

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2010/3 (54. évfolyam)

---

A Magyar Tudományos Akadémia  
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Okság



# Tartalom

## TANULMÁNYOK

Okság (Schmal Dániel)	5
BETEGH GÁBOR: „A következő ok” Arisztotelész, <i>Metafizika</i> A 3–4	9
BENE LÁSZLÓ: Okság és morális felelősség Plótinosznál	25
SIMON JÓZSEF: Az intelligibilitás okságától az okság intelligibilitásáig A kauzalitás Duns Scotus filozófiájában	45
SZALAI JUDIT: Arisztotelészi-skolasztikus elemek a descartes-i szenvedélytanban	65
E. SZABÓ LÁSZLÓ – GYENIS BALÁZS – GYENIS ZALÁN – RÉDEI MIKLÓS – SZABÓ GÁBOR: Korrelációk kauzális magyarázata	78
HUORANSZKI FERENC: Távolság ható okok	98

## FÓRUM

FARKAS KATALIN: <i>The Subject's Point of View:</i> A könyv összefoglalása	121
MÁRTON MIKLÓS: Vonakodó karteziánizmus?	124
FORRAI GÁBOR: A privilegizált hozzáférés mint a mentális kritériuma: három aggály	133
TÓZSÉR JÁNOS: Ahogy a dolgok tűnnek a szubjektum számára	137
FARKAS KATALIN: Válasz Márton Miklósnak, Forrai Gábornak és Tózsér Jánosnak	140

## SZEMLE

BOROS GÁBOR: Gábor György – Vajda Mihály (szerk.) <i>A lét hangoltsága. Tanulmányok a tudás sokféleségéről</i>	145
E SZÁMUNK SZERZŐI	149
SUMMARIES	150



## Okság

„Íme egy asztal, s rajta két biliárdgolyó: az egyik áll, a másik gyorsan közeledik feléje.” Talán nincs egyszerűbb és ismerősebb tárgya a filozófiai vizsgálódásoknak, mint az ok–okozati viszony, amely egyszerre alapja a mindennapi életben való tájékozódásnak (miként azt Hume hétköznapi példája sugallja), s a különböző fizikai vagy társadalmi jelenségekkel kapcsolatos tudományos elméletalkotásnak, hiszen – amint ugyancsak Hume állítja – „a *tényeket* illető következtetéseink mindig az ok és okozat relációján alapulnak, és [...] soha nem tudunk az egyik tárgynak a létezéséből a másikéra következtetni, ha a két tárgy nem áll közvetett vagy közvetlen kapcsolatban egymással” (David Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Akadémiai Kiadó. 2006. 438). És mégis, az okság maradéktalanul ismerős jellege dacára máig nyitott kérdés, hogy mi-  
ben is áll két esemény kauzális viszonya. Elemezhető-e más metafizikai fogalmak segítségével, vagy redukálhatatlan reláció? Melyek e reláció terminusai, és hányan vannak? Tárgyak, események vagy tények közötti viszony-e, esetleg egyéb relátumokkal rendelkezik? Helyes-e Hume intuíciója, amely szerint az okság csupán regularitás; vagy létezik szinguláris kauzalitás is, netán a kauzalitás az emberi cselekvésre épül?

A *Magyar Filozófiai Szemle* 2010/3. számának tanulmányai egy-egy speciális problémán keresztül képet adnak az ok–okozati viszonytal kapcsolatos elméletek történeti alakulásáról a görög filozófia kezdeteitől a kora újkorig, majd az utolsó két tanulmány bepillantást enged a 21. századi vitákba. A kortárs kiindulópont – pozitív előjellel vagy kritikai céllal – legtöbbször a kauzalitás hume-i analízise, így a vizsgálódások legfontosabb viszonyítási keretét ma is az okság egy olyan felfogása alkotja, amely a fizikai világ tudományos leírásának újkori programjához kapcsolódik. E megközelítés több ponton ellentétes azokkal az evidenciákkal, amelyek a korábbi elméletek alapjait képezték egészen a 17–18. századig. Ilyen evidencia a szimultán kauzalitás lehetősége, amelyet Hume határozottan elutasít, vagy az okok Arisztotelész által megjelölt négyféle típusának megkülönböztetése, amelyből a *mainstream* 17. századi elméletek szinte csak a hatóoksnak tulajdonítanak kitüntetett szerepet.

A korábbi, négyes felosztás genezisébe enged bepillantást a tanulmányblokk élén Betegh Gábor „*A következő ok*” című írása, amely az arisztotelészi *Metafizika* A 3–4. részletes elemzésén keresztül azt mutatja meg, hogy Arisztotelész az egyes okfajták megjelenését nem nemzedékről nemzedékre haladó, additív történeti folyamatnak, hanem olyan temptatív lépések sorozatának tekintette, amelyek fokozatosan tették elkülöníthetővé az oksággal kapcsolatos kezdeti intuíció differenciálatlan elemeit. Arisztotelész szerint ugyanis „valamilyen tisztázatlan és kezdetleges formában az okok többféle fajtája is jelen volt már a kezdetektől”. Az elemzés nem csupán Arisztotelész történeti fejtegetéseit rekonstruálja, hanem egyszersmind arra is rámutat, hogy a négy ok – jóllehet metafizikailag megkülönböztethető – egyfajta „minden vagy semmi” kérdésként Arisztotelésznél szorosan összetartozik: nem lehetséges az okság egyes formáiról számot adni oly módon, hogy a többi teljes egészében tisztázatlan marad.

A Hume előtti kauzalitáselméletek egy másik jellegzetes vonása jelenik meg plasztikus formában Bene László írásában (*Okság és morális felelősség Plótinosz-nál*): a kauzalitás és a szabadság konfliktusa gyakran nem a fizikai folyamatok determinisztikus voltából, hanem az immateriális lélek más, anyagtalan princípiumoktól való függéséből fakad. Bene László az okságprobléma egy ma is centrálisnak számító aspektusát, a kauzalitás és a morális felelősség összeegyeztethetőségének kérdését vizsgálja Plótinosz filozófiájában. Maga a kérdés a hellénisztikus kori vitákban a sztoikus fátumelmélet hatására jelenik meg. A szerző a szakirodalom jelentős részével szemben azt állítja, hogy Plótinosz közelebb áll a sztoikus nézetekhez, mint akár a peripatetikusok indeterminisztikus metafizikájához, akár a középső platonikus szerzők (hagyományos módon interpretált) felfogásához. Plótinosz elfogadja a kozmoszon belüli oksági determináció elvét, s ezzel együtt a szabadság egy olyan kompatibilista elmélete jelenik meg nála, amelyben a döntések a lélek jelleméből, karakteréből vagy diszpozíciójából erednek. A lélek ugyanakkor Plótinosznál nincsen alávetve az anyagi világ determinisztikus folyamatainak, hanem önálló oksági tényezőként tevékenykedik a világban – ami persze nem jelenti azt, hogy cselekvései ne függnének valamilyen magasabb princípiumtól az emanáció rendjében. Oksági determinizmus és a szabad választáshoz szükséges autonómia a szerző szerint a normatív racionalitás fogalma segítségével kapcsolható össze Plótinosz elméletében.

E Plótinosznál és az újplatonikus szerzőknél meghatározó metafizikai hierarchia átalakulásának lehetünk tanúi Simon József hiánypótló tanulmányát olvasva (*Az intelligibilitás okságától az okság intelligibilitásáig: a kauzalitás Duns Scotus filozófiájában*), amely az oksággal kapcsolatos filozófiai gondolkodás egy kevésbé ismert, ám nagy jelentőségű pillanatát világítja meg. A szerző szerint Duns Scotus elméletében válik el egymástól először jól látható formában az okság önmagában vett elgondolhatóságának kérdése az aktuálisan fennálló kozmosz ontológiai szerkezetére vonatkozó kérdéstől. Amikor Scotus a metafizika tárgyát nem ontoteológiaként (vagyis egy okként kitüntetett, tökéletes létező felől) gondolja

el, hanem a másik arisztotelészi megközelítést favorizálva a létezés minimális mozzanatát, a „létezőt mint létezőt” tekinti e tudomány első tárgyának, akkor e fogalommal a lehetséges létezés egy olyan területét írja körül, amelyet kizárólag az ellentmondás-mentesség követelménye határol. Scotus a pusztá lehetőség e háttére előtt keresi az oksági viszonyok megkülönböztető jegyeit. Okról és okozatról szólva annak a lehetőségéről beszélünk, hogy valami valami másból ered (*existens ab alio*). Ám ott, ahol az okságot pusztán formálisan, minden egyébtől elvonatkoztatva tekintjük, a mástól való függés e mozzanata önmagától függésként őrzi meg a kauzalitás e lényegi szerkezetét.

