunk. Ha magunk elé képzeljük, mekkora szerepet játszott a nyelv az emberi tévedések történelmében, nem fogjuk csekélynek találni ezt a jelentőséget. Egy olyan filozófia hatása, mint a ryle-i, talán még nagyobb és mindenekelőtt pozitívabb volna, ha a nyelvanalízis profilaktikus (sőt terápiás) szerepére korlátozódna és lemondana arról, hogy a filozófiai behaviorizmus állításának terhét vállalja vegye.

(Kiss Endre fordítása)

LOGIKA ÉS VALÓSÁG

G. HAVAS KATALIN

ONTOLOGIZÁLÓ FELFOGÁS A MATEMATIKAI LOGIKÁBAN

A matematikai logika, a logikai kalkulusok létrejöttével a logikának az ontológiához való viszonyában változás következett be. A matematikai logikai kalkulusokkal – ha ezeket, mint formális rendszereket tekintjük – létrejött a logikának egy olyan fejezete, amelynek törvényei közvetlenül nem a gondolkodás törvényei, e törvényeknek különböző interpretációs lehetőségei vannak. Így többek között lehetőség van a matematikai logikai rendszerek (vagy pontosabban *bizonyos* matematikai logikai rendszerek) ontológiai interpretációjára. Ilyen interpretációban például a klasszikus kétértékű predikátumlogika (PL) törvényei (mindig igaz formulái) az összes individuumra vonatkozóan tartalmazzák állítást. (Így a $\forall(x) (F(x) \vee \bar{F}(x))$ alakú kijelentés azt állítja, hogy bármely x individuum rendelkezik F vagy \bar{F} tulajdonsággal).

A matematikai logikai rendszerek törvényei ontológiai interpretációjának lehetősége egyes logikusokat a modern logika ontologizáló felfogásához vezette el.

Amíg a matematikai logikát megelőző logikákban (így például Hegelnél is) az ontologizáló felfogás jellemzője az volt, hogy a logikai törvényeket *gondolkodás-törvényeknek* tekintették és ezek természetét megkülönböztetés nélkül azonosították a léttörvények természetével, addig a modern logikában az ontologizáló felfogás már nem tekinti a logikai törvényeket gondolkodás-törvényeknek, a logikát nem tartja a gondolkodás-törvények és -formák tudományának, hanem olyanak, amelynek feladata ontológiai struktúrák elemzése.

Ezzel egy időben változások zajlottak le az ontológia értelmezésében is: míg korábban az ontológia fő feladatának annak megválaszolását tekintették, hogy mi létezik, a logikát ontologizáló felfogás mai képviselői szerint a logikának mint ontológiának nem feladata ennek eldöntése. Szerintük a logika a tényleges és a lehetséges világok ontológiája. Minden ontológiailag interpretált logikai rendszer – a lehetőség szerint minimálisra csökkentett – előfeltevéseket fogad el arra vonatkozóan, hogy milyen entitások léteznek vagy létezhetnek. A logika feladata az, hogy akceptálja, ami a hipotézisekben adott, és visszaadja ezeket rendezett formában, levonja a hipotézisekből eredő következményeket és ezzel megadja az előfeltevéseknek megfelelő világ struktúráját.

Eltérő vélemények vannak arra vonatkozóan, hogy a logikával mint ontológiával kimerül-e az ontológia feladata. Egyes szerzők szerint ellentétben a metafizikával, amely egzisztenciális állításokat tartalmaz a különböző fajtájú entitásokról, az ontológia csak általános törvénykijelentéseket fogalmaz meg annak eldöntése nélkül, hogy valójában léteznek-e ezek az entitások vagy sem. Ez az álláspont tehát az ontológiát és az ontologizált logikát egybeesőnek, azo-

nosaknak tekinti.¹ Más szerzők elismerik azt, hogy az ontológia magába kell hogy foglalja az arra a kérdésre adott választ is, hogy minek a létezését ismerjük el (hogy például elismerjük-e absztrakt entitások létezését), vagyis ezeknél a szerzőknél a logikai rendszerekkel mint ontológiával nem válaszolható meg minden ontológiai probléma.²

A „lehetséges világ” fogalmát a logikában kielégítően nem definiálták. Úgy véljük, hogy legalábbis a matematikai logika kifejlődésének első szakaszában, a klasszikus matematikai logikai rendszerek kidolgozásának korszakában filozófiai szempontból a „lehetséges világ” olyan világot jelöl, amelynek az elemeit lehetségesen létező dolgok alkotják. „Lehetségesen létező” mindaz, ami logikailag nem ellentmondásos. Eszerint a logikai igazságok – amelyeknek megállapítása a logika feladata – olyan igazságok, amelyekkel ellentmondásban levő állítások nemcsak hogy nem egzisztálnak, hanem, amelyek nem is egzisztálhatnak, egzisztálásukra nincs lehetőség. Ilyen értelmezésben pl. a $(\forall(x)(F(x) \vee \bar{F}(x)))$ formula nemcsak a létező x individuumból állítja, hogy az rendelkezik F tulajdonsággal vagy rendelkezik \bar{F} tulajdonsággal, hanem bármely x individuumból, amelynek a létezése lehetséges, történik az állítás. Vagy másként fogalmazva, függetlenül attól, hogy létezik-e ténylegesen x individuum, x létezése nem lehetséges másként, csak úgy, hogy valamely F tulajdonsággal vagy \bar{F} tulajdonsággal rendelkezzen. (Ugyanígy az egzisztenciális kvantorral megfogalmazott logikai igazságoknál pl. $(\exists(x)(F(x) \wedge \bar{F}(x)))$ formában ontológiai interpretáció esetén nemcsak a ténylegesen létezőkről történik állítás, hanem arról, hogy nem igaz az, hogy létezik, vagy létezhet olyan x individuum, amely rendelkezik F és \bar{F} predikátummal is.)

A matematikai logika klasszikus szakaszában a reális világ és a lehetséges világok logikai képe alapelveikben, struktúrájukban megegyeztek egymással. A modális és a releváns logikai rendszerek interpretációi esetében „új lehetséges világok” teremődnek, olyanok, amelyeknek törvényei mások is lehetnek, mint a klasszikus logika világának törvényei. Így tehát már különböző struktúrájú lehetséges világokat kapunk. Ezáltal magának a „lehetséges világ”-nak a fogalma is megváltozott. A lehetséges világ is relatív fogalommal vált. Egy világ valamely más világhoz viszonyítva lehetséges.³ Továbbá a lehetséges világok között differenciációk jönnek létre. Ma már beszélnek reális lehetőségek világáról és a nem-normális lehetőségek világáról. A nem-normális világok olyanok, amelyekben a klasszikus logika törvényei nem érvényesek, vagy csak részben érvényesek. A reális világ az a világ, amelyben az összes klasszikus logikai igazságok igazságok. Így azonban ismét problematikussá válnak az elnevezések. Igaz-e, hogy a reális világ valóban azonos azzal a világgal, amelyben a klasszikus logika törvényei érvényesülnek? Vagy éppen

¹ G. Kűng így ír: „... a metafizika az a tudomány, amely egzisztenciális állításokat tesz a különböző fajtájú entitásokról, az ontológia pusztán leírja ezeket annak eldöntése nélkül, hogy ezek aktuálisan egzisztálnak-e.” (1, 10.). Kűng a logikai rendszerek előfeltevéseit „metafizikai előfeltevések”-nek nevezi. (lásd: 1., 35.)

² Így például W. V. Quine szerint az ontológiai nézetkülönbségek lényegét az arra vonatkozó válasz határozza meg, hogy „mi van?”. (Lásd: 8.) Quine a matematikai logikai rendszerek *ontológiai* előfeltevéseinek problémáival a logika filozófiája témakörében foglalkozik.

³ Kripke megfogalmazása szerint egy világ lehetséges egy másikhoz viszonyítva, ha mindazon esetekben, amikor A állítás az első világba tartozik, akkor egy olyan mondat, amely közvetlenül A lehetőségét állítja, a másodikba tartozik. (Lásd: 2.)

arról van szó, hogy *mi* azt tartjuk reális világnak, amelyet a klasszikus logika törvényei írnak le? Igaz-e, hogy azok a világok, amelyek a „nem-normális világ” elnevezést kapták, mind olyanok, amelyek nem realizálódhatnak, és ha igaz, akkor tekinthetők-e ezek egyáltalán világnak? Nevezhető-e ontológiai struktúra megadásának a nem-normális világ struktúrájának megadása?⁴

Hogyan lehetséges különböző ontológiák létezése, milyen ezen ontológiák egymáshoz való viszonya, melyik ezek közül az, amelyik „az igaz” ontológia, van-e egyáltalán ilyen?

A legutóbbi időben felmerült az a gondolat, hogy a lehetséges világokat (amelyek különböző sajátosságokkal is rendelkezhetnek) szintén egyesíteni lehet egy világban, amelyet a „lehetséges világok világának” nevezhetünk.

Úgy vélem, hogy ebben implicite benne rejlik az a gondolat, hogy a logika, mint ontológia a lehetséges világok és a lehetséges világok *világának* a törvényeit tárja fel. Erről a világról azonban már ma is tudjuk, hogy nem egy lezárt világ, nem egy lezárt rendszer, hiszen ez magában egyesíti a ma létező és a jövőben megalkotásra kerülő logikai rendszerek mindegyikét. Ezzel tulajdonképpen eljutottunk oda, hogy elismerjük azt, hogy *önmagában* egyetlen logikai rendszer sem alkalmas arra, hogy elégséges módon írja le a valóság struktúráját. — E gondolat igazolását kísérem meg a következőkben.

HOMOGENIZÁLÁS A MATEMATIKAI LOGIKAI RENDSZEREKBEN

A materializmus a logikai formákat az emberiség millió és millió formában ismétlődő tapasztalati ismeretbeli általánosítása eredményének tekinti. A logikai formák és a valóság kapcsolatának megértéséhez azonban figyelembe kell venni azt is, hogy a logikai formákban a valóság specifikus módon tükröződik vissza. A logikában nincs egyetlen olyan elem, amelyet — végső soron — ne lehetne visszavezetni valóságelemekre és relációkra. Ugyanakkor számolni kell azzal is, hogy a valóság gondolati újrateremtése a tudat aktivitásával megy végbe, habár ez az aktivitás önmaga is a szubjektivitás és az objektivitás elválaszthatatlan kölcsönvonatkozásainak egyik mozzanata. Olyan aktivitás ez, amely nem akadályozza, hanem éppen előmozdítja a világ objektív megismerését.

A tudat aktivitásának tényével számolva nem lehet egyetérteni az olyan ontológizáló felfogással, amely minden egyes logikai formát a valóság valamely elemének feleltet meg, amely nem veszi figyelembe a logikai rendszerekben a kreatív elemet.

A tudat aktivitásának egyik megnyilvánulása a homogenizálási tevékenység. A homogenizálás⁵ minden megismerés szükségszerű velejárója, az absztrakció egyik formája.

Az ember a heterogén valóság megismerési folyamatában különböző tárgyakat valamely tulajdonságuk, viszonyuk kiemelésével csak mint e tulajdonsá-

⁴ R. Routles és R. K. Meyer (Lásd: 3., 201.) azt javasolják, hogy a „világ” elnevezés helyett térjenek át a „konstrukció” kifejezésre, ezzel ugyanis nyitva hagyható az a nem eldöntött kérdés, hogy ez a „konstrukció” fogalom az ontológiába, vagy az ismeretelméletbe, vagy esetleg éppen a pszichológiába tartozik.

⁵ A „homogenizálás” terminust filozófiai jelentésben Lukács György használta először. Az alábbiakban e fogalom magyarázatánál az ő munkájára támaszkodom. (Lásd: 4.)

gok, viszonyok hordozóit szemléli, vagyis azonosítja őket bizonyos közös sajátosságuk alapján, miközben eltekint azon sajátosságaiktól, amelyekben e tárgyak különböznek egymástól. Az azonosítás mindig a megismerő alany számára az adott megismerési folyamatban lényeges sajátosság alapján történik, és azok a sajátosságok, amelyeknek különbözőségétől eltekint az ember, olyanok, amelyek az adott megismerési folyamat szempontjából lényegtelenek, elhanyagolhatók. Az, aminek alapján az azonosítás történik, lehet, hogy magára a tárgyra nézve, ennek az objektív létezését illetően nem lényeges, és az aminek a különbözőségétől elvonatkoztatás történik bizonyos konkrét megismerési szituációkban, lehet, hogy a tárgy objektív léte szempontjából szükségszerűen hozzátartozó sajátosság. Például ahhoz, hogy az őseMBER a szanaszét heverő kövek közül kiválassza a neki például csiszolásra alkalmasakat és otthagyja az alkalmatlanokat, ahhoz a köveknek véletlen természeti formáját (a kő „kőként való létezése” szempontjából véletlen, nem lényeges formáját) el kell hogy válassza más tulajdonságaitól, a köveket csak mint e tulajdonság hordozóit kell hogy szemlélje. Ezen homogenizálás az előfeltétele annak, hogy a csiszolásra alkalmasság, illetve az alkalmatlanság megállapítható legyen. A kövek ugyan véletlen természeti formájuknál fogva alkalmasak vagy alkalmatlanok a csiszolásra, de ez a tulajdonságuk csak az emberi munkában, csak ennek révén aktualizálódhatott, a kőként való létezésben soha meg nem valósuló lehetőség maradt volna.

Ha már most azt, amit a homogenizálásról mondtunk, az ontológia törvényeként interpretált logikai törvényekre vonatkoztatjuk, akkor azt kell megállapítani, hogy ezek mindegyike csak absztrakt, idealizált megragadása a dolgok bizonyos összefüggéseinek. Ezért ezek csak megközelítően hűen tükrözik a gondolkodás objektumait. Így a PL-ben homogenizálódik a heterogén valóság először is azon körülmény folytán – amely körülmény a klasszikus kétértékű logikák mindegyikében fennáll –, hogy itt egymástól élesen elkülönülő tulajdonságokkal, relációkkal rendelkező individuumok feltételezéséből indulnak ki. Ez a feltételezés az ember gyakorlati megismerési tapasztalatának az általánosítása. Az ember ahhoz, hogy ítélni tudjon a dolgokról, meg kellett hogy különböztesse, el kellett hogy különítse őket egymástól. Ezen megkülönböztetésre, elkülönítésre az objektív alapot a bennük levő viszonylagos különbözőségek adják meg. (A különbség viszonylagos, mert minden individuum tulajdonságait, relációit illetően olyan, hogy különbözik is más individuumoktól, meg velük azonos sajátosságokkal is rendelkezik.)

Homogenizálódik továbbá a heterogén valóság a PL-ben azért, mert a tulajdonságokkal, relációkkal rendelkező individuumok feltételezésénél a PL eltekint az idő tényezőjétől. Ez a feltételezés szintén az ember gyakorlati tapasztalatának általánosítása. Ahhoz, hogy az ember gondolkodni tudjon, bizonyos mértékig mindig el kell tekintenie a dolgok örök változásától. Erre az objektív alapot a dolgokban meglévő viszonylagos állandóság adja. (A dolgok bizonyos sajátosságaikat viszonylag tartósan megőrzik.)

A PL homogenizál továbbá azért is, mert az individuumok és sajátosságaik (tulajdonságaik, viszonyaik) vizsgálata során eltekint a sajátosságok sajátosságaitól (például a tulajdonságok tulajdonságaitól), eltekint a sajátosságok modalitásától (például szükségszerű, lehetséges tulajdonságok) stb.

A fentiek következtében az ontológiailag interpretált PL a valóságot azon absztrakciós feltételek mellett, azon a homogenizációs szinten adja vissza, amely homogenizációs szint a PL (a fentiekben röviden jellemzett) sajátja.

Igaz, hogy a PL rendszerénél gazdagabb rendszerek (például magasabbrendű predikátumlogika, modális logika) képesek arra, hogy a PL bizonyos homogenizálásait feloldják, de ezek sem mentesek bizonyos fajta homogenizálásoktól. Nincs olyan logikai rendszer, és nem is lehet létrehozni olyant, amely ne előfeltételezne homogenizálást. Ezért az ontológiailag interpretált logikai rendszereknél mindig számolni kell azzal, hogy ezekben a rendszerekben a lét törvényeknek, összefüggéseknek mindig csak valamely homogenizálási szintű metszetben való leképzését kapjuk.

Mennyiben képesek megadni ezek a szükségképpen homogenizált rendszerek, mint *rendszerek* a valóság *struktúráját*?

- A valóság struktúrája és a logikai struktúrák szükségképpen különböznek egymástól.

A logika és az ontológia struktúráját illető különbségről Lukács György a következőket írja: „... a logika homogén gondolati közeget teremt, amelynek struktúrájában minőségileg különböznie kell az önmagában heterogén valóságtól, már csak azért is, mert egy homogén közegben a relációk szükségképp más jellegűek, mint ott, ahol heterogén tárgyak, erők stb. reálisan kihatnak egymásra.” (4., 82.) „... a homogén megismerési eszköznek a heterogén valósággal való ellentéte azt a különös vonást ölti magára, hogy egymáshoz képest heterogén és ezért önmagukban nem minden további nélkül rendszerezhető és hierarchizálható jelenségeknek egy – végtelen – komplexusát homogén zárt, hierarchikus rendszerként reprodukálják gondolatilag.” (4., 83.)

A logikai rendszerek *hierarchikus* elrendezése a logikai struktúra és a valóság struktúrája közötti döntő különbség. Amíg a homogenizálás olyan specifikum, amely a létezőtől csak olyan különbözőséget hoz létre, amelynek következményei a homogenizáltak a valósággal való összevetésével, a homogenizált valójában heterogén jellegének a gondolati tisztázásával kiküszöbölhető, ezzel szemben a hierarchikus-rendszeres elrendezés – Lukács szavaival – a tárgyak bizonyos nézőpontok szerinti magasabbra vagy alacsonyabbra besorolása, egymás fölé, illetve alá történő egységbe illesztésük a valóságra az összefüggéseknek egy teljességgel idegen nézőpontját alkalmazzák.

Lukács Hegel logikai rendszerének példáján mutatja be, mennyire hamis ontológiai kép keletkezik akkor, ha a fogalmak, ítéletek egymásból történő levezetésének módját, a logikai levezetések módját egyben az objektív genezisének módjaként értelmezik, ha két kategória logikai összefüggéseit azonosítják a realitások közötti összefüggésekkel.

Lukács fenti gondolatait, úgy véljük, alkalmazni lehet a modern logikai rendszerek vonatkozásában is, és alkalmas kiindulópont ez a mai ontológizáló felfogások bírálatánál.

Például Wittgenstein képelméletében az elemi kijelentés szerkezetét az ezen kijelentés által leírt (elemi) tény szerkezetének felelteti meg. E képelméletben a nyelv egésze, annak mértékében, ahogy igaz kijelentésekből épül fel, a világ egészének képét alkotja. Valójában azonban a PL-ben szereplő elemi kijelentés nem elemi alkotórésze a valóságnak, az elemi kijelentésekből felépülő összetett kijelentések nem a valóság szerkezeti felépülésének megfelelői.

Továbbá, a logikai rendszerek axiomatikusan felépítésére vonatkoztatva a „hierarchikus rend” fogalmát, azt mondhatjuk, hogy a logikai rendszer axiómáinak megválasztását, a rendszer levezetési szabályaival megkapott tételek rendjét nem lehet a dolgok objektív rendje képmásának tekinteni, ahogy erre például egy mechanikus tükrözési elmélet hajlamos lenne.

Az a tény, hogy egyik rendszer sem közvetlen képe a valóság struktúrájának, megadja a magyarázatát annak, hogy miért lehetséges különböző egymástól eltérő rendszerű logikák létezése. Minden egyes logikai rendszerben modellálni lehet a valóság bizonyos általános összefüggéseit, és így minden egyes rendszer alkalmas eszköz lehet a valóság bizonyos strukturális sajátosságainak, de csak bizonyos sajátosságainak megértéséhez. De bármelyik logikai rendszer kidolgozásáról legyen is szó, a valóság struktúrája és a logikai struktúra szükségszerűen homogenizált hierarchikus jellegéből következő meg nem felelés nem küszöbölhető ki *egy adott* rendszeren belül.

A fenti probléma átvezet annak a kérdésnek a feltevéséhez, hogy beszélhetünk-e a logikai törvények (a logikai igazságok) univerzális jellegéről. Mennyiben tekinthetők a logika törvényei általánosan érvényes törvényeknek?

A LOGIKAI TÖRVÉNYEK ÁLTALÁNOS JELLEGE

A klasszikus logika szakaszában az ember — objektív alapokra támaszkodva — olyan „világot hozott létre”, amelyben az individuumok élesen elhatárolt tulajdonságokkal, relációkkal rendelkeznek. A logikatudomány fejlődésével — bizonyos megismerési feladatok szükséglete által vezérelve (így például mikrofizika, mikrobiológia problémái stb.) — létrejöttek olyan vizsgálódások, amelyek a klasszikus logika világtól eltérő alapelveken nyugvó világképen épülnek fel. A „létezők világa” bármely logikai rendszer esetében a különböző megismerési feladatok alapján más és más módon homogenizálódott világ, amely a megismerő ember tudatos tevékenységével választódik ki. A logikai rendszerekben jelentkező „különböző világok” az emberi megismeréstől függetlenül, magában az objektív valóságban egymástól nem elválasztva, hanem együtt léteznek, együtt alkotják a „Világ”-ot. Ennek figyelembevételére azért van szükség, hogy pontosabban megfogalmazzhassuk a vizsgált problémát. A logikai törvények általános érvényűségének problémája a gondolkodásban már homogenizálódott individuumokra, a megismerési feladat céljából valamilyen módon felfogott individuumokra vonatkozó probléma.

Valamely logikai rendszer törvényei — ontológiai interpretáció esetén — a valóságot azon a homogenizációs szinten adják vissza, amely a rendszer absztrakciós feltételei által határozódik meg. A különböző logikai rendszerek nem abban különböznek egymástól, hogy érvényességi körük a létezők osztályának más-más részosztálya, hanem abban, hogy érvényességi körük a *létezők teljes összességének* más-más homogenizálási szintű metszetben való leképezése. (Persze arról lehet beszélni — és erről a továbbiakban még lesz szó —, hogy bizonyos vizsgálathoz célszerű valamely homogenizálás, más esetben viszont ez nem megfelelő.)

Ilyen, a homogenizálási szintből adódó különbséggel magyarázható például az is, hogy amíg a konkrét tartalomtól való absztrakció igen magas szintjén álló rendszerekben (például a materiális implikációs rendszerekben) a $(p \wedge (\bar{p} \vee q)) \rightarrow q$ mindig igaz kifejezés, ugyanakkor némely olyan rendszerben, ahol az implikáció kevésbé absztrakt (például az E-entailment rendszerben) a fenti kifejezés nem mindig igaz, és ennek alapján nem megengedhető $p \wedge (\bar{p} \vee q)$ alapján q-ra következtetni.

A különböző logikai rendszerek más és más feladatok megvalósítását teszik lehetővé, különböző megismerési célok elérésének eszközei. Hasonló itt a helyzet, mint bármely természettudományos vizsgálódásnál. Ezeknél is különböző eszközök felhasználása egyazon objektum különböző oldalainak, sajátosságainak vizsgálatát teszi lehetővé. A különböző megismerési eszközök felhasználásával, a különböző oldalú megközelítésnél kapott egymástól eltérő eredmények a természettudományok területén is azt a látszatot kelthetik, mintha a kapott eredmények egymásnak ellentmondának. (Érdekesen ír erről a kísérleti orvostudománnyal kapcsolatban Selye János „Az álomtól a felfedezésig” c. könyvében. Az orvostudományban gyakori félreértések, elkeseredett viták egyik fajtájának forrását azzal szemlélteti, mintha egy nagy hegység északi és déli völgyében egy-egy törzs élne. Az északi lejtő sziklás és kopár, a délit virágzó rétek és erdők borítják. A két törzs egyetlen tagjának sem sikerült még megmásznia a hegyet. Ha a két törzs tagjai valahol szülőföldjüktől távol összetalálkoznának és mindegyik törzs beszélné az „ő hegységéről”, sohasem jönnének rá, hogy ugyanarról a dologról beszélnek. Az analógia után Selye így folytatja: „A hisztologus, aki ezüst-impregnációs eljárással vizsgálja a szívizmot, tisztán látja a szívidegek legparányibb elágazásait is, de nem veheti észre a glikogént; kollégája, aki a Best-féle kármin-festékekkel dolgozik, könnyen felfedezi a glikogént, de egyetlen idegvégződést sem lát. Ha tudatosan alkalmaznak más-más eljárást, nemigen keletkezhet közöttük súlyos nézeteltérés. Előfordul azonban, hogy két hisztologus azonos módszert használ, mégsem veszi észre, hogy nem egyformán készítette el az oldatot. Ilyenkor mind a ketten szilárdan meg vannak győződve arról, hogy a másik káprázat áldozata lett.” [5., 350.]

