

SKOLASZTIKA AZ ISKOLÁKBAN

BORBÉLY GÁBOR

Turay Alfréd–Nyíri Tamás–Bolberitz Pál:

A filozófia lényege, alapproblémái és ágai

Szent István Társulat, Az Apostoli Szentszék

Könyvkiadója, Budapest, 1992.

296 old., ár nélkül

Turgonyi Zoltán:

A filozófia alapjai és történetének vázlata

Egyházfórum Alapítvány, Budapest, 1993.

248 old., ár nélkül

„Nem értelek – mormolta Ulrich.”

Robert Musil: *A tulajdonságok nélküli ember*. II. 15.¹

Magyarországon a középiskolákban a filozófiaoktatásnak öt hivatalos tankönyve létezik.² Az öt hivatalos tankönyvből három szöveggyűjtemény,³ kettő pedig olyan munka, amely meg kívánja ismertetni a diákokat s az érdeklődő olvasókat a filozófiai gondolkodás legfontosabb problémáival és a filozófia egyes részterületeivel, Turgonyi Zoltán könyve a filozófia történetének átfogó, a fejlődés fő vonalaira összpontosító bemutatását kívánja nyújtani. Amint azt a későbbiek során látni fogjuk, tárgyának alapvetően szisztematikus tárgyalása ellenére egyfajta sajátos filozófiatörténeti koncepció *A filozófia lényege, alapproblémái és ágai* című tankönyv fejtegetéseinek is alapjául szolgál.

Az utóbb említett könyv – amint az az előszóban is olvasható – a Budapesten 1981-ben megjelent *A filozófia lényege, alapproblémái és ágai* című kötet alapján készült.⁴ A könyv impresszumából megtudhatjuk, hogy megjelenésének útjába a katolikus egyház nem gördített akadályt (Nichil obstat. Josephus Dr. Gianits Censor deputatus.; Imprimi potest, Strigoni die 17. maii A. 1980. László Card. Lékai, Primas Hungariae, Archiepiscopus Strigoniensis), valamint azt is, hogy a Művelődési és Köznevelési Minisztérium a tankönyv kéziratát a 40.264/1992. X. szám alatt jóváhagyta, bevezetését és használatát az 1992–93-as tanévtől a középiskolák számára engedélyezte, s a szerzői jog tulajdonosai (maguk a szerzők) tudatják, hogy minden jogot fenntartanak, „beleértve a bárminemű eljárással való sokszorosítás jogát is”. Ez azt jelenti, hogy amennyiben valaki például német nyelvre szeretné

fordítani, és valamilyen tetszőleges eljárással sokszorosítani a magyar szöveget, a szerzőknek jogdíjat kellene fizetnie.

Az előszóból kiderül,⁵ hogy a könyv „szerkesztői” (itt föltehetően a szerzőkre, vagyis Turay Alfrédra, Nyíri Tamásra és Bolberitz Pálra történik utalás) „a középiskolák filozófiatanárai kezébe kívántak olyan segédkönyvet adni, amellyel a felsőbb osztályok tanulói is képesek megbirkózni”, vagyis a szerzők szerint a könyv olyan tankönyv, amelynek elsajátítására nemcsak a középiskolák alsóbb, hanem a felsőbb osztályainak tanulói is képesek kell hogy legyenek. (?) A szerzők célja még pontosabban az volt, hogy „egy közérthető filozófiai bevezetés segítségével” megismertessék „a filozófiai gondolkodás elemeit, a bölcsélet alapkérdéseit és legfontosabb ágait, mégpedig a gondolkodás nagyjainak műveiből vett szemelvények rövid értelmezése és megvilágítása alapján”. Az előszó röviden ismerteti a könyv fölépítésének alapelvét: „a könyv bal oldalán, zöld színnel nyomva az eredeti művek magyarra fordított részletei, életrajzi adatok és az előforduló fogalmak magyarázatai találhatóak. A jobb oldalon levő értelmezések az idézett szövegekből indulnak ki, felvázolják a probléma-összefüggést, amelybe azok elhelyezhetők, és ennek nyomán igyekeznek felelni a megoldásra váró

1 ■ Európa Könyvkiadó, Budapest, 1977. 178. old. Tandori Dezső fordítása

2 ■ Vö. Bodnár István: A tankönyvekről. *Magyar Filozófiai Társaság Hírek*, 1994. 2. szám, 27. old. Az információ alapja az MKM *A középiskolák tankönyvei az 1994/95. tanévre* című kiadványa.

3 ■ Steiger Kornél *Bevezetés a filozófiába* (Holnap, Bp., 1992) című kötetéről a BUKSZ 1994. őszi számában olvashattuk Szabó Réka recenzióját.

4 ■ Turay Alfréd–Nyíri Tamás–Bolberitz Pál: *A filozófia lényege, alapproblémái és ágai*: Szent István Társulat, Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 1981. Az 1992-ben megjelent kötet az 1981-es utánnomásának tekinthető. Eltérést az egyes kötetek előszavának elején, valamint a képanyag esetében fedeztem föl. Az 1981-es kötet előszava a következő mondattal indul (5. old.): „A »Filozófia lényege, alapproblémái és ágai« elsősorban a Római Katolikus Hittudományi akadémia levelező tagozatos hallgatóinak íródott, de haszonnal lapozhatják azok a keresztények is, akik a filozófia iránt érdeklődnek. Célunk az volt [...]” – a két kötet szövege ettől kezdve azonos. Az 1992-es kiadásban Heideggernek, Arisztotelésznek, Kantnak és Hegelnek a korábbi kötetben találhatóktól eltérő ábrázolásaira bukkanhatunk (17., 21., 150., 175. old.).

5 ■ Turay–Nyíri–Bolberitz, *i. m.* 5. old.

6 ■ Johann Karl Mader: *Der Philosoph 1 – Wesensbestimmung, Grundprobleme und Disziplinen der Philosophie*. Verlag Carl Ueberreuter, Wien–Heidelberg, 1966.

7 ■ Mader: *i. m.* 6. old.

kérdésekre” (kiemelések az eredetiben). A szerzők figyelmeztetnek arra, hogy „ez a rövid magyarázat” (itt nyilvánvalóan az eredeti szövegekhez kapcsolódó interpretációk imént említett sorozatára gondolnak, hiszen ellenkező esetben a mondat további részének nem volna értelme) „csupán első megközelítése a filozófia problémáinak, s az a célja, hogy az érdeklődés felkeltésével rábírja az olvasót, hogy alaposabban foglalkozzék a filozófusok írásaival, hogy maga tárja fel a bennük rejlő gondolati kincseket. Ezzel kívánja

a filozófia ágainak is) kíván bevezetni, mégpedig a gondolkodás nagyjainak műveiből vett idézetek és ezek rövid értelmező megvilágítása alapján. A könyv *bal oldalán* (kiemelés a német szövegben) az eredeti szövegek részletei találhatóak, ahol szükséges, német fordításban. Ugyanezen az oldalon életrajzi adatokat olvashatunk, s tanulmányozhatjuk a szövegben előforduló fogalmak magyarázatait. A *jobb oldalon* (kiemelés a német eredetiben) olyan interpretációval ismerkedhetünk meg, amely az idézetet az adott

1. MELLÉKLET

J. K. Mader: *Der Philosoph* 1. 6. old.

„Der »Philosoph 1« führt in die Philosophie, in ihre Grundprobleme und Disziplinen, ein, und zwar an Hand von Zitaten aus den Werken großer Denker und durch deren knappe interpretative Erschließung.

Die linken Seiten bringen die Belegstellen. Wo es erforderlich war, in Übersetzung. Außerdem sind dort biographische Hinweise und Erläuterungen zu den verwendeten Begriffen zu finden. Auf den rechten Seiten wird eine Interpretation gegeben, die die Zitate in den Problemzusammenhang hineinstellt und von ihm her auslegt. Mit der gegebenen Deutung soll jedoch nur ein erster Zugang zum Werk gewiesen und eine tiefer eindringende Beschäftigung mit den Belegen und ihren Gedanken angeregt werden.

Sie will eine selbständige Auseinandersetzung – auch mit ihr – fördern. Eine erste Anleitung hierfür seien die »Aufzeichnungen«, wo Fragen, die Problemstellung betreffend, gestellt und Hinweise zu ihrer Beantwortung gegeben werden. Die Marginalien im Text, z. B. A 6, verweisen auf die entsprechende Seite der »Aufzeichnungen«. Ein Register der Namen und Sachen soll ein intensives Arbeiten mit dem Bildungsbuch ermöglichen.“ (Kiemelések az eredetiben)

Turay – Nyíri – Bolberitz: *A filozófia lényege...* 5. old.

„Célunk az volt, hogy egy közérthető filozófiai bevezetés segítségével megismertessük a filozófiai gondolkodás elemeit, a bölcsélet alapkérdéseit és legfontosabb ágait, mégpedig a gondolkodás nagyjainak műveiből vett

szemelvények és ezek rövid értelmezése és megvilágítása alapján.

A könyv *bal oldalán*, zöld színnel nyomva az eredeti művek magyarrá fordított részletei, életrajzi adatok és az előforduló fogalmak magyarázatai találhatóak. A *jobb oldalon* levő értelmezések az idézett szövegekből indulnak ki, felvázolják a probléma-összefüggést, amelybe azok elhelyezhetők, és ennek nyomán igyekeznek felelni a megoldásra váró kérdésekre. Mégis ez a rövid magyarázat csupán első megközelítése a filozófia problémáinak, s az volt a célja, hogy az érdeklődés felkeltésével rábírja az olvasót, hogy alaposabban foglalkozzék a filozófusok írásaival, hogy maga tárja fel a bennük rejlő gondolati kincseket. Ezzel kívánja elősegíteni az olvasó önálló döntését és állásfoglalását is. A név- és tárgymutató a kötet végén a könyvvel való elmélyült foglalkozást könnyíti meg.” (Kiemelések az eredetiben)

elősegíteni az olvasó önálló döntését és állásfoglalását.” Azt is megtudhatjuk, hogy „a név- és tárgymutató a kötet végén a könyvvel való elmélyült foglalkozást könnyíti meg”. Végül arról tájékoztatnak bennünket, hogy „a különféle filozófiai bevezetések közül J. K. Mader: *Der Philosoph* (Wien-Heidelberg 1966) című, vezérfonalként használt könyvből” merítették „a legtöbbet”.

Miután az iménti utalásban szereplő, meglehetősen furcsa című könyv (a kiadás helye és ideje ugyanis általában nem szokott könyvek címében szerepelni) a szerzők állítása szerint a tankönyv megírásához vezérfonalul szolgált, a recenzens úgy gondolta, el kell olvasnia J. K. Mader munkáját, hiszen nem árt, ha tudja, melyek azok a szempontok, amiket a magyar szerzők a vizsgálatás vezérfonalául választottak, s az osztrák-német kiadásban megjelent könyvből származnak. Az említett munka egyetlen magyar könyvtárban sem hozzáférhető, de a recenzensnek végül sikerült egy német könyvtárból átkölnöznie azt.

Első ránézésre a Turay–Nyíri–Bolberitz-féle kötettel nagyjából azonos terjedelműnek tűnő könyvecskének⁶ már az előszava is meghökkentő volt. A könyv ugyanis a filozófiába, annak alapproblémáiba és diszciplínáiba (nevezhetjük ezeket természetesen

problémaösszefüggésben helyezi el, s ezen összefüggésből kiindulva magyarázza. A könyv szerzője figyelmeztet azonban arra, hogy ez a magyarázat csupán első megközelítése a műnek, s pusztán az olvasó érdeklődésének felkeltésére szolgál, hogy az behatóbban is foglalkozzék a megismert szövegekkel és gondolatokkal. Elő kívánja segíteni, hogy az olvasó önállóan is értelmezni tudja még azokat a műveket is, amelyeket a könyv már értelmezett. Ehhez az első segítséget a *Följegyzések* nyújtják, itta kötet egyes problémáikhoz kapcsolódó kérdések, valamint a kérdések megválaszolását elősegítő utalások találhatóak. A szöveg margóján látható jelek (például A 6) a följegyzések megfelelő oldalára utalnak. A név- és tárgymutató, teszi hozzá befejezésül J. K. Mader, lehetővé teszi a tankönyvvel való elmélyült foglalkozást⁷ (a két könyv előszavának szövegét lásd az 1. mellékletben).

Talán nem lepődik meg ezek után a tisztelt olvasó, hogy a német és a magyar kötet végigolvasása és összehasonlítása után a recenzensnek konstatálnia kellett: a Turay–Nyíri–Bolberitz-féle könyv nem más, mint J. K. Mader könyvének fordítása. A német eredetiből egyvalami maradt el teljes egészében: az imént már említett *Egy filozófus följegyzései* című füzetke (s ezzel természetesen a füzetke egyes

oldalaira utaló margináliák), amely eredetileg a tankönyv hátsó borítójához ragasztott papírcsíkból volt beilleszthető, s abból tetszés szerint kiemelhető. A füzetke tartalmára nem kívánok kitérni, megjegyzem azonban, hogy a magyar nyelvű kötet színvonalán a füzetke elhagyása a legkevésbé sem rontott (habár a döntést nyilván nem minőségi szempontok motiválták).

A fenti körülmények miatt úgy vélem, mielőtt a német eredetét szemügyre vennénk, mindenekelőtt a magyar fordítással kell foglalkoznom.⁸ A magyar szöveg a német szöveg fordításának tekinthető ugyan, miután azonban a fordítók kezét nem kötötte a fordítással járó felelősség (hiszen ném fordítóknak, hanem szerzőknek tüntették föl magukat), az eredeti munka szövegével meglehetősen lazán bántak. A fordítás gyakran hibás, sokszor pontatlan (helyenként nem is fordítása, inkább parafrázisa az eredeti szövegnek), a fordítók időnként változtatnak a szöveg logikai struktúráján, s előfordul, hogy valamely rövidebb szakaszt az eredetiben elfoglalt helyéhez képest néhány sorral vagy lappal később látunk viszont. Nem ritka, hogy a szöveg redundáns: a fordítók egy már lefordított szakaszt ismételtelen elhelyeznek a szöveg egy másik részén. Viszonylag gyakori, hogy valamilyen, általuk fontosnak tartott megjegyzéssel vagy egy-egy idézettel kiegészítik az eredeti német szöveget,⁹ s az is előfordul, hogy kisebb szakaszokat elhagynak. Mindez a könyv szövegét sok helyen érthetelenné teszi, vagy – erre is van példa – jóval kevésbé érthetővé, mint az eredetét. Lássunk néhány példát a felsoroltakra.