A történeti blokk lezárásaként Szalai Judit tanulmánya (*Arisztotelészi-skolasztikus elemek a descartes-i szenvedélytanban*) a kauzális viszony egy speciális, ugyanakkor a descartes-i elméletben közismert nehézségeket okozó esetét, a test–lélek interakció problémáját vizsgálja. Állítása szerint a descartes-i érzékelésemélet e döntő ponton azzal az arisztotelészi eredetű megközelítéssel rokonítható, amelyet Descartes meghaladni kívánt. A pszichofizikai kölcsönhatás ugyanis Descartes szerint egyszerre cselekvés az ok és elszenvetés az okozat részéről, amennyiben tehát észlelési folyamatról van szó, az elmének passzív befogadóként kell viselkednie. Annál különösebb, hogy Descartes az érzékelést gyakran a lélek „odafordulásaként” és a test állapotait „szemlélő” tevékenységeként írja le. A tanulmány tézise szerint a percepció e látszólag aktív aspektusát egy a skolasztikus szerzőktől kritikátlanul átvett mozzanat magyarázza: a „szemlélés” nem valódi aktivitást jelent (vagyis az elme nem rendelkezik olyan intencionális aktussal, amely az agy valamely állapotára irányulna), hanem a formák megragadásának arisztotelianus elméletére utal, s a *speci*ések befogadásával kapcsolatos skolasztikus nézetek maradványa Descartes-nál.

A tanulmányok sora két kortárs megközelítéssel folytatódik. A *Korrelációk kauzális magyarázata* című tanulmány szerzői arról az idestova tizenöt éve folyó munkájukról adnak áttekintést, amelyet a reichenbachi közös ok elvének nevezett princípium („nincs korreláció kauzalitás nélkül”) tanulmányozása terén folytattak. A közös ok elvének értelmében bármely olyan korreláció, amely nem logikai kapcsolaton alapul, vagy a korrelációban álló események közötti közvetlen kauzális viszonyból, vagy egy harmadik eseményből, a korreláló események közös okából ered. E kutatás során, amely a fogalmak szigorú valószínűségelméleti modellezésére támaszkodott, a szerzők azt vizsgálták meg, hogy a közös ok elvének jelentése, illetve érvényessége miképpen módosul a közös ok fogalmának különféle klasszikus és kvantumos értelmezései és általánosításai mellett, továbbá hogy az elv különféle értelmezései hogyan viszonyulnak a kvantumelmélet úgynevezett rejtett paraméteres kutatásaihoz.

A tanulmányblokk utolsó írása, Huoranszki Ferenc *Távolba ható okok* című munkája a hume-iánus és kontrafaktuális felfogás körül napjainkban zajló viták egyik központi témáját, az okság tranzitivitásának kérdését tárgyalja (ha *A* oka *B*-nek, és *B* oka *C*-nek, akkor *A* oka *C*-nek). A szerző úgy véli, a tranzitivitás

kérdése (a hume-i intuícióktól eltérően) nem vizsgálható a relációba állított partikulárek okságilag releváns tulajdonságaitól függetlenül. Javaslatára szerint e tulajdonságokat a hume-iánus keretet elutasítva célszerű olyan oksági diszpozícióknak tekinteni, amelyek nem manifesztálódhatnak a konkrét fizikai interakcióhoz szükséges feltételek nélkül, s így a mikrofizikai folyamatokat magyarázó oksági erők nem tranzitívak. Ebből ugyanakkor nem arra következtet, hogy a kauzalitás mint olyan nem tranzitív reláció, hanem arra, hogy tranzitív jellege nem magyarázható a mikrofizikai interakciókon keresztül. A tranzitivitás abból az intencionális perspektívából ered, amely a kauzális folyamatok elemeit manipulálható, potenciális eszközöknek tekinti távolabbi célok elérése érdekében.

A szubjektív perspektíva – ha némileg eltérő értelemben is – a *Fórum* rovat írásainak is kulcsmozzanata. A rovat Farkas Katalin *The Subject's Point of View* című 2008-as könyvét mutatja be a kötet tartalmának ismertetésén, három recenzió és a szerző válaszain keresztül. Farkas a kortárs elmefilozófia többségi álláspontjával szemben amellet érvel, hogy az elméről és a személyekről alkotott alapvető meggyőződéseink következetes és kompromisszumok nélküli internalizmust tesznek indokolttá. A kötet tehát azt kívánja megmutatni, hogy az elme megkülönböztető jegyét a privilegizált hozzáférés jelenti, s egy mentális vonás azonosításának az az egyetlen kritériuma, hogy „a világ hogyan jelenik meg az alany számára”.

Lapszámunkat Boros Gábor recenziója zárja az MTA Filozófiai Kutatóintézetének legutóbbi termését bemutató gyűjteményes kötetről, amely Gábor György és Vajda Mihály szerkesztésében *A lét hangoltsága: Tanulmányok a tudás sokféleségéről* címmel jelent meg idén a Typotex Kiadónál.

*Schmal Dániel*



## „A következő ok” Arisztotelész, *Metafizika* A 3–4

### I. BEVEZETÉS

Miután a *Metafizika* első két fejezetében Arisztotelész megtette bevezető megjegyzéseit a „bölcesség” (*szophia*) természetéről és tárgyáról, a harmadik fejezet elején rátér elődei okokra és princípiumokra vonatkozó nézeteinek bemutatására. A negyedik fejezet végén azután a következő szavakkal összegzi ennek az áttekintésnek első nagyobb egységét: „Az erre a két okra vonatkozó vizsgálódások tehát az előzőekben, mint mondtuk, eddig jutottak” (985b20–22).<sup>1</sup> Miként a harmadik fejezet elején megtudhattuk, e két ok egyike, az anyagi ok már Thalész óta, vagy akár még annál is régebben, Homérosszal kezdve a színen volt. A bölcselekedők viszont csak egy második lépésben kezdtek figyelmet fordítani egy másik okfajta, a mozgató okra, és csak ekkor kezdtek el beszélni egy másik, az anyagi szubsztrátumtól megkülönböztetett princípiumról, amely el tudja látni a mozgató ok szerepét. Tanulmányomban azt szeretném elemezni, hogy miként írja le Arisztotelész e második okfajta megjelenését: milyen megfontolások és kérdések, erők és motívumok vezették elődeit arra, hogy egy második okfajta koncentrálnak, és egy, az előzőektől megkülönböztetett princípiummal álljanak elő.

Mint rövidesen látni fogjuk, Arisztotelész a *Metafizika* első, Alfa könyvének harmadik és negyedik fejezetében többször beszél arról, hogy a második ok és princípium megjelenését milyen kényszerítő erők váltották ki. E megjegyzések alapján az olvasó okkal gondolhatja, hogy Arisztotelész szerint az igazság fokozatos felismerése, és különösképpen a második okfajta felfedezése, determinisztikus. Ezzel szemben azt szeretném kimutatni – részben magára a *Meta-*

E tanulmány a Leuvenben 2008 júliusában megrendezett *Symposium Aristotelicum* megtartott előadásom lényegesen rövidített és átdolgozott változata. Köszönöm John Cooper, Dorothea Frede, Stephen Menn, Oliver Primavesi, Christof Rapp, Malcolm Schofield, David Sedley, Carlos Steel és Annick Stevens hasznos megjegyzéseit. A magyar változat írásához segítséget kaptam az NKTH kutatói támogatásából (ERC\_HU BETEGH09). A *Metafizika* Alfa könyvének szövegéhez Oliver Primavesi új, megjelenés előtt álló kritikai szövegkiadását használom. A Ross és Jaeger szövegétől való jelentősebb eltéréseket külön jelzem. A görög szövegek fordításait én készítettem.

<sup>1</sup> Ross és Jaeger kiadása szerint ezekben a vizsgálódásokban „elődeink” eddig jutottak.

*fizika* első könyvére, részben más Arisztotelész-szövegekre való hivatkozással –, hogy Arisztotelész szerint az újabb és újabb okfajták felfedezése talán mégsem olyan egyenes vonalú és jól meghatározott folyamat. Miként Arisztotelész maga mondja, a filozófia első lépései botladozóak voltak – ha pedig valaki botladozik, tehetnénk hozzá, nem mindig teljesen világos, hogy a következő lépését milyen irányba teszi majd. E korai elméletek Arisztotelész által kimutatott következtetései, pontatlanságai és kezdetlegességei azt is jelentik, hogy minden fázis a fejlődés több útját is kínálta. Kérdések és talányok, melyek látszólag az arisztotelészi négy ok egyikére lennének hivatottak vezetni a gondolkodókat, néha, úgy tűnik, egy másik okfajta bevezetéséhez vezetnek, míg egy új típusú princípium tételezése olyan megfontolások alapján is történhet, amelyek akár egy másik princípiumfajtaéhoz is vezethettek volna.

