

Válaszok és kérdések

A filozófiai gondolkodás történetiségéről¹

PAUL RICHARD BLUM

Abstract

Whenever something appears to make no sense there is a story behind it that explains it. R.G. Collingwood suggested that a philosophical statement that is unclear is most likely the answer to a question that needs to be discovered. I suggest that we should understand philosophy in general as answers to questions. To explicate such questions means to understand philosophy properly and, consequently, to do philosophy historically amounts to philosophizing. There are cases, in which actually philosophizing is performed by way of unfolding the underlying question through telling stories, as in Nietzsche. As a matter of fact, many philosophers locate their insight in an autobiographical narrative. Those stories are, at the same time, external and constitutive for philosophical thought, even if we grant that a thought as such is timeless. To understand a philosophical thought through its framework and its historical question is like thinking with the head of the other philosopher. (This study is a result of research funded by the Czech Science Foundation as the project GA ČR 14-37038G “Between Renaissance and Baroque: Philosophy and Knowledge in the Czech Lands within the Wider European Context”).

Keywords: *historicity of philosophy, tacit dimension of thinking, contextualization, hermeneutics, analytic philosophy*

Kulcsszavak: *filozófia történetisége, a gondolkodás hallgatólagos összetevője, kontextualizálás, hermeneutika, analitikus filozófia*

PAUL RICHARD BLUM német filozófus, a baltimore-i Loyola Egyetem professzora, 1996–2002 között a Pázmány Péter Katolikus Egyetem oktatója volt, a Magyar Goethe Társaság és a Német-Magyar Filozófiai Társaság tagja, a Nemzetközi Aquinói Szent Tamás Társaság Magyar Szekciójának alapító tagja és első elnöke; prblum@loyola.edu

¹ Jelen tanulmány a Cseh Tudomány Alapítvány támogatásával jött létre, a GA ČR 14-37038G „Reneszánsz és barokk között: Filozófia és tudás a cseh területeken a tágabb európai összefüggésben” című projekt részeként.

I. HA VALAMI ÉRTELMETLENNEK TŰNIK,
AKKOR AZ VÁLASZ EGY MÉG MEG NEM ÉRTETT KÉRDÉSRE.

Amikor Münchenben a doktorátusomra készültem, tanárom, Eckhard Keßler a legmelegebben ajánlotta figyelmembe Hans Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit* című művét.² Mivel épp az volt a tervem, hogy reneszánsz filozófiára szakosodjam, úgy találtam, hogy Blumenberg – legalábbis a Nicolaus Cusanusról és Giordano Brunóról szóló fejezetekben – a források ismeretében nem jeleskedik. Így aztán a könyvet mint jelentőségnélkülit tettem félre. E véleményem megerősödött, amikor láttam, hogy Charles H. Schmitt tekintélyes *Cambridge History of Renaissance Philosophy* című műve említést sem tesz Blumenbergéről.³ Évekkel később értesültem arról, amit alaposabban olvasva Blumenberg szövegét rögvest észrevehettem volna: könyve válasz volt Carl Schmitt *Politische Theologie* című művére.⁴ Azóta világossá vált számomra jelen írásom tárgya: filozófiatörténetet üzni annyit tesz, mint mások fejével gondolkodni, ugyanakkor saját gondolkodásunkat olyan kérdésekre adott válaszként értelmezni, amelyeket mások tettek föl.

Robin George Collingwood önéletrajzában a gondolkodást kérdés és válasz kapcsolataként ábrázolja. Egy különösen csúnya emlékműből kiindulva fogalmazza meg sejtését: e tárgy talán csak azért tűnik rondának, mivel szemlélője nem ismeri föl az alkotó szándékát, s így nem tudhatja, vajon e szándék nem nyert-e mégis sikeres kifejezést az alkotásban. Collingwood ebből azt vezeti le, hogy a kimondott vagy leírt kijelentések pusztán tanulmányozása révén nem lehet kideríteni, vajon valaki mire gondolt. Sokkal inkább ismernünk kell ama kérdést is, amire való tekintettel megfogalmazta egykor kimondott vagy leírt válaszát.⁵ Collingwood zárójelben hozzáteszi, hogy egy ilyen kijelentés szerzője bízott abban, hogy hallgatói vagy olvasói osztoznak vele e kérdésben.⁶ Evvel Collingwood egy olyan hallgatóságos föltevésre utal, amelyet a kijelentés szer-

² Vö. HANS BLUMENBERG: *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966.

³ Vö. CHARLES B. SCHMITT ET AL. (eds.): *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, University Press, Cambridge – New York, 1988.

⁴ Vö. CARL SCHMITT: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München, 1934 (1922).

⁵ ROBIN GEORGE COLLINGWOOD: *An Autobiography*, Clarendon Press, Oxford, 1991, 31.

⁶ Uo. 31.: „a question in his own mind, and presumed by him to be in yours”, azaz „saját szellemének egy olyan kérdése, amelyről föltételezi, hogy jelen van a ti szellemetek számára”.

zője nem vagy nem mindig képes tematizálni. E pontra még vissza fogunk térni.

Egyelőre azonban azt fontos látnunk, hogy Collingwood ezt az érvelési alakzatot a történelemre alkalmazza.⁷ Az ő számára ugyanis a filozófiai problémák nem örök problémák, hanem olyanok, amelyek a történelem során fejlődnek, és „a problémáknak, akárcsak a rájuk javasolt megoldásoknak, megvan a maguk saját története”.⁸ Akárcsak az olyan műszaki eszközök, mint például a csatahajók, amelyek változnak, s ezáltal alakítják az őket használók tevékenységét, ugyanúgy a problémák is mindig mások a filozófiatörténet során. „Ézért egy [filozófiai] problémát csak akkor ismerünk igazán, ha a megoldás felől következtetünk vissza rá.”⁹ Ebből Collingwood azt a mélyreható következtetést vonja le – s ezzel nemcsak angolszász kollégáit bosszantotta föl, hanem azok örökösei ma is hozzá nem értőnek mondanák őt –, hogy egyáltalán nincs választási lehetőség a történeti és filozófiai kérdések között, sokkal inkább minden egyes olyan kérdés, amelyet egy szerző egy adott tárgykörben föltesz, történeti.¹⁰

Ebből arra következtethetünk, hogy egy filozófiai tétel megértése – amennyiben e tétel megköveteli, hogy egy, a szerző által fölített kérdésre adott válaszként olvassuk – történeti értelmezést jelent. Aki értelmetlennek tartja Kant azon tézisének, amely szerint az emberi értelem írja elő a természet számára annak törvényeit, annak újra kell olvasnia az értekezés vezérfonalául szolgáló kérdést, valamint a levezetéseket.¹¹ S ha az olvasó még mindig ellentmondásba ütközik, észre kell vennie, hogy ezt Kant elővételezte. Végül pedig az olvasónak meg kell kérdeznie magától, mely kérdésföltevés alapján tartja ő az ellentétes állítást valószínűnek. Eközben remélhetőleg rá fog jönni arra, hogy a tudomány dolgozhat valószínűséggel, a filozófia ellenben fölfedi a valószínűséget.¹²

⁷ *A fordító megjegyzése:* Collingwood egyszerre volt régész, történész és filozófus.

⁸ ROBIN GEORGE COLLINGWOOD: *An Autobiography*, i. m., 67.

⁹ Uo. 70.

¹⁰ Uo. 72.

¹¹ IMMANUEL KANT: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, Atlantisz, Budapest, 1999, 87–90 (36. § *Miként lehetséges maga a természet?*).

¹² A valószínűségről mint a természettudomány jellegzetességéről a kvantumelmélet óta lásd GREGORY N. DERRY: *The Only Sacred Ground. Scientific Materialism and the Sacred View of Nature within the Framework of Complementarity*, Apprentice House, Baltimore, 2014.

2. HA VALAMI ÉRTELMETLENNEK TŰNIK,
VAN HOZZÁ EGY TÖRTÉNET.

A nyolcvanas években Hermann Lübbe, német filozófus sok helyütt tartott előadást arról a kérdésről, „Mit jelent az, hogy »Erre csak történeti magyarázat adható«?”¹³ Ez valóban német téma, hiszen a történeti magyarázatok keresése Németországban valóságos nemzeti sport. Hanns Dieter Hüsch szatíráíró szerint a német „semmit se tud, de mindent képes megmagyarázni”, tudniillik amikor válasz helyett áttér egy történetre.¹⁴ Lübbe példáit leginkább a társadalmi és politikai életből veszi: furcsán kanyargó utcák, fölösleges intézmények – a hasonlók számát bárki tetszés szerint szaporíthatja. Mindig arról van szó, hogy az ilyen látszólag értelmetlen dolgoknak megvan a maguk mélyebb értelme, s ezt egy elbeszéléssel lehet föltárni. A döntő mozzanat, hogy a tényeknek nemcsak nyilvánvalóan „értelmes voltáról” beszélhetünk – nevezetesen arról, amelyik értelem senkinek sem tűnik föl, mint például, hogy a bélyeget a boríték elejére, a jobb felső sarokba ragasztjuk –, hanem létezik egy rejtett „értelem” is, amelyik a fölszínit megalapozza. Sőt, e rejtett értelmesség még arra is képes, hogy egy fölszíni értelmetlenséget értelmessé tegyen. S eme földalatti értelmesség általában csak egy történet elbeszélése révén tárható föl, mi több, állítható helyre. Bizonyosan megvan annak a története, miért ragasztjuk föl éppen így a bélyegeket.¹⁵ Ugyanígy létezik egy olyan történet, amely magyarázatot ad egy utca furcsa kanyarulataira. Ezt egy filozófiai példára, Kant természettörvényeire alkalmazva a következőt mondhatjuk: a természettörvények előírásáról szóló kijelentés képtelennek tűnik, ez igaz. Létezik azonban egy olyan rejtett értelem, amelyet az által hozhatunk fölszínre, ha elmeséljük ama történet, amely Kantot e tantételhez vezette. E történet – azaz gondolatmenet – pedig értelmessé teszi a képtelen állítást. A történetek, történeti magyarázatok nemcsak az értelmetlent, hanem még az értelmeset is értelmessé teszik.