A magyar szöveg 9. oldalán olvashatjuk: „A filozófiai tudás tárgya minden, ami van, amiről valamilyen is állítható a »lét«.” A filozófiai tudásról, ha elfogadjuk a fenti kijelentést, azt kellene állítanunk, hogy egyáltalában nincsen tárgya, hiszen a „lét” szó egyetlen dologról sem állítható.¹⁰ A zavart az okozza, hogy a német „ist” szócskát¹¹ számomra érthetetlenül „lét”-nek fordították.

Az a fejezet (*A filozófia és a tudomány*), amelyben az iménti fordítási hiba található, további értelmezési nehézségeket is rejt. Miután megtudtuk, hogy a filozófia tárgya a valóság teljessége, a német tankönyv szerzője a filozófia és az egyes szaktudományok különbözőségéről értekezik. Az egyes szaktudományok szerinte az általuk vizsgált létezőket annyiban ismerik meg, amennyiben azok fajokba és nemekbe sorolódnak. Így például a botanika a növényeket, a zoológia az állatokat fajok és nemek szerint osztályozza, s ezáltal ismeri meg lényegüket.¹²

A magyar szöveg a német eredeti ismeretének hiányában azonban a legkülönfélébb spekulációkra nyújthat lehetőséget: „Az egyedi létezők sajátos meghatározó elemeivel a szaktudományok foglalkoznak. Például a növényi létezővel a növénytan, az állati létezőkkel pedig az állattan. A szaktudományoknak az a céljuk és feladatuk, hogy meghatározzák az általuk vizsgált létezők nemi és faji tulajdon-

ságait és így megismerjék mibenlétüket vagy lényegüket.” (M. 9. old.)

A különbség a német és a magyar szöveg jelentése között szembeszökő. Ha a magyart vesszük alapul, arra a – véleményem szerint – hibás megállapításra juthatunk, hogy egyes fizikusok vizsgálódásaik során a fekete lyukak nemi és faji tulajdonságait kívánják meghatározni, s ennek révén kívánják megismerni azok lényegét. Nem könnyű világos képet alkotnunk a filozófia feladatáról és tárgyának természetéről sem, amennyiben elolvassuk a könyv következő bekezdését, habár ezen a német eredeti szövegének ismeretében különösebben nem kell meglepődnünk.¹³

Nem volt azonban ennyire nehéz dolguk a fordítóknak, amikor egy-egy félre nem érhető terminust vagy kifejezést kellett volna helyesen magyarra fordítaniuk. Ők azonban meghökkentő megoldásokkal szolgáltak. A 30. oldalon például Kant „kritikus filozófiájáról” írnak („kritische Philosophie”, N. 24. old.), a 151. oldalon (szintén egy Kantra vonatkozó részben) a „transzendentál”-t (N. 119. old.) úgy fordítják, hogy „elméletileg”, a szubsztanciát pedig az arisztotelészi kategóriák 146. oldalán történő felsorolásánál úgy, hogy „magánvaló”. (N. 112. old.: „Substanz”)

Az Aquinói Tamással foglalkozó szakaszról meg tudhatjuk, hogy Tamás szerint „végtelen, teljességgel soha fel nem fogható értelemben (*per viam eminentiae*) állítjuk Istenről azt, hogy van, igaz és jó”. (M. 131. old.) Már a német eredeti ismerete nélkül is föltűnik az olvasónak, hogy itt valami nincs rend-

8 ■ A német eredetire a továbbiakban az egyszerűség kedvéért az *N*, a magyar fordításra pedig az *M* betűvel fogok utalni. A betűket követő számok az egyes kötetek oldalszámaira vonatkoznak.

9 ■ Természetesen ugyanolyan bizonyítatlan föltevés az az állítás, hogy az eredeti német szöveghez a fordítók füzetke kiegészítést, mint az, hogy a szerzők föltüntetett személyek fordították a könyvet, vagy az, hogy a könyvet több személy fordította. Úgy vélem azonban, hogy – ez utóbbi föltevés kivételével, amelyet a későbbiekben megpróbálok igazolni – az említett föltevéseket pragmatikus okokból minden további vizsgálódás nélkül el kell fogadnunk. Recenzióm megjegyzései egyébként a magyar szöveg jobb oldalán szereplő, eredetileg Johann Karl Madertől származó s később magyarra fordított szövegre, valamint a bal oldalon olvasható életrajzi adatokra és fogalommagyarázatokra vonatkoznak. A kötet bal oldalán szereplő primér források fordításával a recenzióban nem foglalkozom. Ezen szövegrészek fordítóinak nevét a fordítások után minden esetben föltüntették: e fordítók (már amennyiben nem azonosak a magyar kötet „szerzőinek” egyikével sem) természetesen a legkisebb mértékben sem tehető felelőssé azért, hogy fordításukat fölhasználták a recenzált kötet összeállítása során.

10 ■ A nyugati teológiai hagyomány Istent – mindenekelőtt az *Exodus* III, 14 nyomán – azonosnak tekintette a léttel, itt azonban arról természetesen szó sincs.

11 ■ N. 9. old.: „Die Philosophie hat alles das, was ist, alles das, zu dem 'ist' gesagt werden kann, somit das Ganze des Wirklichen, zum Gegenstand ihres Wissens.”

12 ■ N. 9. old.: „Die Erkenntnis des einzelnen Seienden in seiner spezifischen Bestimmtheit leisten die Einzelwissenschaften. So wird zum Beispiel das Seiende, wenn es eine Pflanze ist, von der Botanik, wenn es ein Tier ist, von der Zoologie nach Art und Gattung bestimmt und somit als das, was es ist, in seinem Wesen, erkannt.”

13 ■ N. 9. old.: „In der Philosophie aber wird gerade nicht das

ben, hiszen a „via” latinul utat jelent, s ennek megfelelően – átvitt értelemben – a középkori latin filozófiai nyelvben módszert. A *via eminentiae* kifejezés így már a benne szereplő szavak értelménél fogva sem jelenthet „végtelen, teljességgel soha fel nem fogható értelmet”, s valóban, a *via eminentiae* olyan módszert jelent Tamásnál, amelynek értelmében Isten lényegének ismeretéhez a róla tehető kijelentésekben szereplő predikátumok végtelen fokozásával kerülhetünk közelebb. A magyar fordítás hibás

tett ideák, így például Istennek, a legtökéletesebb és leginkább szükségszerű létezőnek az ideája, amely sem a tapasztalatból nem származhat, sem pedig magából az emberi tudatból, tekintve, hogy több objektív realitással rendelkezik, mint a tudat. Az Istent megjelenítő ideának ennél fogva a legtökéletesebb lénytől, magától Istentől kell származnia.¹⁴

A fordítók azonban a német szövegben (s az ennek alapjául szolgáló Descartes-mű, a *Meditationes de prima philosophia* harmadik elmékedésében) ol-

2. MELLÉKLET. 103. old.: „Als eine solche eingeborene Idee erweist sich die Idee Gottes, die Idee eines höchst vollkommenen und notwendigen Wesens. Sie kann dem Bewußtsein weder außen aus der Erfahrung zugekommen sein, noch kann es sie selbst hervorgebracht haben. Denn die Idee Gottes enthält mehr objektive Realität, als das Bewußtsein besitzt. Sie muß daher vom voll-

kommensten und notwendigen Wesen, von Gott selbst, den sie als Idee darstellt, stammen, also von ihm dem Bewußtsein zugekommen sein.” (kiemelések az eredetiben) M. 133–135. old.: „Ilyen eszme (ti. velünk született – B. G.) a legtökéletesebb és szükségszerű lényre, az Istenre vonatkozó ideánk is. Ez ugyanis nem származhat a külvilágra irányuló tapasztalatból, de nem is a mi alko-

tásunk. Hogy miért nem? Azért, mert az isteneszme végtelen tökéletességeket tartalmaz, s ha ezt az eszmét okozatnak tekintjük, nyilvánvaló, hogy az nem származhat olyan tökéletlen okoktól, mint a világ vagy az ember. Mindebből az következik, hogy a bennünk levő isteneszme végső oka, illetve forrása a valóságosan létező végtelen tökéletességű Isten.”

volta a német eredeti ismeretében érthetetlen, hiszen abban a *via eminentiae* megfelelőjeként – helyesen – a „Weg der Überhöhung” kifejezés áll. (N. 101. old.)

Rendkívül fontos terminust értettek félre a fordítók akkor is, amikor egy Descartes-tal foglalkozó részt kívántak magyarra fordítani (e szakasz egyébként inkább parafrázis, mint szó szerinti fordítás: lásd a 2. mellékletet). A német szövegből megtudhatjuk, hogy Descartes szerint léteznek velünk szüle-

vasható „objektív realitás” terminust „végtelen tökéletességek”-nek fordították (többes számban). A magyarban így a Descartes-féle *Meditationes* harmadik elmékedésében található a *posteriori* istenérvnek (J. K. Mader föltehetően ezt kívánta rekonstruálni), valamint az ötödik elmékedésben olvasható a *priori* istenérvnek (itt esik szó tökéletességekről) olyan egyvelegével találkozhatunk, amely sem Descartes-nál, sem pedig J. K. Madernél nem található meg.

Szintén egy fontos filozófiai terminus félrefordítása nehezíti meg a következő, már első ránézésre gyanakvást ébresztő mondat értelmezését: a „modern nyelvanalízis – olvashatjuk –, amennyiben az emberi beszéd logikájával, szintaktikus (mondattani) szabályaival foglalkozik, szintén a logikák közé sorolandó.” (M. 183. old.) A mondat nem csupán abban tér el a német eredeti szövegtől,¹⁵ hogy fölszólít a modern nyelvanalízisnek a „logikák” [!] közé történő besorolására, hanem abban a tekintetben is, hogy – miután a fordítók nyilván nem tudták pontosan, hogy a németben szereplő „logische Syntax der Sprache” kifejezés mire is utal – a modern nyelvanalízis tárgyának „az emberi beszéd logikáját”, „szintaktikus (mondattani) szabályait” tekinti. A nyelv természetesen nem azonos a beszéddel, s egy adott (egyébként nem feltétlenül természetes) nyelv logikai szintaxisa sem azonos az emberi beszéd logikájával (ha egyáltalában van értelme ilyesmiről beszélni), de természetesen egy adott természetes nyelv szintaktikai szabályainak a grammatika által leírt összességével sem.

A pontatlan fordítás, illetőleg az eredeti németben szereplő egyes kifejezések olyan körülírása, amely teljesen megváltoztatja a szöveg értelmét, olyankor is jellemző a magyar kötetre, amikor nem filozófiai terminusok fordításáról van szó.¹⁶ Így például Ágostonnak azt a „szellemi fordulatát”, amelyről a *Vallomások* beszámol („ein geistiger Wandel”: a német szö-

einzeln Seiende in seiner Artbestimmtheit begriffen, sondern in ihr soll das einzelne Seiende in dem generellen und alles umgreifenden Horizont dessen, was überhaupt ist, des Seins, gedacht werden. Das Seiende wird darum nicht als Pflanze, nicht als Tier, sondern als *Seiendes* zu erfassen gesucht.”

14 ■ Descartes szerint az emberi elme ideája kauzális kapcsolatban van azzal a dologgal, amelyből származik. Valamely dolog csak akkor lehet egy idea hatóoka (illetve egy idea egy másik ideáé), ha legalább annyi formális realitás van benne, mint amennyi objektív realitás van az okozatban. Az idea „objektív realitásának” definíciójához I. Descartes *Eszérvek, melyek Isten létezését és a léleknek a testtől való különbségét bizonyítják (geometriai módon elrendezve)* című szövegét, amely az *Elmékedésekhez* írott ellenvetések második sorozatára adott Descartes-válaszokhoz kapcsolódik (magyarul a szöveg Boros Gábor fordításában olvasható. Vö.: René Descartes: *Értekezés a módszerről*. Ikon, Bp., 1992. 82–83. old.).

15 ■ N. 145. old.: „Auch eine Analyse der Sprache auf ihre syntaktischen Regeln hin, die zu einer *logischen Syntax der Sprache* führt, zählt zu den gegenwärtig betriebenen *logischen Untersuchungen*.”

16 ■ Nem tudni, valamilyen megfontolás vagy csak egyszerű tévedés áll-e a háttérben azoknak az eseteknek, amikor a magyar szövegben valamilyen, a német eredetiben szereplő tulajdonnév helyén egy másik, az eredetitől eltérő referenciájú tulajdonnévvel találkozhatunk. Valószínűleg egyszerűen elnézték a fordítók az Ágoston-életrajzban Plótinosz nevét, s így kerülhetett a magyar szövegbe a III. századi szerző helyett a két évszázaddal korábban élt alexandriai Philón neve, aki a könyvben e tévedés következtében az újplatonizmus legjelentősebb képviselőjeként van jelen. (M. 30. old.; N. 24. old.) Teljességgel érthetetlen azonban, miért gondolhatták úgy a fordítók az Arisztotelész filozófiájával foglalkozó rész fordítása során, hogy Zeusz nevét Hermészével kell helyettesíteniük. (M. 87. old.; N. 67. old.)

veg nyilvánvalóan Ágoston megtérésére utal; N. 24. old.) a magyar fordítás „szellemi fordulatokban bővelkedő élet”-té változtatja (M. 30. old.), s a szintén Ágostontól származó *si enim fallor, sum* kijelentést (*De civitate Dei*, XI, 26) fordítóink úgy kísérik meg magyarítani, hogy „ha ugyanis csalódom, akkor vagyok”.¹⁷ Egy félresikerült fordítás jóvoltából a logikával foglalkozó részből megtudhatjuk, hogy Arisztotelész *Organonja* a „logika első rendszeres kifejtésének tekinthető” (M. 183. old.; kiemelés tőlem –

Térjünk most át azokra az általában csak néhány soros szakaszokra, amelyekről a fordítók úgy gondolták, hogy remek kiegészítései lehetnek a német szövegnek. Igen gyakori, hogy a kiegészítés nem más, mint egy jelentős filozófustól vett idézet, vagy valamilyen jelentős filozófiai szöveg egy szakaszának a tömör összefoglalása.

A 13. oldalon – a könyvnek a pozitivizmus filozófiafelfogását ismertető részében – a fordítók nem állhatták meg, hogy ne hivatkozzanak Ludwig Witt-

3. MELLÉKLET

M. 13. old.: „Bár a pozitivizmusnak különféle válfajai vannak, közös vonásuk, hogy elutasítják a filozófia önállóságát. Csak nyelvelemzéseként fogadják el és végül is a szaktudományok által megkívánt egzakt közölhetőség szolgálatába állítják.”