Ehhez kapcsolódik tanulmányom második fő állítása is. Kézikönyvekben gyakran olvashatjuk, hogy Arisztotelész a *Metafizika* első könyvében egy olyan történetet ad elő, amely szerint a legelső bölcsek csak az anyagi okot tételezték, aztán későbbi gondolkodók ehhez hozzáadták a mozgató okot, és így tovább. Ez azonban – miként a következőkben megpróbálom kimutatni – megtévesztően torz képe annak, amit Arisztotelész valójában állít. És ha belegondolunk, valószínűtlen is lenne, hogy Arisztotelész azt tételezze fel, létezik olyan filozófiai elmélet a természetről és a kozmosz létrejöttéről, amelyik pusztán és kizárólag az anyagi okkal – mármint az arisztotelészi értelemben vett, jól meghatározott anyagi okkal – operál. Egy ilyen elmélet képtelen lenne a változásról, de akár az egyes elkülöníthető dolgok létéről is számot adni. A korai preszókratikus elméletekről Arisztotelész természetesen állíthatja, hogy az ezekben az elméletekben szereplő princípiumok leginkább az anyagi ok funkcióit látják el. Viszont ahhoz, hogy ezek az elméletek bármilyen szinten is, de a természet és a természetben folyó változások leírását tudják adni – márpedig a korai ión filozófusok elméletei éppen ezt a célt tűzték ki maguk elé –, szükséges, hogy princípiumaik a mozgató, és bizonyos mértékben a formai ok oksági szerepét is betöltsék. A korai bölcsek princípiumában, az anyagi szubsztrátumban számos okfajta keveredik kezdetleges összevisszaságban. Miként látni fogjuk, így lesz ez a mozgató okkal is: egy elmélet nem tud megenni pusztán az anyagi és a mozgató okkal, hanem szükségszerűen tartalmazni fogja a cél- és a formai okság kezdetleges elemeit is. Vagyis távolról sem arról van szó, hogy a filozófia korai történetében generációról generációra egymás után jelennek meg teljes vértetben az arisztotelészi okok, hanem sokkal inkább arról, hogy valamilyen tisztázatlan és kezdetleges formában az okok több fajtája is jelen volt már a kezdetektől. A filozófia korai fejlődése Arisztotelész szerint inkább úgy írható le, hogy a gondolkodók egyre tisztábban, de azért még mindig nagyon kezdetleges módon, kezdték megkülönböztetni az oksági funkciókat, és ennek megfelelően újabb és újabb típusú princípiumokat vezettek be, amelyek lehetővé tették az oksági feladatok tisztább elkülönítését.

Harmadik fő állításom pedig az lesz, hogy azok, akik szerint Arisztotelész történeti áttekintésében tendenciózusan és illegitim módon félreértelmezi elődeit a saját elméletének és fogalmi rendszerének rájuk kényszerítésével, alapvetően félreértik a *Metafizika* Alfa könyvének célkitűzéseit.

Ezek az elemzések a *Metafizika* első könyvének pontosabb megértésén túl általánosabb tanulságokkal is szolgálhatnak Arisztotelész okságméletéről. Azt mutatják ugyanis, hogy a négy okfajta metafizikailag ugyan nem vezethető vissza egymásra, ám episztemológiailag szorosan összefüggnek – mégpedig nem pusztán abban az értelemben, hogy egy teljes oksági leírás mind a négy okot meghatározza,<sup>2</sup> hanem abban az értelemben is, hogy a négy ok elmélete egy „minden vagy semmi” ügy. Egyik okról sem lehet igazán pontos fogalmunk, ha a másik háromról csak ködös elképzeléseink vannak.

## II. A KORÁBBI ELMÉLETEK ELÉGTELEN VOLTA

Arisztotelész a második okfajta megjelenéséről szóló részt a következő megjegyzésekkel vezeti be:

Ezen gondolkodók és princípiumok után, mivel ezek elégtelenek voltak a létezők természetének világra hozására, a bölcselkedőket a valóság maga, miként mondtuk, újra arra kényszerítette, hogy kutassanak a következő princípium után. Hisz nem valószínű sem az, hogy akár a tűz, akár a föld, vagy bármi hasonló legyen az oka annak, hogy a dolgok részben szépen és jól vannak, részben pedig ilyen állapotba kerülnek, miként az sem valószínű, hogy bárki is így gondolta volna. Ahogy egyébként az sem lenne helyes, ha valaki ilyen jelentős dolgokat a véletlenre vagy a spontaneitásra bízna (984b8–15).

A bekezdés kettős visszautalással kezdődik: a valóság újra kutatásra kényszerítette a gondolkodókat, és Arisztotelész erről már előzőleg is említést tett. A visszautalás a harmadik fejezet egy előző szövegrészére történik (984a17–29), melyben Arisztotelész arról beszélt, hogy a *pragma* maga, a világ tényei és eseményei, és legfőképpen a változás tapasztalata „mutatták az utat és segédkeztek abban, hogy a gondolkodókat kutatásra kényszerítsék” a változás okáról, „hogy miért is történik a változás és mi az oka.” A *pragma* segítő noszogatása bizonyos tekintetben valóban előrevitte a kutatást, ám a bölcsök válaszaikat továbbra is az anyagi szubsztrátum alapján fogalmazták meg. A változás okára vonatkozó kérdést azonban, legalábbis arisztotelészi nézőpontból, nyilvánvalóan csak egy az anyagi princípiumtól megkülönböztetett princípium megadásával lehet megválaszolni.

<sup>2</sup> Vö. pl. Broadie 2009, különösen 28–29.

ni. Erre azonban várni kellett mindaddig, amíg a valóság maga másodszor is be nem avatkozott,<sup>3</sup> és a gondolkodókat „újra arra kényszerítette, hogy kutassanak a következő princípium után”. A valóságnak és a világ tényeinek tehát kétszer is neki kellett rugaszkodnia, hogy az embereket rávezessék egy a mozgató ok funkcióit ellátni képes princípium bevezetésére. Azt kell hát gondolnunk, hogy a valóság és a tények útmutatása, mi több, kényszerítése, az első körben teljesen eredménytelen és haszontalan lett volna?

Nézzük meg közelebbről, hogy mi is történt az első esetben. Ami magyarázatra szorult, az a változás ténye. Ez vezetett aztán a következő problémához: ha csupán egyetlen fajta princípium, az anyagi szubsztrátum segítségével akarjuk leírni a világot, akkor nem világos, miként tudnánk megmagyarázni a változást, „hiszen a szubsztrátum maga legalábbis nem változtatja meg önmagát” (984b21). A korai ión monisták és az eleata filozófusok különféleképpen reagáltak a valóság felől érkező nyomásra. Az eleaták, úgy tűnik, megértették a probléma jelentőségét, viszont választ nem találva inkább bedobták a törülközőt, és feláldozták a változást, „kudarcot vallva a második ok után történő kutatásban”. A változás tapasztalata volt hivatott rávezetni őket egy a mozgás okaként funkcionáló princípium bevezetésére, ám ők, nem lelvén a választ, inkább lemondtak az empirikus tapasztalat érvényességéről, és tagadták a változás tényét. Ez azonban világos, hogy zsákutca.

Úgy tűnik, az ión monisták ezzel szemben nem is ébredtek rá a kérdés jelentőségére, és „a legkevésbé sem zavartatták magukat” (284a29). Nem tagadták a változás tényét, de nem is különösebben érdekelte őket a változás forrása és oka. Pontosabban úgy vélték, épp elég, ha feltételezik, hogy az anyagi szubsztrátum önmagában is dinamikus, és így a változás magyarázatához nincs szükség semmilyen, az anyagi szubsztrátumtól független entitás tételezésére. A kérdést megoldottnak tekintették azzal, hogy az anyagi szubsztrátumon belül tettek bizonyos megkülönböztetéseket, hogy így aztán az ellentétes minőségek egyikéről, mondjuk a melegről, vagy az elemek egyikéről, mondjuk a tűzről mondják azt, hogy ezek mozgatják ellentétüket, illetve a többi elemet.