Nos, ez ellen az hozható föl, hogy Kant tételére tulajdonképpen nem egy elbeszélt történet, hanem egy gondolatmenet rekonstrukciója ad magyarázatot.

¹³ HERMANN LÜBBE: Was heißt: ‘Das kann man nur historisch erklären?’, in Reinhart Koselleck – Wolf-Dieter Stempel (Hrsg.): *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, Fink, München, 1973. 542–554. (E szövegnek több utánnomása létezik.)

¹⁴ JÜRGEN KESSLER (Hrsg.): *Hanns Dieter Hüsch, Kabarett auf eigene Faust: 50 Bühnenjahre*, Blessing, München, 1997, 133.

¹⁵ A világhálón keresve („Wieso muss die Briefmarke immer recht oben kleben und nicht links unten!?” – Yahoo Clever”) a következő anyagot találjuk: <http://de.answers.yahoo.com/question/index?qid=20061119124640AAIAaT7> [2014. 02. 18.]

Végső soron maga Kant sem azért lépett föl paradox tantételével, hogy azt utólag elfogadhatóvá tegye, hanem sokkal inkább szigorú tudományos levezetéssel jutott el téziséhez. Másrészt érvelésének minden szigorúsága mellett mégiscsak találunk Kantnál utalásokat arra, miként gyökerezik gondolata az ontológia történetében és a felvilágosodás tudományában. Ezért Kant következő szándéknyilatkozatát olyan programként olvashatjuk az Előszóban, ahol arról akarja meggyőzni a filozófiatörténészeket, hogy „elkerülhetetlenül szükséges, hogy munkájukat egy időre megszakítsák, s mindent, ami eddig történt, meg nem történtnek tekintsenek”, mint amely a megtörténtet a filozófiai gondolkodás kedvéért akarja meg nem történetté tenni – mindenestre csupán módszertani szándékkal –, hogy azután a gondolat értelme a történelemben érthetővé váljék, s ne pusztán megtanulható tananyag legyen „tanulók használatára”.¹⁶ Gondosan odafigyelve azt találjuk, hogy a fogalmi érvelés és a történeti szituálás zökkenő nélkül mennek át egymásba. Ezért maga a szerző kívánja meg, hogy elmeséljük az elméletéhez elvezető történetet. Nézzünk meg más példákat, mégpedig olyanokat, amelyekben a szerző központi állítása történelmi megalapozottságára utal!

Descartes kétségkívül ama filozófus, aki bevezette a mítoszt, amely szerint a filozófusnak mint olyannak meg kell szabadulnia gondolkodása történeti feltevéleitől. Ezért aztán még ma is vannak olyan filozófusok, akik úgy hiszik, mintha a filozofálás kizárólag és alapvetően a történelemmentes semmiben játszódik le. Descartes módszeres kételyével mindent kizárt, amely önmagában gondolkodásának külsődleges forrása lehetett volna, míg végül csak a tiszta *cogito* maradhatott meg. Ez utóbbiból következetesen következik a *res cogitans* és a *res extensa*. A Descartes bejelentette követelmény kapcsán rögtön föltűnik két dolog. Először is, hogy a szerző állítását egy önéletrajzi, azaz önmagát történetté tevő elbeszélésbe ágyazta. Másrészt pedig, hogy ezen elbeszélés történetileg köztudottan nem igaz – miután egy sereg történészt arra indított, hogy föllejék Descartes forrásait, különösen a második skolasztika filozófiájában, a középkorban és Ágostonnál. Szoros értelemben véve Descartes hazudik. Fölmentése érdekében azonban szabad utalnunk arra, hogy története elbeszélése révén nyomra vezetni olvasóját. Ha csak fogalmilag érvelt volna amellest, hogy az *ego cogito* a személyes létezés alapja, s ezért innen a kétféle létmód, az idea és a testi dolog elfogadásához vezet, akkor ez föltehetőleg világosabb lett volna, egyúttal azonban nehezebb lett volna történetileg elhelyezni. Avval, hogy Descartes saját állítása szerint eltekintett a filozófia történetétől, egyszersmind

¹⁶ IMMANUEL KANT: *Prolegomena*, i. m., 7.

rá is mutat ugyanezen történetre. Aki a szakadék fölött egyensúlyoz, annak nem szabad lefelé néznie. Nekünk, történészeknek azonban az a föladatunk, hogy a kötéltornász mereven előre szegezett tekintetét a szakadékra való utalásként olvassuk. A karteziánus *cogito* nem sétagalopp: annak kísérlete, hogy kikapcsoljuk a gondolkodás történetiségét annak érdekében, hogy a gondolat tisztaságát bemutassuk. A történeti Descartes olvasóiként azonban föl kell tenünk a kérdést, hol rejtőzik ama probléma, amely fölött Descartes elegyensúlyoz.

Önéletrajzi elbeszélése a sváb kemence melletti álomról, a hadjárat közbeni pihenőről arra szólít föl bennünket, hogy a *cogito* tiszta elgondolásában egyúttal a történelmet is vele gondoljuk. Amikor Descartes a *Második elmélkedés*ben azt mondja, hogy ez az én vagyok „kételkedő, megértő, állító, tagadó, akaró, nem akaró, de ugyanakkor elképzelő és érzékelő” dolog,¹⁷ akkor pontosan ezt mondja: a *cogito* kételybe, motivációkba, fantáziákba és érzésekbe bonyolódik. A tiszta gondolkodás története része a gondolkodásnak, máskülönben a gondolkodás nem tiszta, hanem üres volna.

A szakadék fölött egyensúlyozó kötéltáncos képét azért választottam, hogy Nietzsche *Zarathusztrájára* emlékeztessenek. Szerinte az ember nem pusztán idea, nem is csak egy ember, hanem átmenet: „Kötél az ember, kötélt az állat és az embert fölülmúló ember között – szakadék felett feszülő kötélt.”¹⁸ Ezt a mi összefüggésünkben olvashatjuk oly módon, hogy értelmetlen volna egy filozófiai fogalmat úgy fölfognunk, mintha annak sem eredete, sem még be nem teljesült célja ne volna. A fogalmainak történetét megvető filozófus olyan, mint ama állat, amely a boldogságát firtató kérdésre azt szeretné válaszolni, hogy boldogsága abban áll, hogy „mindig elfelejti”, amit mondani akart. Követ-

¹⁷ RENÉ DESCARTES: *Meditationes de prima philosophia*, (Oeuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, VI. Nouvelle présentation), J. Vrin, Paris, 1964, 28: „Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens.” Magyarul lásd RENÉ DESCARTES: *Elméltedések az első filozófiáról*, Atlantisz, Budapest, 1994, 38. E hely mai értelmezéséhez vö. JAMES HILL: *Descartes and the Doubting Mind*, Continuum, London – New York, 2012, 68. skk.

¹⁸ FRIEDRICH NIETZSCHE: *Így szólott Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek (Zarathustra előjáró beszéde, 4)*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 20.

A fordító megjegyzése: a jelzett magyar kiadásban a német Übergang (átmenet) megfelelője általjuttás, illetve általmenés. Amint arra Blum professzor fölhívta figyelmemet, itt Nietzsche-nél az *idea (Idee)* egyrészt platóni ideát jelent (az ilyen ideák létét Nietzsche tagadja), másrészt a szó hétköznapi jelentéséről is szó van (lásd *eszme, képzet, gondolat, fogalom*).

kezésképp, mivel állandó jelen időben él, mondandója épphogy nem kerül kifejezésre, hiszen „ekkor azonban ezt a választ is elfelejtette és hallgatott”.¹⁹

Még egy példát szeretnék röviden érinteni, mégpedig Nicolaus Cusanust. Ismeretes, hogy *A tudós tudatlanság* című műve végén elbeszéli, hogy e gondolat egy Bizáncból Velencébe tartó hajóúton látogatta meg őt. Mielőtt fölidézném az utazás részleteit, rögtön föl szeretném hívni a figyelmet ama ellentmondásra, hogy egy legnagyobb mértékben elvont gondolat egy utazás eredményeképpen tárul elénk. Olyan utazásról van szó, amely azután kiált, hogy elbeszéljük. Hogy eljussunk a mű fő állításához – mely szerint lehetséges Istent fölfoghatatlan módon fölfogni – számos kitérő és határátlépés szükséges. Azaz: jóllehet a spekuláció csúcspontja túl van téren, időn, határokon, föltételeken s minden egyéb elgondolható korlátozáson, ez önmagában vett természete. Eléréséhez azonban egy út, egy utazás szükségeltetik. Evvel Cusanus arra hív föl bennünket, hogy mi is éljük bele magunkat az ellentétek egybeesésének (*coincidentia oppositorum*) genezisébe, oly módon, hogy épp azon ellentéteket ismerjük meg, amelyek megsemmisülnek. E genezis szerkezetében egy úthoz hasonlít. Cusanus fejével gondolkodni és föltenni ama kérdés, amelyre a válasz a *coincidentia*, ezek szerint azt jelenti, hogy „egymástól elválasztjuk az ellentéteket, miután megtaláltuk az egyesítés pontját”. Ez volt Giordano Bruno válasza Cusanusnak, s valamit maga Bruno is tudott az utazásról.²⁰ Ama tényleges utazás, amelyre olvasóját Cusanus emlékezteti, azt a föladatot jelentette, hogy Nicolausnak a bizánci küldöttséget kellett Itáliába, a ferrara-firenzei zsinatra kísérnie. Nem kisebb ügyről volt szó, mint a keleti és nyugati keresztény egyház egységének helyreállításáról, az ellentétek kiengesztelődéséről, a *filioque* kitétel beillesztéséről az egyetemes hitvallásba. Ez világossá teszi, mely gyakorlati

¹⁹ FRIEDRICH NIETZSCHE: *Korszerűtlen elmélkedések*, Atlantisz, Budapest, 2004, 93–177: „A történelem hasznáról és káráról”, itt: 97.