M. 51. old.: „Az eredet, az egész és az igazság kérdése tekinthető a filozófia kiindulásának, mely azután a gondolkodás további fejlődésének eredményeként az alap és a lét, illetve a gondolkodás és a megismerés problémájaként jelenik meg kifejtett formában.”

M. 53. old.: „Váratlanul ámulatba ejtenek a kezünk ügyébe eső dolgok eredendően szokatlan és különös voltokkal. Eláll szemé-szája s elröppen ajkáról a csodálkozó kérdés, hogy *micșoda* is voltaképpen ez az eddig ismertnek vélt, most pedig meghökkentően idegennek tűnő létező?”

M. 179. old.: „A beszéd mondatokból, a mondatok pedig szavakból állnak.”

4. MELLÉKLET

M. 13. old.: „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell» hangoztatja L. Wittgenstein. Időközben maga is belátta, hogy a természetes nyelv pontatlanságaitól és többértelműségeitől megtisztított mesterséges nyelv megrövidíti a valóságot. Vannak olyan logikailag jogos kérdések, amelyeket a matematika szigorú nyelvén nem lehet sem megfogalmazni, sem megoldani.”

5. MELLÉKLET

N. 115. old.: „Die Vernunft gilt ihm als das Vermögen der Ideen. Sie hat das Absolute, das Unbedingte zum Ziel. Es ist dasjenige, was über das Bedingte, das in der Erfahrung

gegeben ist, hinausgeht, und das Ganze des Bedingten, das nicht mehr in einer Erfahrung gegeben sein kann, darstellt. Drei Weisen des Unbedingten werden unterschieden, je nachdem, ob es sich um das Ganze dessen handelt, was der äußeren Erfahrung zugänglich ist, die Welt, oder um das Ganze dessen, was der inneren Erfahrung zugänglich ist, die Seele, oder um das Ganze überhaupt, Gott.”

M. 147. old.: „Az ész az ideák képessége, s az abszolútra, a feltétlenre irányul. Tudatunknak az a dimenziója (sic), amely túlemelkedik a tapasztalatban adódó feltételektől függő jelenségeken, s a feltétlen körvonalazza számunkra. I. Kant a feltétlennek három változatáról beszél: a külső tapasztalatban megközelíthető dolgok összességét *világnak*, a belső tapasztalattal elérhető egészet *léleknek*, s az összes lehetséges tapasztalatban elérhető egészének lehetőségi feltételét *Istennek* nevezi.”

B. G.),¹⁸ valamint azt is, hogy Aquinói Tamás a *Summa theologiae* első részének 44. quaestióján belül négy „részletkérdésben” taglalja a világ létrejöttének kérdését. (M. 119. old.)¹⁹ Az olvasót a könyv fordítói biztosítják róla, hogy „René Descartes szemléletében a *gondolkodó én*, a *tudat* az a biztos és rendíthetetlen alap, ami forrása minden tevékenységnek és minden további reflexiónak”. (M. 133. old.) A föltehetőleg túlságosan terjengősnek vélt német eredeti²⁰ mesteri tömörítésének szánt „minden további reflexió” kifejezés vélhetően a létezés, a megismerés, az erkölcs és a művészet fogalmait kívánja összefoglalni, amihez, úgy gondolom, nem szükséges további kommentárt fűzni.²¹

A magyar szöveg nem pusztán a némethez képest, hanem önmagában is rendkívül pontatlan, ami arra utal, hogy a fordítás igen elhamarkodott munka volt, s az utólagos kontroll is hiányzott. A 3. mellékletben bemutatunk néhány mondatot azok közül, amelyekben valamilyen elemi grammatikai problémával szembesülhetünk. Olyan mondatokkal, amelyek grammatikai szempontból semmiféle kivetnivalót nem hagynak maguk után, ám amelyek megértése mindazonáltal csaknem lehetetlen, a fordítók önálló kontribúcióinak ismertetése során rövidesen még találkozni fogunk.

genstein *Tractatus*ának híres kijelentésére (Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell; 7-es tétel).²² A Wittgenstein munkásságában kevésbé jártas középiskolai diák vagy érdeklődő olvasó (aki valószínűleg a filozófus biográfiai adataival sincsen tisztában)

17 ■ A fordítás már csak azért is elfogadhatatlan, mert a magyar nyelvben *csalódni valakiben* vagy *valamiben* csak múlt vagy jövő időben lehet, hiszen a csalódás esetében egyszeri, lezárt cselekvésről van szó. Nem azt szoktuk mondani, hogy „most éppen nagyot csalódom benned”, hanem azt, hogy „most nagyot csalódtam benned”.

18 ■ A németben a „rendszeres” helyett a jóval tárgyyszerűbb „umfassende”, „átfogó” szó szerepel. (N. 143. old.)

19 ■ Az „Einzelfrage” szó, amelyet a fordítók „részletkérdésnek” fordítanak, a *Summa* német fordításában olvasható a német kötet 88. oldalán: a német fordítók a mű egyes articulusaiban megfogalmazott kérdésekre utaltak vele.

20 ■ N. 103. old.: „Für René Descartes ist das *Ich* als *Denken*, als *Selbstbewußtsein*, zum Fundament aller Leistungen des Menschen in seinem Dasein, in Erkenntnis, Sittlichkeit und Kunst geworden.”

21 ■ Habár érdemes megjegyezni, hogy az az állítás, melynek értelmében a tudat a forrása „minden további reflexiónak”, többszörösen is értelmetlen. A reflexió kifejezés ugyanis, amely a latin *reflecto* 3 igéből származik, az értelem önmagához való „visszahajlását” jelenti, azt a másodlagos ismeretaktust, amelynek már nem a tárgy maga, hanem az értelem megelőző ismeretaktusa a tárgya. A reflexiónak ezért *per definitionem* nem lehet más forrása, mint a gondolkodó én vagy tudat. A „további” szócska ezen kívül szintén tökéletesen értelmetlen az adott kontextusban, hiszen korábban semmiféle, a további reflexió-

megtudhatja, hogy az említett propozíciót Wittgenstein hangoztatja, valamint azt is, hogy időközben [sic!] maga is belátta, hogy a természetes nyelv pontatlanságaitól és többértelműségeitől megtisztított mesterséges nyelv megrövidíti [sic!] a valóságot (lásd a 4. mellékletet). A könyv ismeretében senkinek sem lehet kétsége afelől, hogy a fordítók teljes mértékben elhatárolódnak a pozitívizmustól: az olvasónak egy pillanatra sem támad olyan benyomása, hogy meg kívánták volna tisztítani pontatlanságaitól és többértelműségeitől a természetes nyelvet, s ezáltal megrövidítették volna a valóságot.

A filozófia karteziánus fordulatával foglalkozó részt (N. 21–25. old.; M. 27–33. old.) szintén kiegészítették, ezúttal Kantra történő utalással. Itt a descartes-i igazságkritériumról esik szó, amelyet a könyv a következőképpen határoz meg: „az az igaz, ami világosan és tisztán (*clare et distincte*) elgondolható, ami egy axiómatikus rendszeren belül meghatározható.” (M. 33. old.; N. 25. old.) Ezután a következő, a németben nem szereplő megjegyzést olvashatjuk: „Ám ennek nagyon kevés köze van a valósághoz. *I. Kant* híres hasonlatát használva: száz tallér fogalmát vagy lényegét ismerjük csak meg, de hogy van-e a zsebünkben száz tallér vagy nincs, azt tulajdonképpen nem tudjuk biztosan megállapítani.”

Kant hasonlata valóban híres, ezért az idézett szakasz szerzőjén kívül valószínűleg mindenki tudja, aki foglalkozott Kant filozófiájával, hogy az említett hasonlatnak semmi köze a descartes-i igazságkritériumhoz. Kant *A tiszta ész kritikájának* abban a fejezetében ír a „száz tallér fogalmáról” (de nem a lényegéről), ahol azt kívánja megmutatni, hogy az a priori (vagy ahogyan ő nevezi, az ontológiai) istenértv segítségével nem bizonyíthatjuk Isten létezését.²³ Álláspontja szerint a létezés nem reális predikátum, azaz „nem fogalom olyasmiről, ami egy dolog fogalmához hozzájárulhatna”.²⁴ Ahhoz ugyanis, hogy igaz módon

kat megelőző reflexióról nem volt szó.

22 ■ Vö. Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés* (*Tractatus logico-philosophicus*). Ford. Márkus György. Akadémiai, Bp., 1989. 90. old.

23 ■ *A tiszta ész kritikája. A transzcendentális dialektika*, Második könyv (*A tiszta ész dialektikus következtetéseiről*), 3. főrész, 4. fejezet. A 592–603/B 620–631.

24 ■ Vö. Kant: *A tiszta ész kritikája*. Fordították és magyarázták Alexander Bernát és Bánóczy József. Franklin-Társulat, Bp., 1913. Hasonmás kiadás: Akadémia, Bp., 1981. 386. old.; A 598/B 626.

25 ■ Uo. 385. old.; A 597/B 625.

26 ■ Az idézett szakaszban eltértem Alexander Bernát és Bánóczy József fordításától (vö. Kant: *i. m.* 386. old.). A fordítás alapjául a következő kiadás szolgált Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 1–2 (Werkausgabe Band III). Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974. 534. old.; A 599/B 627.

27 ■ Lásd ehhez Tengelyi László: *Kant*, Kossuth, Bp., 1988. 96–97. old. A kiváló monográfia szerzője idézi Kant kijelentését, melynek értelmében „a lehetséges tapasztalat a priori feltételei egyben a tapasztalat tárgyainak lehetőség-feltételei is”. (*Kritik der reinen Vernunft*, A 111; A 158/B 197)

28 ■ Alexander Bernát és Bánóczy József fordítása, Kant: *A tiszta ész... i. m.* 410. old. (A 641/B 669).

állíthassuk vagy tagadhassuk egy dologról azt, hogy létezik, előfeltételünk kell az állítás szubjektuma által megjelölt dolog létezését (ezen föltevés nélkül ugyanis nem volna értelme állításaink igazságáról vagy hamisságáról beszélni). Az egzisztenciális állítás azonban – amennyiben föltelezzük, hogy a létezés reális predikátum – (Kant szavaival) „nyomorult tautológiához” vezet,²⁵ hiszen ez esetben nem állítunk többet annál, mint amit már amúgy is fölteleztünk, a szubjektumterminus által megjelölt dolog létezésének tagadása pedig nyilvánvaló önellentmondás lesz. Minthogy a létezés nem reális, hanem pusztán „logikai” predikátum Kant szerint (vagyis nem tesz hozzá semmit a dolog fogalmához), az a kijelentés, amelyben egy adott dolgot valóságosnak nevezünk, nem állít többet a kijelentés alanyáról, mint az, amelyben az adott dolgot lehetségesnek nevezünk. „Száz valóságos tallér semmivel sem foglal magában többet – írja Kant –, mint száz lehetséges. Minthogy ugyanis ezek a fogalmat, amazok azonban a tárgyat és annak önmagában történő föltevését jelentik, ha ez utóbbi többet foglalna magában, mint amaz, akkor az a fogalom, amellyel rendelkezem, nem fejezné ki az egész tárgyat, s így nem volna a tárgynak megfelelő fogalom. Vagyoni állapotomat tekintve azonban száz valóságos tallér több, mint ezek pusztá fogalma (azaz a lehetőségük). A rendelkezésemre álló fogalom ugyanis a valóságos tárgyat nem egyszerűen analitikusan magában foglalja, hanem ez a tárgy a rendelkezésemre álló fogalomhoz (amely vagyoni állapotom meghatározása) szintetikus járul hozzá, anélkül, hogy ennek a rendelkezésemre álló fogalomon kívüli létezésnek a révén az elgondolt száz tallér maga a legkisebb mértékben is gyarapodnék.”²⁶

Ugy gondolom, ezek után nem kell további kommentárt fűznöm a fordítók megjegyzéséhez, amelynek nemcsak a descartes-i igazságkritériumhoz nincs semmi köze, hanem Kant azon hasonlatához sem, amelyre utal.

A fordítók Kant filozófiájához fűzött megjegyzései egyéb helyeken sem sokkal szerencsésebbek. Az eredeti német szöveggel (és Kant teoretikus filozófiájával) összeegyeztethetetlen prekonceptiót tükröz például a 147. oldalon olvasható megjegyzés, amely az eredeti német szövegben nem szerepel (lásd az 5. mellékletet). Ennek értelmében Kant „az összes lehetséges tapasztalatban elérhető” dolgok „egészének lehetőségi feltételét” Istennek nevezi. Ez félrevezeti az olvasót, hiszen Kant nem Istent nevezi a lehetséges tapasztalatban adható dolgok lehetőségfeltételének, hanem a lehetséges tapasztalat a priori feltételeit,²⁷ vagyis az a priori szemléleti formákat és a dologkategóriákat. Kant szerint az ész tisztán spekulatív használata számára Isten „pusztá, de mégis hibátlan ideál marad, oly fogalom, mely az egész ismeretet befejezi és tetőzi, melynek objektív realitása ez úton nem bizonyítható ugyan, de nem is cáfolható”.²⁸ Az istenfogalom (s egyúttal a tiszta ész másik két eszméje) objektív realitással bír ugyan, ám ez a

realitás pusztán gyakorlati.²⁹ Minderről egyébként az eredeti német szövegben és magyar fordításában is olvashatunk később. (M. 149. old., N. 117. old.) A kiegészítés tartalmaz egy terminológiai hibát is: a fordítóktól származó „összes lehetséges tapasztalat” kifejezés redundáns, hiszen a „lehetséges tapasztalat” szintagma Kantnál elév a tapasztalat összes lehetséges tárgyára utal.

A fordítók kontribúciói néhány esetben ellentmondásban állnak (de legalábbis inkongruensek) a

lő fejezet fordítójával, a terminológia ugyanis itt a korábbiakhoz képest némiképp megváltozik.³²

Az 6. mellékletben olvasható magyar-szöveg jól illusztrálja azt is, hogy viszonylag gyakran találkozhatunk a tankönyvben olyan szakaszokkal, amelyek azonos vagy hasonló formában már előfordultak a korábbiakban. A redundáns szakaszok természetesen mind a fordítók kontribúciói.³³

Nem szeretném az olvasó türelmét próbára tenni a fordítók kiegészítéseinek további taglalásával.³⁴ Úgy

6. MELLÉKLET

N. 81–83. old.: *Die Schöpfung der Materie*
Die Dinge der Welt haben ihr Sein, Gutsein und Schönsein nur durch ihre Anteilhabe am unwandelbaren Gott. Was nicht Anteil hat am ewig Bleibenden, das ist überhaupt nicht. Sie kommt in der bleibenden Gestalt des Dinges in der Gefügtheit seiner Teile zum Ausdruck. Insoferne der Stoff ist, ist er geformt, wenngleich so minimal, daß seine Form kaum begreifbar ist. Hätte er aber keine Form, dann wäre er überhaupt nicht. So denkt Augustinus (...)