A *Fizika* első könyvének negyedik és ötödik fejezete érdekes részletekkel egészíti ki az itt kirajzolódó képet. Arisztotelész ugyanis ott amellet érvel, hogy az összes olyan korai gondolkodó, aki magyarázni akarta a változást, az ellentétekre építette elméletét. Ez pedig nem pusztán azokra igaz, akik egynél több anyagi princípiumot tételeztek, hanem a monistákra is, akik aztán az egyetlen szubsztrátum sűrűsödésével és ritkulásával magyarázták a létezők sokaságát. Mi több, még maga Parmenidész is hajlandó volt elfogadni az ellentétek létét, már

<sup>3</sup> A bekezdésben az *alétheia* szót fordítottam „valóság”-nak. Ezt egyrészt alátámasztja az, hogy nem az igazság, hanem a valóság az, ami további kutatásra sarkallja a kutatókat, másrészt és még inkább az, hogy az *alétheia* a *pragma* szinonimájaként szerepel. Arról, hogy az *alétheia* Parmenidészénél is „valóság”-nak (*reality*) fordítandó, lásd Palmer 2009. 190–193.

amennyiben hajlandó volt elfogadni a változás tényét (azaz a *doxát*), és a tüzet és a földet, azaz a meleg és a hideg ellentétpárját tekintette princípiumoknak (*Fizika* I 5, 188a19–27). Arisztotelész ezek után azzal folytatja, hogy ennyiben teljesen igazuk is volt a korai gondolkodóknak, hiszen az ellentétek ténylegesen alapvető szerepet játszanak a változásban, illetve annak megértésében, hogy a változások nem összevissza, hanem jól rendezett módon, ellentétből ellentétbe történnek. Ám Arisztotelész még egyszer visszatér az ellentétek szerepével kapcsolatos *communis opinio*hoz:

Miként mondtam, eddig a pontig a gondolkodók többsége gyakorlatilag egyetért velünk, hiszen mindannyian az ellentétekkel azonosították az elemeket és azt, amit princípiumnak neveznek, még ha nem is okolták meg, hogy ezt miért teszik, hanem *mintha maga a valóság kényszerítette volna őket erre* (*Fizika* I 5, 188b27–30).

A megfogalmazás egyértelműen egyezik a *Metafizikában* olvasottakkal. Az ellentétek fontosságát és a kép koherenciáját tovább erősíti, amit a *Metafizika* első könyvének egy későbbi fejezetében olvashatunk: Parmenidész arra kényszerült, hogy kövesse a jelenségeket, és feltételezze két ellentétes princípium, a tűz és a föld létét (*Met.* A 5, 986b27–987a2).

Mindezen szöveghelyek tehát azt mutatják, hogy a valóság és a tények tapasztalata már az első esetben sem volt teljesen hatástalan: arra szorította rá a filozófusokat, hogy elméletükben helyet találjanak az ellentéteknek, még akkor is, ha egyébként monista intuícióik voltak. Figyelemre méltó azonban az, hogy Arisztotelész a *Fizika*, illetve a *Metafizika* első könyvében más-más módon bontja ki a történetet. A *Metafizikában* a meleg és a hideg, illetve a tűz és az egyéb elemek közötti ellentét annak a felismerésnek az előhírnökeként szerepel, hogy a változás okaként egy független princípiumot kell tételeznünk. Még ha e korai bölcselkedők nem is jutottak el odáig, hogy egy valóban különálló princípiummal magyarázzák a változást, az ellentétek, illetve az elemek egyikét kvázi-mozgatóókként kezelték: „úgy használják a tüzet, mint aminek olyan a természete, hogy képes mozgatni” (*Met.* A 3, 984b6–7).

Ezzel szemben a *Fizikában* Arisztotelész azt magyarázza, hogy ezek a korai gondolkodók ugyan nem végezték el a szükséges fogalmi tisztázásokat – nem adtak számot arról, hogy az ellentétek pontosan miért is olyan fontosak, s hogy mi is a viszonyuk a szubsztrátumhoz, ami persze azt is jelenti, hogy a szubsztrátumról magáról sem volt világos fogalmuk –, mindezek ellenére valami alapvetőre mégiscsak rájöttek, amikor az ellentéteket tették meg princípiumoknak vagy a princípium elsődleges módosulásának. Ez egy felettébb ígéretes belátás, hiszen az ellentéteknek valóban alapvető szerepük van a változás magyarázatában. Azonban – és ez a lényeges számunkra – a *Fizikából* az derül ki, hogy ha ezt a belátást módszeresen továbbgondoljuk, és megteesszük a szükséges fogalmi

tisztázásokat, akkor nem az anyagi ok és a mozgató ok közötti megkülönböztetéshez, hanem az anyag és a forma (és a priváció) közötti megkülönböztetéshez jutunk.

A *Metafizika* első könyvében szereplő megfogalmazások alapján azt gondolhatnánk, hogy mihelyt a gondolkodókban felsejlett az első ok, az anyagi szubsztrátum gondolata, a változás tapasztalata és az ezzel kapcsolatban felmerülő kérdések és talányok szükségszerűen vezettek a mozgató ok bevezetéséhez. A *Fizika* párhuzamos szöveghelye azonban világossá teszi, hogy legalább két tényező volt jelen már a kezdetektől: nem pusztán a mozgató ok problémája, hanem általánosabban az ellentétek szerepe a változás leírásában, és ily módon a formai ok távoli gondolata is. E korai bölcsek csupán egyetlen fajta princípiummal dolgoztak, ám a valóság és mindenekelőtt a változás tapasztalata abba az irányba vezette őket, hogy megkülönböztetéseket tegyenek az anyagi szubsztrátumban. Ezeket a megkülönböztetéseket aztán a változások számos – és valójában túlszámolt sok – aspektusának magyarázatához használták fel; ezzel kívántak számot adni a változások rendezett voltáról, forrásáról, és így tovább. Mivel ezen a ponton mindezen okságilag releváns aspektusok egymáshoz és a szubsztrátumhoz való viszonya nem volt tisztázva, ez az állapot több okfajta későbbi megjelenését is megelőlegezte. Ha pedig ez így van, akkor az első epizód végén még nem is lehetett olyan világos, hogy melyik is lesz az a bizonyos „következő ok”.

A történet első részének végén tehát ott tartunk, hogy egyesek tökéletesen meg voltak elégedve részeredményeikkel, és „a legkevésbé sem zavartatták magukat”, míg mások, az eleaták, bedobták a törülközőt. Az Arisztotelész által használt képet alkalmazva úgy is fogalmazhatunk, hogy a „valóságnak” újra elő kellett állnia valamivel, hogy elmozdulás történjen erről a holtpontról. És tényleg, a valóság tapasztalatában valami új állt elő: a gondolkodók ettől a ponttól kezdve már nem pusztán a mozgásra és a változásra koncentráltak, hanem érdeklődésük előterébe most már a folyamatok és állapotok inherensen jó és szép volta került. Miként Arisztotelész fogalmaz: „Hisz nem valószínű sem az, hogy akár a tűz, akár a föld, vagy bármi hasonló legyen az oka annak, hogy a dolgok részben *szépen és jól vannak, részben pedig ilyen állapotba kerülnek*, miként az sem valószínű, hogy bárki is így gondolta volna” (984b11–14). Fogadjuk el, legalább feltételesen, hogy a tűz vagy valami hasonló képes mozgatni a dolgokat, és akár még azt is, hogy az ellentétes fizikai minőségek garantálják, hogy a változások rendezetten zajlanak – mindezen megkülönböztetések azonban még mindig nem lesznek képesek magyarázni a dolgok jó, szép és kifinomult voltát. Ami új elem a valóság tapasztalatában, az éppen ez: a dolgok nem pusztán mozognak és változnak, de célszerűek, jók és szépek, illetve ilyenné válnak. Úgy tűnik, pusztán a mozgás és a változás tapasztalata önmagában nem volt elegendő ahhoz, hogy a gondolkodók egy önálló princípiumot vezessenek be a megfelelő oksági szerep betöltésére, azaz a mozgás eredetének magyarázatára. Hogy ez megtörténjen, a valóságnak jónak és szépnek kellett feltűnnie a gondolkodók

szemében. Ám ez a mozzanat már önmagában is jelzi, hogy azok, akiknek kutatásait elsődlegesen az mozgatta, hogy kimutassák a jó és a szép forrását és okát, nem pusztán és nem is elsősorban a mozgás forrására és eredetére – azaz a mozgató okra – voltak kíváncsiak.

### III. A KÖVETKEZŐ PRINCÍPIUM

Amikor tehát valaki azt mondta, hogy az ész, csakúgy, mint az állatokban, jelen van a természetben is a világrend és a mindenség elrendezésének okaként, akkor ez az ember józanságával tűnt ki elődei ötletszerű megnyilatkozásaihoz képest. Annyit tudhatunk, hogy Anaxagorasznak gondja volt arra, hogy explicit módon fogalmazzon ezekről a dolgokról, de a klazomenai Hermotimoszról is azt állítják, hogy már korábban is ilyen értelemben beszélt. Azok tehát, akik így nyúltak a kérdéshez, azt állították, hogy a dolgok jó állapotának oka a létezők princípiuma, és ugyanakkor az a fajta ok, amelyből a dolgok mozgása ered (984b15–22).