Adott L_1 logikai rendszer törvényei tehát egy adott h_1 homogenizálási szinten szemlélve a valóságot, minden valóságterületen általánosan érvényes, univerzális törvények. Ha viszont bizonyos megismerési feladatok azt követelik meg tőlünk, hogy valamely más h_2 homogenizálási szinten való szemléletre térjünk át, és az ennek megfelelő L_2 rendszert használjuk fel, akkor lehet, hogy kikerülünk az L_1 rendszer törvényeinek hatóköréből. Az L_1 és az L_2 rendszer törvényei egyaránt általánosan érvényes törvények a valóság összes területén az alkalmazási lehetőségeiknek megfelelő h_1 , illetve h_2 homogenizálási szintnek megfelelő feltételek teljesülése mellett. Másrészt viszont nincs és nem is lehet létrehozni olyan logikai rendszert, olyan univerzális logikát, amelynek törvényei, *bármely* homogenizálási szinten szemlélve a valóságot, általánosan érvényesek lennének. Egy ilyen logikai rendszer létezése azt jelentené, hogy van olyan megismerés, amelynek eredményei minden szempontból lezárt, végleges, tovább nem fejleszthető ismereteket ad, és ez ellentmondana magának a matematikai logika eddigi eredményeinek, így például Gödel nem-teljességi tételének.

Bizonyos vizsgálódási területeken (például kvantummechanika) célszerű eltérni attól a homogenizálástól, amit a kétértékű logika feltételez, vagyis célszerű a kétértékű logikánál finomabb eszközöket alkalmazni. Ezzel kapcsolatosak az olyan elnevezések, mint például a „mikrovilág logikája”.

A „mikrovilág”, „makrovilág” szóösszetételben a „világ” kifejezésnek más a jelentése, mint amikor arról van szó, hogy a különböző logikai rendszerekben a rendszer absztrakciós feltételeitől függően más-más homogenizálási szintű világokat kapunk. A „mikrovilág” kifejezés azzal kapcsolatos, hogy az anyagi világ szerkezetének megismerése során az anyag szerkezetébe való különböző mélységű behatolásokkal nyert képet a tudatban külön „világgá” különítjük

el. Az így nyert „világok” között van olyan (így például a mikrovilág), amelyben vizsgálódva a kétértékű logika eszközeinél finomabb eszközök felhasználása hatékony módja a megismerésnek. Ez azonban véleményünk szerint nem jelenti azt, hogy beszélhetnénk például a „mikrovilág logikájá”-ról mint más területek logikájától eltérő olyan logikáról, amely cáfolata a logika törvényei általánosan érvényes voltának. Egyáltalán nem bizonyított, hogy a „kvantummechanika logikája” nem alkalmazható hatékonyan valamely más területen, nevezetesen ott is, ahol jelenleg a kétértékű logika eszközeit, absztrakcióit alkalmazzák. Erre enged következtetni az az analóg tény is, hogy ma már nem beszélhetünk a matematika logikájáról olyan értelemben, mintha a matematika valamely sajátos logikai törvényekkel rendelkezne, amelyeknek tanulmányozása külön tudományt igényelne. A *matematika* logikájának feltárási szándékával elindult kutatások eredményeit ma már számos más tudományterületen is alkalmazzák, és ha valamely területen nem kerülnek alkalmazásra, az még nem jelenti azt, hogy azon a területen ellentétes eredményekre jutottunk volna, legfeljebb arról van szó, hogy bizonyos esetekben alkalmazásuk nem célszerű, vagy az alkalmazáshoz szükséges feltételek nincsenek meg.

Jelöljük azokat a világokat, amelyeket a homogenizálási szintbeli különbség határol el egymástól V_{L1}, V_{L2}, \dots stb. jellel, azokat, amelyeket a világ részeinek megismerése során a különböző tudományok különítenek el V_{T1}, V_{T2}, \dots stb. jellel. A „logika által homogenizált világ” halmaz: $\mathcal{L} = \{V_{L1}, V_{L2}, \dots, V_{Ln}\}$ A „tudomány által elkülönített világ” halmaz: $\mathcal{S} = \{V_{T1}, V_{T2}, \dots, V_{Tn}\}$ Az \mathcal{L} és a \mathcal{S} halmaz elemei között olyan viszony áll fenn, hogy a \mathcal{S} halmaz minden egyes eleme része⁶ az \mathcal{L} halmaz valamelyik elemének. Az \mathcal{L} halmaz egyetlen eleme sem olyan, amelyik kizárólagosan csak egy elemnek feleltethető meg a \mathcal{S} halmazból. Így ha V_{Lm} azon a homogenizálási szinten felfogott világ, amely adekvát a mikrovilág objektumainak tanulmányozására (vagyis az, amit a „mikrovilág logikájának” neveznek), és ha V_{Tm} a mikrovilág, akkor a V_{Tm} világ egy részét képezi a V_{Lm} világnak, de V_{Lm} -nek még más részei is vannak.

A logikai rendszerek egymáshoz való viszonyában célszerű megkülönböztetni: 1. olyan rendszereket, amelyek összehasonlíthatók egymással; és 2. olyan rendszereket, amelyek összehasonlítására nincs alap.

Az első esetben a rendszerek közös előfeltételeket tartalmaznak, és egymástól a homogenizáció mértékében különböznek. Itt a homogenizáció magasabb fokán álló rendszereknek a törvényeit tartalmazza az a rendszer, amelyik kevésbé homogenizál. Így például a klasszikus kijelentéslogika törvényeit tartalmazza a klasszikus elsőrendű predikátum-logika, ezek törvényeit tartalmazzák a magasabbrendű predikátumlogikák stb. Ebben az esetben világos, hogy valamely, a törvények szempontjából bővebb terjedelmű rendszer megalakításának lehetősége nem tagadása a szűkebb terjedelmű rendszernek, az ebben megállapított törvények érvényességének. Másképpen megfogalmazva: abból a tényből, hogy bizonyos relációk valamely rendszerben nem elemezhetők — és, hogy minden rendszer vonatkozásában vannak olyan relációk, amelyek az

⁶ A „rész” kifejezést itt nem a részhalmaz, és nem a halmaz eleme értelmében használjuk. A kódombnak része a kő, de a „kódomb” halmaznak nem eleme a kő, nem is részhalmaza. A Világ egyelemű osztály, a Világnak része az élőlények világa, az atomok világa, a molekulák világa stb.

adott rendszerben nem elemezhető — nem következik a rendszer törvényeinek érvénytelensége.

Gondoljuk csak el a következőket. A kétértékű kijelentéslogika alapján érvényesnek tekintjük azokat és csak azokat a következtetéseket, ahol a következtetés premisszáit és zárótételét a kijelentéslogika nyelvére lefordítva, a premisszák konjunkciójának a zárótétellel való implikációja — függetlenül attól, hogy a következtetésben szereplő elemi kijelentések értéke igaz vagy hamis — mindig az igaz értéket veszi fel.

Így például kijelentéslogika alapján érvényes következtetés az alábbi:

Ha minden ember halandó, akkor senki sem élhet örökké.

Minden ember halandó.

Tehát: Senki sem élhet örökké.

Ez esetben ugyanis, ha a premisszákat és a zárótételt kijelentéslogika nyelvére lefordítjuk ($p \rightarrow q$, p , q) a premisszák konjunkcióját implikációs előtagként, a zárótételt utótagként tekintve $[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$ olyan implikációt kapunk, amely függetlenül a következtetésben szereplő elemi kijelentések igazságértékétől mindig az igaz értéket veszi fel.

Vegyük már most az alábbi következtetési példát:

Minden ember halandó.

Minden király ember.

Tehát:

Minden király halandó.

Formalizáljuk a kijelentéslogika eszközeivel:

Minden ember halandó = p

Minden király ember = q

Minden király halandó = r

A premisszák konjunkciójából és az zárótételből képzett implikáció $((p \wedge q) \rightarrow r)$ nem mindig igaz. Ki fog ebből arra következtetni, hogy a kijelentéslogikában nem helyesen határoztuk meg az érvényes következtetés fogalmát? De azt se állítja senki sem, hogy a kategorikus szillogizmus nem érvényes következtetés, mivel a kijelentéslogika eszközeivel nem igazolható érvényessége. Nyilvánvaló, hogy a predikátumlogika léte nem hatálytalanítja a kijelentéslogikát, és megfordítva, a kijelentéslogika nem állítja, hogy csakis kijelentéslogikai eszközökkel lehet operálni. De nem hasonló-e a helyzet a kétértékű és a többértékű logikák viszonylatában? Miért kellene a kétértékű logika megállapításainak helytelenségére következtetni abból, hogy bizonyos esetekben csak ennek az alkalmazása nem elégséges?

Ismeretes, hogy van olyan többértékű logika, amely megőrzi a kétértékű logika törvényeit. (A kétértékű logika mindig-igaz formulái az ilyen többértékű logikai rendszerekben szintén tautológiák, vagyis a rendszerben kitüntetett értéként definiált értéket veszik fel.) Az ilyen többértékű rendszereknek az a sajátossága, hogy bennük a kétértékű logika függvényeikhez analóg vagy gyengített analóg függvények találhatók.⁷

⁷ A kétértékű logika valamely függvényével analóg függvény az olyan, ahol a függvény értékkészletében van két olyan érték, amelyet megfeleltethetünk a kétértékű logika igaz,

Tény azonban az is, hogy felépíthető olyan többértékű logika is, ahol nincsenek a kétértékű logika igazságfüggvényeire analóg vagy gyengített analóg függvények, vagy ahol ezek csak részben vannak meg. Az ilyen rendszereknek már más a viszonyuk a kétértékű logikához. Itt érkezünk el a rendszerek közötti viszonyok fajtáinak ahhoz a csoportjához, ahol nincs meg az alap a rendszerek közötti megfeleltetéshez. E rendszerek „másról szólak”. Ilyen esetekkel a kétértékű logika keretei között is találkozhatunk. „Másról szól” a klasszikus kétértékű logika és másról az intuicionista logika. Ez utóbbinak a „világa” a világról való tudásvilágunk, és ezért ennek a logikának nem minden törvényét lehet ontológiailag interpretálni. Ezért e két rendszer egyike sem képezhető le – ilyen vagy olyan módosítás nélkül – a másikba.⁸

Véleményünk szerint „másról szól” az arisztotelészi szillogisztika és az egyargumentumú predikátumlogika is. Ezért nem lehet az arisztotelészi szillogisztikát teljesen lefordítani a predikátumlogika nyelvére.

A PL abból az előfeltételezésből indul ki, hogy a tárgyalási univerzum valamely részosztálya lehet nem-üres osztály, és lehet üres osztály. A PL-ben valamely osztály üres volta kifejezhető az egzisztenciális kvantor és a tagadás jelének alkalmazásával. Így pl. a következő módon fejezhető ki az, hogy üres a tárgyalási univerzum részosztályát képező azon osztály, amelybe A és B tulajdonságokkal rendelkező dolgok tartoznak: $\exists(x) (A(x) \wedge B(x))$. Annak kifejezésére, hogy az A és B osztálynak van eleme, a $\exists(x) (A(x) \wedge B(x))$ formula szolgál.

Az arisztotelészi A, E, I, O ítéletek („Minden A – B”, „Egyetlen A sem B”, „Némely A – B”, „Némely A nem B”) predikátumlogikai kifejezéseinek rendre a következő formulákat tekintik: $\exists(x) (A(x) \wedge \bar{B}(x))$, $\exists(x) (A(x) \wedge B(x))$, $\exists(x) (A(x) \wedge B(x))$, $\exists(x) (A(x) \wedge \bar{B}(x))$. Ez a megfeleltetés alkalmas arra, hogy a kategorikus szillogizmus csaknem valamennyi érvényes módoszata a PL eszközeivel igazolást nyerjen. Probléma csak azoknál az arisztotelészi következtetésekénél van, ahol egyetemes ítéletekről részlegesre történik a következtetés. Ilyenkor a predikátumlogikai igazoláshoz ún. pótpremissza felvételére van szükség. (Így például a Fesapo érvényességének igazolásához fel kell venni premisszaként, hogy a középső terminus nem-üres.) E lépés jogosságát azzal indokolják, hogy az arisztotelészi szillogisztikát olyan elméletnek tekintik, amely az osztályok nem-üres voltának feltételezéséből indul ki. Úgy vélik, hogy az arisztotelészi szillogisztika egy alete PL-nek (mivel a PL abból az előfeltételezésből indul ki, hogy vannak nem-üres és vannak üres osztályok). Véleményünk szerint ez a szemlélet nem jogos. Ezt azzal bizonyíthatjuk, hogy a terminusok nem-üres voltára vonatkozó pótpremisszák beiktatása, bizonyos esetekben az arisztotelészi logikától eltérő eredményre vezet, így például az ellentmondóra való következtetésnél (vagyis következtetés A igazságából O hamisságára és fordítva A hamisságából O igazságára, továbbá E igazságából I hamisságára és megfordítva). Ha az A kijelentés predikátumlogikai megfogalmazásánál

illetve hamis értékének, és a függvény többi értékének elhagyásával a kétértékű logika valamely függvényét kapjuk. A kétértékű logika gyengített analóg függvénye az olyan, ahol a kitüntetett értéknek az igaz értéket a nem-kitüntetett értéknek a hamis értéket megfeleltetve a kétértékű logika valamely igazságfüggvényét kapjuk.

⁸ Az intuicionista logika viszont lefordítható bizonyos modális logikákba, ami azt mutatja, hogy a világokról alkotott világban helye van az intuicionista logika világának.

$$(1) \overline{\exists(x)} (A(x) \wedge \overline{B(x)})$$

kijelentés mellé felvesszük a

$$(2) \exists(x) A(x)$$

$$(3) \exists(x) B(x)$$

kijelentéseket, akkor az így kapott kijelentés

$$(4) \overline{(\exists(x) (A(x) \wedge \overline{B(x)}))} \wedge (\exists(x) A(x)) \wedge (\exists(x) \overline{B(x)})$$

igazságát (hamisságát) feltételezve nem következethetünk a

$$(5) \exists(x) (A(x) \wedge \overline{B(x)})$$

hamisságára (igazságára) mivel a (4) ellentmondó kijelentéspárja nem az (5), hanem a következő:

$$(6) (\exists(x) \overline{A(x)}) \wedge (\exists(x) \overline{B(x)}) \vee (\exists(x) A(x)) \vee (\exists(x) B(x))$$

ami (5)-nél gyengébb állítás.

A (6) feltételezi annak lehetőségét is, hogy A, B osztály üres, ami arra mutat, hogy bizonyos esetekben a nem-üres osztály feltételezésével olyan eredményt kapunk, amely eltér az arisztotelészi logikában megfogalmazott viszonyoktól. Márpedig, ha az arisztotelészi szillogisztika tartalmazná a nem-üres osztályok feltételezését, akkor ennek az előfeltételezésnek a tételként való megfogalmazása nem hozhatna létre változást a rendszerben. Feltételezve, hogy az arisztotelészi szillogisztika korrekt rendszer, a változás tényére a magyarázatot csak az adhatja, hogy az arisztotelészi szillogisztikának nem előfeltevése a terminusok nem-üres volta. Az arisztotelészi szillogisztika „nem-szól” a terminusok üres vagy nem-üres voltáról. Ezért nem feleltethető meg olyan rendszernek, amely erre vonatkozó előfeltevéseket tartalmaz.

Az arisztotelészi szillogisztika eltekint attól a lehetőségtől, hogy vannak üres és vannak nem-üres osztályok, vagyis eltekint attól, hogy a gondolkodás képes bizonyos tulajdonságok, viszonyok megjelölésével olyan gondolati tárgyakat is létrehozni, amely tárgyak a gondolkodástól függetlenül nem léteznek. Az arisztotelészi szillogisztika törvényei ezen az absztrakciós szinten érvényes törvények. Bizonyos megismerési feladatok azonban szükségessé teszik, hogy megkülönböztessünk üres és nem-üres osztályokat. Az üres osztályok lehetőségének a feltételezése maga után vonja, hogy használjunk olyan ítéletformát, amely azt fejezi ki, hogy valamely osztály üres, és amelyik azt fejezi ki, hogy valamely osztály nem-üres. Továbbá szükség van olyan ítéletformára is, amely bizonyos osztályok üres vagy nem-üres voltának kérdését nyitva hagyja (hiszen az ember olyan dolgokról is gondolkozik, amelyeknek megfelelő osztályról nem tudja, hogy van-e eleme vagy nincs.)

Ha abban állapodunk meg, hogy az A és B tulajdonsággal rendelkező dolgok osztályának nem-üres voltát a „Van olyan A amely B” mondattal fejezzük ki, és ha megállapodunk abban, hogy a „Minden A – B” formula tartalma az, hogy „Ha van A tulajdonságú dolog, akkor az B tulajdonságú dolog” (vagyis, ha abban állapodunk meg, hogy a fenti esetben nyitva hagyjuk A, B, \overline{A} , \overline{B} tulajdonságú dolgok létezésének kérdését), akkor világos, hogy a „Minden – A – B” kijelentésnek nem következménye a „Van olyan A amely B” kijelentés. De a fenti megállapodásokkal már eltértünk az arisztotelészi logika előfeltételezéseitől. A „Minden A – B”, „Van olyan A, amely B” kijelentések ebben az esetben „másról szólnak”, mint a velük nyelvi formában rokon arisztotelészi ítéletek. Az pedig, hogy más, megváltozott gondolati tartalom esetén más tör-

vények érvényesülnek, érdektelen az eredeti gondolattartalom mellett megá-
lapított törvények érvényességét illetően.⁹

A kétértékű logika univerzális volta ellen érvelők gyakran hivatkoznak ana-
logiáként az euklideszi geometria és a Bólyai—Lobacsevszkij geometria viszo-
nyára. Eszerint az, amit Euklidesz igaznak hitt, éppen úgy tévedésnek bizo-
nyult, mint az, amit a kétértékű logika igaznak gondolt. (Vagyis például az
 $\forall(x) (\overline{F}(x) \wedge F(x))$ mindig-igaz volta.

Véleményünk szerint a logikai rendszerek, de a geometriai rendszerek viszo-
nyában sem az a tényleges helyzet, hogy ezek érvényessége lenne megcáfolva.

Az euklideszi geometriának például azt az axiómáját, amely szerint az egye-
nes két pont közötti legrövidebb távolság, nem érvényteleníti a nem-euklideszi
geometria. Arról van szó, hogy a nem-euklideszi geometriában nincsenek meg
a feltételek az „egyenes” euklideszi fogalmának alkalmazásához, nem pedig
arról, mintha ez azt bizonyítaná, hogy az euklideszi geometria meghatározása
nem-igazzá vált, hogy ezzel ellentétesen kell meghatározni az egyenes fogal-
mát.

Az intuitív logikus gondolkodásban is megkülönböztetünk egymástól igaz,
hamis és értelmetlen kijelentéseket. Így például „Ez a háromszög nyávog”
állítását a józanul gondolkodó ember nem fogja se igaznak, se hamisnak érté-
kelni, hanem értelmetlennek tartja. A kijelentés azért értelmetlen, mert a
mértni figurák halmazában nem értelmezhető a „nyávog” predikátum. Ehhez
hasonló a helyzet az „egyenes” predikátummal. Az individuumok bizonyos
absztraktsági fokon való vizsgálata esetén az „egyenes” predikátum alkalma-
zása ezen individuumokra értelmetlen.

A valóság *bármely* területéről alkotott ítéleteknél a tárgyakkal olyan jellem-
zése, hogy vagy megvan valamely sajátosságuk, vagy nincs meg — közelítőle-
ges, homogenizálás eredménye. Van olyan körülmény, amikor ez a közelítés
megfelelő és van olyan, amikor nem célravezető. Nincs olyan területe a valóság-
nak, ahol „egyenesek” lennének, míg máshol ezek nincsenek, de bizonyos ese-
tekben az „egyenes” mint absztrakció megfelelő (és ezen absztrakciós szinten
x-hez hozzárendelhető az „egyenes” predikátum).

Ma már van olyan logikai vizsgálódás, amely számol azzal a ténnyel, hogy
bizonyos predikátumoknak bizonyos individuumokhoz való hozzárendelése
értelmetlen. Így pl. A. N. Prior létrehozott egy olyan modális logikát, (Q
modális logika [lásd: 7.]), ahol valamely f formula felveheti az igaz, vagy a
hamis értéket, vagy lehet igazságérték nélküli. Prior Q rendszerében mindig-
igaz az a formula, amely bármely interpretációjának, bármely szituációjában
az igaz értéket veszi fel. De Q rendszerben a mindig-igaz formulák osztálya
üres osztály. Ugyanis bármely f formulára megengedhető olyan i szituáció,
amelyben a formula igazságérték nélküli. Prior ezért a mindig-igaz formulák
osztályától megkülönbözteti a cáfolhatatlan formulák osztályát. Valamely for-
mula cáfolhatatlan, ha egyetlen interpretáció, egyetlen szituációjában sem

⁹ A fentiekben csak azt mutattuk meg, hogy az arisztotelészi szillogisztikát nem lehet
kielégítő módon az ontológiailag interpretált PL logika nyelvére lefordítani. Azt mondtuk
meg, hogy miről „nem szól” az arisztotelészi szillogisztika, de adósak maradtunk annak
kibontásával, hogy „miről szól”. Ez a probléma nem megoldott. Például W. & M. Kneal
(Lásd: 6., 64–67.) hét különböző interpretációs lehetőséget említenek és kimutatják,
hogy ezek egyike sem felel meg teljesen az arisztotelészi szillogisztika szintaktikai előfelte-
véseinek.

hamis, ha a formula tagadása sosem teljesül. Prior Q rendszerében a mindig-igaz formulák osztály üres, de nem üres a cáfolhatatlan formulák osztálya.

Ha figyelembe vesszük Prior eredményeit, akkor a valamely rendszer univerzális voltának eddigi kérdése (ahol a rendszer univerzalitása a rendszer mindig-igaz formuláinak más rendszerekbe való mindig-igaz voltának kérdését jelentette) most úgy alakul át, hogy igaz-e az, hogy ami egy rendszerben cáfolhatatlan, az minden más rendszerben is cáfolhatatlan?

Úgy véljük ez igaz állítás. Bármely logikai rendszer törvényei olyanok, hogy azok egyetlen más rendszerben sem cáfolhatók meg, de képezhető olyan rendszer, amelyben nem értelmezhetők, nincs igazságértékük. Másként megfogalmazva: A logikai igazságok olyan sémák, amelyeknek nem léteznek hamis behelyettesítései, de léteznek értelmetlen behelyettesítései.

Így tehát arra az eredményre jutottunk, hogy amikor a különböző logikai rendszerek törvényeinek összehasonlítására van lehetőség, tehát amikor valamely rendszer törvényei érvényesülésére megvannak a feltételek valamely más logikai rendszerben, akkor ezek a törvények hatnak, érvényesek, amikor viszont valamely rendszer törvényeinek érvényesüléséhez szükséges feltételek nincsenek meg egy másik rendszerben, akkor itt ezek a törvények nem hatnak, hanem a megváltozott feltételeknek megfelelően más törvények érvényesülnek, de ezek irrelevánsak azon törvények univerzalitását illetően, amelyek hatásához nincsenek meg a feltételek.