M. 107. old.: *Az anyag teremtése*
A világ dolgai csak azért vannak, csupán azért jók és szépek, mert részesülnek a változatlan Isten létében. Az, ami nem részesül az Örökkévalóban, az egyáltalán nincs is. A részesedésről a dolgok maradó formája, illetve szerkezeti marandósága árukkodik. Az anyagság [filozófiai szakkifejezés a képességi, illetve lehetőségi lét jelölésére] csak annyiban létezik, amennyiben forma [filozófiai szakkifejezés a dolgok megvalósultságának, illetve érthető szerkezetének jelölésére] élteti. Ha az anyagságnak nem lenne ilyen éltető formája, akkor egyáltalában

nem létezne. [Az érthető, éltető és maradó forma viszont az értelmes és változatlan Teremtőre utal. Az anyagság a lehetőséget, a képességiséget, a forma ezzel szemben a megvalósultságot, az érthetőséget jelentő lételem. Az anyagság és a forma a dolgoknak két egymást föltételező és egymástól elválaszthatatlan oldala.] Ágoston szemléletében azonban (...) (Kiemelések az eredetiben; vastag szögletes zárójelbe tettem azokat a sorokat, amelyek a fordítóktól származnak.)

német szöveggel, s meglepő módon időnként egymással is. Így például Descartes-ról egy helyütt megtudhatjuk (ez az eredetiben is szerepel), hogy az újkori racionalizmus „kiemelkedő képviselője” volt,³⁰ valamint azt is (ez már nem szerepel az eredetiben), hogy a racionalizmus „a valóság megismerésében az értelmi tényezőt egyoldalúan kiemelő, az érzéki tapasztalás szerepét egyoldalúan kizáró ismeretelméleti felfogás”. (M. 66. old.; N. 48. old.) Csaknem hetven oldallal később azonban a fordítók egyik kiegészítéséből megtudjuk, hogy Descartes „a fogalmi elemzés, valamint a következtető értelmi [sic!] gondolkodás túlhajtásával [sic!] az újkori racionalizmus előfutárává” vált, méghozzá annak következtében, hogy nem ügyelt „eléggé [sic!] az érzékelés és a szellemi tapasztalat jelentőségére” (azaz, bár nem zárta ki egyoldalúan az érzéki tapasztalás szerepét, nem ügyelt rá eléggé).³¹

A 107. oldalon néhány rendkívül érdekes, eredeti betoldásra lehetünk figyelmesek (6. melléklet). A zárójeles kiegészítések azért érdemelnek különös figyelmet, mert a tankönyv – nem sokkal az anyag teremtésével foglalkozó rész előtt, amely e kiegészítéseket tartalmazza (M. 85–91. old.) – egy terjedelmes szakaszban már kimerítően tárgyalta azt a kérdést, mit is kell anyagon, illetve formán értenünk. Miután a zárójeles kiegészítések szerzője e ténnyel láthatólag nem volt tisztában (különben nem tette volna föl, hogy az olvasó még soha nem találkozott a röviden értelmezett terminussal), megkockáztathatjuk azt a föltevést, hogy e rész kiegészítéseinek szerzője nem azonos a korábbi szöveg fordítójával. De tovább is mehetünk: e szerző valószínűleg azonos *A teremtő Isten* címet vise-

gondolom, hogy csak röviden érdemes utalnom azokra a viszonylag hosszabb lélegzetű esszékre is, amelyeket szintén ők inkorporáltak a német szövegbe.³⁵ Ezeket föltehetőleg azért írták, hogy összefoglalják, illetőleg a német eredetitől eltérően zárják le az egyes fejezeteket, ám finoman szólva is kétséges, hogy e szakaszok hordoznak-e filozófiailag értelmes

29 ■ Lásd a *Pályamű a metafizika haladásáról* című írás töredékeit: Immanuel Kant: *A vallás a pusztaság határain belül*. Ford., jegyz. Vidrányi Katalin. Gondolat, Bp., 1980, 384. old.

30 ■ „Baruk d'Espinozá”-val együttl, akit a német szerző, Johann Karl Mader és a magyar közönség is Baruch Spinozánaként ismer (használatosak még a Baruch de Spinoza, ill. a Benedictus de Spinoza nevek is).

31 ■ A fordítók kiegészítése: „R. Descartes a tudat önmagáról való bizonyosságából indul ki, de még eljut Istenhez, mert e tudathoz szervesen hozzátartozik az Isten fogalma. Nem ügyel azonban eléggé az érzékelés és a szellemi tapasztalat jelentőségére, s így a fogalmi elemzés valamint a következtető értelmi gondolkodás túlhajtásával az újkori racionalizmus előfutárává válik.” (M. 135. old.)

32 ■ Így például a „Möglichkeit” megfelelőjeként igen gyakran előfordul a korábban nem használt, meglehetősen eredetinek tűnő „képességiség” szó (pl. M. 107. old. 123. old.), a korábban „ható ok”-ként szereplő „causa efficiens”-t s fordító a 117. oldalon (és másutt is) „létesítő ok”-nak fordítja, a formai ok terminust a korábbiaktól eltérően „lényegi vagy formai oknak” (M. 117. old.), s a „Grund” szót, amely korábban „alap”, „ok”, esetenként „elv” volt, „öselvnek”. Megjegyzem, az említett magyar terminusok némelyike szerepel Turay Alfrédnek a kötetben található Szent Tamás-fordításaiban is.

33 ■ Az 53. oldalon például a fordítók a 48. oldalon (N. 41. old.) olvasható Platon-szöveget ismétlik meg (egyébiránt pontatlanul), a 88. oldalon a „Mivolta” címszó a 86. oldalon található „Lényeg” címszó (N. 64. old.) bővített változata, a 115. oldalon pedig egy olyan szöveg parafrazisát olvashatjuk („Ágoston erőteljesen [...] az ember lényege”), amellyel a 113. oldalon a német eredeti fordításaként (N. 87. old.) már találkozhattunk.

34 ■ Habár például az arisztotelészi *Organonra* vonatkozó sorok, amelyek (csaknem teljes egészében) a fordítóktól származ-

információkat. *A klasszikus filozófia mérlege* című részből például többek között azt tudhatjuk meg, hogy „az ókori görög gondolkodás [...] nem tudott teljesen szabadulni az anyagiság »bilincseiből«, „lényegében önellentmondás volt, örökkévalót ígért és mulandót adott – ezen tönkre kellett mennie”: „végül is az anyag (a rossz, a szenvedés) problémáján szenvedett hajtörést, amely az ideális formával idegen testként állt szemben”. (M. 99. old.)

Magát a német szöveget nem szeretném hosszabban elemezni. Úgy gondolom, azt a célt, amelyet a szerző az előszóban vázolt, a könyv nem tudta maradéktalanul teljesíteni. A tankönyv jobb oldalán olvasható szövegek ugyanis általában nem a bal oldal primér szövegeinek értelmezései, hanem arra hivatottak, hogy a szerző filozófiatörténeti koncepcióját ismertessék. E koncepciónak az az alapgondolata, hogy a filozófiai gondolkodásnak különböző típusai léteznek. Ezek történetileg is elkülöníthetők. Az elkülönítés kritériuma az egyes filozófiatípusok fundamentuma, valamint az, hogy az egyes szisztémák milyen istenfogalommal dolgoznak. A platóni felfogás szerint például a dolgok létének és lényegének, valamint megismerésüknek az alapja az idea (M. 73. old., N. 55. old.), az arisztotelészi felfogás szerint a lényeg. (M. 87. old.; N. 67. old.) A keresztény filozófiai gondolkodás (M. 63. old.; N. 49. old.) fundamentuma Isten, az újkori filozófiáé (egészen Hegelig, akinél az Én mint alap problematikája lezárul, N. 123. old.) az Én.

Az újkori filozófia antropológiai fordulata a szerző szerint Descartes filozófiájában valósul meg. Descartes-nál a filozófia új, a mai napig meghatározó jelentőségű (M. 27. old., N. 21. old.) fundamentumra

maznak, megérdemelnének legalább egy rövid ismertetést. (Vö. M. 8. old.) A fordítóknak most inkább arról az eddigiekben még nem tárgyalt, ám többször is alkalmazott eljárására szeretnék mutatni egy példát, amely a német szöveg egyes mondatainak a szövegben belüli áthelyezésével megváltoztatja a szöveg logikai strukturáját. A magyar szöveg 135. oldalán azt olvashatjuk Locke-ról, hogy „a szellemi természetű önreflexió helyébe az önmagunkra vonatkozó élményt állítja, s ezért *elemzéseink inkább lélektani illetve társadalomlélektani jellegűek*”. Az általam kiemelt tagmondat a német eredetiben a fejezet végén található (nem pontosan abban az értelemben, ahogyan a fordításban szerepel), az idézett résztől teljesen eltérő kontextusban (N. 105. old.). Nem tudom, miért gondolták úgy, hogy a magyar szöveg két tagmondatában szereplő állítások az „ezért” kötőszóval értelmesen összekapcsolhatók.

35 ■ Vö. M. 63–67. old. („Nagyon jól látta [...] a bízalom az ember és a valóság viszonyának alapja”); M. 97–99. old. (*A klasszikus filozófia mérlege* című fejezet); M. 269–271. old. (*A tartalmi etika és formális etika* című szakasz).

36 ■ Vö. Kurt Flasch: *Augustin. Einführung in sein Denken*. Philipp Reclam, Stuttgart, 1980, 164–166. old. Flasch idézi Ágoston 185. levelét (PL 33, 802): *sicut meliores sunt, quos dirigit amor, ita plures sunt, quos corrigit timor*.

37 ■ Kant: *A tiszta ész ... i. m.* 9. old.; B VIII.

38 ■ Uo. 88–89. old.; A 80/B 106.

39 ■ Vö. pl. Ernst Cassirer: *Kant's Life and Thought*, Yale University Press, New Haven–London, 1981. 171–172. old.; P. F. Strawson: *The Bounds of Sense*. Methuen & Co., London, 1982, 78–80. old.; J. Bennett: *Kant's Analytic*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981. 76–79. old.; S. Körner: *Kant*. Penguin Books, Harmondsworth, 1964. 51–52. old.; W. Kneale–M. Kneale: *A logika fejlődése*. Gondolat, Bp., 1987. 349. old.)

tett szert azzal, hogy a francia filozófus radikálisan kételkedni kezdett abban az alapon, ami addig az igazság támasza volt, vagyis Istenben. Habár a descartes-i filozófia eredendő teológiaellenessége (M. 63. old.; N. 49. old.) még „negatív teológiává” alakult át (N. 105. old.), az empirista filozófusok gondolkodása (Locke, Hume és Feuerbach nevét említi a szerző) már egyértelműen teológiaellenes volt. (N. 49. old.)

Az etikai gondolkodást, amelynek a szerző külön fejezetet szentel, szintén különböző típusok reprezentálják: az erényetika (Arisztotelész), a szeretetetika (Ágoston), valamint az érületetika (Kant).

A német szerző fundamentumtipológiájához mindössze két megjegyzést szeretnék fűzni.

1.) Nem világos számomra, a szerző miért gondolta úgy, hogy a középkori és az újkori filozófiai gondolkodás alapvető különbözőségét Augustinus és Descartes filozófiájával kell bemutatnia. Még ha arra az álláspontra helyezkedünk is, hogy Augustinus középkori filozófus volt, akkor sem érthető pontosan, hogy az ő antropológiai fordulata és Descartes-é mennyiben különbözik egymástól. (N. 25. old.; M. 31–33. old.; N. 43–49. old.; M. 55–63. old.) Úgy hiszem, a XIII–XVI. századi arisztotelianus lélekfilozófiához képest Descartes-nál a lélekfilozófia határozottan augusztiniánus fordulatot vett.

2.) Még kevésbé világos, hogy az etikai gondolkodás három alaptípusa közül a szeretetetikát miért éppen Augustinus etikája reprezentálja. Ágoston ugyanis életének abban a szakaszában, amikor azt tapasztalta, hogy rendkívüli nehézséget okoz a szeretet parancsának és az eretnekek létezésének összeegyeztetése, arra az álláspontra helyezkedett, hogy a szeretet parancsa nem zárja ki az eretnekekkel szemben alkalmazott erőszakot, sőt egyenesen megköveteli azt, hiszen az erőszakot (amelynek háttérében szeretetteljes érület áll) az erőszakot elszennedő üdvözülése miatt van szükség.³⁶

A könyv szisztematikus fejezetei közül nem pusztán az etikával foglalkozó rész problematikus, hanem a *Bevezetés a logikába* (N. 141–187. old.; M. 179–231. old.) című fejezet is. A német szerző a könyv logikával foglalkozó részét valószínűleg abban a megnyugtató tudatban írta, hogy még napjainkban is igaz az a Kanttól származó megállapítás (ami egyébként már Kant korában sem volt igaz), hogy a logika olyan kész és befejezett tudomány, amely Arisztotelész óta egyetlen lépést sem tehetett előre, s egyetlen lépést sem kényszerült visszafelé tenni.³⁷

Talán a szerző imént említett meggyőződése lehetett az oka, hogy az ítéletek fölosztásával foglalkozó részben *A tiszta ész kritikájának* azt a szakaszát veszi alapul, ahol Kant az ítéleteket négy, egyenként három alcsoporttal rendelkező osztályba sorolja.³⁸ Köztudomású azonban, hogy Kant fölosztása számos problémát fölvet, s egyike *A tiszta ész kritikája* legvitatottabb szakaszainak.³⁹ A logika szilárd állandóságába vetett meggyőződés fényében az még csak ért-

hető, hogy a szerző a logika Kant előtti és utáni fejlődését gyakorlatilag figyelmen kívül hagyja, nehezen érthető azonban például, hogy a logikának viszonylag tág teret szentelő s a logikába történő bevezetésen túl módszertani és tudományelméleti kérdéseket is tárgyalni kívánó könyv egyetlen szót sem veszteget a modális logikára, amelyet pedig már Arisztotelész is művelt.

Azokban a szakaszokban a német könyv egyébként pontos és megbízható, ahol pusztán leírását adja filozófiai elméleteknek, bár nem hiszem, hogy ezek a deskripciók s egyáltalán maga a könyv bárki érdeklődését fölkelthetné a filozófia iránt, nem beszélve magyarul változatáról, amely nemcsak unalmas, hanem – mint láthattuk – sokszor érthetetlen is.