A fordító megjegyzése: Blum szövege egy szójátékot tartalmaz: szó szerint az állat „szellemi-lelki jelenlétéről” (*Geistesgegenwart*) beszél, ez azonban az állat esetében épphogy az igazi szellemi éberség hiánya, hiszen állandó jelen időben élve, múlt- és jövőtudat, következtetésképpen történet és történelem nélkül létezik.

²⁰ PAUL RICHARD BLUM: ‘Saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l’unione’: Bruno. Cusano e il platonismo, in Eugenio Canone (ed.): *Lecture Bruniane 1-2*, IEPI, Pisa Roma, 2002, 33–47.

A fordító megjegyzése: Brunóról lásd a szerző több munkája mellett következő monográfiáját: PAUL RICHARD BLUM: *Giordano Bruno. An Introduction*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2012.

és politikai kérdésre adott választ Cusanus „tudós tudatlansága”. E tudatlanság értelmetlen voltának van egy kézzelfogható és egy elvont, fogalmi története.

3. A FILOZOFÁLÁS TÖRTÉNETEK ELBESZÉLÉSÉT JELENTHETI;
A TÖRTÉNETEK PEDIG OLYAN KERETET HOZNAK LÉTRE, AMELYBEN
A GONDOLKODÁS VÉGBEMEGY.

Nietzsche említése után nem szükséges részletesen bebizonyítanunk, hogy a filozófia megvalósulhat történetekben. Herman Melville *Moby Dick*je a filozófiai regény egy súlyos példája. Azonban szorosabb értelemben véve is – azaz egy-egy gondolatot keretező elbeszélések példáiban Cusanusnál és Descartesnál – világos, hogy az elbeszélte történet nemcsak a gondolkodás rendszeres és történeti keletkezésére utal, hanem létrehozza azt a keretet, amely érthetővé teszi a gondolatot.

Legfontosabb tanúként Immanuel Kantot szeretném idézni. *A tiszta ész kritikájának* előszavában, figyelemre méltó módon először a második kiadásban, saját fölfedezését fordulatként, forradalomként [Revolution] festi le:

„És így a gondolkodásban végbement, igen kedvező fordulatot [Revolution] még a fizika is kizárólag ama felismerésnek köszönheti, hogy annak megfelelően, amit az ész maga helyez a természetbe, kell fölkatatnia benne (de nem kitalálnia róla), amit tanulnia kell tőle, és amiről önmagában nem szerezhetne tudomást. Ezáltal lépett csak a természettan a tudomány biztos útjára, miután sok-sok évszázadon át a sötétben botorkált.”²¹

Bármit is szóljon ehhez a Kant-exegézis, számomra az a fontos, hogy Kant az észet tevékenységként mutatja be, s a specifikus belátást a gondolkodás történetében végbemenő forradalomként ábrázolja. A tiszta ész alávétése a kritikai

²¹ KrV B XIII-XIV. Magyarul: IMMANUEL KANT: *A tiszta ész kritikája*, Atlantisz, Budapest, 2004, 30–31.

A fordító megjegyzése: Amint arra Blum a későbbiekben utal, a német *Revolution* a latin *revolutio*ra megy vissza, amely Kopernikusznál a bolygók körpályán való *körbefordulását* jelentette. (A *revolutio* a latinban egy tárgy eredeti helyére való *visszagörgetésére*, valahonnan való *lehengerítésére*, átvitt értelemben *visszatérésre*, *visszakerülésre* utalt.) A *Revolution* kanti használata azonban *egy helyzet gyökeres megfordítására*, azaz *forradalmi* következményekkel járó *fordulatra* utal. Kant a francia forradalomra is a *Revolution* szót használta. Magyarul ezért adjuk vissza két különböző szóval.

vizsgálatnak olyan gondolati alakzat, amely úgy különbözik saját előtörténetétől, mint a biztos haladás a sötétben tapogatózástól. Kant kritikája lényegében nem kijelentések gyűjteménye, hanem olyan előrelépés, amelynek megvan a maga eredete. Ez az újdonság jön most létre egy történet által behatárolható fordulat révén.

Közismert módon Kant ehelyütt a kopernikuszi fordulat [Revolution] fogalmát veszi kölcsön.²² Itt Kant elbeszélésbe vált:

„Itt ugyanarról van szó, mint Kopernikusz legfontosabb gondolatánál: midőn azt találta, hogy az égitestek mozgását nem tudja kielégítően megmagyarázni, ha feltételezi, hogy a csillagok serege forog a megfigyelő körül, Kopernikusz kipróbálta, nem jár-e nagyobb sikerrel, ha felteszi, hogy a megfigyelő kering, és a csillagok nyugalomban vannak.”²³

Lényegtelen, vajon Kant Kopernikusz gondolatmenetét tárgyilag helyesen írja-e le. Az viszont tény, hogy Kopernikusz segítségével Kant saját elméletét egy történeti tett gyümölcseként mutatja be, olyanként, amelynek megvan a mintája a történelemben. A fordulatok és forradalmak már önmagukban véve történetiek. Vagy látott már valaha is az ember egy fordulatot [Wende] mindazon dolog nélkül, ami benne megfordul akár a térben, akár a történelemben? A tényekhez vezető folyamat, valamint ezek egymásra következése alkotják annak keretét, ami a gondolat középpontjában áll.

Polányi Mihály *Személyes tudás* című könyvét a kopernikuszi fordulattal kezdi. Azt akarta evvel bemutatni, hogy a gondolkodás magával hordoz egy nem tematikus, személyes keretet. Polányi így foglalja össze a szóban forgó forradalom [Revolution] hatását:

„azok, akik fenntartás nélkül elfogadták a kopernikuszi rendszert egy korai stádiumban, elköteleződtek a mellett, hogy van remény az elmélet meghatározhatatlan kiterjedésű jövőbeli igazolására, s ez a remény lényeges eleme volt a rendszer magasabb rendű ésszerűségébe és objektív érvényességébe vetett hitüknek.”²⁴

²² E fogalomban már arról van szó, hogy Kant az égi szférák körbeforgásának (*revolutio*) fogalmát viszi át a gondolkodás forradalmára, de most nem ez a témánk.

²³ *KrV B XVI*. Magyarul: IMMANUEL KANT: *A tiszta ész kritikája*, i. m., 32.

²⁴ POLÁNYI MIHÁLY: *Személyes tudás*, 1. *Úton egy posztkritikai filozófiához*, Atlantisz, Budapest, 1994, 22. *A fordító megjegyzése*: a fordítást módosítottam.

Polányi XX. századi tudósként a kopernikuszi rendszer ésszerűségét nem valamilyen durva empirizmus miatt veszi védelmébe – erre irányul Polányi elsődleges szándéka –, hanem az értelmi igazolás potenciálja miatt. Ugyanakkor e potenciál a jövőbe vetül, azaz időbeli mozzanat járul hozzá. A tudomány tárgyilagossága annak történetiségével egyenlő. Ennek további megalapozása érdekében Polányi a keretet (*framework*) úgy írta le, mint ami a tudományos tevékenység számára alapvető. Ezek szerint a tudományos vita azt jelenti, hogy megértjük a másik „keretét”, s egyszersmind meg is cáfoljuk azt. Ama körülmény, hogy ez igen gyakran *ad hominem* érvek segítségével történik – jóllehet, hitelteleníti az egymással összeütköző feleket –, nem érinti lényegileg a vita szerkezetét, amelynek alapvetően személyes érvelési keretből kell kiindulnia.²⁵ Köztudomású, hogy Thomas Samuel Kuhn e gondolatból vagy valamely hasonló ötletből kiindulva írta le a *tudományos forradalmak szerkezetét*.²⁶ A dolog további részletezése nélkül elég legyen annyit mondanunk, hogy Kuhn érdeklődése elsősorban épp az itt ismertetett körülményre irányul, tudniillik arra, hogy a gondolatoknak történetük van, amelyet magukkal hordoznak.

Alasdair MacIntyre megerősíti számunkra eddigi megállapításunkat elsősorban akkor, ha megengedjük a természettudományok története és a filozófiatörténet közötti párhuzamot. MacIntyre ugyanis így fejezi be a filozófia saját történetéhez való viszonyának tárgyalását, miközben egyszerre utal Kuhnra és Collingwoodra:

„Kiderül, hogy miként a természettudományok eredményeit végső soron azon tudományok történetének eredményei alapján kell megítélnünk, úgy a filozófia eredményeit végső soron a filozófia történetének eredményei alapján kell megítélnünk”.²⁷

²⁵ Uo. 259. skk.

²⁶ THOMAS SAMUEL KUHN: *A tudományos forradalmak szerkezete*, Gondolat, Budapest, 1984. Vö. MARTIN X. MOLESKI SJ: Polanyi vs. Kuhn: Worldviews Apart, *Tradition & Discovery* 33 (2006–2007/2), 8–24; valamint vö. PAUL RICHARD BLUM: Michael Polanyi: The Anthropology of Intellectual History, *Studies in East European Thought* 62 (2010) 197–216.