Miként a bekezdés első mondatából kiderül, Arisztotelész szerint az új eredmények két egymással összefüggő tényezőn alapultak. Egyrészt azon, hogy a kutatás középpontjába az egyedi létezők és jelenségek magyarázata helyett a világegész rendjének kérdése került. Másrészt pedig azon, hogy a kozmoszban mutatkozó rend és célszerű működések magyarázatához az élőlények célszerű és észszerű viselkedését vették alapul.

Az persze távolról sem nyilvánvaló, hogy a bennünket körülvevő dolgok és jelenségek olyan nagyon jó állapotban lennének, szépen működnének, és mindig, vagy legalábbis többnyire jó irányba változnának. Ellenben ha van egy olyan területe a világnak, ahol a dolgok mégiscsak kiszámítható módon, rendben mennek, és aminek a szépsége nem szűnik csodálattal eltölteni a szemlélőt – nos, akkor ez az égi szféra. Ha tehát valaki meg is próbálta a különböző összetett létezőket és jelenségeket, sőt még akár az élőlények felépítését is pusztán az anyagi összetevők kölcsönviszonyaival magyarázni, és így „a véletlenre vagy a spontaneitásra bízni”, egy ilyen magyarázati módot szinte lehetetlennek tűnik a szépen, ésszerűen és harmonikusan működő világmindenségre kiterjeszteni. Miként Arisztotelész fogalmaz az *Állatok részei* című traktátusában, „a rendezettség és a jól meghatározottság ugyanis lényegesen nyilvánvalóbb az égbolt esetében, mint a mi környezetünkben, míg a halandók között az látszik inkább, hogy a dolgok hol így, hol úgy, véletlenszerűen történnek” (641b18–19). A dolgok jó és szép voltának magyarázata akkor válik igazán égető kérdéssé, amikor tekintetünket a csillagos égbolt felé fordítjuk. Arisztotelész a *Meteorológia* első könyvének első fejezetében egyébként ki is mondja, hogy a természet részletes vizsgálatának az égi szféra vizsgálatával kell kezdődnie, hogy csak a következő

lépésben térjünk rá a halandó lényekre.<sup>4</sup> Az égbolt vizsgálata tehát módszertani elsőséget élvez. Figyelemre méltó, hogy bár Arisztotelész a *Metafizika* első könyvének második fejezetében azt mondta, hogy az égbolt folyamatosan a rácsodálkozás tárgya, és így a filozófia forrása, a kozmikus perspektíva, az égbolt rendezettségének magyarázata valójában csak most, az ész mint princípium bevezetésével foglalkozó bekezdésben jelenik meg. Anaxagorasz (és talán Hermetimosz)<sup>5</sup> „józsága” tehát nem pusztán, illetve talán nem is elsődlegesen tanai tartalmára, hanem inkább az általa választott módszerre és perspektívára vonatkozik – nem véletlen, hogy éppen ez vezetett ehhez a jelentős előrelépéshez a bölcsesség történetében.<sup>6</sup>

Ám még ha az égbolt szépsége és rendje messze felülmúl is mindent, amit saját környezetünkben tapasztalhatunk, amikor számot kívánunk adni e felsőbb rendezettség és szépség okáról, a legjobb, amit tehetünk, még mindig az, hogy azokra a jelenségekre hivatkozunk, amelyek a Hold alatti világban a legnagyobb rendezettséget és célszerűséget mutatják – ez pedig az értelmes élőlények célirányos viselkedése. Ezen a ponton hivatkozhatunk egy, már az előző epizódban felmerült, de akkor elsikkadt kérdésre: „hiszen a szubsztrátum maga legalábbis nem változtatja meg önmagát, például sem a fa, sem a bronz nem okozza egymás változását, ahogy nem is a fa készíti az ágyat, és nem is a bronz a szobrot, hanem valami más a változás oka” (984a21–25). Nem a fa hozza létre az ágyat, és nem is a bronz a szobrot, hanem az értelmes emberi lények szaktudása. Az, hogy a kozmikus rendet is az emberi értelmes cselekvések és szaktudások analógiájára kell magyaráznunk, hasonlóképpen hangsúlyos az *Állatok részei* imént idézett első fejezetében is:

Hiszen világos, hogy miként a mesterségesen létrehozott dolgokban ott a mesterség, ugyanígy magukban a világ dolgaiban (*pragma*) is van egy másik hasonló princípium és ok, amelyet – miként a meleget és a hideget is – a mindenségből nyerünk. Éppen ezért sokkal ésszerűbb feltételezés, hogy az égbolt maga egy ilyen ok hatására jött létre – már ha valóban egyszer létrejött –, és egy ilyen ok révén létezik, mint hogy a halandó élőlényeket egy ilyen ok hozta létre (641b12–18).

<sup>4</sup> *Meteorológia* I 1, 339a5–9. A szövegrész részletes elemzéséhez, különös tekintettel arra a kérdésre, hogy az égbolt vizsgálata miért elsődleges, lásd Burnyeat 2004. 13–24, Falcon 2005. 2–7. és Sedley 2007. 196–197.

<sup>5</sup> Hermetimoszról a tanulmány hosszabb, angol nyelvű változatában részletesen beszélek.

<sup>6</sup> Ezen a ponton érdemes megjegyeznünk, hogy míg a modern filozófiatörténet-írás egyértelműen Parmenidészt tekinti a preszókratikus filozófia belső korszakhatárának, addig mind Platón a *Phaidónban*, mind Arisztotelész (nyilvánvalóan a *Phaidóntól* nem függetlenül) a *Metafizika* első könyvében Anaxagorasznak tulajdonítja ezt a szerepet.



Az érv nagyon sűrített, és a görög szöveg (miként a fordítás is) igencsak nehézkes. Azonban a részleteket jól kiegészíthetjük azon szövegek alapján, amelyek minden valószínűség szerint az arisztotelészi megfogalmazás háttérében állnak: Xenophón: *Emlékeim Szókratészről* I. 4. 1 és Platon: *Philéboosz* 28c–30d.<sup>7</sup> A kulcsmozzanat az a megjegyzés, hogy ezt a bizonyos okot ugyanúgy nyerjük a mindenségből, mint ahogy az alapvető fizikai minőségeket és elemeket.<sup>8</sup> Mind Xenophónnál, mind a *Philéboosz*ban ez az ok az ész (*nusz*), és ez az ok az, amely a kozmikus szinten a mindenség rendjéért, a mozgások rendezettségéért felelős. A párhuzamot csak tovább erősíti, hogy Arisztotelész az *Állatok részei* első fejezetének előző bekezdésében éppen azt a kérdést vizsgálta, hogy vajon tud-e mozgatni az ész. És ugyanez természetesen a *Metafizika* első könyvének általunk vizsgált szövegrészével is csak még szorosabbá teszi a kapcsolatot, hiszen itt Arisztotelész éppen azt tárgyalja, hogy az ész mennyiben lehet a világrendben mutatkozó szépség és jóság, illetve általában véve a mozgás oka.

Az *Állatok részéből* most idézett bekezdés azonban egy olyan nagyobb érvmenet része, melynek egyes részletei ugyan vita tárgyát képezik, ám amelynek végpontját egyértelműen a természetben mutatkozó cél-okság jelenti. Pontosabban, a gondolatmenet konklúziójában Arisztotelész két okfajta különböztet meg, melyek közül az egyik a cél-ok, míg a másik a „szükségszerűségből eredő ok” (ami leginkább az anyagi oknak feleltethető meg). Az *Állatok részeinek* első fejezete tehát azt teszi nyilvánvalóvá, hogy a kozmosz és a csillagos ég rendezettségének és szépségének a tapasztalata, illetve ennek a tapasztalatnak az ész kozmikus szerepével való magyarázata elvezethet az anyagi ok és a cél-ok megkülönböztetéséhez<sup>9</sup> – azaz nem feltétlenül az anyagi ok és a mozgó ok közötti viszony tisztázásához járul hozzá, mint ahogy azt a *Metafizika* Alfa könyve alapján gondolhatnánk. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az *Állatok részeinek* első fejezete úgy viszonyul a „valóság” második próbálkozásához, ahogy a *Fizika* első könyve viszonyul a „valóság” első segítő közbelépését leíró részhez: azt mutatja, hogy a valóság tapasztalata által a gondolkodókra kényszerített megfontolások nem egyértelműen mutatnak egy bizonyos újabb okfajta, illetve az ahhoz tartozó princípium bevezetése felé.