IRODALOM

1. G. Küng: „Ontologie und logistische Analyse der Sprache.” Springer Verlag, Wien 1963.
2. S. A. Kripke: „Semantical analysis of modal logic I.” ZMLGM 9 (1963) 67–96.
3. R. Routley & R. K. Meyer: „The Semantics of Entailment” In Truth, Syntax and Modality. Ed. H. Leblanc North-Holland Publ. Comp. Amsterdam—London 1973.
4. Lukács György: „Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában.” In Magyar Filozófia Szemle 1971/1–2
5. Selye János: „Álomtól a felfedezésig.” Akadémiai Kiadó 1967.
6. W. & M. Kneal: „The Development of Logic.” Oxford 1962.
7. A. N. Prior: „Time and Modality.” Oxford 1957.
8. W. V. Quine: From a Logical Point of View Harvard Un. Press 1953.

RÉGI PROBLÉMÁK ÚJ MEGVILÁGÍTÁSBAN

(D. P. GORSZKIJ DEFINÍCIÓELMÉLETE)

S O L T K O R N É L

1. A definíciók problémája is azon kérdések közé tartozik, amelyek a tudományos kutatásnak – a görög filozófia kezdetei óta – állandóan visszatérő témái. D. P. Gorszkij e tárgyban írt monográfiájának¹ nemrég történt megjelenése fontos eseménye annak a modern definícióelméletnek, amely Walter Dubislavval vette kezdetét (1927) és amelynek pl. Richard Robinson, Rudolf Carnap, W. V. O. Quine, Paul Bridgman, Robert Rogers, E. K. Vojsvillo, Cornel Popa, Wilhelm K. Essler, Raimo Tuomela stb. a képviselői.

2. A marxizmus klasszikusai (különösen Engels) megadták a definíciók ismeretelméleti jelentőségének reális értékelését. Rámutattak arra, hogy a definíciók hasznos eszközei a megismerésnek. Ugyanakkor figyelmeztettek arra is, hogy nem szabad azok jelentőségét, heurisztikai értékét túlbecsülni.²

A különböző tudományokban számos vitás kérdés megoldásához korábban helyesnek tartott definíciók revideálása, azoknak újabb, pontosabb definíciókkal való felcserélése vezetett el. Napjainkban egyre több tudományág foglalkozik a definíciók tulajdonságaival (pl. az ismeretelmélet, a metodológia, a logika, a szemiotika, stb.).

3. Gorszkij könyvében a következő témákat tárgyalja: a) A definíciók fajai. b) A definiálás szabályai. c) A definíciók a formalizált elméletekben. d) A definíciók a fizikai elméletekben.³ e) A definíciók a társadalomtudományokban. f) A definíciók formalizálásának nehézségei. g) A definíciók logikai értéke. h) A jelek, amelyeket a definíciók bevezetnek. i) A definíciók pontossága.

Nem lehet a céloom az, hogy a 300 oldalt meghaladó monográfia eredményeit részletesen bemutassam. Ezért csak a következő – különösen jelentős – témák tekintetében szeretném Gorszkij álláspontját ismertetni: I. a definíciók

¹ Д. П. Горский: „Определение (логико—методологические проблемы).” Издательство «Мысль», Москва, 1974, 311.

² Engels, amikor az „életet” úgy határozta meg, mint a „fehérjevegyületek sajátos lézési módját”, általános érvennyel rámutatott a definíciók korlátaira: „Egyetlen reális meghatározás magának a dolognak a kifejtése, ez pedig nem meghatározás többé. Ahhoz, hogy megtudjuk . . . , mi az élet, meg kell vizsgálnunk és összefüggésükben kell ábrázolnunk az élet valamennyi formáját. Kézi használatra azonban gyakran hasznos, sőt szükséges lehet a legáltalánosabb és egyben legjellegzetesebb jellemvonásoknak egy úgynevezett definícióban való rövid kifejtése és nem is árthat, ha nem kívánunk tőle többet, mint amennyit éppen mondhat.” („Anti-Dühring”, Szikra, Budapest, 1948. 323–324).

³ Ennek a fejezetnek a lényegét Gorszkij már egy korábbi tanulmányában kifejtette. (Д. П. Горский: Проблемы определений в теориях математического естествознания (на примере физических теорий). In: «Логика и эмпирическое познание. Редактор: П. В. Таганец: Издательство «Наука», Москва, 1972, 169–197.) Ennek ismertetése már annak idején megtörtént. („Magyar Filozófiai Szemle”, 1975. 1–2. 161. o.)

fajai, II. a definiálás szabályai, III. a definíciók logikai értéke. Különösen annak megemlítésére törekszem, ami (e témák körében) *Gorszkijnál* — akár a probléma megfogalmazásában, akár annak megoldásában — *újszerű*. Igyekszem továbbá megállapításaihoz észrevételeket fűzni.

I. A DEFINÍCIÓK FAJAI

4. *Gorszkij* a definíciók számos típusával foglalkozik, így pl. a nominális és a reális, a szemantikai és a szintaktikai, az analitikus és a szintetikus, a nyílt és a nem nyílt, az osztályozó és a genetikus, az absztrakción alapuló, az extenzionális és az intenzionális, a teljes és a nem teljes definíciókkal. Tekintsünk át néhányat e típusok közül.

5. A *nominális és a reális definíciók* tekintetében *Gorszkij* a következőkre mutat rá:

(1) A számos lehetséges felosztás között definiáláson — hagyományosan — pl. kétféle eljárást szokás érteni: *a)* azt, amelynek célja magának az *objektumnak* a megkülönböztetése más objektumoktól és *b)* azt, amelynek célja egy, a tudományos nyelvbe már korábban bevezetett *jel* (szó) *jelentésének* a pontosabbá tétele. Az előbbi eljárás eredményét szokás *reális*, az utóbbiét *nominális* definíciónak nevezni. (Ez a felosztás a definiendum sajátosságain alapszik.) Ezek szerint egy definíció attól függően minősül reálisnak vagy nominálisnak, hogy egy (nem-jel) tárgyat vagy egy jelet határozunk-e meg.⁴

(2) Mít ért *Gorszkij* ezen a kétféle definíción? A *reális* definíció szerinte is egyfajta „tárgy” egyértelmű elhatárolása másféle „tárgyaktól”. Ez a definíció akkor igaz, ha a definiendum-objektumok és a definiens-objektumok halmazai (tehát jeleik extenziói) azonosak. *Nominális* definícióknak viszont a következőket tartja: *a)* egy tudományos vagy természetes nyelvbe korábban már bevezetett terminus jelentésének világos megfogalmazását, *b)* egy tudományos vagy természetes nyelvbe újonnan bevezetett terminus jelentésének megállapítását, *c)* annak kimondását, hogy a definiendum-terminus és a definiens-terminus ugyanazokat az objektumokat jelöli, *d)* új, egyszerűbb rövidítések bevezetését más, összetettebb terminusok helyébe.⁵

(3) A továbbiakban részletesen elemzi ezt a kétféle definíciót. Igen jelentős *Gorszkijnak* az a felismerése, hogy a *reális* és a *nominális* definíció különbsége szoros kapcsolatban van a *tárgnyelv* és a *metanyelv* különbségével. Amint ismeretes, egy jel tárgnyelvi jel, ha azt valamely (nem-jel) objektum jeleként használjuk. Egy metanyelvi jel viszont egy tárgnyelvi jelnek a jele. Szerinte a reális definícióra az jellemző, hogy a definiendumot jelölő jel *tárgnyelvi* funkciót tölt be, mert a definiendum az (általá megjelölt) objektum, egy nominális definícióra viszont az jellemző, hogy a definiendumot jelölő jel *metanyelvi* funkciót tölt be, mert a definiendum egy jel.

⁴ A *konceptuális* elméletek — valójában — szintén két csoportra oszthatók. Az egyik szerint a definíció a fogalom terjedelmét és ezzel automatikusan egy tárgyat határoz meg (= a fogalom-definíció *reális* értelmezése), a másik szerint a definíció a fogalom tartalmát és ezzel automatikusan egy jel jelentését határozza meg (= a fogalom-definíció *nominális* értelmezése).

⁵ A *d)* típust „szűk értelemben vett *nominális definíciónak*” nevezi, mert ekkor a definiáló egyenlőség két oldalán csupán *jelalakok* szerepelnek.

(4) *Gorszkij* a definiendumot 'Dfd'-vel, a definiens-t 'Dfn'-nel, a „per definitionem azonos” szavakat pedig a '≡' jellel fejezi ki. Egy definíció jele tehát szerinte ez:

$$Dfd \equiv Dfn$$

Egy aláhúzott jel: *tárgynyelvi jel*, egy idézőjel (<< . . . >>) közé helyezett jel viszont: *metanyelvi jel*. E jelölések alkalmazásával a definíciók alábbi három típusát különbözteti meg:

$$(1) \underline{Dfd} \equiv \underline{Dfn} \quad (2) \ll Dfd \gg \equiv \underline{Dfn} \quad (3) \ll Dfd \gg \equiv \ll Dfn \gg$$

Az (1) típus esetén mind a definiendum, mind a definiens jele tárgynyelvi jel. Szerinte ez a *reális* definíció. (Pl. „Az ötszög olyan sokszögű síkidom, amelynek öt oldala van.”) A (2) típus esetén a definiendum-jel metanyelvi, a definiens-jel tárgynyelvi jel. Ezt nevezi *szemantikai nominális definíciónak*. (Pl. „Ez a szó: 'ötszög' olyan sokszöget jelent, amelynek öt oldala van.”) A (3) típus esetén mind a definiendum, mind a definiens jele: metanyelvi jel. Ez a *nem-szemantikai nominális* definíció. (Pl. „Az 'ötszög' szónak ugyanaz a jelentése, mint ennek a terminusnak: 'síkidom öt oldallal'.”) Ezek szerint a nominális definíciónak két fajtát különbözteti meg: a (2) és a (3) típust. A definiendum jele minden nominális definícióban metanyelvi jel, de a definiens jele lehet vagy tárgynyelvi, vagy metanyelvi jel.

Hangsúlyozza, hogy minden nominális definíciót transzformálni lehet egy megfelelő reális definícióba és viszont. Sőt még ennél „erősebb” megállapítást is tesz, mégpedig azt, hogy a fenti (1), (2) és (3) típusú definíciók *információs tartalma* (a megfelelő esetekben) *azonos egymással*. Így a fenti három példa ugyanazt az információt tartalmazza.

(5) *Gorszkij* állításai kapcsán a következőkre szeretnék rámutatni:

(a) Egyetértek azzal, hogy a fenti (1) típus a *reális*, a (3) típus pedig a *nominális* definíció szerkezetét fejezi ki, de — úgy vélem — *csak* a (3) típus. Vitathatónak tartom, hogy a (2) típus „definíciónak” lenne tekinthető. A '≡' jel (a kikötés szerint) azt fejezi ki, hogy a két oldalán álló „dolgok” „per definitionem” azonosak egymással. Egy metanyelvi jel és egy tárgynyelvi jel azonban nem lehet azonos egymással, hanem az előbbi (az adott esetben a bal oldal) jelölheti az utóbbit (az adott esetben a jobb oldalt). Ahogyan a *ház* tárgynyelvi jel a *HÁZ* objektumokat, úgy a >>ház<< metanyelvi jel a *HÁZ* objektumok iménti jelét jelöli. A (2) típus tehát nem definíciós relációt, hanem egy speciális *jelölésrelációt* fejez ki. Objektum önmagával lehet azonos, más objektumokkal részlegesen azonos, tárgynyelvi jel más tárgynyelvi jellel, metanyelvi jel más metanyelvi jellel lehet részlegesen azonos, így „per definitionem azonos”. De — nézetem szerint — egy metanyelvi jel nem lehet részlegesen sem azonos az általa jelölt tárgynyelvi jellel.

Arra a tényre egyébként, hogy egy denotátum sohasem azonos a jelével, *Gorszkij* másutt maga is rámutatott.⁶ Ez a megállapítás pedig egy metajelre és denotátumára is vonatkozik. — *Gorszkij* azt is hangsúlyozza, hogy a (2)

⁶ Ezt írja: «. . . объект никогда не равен знаковому выражению, которым он именуется.» (20 o.) Hasonló megállapítást tesz pl. Richard Robinson is: „. . . a sign and its significate are not equivalent. Dogs, for example, are not equivalent to the word 'dogs'.” (Richard Robinson: „*Definition*”. Clarendon Press, Oxford, 1954. 134.)

típus esetén a „bal oldal” *jelöli* a „jobb oldalt.” Ezért nem tartom meggyőzőnek azt a nézetét, hogy a (2) típus esetén a „két oldal” közé elhelyezhető lenne a '=' jel, a „per definitionem azonos”-nak a jele.

Megfigyelhető egyébként, hogy *Gorszkij* az elvileg lehetséges *négyféle* változat közül csak hármat említ, az (1) – (3) típust, de nem tesz említést a negyedikről: (4) $Dfd \equiv \gg Dfn \ll$. Ennek a (4) típusnak a kihagyásával egyetértek, mert az valójában (más, megfelelő összekapcsoló jel alkalmazásával) nem egyfajta definíciót, hanem egy metajel denotátuma és metanyelvi jele közti „megjelöltségi relációt” fejez ki. De ahogyan a (4) típus elhagyandó a definíciók közül, úgy a (2) is az. Sem egy speciális „jelölésreláció” (az angol nyelvű irodalomban: *relation of meaning*), sem egy speciális „megjelöltségi reláció” (*the relation of being-meant-by*) nem definíció.

Visszatérve az általam kifogásolt (2) típushoz: Adva van egy, viszonylag jól körülhatárolható fogalom és annak van egy bevett elnevezése: „jelölésreláció”. Nem látszik célszerűnek a definíció (amúgyis túlságosan sokértelmű) elnevezését még erre a jelenségre is alkalmazni.

(b) Úgy vélem továbbá, hogy azon négyféle definíció közül, amelyeket *Gorszkij* korábban (lásd a jelen cikk 5. pontjának második bekezdését) nominálisnak tekintett, valójában csak a *c*) alatti („annak kimondása, hogy a definiendum-terminus és a definiens-terminus ugyanazokat az objektumokat jelöli”) minősül (3) típusú definíciónak, tehát *deszkriptív nominális definíciónak*. Az ott említett többi változat inkább bizonyos *előíró, normatív* definíció.⁷ A normatív definíciók szerkezetét a (3) típus képlete nem fejezi ki, minthogy az nem juttatja kifejezésre a normatív definíció „kötelező erejét.” (Az (1) és a (3) típus képlete egyaránt deszkriptív definíciót fejez ki.) Az 5. pont második bekezdésében írt *a*), *b*) és *d*) változatok inkább kötelezően bizonyos jelentést fűznek egy bizonyos jelalakhoz és csak abban a „szélesebb” értelemben nominálisak, hogy definiendumuk nem „tárgy”, hanem pusztán *jelalak*.

(c) Fenti észrevételeim azonban csak a részleteket érintik és mit sem változtatnak azon a tényen, hogy *Gorszkij* kutatásainak rendkívül értékes eredménye a nominális és a reális definíciók szoros kapcsolatának a felismerése. A reális és a nominális definíciók közti „szakadékok” más szerzők is igyekeztek áthidalni. (Az „áthidalásnak” – természetesen – nem az a módja, hogy, amint ezt számos idealista filozófus teszi, valaki tagadja a reális definíciók létét.⁸ *Vannak* reális definíciók. Azok szükségesek és hasznosak, de igaz vagy hamis voltak egyezik megfelelő nominális definíciók igaz vagy hamis voltaival.) A két típus „közelítésének” híve pl. *W. K. Essler* is.⁹ Ő azonban nem jutott el annak felismeréséig, mint *Gorszkij*, hogy a kétféle definíció (implicit tartalmát is figyelembe véve) valójában egymással ekvivalens információkat közöl.

Jelek (részleges) azonosságát állítva, szükségképpen a megjelölt dolgok (a denotátumok) azonosságát (esetleg: részleges azonosságát) is állítjuk, minthogy a definícióban – értelmesen – nem állíthatjuk pusztán két jelalak azonosságát a cirkularitás evidens tilalma folytán. Minden deszkriptív nominális definíció

⁷ A normatív definíciókat pl. Richard Robinsont „stipulative definition”-nak, Quine „legislative definition”-nak nevezi.

⁸ Richard Robinsont téves, idealista filozófiája vezette a reális definíciók létezésének vitatásához.

⁹ *W. K. Essler: „Wissenschaftstheorie I., Definition und Reduktion.”* Vrlg. Alber. Freiburg/München. 1970. 62–65. — (Essler egyébként a kétféle definíció különbségét döntően a vizsgálat alapjául szolgáló szempontok, ill. a vizsgálati szintek különbségében látja.)

azáltal, hogy explicit azonossági állítást fejez ki két jelről (ti. azoknak vagy az intenzionális, vagy pusztán az extenzionális azonosságát állítja), egyben — implicit — azonossági állítást fejez ki a kérdéses jelek denotátumairól, tehát magukról az objektumokról („dolgokról”, tulajdonságokról stb.) is és viszont. Egy deskriptív nominális definíció és a megfelelő deskriptív reális definíció logikailag ekvivalens egymással: ha az egyik igaz, akkor — szükségképpen — a másik is az, ha az egyik hamis, akkor — szükségképpen — a másik is az. Így minden igaz deskriptív nominális definícióhoz hozzátartozik egy megfelelő, szintén igaz deskriptív reális definíció. (Pl. „A 'kvark' szó ugyanazt jelenti, mint 'az anyag elemi része' szavak” igaz nominális definícióhoz hozzátartozik „A kvarkok az anyag elemi részei” igaz reális definíció.)¹⁰

Változatlanul úgy gondolom, hogy alapvető *elvi, strukturális* különbség van reális és nominális definíció között. Fennáll továbbá közöttük a „nyelvi szintek” különbsége (tárgnyelv — metanyelv). Mindkettő ténylegesen létező és egymástól különböző definíció-fajta. De ez az éles különbség relativálódik annak következtében, hogy fennáll köztük a már említett logikai ekvivalencia. „Dolgok” (tulajdonságok stb.), tehát „objektumok” azonosságát (esetleg részleges azonosságát) kétféle módon is ki tudjuk mondani: akár közvetve, metajelek denotátumainak (tehát tárgnyelvi jeleknek) bizonyos azonosságát állítva, akár közvetlenül, amikor egy tárgnyelv jeleit használva mondjuk ki bizonyos objektumok azonosságát.

6. Gorszkij megkülönbözteti a *tiszta* és a *nem tiszta* definíciókat.

(1) Az előbbin *Gorszkij* a $Dfd \equiv Dfn$ szerkezetű definíciót érti. Az utóbbin az olyat, amely nem hozható az említett alakra. A tiszta definícióknak két csoportja van: *a*) az *abszolút tiszta* és *b*) a *nem abszolút tiszta* definíció. Az előbbi esetén a definiendum-terminus egyetlen eleme sem lép fel a definiens-terminusban. (Pl. „Az ember: értelmes élőlény.”) Az utóbbi esetén a definiendum-terminus bizonyos eleme(i) a definiens-terminusnak is eleme(i). (Pl. „A csillapodó rezgés: olyan rezgés, amelynek az amplitúdója az idők folyamán csökken.”) A nem abszolút tiszta definíció szerkezete ez:

$$Dfd (A, B) \equiv Dfn (... B ...)$$

(2) *Gorszkij*nek ezt a megállapítását azért említem meg, mert az (nézetem szerint is helyesen) új megvilágításba helyezi a cirkularitás hagyományos tilalmát. Nem tekinthető eleve hibásnak (circulus vitiosusnak) az olyan definíció, amelyben a definiendum-terminus egy része (a fenti példa esetén a „rezgés”) a definiens-terminusban is fellép.¹¹ A genus proximum és a differentia specifica útján történő definiálás esetén ez a jelenség egészen természetes. (Pl. „A jogszabályok olyan szabályok, amelyek . . .”) Ilyenkor csupán az válhat szükségessé, hogy újabb definícióval megvilágítsuk a mindkét oldalon fellépő terminus jelentését.

¹⁰ Figyelmet érdemel Cohen és Nagel következő megjegyzése: „Real definitions are definitions of words, and at the same time are analyzes of the universal symbolized by both the definiens and the definiendum.” (Morris R. Cohen — Ernest Nagel: „An Introduction to Logic and Scientific Method.” New York. 1934. p. 238.)

¹¹ „. . . повторения частей Dfd в составе Dfn не означают порочного круга . . .”; — írja Gorszkij. (34. o.)

7. Gorszki behatóan elemzi az *intenzionális* és az *extenzionális* definíciókat.

(1) Ennek a két típusnak a megkülönböztetése egyike a definícióelmélet sokat vitatott kérdéseinek. (Számos szerző kategorikusan tagadja, hogy egy ún. „extenzionális definíció” egyáltalában definíció lenne.) Ennek a megkülönböztetésnek a triviális tartalmát úgy szokás megjelölni, hogy egy intenzionális definíció a definiendum-terminus intenzióját, egy extenzionális definíció csupán az extenzióját világítja meg. *Gorszki* szerint azonban ennek a megkülönböztetésnek ez a pontos tartalma: Egy intenzionális definíció az adott természetes nyelv valamely terminusának a jelentését (= intenzióját) a denotált dolgok tulajdonságainak leírásával adja meg, egy extenzionális definíció ellenben a denotált dolgok teljes felsorolásával. Amint látható, *Gorszki*nek határozottan az az álláspontja, hogy mindkét definíció-típussal egy *jelentést* lehet megadni, csak más-más módon.

(2) *Gorszki* nézetét több szempontból vitathatónak tartom:

a) Ha intenzionális definíción a definiendum-terminus jelentésének (intenziójának) a megvilágítását értjük, akkor – a fenti megfogalmazásban – egy ún. „extenzionális definíció” sem más, mint egyfajta intenzionális definíció.

b) Vajon lehet-e egy pusztán extenzió megadásával megvilágítani egy intenziót? Láttuk, hogy *Gorszki* szerint igen. (Hasonló a véleménye pl. *Wesley C. Salmon*nak.)¹² Véleményem szerint nem: egy terminus (egy jel) extenziójába tartozó „dolgok” teljes felsorolásával, tehát az extenzió pontos megadásával, nem lehet a terminus jelentését kellően megvilágítani. Ha pl. a „kontinens” szó a definiendum és valaki pontosan felsorolja az egyes kontinenseket (tehát megadja ennek a terminusnak az extenzióját), ezzel még nem közölte automatikusan explicit alakban a „kontinens” szónak – tegyük fel – ezt a lehetséges intenzióját: „olyan nagy szárazulat, amelyet túlnyomó részben óceánok vesznek körül.”

c) Egy explicit nominális deskriptív definíció két oldalán levő jelek, úgy vélem, csak kétféle „módon” lehetnek azonosak: a) vagy azonos a két jel *intenziója* (és ennek következtében az extenziója is), vagy b) *csak* a két jel *extenziója* azonos (az intenziói nem). Az „intenzionális definíció” és az „extenzionális definíció” megkülönböztetésének legtermészetesebb megközelítése az, ha az előbbin az iménti a), az utóbbin a b) típust értjük.¹³

II. A DEFINIÁLÁS SZABÁLYAI

8. *Gorszki* is észleli, hogy túlságosan széles azoknak a nyelvi-logikai eljárásoknak (ill. eredményeiknek) a spektruma, amelyeknek ezt vagy azt a tartományát definíciónak tekintik. A legkülönbözőbb jelenségeket értik „definíción” még akkor is, ha a különböző megfogalmazásokban van valami közös, ti. a körülhatárolás, a latin „definitio” (tőszava a „finis”) értelmében.

¹² Ezt írja: „... we may specify the meaning of a word through its extension, or ... through its intension. There is thus a basic distinction between *extensional definitions* and *intensional definitions*.” (*Wesley C. Salmon: „Logic”*. London. 1963. 91. o.).