²⁷ ALASDAIR MACINTYRE: The relationship of philosophy to its past, in Richard Rorty – Jerome B. Schneewind – Quentin Skinner (eds.): *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, University Press, Cambridge, 1984, 30–48; itt: 47. A filozófia és természettudományok összevetéséről történetükhöz való viszonyuk szempontjából lásd még KONRAD CRAMER: Das philosophische Interesse an der Geschichte der Philosophie, in Stefan Lang – Lars-Thade Ulrichs (Hrsg.): *Subjektivität und Autonomie. Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin – Boston,

Föl kell figyelniünk arra, hogy nem arról van szó, hogy a természettudományok, illetve a filozófia teljesítményeit a jelen szempontjából „ítéljük meg”. Hisz ily módon a legtöbb esetben egyébként sem beszélhetünk a történeti teljesítmények értékéről.²⁸ Ellenkezőleg, sokkal inkább arról van szó, hogy a modern, aktuális eredmények végül is történeti úton nyert eredmények. A filozófia teljesítményét a filozófia történeti teljesítményeiből megérteni, számomra ezt jelenti a filozófiatörténet művelése. Filozófiatörténetet pedig azért művelünk, hogy valóban igazából filozofáljunk, ami ugyanaz, mint valóban megérteni a filozófia múltbeli teljesítményét. Tad Schmaltz azt vetette fel MacIntyre ellenében, hogy nagyon valószínűleg a jelenkori filozófiát egy „nem történeti reflexió” (*non historical reflection*) révén is jobba tehetjük és előrevihetjük.²⁹ E nézőpont teljességgel félreismeri annak szükségességét, amit MacIntyre jogosan hangsúlyozott, tudniillik, hogy az állítólagosan mai filozófiai problémákat a történelem gyümölcseként értsük meg. Csak ebből következik az a posztulátum, hogy a jelent a történelem alapján ítéljük meg.

Sok olyan könyv és tanulmány, amelyek a történelem filozófiai jelentőségének védelmének igényével íródtak, arra korlátozódnak, hogy fölmutassák a történeti függés, befolyás és elsajátítás egyes eseteit. Mindeközben úgy tűnik, mintha egy olyan célra irányultságot tulajdonítanak a filozófiának, amely aztán szinte elkerülhetetlenül a jelenkori filozófiával lesz azonos, mintha ez utóbbi léteznék történelme nélkül. Ezen jó szándékú érvek tehát nem veszik komolyan annak szükségességét, hogy a múlt gondolkodóit gondolkodóként értsék meg, s ne csak elmúltként.³⁰ Ezen kérdésekre még vissza fogunk térni a későbbiekben, amikor a történeti haladásról lesz szó.

2013, 33–50. A többséghez hasonlóan Kramer alábecsüli a történelem megalapozó szerepét a gondolkodás s nemcsak a múlt értelmezése számára.

²⁸ Galilei nem ismerte föl, hogy a Hold az árapálymozgás oka; Kopernikusz pedig teljesen helytelenül a bolygók körpályáját tételezte föl; stb.

²⁹ TAD SCHMALTZ: What Has History of Science to Do with History of Philosophy?, in Mogens Lærke – Justin E. H. Smith – Eric Schliesser (eds.): *Philosophy and Its History. Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2013, 301–323; itt: 309.

³⁰ Vö. az előző lábjegyzetben említett, Lærke szerkesztette kötettről írt recenziót STEFAN HEIßBRUGGEN-WALTER: Book Reviews: Mogens Lærke – Justin E. H. Smith – Eric Schliesser (eds.): *Philosophy and Its History*, *Journal of Early Modern Studies* 3 (2014/1) 143–162. A filozófia és a filozófiatörténet szembeállításáról szóló vitára számtalan példát, valamint a félreértések és meg nem értés változatairól lásd TOM SORELL – G. A. J. ROGERS (eds.): *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2005.

4. MINDEN GONDOLKODÁS EGY OLYAN KERETEN BELÜL MEGY VÉGBE,
AMELY MAGÁBAN A GONDOLKODÁSBAN NEM TEMATIZÁLÓDIK.

Eddig megpróbáltam elfogadhatóvá tenni azt, hogy a filozófiai gondolatok és tudományos elméletek egy történeti kereten belül helyezhetők el. Eközben főleg olyan példákra támaszkodtam, amelyekben a gondolkodók arra utaltak, hogy a filozófiai gondolat egy történetnek köszönhető. Mindeközben tanúimmal együtt hallgatólagosan föltételeztem, hogy a gondolatnak önmagában nincsen története. A gondolat nyilvánvalóan *egy nunc stans*.³¹ Nietzsche-nél és Polányinál azonban azt olvashattuk, hogy a gondolat éppenséggel olyan gondolkodás, amelynek eredete s jövője van. Polányi vegyész volt, ezért magától értetődőnek tartotta, hogy egy tudományos kísérlet csak akkor érvényes, amennyiben megismételhető. Polányi azonban azért mondhatta, hogy a gondolat tárgyilagosságát a történetileg kiterjedt igazolhatóság biztosítja, mivel a megisméltés időbeli kiterjedést von maga után. Van itt egy bökkenő: egyrészt a gondolat akkor tárgyilagos, ha nem pusztán az időnek és a kornak köszönhető.³² Másrészt a gondolat csak akkor tárgyilagos, ha az őt hordozó keret (*framework*) a maga idejében érvényes. S e kerethez tartoznak a kutatás tárgyára vonatkozó tudományos föltevések és nézőpontok, a további kutatás általi igazolásra vonatkozó várakozások s evvel együtt a kutatásnak az az egész története, amely a gondolatot létrehozta.³³

Úgy gondolom, Polányira támaszkodva beszélhetünk a gondolat nem tematikus alkotóeleméről. Kant azon tézise, amely szerint az emberi ész írja elő a természet törvényeit, kifejezetten időtlen, hiszen máskülönben minden reggel azt kellene remélnünk, hogy Kant úr vagy szolgája, Lampe kelti föl a napot, hogy az befussa pályáját.³⁴ Mégis, Kant tételét egy történeti kereten belül he-

³¹ *A fordító jegyzete:* a latin kifejezés („az álló most”, ti. „a megmaradó, az örökkévaló mostani pillanat”) itt a jelen pillanat pillanatnyi, kiterjedés nélküli voltára utal. A gondolatra alkalmazva ez azt jelentené, hogy a gondolat pusztán „éppen beugrik”, azaz minden további nélkül egyenlő avval, amit a kiterjedés nélkülinek elgondolt pillanatban gondolok, amire gondolatban épp most jutottam, s mint ilyenek nincs története – akárcsak az örökkévalóságoknak.

³² Mint az sejthető talán a boszorkányság kapcsán.

³³ Természetesen, amit itt gondolatnak hívok, az a kopernikuszi rendszertől a transzcendentális filozófiáig sok mindent egyként lefed.

³⁴ Kant egy korai életrajzírója így tudósít: „Reggelenként öt óra előtt öt perccel [...] szolgája, Lampe ezen komoly katonás fölszólítással lépett be a szobába: Itt az idő”. Lásd EHREGOTT ANDREAS CHRISTOPH WASIANSKI: *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Bei-*

lyezi el. E nézőpontból azt is mondhatnánk, hogy a transzcendentális filozófia *genezise* épp oly külsődleges az önmagában vett transzcendentális filozófiához viszonyítva, mint a kutya a holdhoz képest.³⁵ Polányi mégis megengedte, hogy a történeti igazolás adta benső kielégülés és az arra vonatkozó benső elvárás a gondolathoz tartozzék. A filozófiai gondolat nem-tematikus része, úgy tűnik, kifejezhetetlen és szolipszisztikus. Keretként azonban egyszerismind külsődlegesen járul a gondolathoz. Jellemző, hogy maga a keret (*framework*), azaz az előzetes föltevések, a várakozási horizont, a személyes kielégülés, a kemence mellett támadó ötlet és sok minden más nem tartozik az elmülethez. Ezért gondolhatjuk, hogy a tudománytörténet diszciplínája teljességgel különbözik az egyes tudományoktól vagy egy általuk tematizált természettörvénytől. Említhetnénk az irodalomtörténet párhuzamát. Goethe nem volt irodalomtörténész, s ezért a *Faust*nak nincs semmi köze Agrippa von Nettesheimhez. Ez azonban helytelen következtetés: Goethe Faust doktora magától értetődő módon a reneszánsz varázsló újbóli megtestesülése – még akkor is, ha a darabban ez nem válik kifejezetten témává. Tehát ama körülmény, hogy egy gondolat *genezise* nem tematikus a gondolatban, nem cáfolja, hogy a gondolat ezen *genezis* terméke.

5. AMI A GONDOLAT VONATKOZÁSÁBAN KÜLSŐDLEGES, AZ RAGADHATÓ MEG TÖRTÉNETEKBE.

Egy kérdésre adott filozófiai válaszban a kérdés maga már nem tematikus. Jól látható ez a favicceken:

– Mikor megy a tizenkét órai vonat?

Válasz:

– Délben.

Ebben az esetben fölcserélődik a benső és külsődleges ismeret szerepe. Egy igazi beszélgetésben az értelmes válasz („Déli tizenkettőkor.”) nem tartalmazza, hanem föltételezi a kérdést („Mikor megy a vonat?”). A tömör válasznak a kérdés nem kifejezett témája. Ennek ellenére senki sem akarja azt követelni,

trag zur Kenntniß seines Characters und seines häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm, F. Nicolovius, Königsberg, 1804, 38.