Turgonyi Zoltán *A filozófia alapjai és történetének vázlatja* című könyvében (ellentétben a pseudo-Turay-Nyíri-Bolberitz-kötettel) világosan és szabatosan fejti ki álláspontját, s a tankönyv második, filozófiatörténeti része (ez a szakasz kb. a kötet kétharmadát teszi ki) rendkívül impozáns anyagot dolgoz föl.

Az első rész az *Előszó* szerint (11. old.)⁴⁰ „a filozófia különböző részterületeinek és -problémáinak” megismertetését tűzi ki célul. A szerző reméli, hogy ennek során az olvasó számára a filozófia – mint írja – „szakmai” definíciója is érthetővé válik („A filozófia a dolgok végső okait az értelem természetes fényénél vizsgáló tudomány”).

Az első rész első fejezete metafizikai, ismeretelméleti és logikai alapfogalmakat ismertet, valamint olyan ellentétes filozófiai irányzatokat (nominalizmus vs. realizmus, szenualizmus vs. innatizmus), amelyek között a „helyes középút” az Arisztotelész által képviselt álláspont reprezentálja. (25. old.; 27. old.) Ez a nominalizmus vs. realizmus vitában a mérsékelt realizmus (25–26. old.), amelynek értelmében „általános fogalmaink a létezők valóságos tulajdonságait ill. lényegi jegyeit ragadják meg, amelyek azonban a létezőktől elkülönülten, érzékfeletti-csupán tudatunkban, fogalom formájában találhatóak meg”, a másik oppozíció vonatkozásában az absztrakcióelmélet. (27. old.)

A második fejezet eleje bemutat egy olyan szkeptikus argumentumot, amelynek elfogadása során kétségbe kellene vonnunk az első fejezetben ismertetett legfontosabb ontológiai alapfogalmaknak, valamint az okság fogalmának az érvényességét (s ennél fogva azt, hogy ezek a fogalmak értelmes módon használhatók a filozófiában), s le kell mondanunk arról, hogy megismerjük a világ lényegi szerkezetét. (29–30. old.) A szerző ellenérve arra a megfigyelésre épül, hogy a gyakorlat ellentmond az említett szkeptikus argumentum konklúziójának, s ezért – mint írja – „kézenfekvőbb” (31. old.) arra a következtetésre jutni, hogy „a világban valóban léteznek oksági összefüggések, valamint szubsztanciák, lényeges és kevésbé lényeges tulajdonságokkal stb.” (31. old.),

azaz el kell fogadnunk a „józan ész bizonyosságait” (később hozzátesszi: ezt az érvet még akkor is el kell fogadnunk, ha „nem is feltétlenül »szalonképes« a filozófiát a spekulációval azonosítók körében”; 143. old.). A józan észről megtudjuk, hogy rajta keresztül „maga a valóság »szól hozzánk«, tudomásunkra hozza, hogy objektíve létezik és valóságos, értelmünkkel feltárható szerkezettel rendelkezik. (34. old.)

Megtudhatjuk továbbá azt is, hogy azt az „irányzatot, amely a rajtunk kívüli valóságot adottnak, megismerhető lényegi szerkezettel bírónak és megismerendőnek tartja, realizmusnak nevezzük”. (34. old.) A realizmussal szemben álló, az első fejezetben már ismertetett szkeptícizmus lényeges jellemzője a relativizmus: a szkeptikus számára „nem az lesz az igaz, ami megfelel a megismerő embertől függetlenül létező valóságnak, hanem amit az ember igaznak tart, sőt esetleg annyiféle igazság lehetséges, ahány ember van”. (35. old.) A szerző, úgy tűnik, a szigorú implikációban foglalható hasonló összefüggést lát egyfelől a „szenzualista és nominalista típusú irányzatok”, másfelől pedig a „szkeptícizmus” között, az előbbieket ugyanis, mint írja, „előbb utóbb szinte szükségszerűen szkeptícizmusba torkollnak”. (35. old.)⁴¹

Még két filozófiai irányzattal ismerkedhetünk meg ebben a fejezetben:⁴² az idealizmus egyenesen tagadja a szubjektumtól független dolgok és objektív összefüggések létezését, a szolipszizmus szó pedig „azt a nézetet jelöli, amely szerint csak saját létezésemben lehetek bizonyos, minden egyébről, a teljes külvilágról (beleértve a többi embert is) feltételezhetem, hogy csupán illúzió, »álom« vagy képzelet [...]”. (36. old.) A szolipszizmussal a szerző különösen hosszan foglalkozik, s kimerítően érvel ellene, ami számomra azért meglepő, mert még nem találkoztam egyetlen olyan filozófussal sem, akit a szerző besorolhatott volna a szolipszisták közé (fölteve, hogy W. B. Yeats és Reiczky Gyulát nem tekintjük filozófusoknak).

A szerző a továbbiakban megállapítja, hogy a „he-

40 ■ A továbbiakban a főszövegben szereplő zárójeles számok Turgonyi Zoltán könyvének megfelelő oldalaira vonatkoznak.

41 ■ [...] hiszen ha valóságosan csak az egyedi, a konkrét létezik, illetve ha megismerésem lényegében az érzéki tapasztalásban merül ki, akkor az ennek meg nem felelő tudattartalmakat (az általánosra illetve az érzékfeletti utaló fogalmat vagy szót) illúzióknak, hamisnak, hibás gondolkodásból eredő tévedésnek, koholmányoknak stb. fogom tartani, ám ítéleteim így szükségképpen megrekednek a közvetlenül, tapasztalati adott konkretság szintjén, s nem lehetnek egyebek, mint egyedi jelenségek pusztán leírásai, mindennemű általános érvényre igényt tartó következtetés nélkül.” (35. old.)

42 ■ A szerző röviden említést tesz a teológiai és a filozófiai naturalizmusról is, s föl hívja a figyelmet arra, hogy ez utóbbi a redukcionizmus egyik megjelenési formája. (41. old.)

43 ■ „A Tamás által megalapozott és róla elnevezett *tomizmus* ma is a katolikus Egyház uralkodó filozófiája” (129. old.) „Mind-ez szöges ellentéte a tomista felfogásnak: míg Szent Tamás és követői (s lényegében a hiteles katolikus felfogás) szerint [...]” (133. old.)

44 ■ Sokkal kevésbé problematikus a szerző számára ebből a szempontból Johannes Scotus Eriugena, akinek némely nézete a szerző szerint ellenkezett a keresztény tanítással. (126. old.)

lyesen meghatározott” emberi természet „bizonyos normákat, cselekvésünk »vezérfonalául« szolgáló szabályokat ad, amelyek figyelmen kívül hagyása nem csupán azt jelentheti, hogy nem »valósítjuk meg« önmagunk teljes értelemben vett emberségét, hanem súlyosabb esetekben akár a társadalom pusztulását is okozhatja”. (57. old.) Az elemi normákat a „józan ész ismeri fel, csakúgy, mint az okság a szubsztanciák létezését” (59. old.), s e normák alkotják a természetes erkölcsi törvényt. Cselekedeteink objektív értékét a természettörvény normáinak való megfelelés, illetve meg nem felelés határozza meg. (60. old.)

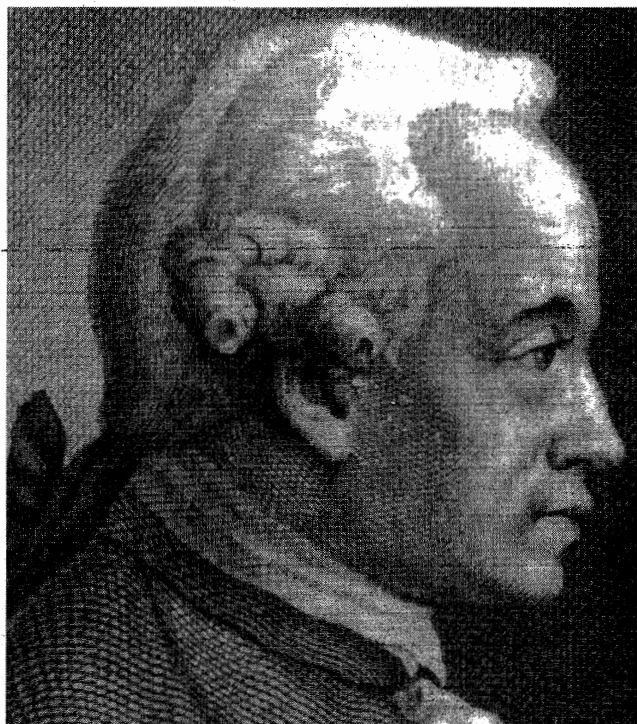
A szerző álláspontja szerint szorosan összefügg a metafizika és az etika, hiszen „hibás ismeretelméleti és/vagy ontológiai szemlélettel többnyire az emberi természet hibás meghatározása is jár, s így, ha egyáltalán elismerik a természetet mint normák forrását, e normák is elszakadnak a valóságtól [...]”. (64. old.) A nominalista-szenzualista beállítottságú gondolkodók, akik csak azt tekintik „természetesnek, ami közvetlenül adott, ami »magától« olyan, amilyen, tehát ami »leírható« anélkül, hogy e leírásba »normatív« elemeket kevernének, általában egyszerűen csak belenyugszanak abba, „hogy az emberi társadalom nem egyéb, mint önző egyének érdekharcá”, „az ember egyetlen »kötelessége« az, hogy a maga egyéni önzésének engedjen”. (64–65. old.)

A különböző filozófiai irányzatok ismertetése, valamint a metafizika és etika lehetséges kapcsolatainak bemutatása a filozófiatörténeti rész kulcsa. A különböző filozófiai iskolák és az egyes gondolkodók ennek megfelelően a filozófiai problémák lehetséges megoldásának az első részben vázolt különböző típusait illusztrálják. A görög filozófusok között materialistákon, túlzó realistákon stb. kívül relativista nominalistákat is találunk (a szofista filozófusok ilyenek, 97. old.) A szofisták tanítása kitűnő példa a nominalista-szenzualista metafizika és az etikai relativizmus – a szerző által az első részben már vázolt – szoros kapcsolatára.

Valószínűleg nem lepődik meg az olvasó az előzőek ismeretében azon, hogy később az újkori racionalizmussal és empirizmussal összefüggésben (miután fény derült ezek nominalista gyökereire) azt olvashatja: morálfilozófiai szempontból ezen irányzatok számára „lényegében [...] ugyanazok a lehetőségek kínálkoznak, mint az ókori szenzualista-nominalista gondolkodás számára”. (171. old.) Nyilván akkor sem lepődik meg különösebben, ha a pozitívizmus, a liberalizmus, a posztmodern vagy éppen a szadizmus ismertetését olvasva a nominalista-szenzualista relativizmus lényegi jegyeit véli fölfedezhetni. (Vö. 160. old.; 182. old.; 189. old.)

A középkorral foglalkozó részből megtudhatjuk, hogy a filozófia történetének ebben a szakaszában találkozhatunk elsőként tökéletes formában az első részből már megismert, a szerző által metafizikai és ismeretelméleti szempontból, valamint etikai konzek-

venciáit tekintve kifogástalannak tekintett filozófiai állásponttal. Ezt az álláspontot a tomizmus képviseli, amelyet a szerző expressis verbis nem azonosít ugyan a „katolicizmus által képviselt metafizikával” (107. old.), ám úgy vélem, a könyv ismeretében nem lehet kétséges, hogy a szerző szerint a kettő azonos.⁴³ A tomizmus olyan „viszonyítási alap”, amely nélkül a XVI. században kezdődő változások (a reformáció, a racionalizmus, a modern metafizikaellenesség, relativizmus, szkepszis stb.) „eszmétörténeti helyét nem érthetjük meg igazán”. (107. old.) (Turgonyi Zoltán itt pontatlan: már a görög filozófia ismertetésénél is a tomizmus volt a viszonyítási alap).



Kant

Az iméntiek fényében láthatóan problémát okoz a szerzőnek az, amikor egy eretnokséggel nem vádolható katolikus gondolkodó nem a katolicizmus által képviselt metafizikát műveli, hanem, mondjuk, platonikus, mint Szent Ágoston. (122–123. old.) A megoldás: a lényegi kérdések megítélésének szempontjából irreleváns, hogy Ágoston platonikus volt.⁴⁴ Mindazonáltal a filozófiatörténet további fejleményei a szerző szerint megmutatják, hogy az ágostoni platonizmus milyen veszélyeket rejtett magában. Amint arra a szerző már az ókori szkeptikus iskolákkal összefüggésben is utalt, a platóni túlzó realizmus könnyen átcsaphat önnön ellentétébe (130. old.), és szkeptikus érvek forrása lehet. „Nos, az ágostoni szemlélet is magában hordozza saját ellentétének lehetőségét: a közvetlen és biztos ismeret helyett a szkepszist, hiszen az emberi tudás itt teljesen az isteni »illumino«-nak kiszolgáltatott, s ha ennek

meglétét valami okból nem feltételezzük többé, akkor nincs semmiféle általános érvényű és szükségszerű tudásunk, s itt állunk tanácstalanul, szemben a most már egyedül adott érzéki tapasztalat által közvetített ismeretekkel, amelyek nem képesek túllépni az egyedi, konkrét dolgokon, jelenségeken, azaz eljutottunk a nominalizmushoz. Aligha véletlen, hogy a XIV. században újjászülető és végül szkepticizmusra vezető nominalizmus alapjait ugyanabban az oxfordi ferences iskolában rakják le, amely a XIII. század végéig az ágostoni hagyomány egyik legjelentősebb fenntartója.” (130. old.)

A XIV. századi nominalizmus jellemzése, ami a metafizikát, az ismeretfilozófiát és az etikát illeti, lényegét tekintve természetesen azonos a nominalizmusnak az első részben olvasott jellemzésével. Ezt teológiai szempontból azzal egészíti ki a szerző, hogy a nominalisták túllangszúrozták az isteni akarat szerepét: Isten a nominalizmusban „szeszélyes», nem értelme, hanem önkényes akarata által vezérelt, »voluntarista« Isten”. (133. old.)

A nominalista felfogás a szerző szerint szöges elmenté (133. old.) a tomista felfogásnak, amely – a XIII. századi latin averroizmus föllépése ellenére – képes volt szintetizálni az arisztotelészi filozófiát a keresztény hittel.