¹³ Az intenzionális és az extenzionális azonosság modern elemzését lásd legutóbb: Paul Weingartner: *On the Characterization of Entities by Means of Individuals and Properties*. („*Journal of Philosophical Logic*”, 1974. Vol. 3. No. 3., p. 323.)

Az egyaránt definíciónak nevezett jelenségek tömegéből *Gorszkij* két kategóriát emel ki: a *tág*, ill. a *szűk* értelemben vett definíciót. Az *előbbin* olyan eljárást ért, amely egy adott jel jelentésének a pontosabbá tételére irányul, ill. amely egy adott nyelv jelkészletét egy új jellel bővíti. (Ide tartoznak pl. még az ún. „osztenzív definíciók” is.) Az *utóbbiakkal* szemben viszont (az imént említettekén kívül) még az *eliminálhatóság*, tehát a „salva veritate helyettesíthetőség” követelménye is érvényes.

9. A definíciók egyik fontos csoportját alkotják továbbá a *tudományos meghatározások*. Szerinte ezekkel szemben A) *nyelvi*, B) *faktuális* és C) *logikai* követelmények érvényesek. Vizsgáljuk közelebbről ezeket a követelményeket.

A) A *nyelvi* követelményt döntően abban látja, hogy a meghatározás legyen világos, ne tartalmazzon metaforákat, amihez rögtön hozzáfűzi: „Ez a követelmény abban áll, hogy a meghatározásban alkalmazott terminusok értelme legyen eléggé világos a címzett számára.”

Megjegyzések: (a) Kétségtelen, hogy minden nyelvvel (nyelvi jellel, információval) szemben minimális követelmény, hogy az legyen értelmes (érthető).¹⁴ Ezért a definícióval szemben támasztható *nyelvi* követelmények ténylegesen összefonódnak bizonyos *episztémikus* követelményekkel.¹⁵ Ennek ellenére kell valamilyen határt vonnunk a (relative) „objektív” nyelvi követelmények és a mindig „merőben szubjektív” konkrét, episztémikus követelmények között. Egy tudományos definíció nyelvi szempontból lehet teljesen kifogástalan, a címzettek jelentős köre számára teljesen érthető annak ellenére, hogy azt egy vagy több konkrét címzett (adott szubjektív episztémikus státusa folytán) nem érti.

(b) Tény továbbá, hogy a nyelvi jelek nagyobb részének van egy „bizonytalansági sávja”, amelyben kétséges, hogy az abban elhelyezkedő individuumokra (mint logikai alanyokra) vonatkozik-e a nyelvi jellel kifejezett predikátum. (Pl. az „ember” szó esetén számos olyan határeset van, amikor kétséges, hogy az adott individuum már ember-e vagy még embrió, még ember-e, vagy már halott.) Ezért a definíció „világosságának” (pontosságának) a követelménye gyakran irreális, ha azt úgy értelmezzük, hogy a definiensnek egyáltalában ne legyen „bizonytalansági sávja”. Ez a követelmény csak olyan megszorítással reális, hogy a definiens ne szélesítse, hanem *szűkítse* a definiendum terminus „bizonytalansági sávját”.¹⁶ — Egyébként ez a követelmény is szubjektív: ugyanaz a definiens az egyik címzett számára lehet teljesen világos, egy másik számára homályos.

(c) E követelmény kapcsán felmerül még a következő probléma. Ha következetesen különbséget teszünk *igaz deskriptív definíció* és egy *normatív definíció* között, akkor az előbbi esetben (a nyelv szabályai szerint) a definiendum és a definiens extenziója ténylegesen azonos. Ezért a „jobb oldal” — objektíve — semmilyen „pluszt” nem nyújthat a definiendum extenziójának pontossága tekintetében, abból semmit el nem vehet és ahhoz semmit hozzá nem tehet, csupán konkrét episztémikus pluszt nyújthat egy konkrét címzett szá-

¹⁴ Találóaan állapítja meg Richard Robinson: „A meaningless sign is a sign that fails to be a sign, for the essence of a sign is to mean. A meaningless sign is like a dead man or a blind eye.” (I. m. 42—43. o.)

¹⁵ Ezeket különösen Cornel Popa vizsgálta behatóan.

¹⁶ Essler helyesen jegyezte meg, hogy a „világosság” követelményét nem lehet matematikai logikai eszközökkel kellően kifejezni. Ez a követelmény — alapjában véve — *pragmatikus* jellegű. (I. m. 52. o.)

mára, korrigálva azt a „szubjektív extenziót”, amit az illető tévesen (rosszul alkalmazva a nyelv szabályait) korábban tulajdonított a definiendumnak.

Ha a definiens a legkisebb mértékben is objektíve módosítja (pontosabbá teszi) a definiendum-terminus extenzióját (az addigi nyelvi szabályokhoz, ill. nyelvhasználathoz képest), akkor a definíció már nem tényeket helyesen leíró, igaz deszkriptív definíció, hanem akkor annak normatív jellege van: *elbírja*, hogy a definiendum-terminust célszerűbb a jövőben a definiens által pontosabban megjelölt extenzióval használni.

B) *Gorszkij* a következőket tekinti *faktuális* követelményeknek: a) Reális definíció esetén a meghatározás jellemezze a definiendumot *lényeges jegyeinek* a megadásával. b) *Nominális* definíció esetén (ha tehát a cél a nyelvben már korábban meglevő terminus jelentésének pontosabbá tétele), kötelező, hogy a definiens-terminus legyen világosabb, mint a definiendum-terminus. (Látjuk, hogy a korábbi nyelvi követelmény itt visszatér mint *faktuális követelmény*.) Ez az „*obscurum per obscurius*” hagyományos tilalma.

Megjegyzés: Ha elfogadjuk azt (amint ez *Gorszkij* korábbi megállapításából is következik), hogy minden reális definíciónak megfeleltethető egy – azzal ekvivalens – nominális definíció, akkor (úgy vélem) fel kell tételeznünk valamilyen értelmes analógiát a reális definíciókkal szemben érvényes és a nominális definíciókkal szemben érvényes követelmények között.

C) A *logikai* követelmények (bizonyára ezek megadása a definícióelmélet centrális problémája), szerinte, a következők:

1. *Az eliminálhatóság.* Ehhez képest a definiendum és a definiens kell, hogy extenzionális (standard) szövegekben *salva veritate* felcserélhető legyen egymással.¹⁷ E követelmény megvalósulásának feltételét lényegében abban látja, hogy a definiáló egyenlőség két oldalának legyen azonos az extenziója.

2. *A cirkularitás tilalma.*

3. *A definiendum és a definiens strukturális azonossága.* Ezen azt érti, hogy ha pl. a definiendum egy *terminus*, akkor a definiensnek is annak kell lennie; ha a definiendum egy *kijelentés*, akkor a definiensnek is annak kell lennie; ha a definiendum egy *függvény*, akkor a definiensnek is annak kell lennie, stb.

Ezt a követelményt más szerzőknél nem találjuk meg. Alapjában véve egyetértek *Gorszkij*jal. Valóban: pl. egy logikai kijelentéssel nem lehet egy predikátumot definiálni (és viszont). Azonban a fenti elv alól, úgy vélem, vannak kivételek. Pl. individuum-konstansok definiálhatók predikátummal. Ugyanakkor ez a követelmény a *Gorszkij* által említettél körben is érvényes. Elvileg *normákat* és *kérdéseket* is lehet definiálni (azok jelentését más terminusok felhasználásával is meg lehet adni). De ilyenkor is érvényes az, hogy *normát csak más normával, kérdést csak más kérdéssel* lehet meghatározni.

4. *Az egyértelmű hozzárendelés szabálya.* Eszerint egy adott definienshez egy adott definiendum tartozik. (Fordítva ez, természetesen, nem áll. Pl. a „négyzet” definiendumhoz egyaránt hozzátartozik az „az a paralelogramma, amelynek egyenlőek az oldalai és a szögei derékszögek” definiens, mint pl. az „egyenlőszögű rombusz” definiens.)

5. *A definíció ne legyen kontradikció.*

¹⁷ Hiába kifogástalan egy adott deszkriptív definíció, az mégsem tesz lehetővé *salva veritate* helyettesítést pl. *episztemikus kijelentésekben* vagy *indirekt szövegekben* (idézetekben).

10. A tudományos definíciókkal szemben támasztható logikai követelmények kapcsán *Gorszkij* figyelemre méltó megállapításokat tesz. (Ilyennek tartom különösen a 3. alatti követelményt.) Mégis, fejtegetéseinek hiányossága az, hogy nem tér ki a definíciókkal szemben támasztható követelmények teljességének és azok összefüggésének kérdésére. Nem találunk nála bizonyítékot arra, hogy nincs sem több, sem kevesebb követelmény, mint az általa említett 1–5. alatti. Úgy vélem továbbá, hogy a non-cirkularitás követelménye redundáns, ha eliminálhatóságon azt értjük, hogy az adott nyelvből ki lehet küszöbölni a definiens a definiendum (mint rövidítés) segítségével.

Megemlítem, hogy a modern definícióelméletben elterjedt az a nézet, hogy egy definícióval szemben elégséges és szükséges feltétel: *a*) az eliminálhatóság és *b*) az ún. non-kreativitás.¹⁸ (Többek szerint a non-kreativitás különböztetné meg a korrekt deskriptív definíciókat a fogalmilag mindig kreatív axiómáktól.)

Végül úgy gondolom, hogy ha különbséget teszünk deskriptív és normatív definíciók között (és nézetem szerint ezt a megkülönböztetést feltétlenül meg kell tennünk), akkor a *Gorszkij* által a tudományos definíciókkal szemben felállított követelmények túlnyomó része csak a deskriptív definíciókra vonatkozhat. A normatív definíciókkal szemben más követelmények érvényesek.

III. A DEFINÍCIÓK LOGIKAI ÉRTÉKE

11. A definícióelmélet egyik vitás kérdése ez: vajon van-e (lehet-e) logikai értéke a definícióknak? Lehet-e az „igaz” és a „hamis” kategóriáit a definíciókra is vonatkoztatni? *Gorszkij*nak ebben a kérdésben igenlő az álláspontja, pontosabban: úgy véli, hogy a definícióknak van egy olyan csoportja, amelyek *kijelentések*, tehát vagy igazak, vagy hamisak.

Így pl. egy *reális definíció* akkor igaz, ha az abban kimondott összefüggés egyezik a tényekkel, ha tehát a definiendum-objektum valóban a definícióban állított és a definienssel megjelölt tulajdonságokkal rendelkezik. Hamis az ellenkező esetben. — Egy *nominális szemantikai definíció* — szerinte — akkor igaz, ha az adott nyelv szabályai szerint valóban a definiendum-terminussal jelölik a kérdéses objektumot (denotátumot). Hamis az ellenkező esetben. — Egy *nominális nem szemantikai definíció* akkor igaz, ha a definiendum-terminus és a definiens-terminus (az adott nyelv szabályai szerint) egymás extenzionális szinonimái. Hamis az ellenkező esetben.

A fenti típusokkal szemben (állapítja meg) ténylegesen *vannak* olyan definíciók, amelyek — tartalmuknál fogva — *parancsok*, pl. egy új jelet vezetnek be az adott nyelvbe, vagy egy — már korábban is használt — jel jelentését kötelező erővel pontosabbá teszik. Ezek a definíciók nem igazak és nem hamisak, hanem helyesek (célszerűek), vagy helytelenek (célszerűtlenek). Azok nem kijelentések, hanem parancsok.

¹⁸ Pl. Robert Rogers így jellemzi a *non-kreativitás* követelményét: Legyen *T* egy adott elmélet és *T*₁ a *T* elméletnek és az *A* definíciónak a konjunkciója. Az *A* formula, amely *k*-nak a *T* elméletre vonatkozó definíciója, akkor és csak akkor tesz eleget a non-kreativitás követelményének, ha *T*₁ valamennyi teorémája — amely nem tartalmazza *k*-t — *T*-nek is teorémája. (Robert Rogers: „*Mathematical Logic and Formalized Theories*.” North—Holland Publ. Comp. Amsterdam. 1971. p. 100)

12. Az itt tárgyalt kérdésben megoszlanak a vélemények a definícióelméletben. Van olyan nézet, amely kizárólag a kijelentés-definíciókat tekinti definíciónak (pl. *Essler, Robert Rogers*). Van olyan nézet, amely szerint minden definíció normatív (pl. *Wesley C. Salmon*). Mások szerint egyaránt adva vannak kijelentés-definíciók is és normatív definíciók is (pl. *Richard Robinson*,¹⁹ *Quine* stb.). Amint láttuk, *Gorszkij* véleménye az utóbbiakéval egyező. Ennek a felfogásnak a helyességét (szerintem) a tények (a nyelvi tények) bizonyítják.

Gorszkij fejtegetései kapcsán csupán a következőket jegyzem meg: Nem látok lényeges különbséget a normatív definíciók azon két változata között, amelyek közül az egyik egy teljesen új jelet vezet be az adott nyelvbe, a másik egy, már korábban használt jel jelentését módosítja. Az eredmény mindkét esetben ugyanaz: a normatív definíció létrehoz egy új jelet, kötelezően *előír* egy új jelentésrelációt.

13. Azon kérdés keretében, hogy egy definíció igaz-e vagy hamis, *Gorszkij* vizsgálja a reális definíciók *extenzionális hibáit*. Egy extenzionálisan hibás reális definíció már ebből az okból hibás definíció és — egyben — hamis kijelentés. Egy extenzionálisan hibátlan reális definíció esetén a definiáló egyenlőség két oldalán álló predikátumok extenziói azonosak. Ilyenkor tehát fennáll:

$$(I) \quad Dfd \equiv Dfn$$

Az (I) alatti ekvivalencia ekvivalens az alábbi két implikáció konjunkciójával:

$$(II) \quad (Dfd \rightarrow Dfn) \ \& \ (Dfn \rightarrow Dfd)$$

A (II) alatti felírási mód különösen alkalmas arra, hogy azon a reális definíció extenzionális sajátosságait és — ennek keretében — extenzionális hibáinak különböző típusait vizsgáljuk. Egy reális definíció, természetesen, akkor hibátlan extenzionális szempontból, ha a (II) alatti konjunkció igaz, vagyis mindkét tagja igaz.

14. *Gorszkij* szerint az extenzionálisan hibás definíciók esetei a következők:

(a) A (II) alatti konjunkció *első tagja igaz, második tagja hamis*. Ez a *tág* definíció. ($Dfd < Dfn$). Tegyük fel pl. hogy valaki így definiálná a jogszabályokat: „Jogszabály az, ami norma.” Ez a definíció tág, mert ha azt a (II) alatti alakra hozzuk, akkor ezt kapjuk: „Ha valami jogszabály, akkor az norma (ez igaz), és ha valami norma, akkor az jogszabály (ez hamis).”

(b) A definíció *szűk*, ha a (II) alatti konjunkció *első tagja hamis és a második tagja igaz*. ($Dfd > Dfn$). Szűk pl. ez a definíció: „A négyszög: egyenlő oldalú, derékszögű paralelogramma.” Ha ezt a hibás definíciót a (II) alatti alakra hozzuk, ezt kapjuk: „Ha valami négyszög, akkor az egyenlő oldalú, derékszögű paralelogramma (ez hamis), és ha valami egyenlő oldalú, derékszögű paralelogramma, akkor az négyszög (ez igaz).” A definiens nem a négyszögnek, hanem a négyzetnek a definiense.

(c) Lehetségesnek tart továbbá olyan definíciót, amelyben a definiendum egy nem-üres predikátum, a definiens viszont egy üres predikátum. Ha egy ilyen definíciót a (II) alatti alakra hozunk, szintén olyan kéttagú konjunkciót kapunk, amelynek az első tagja hamis, a második tagja igaz (a konjunkció tehát hamis).

¹⁹ „Lexical definitions have a truthvalue but stipulative definitions have not” — írja *Richard Robinson*. (I. m. 62.)

(d) Végül megemlíti a hibás definíciónak egy olyan típusát, amely a jelenlegi logika szabályai szerint igaz, noha az — szerinte — hibás meghatározás. Ez — állapítja meg *Gorszkij* — azt igazolja, hogy a mai logika apparátusa segítségével nem lehet kielégítő módon elemezni a definíciók kérdését. Erre a típusra a következő példát említi: „A flogiszton: mérhetetlenül kicsiny anyag, amely a hőnek az oka.” Ha ezt a definíciót a (2) alatti alakra hozzuk, ezt kapjuk: „Ha valami flogiszton, akkor az olyan, mérhetetlenül kicsiny anyag, amely a hőnek az oka, és ha valami olyan, mérhetetlenül kicsiny anyag, ami a hőnek az oka, akkor az flogiszton.” Ez a konjunkció igaz, mert mindkét tagja igaz. A definíció azonban — szerinte — hibás.

15. Nem mindenben érték egyet *Gorszkijjal*. Az extenzionálisan hibás definíciók általa adott osztályozása *nem teljes és nem pontos*. Annak érdekében, hogy ezt bizonyítani tudjam, röviden be kell mutatnom, hogy miként lehet jellemezni egy extenzionálisan hibátlan definíciót és hogy milyen logikailag lehetséges típusai vannak az extenzionálisan hibás definícióknak. Minthogy *Gorszkijjal* szeretnék vitatkozni, követem őt abban, hogy a definícióban foglalt extenzionális állítást mint két materiális implikáció konjunkcióját fogom fel.

Egy definíció extenzionálisan akkor és csak akkor hibátlan, ha a *Dfd* és a *Dfn* extenziói azonosak, ha tehát fennáll:

$$(1) \quad U (Dfd \equiv Dfn)$$

Szavakkal kifejezve: minden x -re igaz, hogy ha arra vonatkozik a *Dfd*, akkor és csak akkor vonatkozik arra a *Dfn* is.

(1) ekvivalens az alábbi konjunkcióval:

$$(2) \quad U (Dfd \rightarrow Dfn) \ \& \ U (Dfn \rightarrow Dfd)$$

Szavakkal kifejezve: minden x -re igaz, hogy ha arra vonatkozik a *Dfd*, akkor vonatkozik arra a *Dfn* is és minden x -re igaz, hogy ha arra vonatkozik a *Dfn*, akkor vonatkozik arra a *Dfd* is.

Egy definíció (extenzionális szempontból) mindig az (1), ill. az azzal ekvivalens (2) alatti összefüggést állítja. Ezért egy definíció extenzionálisan akkor és csak akkor hibás, ha az (1), ill. a (2) alatti hamis. A (2) alatti pedig *háromféle módon* lehet hamis: I. A konjunkció első tagja igaz, a második tagja hamis. Ez a túlságosan *tág* definíció. II. A konjunkció első tagja hamis, második tagja igaz. Ez a túlságosan *szűk* definíció. III. A konjunkció mindkét tagja hamis. Ez az extenzionálisan hibás, *sem nem tág, sem nem szűk* definíció.

Megjegyzés: Könnyen látható, hogy az I. és a II. eset nem valósulhat meg egyszerre. *Gorszkij* jelölését alkalmazva: világos, hogy $Dfd < Dfn$ és $Dfd > Dfn$ nem lehet egyszerre igaz. Ezért egy definíció (egy elterjedt felfogással ellentétben) sohasem lehet „túlságosan tág és túlságosan szűk egyszerre”. (*Gorszkij* — helyesen — nem is használja ezt az elnevezést. Ugyanakkor olyan illusztris gondolkodók, mint pl. *I. M. Copi*, vagy *Wesley C. Salmon* állítják, hogy vannak „egyszerre túlságosan tág és túlságosan szűk” definíciók.)

16. Az extenzionálisan hibátlan, ill. az extenzionálisan hibás definíciók eddigi jellemzésénél azonban nem történt említés arról, hogy valami létező-e, vagy valami nem létező a *Dfd*, ill. a *Dfn*. Az (1)–(2) szimbólumok, ill. azok negációi nem tartalmazznak erre nézve információt. Ha arra a tényre is figyelemmel akarunk lenni, hogy van-e, vagy nincs olyan x , amire egyszerre vonatkozik a

Dfd is és *Dfn* is, akkor azt kell vizsgálnunk, hogy az adott definíció kapcsán igaz-e vagy hamis ez az állítás:

(3) $\exists (Dfd \ \& \ Dfn)$

Szavakkal kifejezve: van olyan x , ami – egyszerre – *Dfd* is és *Dfn* is. Ha ezt a kérdést is vizsgáljuk, akkor mind az extenzionálisan hibátlan, mind az extenzionálisan hibás definíciók körében két-két esetet kapunk. Éspedig:

Az extenzionálisan hibátlan definícióknak két esete van aszerint, hogy a *Dfd* létező vagy nem-létező. A túlságosan tág definícióknak szintén két esete van: az egyik esetben a *Dfd* és a *Dfn* egyaránt létező, a másikban a *Dfd* nem-létező, a *Dfn* létező. A túlságosan szűk definícióknak is két típusa van: az egyik esetben a *Dfd* és a *Dfn* egyaránt létező, a másikban a *Dfd* létező, a *Dfn* nem az. Végül a sem nem tág, sem nem szűk extenzionálisan hibás definícióknak szintén két esete van: mindkét esetben mind a *Dfd*, mind a *Dfn* létező, de az egyik esetben van olyan x , amire a *Dfd* & *Dfn* vonatkozik (ezt nevezhetjük keresztező definíciónak), a másikban nincs olyan x , amire a *Dfd* & *Dfn* vonatkoznék (ezt nevezhetjük valamely létező *diszjunkt* definíciójának).

17. Foglaljuk rendszerbe a definíciók logikailag lehetséges extenzionális sajátosságainak iménti 8 típusát és (az utalások megkönnyítése érdekében) jelöljük vastagon szedett római számokkal az egyes típusokat:

I. típus. *Létezőnek extenzionálisan hibátlan definíciója.* Ekkor igaz a (2) és a (3) alatti. Pl. „*A négyzet olyan paralelogramma, amelynek az oldalai egyenlők és a szögei derékszögek.*”

II. típus. *Nem-létezőnek extenzionálisan hibátlan definíciója.* Ekkor igaz a (2) alatti, hamis a (3) alatti. Pl. „*A perpetuum mobile olyan szerkezet, amely külső energia bevitele nélkül örökké mozog.*”

III. típus. *Létező túlságosan tág definíciója.* Ekkor a (2) alatti hamis. (Az első tagja igaz, a második hamis.) A (3) alatti igaz. Pl. „*A jogszabályok azonosak a normákkal.*”

IV. típus. *Nem-létező túlságosan tág definíciója* (ami csak egyetlen módon lehetséges: a *Dfn* létező). A (2) alatti hamis. (Az első tagja igaz, a második tagja hamis.) A (3) alatti hamis. Pl. „*Az emberfeletti lények azok, amelyek szuggesztív erővel rendelkeznek.*”

V. típus. *Létező túlságosan szűk definíciója.* Ekkor a (2) alatti hamis. (Az első tagja hamis, a második igaz.) A (3) alatti igaz. Pl. „*A normák azonosak a jogszabályokkal.*”

VI. típus. *Létező definiálása nem-létezővel.* (A túlságosan szűk definíció speciális esete.) A (2) alatti hamis. (Az első tagja hamis, a második igaz.) A (3) alatti hamis. Pl. „*Akik szuggesztív erővel rendelkeznek, azok emberfeletti lények.*”

VII. típus. *Sem nem tág, sem nem szűk és egyben keresztező definíció.* Ekkor a (2) alatti hamis. (Mindkét konjunkciós tagja hamis.) A (3) alatti igaz. Pl. „*Az ember: értelmes élőlény.*” Ez a definíció azért keresztező, mert (a) vannak olyan individuumok, amelyek emberek, de nem értelmes élőlények (pl. csecsemők, elmebetegek, ittasok, önkívületben levők), (ezért hamis a (2) alatti konjunkció első tagja), (b) vannak olyan individuumok, amelyek értelmesek, de nem emberek (pl. delfinek, emberszabású majmok), (ezért hamis a (2) alatti konjunkció második tagja), (c) vannak olyan individuumok, amelyek emberek is és értelmes élőlények is (ti. az értelmes emberek), (ezért igaz a (3) alatti).