³⁵ Természetesen a „külsődleges” itt nem azt jelenti, hogy valami egyáltalán nem tartozik a gondolathoz, hanem a nem-tematikusra utal. Nem a gondolkodás szociológiai, politikai, gazdasági vagy élettani föltételeiről van szó.

hogy a választ a kérdéstől függetlenül értsük meg. Most elbeszélhetném, hol s miként hallottam első alkalommal e faviccet a tizenkét órai vonatról, s remélhetném, hogy annál inkább megvilágosító erejű lesz, amennyire találó a példa. Korábban azonban adtam már néhány olyan példát, amelyek azt mutatják, hogy a filozófus maga is sejtette: gondolata a kontextus és az előtörténet révén nyeri el súlyát.

Ehelyütt nagy nyomatékossgal hivatkozhatunk Martin Heideggerre. Ő ugyanis folyton hangsúlyozta a kérdés jelentőségét a filozófiai válaszadás tematikája kapcsán, ugyanakkor mindenekelőtt előtérbe állította a gondolkodás, sőt magának az elgondolt gondolatnak a történetiségét. „Mit hívunk gondolkodásnak?” című előadásában Heidegger egy olyan állítást fogalmaz meg, amelynek kihívást kell jelentenie a filozófia mint diszciplína számára:

„A filozófia úgy jár el, mintha egyáltalán nem lenne itt semmi kérdez-nivaló. Ama tény azonban, hogy az eddigi gondolkodás az elő-állításon [Vorstellen] és az elő-előállítás az újra-megjelenítésen [Re-Präsentation] nyugszik, hosszú eredetre [Herkunft] tekint vissza. Ez az eredet egy észrevétlen eseményben rejtezik: a létező léte megjelenik a nyugat történetének kezdetén, annak egész lefolyása számára úgy jelenik meg, mint prezencia [Präsenz], mint jelenlét [Anwesen].”³⁶

Itt nem kell foglalkozunk Heidegger különleges történelemfogalmával, ez a Heidegger-exegézisre tartozik. Heidegger ténylegesen azt mondja, hogy az ismeretelmélet filozófiai diszciplínája a fogalomalkotást [Vorstellen] történetitlen módon és pillanatnyilag gondolja el, jóllehet tudnia kellene, hogy saját létezését egy olyan „eseménynek” köszönheti, amely éppenséggel nem pontoszerű és időtlen – mint egy *nunc stans* –, hanem egy történelmileg végbemenő jelenét, amelyet aztán a létező [Seiend] szó fed el, mintha az eseménynek nem volna története. E történet azonban az a kérdés, amelyre a lét a válasz. Mivel a történet és kérdése ismeretelméleti szempontból nem nyilvánvalók, emiatt külsődlegesként jelennek meg. Ezért Heidegger másutt ezt mondja: „De ha feltesszük a kérdést, ha valóban végigvisszük e kérdezést, akkor ebben a kérdésben szükségképpen megtörténik az, hogy a meg- és kikérdezett visszahat

³⁶ MARTIN HEIDEGGER: Was heißt Denken?, in uő: *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, 7, Klostermann, Frankfurt, 2000, 127–143, itt: 142. *A fordító megjegyzése*: Köszönöm Schwendtner Tibornak a Heidegger-idézetek magyarításában adott önzetlen segítségét.

magára a kérdésre.”³⁷ Evvel egy lépéssel továbbmegyünk: Nemcsak arról van szó, hogy a filozófiai tanokat mindig kitaró kérdésre adott feleletekként kell elgondolnunk, hanem arról, hogy a kérdések lényeges befolyással vannak tárgyaikra. Heidegger a következő esetet tárgyalja: „Miért van egyáltalán létező és nem inkább semmi?” Szerinte a lehetséges válasz visszahat a létezőről való gondolkodásra. A kérdések tehát nem oly módon hívják elő a válaszokat, mintha ezen válaszoknak egyértelműeknek és előreláthatóknak kellene lenniük. Oly sok múlik a kérdéseken és fölvetésük módján, hogy végül ama kérdés, amelyet „valóban végigvizsgálunk”, a rá adott válasz révén átalakul. A mi összefüggésünkben ez annyit jelent, hogy a minket éppen foglalkoztató filozófiai tan – válaszként értve – visszahat az eredeti s a filozófiatörténet során fölvetett kérdésekre. Hiszen egy ilyen kérdés olyan „történet” [*Geschehnis*]³⁸, amely továbbhat a válaszra, s onnan visszahat.

Heidegger – ismételten vitába szállva az egyetemi filozófiával – a filozófiatanítás filozófiatörténeti módszerét mint filozófiátlant vetette el. A *Fekete füzetekben* ezt mondja:

„Ha historikusan [historisch] kutatjuk a filozófiát, vezérfonalként elegendő, ha van egy elképzelésünk a filozófiáról. Nem szükséges, hogy mi magunk gondolkodjunk.

A múltban végbement gondolkodás [Gewesenes Denken] csak az elgondoltban tenyészik, ha gondolkodunk, anélkül tesszük, hogy az elgondoltat historikusan [historisch] elképzelnénk, illetve történeti vitát folytatnánk vele.

A gondolkodás történeleméhez csak a gondolkodó »kötődik« sorsszerű viszonyulással [»hat« ein geschickliches Verhältnis], mivel egyedül ő maga [ist] ez a kapcsolat.”³⁹

³⁷ MARTIN HEIDEGGER: *Bevezetés a metafizikába*, IKON, h. n., 1995, 5. (§ 1. kiemelés az eredetiben.)

³⁸ Uo. 5.

³⁹ MARTIN HEIDEGGER: *Hinweise und Aufzeichnungen: Anmerkungen I-V, (Schwarze Hefte 1942 – 1948)*, Gesamtausgabe 97, Klostermann, Frankfurt am Main, 2015, Anmerkungen V, 452 (kiemelés az eredetiben). A történeti értelmezés módszeréről mint a filozofálásról Heideggernél lásd még PAUL RICHARD BLUM: *Das Wagnis, ein Mensch zu sein. Geschichte – Natur – Religion. Studien zur neuzeitlichen Philosophie*, Lit, Münster, 2010, 60. skk. (a P. O. Kristellerről szóló fejezetben).

A tankönyvként fölfogott filozófia és az iskolai leckék esetleges láncolataként elképzelt történelem állnak szemben a gondolkodással mint a történelemhez kapcsolódó föladattal (*Geschicktes*).⁴⁰ A jelen filozófiát válaszként érteni tehát azt jelenti, hogy belépünk a gondolat történetébe, sőt éppenséggel egyszerűsítjük e történetet. Továbbá azt is jelenti, hogy maguk a filozófia kérdések is már bizonyos értelemben azok a válaszok, amelyeket ők maguk hívnak elő. Pusztán külsődlegesként jelennek meg, jóllehet részei a válasznak. Ez egy magyar bölcsességgel szemléltethető. Ha valakit különösen rossz hírbe akarunk keverni, ezt mondjuk: „Akkor is hazudik, ha kérdez.”⁴¹

Ehelyütt végre illenék megemlítenem Arisztotelészt, aki doxográfiáiban a gondolat történetiségének paradigmáját hagyta ránk.⁴² Amikor Arisztotelész a preszókratikusok gondolati útjait elemzi, akkor evvel saját filozófiáját kifejezetten az elődeire építi, miközben az ő válaszeit kérdésekké alakítja át. A három alapelv vagy egy önmagáért való tudomány megalapítása, az okok négyes rendszere, vagy a lélek mint az élet mozgató alapelve – mindez kérdés és válaszadás történetének eredményeként tárul elénk. Amennyiben a preszókratikusok gondolati útjai az arisztotelészi filozófiában már nem nyilvánvalók és nem tematikusak, annyiban külsődlegesnek tűnnek föl s egy elbeszélés tárgyát kell képezniük. Ezt teszi Arisztotelész a doxográfiákban. Amennyiben ezen fejezetek minden egyes esetben a tulajdonképpeni tanulmányok előtt olvashatók, olyan tudálékos előharcként jelennek meg, amelyek nyugodtan elhagyhatók. A doxográfiákról a *Standford Encyclopedia of Philosophy* a következőt írja:

A fordító megjegyzése: Amint arra Schwendtner Tibor fölhívta figyelmemet, Heidegger élesen megkülönbözteti a „Historie” és a „Geschichte” jelentését. Magyarul e különbség nehezen adható vissza.

⁴⁰ *A fordító megjegyzése:* A német szó valamely küldött tárgyra vagy tartalomra utal (a *schicken*, küldeni ige befejezett melléknév igenevének főnevesítéséről van szó). Ugyanakkor az ugyanezen töből képzett *Geschick* szó nemcsak küldözgetést, de *ügyességet, képességet, valamint sorsot, végzetet* is jelent. A *schicken* ige visszaható alakja pedig *történést, (elő)adódást* jelent. Ezért Heidegger szóhasználatában a „Geschicktes” itt azon föladatra utal, amelyet a végbemenő történések küldenek nekünk, amire a nyugati metafizika története, illetve az azt megalapozó *események* szólítanak föl minket. Vö. a korábbi Heidegger-idézettel.

⁴¹ Magyar barátaim szóbeli közlése alapján.

⁴² Vö. ANDRÉ LAKS: *Histoire, doxographie, vérité: Études sur Aristote. Théophraste et la philosophie présocratique*, Peeters, Louvain-la-Neuve, 2007; lásd különösen a második fejezetet (*Histoire critique et doxographie. Pour une histoire de l'historiographie de la philosophie*, 13–26).