A nominalizmusnak a szerző az egész újkori filozófiai gondolkodás szempontjából rendkívüli jelentőséget tulajdonít. „A nominalizmus – írja – már mintegy »csírájában« tartalmazza szinte az összes lényeges vonást, amely elvezet majd a filozófiatörténet újkori »végeredményéhez«;⁴⁵ a metafizika megszüntetéséhez, s így bizonyos értelemben magának a filozófiának a felszámolásához.” (134. old.) Így például a „tudományt a tapasztalati tényekre korlátozó, a metafizikai kérdéseket csak »hittel« eldönthetőnek nyilvánító, az abszolút érvényű, minden egyes ember számára ugyanúgy elérhető biztos tudásról lemondó” pozitívizmus (135. old.; l. még 160–162. old.) lényegében azonosnak tekinthető a nominalizmus-sal, csak a nominalista teorémák „most már” (ti. a pozitívizmus korában) „egy *szekularizált* társadalom teljes közvéleményét befolyásolják, míg a XIV. századi nominalista szkepszis még a filozófia »belügye« maradt, a szélesebb tömegek egységes világnézete ekkor még érintetlen”. (135. old.)

Mint hogy a „nominalizmus” terminus a szerző számára nincs konkrét történeti helyzethez kötve, valamennyi, a könyvben föllelhető „nominalizmus” – amint már említettem – végeredményben ugyanazokhoz az ismeretfilozófiai, metafizikai és etikai konzekvenciákhoz vezet. A XIV. századi nominalizmusnak azért van kiemelkedő jelentősége a többihez képest, mert az emberi történelemnek abban a kitüntetett korszakában lépett föl, amikor az egész eszmetörténet viszonyítási alapjának tekintett tomizmus s ezzel a helyesen értelmezett arisztotelészi filozófia már elnyerte ideális formáját. Ezt a nominalizmust az a különösen súlyos bűn terheli, hogy a

középkor világnézeti egységességének szétrepesztésével („a szélesebb tömegek egységes világnézete”; lásd fent) megnyitotta az utat az újkori fejlemények, vagyis az individualizmus és relativizmus teljes uralma és ennek katasztrofális következményei előtt. (Vö. például 170. old., 213–214. old.)

A nominalista hagyomány két irányzatban élt tovább: a karteziánus racionalizmusban és az empirizmusban, melyek a nominalista hagyomány más és más oldalait hangsúlyozták (az első a voluntarizmust, a második a szenzualizmust). A felvilágosodás (tág értelemben vett) racionalizmusa mind a karteziánus racionalizmust, mind pedig az empirizmust magában foglalja. Eszerint az emberi ész független a hagyománytól (individualista tendencia), a valóságtól (nem a valóságos létezőkhöz igazodik, magát teszi mércévé), a józan észről (vö. 173. old.), valamint a természetfeletti fogalmától, amelyről „lemond [...], mert összetéveszti a természetellenessel”. (143. old.)

A tág értelemben vett racionalizmus mindkét irányzata azonos eredményhez vezet. A hume-i szkepszis a metafizika végét jelenti: „a jelenségeken túllépni, lényegekre, törvényekre, netán erkölcsi értékekre következtetni [...] lehetetlen [...] a »van« és a »kell« között áthidalhatatlan szakadék tátong”. (153. old.)⁴⁶ A karteziánus világnézetről (ennek világát a test-lélek dualizmus jellemzi, valamint az, hogy „hiányzik belőle a különböző szubsztanciáknak az a gazdagsága, amely az arisztotelészi-tomista valóságot jellemezte” (146. old.) egyenes út vezet a francia és német mechanikus materializmus képviselőihez, akik a lelki folyamatokat fizikai mozgásokra redukálják, olyan, „kizárólag mechanikai törvények által irányított világot ismernek, amelyben az emberek is csupán gépek”. (154. old.)

A pozitívizmussal egy időben a nyugati filozófiában többféle olyan irányzat is jelentkezik (életfilozófia, egzisztencializmus, neokantianizmus, fenomenológia, pragmatizmus), amelyek látszólag szembe szállnak ugyan a pozitívista-empirista fölfogással, ám valójában elfogadják végkövetkeztetéseit. (206. old.) A metafizikaellenes irányzatok alól kivételt jelent a neotomizmus és a dialektikus materializmus, mely utóbbi félresikerült kísérlet a metafizika föltámasztására. (165. old.)

A metafizikaellenesség, az individualizmus, az értékek levezethetlensége a tényekből, az objektív normák tagadása stb. a társadalomfilozófusok számára mind a gátlástalan individualizmus hirdetését, mind pedig a fennálló jogi és erkölcsi rend kritikátlan igenlését lehetővé tették. (171. old.) A szerző szerint a liberális ember- és társadalomkép az individualizmus töretlen uralmát jelenti, s az ezzel járó

45 ■ Itt ragadom meg az alkalmat, hogy fölhívjam a tisztelt olvasó figyelmét arra, hogy a szerző nagyon gyakran használ idézőjelet olyankor, amikor azt semmi sem indokolja.

46 ■ Kant filozófiája esetében már egyenesen kollektív szkepszisről beszélhetünk. (163. old.)

kulturális, erkölcsi, értékrendbeli zűrzavart. (191. old.) A korunkban uralkodó relativizmus általános szindróma (207–209. old.), nem egyéb, mint a modern metafizikaellenességben eleve benne rejlő konzekvenciák nyílt kimondása. (211. old.)

„Az eddigiekből talán nyilvánvaló – írja a szerző –, hogy az – elsősorban a neotomizmus által képviselt – arisztotelianus irányzatot kívül nincs igazán jelentős modern próbálkozás a metafizika »rehabilitálására«, s ezen keresztül egy normatív emberi természet-fogalom meghatározása révén, értelemmel megragadható, racionálisan közölhető abszolút érvényű értékrend felállítására, az erkölcsi relativizmus felszámolására.” (206. old.)

A filozófia-tankönyv ismertetésének itt véget kell érnie, a szerző ugyanis a könyv utolsó fejezeteiben teljesen elmerül abbéli igyekezetében, hogy megpróbáljon viszolygást kelteni az olvasóban a liberalizmus, az individualizmus és a relativizmus különböző formáival szemben, miközben egy-egy utalás segítségével megkísérel metafizikai dimenzióba helyezni olyan kérdéseket, mint például a kábítószer-fogyasztás legalizálása, vagy az egynekeműek házasságkötésének engedélyezése. (213. old.) Ha egyáltalában beszélhetünk filozófiai érvekről e szakasz kapcsán, azt kell mondanunk, hogy meglehetősen gyöngye lábakon állnak.

Az egyéni meggyőződések közötti kölcsönös tolerancia elvéről megtudhatjuk például, hogy „belső feszültségektől terhes, mert egyfelől »szentté avatja« az »autonómiát«, másfelől rögtön meg is »alázza«, mert arra kényszeríti, hogy korlátozza önmagát. Itt mit se számít, hogy e korlátozás célja mások szabadságának tisztelete.” (215. old.) Nem hiányoznak a politikai pamfletbe illő megállapítások („ráadásul még csak egyenlő esélye sincs...”, 220. old.), a zsurnalisztikus fordulatok, de a filozófia-tankönyvben meglehetősen idegenül ható profetikus megnyilatkozások sem („Az egymás iránti kölcsönös tolerancia jegyében haladunk a társadalom pusztulása felé”, 220. old.).

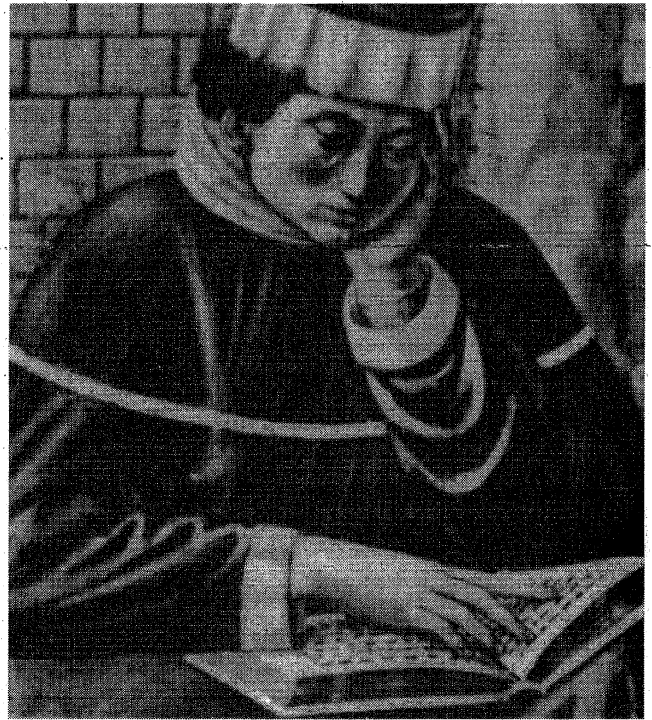
A kötetet a következő megjegyzés zárja: „A katasztrófa aligha kerülhető el másképp, mint jelenlegi értékrendünk, ember- és társadalomképünk radikális újragondolásával, ami persze az embert a többi létezővel és a világ egészével való kapcsolatrendszerben elhelyező, a valódi oksági összefüggéseket el- és felismerő (tehát a szkepszist elvető, realista), a racionalitást nemcsak a részletekre és eszközökre, hanem az Egészre és a célokra is alkalmazó hiteles metafizikai szemlélet alapján képzelhető el.” (220. old.)

A könyvvel – elsősorban annak filozófiatörténeti részével – kapcsolatban a továbbiakban egy általános megjegyzést, valamint néhány tárgyi ellenvetést szeretnék tenni, végül pedig föl szeretném hívni a figyelmet a szöveg egy nyelvi jellegzetességére.

A szerző, mint láthattuk, a filozófia történetének értékelő bemutatása során olyan terminusokat használ, amelyek nyelvi formájukat tekintve az „...-izmus” alakot öltik, s valami módon egy-egy filozófiai

irányzat „lényegét” jelölik. (Vö. 154. old.) A legjelentősebb irányzatok lényegét jelölő terminusok jelentését Turgonyi már az első részben megadja, s a továbbiakban a nyugati filozófiai fejlődés „fő vonalainak, legalapvetőbb tendenciáinak” összefoglalása során alkalmazza ezeket.

Az „izmus”-sal végződő szavak használata körül azonban teljes zűrzavar uralkodik. Egy részük ugyanis a filozófiai gondolkodás egyes alaptípusait látszik jelölni (materializmus, idealizmus, panteizmus stb.), s így per definitionem független a történeti kontextustól, az „irányzatok” másik csoportjába azonban olyan iskolák, mozgalmak, vagy ha tetszik,



Szent Ágoston

szellemi áramlatok tartoznak, amelyek szorosan kapcsolódnak egy adott történeti szituációhoz.

A szerző korántsem pusztán az első csoportba tartozó terminusokat használja univok értelemben alapvetően eltérő filozófiatörténeti szituációk, illetve filozófiai álláspontok jellemzésekor, hanem a második csoportba tartozó terminusok némelyikét is (például – amint azt a korábbiakban láthattuk – univok értelemben beszél ókori nominalista-szenzualista szemléletről, a nominalizmus nominalista-szenzualista szemléletéről, a pozitivizmusról vagy a francia materialisták és Descartes racionalizmusáról stb.). Mindez végeredményben oda vezet, hogy a könyvben a filozófiatörténet történelem felletti irányzatok mitikus összezsapásainak sorával lesz azonos, illetve – amennyiben egy-egy terminusról végképp nyilvánvalóvá válik, hogy alkalmatlan a konkrét történeti szituáció jellemzésére – a szerző a

filozófiatörténet-írást historiográfiai sémák kazuisztikájává teszi.⁴⁷

A következőkben azt szeretném három konkrét példa segítségével megmutatni, hogy a szerző által alkalmazott sémák alkalmatlanok egy-egy konkrét történeti helyzet jellemzésére. A Turgonyi álláspontját jellemző „eternalista fölfuvalkodottság”⁴⁸ a filozófiatörténeti kutatások tárgyát képező individuumokat, az általuk írott szövegeket, a filozófiai vitákat, a viták során fölmerülő konkrét problémákat, az érveket és ellenérveket, az egyes időszakok terminológiáját és annak tisztázatlanságait stb. mind-mind a szerző konstruálta irányszatok összecsapásának, illetve a szerző által magabiztosan képviselt történelem feletti igazságnak a – mondjuk így – martalékává teszi.

A következőkben röviden bemutatásra kerülő három filozófiai irányzat közül kettő kulcsfontosságú a szerző filozófiatörténeti koncepciójának szempontjából (a tomizmus és a késő középkori nominalizmus), egy pedig (a latin averroizmus) azért érdekes, mert azt mutatja, hogy Turgonyi magától értetődő természetességgel használ ma már legfeljebb csak a historiográfia fosszilis leleteként érdeklődésre számot tartó terminusokat.

A tomizmusról a könyvből a következőket tudhatjuk meg:

- 1.) a legjelentősebb arisztotelianus irányzat (51. old.);
- 2.) állítólag „történetietlen” (idézjel az eredetiben, 58. old.);
- 3.) ma is a katolikus Egyház uralkodó filozófiája (129. old.);
- 4.) lényegében a hiteles katolikus felfogással azonos (133. old.);
- 5.) az objektív tudást a tapasztalatból megismert és gondolatilag feldolgozott anyagi valóságban keresi (kiemelés az eredetiben, 135. old.);
- 6.) a reneszánsz világszemléletére még a létezőkben rejlő lényegek arisztotelészi-tomista gazdagsága jellemző (137. old.);
- 7.) a reneszánsz individualizmus korában is vannak művelői (139. old.);
- 8.) elismeri az ész szerepét az istenhít megalapozásában, az erkölcsi normák megismerésében, beszél természetes, tehát értelemmel megállapítható erkölcsi törvényről (143. old.);
- 9.) a XIX–XX. századi katolikus gondolkodásban nem szűnt meg az arisztotelészi-tomista hagyomány, sőt hivatalos megerősítést kapott az 1879-es *Aeterni Patris* enciklikától (165. old.);
- 10.) Aquinói Szent Tamás megtisztította Arisztotelészt a platonista értelmezésektől, rekonstruálta az eredeti, hiteles arisztotelészi gondolatot, pontosan tudta, hogy melyik Arisztotelész-értelmezés felel meg a kereszténység szellemének (127. old.);
- 11.) a tomizmus átveszi, kreatívan alkalmazza és továbbfejleszti a legfontosabb arisztotelészi fogalmakat, a görög bölcselő mérsékelt realizmusát, ismeretelméletét, etikai és természetjogi nézeteit (129. old.);

12.) a tomizmus tisztázza pontosan fogalmilag azt a viszonyt, amely hit és értelem, teológia és filozófia, illetve általánosságban természetfeletti és természetes között fönnáll (129. old.);

13.) Szent Tamásnak voltak istenérvei (129–130. old.).