(Az itt említett definíciót *Wesley C. Salmon* — tévesen — „túlságosan tág és egyben túlságosan szűk” definíciónak tekinti.)²⁰

VIII. típus. *Sem nem tág, sem nem szűk és egyben létezőnek diszjunkt definíciója.* Ekkor a (2) alatti hamis. (Mindkét konjunkciós tagja hamis). A (3) alatti szintén hamis. Pl. „Az atom az anyag oszthatatlan része.” Ez a definíció azért létezőnek diszjunkt definíciója, mert (a) van olyan individuum, ami atom, de nem oszthatatlan része az anyagnak (ti. maga az atom), (ezért hamis a (2) alatti konjunkció első tagja), (b) van olyan individuum, ami oszthatatlan része az anyagnak, de nem atom (a kvarkok), (ezért hamis a (2) alatti konjunkció második tagja), (c) nincs olyan individuum, ami egyszerre lenne atom is és az anyag oszthatatlan része is (ezért hamis a (3) alatti).

18. Láttuk, hogy *Gorszkij* a definícióknak *négyféle* extenzionális hibáját említette (lásd a 14. pontban (a)-tól (d)-ig). Ha ezeket az eseteket egybevetjük a 17. pontban felsorolt 8 esettel, azt látjuk, hogy

- az (a) alatti azonos **III**-mal,
- a (b) alatti azonos **V**-tel,
- a (c) alatti azonos **VI**-tal, és
- a (d) alatti azonos **II**-vel.

Amint látható, a definíciók extenzionális hibáinak felsorolása *nem teljes Gorszkijnál*, a **IV.**, **VII.**, **VIII.** esetről nem tesz említést.

Az (a)–(c) alattiak valóban extenzionálisan hibás definíciók. Azoknak, *Gorszkij* által adott jellemzése is kifogástalan. A (d) alatti eset viszont (a flogiszton-példa), úgy vélem, nem hibás definíció. Ez a definíció ui. nem állítja sem a „flogiszton”, sem a „hőt okozó, mérhetetlenül kicsiny anyag” létezését. Minthogy az univerzális kvantor nem állít létezését. (Ha ezt a definíciót úgy fogalmazzuk át, hogy az a benne foglalt *Dfn* létezését is állítja, akkor a definíció **IV.** típusú lenne.) Ha a flogiszton *Gorszkij* által említett definícióját a (2) alatti alakra hozzuk, valóban igaz összetett kijelentést kapunk, minthogy a (2) alatti konjunkció mindkét tagja igaznak bizonyul. Ez a definíció, szerintem, egy nem-létezőnek extenzionálisan (sőt intenzionálisan is) hibátlan definíciója más nem-létezővel.

Ezért úgy gondolom, hogy a „flogiszton-példa” nem bizonyítja azt, hogy a definíciók kapcsán az (extenzionális) logika jelenlegi apparátusa „felmondaná a szolgálatot”. Más kérdés az, hogy az extenzionális logika eszközeivel, természetesen, nem lehet feltárni egy definíció intenzionális hibáit. Ehhez intenzionális logikára van szükség. Ez azonban nem valamilyen hiányossága az extenzionális logikának, hanem csupán annak a határait jelzi. Az extenzionális logikát arra kell és lehet felhasználni, amire készült és amire képes.

Összegezve: A fenti észrevételek, amelyek *Gorszkij* egyes megállapításaira vonatkoznak és csupán a részleteket érintik, nem változtatnak azon, hogy könyve — a téma korszerű, átfogó, sokoldalú tárgyalása folytán és tekintettel az abban kifejtett gondolatok gazdagságára — figyelemreméltó mű, amely több vonatkozásban új megvilágításba helyezte a definícióelmélet számos „régí kérdését”.

²⁰ Wesley C. Salmon: i. m. 95 o.

SZEMLE

KATEGÓRIÁK KÖRSÉMÁKBAN*

HÁRSING LÁSZLÓ

Simplicio: De ha elszakadunk Arisztotelész-től, ki legyen vezetőnk a tudományban?
(Galilei: „Párbeszédok”
Európa, 1959, 52.)

Az Akadémiai Kiadó terjedelmes logikai munkát jelentetett meg Tamás György-től „Kategoróriák logikája” címmel. A szerző mintegy két évtizedes logikai kutatásainak eredményét összegezi könyvében. Ezért az olvasóban méltán ébred olyan várakozás, hogy talán egy, a meglehetősen szegényes hazai logikai irodalmat jelentősen új eredményekkel gazdagító monográfiát tart kezében. Vizsgáljuk meg, kielégíti-e Tamás György munkája ezt a várakozást.

A könyv megírásának célját a szerző a bevezetőben így összegezi: „A jelen munkában kísérletet teszek arra, hogy a tárgyalt anyagot a filozófiai kategoróriák alapulvételével fejtssem ki. Ezt abban a meggyőződésben teszem, hogy e megközelítés révén megoldhatóvá válnak egyes régen vitatott problémák, feltárhatók bizonyos elhanyagolt, illetve háttérbe szorított összefüggések, túl lehet lépni számos korlátot”. A szerzőnek azt a törekvését, hogy a kategoróriák logikai elméletét filozófiailag alapozza meg, és e megközelítés révén akár lépni a logika idevágó korábbi eredményein, csak üdvözölni lehet. Filozófiai megalapozás nélkül ugyanis elképzelhetetlen valamely logikai problémának világos megfogalmazása, hiszen minden jól formulázott probléma előzetes, úgynevezett protologikai elemzést kíván meg, amely a történeti, a pszichológiai, a lingvisztikai stb. megfontolások mellett, minden esetben filozófiai reflexiót is tartalmaz. Az elért eredmények meghaladása pedig minden tudományos munka alapvető feladata, hiszen tudósnak lenni azt jelenti, hogy a vizsgált területen eljutunk odáig, ahol a kutatás nemzetközi szinten tart és e szinten megfogalmazott problémák megoldásával kísérletet teszünk az emberi tudás gyarapítására.

* Tamás György: „Kategoróriák logikája”. Akadémiai Kiadó, Budapest 1975.

Az új eredmények elérése tehát — legalább egy jól körülhatárolható szűk területen — feltételezi, hogy a kutató elsajátította a nemzetközileg jelentős korábbi eredményeket. Ugyanis csak ebben az esetben mérhető a munka a tudományosság mércéjével, hiszen ellenkező esetben nem beszélhetünk nagyjában és egészében homogén ismeretháttérről, amely minden racionális tudományos vita alapvető előfeltétele.

Ha a tudományosság ezen értéknormája teljesül, akkor érdemes megvizsgálni, milyen természetűek azok az új eredmények, amelyek új információkkal gazdagítják az eddigi tudást. Ezek az új eredmények lehetnek radikálisan újak, amelyek a korábbi tudás jelentős részét kétségbe vonják és azokat hatékonyabb ismeretekkel helyettesítik, vagy mérsékelten újak, amelyek bizonyos módosítást javasolnak a korábbi tudáson. Lehetnek továbbá szubsztantív természetűek és így magát a tudományt közvetlenül érintik vagy metaszcientifikus természetűek, amelyek a tudomány úgynevezett külső dimenzióinak (történetének, logikájának, pszichológiájának stb.) jobb megismerését segítik elő.

Mindezt azért mondtam el viszonylag részletesen, hogy további kritikai észrevételeim elméleti előfeltevéseit felfedjem. A munka elolvasása ugyanis megerősítette azt — a szerző korábbi munkáinak ismerete alapján kialakult — meggyőződésemet, hogy Tamás György a tudományos megközelítés bizonyos normáihoz nem mindig ragaszkodik a kellő következetességgel. Ezt a megállapítást szeretném a továbbiakban megfelelően alátámasztani.

A tudományok történetéből ismeretes, hogy a mai értelemben vett elméleti természettudományok (elméleti fizika, kozmogónia, általános biológia stb.) mint természetfilozófiai diszciplínák jelentek meg, amelyek meglehetősen szegényes empiria alapján spekulatív tettek kísérletet igen

bonyolult problémák megoldására. Az ókori és középkori tudományfejlődési szintet azonban az újkori fejlődés a tudományok történetébe száműzte és egy tudományt pusztán természetfilozófiai szinten művelni már a XVII—XVIII. században teljesen anakronisztikussá vált.

A logika fejlődésében ez a protoszcientifikus szakasz jóval tovább tartott, de a XIX. század közepétől napjainkig olyan forradalmi változásoknak lehetünk tanúi e területen, amelyek a korábbi megközelítést (ezt a „hagyományos logika” elnevezéssel illetik) végérvényesen a történelemnek adta át. Ezt látszólag kétségbe vonják Tamás György történelmi példái.

Tamás többek közt Lukasziewiczre hivatkozik, aki nem érezte magához méltatlannak Arisztotelész szillogisztikájának a modern logika szempontjából való elemzését.¹ Ez csakugyan a modern logika egy olyan jelentős egyéniségéhez illő vállalkozás volt, mint Lukasziewicz. De a szerző párhuzamával célt téveszt, hiszen a nagy lengyel logikustól misem állott távolabban, mint a hajdanán elért logikai eredmények pusztá megismétlése. Lukasziewicz az arisztotelészi szillogisztika tényleges értékeinek feltárását tekintette feladatának és nem szűkítette a logikát antik formájára. Hasonlóan a régészhez, modern eszközökkel rekonstruálta a múlt bizonyos méltánytalanul mellőzött értékeit. Ha Tamás György csakugyan Lukasziewicz nyomdokain akarna haladni, akkor arra kellene törekednie, hogy a legmodernebb logikai módszerek alkalmazásával adekvátabb rekonstrukciót nyújtson, mint Lukasziewicz. Ő azonban nem tekinti a logika korszerű művelése szükséges feltételének a szimbolikus módszer beható ismeretét és alkalmazását és művének mintegy mottójaként Maxwellnek Faraday-vel kapcsolatos azon mondatát idézi, hogy „Talán a tudomány szerencséje volt, hogy Faraday, noha ismerte a tér, idő és erő hatás alapvető formáit, nem volt gyakorlott matematikus. Ezért nem csábította az a sok érdekesség, amelyet a tiszta matematika kínált. Ha eredményeit matematikai formába önti, akkor ügyelnie kellett volna a kor matematikai ízlésére, egyébként kitette volna magát a matematikusok támadásának. De Faraday-t ez nem érdekelte, így szabad keze maradt: saját útját járta, elgondolásait a tényekkel hangolta egybe, és

eredményeit természetes, mesterkéetlen nyelven fejezte ki.”²

Miért nem tekinthető pozitív analógiának Tamás György esetében Faraday viszonylagos matematikai tájékozatlansága? Mindenekelőtt azért, mert Faraday kísérleti fizikus volt, aki alapvetően új természeti törvények megsejtését és nem ezek elméleti keretben való szisztematizálását tartotta feladatának. A logika művelése szempontjából irreleváns egy kísérleti fizikusra hivatkozni, hiszen a logika absztrakt elméleti tudomány. Talán nem túlzó az a feltevésünk, hogyha Faraday elméleti fizikus lett volna, mint Maxwell, aligha lehetett volna dicséretére írni viszonylagos matematikai tájékozatlanságát.

A tudományfejlődés mai szintjén a tudományos tételek és következtetések csupán a természetes nyelv és a hagyományos logika kategóriái segítségével aligha fogalmazhatók meg és elemezhetők kielégítően. Nem véletlen, hogy Tamás György könyvében igen kevés tudományos értékű példa szerepel. A logikai kategóriák alkalmazása jelentősen csökkent ugyan a természetes nyelv homályosságát és pongyolaságait, de nem nyújt lehetőséget arra, hogy a tételek formulázásából és a következtetések végzéséből kiküszöböljük vagy minimálisra csökkentjük az intuitív mozzanatok. Szimbólumok széles körű alkalmazása nélkül elképzelhetetlen szintaktikailag koherens és szemantikailag jól megalapozott logikai elmélet felépítése. Ha erről a jelentős tudományos vívmányról lemondunk, óhatatlanul megrekedünk a protologikai megközelítés szintjén.

Természetesen nem állítjuk, hogy Tamás György nem alkalmaz szimbólumokat. A szimbólumok alkalmazása már Arisztotelész óta általános. De a hagyományos logika a szimbólumokat inkább mint kényelmes rövidítéseket, semmint formalizált nyelvek primitív jeleit használta. A szimbólumhasználat e hagyományos formája jellemzi Tamás György munkamódszerét is. Az általa használt szimbólumok vagy az arisztotelészi tradíciót folytatják vagy teljesen egyéni, de pusztán a rövidítést szolgáló kreációk.

Tamás György — híven a hagyományos logikához — a legkülönbözőbb logikai problémák vizsgálatára a kombinatorikus módszert alkalmazza. Kétségtelen, hogy a kombinatorikus módszer alkalmas az összes lehetséges felsorolására, azaz a vizs-

¹ J. Lukasziewicz: „Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic”, Oxford 1957.

² Idézve Tamás György „Kategoriák logikája” című könyvében. Idézett kiadás 11.

gálódási univerzum kimerítésére, feltéve, hogy véges sok alternatívával állunk szemben. Segítségét nyújt továbbá, az alternatívák közötti viszonyok meghatározásához, de például az irreleváns eseteknek a relevánsoktól való megkülönböztetésére már kevésbé alkalmas. Valójában a teljes felosztások és értéktáblázatok készítésének eszköze és alkalmazásával nem lépünk túl a Venn-diagramm készítésének feladatán. Nem csoda, hogy Tamás György mindenütt Venn-diagrammokkal operál és a gyanútlan olvasó azt hiheti, hogy a kategóriák logikája a koncentrikus körök logikai elmélete.

Eddigi kritikai észrevételeink alátámasztására vizsgáljuk meg a könyv néhány fejezetét behatóbban.

Tamás György a létezési ítéletek vizsgálatánál meglehetősen széles logika-történeti anyagra támaszkodva azt igyekszik megmutatni, hogy ezen ítéletfajtákat méltánytalanul elhanyagolták, vagy ha foglalkoztak is velük, más ítéletekre igyekeztek visszavezetni. Minthogy e próbálkozások a szerző véleménye szerint eredménytelenek voltak, így fenn kell tartanunk azt az arisztotelészi felfogást, hogy a létezési ítélet önálló ítéletfajta.³ Erre a megállapításra azonban nem kritikai elemzés, hanem különböző vélemények pusztá felsorakoztatása és egyikük többé-kevésbé önkényesnek ható előnyben részesítése után jut Tamás. Megelégszik azzal, hogy néhány sort idéz Russell, Menne, Quine, vagy Tavanyec munkáiból, de érdemben nem elemzi felfogásukat. Ha a szerző a legutóbbi két évtized úgynevezett filozófiai logikai irodalmában alaposabban informálódott volna, akkor bizonyára maga is igazolhatatlannak ítélné azt a sommás megállapítást, hogy a létezés a modern logika elhanyagolt területe. Példaként N. Rescher „Topics in the Philosophical Logic” című összefoglaló munkájára,⁴ továbbá a Copi és Gould szerkesztésében megjelent „Contemporary Readings in the Logical Theory” című olvasókönyvére utalok,⁵ amely Quine, Carnap, Church és Goodman létezéssel foglalkozó tanulmányait közli.

A létezési ítéletek logikájának általában adott összegezése: A létezés szempontjából az ítéletek két változatát kapjuk:

„1. nlp (nem létezik, hogy p), 2. lp (létezik, hogy p). A létezés szempontjából határozott ítéletek alapvető viszonyai: 1. nlp azonos nlp-vel 2. nlp ellentmond lp-nek, 3. lp ellentmond nlp-nek, 4. lp azonos lp-vel. Ezt a négy viszonyt kettőre redukálhatjuk: a) az 1. és a 4. esetben az ítéletek összeegyeztethetők, b) a 2. és 3. esetben össze nem egyeztethetők.”⁶

E deklarációkkal szemben fel kell hívunk a szerző figyelmét arra, hogy a „létezés” se nem predikátum, se nem szubjektum a szó logikai értelmében, hanem kvantor, amely után nem állhat kijelentés, hanem csak kijelentésfüggvény (nyitott mondat)... Az a benyomásunk, hogy a „létezés”-t afféle de dicto modalitásként kezeli, szem elől tévesztve, hogy a „létezés”-t dolgokról (de re) állítjuk és nem a róluk alkotott ítéletekről. Mindaz, amit itt Tamás György elmond, valójában az „igaz”-ra és a „hamis”-ra érvényes mint de dicto modalitásokra.

Ismeretes, hogy a logikusok közt nincs egyetértés abban a kérdésben, hogy fogalmak rendelkeznek-e igazságértékkel, ill. minden kijelentésnek van-e igazságértéke. Tamás György mindkét kérdésre igenlő választ ad. Véleményem szerint ismeretelméleti és logikai szempontból egyaránt kétségbe vonhatók az említett kategorikusan pozitív válaszok. Tekintve azonban, hogy vitatott problémákról van szó, minden logikusnak szuverén joga, hogy olyan felfogást részesítsen előnyben, amelyet érvekkel jobban alá lehet támasztani, mint a vele ellentétes megoldást. Tamás György állásfoglalásai azonban meglehetősen kidolgozatlanok. Idézőnk néhányat: „A marxista logikusok általában egyetértenek abban, hogy a fogalom visszautúkrözés. Nézeteltérések vannak közöttük a fogalom igazságértékét illetően. Véleményem szerint, egyetértve az idevágó érvelésekkel, a fogalom éppúgy mint az ítélet lehet igaz vagy hamis.”⁷ A marxista logikusok a modalitásokat illetően többnyire a kanti felosztást fogadják el (például Sztrogovics, Fogarasi). De akad olyan is (például Aszmusz), aki a modális ítéleteket két csoportra osztja, problematikus és apodiktikus ítéletekre, és az utóbbiak közé sorolja az asszertorikus ítéleteket.⁸ „Az általános és a szükségszerű alá- és fölérendelt viszonyban vannak. Minden, ami szükségszerű, általános is, de fordítva nem áll.”⁹

³ Uo.

⁴ N. Rescher: „Topics in the Philosophical Logic”, Dordrecht Holland, 1968. Ch. IX. The Logic of Existence.

⁵ I. M. Copi—J. A. Gould (eds.): „Contemporary Readings in the Logical Theory”, New York 1967.

⁶ I. h.

⁷ Tamás György, i. m. 26.

⁸ I. m. 175.

⁹ I. m. 209.

Idézhetnénk még számos kinyilatkoztatás-szerű vagy pusztán tekintélyi érveléssel megalapozott tételt.

Visszatérve arra a megállapításra, hogy a marxista logikusok a modalitásokat illetően a kanti felosztást fogadják el, a szerzőnek figyelmébe kell ajánlanunk példaként — a szovjet logikusok legújabb munkáit.¹⁰

Továbbá nem lehet e hallatlanul bonyolult problémakör kifejtéséhez hozzáfogni anélkül, hogy például a modális logikát ért Quine-féle bírálatot ne elemeznénk és ne vennék figyelembe a Quine által feltárt paradoxonok megoldására tett kísérleteket. Tamás György ezzel szemben a modalitásokról kialakított ókori és középkori nézeteket fejti ki, és nem is vesz tudomást a modális logika jelenlegi állásáról. Könyvében Lewis, Prior és von Wright neve csak utalásszerűen fordul elő, de nézeteikről szó sem esik.¹¹ A modern szerzők közül egyedül Becker és Lukasiewicz felfogásáról ejt szót. (Megjegyezzük azonban, hogy egyik szerzőről sem állítható, hogy eredményeivel jelentősen hozzájárult volna a modális logika fejlődéséhez, sőt Lukasiewicz munkásságát egyre inkább a modális logika mellékhatásának tekintik.) Semmi jel sem mutat arra, hogy a szerző ismerné Carnap, Barcan, Kripke és Hintikka idevágó eredményeit. Egyetlen mondattal sem reflektál arra, hogy a modern modális logika legsúlyosabb problémája a modalitások és a kvantorok kombinálása, valamint a deskripciók modális kontextusban való megfogalmazása.

Néhány szót Tamás Györgynek arról a megállapításáról, hogy ami szükségszerű, az általános is, de nem feltétlenül megfordítva. Ha ez így volna, akkor például az a megfogalmazás, hogy a törvények általános és szükségszerű összefüggések, redundánsnak minősülne. (Persze tagadhatatlan, hogy a filozófiai meghatározások jelentős része logikai szempontból redundáns. De ez a redundancia bizonyos pragmatikus megfontolások alapján megengedhető, sőt gyakran szükséges is.) A törvénykijelentések általánossága azonban szubszumálás révén nem redukálható a szükségszerűségre. Vegyük a következő egyszerű példát: „Szükségszerű, hogy minden ember élőlény”. Ha

ez igaz, akkor az is igaz, hogy „szükségszerű, hogy Tamás György élőlény”. Az utóbbiban azonban nincs semmi általános, ha csak a szerző általánosan nem valami egészen más ért, mint amit az univerzális kvantor kifejez. (Akkor viszont jó lett volna, ha ezt világosan kifejti.)

Mínt hogy filozófiai szempontból is jelentős problémáról van szó, kísérletet teszünk az „általánosság” és a „szükségszerűség” különbségének logikai megvilágítására. Szükségszerűnek mondunk olyan jelenséget (valamely jelenség tulajdonságát vagy jelenségek közötti viszonyt), amely a feltételek bizonyos körülhatárolt együttese által maximálisan megalapozott (determinált). Más megfogalmazásban: P jelenség akkor és csak akkor szükségszerű, ha a Q feltételkomplexum fennállása összeegyeztethetetlen P esemény elmaradásával. Az általánosság megállapításánál nem az a feladatunk, hogy az eseménynek a feltételek általi megalapozottságát vizsgáljuk, hanem arra a kérdésre keresünk választ, hogy valamely U univerzum minden individuuma, rendezett párosa, hármasa stb. rendelkezik-e bizonyos meghatározottsággal. Láthatjuk tehát, hogy egészen más megközelítést alkalmazunk a szükségszerűség és az általánosság felmutatásánál: az első esetben a feltételek komplexumát, a másodikban a tárgyalási univerzumot tekintjük viszonyítási alapnak. Ennek megfelelően a törvénykijelentéseknek egyaránt ki kell fejezniük az általánosságot, vagyis a teljes univerzumban való érvényességet és a determináltság maximális fokát, a szükségszerűséget. Ezért a tudományok törvényei a predikátumlogika és valószínűségi logika együttes alkalmazásával írhatók le.¹²

Noha Tamás György könyve elsődlegesen logikai munka, nem felesleges pillantást vetnünk azokra a filozófiai (ismeretelméleti és ontológiai) megfontolásokra, amelyek megközelítésének alapját alkotják.

A munka viszonylag részletesen tárgyalja az absztrakció és ennek logikailag inverz művelete, a konkretizáció fogalmát. Talán nem esünk túlzásba, ha azt állítjuk, hogy az absztrakció az ismeretelmélet

¹⁰ Lásd Ruzsa Imre: Szimbolikus-logikai kutatások a Szovjetunióban: „Magyar Filozófiai Szemle” 1972/2, 1972/3–4, 1972/5–6.

¹¹ Tamás György, i. m. 175.

¹² Például az Archimédész-féle törvény így formulázható: $p(\forall x)(Sx \rightarrow Fx/Vx) = 1$, ahol „p” a meghatározottság fokát, „1” ennek maximális értékét, „U” a tesztoszályt, „S” a súlyvesztéset, „F” a kiszorított folyadék súlyát, „V” a folyadékba mártás feltételét jelenti.