Mindezek alapján már világosabban értjük az elemzésünk tárgyát képező bekezdés utolsó mondatát is: „Azok tehát, akik így nyúltak a kérdéshez, azt állí-

<sup>7</sup> Arról, hogy az *Emlékeim Szókratészről* fontos vonatkoztatási pont Arisztotelész számára saját természetes teleológiájának kidolgozásában, lásd Johnson 2005. 115–117. A xenophóni és a *Philéboosz*ban található érv viszonyáról lásd Frede 1997. 215 és Dorion 2000.

<sup>8</sup> Megjegyzendő, hogy a szövegrészben szereplő meleg és hideg nem pusztán minőségek, hanem éppen azok a kvázi-princípiumként szereplő ellentétek, amelyekről a *Fizikában* olvashatunk.

<sup>9</sup> Az a tény, hogy a kozmikus észről szóló érv a cél-ok természetben betöltött szerepére vonatkozó konklúzióhoz vezet, fontos pontokon kapcsolódik az első, mozdulatlan mozgótnak a *Metafizika* Lambda könyvében kidolgozott tanához. Ennek a párhuzamnak az elemzése azonban túlzvet e tanulmány keretein.

tották, hogy a dolgok jó állapotának oka a létezők princípiuma, és *ugyanakkor* az a fajta ok, amelyből a dolgok mozgása ered.” Amit ezek a gondolkodók, Anaxagorasz és, mint majd látni fogjuk, Empedoklész nem tettek meg, az éppen annak tisztázása, hogy ez a két oksági szerep – a jó okának lenni és a mozgás okának lenni – miképp viszonyul egymáshoz.

Mielőtt azonban rátérnénk Empedoklészre, érdemes felfigyelnünk arra is, hogy a mozgató ok és a cél-ok viszonyának kérdése valójában már az egész történeti áttekintés bevezetésében is megjelent. Amikor Arisztotelész a harmadik fejezet elején visszautal a négy ok *Fiziká*ban bevezetett elméletére, akkor az anyagi és a formai ok említése után így folytatja: „[H]armadjára a változás forrása [vagyis a mozgató ok – B. G.], és negyedszerre *az ezzel ellentétes ok, az »ami végett«* és a jó [vagyis a cél-ok – B. G.], hiszen ez minden létrejövés és változás végpontja.” Az okok és a princípiumok kutatása második epizódjának főszereplői, Anaxagorasz és Empedoklész éppen ezt a viszonyt nem tisztázták, hanem a változás forrását azonosították a jó okával, illetve magával a jóval. A jó volt vizsgálódásuk fókuszában, ám nem értették meg, hogy a jó nem a változás kiindulópontja, hanem éppen a végpontja és a célja, és így éppen az ellentéte a mozgató oknak.

#### IV. A JÓ ÉS A ROSSZ DOLGOK OKA

Arisztotelész a második princípiumtípus tárgyalását egy rövid kitérővel folytatja (984b22–31). Ebben azt vizsgálja, hogy Hésziodosz és Parmenidész, vagyis azok a szerzők, akik Erósz, a szerelmi vágyat teszik meg princípiumnak, vajon nem tekinthetők-e a mozgató ok történetének szereplőiként. Ennek a kérdésnek – amelyet Arisztotelész végül megválaszolatlanul hagy – az elemzésére most nem keríthetek sort.<sup>10</sup> Vegyük fel hát a szöveg fonalát ott, ahol Arisztotelész rátér arra a szerzőre, Empedoklészre, aki az Anaxagoraszéhoz mérhető előrelépést tett az újabb princípiumfajta kidolgozásában.

Ám mivel azt is észrevették, hogy a jó dolgok ellentétei is megvannak a természetben – nemcsak a rend és a kiváló, hanem a rendezetlen és a gyalázatos is, sőt, hogy a rossz dolgok számosabbak, mint a jók, és a hitványak, mint a szépek –, valaki más bevezette a barátságot és a viszályt, egy-egy okot a dolgok két fajtájának. Mert ha végiggondoljuk, hogy Empedoklész valójában mit is akart mondani, és nem arra figyelünk, hogy úgy fejezi ki magát, mint egy gyerek, aki még nem tudja rendesen megformálni a sza-

<sup>10</sup> A tanulmány hosszabb angol nyelvű változatában részletesen tárgyalom ezt a szövegrészt is.

vakat,<sup>11</sup> akkor azt találjuk, hogy a barátság a jó dolgok oka, míg a viszály a rosszaké. Így tehát feltehetőleg helyesen fogalmaznánk, ha azt mondanánk, hogy Empedoklész bizonyos tekintetben kimondta, illetve, hogy ő volt az első, aki kimondta, hogy a jó és a rossz princípiumok, már amennyiben a jó maga minden jó dolgok oka, [a rossz pedig a rossz dolgok oka]<sup>12</sup> (984b31–985a10).

Anaxagoraszt az vezette korszakos felfedezésére, hogy arra koncentrált, ami a legnyilvánvalóbban rendezett és szép a világban – ám eközben mintha megfeledkezett volna a valóság sötétebb oldaláról. Empedoklész sokkal jobban – sőt feltehetőleg túllontúl erősen – érzékelt a világ ezen aspektusát, és ezért a rossz dolgok okát, a rosszat magát is megtette önálló princípiumnak. Ha most egy pillanatra eltekintünk attól, hogy a negativitás princípiummá emelése valóban jó gondolat-e – a *Metafizika* Lambda könyvének tizedik fejezetében Empedoklész megkapja a magáét, amiért a rosszat princípiumnak tekinti<sup>13</sup> –, nagyon úgy tűnik, hogy újítása egy az okság természetével kapcsolatos alapvető megérzésen alapul.

Empedoklész ugyanis arra jött rá, hogy ellentétes okozatoknak ellentétes okai kell hogy legyenek. Arisztotelész persze azt is hozzáteszi, hogy a belátást, amely szerint rendszerszerű összefüggés van a két típusú okozat és a két okként szereplő princípium között, Empedoklész nem fogalmazza meg, és nem is alkalmazza egyértelműen. Például a viszály, azaz a rossz princípium hozza létre a kozmosz alapstruktúráját, tehát valami jó és rendezett dolgot, míg a barátság egységesítő működése egybeolvaszt, és ily módon megsemmisít számos olyan dolgot, amit Arisztotelész inherensen jónak tekint. Ha azonban eltekintünk ezektől a következtelenségektől, s türelmesen végighallgatjuk és végiggondoljuk, amit Empedoklész mond, akkor világossá válik, hogy mire is kellett gondolnia. Az a gondolat pedig, hogy a jó dolgokat egy jó dolog, a rossz dolgokat pedig egy rossz dolog okozza, előfutára lehet az okság egy Platón, Arisztotelész és az antikvitás későbbi filozófusai által széles körben elfogadott és alkalmazott alapelvének. Ez az alapelv, amelyet a kortárs szakirodalom az „okszági szinonímia elvének” nevez, azt mondja ki, hogy az oknak magának rendelkeznie kell azzal a tulajdon-

<sup>11</sup> A szöveg különböző nyelvű fordításaiban a *pszellidzomai* igét általában a „dadog”, illetve „selypít” megfelelőivel szokás visszaadni. Itt azonban nem felnőttkori beszédhibáról van szó, hanem arról, ahogy egy gyermek még nem képes jól megformálni az egyes fonémákat – ezért használok fordításomban bővebb körülírást. Ugyanezt az igét használja Arisztotelész elődei nem tiszta, megformálatlan beszédmódjára az Alfa könyv utolsó fejezetének összefoglalásában. Vö. még *Historia animalium* 536b8 és Platón: *Gorgiasz* 485b–c.

<sup>12</sup> A szögletes zárójelben szereplő szavak szerepelnek az Alfa kéziratcsalád legtöbb kódexében, azonban a kiadók túlnyomó többsége, így Bonitz, Christ, Ross és Jaeger is, későbbi értelmező betoldásnak véli.