Az 1., 2., és a 4. állítások a szerző szubjektív értékelő megjegyzései, az 5., a 8. és a 11. pontokban szereplő kijelentések nyilvánvalóan nem alkalmasak arra, hogy egy sajátos filozófiai irányzatot jellemezzenek (mutasson nekem a szerző olyan középkori filozófust, aki nem vette át, nem alkalmazta kreatívan és nem fejlesztette tovább a legfontosabb arisztotelészi fogalmakat). A 6. tétel olyan metafora, amely semmiféle információt nem hordoz, minthogy az arisztotelészi természetfilozófiáról és a modern fizikáról a könyvből jószerével semmit sem tudunk meg (Galilei neve egyáltalán nem szerepel). A 3., a 7., a 9. és a 13. állítás közhely. A tomizmussal mint sajátos filozófiai irányzattal kapcsolatban (amely ráadásul a szerző viszonyítási alapja) a 10. és 12. pontban szereplő állítások nyújthatnak tehát érdemi információkat.

A 10. állítás azonban a filozófiatörténeti kutatások jelenlegi állása szerint hamis. A köztudomásúan platonikus eredetű participációfogalom központi jelentőségére Tamás metafizikájában többek között olyan neotomista gondolkodók hívták föl a figyelmet, mint C. Fabro vagy L.-B. Geiger,⁴⁹ s az is általánosan elfogadottnak tűnik a filozófiatörténeti kutatások nyomán, hogy a létezés (*esse*) Tamás metafizikájában használatos fogalma nem azonos az arisztotelészi létezésfogalommal, hanem Tamás azt egyes újplaton-

47 ■ „Ha ennyire uralkodó a XVIII. századi francia gondolkodásban a materializmus, miért szokás mégis a francia felvilágosodást mint »racionalistát« szembeállítani az angol empirizmussal? Hiszen a kartezianizmus legfontosabb elemei, a test-lélek dualizmus és az innátizmus itt már hiányoznak, s az utóbbit a szenzualizmus váltja fel! Miért ne lehetne egyszerűen az empirizmus francia változatáról beszélni? Nos, a helyzet nem ilyen egyszerű. Az »izmusok« között soha nincsenek merev határok, átvehetnek egymástól elemeket anélkül, hogy saját lényegüket teljesen feladnák, másfelől egy-egy irányzatot nemcsak [sic!] egyetlen vagy néhány alaptétel határoz meg, hanem bizonyos módszertani elvek vagy bizonyos gondolkodói magatartás, beállítottság. A kartezianizmus nemcsak innátizmust jelent...” (154. old.)

Rendkívül figyelemre méltó, hogy az utóbb idézett szakaszban a szerző maga is lemond arról (egyébként ez az egyetlen olyan reflexió a könyvben, amely legalább érint bizonyos, a filozófiatörténetírás módszertanával összefüggő kérdéseket), hogy olyan értelmes kritériumot adjon meg, amelynek segítségével az egyes filozófusokat bizonyos irányzatokhoz tartozónak tekinthetnénk. A könyvben egyébként jószerével több „-izmus” szerepel, mint ahány filozófus. A 147–148. oldalon például a következő izmusokkal szembesülhetünk (a megjelenés sorrendjében): okkazonalizmus, kartezianizmus, deizmus, ontologizmus, panteizmus, pszichofizikai parallelizmus, monizmus, dualizmus, spiritualizmus, materializmus, fatalizmus.

48 ■ A kifejezést Kurt Flasch egyik írásából kölcsönöztem: *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987. 27. old.

49 ■ C. Fabro: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Vita e pensiero, Milano, 1939; L.-B. Geiger: *La participation dans la philosophie de S. Thomas*. (Bibl. thomiste 23) Vrin, Paris, 1942. Ujabbán lásd John F. Wippel: *Thomas Aquinas and Participation*. In: *Studies in*

kus gondolkodók hatására értelmezte át.⁵⁰ A szerzőnek természetesen nem szükséges osztania például Klaus Kraemer vagy Lambert Marie De Rijk álláspontját a tamási létezésfogalom újplatonikus eredetét illetően, a két említett filozófiatörténész tanulmányának ismeretében azonban azt kell mondanom, hogy a 10. pontban szereplő állítás – finoman szólva – nem elegendő az ellentétes tézis igazolására.

A 12. állítás mellett szintén kissé tömören érvel a szerző: közli ugyan velünk a XIII. század második felében a hit és az értelem viszonyának teoretikus megragadására tett kísérletek, vagyis a teológia és a filozófia viszonyával kapcsolatos viták végeredményét,⁵¹ ezt azonban azok, akik nincsenek, eleve meggyőződve állításának igazságáról, alaposabb indoklás híján nem biztos, hogy elfogadják.

Térjünk át most a „latin averroizmus”-sal kapcsolatos koncepcióra. Erre az irányzatra a szerző szerint az jellemző, hogy

- 1.) Arisztotelészre hivatkozik;
- 2.) Arisztotelész feltétlen tekintély az averroisták számára, „Isteni Arisztotelész”;
- 3.) a kereszténységgel összeegyeztethetetlen tanokat hirdet;
- 4.) legjellegzetesebb tanítása az ún. kettős igazság (*duplex veritas*) elmélete, amelynek értelmében
- 5.) a. a filozófia és a teológia igazságai függetlenek egymástól;
- b. ami igaz a filozófiában, lehet hamis a teológiában és viszont,
- c. az averroisták egyszerre fogadják el *mindkettőt*: a teo-

Medieval Philosophy. Ed. John F. Wippel. The Catholic University of America Press, Washington, 1987. 117–158. old.
50 ■ Vö. pl. Klaus Kraemer: *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. E. J. Brill, Leiden, 1966.; L. M. De Rijk: *La philosophie au Moyen Age*, E. J. Brill, Leiden, 1985. 142–183. old.

51 ■ Azt azonban már nem, hogy egyáltalában voltak ilyen viták. A metafizika és teológia viszonyával kapcsolatos álláspontoknak (csakúgy, mint a tamási metafizika újplatonikus forrásait érintő problémának), hatalmas irodalma van. Én mindössze két olyan alapvető munkára szeretnék itt utalni, amelyek az érdeklődőt segíthetik a további tájékozódásban is; Albert Zimmermann: *Ontologie oder Metaphysik*, E. J. Brill, Leiden – Köln, 1965; John F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. The Catholic University of America Press, Washington, 1984. 37–104. old.

52 ■ „Item, verum est quod Aristoteles et Avicenna et Proclus, et omnes fere Peripatetici dicunt quod tantum est una causa effectiva omnium. Sed auctoritas sola non est via sufficiens ad inquisitionem veritatis huius. Ipsi enim hoc dicentes aliqua ratione moti fuerunt. Sumus autem nos homines sicut et illi. Quare igitur non debemus nos niti ad huius inquisitionem per rationem sicut et illi?”; Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*. Ed. Armand Maurer. Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain, 1983. 83–84. old.

53 ■ Vö. Redl Károly: *Az 1277-es párizsi elítélő határozat*, Bp., 1987. 9. old.;

Az utolsó mondat az eredeti szövegben a következőképpen hangzik: „Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae Scripturae sit veritas in scriptis gentium damnatorum (...)”; vö. Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain-Paris, 1977. 13. old.

lógiai igazságot és a számukra feltétlen tekintélyt jelentő Arisztotelész megalkotta filozófia igazságát; d. az averroisták mindazonáltal nem kérdőjelezték meg a Kinyilatkoztatást (128. old.).

A szerző latin averroizmus-jellemzéséhez a következő megjegyzéseket szeretném fűzni:

1.) Ki nem hivatkozott a XIII. században Arisztotelészre?

2.) A „latin averroisták” „legismertebb képviselőjének” (128. old.), Brabanti Sigernek az egyik *Metafizika*-kommentárjában a következőket olvashatjuk: „Igaz továbbá, hogy Arisztotelész, Avicenna, Proklosz és csaknem valamennyi peripatetikus filozófus azt állítja, hogy a dolgoknak csupán egyetlen hatóokuk van. A szerző tekintélyére történő hivatkozás egymagában azonban nem elégséges módja annak, hogy megvizsgáljuk az említett kijelentés igazságát. A filozófusokra ugyanis, amikor a fenti kijelentést tették, valamilyen észérvt hatott. Márpedig mi éppen olyan emberek vagyunk, mint amilyenek ők voltak. Mért ne törekedhetnénk tehát arra, hogy az említett kijelentést az eszünk segítségével vizsgáljuk meg, ahogyan azt ők tették?”⁵²

A 3. pont, úgy tűnik, ellentmond az 5. d. állításnak. Ha mégsem mond ellent, akkor ez – úgy vélem – némi magyarázatra szorul.

3.) A kettős igazság elméletével kapcsolatos spekulációk forrása Étienne Tempier párizsi püspök 1277-es elítélő nyilatkozatának prologusa volt, illetőleg néhány, a szillabuszban magában található tétel (így az eredeti számozás szerinti 90., 113., valamint a 184. tétel). A szillabusz prologusában a következőket olvashatjuk: „[a filozófusok tévedéseik] köré a pogányok írásaiból emelnek védőfalat, s tudatlanságuk szégyenére azt állítják ezekről az írásokról, hogy meggyőző erejük miatt cáfolatukra nem képesek. Azután pedig, hogy úgy ne tűnjék, hogy amit ilyen módon jóváhagynak, az egyben az ő véleményük is, válaszaikat annyira köntörfalazva adják elő, hogy miközben igyekeznek elkerülni a Skyllát, belebotlanak a Charybdisbe.

Azt állítják ugyanis, hogy ezek a dolgok igazak a filozófia szerint, de nem igazak a katolikus hit szerint, mintha két ellentétes igazság volna, és mintha a Szentírás igazságával szemben az elkárhozott pogányok szavaiban volna az igazság [...]”⁵³

Tempier püspök láthatóan nem azt állítja az idézett szövegben, hogy az artes fakultás magiszterei tagadnák az ellentmondás törvényét, hanem azt, hogy (miután az említett alapelvek érvényességében nyilván ők sem kételkednek) *valójában* csakis a filozófiai állításokat tekintik igaznak. Miután a kinyilatkoztatáson alapuló kijelentések ezekkel ellentmondásban állnak, ez utóbbiakat hamisnak kell tekinteniük, érvel Tempier, még akkor is, ha épp az ellenkezőjét állítják.

A hosszú ideig a „latin averroisták” vezéralakjának tekintett Brabanti Sigerrel kapcsolatban már száza-

dunk húszas éveitől többen is kimutatták, hogy a kettős igazság vagy valamilyen ehhez hasonló abszurd teória semmilyen formájában nem található meg az írásaiban.⁵⁴

A kettős igazság teóriájával kapcsolatos spekulációk akkor kaptak újabb lendületet, amikor Sajó Géza fölfedezte és publikálta az averroisták másik állítólagos vezéralakjának, Boethius de Daciának a *De aeternitate mundi* című írását. Sajó Géza a mű 1954-es budapesti kiadásának előszavában kijelentette, hogy az írás alapján Boethius de Daciát kell az említett teória atyjának tekintenünk.⁵⁵ Ezt a némi-képp elhamarkodott kijelentését a későbbiekben visszavonta,⁵⁶ miután többen is meggyőzően érveltek amellett,⁵⁷ hogy az említett kijelentés alapvetően elhibázott, s a Boethius de Dacia-féle mű felületes olvasatán alapult.

A nem létező teória Turgonyi Zoltán által adott leírása ráadásul inkonzisztensnek tűnik, hiszen ha 5. c.-ben az „egyszerre fogadják el mindkettőt” azt jelenti, hogy az egymásnak ellentmondó teológiai és filozófiai állításokat egyidejűleg tekintik igaznak (mi mást is jelenthetne a kettős igazság elmélete), akkor 5. b. nyilvánvaló ellentmondásban áll 5. c.-vel.

Ami a „latin averroizmus” Mandonnet-Grabmann-féle koncepcióját illeti: a koncepciót és a deskriptív terminus használhatóságát elsőként F. Van Steenberghen vonta kétségbe Siger- monográfiájában,⁵⁸ s a későbbiek folyamán a XIII. századi filozófiával foglalkozó filozófiatörténészek Van Steenberghen érveit elfogadva egyáltalán nem használták a terminust.⁵⁹

Vegyük szemügyre végezetül a szerzőnek a késő középkori nominalizmusról adott jellemzését. A késő középkori nominalisták a szerző értelmezése szerint (amely lényegét tekintve az 1920-as évek nominalizmusfölfogásával azonos, mely utóbbi viszont nem sokban tér el a XVI. század elején kialakult nominalizmusképtől⁶⁰) tagadták, hogy léteznék az emberi elmen kívül olyan közös természet, amelyre az emberi elme (funkciójuk szerint) univerzális fogalmi referálnak, s egyúttal tagadták a reláció és a kauzalitás fogalmát. Ezzel a nominalisták lemondtak a tudományos ismeretszerzés lehetőségéről, s mintegy eltörölték a XIII. század nagy tudományos eredményeit. Az univerzáléprobléma kapcsán elfoglalt álláspontjukon túl az isteni mindenhatóság túlzott hangsúlyozása, valamilyen voluntarisztikus istenkép, fideizmus, individualizmus és szkepticizmus jellemezte volna őket.

Az 1930-as évektől kibontakozó filozófiatörténeti kutatások, ezen belül is elsősorban E. Hochstetter, P. Vignaux, E. A. Moody, Ph. Boehner⁶¹ munkái nyomán világossá vált, hogy a nominalizmus terminus, amennyiben a fenti értelemben használjuk, sem Ockhamre (akit Turgonyi Zoltán a nominalizmus „első jelentős figurájának” nevez; 131. old.) nem alkalmazható, sem pedig a korszak más, szintén nominalistának tekintett gondolkodóira. A további kutatások és az egyre szaporodó szövegkiadások fényé-

ben azonban a nominalizmus terminusán túl az olyan címkék használhatóságával kapcsolatban is kétségek merültek föl, mint például az Ockhamre és követőire utaló „ockhamizmus” volt.