„olyan művek (vagy művek olyan szakaszai), amelyeknek tárgyai filozófusok nézetei vagy tanításai, szemben az olyan önálló filozófiai művekkel, amelyekben a szerző mindenekelőtt filozófia kérdésekkel vagy témákkal foglalkozik s közben mintegy segédletként veszi igénybe más filozófusok véleményeit.”⁴³

A szerzők a doxográfiákat kizárólag elveszett ókori iratok pozitivistikus forrásanyagának tekintik, ennyiben nem mennek tovább Hermann Dielsnél.⁴⁴ Teljes mértékben félreismerik azt a körülményt, hogy a doxográfiák Arisztotelésznél részét képezik a filozófiának.

A *Metafizika* ötödik könyvét azonban figyelmeztetésnek kellene vennünk. Nemcsak arról van szó, hogy némely olyan fogalom, amelyet Arisztotelész filozófiai fogalomként emel, *pollachos legetai* (sokféle értelemben mondatik). Arisztotelész filozófiai fogalmakat párol le az élő beszédből.⁴⁵ A ki nem mondott föltételezéseket és megismerési stratégiákat mutatja föl – mint például amikor egy görög „physis”-t mond – azért, hogy abból a fogalmi ismeret teljesítményét nyerje ki és mutassa föl. Ez azt is jelenti, hogy a fogalmak nem tematikus mozzanatait teszi tematikussá, hogy aztán ezeket a lehetséges jelentések tárházába helyezze el, amelyek szükség esetén ismét igénybe vehetők. A természet arisztotelészi fogalmához ezért még hozzátapad azon hermeneutikai salak, amely e fogalom filozófiai használatát először lehetővé tette. Arisztotelész filozófiai szakszókincse saját genezisének történetét beszéli el.

A jelenkor filozófiai kutatása számára ez azt jelenti, hogy a bölcséleti szakszókincs szempontjából Arisztotelészt nem úgy aknázzhatjuk ki, hogy a (helytelen értelemben vett) doxográfiai véleményeket soroljuk elő, hanem hogy a kontextualizálás típusait tanulhatjuk meg tőle, amelyek közül a legfontosabbak egy-egy gondolat görög történetéből származnak. Ha magunk is el akarunk gondolni egy filozófiai gondolatot, aligha kerülhető el, hogy elbeszéljük e

⁴³ JAAP MANSFELD: *Doxography of Ancient Philosophy*, 2012, in Edward N. Zalta (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/doxography-ancient/> [2015. 09. 31.]

⁴⁴ *A fordító megjegyzése*: Hermann Alexander Diels német klasszika-filológus, aki összegyűjtötte a preszókratikus filozófiára vonatkozó töredékeket.

⁴⁵ KURT VON FRITZ: *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963; WOLFGANG WIELAND: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1970².

filozófiai gondolat keletkezését. Ha így áll a dolog, akkor a doxográfiai igazhitűség, azaz a múlt egy gondolkodójának kanonikus értelmezése se nem lehetséges, se nem szükséges. Természetesen a forrásokat pontosan és helyesen kell idéznünk, azonban a kérdések még föltárandó értelme új válaszokat nyit meg.

Ugyanez mutatható be a középkori *quaestio* (kérdés) példáján. Az egyszerűség kedvéért Aquinói Tamás *Summa Theologica*jára utalok. Nyilvánvaló, hogy minden egyes artikus úgynevezett *korpusza* (*corpus*) egy kérdésre adott válasz, hiszen így kezdődik: „respondeo” (*válaszoló*). Az úgynevezett ellenvetések (*objectiones*) állnak az artikus elején, s olyan állításokat képviselnek, amelyek nemcsak nem felelnek meg a szerző véleményének, hanem a későbbiek folyamán el is intézi őket. Ez mindenekelőtt az úgynevezett „evvel szemben” (*sed contra*) érvek segítségével történik, amelyek Polányival szólva a *keretet* (*framework*), a továbbiakban nem vitatott, azonban mértékadó nézőpontot mutatják meg. Leggyakrabban egy bibliai idézetről vagy egy egyházatya kijelentéséről van szó – mindenesetre a történelemből származó paradigmákról. Az artikus korpusza a megmutatott nézőpontból a *quaestio* címében föltett kérdésre mások véleményének bennfoglalt vagy kifejezett figyelembevételével – szó szerint – válaszol. Majd részletes felelet következik a bevezető eltérő véleményekre. Egy ilyen *quaestio* iskolás olvasata meglegedhetnek avval, hogy megtanulja a korpuszban található tiszta tant.⁴⁶ Ahhoz azonban, hogy megértsük a filozófiai gondolatot, föltétlenül együtt kell gondolnunk ez eltérő véleményeket is. Ha például megértjük, hogy az ellenvetésekre adott egyes válaszok csak azáltal lehetségesek, hogy a korpusz tisztázta a megértés keretét, s ezáltal helyreállította a választ, akkor az is világos lesz, hogy a hamis nézetek hozták először létre a tant.

Hogy egy példára emlékeztessünk: a *Summa* második *quaestió*jának harmadik artikusában Tamás Isten létezését az ismert öt úttal bizonyítja.⁴⁷ Első ellenvetése a gonosz létéről szól. Ezt ki kellene zárni, hiszen Isten végtelen jósága minden rosszat föloldana. Az evvel ellentétes érv Ágostont idézi, aki azt mondta, hogy a rossz megengedése megerősíti Isten mindenhatóságát. Tamás

⁴⁶ Egy amerikai *college* hallgatói számára kiadott új filozófiai szöveggyűjteménye valóban elhagyja az ellentétes véleményekre adott válaszokat, minthogyha a tan megértéséhez ezek nem tartoznának hozzá. Lásd GIDEON A. ROSEN – JOSHUA COHEN – SEANA VALENTINE SHIFFRIN (eds.): *The Norton Introduction to Philosophy*, W.W. Norton & Company, New York, 2015, 13.

⁴⁷ Ehhez vö. PAUL RICHARD BLUM: Gottes Plan: Von der Physikotheologie zur Theophysik, in uő.: *Das Wagnis*, i. m., 281–294. (A tanulmány korábbi megjelenési helye *Philosophisches Jahrbuch* 109 (2002) 271–282.)

azonban félretolja e kijelentést, s úgy találja, hogy Isten a rosszból is valami jót tud kihozni. Ha innen tekintünk a korpuszra, az általános válaszra, akkor világos lesz, hogy Tamás specifikus válaszát a korpuszban előkészítette, s ezáltal már a korpuszban válaszol az ellentetésre. Ezen értelmezés szerint: Mi a válasz a rossz létéből vett ellenvetésre? A válasz az, hogy a valóság minden lehetséges foka bizonyos értelemben tökéletlenséget foglal magába, s szükséges, hogy föltegyük egy első princípium, a tökéletesség legmagasabb foka és egy vezetés létezését. S ezt nevezzük minden esetben Istennek. E válasz érvényes a rossz esetére is.

6. HOGYAN ISMERHETŐ FÖL EGY FILOZÓFIAI PROBLÉMA TÖRTÉNETE?

Ez tehát különösen jó példa arra, hogy miként gondolkodhatunk egy másik fejével, miközben a filozófiai tant olyan válaszként olvassuk, amely csak akkor érthető, ha már megértettük a kérdést. Épp a skolasztika adja számunkra ennek paradigmáját. Amikor egy tantételt – legyen az akár valószínű, akár nem – egy kérdésre adott válaszként értünk, akkor megértjük, mit gondolhatott a filozófus, s miközben ezt tesszük, kontextualizáljuk a tézist. Cusanus tudós tudatlanságának világtörténelmi összefüggésére utalt. Azonban még ha esetleg nem is gondolkodott történelmi dimenziókban, arra ösztönözte olvasóját, hogy vegye fontolóra a kontextust. Egyáltalán nem szükséges föltételeznünk, hogy az olyan filozófusok, mint Arisztotelész, történetfilozófiával rendelkeztek. Mégis újra meg újra nyomatékkal utaltak gondolkodásuk kontextusára. A történelem a gondolkodás egyik kontextusa, mégpedig valószínűleg a legfontosabb. Egy másik fejével gondolkodni ezért a filozófiában annyit tesz, mint megérteni a gondolat történetét, és ezáltal először megérteni a gondolatot. Ezt önéletrajzában Wilfried Sellars így fejezte ki:

„Hamar rájöttem arra, hogy a történelmi álláspontok dialektikus fölhasználása a legmegbízhatóbb módja annak, hogy érveimet lehorgonyozzam és interszjektív módon elérhetővé tegyem őket. Határesetben a kortársakkal való levélváltás és szellemi összeütközés a történelem ilyen fölhasználásának illusztrációja. Még papíron is a filozófia kimondottan azzá válik, ami valójában mindig is volt, folyamatos párbeszéddé.”⁴⁸

⁴⁸ WILFRID SELLARS: *Autobiographical Reflections*, in Hector-Neri Castañeda (ed.): *Action, Knowledge, and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, The Bobbs-Merrill Com-

A saját gondolkodás megértésének elmélyítésétől függetlenül a történeti kontextualizálás ugyanezen gondolkodást közölhetővé teszi. Steven Nadler ezért a filozófiatörténettel való foglalkozást olyan párbeszédnek nevezte, amelynek során nekünk, a mai filozófusoknak „kézben kell tartani a beszélgetés mindkét végét”.⁴⁹ Ezért hangsúlyozza, hogy „a filozófiatörténet űzése maga filozófia” (*doing philosophy is philosophy*), s elképzei, amint a történeti alakok a mi modern tételeinket virtuálisan kommentálnák és kritizálnák. A filozófia története – amennyiben elődeink fejével gondolkodunk – kérdéseket tesz föl még a mi válaszaink számára is.⁵⁰

Talán itt az alkalom, hogy röviden kitérjek a filozófia történeti haladásának kérdésére. Mikor Kant saját magát forradalmárként helyezi el a természetről való gondolkodás történetében, akkor ezt érthetjük a brit történetírásból származó liberális történelemértelmezéshez, az úgynevezett *Whig History*-hoz hasonlóan, amelynek értelmében az elődök annyiban veendőik számításba, amennyiben a haladást szolgálták, azaz hozzájárultak a mi mai gondolkodásunkhoz.⁵¹ Kant szándéka azonban nem ez volt, s ez nem is jelentene a másik fejével történő gondolkodást. Ellenkezőleg, ez csak a saját gondolkodásunk kivetítését jelentené a történelemre. Ha a filozófiatörténetet kérdésekre adott válaszként olvassuk, akkor elődeinkben saját gondolkodásunkat keressük, oly

pany, Inc., Indianapolis, 1975; lásd: <http://www.ditext.com/sellers/ar.html> [2015. 02. 17.]