és a tudományelmélet egyik legjelentősebb problémája. Hatványozottan vonatkozik ez a marxista ismeretelméletre, hiszen a megismerést mint az érzéki, nyers tapasztalatától az absztrakthoz való eljutást, majd ettől a gondolati konkrétához való felemelkedést szokásos jellemezni. E felfogás körvonalai Tamás Györgynél is megtalálhatók. Valójában azonban ő csupán a legegyszerűbb, az identifikáló és izoláló absztrakciót tárgyalja.¹³ Eme absztrakciókat szokásos mindennapi vagy közönséges absztrakcióknak nevezni. Noha ezek szerepe a tudományos megismerésben sem elhanyagolható, de a fejlett tudományok fogalmai mégsem e műveletek eredményei. A szerző hivatkozik Ujemov, „Dolgok, tulajdonságok, viszonyok” című munkájára.¹⁴ Ha e munka megfelelő fejezetét tette volna meg vizsgálódása alapjául, akkor foglalkoznia kellett volna az idealizáló és formalizáló absztrakcióval is. Ezt annál is inkább meg kellett volna tennie, mert Marxnál és tulajdonképpen Hegelnél is az absztrakt mindig valami ideálisat jelent és nem pusztán identifikáltat és izoláltat. Az ideális pedig úgy jön létre, hogy az identifikált és izolált érzéki konkrétat gondolatilag átalakítjuk olyasféléképpen, hogy egyes meghatározottságait gondolatilag felfokozzuk, másokat elsovasztunk, ismét másokat dinamikusokból statikusokká vagy statikusokból dinamikusokká alakítunk át. Valójában egy sajátos gondolatkísérletet végzünk. Az így nyert ideális objektumokat (fogalmakat) konkretizáljuk azután a valósággal mint eredetivel való szembesítés folyamatában és jutunk el egyes pusztán empirikus-fenomenológiai értelemben vett konkrétól egy a lényegi szférát is feltáró gondolati konkrétéhoz. Tamás azonban az idealizáló absztrakciót módszeresen zárójelezi, szintűgy a formalizációt, hiszen e fogalmak a hagyományos logikától idegenek.

A könyv utolsó (20.) fejezete ontológiai kategóriákkal foglalkozik. Maga a vállalkozás önmagában, tudniillik, hogy filozófiai kategóriákat teszünk logikai elemzés tárgyává, nem kifogásolható, sőt üdvözlünk kell, hiszen egy ilyen elemzés hozzájárulhat a filozófia nem túlságosan magas egzaktági szintjének emeléséhez.

Vizsgáljuk meg tehát Tamás azon kísérletét, amely a legáltalánosabb ontológiai fogalmak, az anyag, jelenség, létező és nem létező közötti viszony meghatározására irányul. Módszere a szokásos: terjedelmük szerint Venn-diagrammal ábrázolja

őket a már említett sorrendben. Később a merev megkülönböztetést úgy teszi „dialektikussá”, hogy a folytonos koncentrikus köröket szaggatottakkal helyettesíti, amelyek szűrők módjára bizonyos átáramlást is lehetővé tesznek az említett kategóriák között.

A vázolt felfogás a következő tételekben összegeezhető: Ha valami anyag, akkor jelenség is, de nem megfordítva; ha valami jelenség, akkor létező is, de nem megfordítva.

Vizsgáljuk meg a kijelentések megalapozottságát: Úgy véljük, nem szorul bizonyításra, hogy a mikroobjektumok, mint például az elektronok, anyagiak, az anyag bizonyos szerveződési formái.

Vajon igaz az a kijelentés, hogy „Ha valami elektron, akkor az (fizikai) jelenség”? A válasz attól függ, mit értünk jelenségen. Ha jelenségen a lényeg tapasztalati feltárulását értjük (azaz episztemológiai értelemben használjuk a „lényeg” és „jelenség” terminust), akkor az állítás biztosan hamis, mert az „elektron” teoretikus entitás. Nyilván nem ez Tamás György intenciója sem, hiszen a tárgyalt kategóriákat ontológiaiaknak tekinti. Mit ért hát „jelenség”-en? Bizonyára egyetért Septulin felfogásával, akit kommentár nélkül idéz.¹⁵ Ennek megfelelően az anyag megnyilvánulásaira (konkrét állapotaira, tulajdonságaira) gondol. Ha ezt a feltételezést elfogadjuk, akkor az a tétel, hogy minden, ami anyag, egyúttal jelenség is, tarthatatlan, hiszen az, ami megnyilvánul (ti. az anyag) nem azonosítható azokkal a meghatározottságokkal, amik által megnyilvánul.

Legalább ennyire homályos a létező és a jelenség különbsége. Nem hoz egyetlen olyan példát sem, ami világosan szemléltetné, hogy van olyan létező, amely nem jelenség. Vagy en hegelisán feltételezi, hogy van pusztán lét is? Érvként idézi Engelsnek a kijelentését, hogy „A világ egysége nem léteben van, hanem léte egységének egyik előfeltétele, mivel hát előbb *lennie* kell, mielőtt *egységes* lehet.”¹⁶ Ezt az „előbb”-et azonban, ha a materializmus talaján akarunk maradni, semmi esetre sem értelmezhetjük időbeli prioritásként, hiszen akkor a létező előbb valamely nem anyagi absztrakt képződmény volna és később lenne anyaggá, mint Hegelnél. Úgy vélem, Engelsnél az „előbb” azt jelenti, hogy a világot nem szabad üres univerzumnak tételoznünk ahhoz, hogy anyagiságáról beszélhessünk.

¹³ Tamás György, i. m. 55–66.

¹⁴ Ujemov: „Dolgok, tulajdonságok, viszonyok”, Kossuth, 1966, 131–127.

¹⁵ Tamás György, i. m. 381.

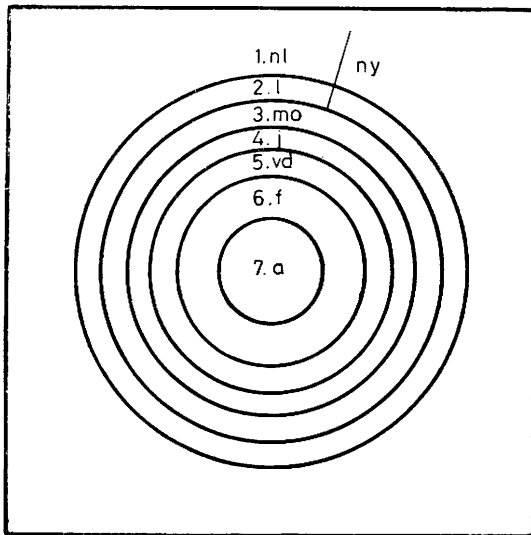
¹⁶ Engels: Anti-Dühring, MEM 20, 46.

Tamás idézi Leninnek is egy passzusát azt a benyomást keltve, mintha Lenin elismerte volna, hogy lehetséges az elvont léttől az anyaghoz való átmenet.¹⁷ Lenin azonban nem tette magáévá az elvont léttől az anyaghoz való átmenet bármennyire is dialektikus, de idealista eszméjét. „Hegel, a dialektika híve — írja — nem tudta megérteni a *dialektikus* átmenetet az anyagtól a mozgáshoz, az anyagtól a tudathoz — különösképpen az utóbbit. Marx kijavította a misztikusnak ezt a hibáját (vagy gyengéjét?).”¹⁸

Még problematikusabb az a diagram, amely a könyvet zárja:¹⁹

tudat. De ontológiai megközelítésben az emberi tudat is anyagi és így a tudat mozgása nem más, mint a tudat szubsztrátumát alkotó mozgásnak egy sajátos pszichológiai és szociális megjelenése. Ontológiai megközelítésben a tudatot nem anyagnak minősíteni a materializmus elvével nehezen összeegyeztethető felfogás.

Az ábráról az is leolvasható, hogy ami változik az mozog, de nem megfordítva. Ismét csak egy „jól ülő” példát kérek számon a szerzőtől annak igazolására, hogy igenis van mozgás változás nélkül. De ilyen példával aligha szolgálhat, ha



Ez az ábra a már elemzett ontológiai és az ún. állapot-kategóriákat egységesen, logikai kölcsönviszonyaiban ábrázolja. (a = anyag; f = fejlődés; vá = változás; j = jelenség; mo = mozgás; l = létező; nl = nem létező; ny = nyugalom.) Képzeljünk el, mi következne abból, ha a dialektikus materializmus kategóriáit ebben a szellemben fejtenénk ki.

Vegyünk pl. azt a tételt, hogy „A mozgás az anyag létezési módja”. A „létezési mód” (attribútum) terminust úgy értelmezzük, hogy olyan meghatározottság, amely az anyagot feltétlenül és csak azt illeti meg. Ezzel szemben Tamásnál van olyan mozgás is, amely nem anyagi jelenségek jellemzője. Ilyen talán az emberi

a változáson csakugyan mássá-levést, átalakulást ért. A mozgásról kimutatható finom elemzéssel, hogy a változás és megmaradás (állandóság) egysége és vannak olyan szituációk, amelyekben az egyik vagy a másik oldal lesz dominánssá. De mozgásnak nevezni pusztá megmaradást, megengedhetetlen.

Ejtsünk még néhány szót a fejlődés kérdéséről. Igaz az, hogy „Ha valami fejlődik, akkor változik és mozog.” De igaz-e az, „ha valami anyagi, akkor fejlődik”? Vajon a fejlődés is az anyag attribútuma?

E pánevolucionista felfogás egyaránt idegen a modern tudománytól és a marxista filozófiától. Az anyagi világban van fejlődés, de regresszió és stagnálás is.

Tamás György a filozófiai kategóriák részletesebb, logikai elemzését nyújtja a „Filozófiai kategóriák logikai elemzése”

¹⁷ Lenin Összes Művei 29, 89—90.

¹⁸ I. m. 234.

¹⁹ I. m. 402.

c. munkájában, teljesen hasonló szellemben.²⁰

Úgy vélem a szerzőnek a filozófiai és ezen belül a marxista filozófia kategóriális struktúrájának feltárására tett kísérlete végül is eredménytelenül zárul. E kudarcot a filozófiai kategóriák rendkívül bonyolult viszonyainak pusztán terjedelmi kapcsolatokra való redukálása és a kombinatórikus módszer túlértékelése okozza. Ha ezt tesszük, az a veszély áll fenn, hogy a marxista filozófiát a középkori skolasztikus metafizikára emlékeztető torzképpé változtatjuk.

Vizsgáljuk meg még, elfogadható-e Tamás György könyve logikatörténeti munkának. Kétségtelen, igen sok logikatörténeti utalás és hivatkozás található benne. De a felhasznált források sem mennyiségileg, sem minőségileg nem nyújtanak elegendő alapot ahhoz, hogy megbízható logikatörténeti munkáról beszélhessünk.

A szerző főleg Prantl,²¹ Lukaszewicz²² és Bochenski²³ munkájára támaszkodik, de nem látjuk nyomát, hogy pl. H. Scholz,²⁴ a Kneal házaspár,²⁵ T. Kotarbinski,²⁶ N. J. Sztjazskin,²⁷ A. O. Mokovelskij,²⁸ N. Rescher,²⁹ J. T. Clark,³⁰ P. T. Geach³¹ a téma szempontjából jelentős logika-

történeti munkáit ismerné. Nem hiszem, hogy néhány nem éppen jelentős magyar szerzőre való széleskörű támaszkodás — mint Pozsonyi és Huszár — pótolná a nemzetközi szakirodalom elmélyült ismeretét.

Nem tekinthető a könyv már csak azért sem logikatörténeti munkának, mert marxista értelemben vett történeti elemzést egyáltalán nem találunk benne. Nem ábrázolja a logikai eszmék egymásutánját, mint fejlődési folyamatot és nem tárja fel annak ismeretelméleti, szociokulturális és egyéb forrásait. De még csak historiográfiai értelemben vett történetiségről sem beszélhetünk, hiszen pusztán néhány kiemelkedő logikus felfogásának kommentálásáról van szó.

Ismertetésünket a következőkben összegezzük: Az a kutatási irányzat, amelyet Tamás György képvisel, aligha tekinthető korszerűnek. Könyve nemcsak, hogy a logikát új eredményekkel nem gazdagítja, de a már meglévő ismereteket sem rekapitulálja kielégítő színvonalon. Az a filozófiai háttér pedig, amelyre támaszkodik, a marxista filozófiának a hagyományos logika igényeihez idomított leegyszerűsített változata.

JURIJ DAVIDOV: A MŰVÉSZET ÉS AZ ELIT*

NEUMER KATALIN

Jurij Davidov, a mai szovjet művészet-szociológia egyik legkiemelkedőbb kép-

²⁰ Tamás György: „Filozófiai kategóriák logikai elemzése”, A filozófia időszerű kérdései 17, 1974.

²¹ Pranti: „Geschichte der Logik im Abendlande” I–IV, Berlin 1955.

²² J. Lukaszewicz, i. m.

²³ I. M. Bochenski: „Formal Logik”, Freiburg–München 1956.

²⁴ H. Scholz: „Geschichte der Logik”, Berlin 1931.

²⁵ W. & M. Kneal: „The development of Logic”, Oxford 1962.

²⁶ T. Kotarbinski: „Leçons sur l'Histoire de la Logique”, Warszawa 1965.

²⁷ N. J. Sztjazskin: „Formirovanyie matematicheskij logiki”, Moszkva 1967.

²⁸ A. O. Mokovelskij: „Isztoria logiki”, Moszkva 1967.

²⁹ N. Rescher: „Studies in the History of Arabic Logic”, Pittsburg 1963.

³⁰ J. T. Clark: „Conventional Logic and Modern Logic”, Washington 1952.

³¹ P. T. Geach: „Reference and Generality”, Cornell University Press, 1962.

viselője, „A művészet és az elit” című könyvében korábbi kérdésfeltevéseit folytatja (melyeknek egy részéről a magyar olvasó „Munka és szabadság” című korai művéből tájékozódhatott). A most kiadott kötet egyúttal betekintést nyújt a mai szovjet művészet-szociológia problémáiba. Álláspontját a magyarul megjelent írásain kívül „A művészet mint szociológiai jelenség. Platon és Arisztotelész esztétikai-politikai nézeteinek jellemzéséhez” című könyveiben fejti ki részletesebben. „A művészet mint szociológiai jelenség”-ben — többek között — érdekesen elemzi a szovjet művészet-szociológiai irányzatok fejlődését (ebben tudatosan elhelyezi saját nézeteit, törekvéseit is). A szovjet

* Gondolat, Budapest 1975. Eredeti megjelenés: „Iszkussztvo i elita.” Izdatyelsztvo „Iszkussztvo”, Moszkva 1966.

¹ „Iszkussztvo kak szociologicheskij fenomen. K harakterisztike esztyetyikopolityicheskijh vzgljadov Platona i Arisztotyelja”. Izdatyelsztvo Nauka, Moszkva 1968.

művészetszociológiában három periódust különböztet meg: a húszas években a művészetet mint az osztályjelleg kifejezőjét és ideológiai tartalmak hordozóját vizsgálták. A második szakaszban a harmincas években ezeket a szempontokat próbálták kiegészíteni, s egyfajta szintézist teremteni. Az osztályjelleg (klasszovosztj) mellett a népiség (narodoszty), az ideologikusság (ideologicsnoszty) mellett a valóság (isztyinnoszty) fogalmát léptették föl, s a dialektikus egységet ezek összekapcsolásával próbálták megvalósítani. Ezeknek a kérdésfeltevéseknek az egyoldalúságát kísérli meg feloldani a Davidov által is képviselt új iskola, folytatva elődeinek a művészet szűk esztétikai vizsgálata elleni polémiaját, s egyidejűleg polemizálva elődeivel is.

A művészet szociológiai aspektusait vizsgálva, a következő területeket jelöli meg: a művészet funkcionálása a társadalomban

- mint speciális szociális organizmus;
- mint különös szociális viszony;
- mint a munkamegosztás meghatározott területe;

— mint egyes rétegek termelőtevékenységének s más rétegek élvezetének a tárgya.²

Elhatárolván magát az esztétikai vizsgálódástól, továbbá a művészet pusztá megismerő tevékenységként való felfogásától, Davidov a művészetszociológia célját abban határozza meg, hogy: „A művészetszociológiát a művészi kultúra nem annyira mint az ismert történelmi körülmények következménye érdekli, hanem mint az azt követő emberi cselekvések oka. Ezért a szociológia számára elsősorban a kutatásnak az az aspektusa érdekes, amely homályban maradt a művészet ismeretelméleti» vizsgálatánál, és pedig a művészet, a közönséghez való viszonyában. Amíg a művészetet csak önmagában vesszük, vagy akár az őt szülő körülményekhez való viszonyában, addig még nem mint *szociológiai fenomén* lép föl — azzá csak a közönség, a különböző társadalmi rétegek, csoportok stb. felfogásának aktusában válik. Addig, amíg nincsenek adataink arról, hogyan és milyen módon funkcionál a műalkotás (vagy műalkotások komplexuma) a közönség különböző kategóriáinak befogadási folyamatában, addig, amíg nem tudunk arról, hogy valójában mit emelnek ki ebből a műből a közönség különböző kategóriái, addig nem beszélhetünk az említett alkotás szociológiai vizsgálatáról.”³ Míg az esztétika Davidov

véleménye szerint a műalkotás belső elemzéséből, valamint a művészi tevékenységből indul ki, addig a szociológia, épp ellenkezőleg, a művészet külső környezetéből, a befogadásból. A műalkotás tartalmi és formai oldalait kizárja a kutatás köréből. Maga a mű csak realizálódása pillanatától érdekes, mikor a műalkotás passzív megismerési funkciója átváltozik aktív társadalmi cselekvésbe. Davidov véleménye szerint, ha a műalkotás valóságosságát nem hitelesíti az esztétikai befogadás, akkor a mű pusztán formális lehetősége marad a művészetnek.

E kérdésfeltevések logikájából természetesen követhetnek „A művészet és az elit” problematikája. Véleménye szerint a művészet kölcsönös kommunikáció művész és közönség között, s ezért központi problémája e kommunikációs lehetőség megbomlása. Mivel magát a műalkotást, annak tartalmát, és így ez által a tartalom által kifejtett hatást Davidov az esztétika területére utalta, s hasonlóképpen a művészt és a művészi tevékenységet is, így nem vizsgálja sem a műalkotásokat, sem egy konkrét hatásrendszerét, tehát a társadalmi cselekvésre indíttatás konkrét formáit, sem pedig annak okát, hogyan bomlott meg a művész társadalmi megbízatása.

Davidov szerint „az igazi műalkotás elvileg általános érvényű és közérthető”.⁴ Ez a művészet „őseredeti sajátossága”.⁵ „A művészet létezésének őseredeti feltétele a nép életének közvetlenségével való nyílt és közvetlen kapcsolata; a művészet egyetemességének, általános emberi jellegének és általános érvényességének titka éppen e kapcsolat egyetemességében és mindenoldalúságában áll... A művészetnek ezek az éppoly elemi, mint amennyire általános esztétikai-szociológiai jellemzői már fejlődésének korai fokain szilárdan kialakultak.”⁶ Azonban az osztálytársadalmak fejlődése során ez a közvetlen kapcsolat megbomlik, „a művészet elveszti közvetlen kapcsolatát a tömegek esztétikai tudatával.”⁷ Az a művészetszociológiai felfogás, amelyet itt Davidov körvonalaz, feltétlenül termékeny szempont a műalkotások társadalmi funkciójának elemzésében. Ennek elismerésével nem hallgathatjuk el azonban azt az aggodalmunkat, hogy e szempont egyoldalú alkalmazásával jórészt figyelmen kívül maradhat a művészetek, az

⁴ „A művészet és az elit”, 8.

⁵ Uo. 7.

⁶ Uo. 10—11.

⁷ Uo. 11.

² Uo. 2.

³ Uo. 18—19.

esztétikum, az esztétikai tudat kialakulásának történelmi vizsgálata. Ezt az oldalt, mint ismeretes, Lukács György erőteljesen hangsúlyozta: „az objektív valóság tudományos és esztétikai visszatükröződése a visszatükröződésnek a történelmi fejlődés során kialakuló, egyre finomabban differenciált formája, amely mind alapját, mind végső beteljesedését magában az életben találja meg. Sajátossága éppen abban az irányban fejlődik ki, amely társadalmi funkciójuk lehetőség szerint mind precízebb, tökéletesebb betöltését követeli meg.”⁸ Ezért — mint Lukács írja — viszonylag későn alakulnak ki tisztaságukban. Azaz a művészet őseredetű sajátosságairól beszélni, nem adekvát megközelítése a kérdésnek, továbbá a művészet és a mindennapi élet elválása éppen a művészetnek mint olyanak kialakulását jelzi. Davidov álláspontja mellett szól viszont, hogy ez az elválás semmiképpen sem jelenthet elszakadást, mivel ez a művészetet létében veszélyeztetné.

A könyv a továbbiakban azonban — szerencsére — nem a bevezetőben kifejtett, sok tekintetben vitatható megállapítások bizonyítását tartalmazza, hanem a művészetre vonatkozó elitáriánus koncepciók fejlődés- és hatástörténetét. A szerző véleménye szerint elitáriánus koncepciókról a szó szűkebb és pontosabb értelmében csak Nietzsche-től kezdve beszélhetünk, bár már előtte a német romantikusoknál és Schopenhauernél ezen elitáriánus eszmék rendszerré szilárdultak.

Davidov gondolatmenete a kanti anti-nómiák vizsgálatából indul. Kantnál két, egymásnak ellentmondó tendencia érvényesül. Egyrészt az esztétikai ítélőerő egyesíti az elméleti és a gyakorlati eszt, ugyanakkor ez az egyesítés nem sikerül, az emberi képességeket továbbra is elhatárolja egymástól. Ugyanezt figyelhetjük meg zsenielméletében. A zseni ugyan a természet adománya, de végső soron azért a sensus communis, az ízlést a zseni fölé helyezi. Ezek azok a pólusok, amelyek a későbbi fejlődés során elválnak egymástól.

A korai romantikusok visszafordulnak a görög eszményhez, az emberi teljességhez és harmóniához, de miután ráébrednek, hogy az többé nem érhető el, lemondanak eléréséről, és a belső meghasonlottságot teszik meg eszménnyé. Ez a „tökéletlenség” már előrevetíti a közönség „értetlenségét”.

Az esztétikai képesség arisztokratikusan elkülönül a többi képességtől, kiváltsággá válik. Ezzel a művészetet kiemelik, szembeállítják a valósággal — amin a mindennapiságot értik —, a művész kiváltsága éppen a törvénytőlküliségnek, káosznak a felismerése. A műalkotások elvileg megközelíthetetlenek, mivel lényegük a titkok felismerésének a folyamata, ez viszont objektíválhatatlan. A közérthetőség problémája nemcsak megoldhatatlan, de nem is szükséges megoldani. A kivételes alkotó kivételes befogadót is tételez. „A zsenialitást mindenkitől meg kell követelni, tekintet nélkül arra, hogy e követelmény sikerrel teljesíthető-e”⁹ — idézi Schlegelt Davidov, hozzáfűzve, hogy így a zsenialitás csupán elvont, formális lehetőség. Az emberiség egésze előtt álló feladatok szintjéig csak azok emelkedhetnek föl, akik megfelelnek a zsenialitás követelményének, ugyanakkor ennek a követelménynek mindenki általi teljesíthetőségét Schlegel elvileg kizárja. Schelling az ellentmondásokból egy újfajta mítosz teremtésével keres kiutat. Ez látszólag nem áll összhangban az előbbi tendenciákkal. Azonban ezt a mítoszt a művész önmagából, saját szubjektumából teremti meg, „az emberi lélek legmélyebb rétegeiből.”¹⁰ s ezzel Schelling a művészt kiáltja ki az igazi valóság démiurgoszává — így ő is szembeállítja a valósággal, a mindennappal.