A filozófiatörténészek ugyanis hosszú időn át tudni vélték, kik voltak Ockham kortársai közül, akik a ferences magiszter tudományos tevékenységét kritikával illették (Johannes Lutterell, Walter Chatton, John of Reading, William Crathorn, Walter Burley), s kik voltak a másik oldalon, akik Ockham követőinek tekinthetők (Adam Wodeham, Robert Holcot, Johannes Buridanus). Az újabb kutatások azonban megmutatták,⁶² hogy az „ockhamisták” közül egyesek néhány – a legkevésbé sem periferikus – filozófiai-teológiai probléma tárgyalása során (például az intuitív ismeret definíciója kapcsán) az Ockhaméval ellentétes álláspontot fejtettek ki, s egyes kérdésekben azonos állásponton voltak Ockham ellenfeleivel. Sokáig tisztázatlan volt, s bizonyos tekintetben még ma is az az egyik legjelentősebb „nominalista” filozófus, a Turgonyi Zoltán által is említett (133. old.) Johannes Buridanus szerepe a párizsi egyetem artista fakultásának 1339-es, illetőleg 1340-es státútumának kibocsátásában (amelyekkel kapcsolatban vita-

54 ■ Vö. É. Gilson: *Études de philosophie médiévale*. Publ. de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg 3, Strasbourg, 1921. 51–75. old.; F. Sassen, Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité. *Revue néoscholastique de philosophie*, 33 (1931), 170–179. old.; J. P. Müller: Philosophie et foi chez Siger de Brabant, *Studia Anselmiana*, 7–8, Roma, 1938. 35–50. old.; F. Van Steenberghen: *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*. 2 vol. (Les Philosophes Belges, XII–XIII), Louvain, 1931–1942. II, 689–690. old.; *Maitre Siger de Brabant* (Philosophes Médiévaux, XXI), Louvain-Paris, 1977. 242–243. old.; Une légende tenace: la théorie de la double vérité. In: *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*. (Philosophes Médiévaux, XVIII) Louvain-Paris, 1974. 555–570. old.

55 ■ Géza Sajó: *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie. De mundi aeternitate*. Akadémiai, Bp., 1954. 71. sk. old.

56 ■ Vö. Géza Sajó: Boetius de Dacia und seine philosophische Bedeutung. In: *Die Metaphysik im Mittelalter*. (Miscellanea Mediaevalia 2) Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1963. 454–463. old.

57 ■ Pl. É. Gilson: Boèce de Dacie et la double vérité. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 22 (1955). 81–99. old.; A. Maurer: Boetius of Dacia and the Double Truth. *Mediaeval Studies*, 17 (1955), 233–239. old.; P. Michaud-Quantin: La double-vérité des Averroistes. Un texte nouveau de Boèce de Dacie. *Theoria* 22 (1956). 167–184. old.

58 ■ F. Van Steenberghen: *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*. 2 vol. (Les Philosophes Belges, XII–XIII), Louvain, 1931–1942.; Vö. F. Van Steenberghen: L'averroïsme latin. In: *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*. (Philosophes Médiévaux, XVIII) Louvain-Paris, 1974. 531–554. old.

59 ■ A „latin averroizmus” historiográfiájához l. Ruedi Imbach: L'averroïsme latin du XIII siècle. In: *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento*. A cura di R. Imbach e A. Maierú. Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1991. 191–208. old.

60 ■ Vö. William J. Courtenay: In Search of Nominalism: Two Centuries of Historical Debate. In: R. Imbach–A. Maierú: *i. m.* 233–251. old.

61 ■ Erich Hochstetter: *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*. Berlin-Leipzig, 1927; P. Vignaux: Nominalisme. In: *Dictionnaire de théologie catholique*, 11, 1 (1930) 717–784. old.; Occam. In: Uo. 11, 2, (1931) 864–904. old.; Ph. Boehner: *Collected articles on Ockham*. St. Bonaventure, New York/Löwen/Paderborn, 1958; E. A. Moody: *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic*.

tott, hogy Ockham ellen irányultak-e), s nem tisztázott az említett státúumok esetleges kapcsolódása a később elítélt Nicolaus de Ultricuria személyéhez sem.⁶³ A XIV. századi filozófiával foglalkozó kutatások tehát egyértelműen azt mutatják, hogy az egyes XIV. századi gondolkodók jóval önállóbbak, mint azt a korábbiakban gondolták. W. J. Courtenay szellemes fordulatával élve: a XIV. századi „nominalizmust” nominalista módon kell tanulmányozni, a vizsgálódás tárgyai ugyanis olyan individuumok, akik nem sorolhatók iskolákba.⁶⁴

A filozófia alapjai és történetének vázlatára című tanulmány szerzője természetesen egyetlen ilyen individuumot sem említ. A 131. oldalon utal az egyik legeredetibb XIV. századi gondolkodóra, Nicolas d'Autrecourt-ra (akinek műveit sajnos – 1346-os elítélését⁶⁵ követően – 1347-ben elégették, s csak néhány levele, egy rövid traktátusa s egy *quaestio*ja maradt rá⁶⁶), akit Ockham követői közé sorol, és azt állítja, hogy az elítélt filozófus szerint csak saját lelkünk létezése bizonyos. Ami állításának az első részét illeti: jó érvek szólnak amellett, hogy Nicolaus nem ockhamista, hanem antiockhamista volt,⁶⁷ ami pedig a második részét, az nem igaz.⁶⁸

Collected Papers 1933-1969. University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1975.

62 ■ L. elsősorban: Katherine H. Tachau: *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250-1345.* E. J. Brill, Leiden, 1988.

63 ■ Az 1339-es és 1340-es státúumokkal s ezekkel összefüggésben Ockham, Buridanus és Nicolaus de Ultricuria szerepével kapcsolatban I. Konstanty Michalski: *La philosophie au XIVe siècle. Six Etudes.* Hrsg. und eingeleitet von Kurt Flasch, Minerva, Frankfurt, 1969.; E. A. Moody: Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt. (1947) In: *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic.* Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1975. 127-160. old.; Ruprecht Paqué: *Das Pariser Nominalistenstatut.* Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970.; T. K. Scott, Jr.: Nicholas of Autrecourt, Buridan and Ockhamism. *Journal of the History of Philosophy* 9 (1971), 15-41. old.; W. J. Courtenay-K. Tachau: Ockham, Ockhamists, and the English-German Nation at Paris, 1339-1341. *History of Universities*, 2 (1982), 53-96. old.; W. J. Courtenay: The Reception of Ockham's Thought at the University of Paris. In: (ed.) Z. Kaluza, *Preuve et raisons à l'Université de Paris.* P. Vignaux, Paris, 1984. 43-64. old.; Z. Kaluza: Le Statut du 25 septembre 1339 et l'Ordonnance du 2 septembre 1276. In: von Olaf Pluta (hrsg.): *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert.* B. R. Grüner, Amsterdam, 1988. 343-351. old.

Joel Biard: *Logique et théorie du signe au XIVe siècle.* Vrin, Paris, 1989. 162-166. old.

64 ■ W. J. Courtenay: Late Medieval Nominalism Revisited: 1972-1982. *Journal of the History of Ideas* XLIV (1983), 164. old.

65 ■ Roland Hissette: Note sur Nicolas d'Autrecourt. *Bulletin de philosophie médiévale* 23 (1981), 95. old.

66 ■ A traktátus és a *quaestio* szövegét I. J. Reginald O'Donnell: Nicholas of Autrecourt. *Mediaeval Studies* 1. (1939), 179-280. old.; a levelek legújabb kiadása: Nicolaus von Autrecourt: *Briefe* (Lateinisch-Deutsch), Hrsg. von Ruedi Imbach-Dominik Perler. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.

67 ■ L. a 64. jegyzetben felsorolt irodalmat.

68 ■ Nicolaus de Ultricuria szerint ugyanis csak a hittételekben, valamint az ellentmondás törvényében lehetünk bizonyosak. Vö. *Secunda epistola ad Bernardum*, von R. Imbach-D. Perler (hrsg.), i. m. 18. old.

69 ■ John L. Austin, *Tetten ért szavak.* Ford. Pléh Csaba. Akadémiai, Bp., 1990.

A nominalizmusnak a szerző által adott jellemzésével kapcsolatos további diszkusszióról sajnos le kell mondanunk, minthogy meg sem említi a *potentia absoluta – potentia ordinata* megkülönböztetést, aminek gondos elemzése nélkül nincs értelme arról nyilatkozni, hogy Ockham vagy bármelyik másik „nominalista” voluntarista volt-e; hasonlóképpen nem tesz említést az intuitív és absztraktív megismerés különbözőségéről, s ennek kapcsán a nem létező dolgok intuitív megismerésének lehetőségével kapcsolatos vitáról sem, aminek híján értelmetlen megvitálni, ki volt szkeptikus a nominalisták közül, és ki nem. Jellemző, hogy egyetlen szó sem esik logikai



Descartes

kérdésekről (hacsak annyi nem, hogy a nominalisták a szerző szerint azt gondolták, nem állíthatjuk azt, hogy „Szókratész ember”, csak azt, hogy „Szókratész – Szókratész”), s arról sem – ami pedig az 1340-es évek vitái megítélésének szempontjából döntő jelentőségű –, hogy mi a tudás objektuma: maga a dolog (Walter Chatton), a bizonyító szillogizmus konklúziója (Ockham) vagy a tényállás, a kijelentés teljes szignifikátuma (*complexe significabile*; Adam Wodeham, Gregorius Ariminensis).

A könyvnek végül egy nyelvi jellegzetességére szeretném föl hívni a figyelmet. Véleményem szerint rendkívül gyakoriak a könyvben az olyan szavak vagy kifejezések, amelyeket John L. Austin nyomán – de könnyen meglehet, hogy tőle eltérő értelemben – implicit ítélkező performatívumoknak nevezhetnénk.⁶⁹ Az ítélkező melléknév arra utal, hogy az adott megnyilatkozásnak egy sajátos illokúciós erő

ÚJ MŰVÉSZET

ART TODAY

AZ ÚJ MŰVÉSZET JÚNIUSI SZÁMÁNAK TARTALMÁBÓL

VELENCEI KÖVET

Sinkovits Péter: Giorgione-idézet Jovánovics-átköltésben
Beszélgetés Jovánovics Györggyel
Kovalovszky Márta: Berlin után, Velence előtt
Jovánovics György új művei
Marosi Ernő: Jovánovics-dosszié
Gondolatfoszlányok Veszelcsykről

KIÁLLÍTÁS

Az örökkévalóság egy kis lehelete
Fehér László kiállítása elé
P. Szabó Ernő Új képek – feketén, fehéren
Beszélgetés Fehér László festőművésszel
Szegő György: Speculum-muluceps
Tükrök és dobozok

MŰKERESKEDELEM

Galériák dicsérete
Nina Czeglédy
Ydessa Hendeles
Egy kanadai műgyűjtő
KÖRMENDI GALÉRIA

GRAFIKA

Szmadám György: Rajzok és állapotok
VII. Országos Rajzbiennále
Báán András: Makó unplugged
Szmadám György: „Csak zengő érc vagyok”
A Magyar Illusztrátorok Társasága kiállítása elé

RÉGIÓNK MŰVÉSZETE

Erney Gyula: Bauer és Jakoby
Benke László: Tadeusz Kantor: jelenlét és távollét
Szombathy Bálint: A hetvenes évek művészete
a Vajdaságban. I. rész

KIÁLLÍTÁSI KÖRKÉP

Köves Éva kiállítása; Németh Ilona kiállítása; Magyar-német
versenypálya; Alejandro Fogel installációja; Wien 12 – osztrák
művészek Budapesten; A Mújdricza-testvérek tatai kiállítása

INTERJÚ

Sinkó István
Tetkó. Beszélgetés Simon Zoltán grafikus- és tetoválóművésszel

KÖNYVSZEMLE

Andrási Gábor
Blatnoj mir
Kovács Ákos-Sztrés Erzsébet: Az orosz tolvajvilág és művészete
Bohár András: Létezett-e egyáltalán az a torony?
Perneczky Géza: Zuhanás a toronyból

PANORÁMA

Hazai kiállítások – Külföldi kiállítások

tulajdonítható: az tudniillik, hogy a megnyilatkozást végrehajtó személy (esetünkben a könyv szerzője) egy adott performatívum segítségével pozitív vagy negatív módon kíván megítélni valamit, esetleg figyelmeztetni kíván arra, hogy valaminek az elfogadása vagy éppen elutasítása nem helyes stb. A szövegben található performatívumok azért implicitek, mert – habár az említett illokúciós erő tulajdonítható nekik – nincsenek explicit formára hozva: nem szerepelnek a könyvben olyan explicit performatívumok, mint „elítélem”, „elvetem”, „helyesnek tartom”, „egyetértek vele”, „kifogásolom”, „leleplezem” stb. (Austin mindhárom igét az ún. bemutató performatívumok közé sorolja).⁷⁰ Néhány példa: „...eredménye meglehetősen kiábrándító” (210. old.), „„mértékadó» értelmiségiek...” (214. old.), „a... talaján nem igazán lehet ...ni” (172. old.), „a... szélsőségessége” (101. old.), „nem célja az, hogy..., hanem mindössze...” (206. old.), „...nem hajlandó túllépni a ...en” (160. old.), „... pontosan tudta” (127. old.). Ezek az explicit formára nem hozott megítélő megnyilatkozások gyakran az érveket helyettesítik, nem feltétlenül azért, mert a szerzőnek nincsenek érvei, inkább azért, mert úgy érzi, az igazság birtokában elegendő az elmélet ismertetése, valamint alkalmanként egy-egy rövid, a homályban tévelygő olvasókat útbaigazító megjegyzés.

Vegyük szemügyre alaposabban az első két példát: ezek kapcsán figyeltem föl a szöveg említett jellegzetességére. A 210. oldalon olvasható kifejezés Thomas Kuhn tudományfilozófiai kutatásainak eredményére vonatkozik, ez az, ami „meglehetősen kiábrándító”. Az elmélet féloldalas ismertetéséhez ezt az egyetlen megjegyzést fűzi; a megjegyzésből nyilvánvaló, hogy nem ért egyet Kuhn állításaival (sőt a könyv szellemének jobban megfelel, ha azt mondom: elítéli őket); ezt azonban valamilyen oknál fogva nem óhajtja explicit formában a tudomásunkra hozni. A „„mértékadó» értelmiségiek...” (214. old.) érdekes példa: itt az idézőjel közvetíti az illokúciós erőt, s a vonatkozó szakasz explicitté tétele a következőképpen történhetnék: „Mélységesen elítélem azokat az értelmiségieket, akik nem is mértékadók, csak annak tartják magukat, méghozzá azért, mert azt hirdetik, hogy az értékek a tényekből levezethetetlenek.”

Az implicit ítélkező performatívumoknak ez a fajta alkalmazása engem egy sokkal explicitebb, a közép-korban rendkívül elterjedt módszerre emlékeztet: a XIII. századtól kezdődően egyre inkább szokássá vált, hogy egyes, teoretikus szempontból nem minden gyanú felett álló szövegeket valamely egyházi autoritás fölkérésére teológus szakértők kivonatoltak, majd a kivonatokat egy bizottság rövid értékelő megjegyzésekkel, úgynevezett cenzúrákkal látta el. □