⁴⁹ *A fordító megjegyzése*: Angolul a „to hold up both ends of the conversation” fordulat értelme, hogy a mai filozófusoknak „meg kell fogniuk a dolog mindkét végét”, azaz a bölcselői munkájukban egyaránt ki kell venniük a részüket a kortárs és a történeti szempontokra való odafigyelésből.

⁵⁰ STEVEN NADLER: *History of Modern Philosophy. What is it Good for?*, *Proceedings and Adresses of The American Philosophical Association* 88 (2014/11), 38–49; itt: 40.

⁵¹ WILFRED M. McCLAY: *Of Ashtrays and Incommensurability: Reflections on Herbert Butterfield and The Whig Interpretation of History*, *Fides et Historia* 44, (2012/1) 1–14. Itt az 5. oldalon olvasható: „Butterfield a »Whig«-féle történetírást úgy határozta meg, mint a múlt olyan megközelítését, amely annak jelentését és tanulságait teljes egészében alárendeli a jelen követelményeinek s a jelenben uralkodó nézetnek arról, mi jelent »haladás«-t. Ez olyan történetírás volt, amelyet a történelmi összeütközések és változások nyertesei írtak a saját maguk számára. Mint ilyen, ez a fajta történetírás mindig fönntartotta a jelen azon önértelmezését, amelyben a jelen úgy tekintett magára, mint az őt megelőző minden dolgok nagy és elteveszthetetlen és elkerülhetetlen meghaladására.” Vö. továbbá e tárgyhoz PAUL RICHARD BLUM: *Studies on Early Modern Aristotelianism*, Brill, Leiden, 2012, 8. fejezet: „The Jesuits and the Janus-Faced History of Natural Science”, 113. Vö. még RICHARD RORTY: *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, in Richard Rorty – Jerome B. Schneewind – Quentin Skinner (eds.): *Philosophy in History*, i. m., 49–75; valamint ANDRÉ LAKS: *Histoire, doxographie, vérité*, i. m., 22–26.

módon azonban, hogy igazságot szolgáltatunk ezen elődöknek. A „Whig History” megközelítése egyetlen vonal mentén történik, úgyhogy a múlt csak a jelenre mutat. Viszont az elődök fejével történő gondolkodás megköveteli az irányváltás képességét is, így a jelen visszavezet a múltba. A filozofálás megköveteli, hogy saját gondolatainkat olyan válaszokként fogjuk föl, amelyek kérdések eredményei, még akkor is, ha ezen kérdéseket nem mi magunk tettük föl.

Daniel Garber igen világosan érvelt az ellen az elképzelés ellen, amely szerint a filozófiatörténet egyedüli hasznossága – amennyiben egyáltalán beszélhetünk erről – abban állna, hogy a mai filozófiát jobba tegye. Egy mai tétel igazsága vagy hamissága szempontjából teljességgel érdektelen korábbi tanok igaz vagy hamis volta. Ennyiben tehát a történeti haladás gondolata, azaz annak fölvetése, hogy a filozófia egy a jelenre irányuló teleológiával rendelkezik, érdektelen.⁵² Garber két indokot hoz föl. Az első az, hogy a gondolkodás ilyesfajta historizálása abból indul ki, hogy a filozófia az igazságra irányul, egy olyan igazságra, amely igaz/hamis jelzőkkel jelölhető ki. A másik indok az a fölfogás, amely szerint a történelemből kizárólag olyan érvelési technikákat és elszigetelt érveket nyerhetnénk, amelyek addig esetleg figyelmünket elkerülték volt. Mindkét indoklás a gondolkodás történetiségének félreismeréséről tanúskodik. Egyrészt nem szabadna abba az illúzióban ringatnunk magunkat, hogy itt és most kimondhatnánk az igazságot. Hiszen amennyiben a gondolkodás, kiváltképpen a filozófiai – azonban a teológiai, irodalmi vagy társadalmi gondolkodás is – emberi cselekvésben valósul meg, annyiban nyitott a jövőre is. Állítólag amikor Miles Daviestől megkérdezték, miként néz ki a jövő zenéje, ő azt felelte, hogy ha tudná erre a választ, akkor már ma azt játszáná. Mégsem hamisan játszott. Amikor saját gondolkodásunkat a történelelem gyümölcseként tekintjük, akkor evvel az eljövendő filozófusoknak adunk föladatot. A filozófiatörténész nem a végső választ keresi a filozófiai kérdésekre, hanem egyáltalán e kérdéseket akarja megérteni. Másrészt a történelemből való tanulás ilyesfajta elképzelése azt föltételezi, hogy a korábbi filozófiák és kigondolódik mintegy a gondolkodás műhelyét képezik, ahonnan ismételten fölhasználható, sőt csinos anyagot szerezhetünk be. Olyasmiről van szó, mint például egy lelőhely a régiségkereskedők vagy -kedvelők számára, vagy akár egy pusztán gyakorlati fegyvertár. Anélkül, hogy a további diszkusszió mezejét akarnám megnyitni: a szellemtörténet (*Intellectual History*) és a filozófiatörté-

⁵² Vö. DANIEL GARBER: *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy Through Cartesian Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 13–30; (a fejezet címe: „Does History Have a Future?”) lásd különösen 16–18. és 24–29.

net olyan megkülönböztetése, amelyet Nadler ugyanazon előadásban⁵³ föl-
tétel, ugyanúgy fölösleges, mivel az első mint eszmetörténet (*History of Ideas*)
nemcsak azt beszéli el, hogy ki mit mondott, hanem a gondolatokat történe-
tiségükben gondolja el. Kurt Flasch a filozófiatörténészt – önironikusan – egy
szőnyegárushoz hasonlította, aki szőnyeget dicséri azok „művészi kidolgozása,
eredete szerint, s örül sokféleségüknek. Minél tarkábbak, minél kidolgozottab-
bak, minél eredetibbek, annál jobbak.”⁵⁴

Ez szerényebb Hegel bírálata tárgyánál. Az ő szándéka szerint a filozófia
nem „vélemények tárháza”.⁵⁵ Hegel számára a filozófia történetét a következő
négy szempont határozza meg: 1. „a filozófia történetének egésze magában
szükségszerű, következetes haladás”; 2. „minden filozófia szükségszerű volt, s
most is az [...és] valamennyien *egy* egész mozzanataiként affirmatíván fenn-
maradtak a filozófiában.”⁵⁶; 3. „Minden elv [ti. a filozofálás minden elve] egy
ideig uralmon volt”; 4. a filozófia története „noha történet, benne mégsem az
elmúlttal van dolgunk.”⁵⁷

A filozófia egy folyamat, mégpedig olyan emberi tevékenység, melyben
minden kibontakozás és fordulat egy egészet hoz létre – tudniillik magát a fi-
lozófiát hozza létre. S jöllehet egységről van szó, ez alá van vetve a vezéreszmék
és vezető gondolkodók váltakozásának és viszontagságainak. S bár sokfélekép-
pen és időben bontakozik ki, mégis minden teljesítménye időtlen és jelenvaló.
Hegel annak érdekében, hogy képes legyen elgondolni a gondolkodás törté-
netiségét, az egység és sokaság dialektikáját a gondolatra alkalmazza, hogy az
egyszerre folyamatként és eredményként jelenhessen meg. Mind egészében,
mind az egyes esetekben a filozófia az igazságra irányul. Egyszerre szükségszerű

⁵³ STEVEN NADLER: *History of Modern Philosophy*, i. m., 39.

⁵⁴ KURT FLASCH: *Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart*, Klostermann, Frankfurt, 2003, 62.

⁵⁵ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971. (*Einleitung A1a: Die Geschichte der Philosophie als Vorrat von Meinungen*) 28. skk. DANIEL GARBER: *Descartes Embodied*, i. m., 13. skk. a „storehouse” kifejezést használja. Vö. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Előadások a filozófia történetéről*, I., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977. (*Bevezetés a filozófia történetébe A1a: A filozófia története mint vélemények halmaza*) 28–31.

A fordító megjegyzése: mivel a német „Vorrat” (*készlet, tartalék*) s az angol „storehouse” (*raktár, tárház*) jelentései közel állnak egymáshoz, eltértem Szemere Samu megoldásától.

⁵⁶ Kiemelés az eredetiben.

⁵⁷ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Előadások*, i. m., (A3b *A filozófiatörténetének fogalmá-
hoz*) 47–49.

és esetleges. Ezt nevezzük filozófiatörténetnek.⁵⁸ Hegel idézett négy mondata nem utal arra, hogy ez nem egykönnyen valósítható meg, viszont maguk a filozófusok tudatában vannak ennek. Továbbá gondolkodásuk számára alapvető mozzanatról van szó. Ezt tanulmányom befejező részében három példán szeretném szemléltetni.