Richard Wagner kiindulópontja szintén az antik polisz mindenoldalúan fejlett, harmonikus személyiséggel, aki összeforrott egységben élt népével. Szerinte az ősi görög ember egész mivoltának és mindenoldalúságának tárgyi megtestesülése az antik dráma, mint legmagasabb szintézise és célja valamennyi művészetnek. Az antikvítás óta azonban a művészet csak hanyatlak, s ez elsősorban abban fejeződik ki, hogy oly társadalmi erőket kezdett szolgálni, amelyek ellentétesek az emberi teljességgel. Így a művészet önellentmondásba jut, önmaga ellen fordul, s a korábbi teljesség és közvetlenség elérhetetlenné válik számára. Az igazi művészet ezen elvi követelményei feloldhatatlan ellentétbe kerülnek a részeire hullott környező világgal és annak sivárságával. A művészet hanyatlásának fő oka azonban a közlés hanyatlása, illetve a művész és a közönség kapcsolatának megszakadása, holott egyedül a nép adhat a művész alkotásainak igazságot és valósságot. Az igazi közönséget Wagner a

⁸ Lukács: „Az esztétikum sajátossága”, Akadémiai, Budapest 1969, I. 28.

⁹ „A művészet és az elit”, 43.

¹⁰ Uo. 102.

szociális forradalom útján kívánja újra-teremteni. Az igazi művészet eszményei szociális forradalomra szólítanak, mivel a művészet csak a forradalom által szabadulhat föl. Ezek a kérdésfeltevések már magukban rejtik a 48 utáni válaszokat. Wagner eleve két realitást tételezett: a művészetét és a forradalomét, s az utóbbi csak az előbbiért létezett. A késői Wagner a két világ közötti határt mereven meghúzza, a művész visszavonul a művészetbe. „Ma már csak a művészzel szeretnék foglalkozni, elkerülve minden találkozást olyan kérdésekkel, amelyek tisztán politikai jellegűek”.¹¹ — idézi Wagnert Davidov.

Ezután a szerző Schopenhauer nézeteinek tárgyalásával folytatja elemzését. Schopenhauer két részre osztja az emberiséget: a haszon embereire és a zsenikre. A két csoportot áthághatatlan határ választja el egymástól. A zseni véletlen és kivételes jelenség, elhajlás az átlagos emberi normától, bevetve a haszon és az önzés idegen világába. A zseni abszolút haszontalan lény, s a zseniális alkotásnak fő ismérve a haszontalanság. A zsenit Schopenhauer nemcsak szociológiailag, hanem ismeretelméletileg is elkülöníti — mondja Davidov. A zseni megismerése az esztétikai szemlélet, mely felemelkedik az örök ideáig, ellentétben a haszon emberének racionális szemléletmódjával, mely az idő- és térbeliség és a kauzalitás elvei alapján dolgozik. Így a zsenik és a haszon emberei közötti bármilyen megértés teljesen kizárt, a zsenit csak elkövetkező korok zsenije érthetik meg, a haszon emberei legfeljebb hihetnek neki. Schopenhauer ezt a szakadást egyben az emberi lét örök jellemzőjévé tette, így apológé-tájává vált, s megteremtette az elitáriánus művészetelmélet új felfogását.

Nietzsche, Schopenhauerrel ellentétben, megkísérelti a zsenit ismét meggyökeresíteni a történelemben. A feladat megoldása azonban nem a társadalom vagy a közönség érdekében fontos, hanem kizárólag a művészetért. Eltérően Schopenhauertól, Nietzsche és Wagner a művészet hontalanságát nem tartja öröktől levőnek. A feloldás a „bayreuthi eszme”, egy olyan művészeti elit eszméje, amely arra hivatott, hogy közvetítsen Wagner zenéje és az eljövendő nemzedék között. Ez az elit olyan erő, amely ellenségesen áll szemben az egész kortárs művészzel és általában az egész kortárs kultúrával. Nietzsche a romantikusokhoz hasonlóan a mítosz koncepciójára támaszkodva kívánja megoldani a zseni és az emberiség,

a művészet és a társadalom kapcsolatát. Mítosza olyan szellemi képződmény, melyben az időleges érintkezik az örökkévalóval. Nietzsche modellje a rabszolgatartó társadalom, ahol a „nép” fogalma csak a szabadokra terjed ki. Újszerűen értelmezett antikvitáseszmenye abban különbözik a korábbiaktól, hogy míg elődei meg akartak feledkezni arról, hogy az ókori demokrácia a rabszolgaság nem éppen humánus intézményén nyugodott, ő éppen ezt az állapotot veszi idealizált kiindulópontként. Míg a romantikusok és Schelling, bár sikertelenül, a mítosszal akarták meghaladni az elitáriánus tendenciákat, addig Nietzsche, épp ellenkezőleg, abból indult ki, hogy az igazi művészet elitművészet. A kései Nietzschénél ezek még kiegészülnek: a művészet vagy a henylőkhöz szól, s mulattat, vagy a munkában elgyötört emberekhez, s így pusztulásra van ítélve, mivel azok képtelenek a befogadásra. Az első esetben pedig kénytelen feladni lényegét, igazgatószerré válik. Ebben az értelemben tartja Wagnert most már dekadensnek, mivel behődöl a tömegnek, nem tud a kor fölő emelkedni. A késői Nietzsche megtagadja a dionüszoszi elvet, melyben megszűnik a partikularitás, s feloldódik az őslényegben — mindezt megtagadja az „eltömegesedés”, a nyilvános kultusz kritikájával. Most a minden korlátozástól megszabadított individualizmus elv lép föl mint a legősibb és legmagasabb princípium, melyből a heroikus „úrporál” következik, tehát az egyetlen isten előtti vezeklést hirdető keresztény morál ellentéte. A művészet elsődleges követelménye ennek a morálnak eleget tenni. Ebből jut el Nietzsche a csupán művészeknek szóló művészet végkövetkeztetéséig.

Spengler Nietzsche „Übermensch”-fogalmának konkrét történelmi interpretálója. Azonosítja a Davidov által állammonopolistának nevezett „uralkodó elittel” s ezzel felszínre tör a nietzschei koncepció tényleges jelentése.

A Nietzsche előtti elitáriánus gondolkodók a velük egykorú társadalom értékének mércéjét a művészetben lelték föl. A művészet jelentősége már Nietzschénél is csökkent, Spengler pedig már semmi jelentőséget nem tulajdonít neki. Az eltömegesedést tágabb, filozófiatörténeti értelemben fogja föl — általában egész Európa alkonyát jelenti számára. Az európai történelmet két szakaszra osztja: a kultúra uralmára és a Wagnertől tartó hanyatló szakaszra, a civilizáció uralmára. A művészet e „parancsoló, magas intellektusú civilizáció” feltételei között haszontalan és perspektívátlan. A géniuszok többé már nem a művészek és a filozófusok

¹¹ Uo. 168.

sok, hanem a politikusok — s ezzel az igazi művészetnek és filozófiának vége van, az „eltömegesedett” művészet és a „tömegfilozófia” ebből a szempontból nem jöhet számításba, mert hiányzik belőle a távolság pátozsa.

Így Spenglerrel az elitáriánus eszme „már a maga reális történelmi tartalmában explikálódik, mint az elitáriánus, hierarchikusan elrendezett, hivatalnok- és bürokratiaszocializmus eszméje”.¹² Utána már csak ennek a tartalomnak látszólagos elmélyítése, valójában azonban csak ködösítés, következményeinek nyílt formában való ki nem mondása következik. Ortega y Gasset szerint is, Spenglerhez hasonlóan, a jelen társadalom központi kérdése az eltömegesedés, a tömegek lázadása. Ugyanakkor a kultúra felbomlása mellett ellentendenciák is léteznek, s ez az elitművészet. A művészetet két részre osztja: a nem népszerű művészetre, amely viszont még lehet népszerű, s így a tömeggel való egyesülés felé halad, s a népszerűtlen új művészetre, melynek funkciója a szétválasztás. Ez utóbbi az igazi művészet. Ez a művészet tisztán esztétikai tárgyat keres, az „emberi, túlságosan emberi” helyébe az esztétikai tárgy tiszta lényegének szemléletét helyezi. Ez a valóságon kívül és annak ellenében létező fenomen, tökéletesen önálló és autonóm, magába zárt ideális képződmény.

Davidov Adorno elméletének elemzésével zárja a könyvet. Adorno kiindulópontja a „szervezett társadalom”, mely mint nélkülözhetetlen előfeltételt termeli újra a „tehetetlen tömeget”. és általában a társadalmi passzivitást. Ezt a „szervezett társadalmat”, ennek céljait szolgálja az ideológiai művészet, melynek

ellenpólusaként a megismerő művészetet jelöli meg, mely feltárja a társadalom valóságát. Ugyanakkor azonban az elidegenedés közepette csak elidegenült formában fejezheti ki magát, s ez lehetőséget nyújt az ideológiai funkcióba való átcsúszásra. A valóban megismerő zene is állandóan ezen a kényes ponton van. Ez a művészet tökéletesen elkülöníti magát a szervezett társadalomtól (melynek legfőbb támasza a tehetetlen tömeg), mert csak így tud lényegesen mondani az embereknek. Ellenkező esetben a „kulturális ipar” karmai közé kerül. Mivel a magány egyetemessé vált, társadalmi jellegűvé, a „magányos beszéd” többet mond a társadalomról, mint a „kommunikatív”. Ezzel azonban ennek a művészetnek mindenfajta hatóképessége megkérdőjeleződik.

Egyébként Adornóról a szerző külön könyvet is írt, mely abból a szempontból is jelentős, hogy itt Davidov feloldani látszik saját korábbi, sok tekintetben egyoldalú kérdésfeltevést. Ezt írja: „Hogyan lehet elérni, hogy ezek a szociológiai formák az új anyag, a művészet és a zene számára ne tűnjenek külsőlegesnek? Nem elég a zene és a társadalom egységét (identitását) posztulálni... , hanem ezt az egységet elméletileg ki kell dolgozni és be kell bizonyítani, és nem beérni a szembeszökö analógiákra való utalással.”¹³ E könyvében azért bírálja Adornót, mert a zene megismerő és társadalmi funkcionáló hatását mereven szétválasztja, míg szerinte a kettőt össze kell kapcsolni. Ez pedig az esztétikai és szociológiai vizsgálati módszerek összekapcsolását is kell jelentse — azaz éppen a továbblépést Davidov korábbi álláspontjától.

AZ ÁZSIAI TERMELÉSI MÓD VITÁJÁNAK EGY ÚJABB ÖSSZEFOGLALÁSÁRÓL

ECSEDY ILDIKÓ

Terjedelmes kötet látott napvilágot a múlt év végén „Kelet és az egyetemes történelem” címen, a régi Kína kutatója, V. N. Nikiforov tollából, a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Keletkutató In-

¹² Uo. 339.

¹³ Juri Dawydow: „Die sich selbst negierende Dialektik. Kritik der Musiktheorie Theodor Adornos” Akademie-Verlag, Berlin 1971.

zetetének gondozásában, V. B. Men'sikov szerkesztésében (Vladimir Nikolajevics Nikiforov: „Vosztok i vszemirnaja isztorija”. Nauka, Moszkva 1975. 350 oldal.) A szerző „a kapitalizmus előtti társadalmi-gazdasági formációk” problémáit ajánlja művében az olvasó figyelmébe, s főként az elmúlt évek e tárgykörben folyó vitáit, amelyeknek maga is résztvevője volt (vö. 3.). Könyve joggal tarthat számot széles körű érdeklődésre mind tárgyválasztásának politikai időszerezése folytán,

mind pedig a világpolitikai eseményektől manapság már elválaszthatatlan tudományos viták elméleti jelentősége következtében.

Várakozásunkat fokozhatja, hogy a könyv teljes képet igyekszik adni a kérdésről, három oldalról és háromféle módszerrel. Az „Első rész” (13–80.): „A jelenlegi vita logikája” a vitában felvetődött problémákat s a róluk vallott különféle nézeteket tekinti át, „kritikai-történeti (leíró)” módszerrel. A „Második rész” (81–192.) „A vita történetéhez” szól hozzá, elsősorban a nézetek családfájával, születésével, történeti sorrendjük kérdéseivel világítva meg a mai vita hátterét, „történeti (leíró)” módszerrel. A „Harmadik rész” pedig (193–275.) népszerű formában ígéri „a konkrét történelem tanúságá”-t, társadalomtörténeti („szociológiai”) módszerrel. A feldolgozás „filológiai” hátterét az ökonomikus jegyzetanyag (279–295.) és az 1018 egységből álló bibliográfia (296–331.) szolgáltatja, s végül a művet angol nyelvű „Résumé” (334–344.) és névmutató (345–348.) zárja.

Ez a tervezetében, igényeiben impozáns kötet közelebbi vizsgálatást érdemel, még ha az összkép kialakítását zavarják is a tartalmi következetlenségek és hiányságok, s a mű különböző módszerekkel írt részeinek ellentmondásai. Ugyancsak meg kell említenünk, hogy a szerző többször hangoztatott „metodológiai” érdeklődése láttán az olvasó attól is tarthat, hogy a túlsúlyra jutott módszertani szempontok éppenséggel a tartalmi mozzanatok rovására is mehetnek, s legalábbis gondolkodóba eshet — a szerző munkamódszere tekintetében. A Kelet múltját és jövőjét illető vitában és kutatásban ugyanis a történelmi kiindulópont látszik természetesen: a *történelmi összefüggések* valóban *történeti* módszere, mégpedig a róluk folyó vita „leírása” előtt, és vizsgálatauk közben is konkrét valóságalapjukról elszakíthatatlanul.

Amióta Ázsia, majd a többi kontinens is, sorra aktív szerepet kapott vagy követhetett a világban — a világméretű, egyetemes jelentőségű történelemben —, azóta múltjuk és történelmi perspektívájuk megítélése — számukra legalábbis — létkérdés; de napjainkra ez már sarkalatos tudományos problémává vált, hovatovább minden kontinensen, az emberi történelem kutatása és formálása szempontjából egyaránt. Ezért válthatott ki heves vitákat már csaknem egy évszázada az ázsiai termelési mód kérdése, azaz a „progresszió”-tól elmaradt világ marxai terminusa és elemzése, korszakonként elkötelezett híveket és ellenfeleket kész-

ítve politikai és tudományos állásfoglalásra. Nem ok nélkül csodálkozhatunk tehát, ha valaki a kérdésről és vitájáról *pártatlanul* akar nyilatkozni, s mindennek előtt „objektívításában” támadhatatlan összefoglalást kíván írni, mégpedig éppen korunkban, amely nemcsak az „ázsiai” történelmi felzárkózás kezdetét jelenti, hanem ennek tudatosítását, belső igényét is kiváltotta vagy legalább előkészítette. S annál meglepőbb, hogy ezzel a „leíró” szerzői programmal éppen a sinológus V. N. Nikiforov indítja könyvét (3.). Önkéntelenül felmerül a kérdés, hogy Kína kutatója, a Hegel óta klasszikusan és a legáltalánosabban „ázsiai”-nak tartott civilizáció e tudós ismerője, mi módon kerülhette el, hogy forrásanyaga állásfoglalásra készítse, sőt kényszerítse. Másként fogalmazva: vajon milyen áron sikerült kutatási területétől olyan távol maradnia, hogy az ennek sorsáról folyó vitában ne „kösse” és kötelezze saját meggyőződése („előítélete”), ne akarja „igazolni” vagy „cáfolni” az egymással megütőköző nézeteket, s az egész kérdésben csak tudományos módszertani problémát lásson?

Talán a nézeteket pusztán „katalogizáló” szándék „bosszúja”, hogy a könyv tárgya egyenesen periodizációs kérdéssé egyszerűsíthető és a régmúltra vonatkozatható. Azt olvassuk, hogy „Kelet országainak történeti (főként ókori és középkori) periodizációját” vizsgálja, az „egyetemes-történeti periodizációval” összefüggésben, hogy aztán a vita és kutatás áttekintése alapján „a világ minden országa fejlődésének közös alaptörvényeire” következtessen (2.). Ezzel már előzetes kulcsot kapunk a könyv sokat ígérő címéhez (amelyért a szerző A. Sz. Tveritinovának mond köszönetet (3.)), s kérésünk támad, hogy a vita lényegéről szól-e, ti. Kelet történetének specifikumáról (a másik, szintén Tveritinovától származó kötet cím értelmében: „Általános és különös (vonások, jelleg stb.) Kelet országainak történeti fejlődésében”, az ázsiai termelési mód vitájában résztvevő tanulmányok egyik gyűjteménye, Moszkva 1966). Nikiforov vita-összefoglalójának középpontjában tehát nem Kelet és a világtörténelem, még csak nem is Kelet történelmi periodizációjának és az emberiség „progresszív korszakai”-nak *viszonya* áll, hanem mindennekelőtt „Kelet és az egyetemes történelem” *összeegyeztetése* —, legalábbis leírásuk tekintetében. Másként fogalmazva: a keleti történelem leírása az egyetemes történetírásban szokásos módon, terminusokkal stb. Ez már valóban lehet módszertani probléma is

— például kézikönyvek íróié —, noha csak az egész kérdéskomplexumon belül.

A cím és tárgy ilyen szűk értelmezési lehetőségén természetesen túlnő a benne tárgyalt vita, de maga a szerző győz meg újra a saját érdeklődésének korlátairól, például a „Bevezetés”-ben (4–12.). Elismeri ugyan, hogy a Kelet kapitalizmus előtti társadalmi-gazdasági formációról megéledt vita Ázsia és Afrika felszabadult országainak útkeresésével függ össze, ő azonban kijelenti: „... a vita általános metodológiai jelentősége (amely minket elsősorban érdekel) jóval szélesebb körű”. Ha ui. a felmerült „új hipotézisek” beigazolódnak, akkor újraírandók az eddigi tankönyvek... (4.).

Ezután a „Bevezetés” — tárgymegjelölésül — sajtóságosan rövidített vázlatot ad az ázsiai termelési módra vonatkozó nézetekről, a 20-as és 30-as évek idején a Szovjetunióban lezajló vitából s abból a kérdésfeltevésből kiindulva, amelyet inkább csak a vita lezárása sugallhat (adminisztratív lezárása, amelyen itt Nikiforov átsiklik): a szerző ugyanis a V. V. Sztruve által „kötelezőnek” tekintett „ötös séma” egyetemes érvénye elleni támadást tekinti a vita kiindulópontjának — a könyv más helyeiből kiteszövege — mindmáig. Az efféle elvi-tartalmi egyszerűsítés sajnálatosan csökkenti a vázlat érdemét, amely pedig bizonyos mozzanatok talán első ízben regisztrál a maguk helyén. Az 50-es években újrakezdett vitában Nikiforov azzal az indoklással tárgyal rövidebben bizonyos kérdéseket (mindenekelőtt a ma Nyugaton folyó vitát), hogy azokat teljes terjedelmükben áttekinti Ju. V. Kacsanovszkij (lásd Nikiforov megjegyzését, 279.) — egyébként, véleményünk szerint, korántsem vitathatatlan vita-összefoglalásában („Rabszolgatartás, feudalizmus vagy ázsiai termelési mód?” Moszkva, 1971). Az áttekintés időbeli végpontja pedig 1970–1971, azaz a kézirat lezárásának ideje, s ezért nem használhatta a későbbi szakirodalmat, noha a terjedelmes bibliográfia azt is magába foglalja (vö. 4. j., 279.; és ugyanilyen értelmű megjegyzés: 298.).

A „Bevezetés” végén a vita tárgyának előzetes, egyoldalú (12.) jelzésére is vállalkozik a szerző, összefoglalva az „ötös” történeti séma ellen megfogalmazott álláspontokat (ezzel újra azt sugalmazva, hogy a vita és kutatás csakis ezt a periodizációs sémát érinti). Tíz pontban sorakoztatja fel a véleményeket, a sorrend indoklása és hivatkozása nélkül, meglehetősen eklektikus módon. Mivel aztán a tárgyalásnak sem sikerül ezt az állítást és -sorrendet indokolnia, a „tíz pontot” ebben a

formában a szerzőnek kell tulajdonítanunk. Erre fel is jogosít a „Befejezés” (276–278.), ahol azt állítja, hogy vizsgálódásai eredményeképpen éppen ellenkező véleményre jutott (277.), s fel is sorolja azt a másik tíz pontot, amelyet ezek után érvényesnek tart — ámbár „nem kötelező”-nek.

A kétféle „tíz pont” szövege olyan távol esik a könyvben egymástól, hogy érdemes megjegyezni: a második még csak nem is pusztá tagadása vagy ellenkezője az elsőnek, noha pontról pontra követi; Nikiforov saját pontjai ugyanis gyakran egy másik állítást adnak „ellentét” helyett. Sajnálhatjuk, hogy — hivatkozás nélküli negatív tézisek helyett — a szerző az általa tárgyalt nézetekkel nem a maguk helyén és összefüggésükben vitatkozik, egy kutató egész koncepciójának vagy életművének integráns egészében keresve az igazolást vagy ellenérvet.

Lássuk, Nikiforov „objektív”, maga által leszűrt tíz pontját a vitáról, zárójelben mellé állítva a saját pontjait: 1. „Keleten nem volt rabszolgatartó rend”; (Nikiforov: „Rabszolgatartó rend, úgy látszik, létezett Keleten is, csakúgy, mint Nyugaton”); 2. „A feudális társadalom a történelemben nem tekinthető a rabszolgatartás után törvényszerűen következő stádiumnak”; (Nikiforov: „A feudális társadalom az egyetemes történelemben a rabszolgatartást törvényszerűen követő stádium”); 3. „A kapitalizmus előtti társadalmakban meghatározó szerepet játszottak a nem-gazdasági, személyi viszonyok”; (Nikiforov: „A gazdasági viszonyok meghatározó szerepet játszottak a régmúltban is, Keleten és Nyugaton is”); 4. „V. V. Sztruve és hívei koncepciója annak idején nem volt kellőképpen megalapozott”; (Nikiforov: „V. V. Sztruve és hívei koncepcióját éppen azért fogadták el, mert a maga idejében komolyan megalapozott volt”); 5. „A jelenkori vita abból fakadt, hogy az „ötös” koncepció Prokurusztesz-ágyába nem illenek bele a tudomány által feltárt új tények”; (Nikiforov: „A jelenkori tudomány újból konkrét tényekkel igazolja az „ötös” periodizációt, ugyanakkor pedig az ennek ellentmondó hipotézisek nem hozhatók összhangba a történelem menetével”); 6. „A szákcámból az ázsiai termelési mód teóriája a kiút”; (Nikiforov: „Az ázsiai termelési mód és az egyetlen kapitalizmus előtti antagonisztikus osztálytársadalom teóriája belső ellentmondást tartalmaznak az bizonyítatlanok”); 7. „K. Marx az a szerző, akitől Kelet különös társadalmi rendjének fogalma (megfogalmazása) származik”; (Nikiforov: „Kelet különös társa-

dalmi rendjének fogalma (megfogalmazása) a XVII–XVIII. századra nyúlik vissza, bár már régen vitatja a tudósok egy része”); 8. „K. Marx, attól kezdve, hogy az ázsiai termelési mód teóriáját felvetette, soha nem tagadta meg”; (Nikiforov: „K. Marx és F. Engels túllépett Kelet különös fejlődésének fogalmán (megfogalmazásán), s nézeteikhez V. I. Lenin is csatlakozott”); 9. „K. Marx (s a vita számos résztvevője, F. Engelset és V. I. Lenint is beleértve) soha nem vélték, hogy Ázsia és Afrika országainak történetében lett volna rabszolgatartó társadalmi periódus”; (Nikiforov: „A régi Kelet rabszolgatartó rendjéről szóló tézist K. Marx munkái készítették elő, s elsőként F. Engels formulázta meg; V. I. Lenin pedig osztotta ezt a nézetet”); 10. „A 20-as és 30-as évek társadalomtörténeti (szociológiai) vitáinak végkövetkeztetései tévesek, vagy éppen meg is hamisították őket”; (Nikiforov: „A 20-as – 30-as évek szociológiai vitáinak végkövetkeztetései, e viták minden fogyatékosága mellett is, az akkori-ban lehetséges maximális pontossággal megalapozottak, és jelentőségüket meg is őrizték mindmáig”).

Forrás és indoklás híján nem vitathatjuk a vitazárásnak ezt a „módszerét”, ezeknek a téziseknek a jogosultságát. Pillantsunk inkább végig a könyv három főrészen.