<sup>13</sup> Lásd különösen 1075b7–8.

sággal, amelyet létrehoz az okozatban.<sup>14</sup> Empedoklész csak a jó és a rossz dimenziójára koncentrált, ám az elv, amelyet erre az ellentétpárra alkalmazott, könnyen általánosítható. Amint pedig az elvet kiterjesztettük, a mozgató (vagy ható) okság egy Arisztotelész szerint is központi fontosságú alapelvét értettük meg. Természetesen ahhoz, hogy ebben az irányban megtehesük a következő lépéseket, az arisztotelészi értelemben vett formával és annak a változás szubsztrátumához való kapcsolatával kellene tisztába kerülnünk. Éppen ott kellene tehát felvennünk a kutatás fonalát, ahol a *Fizika* első könyve szerint a változásokat az ellentétes minőségekkel magyarázó korai filozófusok abbahagyták a vizsgálódást. (Mindezt Arisztotelész persze nem fogalmazza meg ilyen egyértelműen, ám ha türelmesen végigolvassuk és végiggondoljuk különböző szövegeit, akkor világossá válik, hogy erre kellett gondolnia.)

## V. ÖSSZEFOGLALÁS ÉS ÉRTÉKELÉS

A négy elemfajta elméletének bevezetésével Arisztotelész számára Empedoklész jelentette az anyagi ok előtörténetének csúcspontját. Úgy tűnik, a második okfajta kutatásában is ő jutott a legtovább a két ellentétes, de egyaránt mozgató okként funkcionáló princípium tételezésével. Így Arisztotelész már rá is térhet a természetfilozófusok ezen első nagy csoportjának általános értékelésére:

Úgy látszik hát, hogy ezek a gondolkodók az előzőekben mondottak szerint és eddig a pontig jutottak el a természetről szóló értekezésünkben megkülönböztetett okok közül kettővel kapcsolatban, úgy értem, az anyaggal és a mozgás eredetével kapcsolatban – ám mindezt zavarosan és egyáltalán nem világosan tették, hasonlóan a gyakorlatlan harcosokhoz. Hiszen azok is gyakran szép ütésekbe visznek be, ahogy ellenfelük körül táncolnak, de mindezt valódi ismeret nélkül teszik, miként ezekről is az látszik, hogy nem is tudják, mit beszélnek. Mert hát nyilvánvaló, hogy szinte semmire sem használják ezeket az okokat, vagy talán csak ha egy kicsit (985a12–18).

Arisztotelész ebben a bekezdésben összegzi az áttekintés eddigi eredményeit és mondja ki explicit módon, hogy az a két ok, amellyel a gondolkodók ezen csoportja foglalkozott, az anyagi és a mozgató ok. A „második okot” persze már a valóság első erőfeszítését leíró részben is a mozgató okkal azonosította. Ám miként láthattuk, az egész második epizód, melynek Anaxagorasz és Empedoklész voltak a főszereplői, legalább ennyire szólt a jó okáról és a jóról magáról. Ez vált különösen nyilvánvalóvá, amikor Arisztotelész kimondta, hogy az empedoklészi

<sup>14</sup> Lásd pl. Bodnár–Pellegrin 2006. 279–281.

barátságról állíthatjuk azt, hogy az a jó maga. Tekintetbe véve, hogy Arisztotelész a harmadik fejezet elején a cél-okot úgy határozta meg, hogy „az »ami végett« és a jó” (983a31–2), joggal gondolhattuk volna azt is, hogy ezek a filozófusok, ha homályosan is, de valameddig eljutottak a cél-ok felfedezésében is. Azzal kapcsolatban azonban, hogy Anaxagorasz és Empedoklész valamilyen mértékben, illetve valamilyen tekintetben a cél-okkal is foglalkozott volna, semmilyen megjegyzést sem hallunk az Alfa könyv 3–4. fejezetében. Arisztotelész először majd csak a hetedik fejezetben, a történeti áttekintés összegzésében fogja elismerni, hogy ha mégoly korlátozott mértékben is, de az ész és a barátság – most már mindkettő azonosítva a jóval magával – valóban releváns a cél-ok kérdésében is. Mi több, itt tudjuk meg azt is, hogy az Arisztotelész előtti összes filozófus összes princípiuma közül a platóni Egy mellett valójában csak ez a két princípium érdemel említést a cél-ok előtörténetében. Arisztotelész itt mondja ki azt is, hogy Anaxagorasz és Empedoklész princípiumai azért nem tudnak cél-okként funkcionálni, mert még ha azonosíthatók is a jóval magával, semmilyen értelemben sem tekinthetők a változások céljának, annak, „ami végett” a változás végbe megy. Egyrészt világos, hogy Arisztotelész magának akarja fenntartani a cél-ok szabadalmát. Másrészt, a hetedik fejezetben Anaxagoraszról és Empedoklészről tett *utólagos* megjegyzések nélkül értelmezhetetlen maradna a könyvet lezáró tizedik fejezet összegzése, amely szerint az elődök valamilyen értelemben mind a négy okról, azaz a cél-okról is beszéltek (993a14–15).

Az a mód, ahogyan Arisztotelész a negyedik fejezetben végül mégiscsak egyértelműen a mozgató okhoz rendeli Anaxagorasz és Empedoklész princípiumait, véleményem szerint jól összevethető a szerencsének és a spontaneitásnak a *Fizika* második könyvében szereplő tárgyalásával. E hosszas tárgyalás zárómondata szerint „mindkettő a mozgás forrása oktípushoz tartozik” (198a2–3). Ám bármily határozottnak és egyértelműnek tűnik is ez a megfogalmazás, az már egyáltalán nem ilyen bizonyos, hogy a megelőző tárgyalás felhatalmazza Arisztotelészt egy ilyen magabiztos konklúzióra. És valóban, egyes kommentátorok mellett érvelnek, hogy bármit mondjon is Arisztotelész ebben az összegző mondatban, elemzése azt mutatja ki, hogy a véletlen és a spontaneitás nem a mozgató, hanem a cél-ok körébe tartozik.<sup>15</sup> Vagyis egyáltalán nem olyan egyértelmű, hogy a véletlen és a spontaneitás melyik oktípus alá tartozik, ahogy – miként láttuk – egyáltalán nem olyan egyértelmű, hogy az anaxagorasz-i ész és az empedoklészi barátság (és bizonyos értelemben a viszály) végeredményben a mozgató ok vagy a cél-ok alá sorolandó.

Arisztotelész számára azonban az elsődlegesen fontos mindkét esetben az, hogy ezek a jelenségek, illetve oksági hatással rendelkező princípiumok ide vagy oda, de valahová besorolhatóak legyenek. Hiszen miután kijelentette a véletlenről és a spontaneitásról, hogy „mindkettő a mozgás forrása oktípushoz tartozik”,

<sup>15</sup> Lásd pl. Judson 1991. 79–80.

csak ezt követően mondhatja ki, hogy „[n]ilvánvaló tehát, hogy vannak okok, és hogy a számuk annyi, amennyit megállapítottunk” – azaz sem nem több, sem nem kevesebb, mint négy. Hiszen Arisztotelész éppen azért kezdett bele a véletlen és a spontaneitás tárgyalásába, hogy vizsgálat alá vegye azt a széles körben elterjedt – és mint végül kiderül, alapvetően helytálló – nézetet, mely szerint a véletlen és a spontaneitás oksági funkcióval rendelkező tényezői a világnak. Így csak akkor tudja kijelenteni, hogy a négy okon kívül nincs más ok, amikor e két további jelentkezőt sikeresen beillesztette a négy ok rendszerébe.

Úgy vélem, mindez nagyon hasonló ahhoz, amit Arisztotelész a *Metafizika* Alfa könyvének történeti áttekintésében (3–7. fejezet) általában, illetve specifikusan Anaxagorasz és Empedoklész princípiumainak esetében tesz. Miután a könyv első két fejezetében meghatározta, hogy a bölcsesség tárgyai a létezők elsődleges princípiumai és okai, rátér annak tárgyalására, hogy mik is ezek az elsődleges princípiumok és okok. Ehhez először is veszi a négy oktípus *Fizikában* kidolgozott rendszerét. Erre minden jogalapja megvan, hiszen ez az oksági elmélet már bizonyította erejét, mivel a természetfilozófián belül adekvát leírásokat szolgáltatott a jelenségek nagyon széles körére. Amikor most Arisztotelész a bölcsességet, a legmagasabb rendű tudást teszi meg tárgyául, és vizsgálni kezdi az annak sajátos tárgyait képező elsődleges princípiumokat és okokat, akkor nem kell mindent előlről kezdenie, hanem már támaszkodhat a *Fizika* alapvető eredményeire.<sup>16</sup> Teheti ezt annál is inkább, mert ezen a ponton a bölcsesség és a természetfilozófia viszonya még nem is került tisztázásra – akár még az is kiderülhet, hogy a természetfilozófia maga a bölcsesség. Ám miután kiindulópontként vette az okok *Fizikában* kidolgozott rendszerét, végigtekint azon elődei nézetein, akikről leginkább mondható, hogy a bölcsességgel foglalkoztak, és megvizsgálja, hogy az általuk említett princípiumok, illetve okok között van-e olyan, ami a négy ok *Fizikabeli* rendszerében további kiegészítést vagy módosítást tenne szükségessé. Azaz éppen úgy jár el, mint tette ezt a *Fizikában* a véletlen és a spontaneitás vizsgálatakor. A történeti áttekintés végeredménye is az lesz, mint a véletlen és a spontaneitás tárgyalásáé: nincs szükség további okfajta bevezetésére, mert a lehetséges további jelentkezők egytől egyig integrálhatók a rendszerbe.