Miután világos, Descartes úr valójában nem hitte, hogy az iskolában egykor tanultakat mind kirázta a fejből, e gesztust szintén annak erős jeleként értelmezhetjük, hogy a gondolkodás történetiségére való dialektikus utalásról van szó: éppen azért, hogy a gondolkodó ragaszkodik ahhoz, hogy gondolata mentes a történeti föltételektől, hív föl bennünket arra, hogy – amint megértettük a szándékolt tiszta gondolatot, a tézist – újra a föltételekhez és körülményekhez forduljunk annak érdekében, hogy e tézist egy kérdésre adott feleletként értsük meg, s így annál jobban értékelhessük. A saját tapasztalatra tett utalás és az egészen személyes helyzet e föltétlenséget jelenti. Ebből keletkezett – mint már említettük – a filozófusok filozófiájának mítosza, amelyben a filozófus saját személyével kezeskedik a gondolkodás igazságáról: Itt állok, másképp nem tehetek. Hiszen e kemencegesztusnak az ellentmondásos volta abban érhető tetten, hogy a szóban forgó helyzet szembeszökő módon esetleges. Mi van, ha Descartes azon az éjjelen fagyoskodott volna? Azt sem szabad szem előtt tévesztenünk, hogy a kemencéről szóló történet maga nem része a filozófiának. Hogyan akarhatja egy filozófus gondolkodásának időtlenségét bizonyítani, miközben egy egészen személyes és véletlen mozzanatra korlátozza azt? Valójában az történik, hogy a gondolkodás szokásos történeti föltételekhez kötöttségének helyére a személy bensősége lép – azonban kizárólag módszertanilag, mégpedig arra szólító fölhívásként, hogy a történetiség és érvényesség dialektikáját megfontoljuk. A fölszínen úgy tűnik, Descartes tagadja a történetiséget. Ha ezt érvényben hagyjuk, akkor a történetiség helyét az esteleges szubjektivitás foglalja el. Másképpen szólva: a szubjektivitás leváltja a történelmet, az esetlegesség megmarad. Ez ismét nem lehet Descartes fölhívása, mivel kétségbevonhatatlan bizonyosságot keres. Ezért a kemencéről szóló történet

⁵⁸ Ehelyütt a filozófiatörténeti korszakolás problémájának bevonása túl messzire vezetne. Legegyen ezért elegendő a következő megjegyzés: a korszakolások (mint pl. középkor, humanizmus, reneszánsz, koraújkor) azon méretnek meg, vajon külsődleges kategóriákat és ismérveket alkalmaznak-e (pl. koraújkor) vagy megkísérelnek-e a korszak fejével gondolkodni, azaz egy-egy korszakot válaszok és kérdések korpuszaként fölfogni. (Ebben az értelemben tartom alkalmas megjelölésnek a humanizmust, jóllehet e fogalmat évszázadokkal később alkották meg, vö. PAUL RICHARD BLUM: *Das Wagnis*, i. m., 85. skk.)

– *a contrario* – mégiscsak ama gondolkozás igazságára utal, amely a történelemben meggy végbe.

Egy kortárs példával élve: John R. Searl *Intentionality* című könyvében azt állítja, hogy őt egyáltalán nem érdekli „»eme egész kitüntetett múlt«: az a kizárólagos reményem, hogy megoldom azon nehézségeket, amelyek e tanulmányhoz vezettek [...] saját kutatásaim kíméletlen elvégzésében állott”.⁵⁹ Mivel nem kívánjuk Searl-t rendkívüli önközpontúsággal vádolni, e kitétel csak azt jelentheti: Vizsgáljátok meg kutatásaimat, majd menjetek vissza a történelemhez, s nézzétek meg, vajon hozzájárultam-e valami maradandóval. Tehát – miután megértettük a szerző szándékát – éppenséggel a filozófián kívülre mutató gesztuson ismerhetjük föl ama követelményt, hogy utánajárjunk egy gondolat történetének, s ezen gondolatot újra kontextualizáljuk. Kétségkívül ekkor képesek leszünk a gondolkodó tézisé a gondolkodás történetének egy mozzanatként méltányolni – s bírálni.

Ehhez két példa jut eszembe a reneszánszból: Pietro Pomponazzi és Francesco Patrizi. Értekezésük nyitányaként mindketten egy olyan történetet beszélnek el, amely az élet esetleges voltára és a gondolkodás véletlenszerűségére utal. Ugyanakkor egyáltalán nem mellékes körülmény, hogy egyikük a halhatatlanságról, a másik a történelem lényegéről ír. Tárgyuk fontossága arra szólít föl, hogy keretelbeszéléseiket pontosan hallgassuk meg.

Mindkét szerző saját állítása szerint beteg volt. Micsoda véletlen! Pomponazsit betegségében fölkeresi egy jó barátja, egy domonkos szerzetesatyja, s arra kéri őt, hogy magyarázza meg, vajon a domonkos Aquinói Tamás nézete összeegyeztethető-e Arisztotelészével. Részletesebben arról van szó, mit gondol Pomponazzi erről „a kinyilatkoztatás és a csodák kizárásával, sokkal inkább megmaradva tisztán a természetes határokon belül”; továbbá, hogy mit tanít valójában Arisztotelész.⁶⁰ Az Arisztotelészt követőnek magával Arisztotelésszel való kifejezett összevetésének önmagában elegendőnek kell lennie ahhoz, hogy az olvasót meggyőzze arról, hogy Pomponazzi lélekértelmezésének – amit manapság fizikalizmusnak mondanánk – megvan a története. A betegség jelenete azonban arra csábíthatna bennünket, hogy Pomponazzi tanítását túlzott ellen-szenvből születő tépelődésként értsük félre. Bizonyosan jogos ama sejtésünk, hogy a betegségre való hivatkozás színpadi fogása arra utal: Pomponazzi itt

⁵⁹ JOHN R. SEARLE: *Intentionality, an Essay in the Philosophy of Mind*, University Press, Cambridge – New York, 1983, ix. Vö. PAUL RICHARD BLUM: The Epistemology of Immortality: Searle, Pomponazzi, and Ficino, *Studia Neoaristotelica* 9 (2012) 85–102.

⁶⁰ Meiner, Hamburg, 1990, 4.

nem *ex cathedra* beszél, akár egy professzor. Jóllehet az értekezés nagyobb része szigorú skolasztikus stílusban van megfogalmazva. Másrészt az előszó azt is megemlíti, hogy a beszélgetés közben sokan – ki tudja, mily okból kifolyólag – voltak jelen. A hagyománnyal való szakítás és egy új gondolati iskola megnyitása? Talán igen. Talán azonban egyúttal arról van szó, amit Polányi emelt ki: a filozófia tárgyilagosságáról abban a fajta racionalításban, amely betagolódik a történelembe, és az igazolást a jövőtől várja. Miként ismerjük tehát föl egy filozófia történetiségét? Azáltal, hogy figyelemmel vagyunk a filozofálás esetleges körülményeire. Ebben a történeti elhelyezésben nem létezik *Igen* vagy *Nem*, nincsen merő fizikalizmus (amint azt Pomponazzi képviseli), sem pedig a kinyilatkoztatásra hivatkozó tiszta dogmatizmus (amint azt Pomponazzi szintén képviselni látszik). Hanem a gondolkodás a saját maga történetében.

Ugyanezt a színrevitelt alkalmazza Patrizi a történelemtől szóló dialógusában. Azon fejezetben, ahol Patrizi a humanista kérdést az újplatonizmus örhélyének magasáról szemléli, betegnek tettei magát. Azt mondja látogatóinak, hogy saját lelkének könyvéből olvas. E könyvben minden megtalálható, mivel Isten keze írta. Ez természetesen igencsak fennkölt igény. Patrizi azonban rögtön hozzáteszi, hogy lényegében minden egyes emberi lélek rendelkezik egy ilyen könyvvel, és képes olvasni azt.

„Mivel számtalanul sok olyan ember létezik, akik mindig kívülré néznek és szemüket soha nem fordítják saját bensőjük felé, tudniuk is lehetetlen-ség, hogy bennük ott van ez az isteni, Isten készítette írás.”⁶¹

Evvel megvan annak föltétele, hogy történetüket a platóni hagyomány értelmében vett emlékezőként határozzuk meg. Pontosan azért, mert a történelem valami múltékony és emberileg önkényes valóságnak tűnik, Patrizi újplatonikus ismeretelméletbe gyökereztetni azt. Annak érdekében azonban, hogy ne tűnjék el valamely föltételezésben, a szerző hangsúlyozza, hogy e történet virtuálisan megtalálható minden egyénben, s így nyitott egy olyan értelmezés számára, amelynek a tényleges emberekben kell végbemennie, azokban, akik egyébként csak a külső valóság iránt érdekelődnek. Az „isteni írás” a

⁶¹ FRANCESCO PATRIZI: *Della historia: dieci dialoghi* (in Appresso Andrea Arrivabene, Venetia, 1560), 13, idézi ECKHARD KESSLER: *Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung: Nachdruck exemplarischer Texte aus dem 16. Jahrhundert*, Fink, München, 1971. (Eredeti oldalszámokkal.) *A fordító megjegyzése*: Köszönöm Blum professzornak az olasz nyelvű idézet, valamint egész tanulmánya fordításában nyújtott készséges segítségét.

történelem lényege. Csak azok számára – Patrizi látogatóinak számára – tűnik örültségnek ezzel foglalkozni, akik a történelmet és az igazságot két különböző dolognak tartják.

(Bakos Gergely OSB fordítása)