A tárgyalásnak már első látásra is szembevetendő szerkezeti („*módszertani*”) gyengesége, hogy előbb a vita „logikáját” próbálja felvázolni, s ettől elválasztva, csak egy fejezettel később, a tudománytörténeti vázlat után vizsgálja az elméletet „konkrét történeti anyag” alapján.

A korunkban folyó vita fő tárgya és kiindulópontja Nikiforov szerint, mint már láttuk is, „Az „ötökorszakú” séma kritikája” (13–19.). A 30-as évekből kiindulva, különböző szerzőktől idézve, különböző korokra és jelenségekre vonatkozó, eredeti összefüggéseikből kiragadott és előzményeiktől elszakított nézeteket sorakoztat fel. Marxtól, persze, az „ötös” periodizáció – még korántsem *séma!* – alkotó-kezdeményezőjétől bajos is volna származtatni ennek a *kritikáját* . . . A szerzőnél az emberi történelem marxi „progresszív” korszakai úgy jelennek meg, mint a stádiumok egyetemes, „kötelező” érvénye és sematizálása idején; az „öt formáció”: ősközösségi, rabszolgatartó, feudális, kapitalista és kommunista. Mint a könyvből is kiderül: a két utóbbi stádiumról szó sem esik ebben az összefüggésben, s maga Nikiforov úgy véli, hogy a vitában legfőbb hangsúlyt a „rabszolgatartó formáció tagadása” kapja. Nem szól

végül a szerző arról sem, hogy Marxnál a második stádium neve: *antik*, amit Marx egy speciális, antik tulajdonformával lát megalapozottnak – nem pedig „rabszolgatartó”, mint Nikiforovnál csaknem minden esetben; pedig ennek a „terminológiai” csúszásnak súlyos „módszertani” és „logikai” következményeivel találkozunk könyvében. A rabszolgaságot ugyanis az antikvitás színönimájaként használja, s esetenként pusztán a rabszolgaság („kapitalizmus előtti” hierarchia, patriarchális függőségi formák) felfedezése is elegendő számára az „ázsiai” jelleg tagadására és az ázsiai termelési mód elvetésére. A kérdés és válasz újrafogalmazóját az sem mentheti, hogy ez a „logika” és eljárás korántsem egyedülálló a vita történetében.

Az első rész a továbbiakban már csak a „kapitalizmus előtti” stádiummal foglalkozik, ill. az ókori-középkori Keletre vonatkozó periodizációs elvekből formál „variánsokat”; ha tudjuk, hogy a szerző saját álláspontja: mindennek a kategorikus tagadása, mindjárt érthetőbb, hogyan sikerült összeállítania ezt az értékrendet sem ismerő „katalógust”. S noha még így is hasznos, figyelemfelkeltő lehet a felsorolás az olvasó számára, a következő lépés csakis az egyes művek és szerzők összefüggő vizsgálata, olvasása, vagy újravizsgálása lehet. Nikiforov a következő „variánsok”-at, gyakorlatilag a képtelenségüket mutatja be, az ázsiai termelési módra vonatkozó (és ebben a formában a szerzőtől megfogalmazott) állásfoglalásokból: „Első variáns: az ázsiai termelési mód – egy különös formáció alapja” (19–30.); ellene veti, hogy a formáció világméretű kiterjesztése esetén értelmét veszti a terminus földrajzi tartalma, nem kritérium a despotizmus és öntözés stb., s főként: nem található benne különös, az eddigiektől eltérő „kizsákmányolási mód” . . . stb. „Második variáns: az ázsiai termelési mód a feudális és rabszolgatartó kezdetek keveredése” (30–42.). Eszerint az „ázsiai” társadalmakban megvan mind a rabszolgatartás, mind a feudalizmus kezdete, s helyi viszonyok és közöségformák döntik el, hogy rabszolgatartó vagy feudális társadalommá fejlődik-e. (Nikiforov szerint a „kevert”-ből elpárolog az ázsiai termelési mód és a tiszta feudalizmus „csapódik ki”). „Harmadik variáns: nincs ázsiai termelési mód, csak feudalizmus” (42–55.) (mindenütt a kapitalizmusig, hiszen még a görög-római világban is akad ország rabszolgaság nélkül; de végül a rabszolgaság különböző formáit idézi, valamint az átvétel fejlődésgyorsító lehetőségét – ez utóbbit a germánok

és szlávok esetében). Végül „A kör bezárul: feudalizmus a régmúltban = „ázsiai termelési mód” (55–69.), majd a szerző azok megnyilatkozásait idézi – noha más „variánsokban” is emlegette őket –, akik szerint „a rabszolgatartó koncepció küszöbén” találhatók (69–80.). Ez utóbbihoz sorolja Tőkei Ferencet is, éppen az ázsiai termelési mód marxi koncepcióját interpretálva és új útjára indító könyvének, ill. 1966. évi francia kiadásának rövid Kína-történeti vázlatára hivatkozva (magyarul lásd Tőkei: „Az ázsiai termelési mód kérdéséhez”, Kossuth, 1975, 115–147.). Nikiforov fő érve, hogy az ott leírt régi Kínában „Mindén – csaknem olyan, mint Európában...” (kiemelés: E. I.) s korszakai „nagyon hasonlítanak” Európa történetének koraira (vö. 74.), s ezért „határozottan nem érti” Tőkeit, aki szerint mindez Kínában az ázsiai termelési mód keretein belül található. Kár, hogy mindezt még Nikiforov saját kutatásai sem igazolják. Csak a bibliográfiájába felvett más Tőkei-tanulmányok forráselemzéseiből próbálja megítélni a *különbőség* jellegét és mértékét – a magyar olvasó ezt maga is megteheti Tőkei: „Sinológiai műhely” című gyűjteményes kötet alapján (Magvető, 1974). Továbbá idézi Tőkei grafikus sémáit a kapitalizmus előtti három *tulajdonformában* „egyen-közösség-föld” viszonyáról – de *társadalomként* idézve, s az „ázsiai társadalom”, „antik társadalom”, „régí germánok társadalma” modelljének értelmezve; majd az antikvitás tulajdonformájának sémáját a *rajzolat* alapján rokonítja az ázsiai viszonyok átmenetiség-jelző sémájával, az ázsiaiakat – ilyen „párhuzamosság” alapján – korafeudálisnak értelmezve (vö. 75.); s ez nem az egyetlen „felületes” hivatkozás ebben a könyvben.

A második rész, „A kérdés története” teszi – vagy tehetné – a legjobb szolgálatt az olvasónak. Marx és Engels („akik az ázsiai termelési mód fogalma szerzőinek látszanak”) nézeteinek *forrásait* igyekszik feltárni a szerző (vö. 81.); mégpedig a XVII. századtól kezdve, amikor F. Bernier a korabeli India kulcsát a magánföldtulajdon hiányában kereste, korában nem egyedül kutatva Kelet megkülönböztető vonásait és ezek magyarázatát; Ch. Montesquieu-vel, aki felfedezte – egyebek között – az ázsiai despotizmust („Bernier és Montesquieu hipotézise”, 81–93.); G. Munróval, aki „felfedezte a faluközösséget” Indiában (92–101.), „A német történetfilozófia (XVIII–XIX.sz.)” (101–103.) képviselőivel; majd felvázolja „a faluközösség problémáját, I. V. Kirejevskijtől és Haxthausentől M. M. Kovalevszkijig és L. H. Morganig” (103–

113.), hogy végre eljusson Marxig. Ezek az előzmények azonban, noha fontosak más összefüggésben, még nem a vitához, hanem valóban a kérdés, mármint Európa Kelet-képezék és -kutatásának történetéhez tartoznak; mindez „már a régi görögök”-nél elkezdődött, s ha már nem a görög mitológiáig vezetjük vissza, de Hérodotoszig s azután még inkább Arisztotelészig legalábbis visszanyúl. A világgép-tágulásnak, Kelet világtörténelemben kapcsolódásának ez a folyamata természetesen beletartozik Marx és Engels munkásságának előzményeibe, csak hogy velük új korszak kezdődik, s ha ezt nem jelezzük – mint Nikiforov könyve sem teszi meg –, óhatatlanul összekeverjük az ázsiai termelési mód kérdésének (és „forrásainak”), valamint a róla folyó vitának a történetét. Mielőtt azt kezdenénk ugyanis taglalni, hogy Marx és Engels vallották-e egész életükben a koncepciót, kimondták-leírták-e a terminust és hányszor, – azt kellene fontolóra vennünk, hogy a kérdés politikai jelentőségre, történelmi perspektívájú viták küzdőterére csak Marx és Engels munkássága révén jutott, s hogy Marx a felfedező, nem pedig az első vitaközvető volt; s hogy „az ázsiai termelési módról vallott nézeteik” (113–131.), valamint ezek „fejlődése a 70-es–80-as években” (131–149.) csak egész életművük, történelemlátásuk és tudós-világképük koherenciájának kétségbevonásával volna valamiféle fordulatnak értékelhető.

A vita története voltaképpen ezután kezdődik. Csak hogy a könyvben „Tudomány a XIX. sz. végén – XX. sz. elején” címmel (149–153.) előbb a rendszeres tudományos Kelet-kutatás kezdetéről esik szó, amelyre „a marxizmus hatása... nem jelentős” (153.) majd a „Szociáldemokrata teoretikusok” sommás megítélése következik (153–164.); Nikiforov azonban meg sem említi, hogy némelyikük, például K. Kautsky és G. V. Plehanov, saját teoretikus rangjuktól függetlenül is, kortársai s nem csak interpretálói a marxizmus klasszikusainak, tehát tanúk Marx élete végén vallott nézeteit illetően. Arról aztán, hogy mit tartott „V. I. Lenin az ázsiai és afrikai országok viszonyairól” (164–171.), a hazai olvasó hiteles tájékoztatásul Tőkei „Az ázsiai termelési mód kérdéséhez” című könyvének (1975. évi kiadás) függelékéhez fordulhat Nikiforov negatív megjegyződésének itt található képe helyett... A 20-as–30-as évek vitái és V. V. Sztruve koncepciója (171–181.) esetében tudjuk, Nikiforov ez utóbbi „kötelezővé” vált „ötös” történeti séma híve, s vitaértékelése legalábbis

vázlatos. „Korunk polgári tudománya” (181–188.) a XX. századi nyugati orientalisztikát pásztázza végig, Nyugat Keletképe szempontjából, s végül „A kapitalizmus előtti formációk új vitájának előestéjén” foglalja össze az elmúlt évek eseményeit (188–192.).

Már ez a lezárás is jelzi, hogyan értékeli Nikiforov a harmadik részben tárgyalt „konkrét történelmi tanulságokat”; a kapitalizmus betörése és gyarmatosító térhódítása előtti egész korszakot „kapitalizmus előtti” kornak nevezi (nem gondolva arra, hogy ez a terminus az antikvitásra és feudalizmusra is ráillene, míg Keletre a kapitalizmus kerülő úton, idegenből érkezett). „A kapitalizmus előtti Kínát” három szempontból is igyekszik kivonni az ázsiai termelési mód terminus és koncepció érvénye alól: a földtulajdon-viszonyok oldaláról (194–204.), a VIII. században „nagybirtokot” fedezve fel s véve benne uralkodónak, korunkig, s más korokban is a földmagántulajdon elszigetelt megjelenésével próbálva erősíteni, hogy „nem hiányzott” (ami a kérdés „logikája” szerint nem alkalmas érv a magánföldtulajdon mint intézményrendszer meghatározására; de a mandarinok és kiskirályok ingatag és közvetett, adószedő földbirtoklásának fenti értékelése a sinológiai szakirodalomban is túlhaladott álláspont: E. Balázs 1953–55-ben írt — és Nikiforov bibliográfiájába is felvett — tanulmányaiból is kiderül [magyarul: „Gazdaság és társadalom a régi Kínában”, Európa, 1976.]). Ugyancsak túlhaladott az az álláspont, amelyet Nikiforov vitatandónak tart, tudniillik a hivatalnok vagy csak tehetősi kínai helyi arisztokrácia, a *sensi*-réteg „titokzatos” történelmi szerepe (204–209.); mint kiderült, nem zavarja az „ázsiai” társadalom összképét. S hogy az újkorig nem lát Nikiforov komoly cezúrát Kína történetében (210–219.), az nem véletlen, de nem is cáfolja „ázsiai” jellegét. A múltbeli „parttalan” feudalizmus híveinek kutatásairól (220–227.), valamint India és Kambodzsa után — Kínával egybevetve múltjukat (228–242.) — vázlatos és felületes információt kapunk „azokról az országokról, amelyek önálló fejlődése az első Amerikában torpant meg” (242–260.), Amerika, valamint Afrika és Óceánia felületesen kiragadott példáit, túlságosan rövid életű (?) birodalmakkal-civilizációkkal; valamint „ösközösségi” jelleggel, de „korai osztálytársadalom”-mal. Nem találja őket különbözőnek az Óvilág legrégibb korszakától, s így szükségtelennek

tartja a leírásukra az ázsiai termelési mód kategóriáját. Ezek után érthető, ha „Az egyetemes történelem főútvonala” (260–270.), Nikiforov szerint, alapjában véve az egész világra érvényes, legfeljebb akadnak „átmeneti” periódusok, amelyek azonban „hasonlóak” a rabszolgartartáshoz, vagy a feudalizmushoz, s az ázsiai termelési mód kategóriájára semmi szükség az ókori-középkori történelemben. Az azonban már meglehetősen, hogy mikor az „ázsiai hipotézis híveinek” „konkrét történelmi” elemzéseiről ír (270–271.), csak olyan műveket idéz, amelyek ennek a kategóriának — úgy látszik — nem vették hasznát; s amikor azt állítja, hogy a konkrét történelmi elemzéskor mégiscsak mindenki a régi jó „ötös” séma kitaposott útján jár, akkor nemcsak a saját bibliográfiájában idézett művekről látszik megelégedezni, hanem a saját korábbi véleményéről is. (A 15. oldalon még azt állítja, hogy a tanulmányozott konkrét történelmi anyagból indult ki s szállt vitába, tudniillik az „ötös” séma ellen: R. Günther, G. Schrot, L. Sz. Vasziljev, Ju. I. Szemjonov és Tókei F.)

Már láttuk, a „Befejezés” (276–278.) (néhány terminológiai megjegyzés után, 272–275.) Nikiforov meggyőződését foglalja pontokba, az ázsiai termelési mód vitájának — Nikiforov számára — negatív lezárását. (A „Resume” [334–344.] szemmel láthatóan a könyv megírása után született, kellőképpen át nem gondolt írás. Egyes sommersán, helyenként vulgarizálva egyszerűsítő részletei nincsenek is összhangban a könyvben foglaltakkal. Az olvasó, az egész mű ismeretében, már csak azért is bátran elhanyagolhatja a „Resume”-be foglaltakat, mert ennek tartalmára már a szerző saját névmutatója sem hivatkozik.)

Nikiforov könyve, ez a sok és sokféle nézetet végigpásztázó vitaösszefoglaló, végül is csak egy *kötet terjedelmű nemleges állásfoglalás* az ázsiai termelési mód vitájában, számottevő új érv nélkül; ezért tudta a szerző olyan könnyen „módszer-tanívá” redukálni az érdeklődését. Éppen azt tanúsíthatja tehát — negatív módon —, hogy eszerint a vitában főként vagy csakis azt illeti a szó, aki történelmi kézikönyv helyett történelmet akar írni és alkotni, s a történelmi Kelet specifikumainak, valamint mai örökségének felkutatásáról és adekvát, dialektikus-materialista jellemzéséről már csak azért sem mondhat le, mert — a haladás iránt „elfogultan” — a *progressziónak* szűk körben született, törékeny vívmányait valóban egyetemessé akarja tenni.

ABSTRACTS

Ferenc Altrichter: Cogito, ergo sum

The aim of this paper is to analyse Descartes' *cogito, ergo sum*. Because of the ambiguity of the verb *cogito*, a preliminary clarification of the different senses of the verb is outlined, then a basic distinction between transitive and non-transitive senses of the verb is made. It is argued that in formulating his „first principle”, Descartes was relying on a transitive sense of the verb, in particular, he was employing *cogito* as a propositional attitude verb; and reasons are found to regard *sum* as a special propositional object of the verb. The logical relations obtaining between this propositional attitude and its special object are analysed with the conclusion that one of them was formulated in the „first principle” and used to refute scepticism, to point out the possibility of knowledge etc. The paper gives also a short historical survey of the forerunners of Descartes' „first principle”.

Katalin G. Havas: Logic and Reality

The case being that mind is active, the author disagrees with views that relate each logical form to some element of reality in one-to-one correspondence, and which in this way ignore a creative element in logical systems. The present study is to reveal some characteristics of the laws of logic interpreted as ontological laws.

The crucial difference between the structure of reality and that of logical systems emerges from the latter's being homogenized and hierarchically arranged. These qualities may account for the possibility of different logical systems.

True propositions of a logical system L_1 will be universally valid applied to all fields of reality viewed on a given level h_1 of homogeneity. However, for a universal logic, that is, for a logical system whose laws would be universally valid, reality

being viewed on *any* level of homogenization, it is impossible to exist or to be constructed. There exist logical systems, based on common presuppositions, which differ from each other in the degree of homogenization. While there are also systems „speaking of different matters”, their existence cannot be an argument to refute the universal validity, (as defined above), of logical laws.

The truths of any given logical system are such as cannot be refuted in any other system, although it remains possible to construct some in which they have no meaning, no truth value.

Kornél Solt: Old Problems: A New Approach (On D. P. Gorski's Theory of Definition)

Russian Title of Gorski's book: Д. П. Горский: „Определение (логико-методологические проблемы).” Изд. „Мысль”, Москва, 1974, стр. 311.

The author treats of three topics, and analyses them:

1. Differences between real and nominal definitions and their connections. The problem is connected with differences and interrelations between the object-language and the metalanguage. According to the author Gorski takes a right view of real and nominal definitions, in saying, that a real definition and the corresponding nominal one contain the same information.
2. What do we require of a definition (of different types of them)?
3. The problem of the logical values of real explicit definitions. How do we discern true and false definitions? An other topic is the following: which are the definitions, false from the point of view of their extension, and which are the logical possibilities of this case? Here the author aims at an amplification of Gorski's position.

РЕЗЮМЕ

Ференц Альтрихтер: Cogito, ergo sum

Статья даёт истолкование первого принципа Декарта. Автор исходит из различия двух значений *cogito*, так как этот глагол значит не только то, что я мыслю, но и то, что я думаю что-то. Интерпретация автора исходит из второго значения и устанавливает, что в работах Декарта *cogito* выступает как глагол пропозиционального аттитюда. Но в первом принципе Декарт не определяет пропозиционального предмета *думаю* и поэтому этот принцип многозначный. Согласно, данной автором, интерпретации в первом принципе Декарта предмет *cogito* само *sum*. Статья анализирует то своеобразное логическое соотношение, которое состоит между пропозициональным аттитюдом «я думаю, что» и высказыванием «я существую», отношение, вследствие которого случайное экзистенциональное высказывание становится логически необходимым как предмет пропозиционального аттитюда. Декарт в первом принципе формулирует именно это осознание, а затем использует необходимость, выступающую в отношениях высказывания «я существую» и «я думаю, что» для опровержения скептицизма и доказанной возможности автономного человеческого познания, для формулирования критерий истины итд. В заключении автор даёт короткий историко-философский обзор прекурсоров первого принципа.

Каталин Г. Хаваш: Логика и действительность

Исходя из признания факта активности сознания, нельзя согласиться с такой точкой зрения, будто каждой логической форме отвечал бы какой-то элемент действительности, с точкой зрения, которая упускает из виду креативный элемент логических структур.

Статья исследует особенности логических законов, понимаемых как онтологические законы. Самое важное различие между структурой действительности и логическими структурами является следствием гомогенизированной иерархической упорядоченности логических структур. Эти особенности объясняют возможность существования различных логических систем.

Истины какой-то логической системы L_1 , если мы рассматриваем действительность на определенном гомогенизированном уровне, имеют силу для всех областей действительности. Не существует и невозможно создать такую логическую систему, такую универсальную логику, законы которой имели бы силу *независимо* от того, из какого уровня гомогенизации мы рассматриваем действительность. Существуют такие логические системы, которые отправляются из тождественных предпосылок, но отличаются друг от друга уровнем гомогенизации. Существуют системы, которые «говорят о чем-то другом». Существование таких систем однако не может служить доказательством против всеобщей значимости логических законов в вышеуказанном смысле.

Истины любой логической системы таковы, что они не могут быть опровержены ни в какой другой системе, но возможно представить себе такую систему, для которой они не имеют силы, не обладают истинным значением.

Корнел Шолт: Старые проблемы в новом освещении (теория определения Д. П. Горского)

Статья демонстрирует и анализирует три темы новой теории определения Д. П. Горского (Определение (логико-методологические проблемы), изд. Мысль, Москва, 1974, 311 стр.):

1. Различия и связи между реальными и номинальными определениями. Этот вопрос связан с вопросом о различиях и отношениях между предметным- и мета-языком. Горский правильно замечает, что реальное и, соответствующее номинальное определение содержат тождественную информацию.

2. Постулаты, которые могут быть выдвинуты по отношению к различным типам определений.

3. Вопрос логической ценности реальных эксплицитных определений. Каким образом можно отличить истинные определения от ложных? В связи с этим, автор пытается дополнить рассуждения Горского относительно того какие случаи экстенционально ошибочных определений являются логически возможными.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Altrichter Ferenc, MTA Fil. Int., tud. munkatárs • Ecsedy Ildikó, MTA Nyelvtud. Int. Orientalisztikai Csop., tud. munkatárs • Hársing László, BME Fil. Tanszék, kandidátus, egy. docens • G. Havas Katalin, MTA Fil. Int., kandidátus, főmunkatárs • Neumer Katalin, egy. hallg. • Röd, Wolfgang, NSZK • Solt Kornél, fővárosi bírósági tanácselnök

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Agócs András
A kézirat nyomdába érkezett: 1976. VII. 8. — Terjedelem: 9,1 (A/5) ív
76.3334 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

FERENC ALTRICTER: Cogito, ergo sum	797
WÖLFGANG RÖD: Ryle's Descartes-criticism and Philosophical Behaviourism (transl. by Endre Kiss)	837
KATALIN G. HAVAS: Logic and Reality	855
KORNÉL SOLT: Old Problems: A New Approach (On D. P. Gorski's Theory of Definition.)	868

REVIEW

LÁSZLÓ HÁRSING: Predicaments represented in Venn-diagrams (György Tamás: Logic of Predicaments)	881
KATALIN NEUMER: Jurij Davidov: Art and Élite	887
ILDIKÓ ECSEDY: On the Asiatic Mode of Production: A New Summary of the Discussion	891

СОДЕРЖАНИЕ

Ференц Альтрихтер: Cogito, ergo sum	797
Вольфганг Рёд: Критика Декарта Райлом и философский бихевиоризм (перевод: Эндре Киш)	837
Каталин Г. Хаваш: Логика и действительность	855
Корнел Шолт: Старые проблемы в новом освещении (теория определения Д. П. Горского)	868

ОБЗОР

Ласло Харшинг: Круговые схемы (Дьёрдь Тамаш: Логика категорий)	881
Каталин Неймер: Юрий Давидов: Искусство и элита	887
Ильдико Эчеди: О новых итогах дискуссии об азиатском способе производства	891

Ára: 18,— Ft
Előfizetés egy évre 84,— Ft

INDEX: 25.535

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely postahivatalnál, a kézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben és a Posta Központi Hírlap Irodánál (KHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1. postacím: 1900 Budapest) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a KHI 215—96162 pénzforgalmi jelzőszámra.

Egyes példányok beszerezhetők a 1055 V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. sz. alatti hírlapboltban.

Előfizethető és példányonként megvásárolható: az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21. Telefon: 111—010. Pénzforgalmi jelzőszámunk: 215—11488, az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban: 1368 Budapest V., Váci u. 22. Telefon: 185—680

Előfizetési díj egy évre: 84,— Ft.