Ehhez a konklúzióhoz természetesen szükség van egy jó adag értelmezői, elemzői munkára. Hiszen például ahhoz, hogy eldönthessük, vajon a véletlen és a spontaneitás a négytől alapvetően különböző okok-e, mindenekelőtt meg kell értenünk, hogy mi is az a véletlen, és mi is az a spontaneitás. A már többször idézett ítélet, mely szerint „mindkettő a mozgás forrása oktípushoz tartozik”, közvetlenül függ a megelőző mondattól, amely szerint „[m]egmagyaráztuk te-

<sup>16</sup> A *Metafizika* Alfa könyve egyértelműen feltételezi a *Fizikát*, és több ponton explicit módon is utal rá. A harmadik fejezet elején éppen a négy ok bevezetését a következő megjegyzéssel zárja Arisztotelész: „Ezeket az okokat kielégítő módon tárgyaltuk a természetről szóló művünkben” (*en toisz peri phüszesz*, 984a32). Lásd még 985a12.

hát, hogy mi a véletlen, és mi a spontaneitás, és azt is, hogy miben különböznek egymástól”. Fontos látnunk viszont, hogy miközben Arisztotelész azon dolgozik, hogy e két jelenséget megértse és megkülönböztesse, már támaszkodhat a négy ok rendszerére a körköröség legkisebb veszélye nélkül, hiszen a vizsgálat tárgya éppen az, hogy e kettő hogyan viszonyul ahhoz a négyhez.

A *Metafizikában*, az elődök vizsgálatánál egészen hasonló a helyzet. Ahhoz, hogy kiderüljön, vajon az általuk kidolgozott elméletek szükségessé teszik-e a négy ok elméletének módosítását, mindenekelőtt meg kell értenünk, hogy az elődök mit mondtak az okokról és a princípiumokról. Viszont amikor Arisztotelész azt próbálja megérteni, hogy az elődök mit is állítottak, illetve az általuk kidolgozott álláspontok miben és mennyiben különböznek egymástól, illetve hogy ezek az elméletek szükségessé teszik-e saját elmélete módosítását, akkor teljes joggal és a körköröség legkisebb veszélye nélkül támaszkodhat a négy ok elméletére. Valójában nem is tehetne másként: amikor azt vizsgálja, hogy ezek az elméletek mit jelentenek a saját elméletére nézve, illetve ahhoz képest, akkor azokat nyilvánvaló módon a saját elméletének terminusaiban kell értelmeznie.

Talán nem is kell mondanom, hogy a történeti áttekintés ezen rekonstrukciójával egyszersmind azzal a közkeletű nézettel is vitatkozom, amely szerint Arisztotelész illegitim módon, tendenciózusan és talán még rosszhiszeműen is félreértelmezi elődei nézeteit, rájuk erőltetve egy olyan fogalmi és értelmezési rendszert, amely e korábbi bölcselektől teljességgel idegen volt.

A *Fizikában* a véletlen és a spontaneitás integrálása a négy ok elméletébe nem azt jelenti, hogy egyszerűen behelyezzük őket a négy doboz valamelyikébe. Azért nem tehetünk így, mert e kettő nem egyértelmű eset: néhány fontos megszorítást és pontosítást kell tennünk – például bevezetve az akcidentális okozás fogalmát –, és csak ezt követően sorolhatjuk őket a mozgó okhoz. Az elődök princípiumainak és okainak integrálása is csak hasonlóan fontos megszorítások után történhet: a korai bölcsek csak „az előzőekben mondottak szerint, és eddig a pontig jutottak” azon két ok vizsgálatában, amelyekről úgy tűnik, hogy valóban beszéltek. Ebben az esetben a megszorításokat és pontosításokat nem magának a dolognak a természete teszi szükségessé – nem az, ahogy a véletlen különbözik a mozgó okság standard eseteitől –, hanem az, *ahogyan* az elődök beszéltek ezekről az okokról és princípiumokról: pontatlanságaik, következtelenségeik, obskúrus, költőieskedő megfogalmazásaik. Az, hogy nem használták ki és nem tették explicitté saját felfedezéseiket, és tisztázatlanul hagyták fogalmaikat és magyarázataikat. Ha viszont annyi kiderül, hogy az általuk használt princípiumok és okok egyrészt nem mennek túl az általunk ajánlott négyen, pusztán zavarosabb megfogalmazásai e négynek, másrészt viszont valóban okok és princípiumok, akkor a legjobb, amit tehetünk, hogy a szükséges pontosításokkal és megszorításokkal hozzárendeljük őket az általunk ajánlott négyhez, hogy azután végül elmondhassuk:

Az erre a két okra vonatkozó vizsgálódások tehát az előzőekben, mint mondtuk, eddig jutottak (985b20–22).

## IRODALOM

- Bodnár István – Pierre Pellegrin 2006. Aristotle's Physics and Cosmology. In Mary Louise Gill – Pierre Pellegrin (szerk.) *A Companion to Ancient Philosophy* (Blackwell Companions to Philosophy). Oxford, Blackwell. 270–291.
- Broadie, Sarah 2009. The Ancient Greeks. In Helen Beebe – Christopher Hitchcock – Peter Menzies (szerk.) *The Oxford Handbook of Causation*. Oxford, Oxford University Press. 21–39.
- Burnyeat, Myles 2004. Introduction: Aristotle on the Foundations of Sublunary Physics. In Frans de Haas – Jaap Mansfeld (szerk.) *Aristotle's On Generation and Corruption I*. Oxford, Clarendon. 7–24.
- Dorion, Louis-André 2000. *Xénophon, Mémorables. Tome 1: Introduction générale*. Paris, Les Belles Lettres.
- Falcon, Andrea 2005. *Aristotle and the Science of Nature*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Frede, Dorothea 1997. *Platon. Philebos*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Johnson, Monte Ransome 2005. *Aristotle on Teleology*. Oxford, Clarendon.
- Judson, Lindsay 1991. Chance and 'Always or for the Most Part'. In Lindsay Judson (szerk.) *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*. Oxford, Clarendon Press. 73–100.
- Palmer, John 2009. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- Sedley, David 2007. *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.



## Okság és morális felelősség Plótinosznál

### I. HELLÉNISZTIKUS ÉS CSÁSZÁRKORI ELŐZMÉNYEK

Az okság elve és a morális felelősség összeegyeztethetőségének kérdése – mely a mai filozófiában centrális probléma – az antikvitásban viszonylag későn, a hellénisztikus kor elején merült fel. A hellénisztikus és császárkori viták főszereplői a sztoikusok: provokatív tételük szerint „minden a fátum szerint történik”,<sup>1</sup> vagyis a világban minden, a legapróbb esemény is előre meghatározott, bekövetkezése elháríthatatlan. A sztoikus fátumelmélet kidolgozása Khrüszipposz (Kr. e. 280–206) nevéhez fűződik. Khrüszipposz a kétértékűség elvére támaszkodó logikai érvet is felhozott a determinizmus védelmében (Cicero: *A végzetről* 20–21), amelynek már Arisztotelésznél megtaláljuk előzményeit (*Herméneutika* 9). Fátumelméletének sajátja, hogy kauzális megfontolásokon nyugszik: „minden előzetes okok szerint történik” (Cicero: *A végzetről* 21). A sztoikus metafizika szerint a létezőket aktív és passzív princípium alkotja, ezért képesek hatást gyakorolni és hatást szenvedni. Oksági viszonyról akkor beszélhetünk, ha egy aktív ágensként ható test tevékenysége nyomán egy másik testről igazzá válik egy testetlen predikátum, melynek egy állapot vagy mozgás felel meg (például kés – hús – vágják). Khrüszipposz amellet érvelt, hogy mindennek van valami oka, és hogy különböző effektusokat csak különböző okok hozhatnak létre<sup>2</sup> – eszerint a világ egy adott állapota teljességgel meghatározza a következő állapotot. Már maga Khrüszipposz is szembenézett azzal a nehézséggel, hogy a determinizmus veszélyeztetni látszik a morális felelősséget,<sup>3</sup> ellenfelei pedig hevesen támadták ezen a ponton.<sup>4</sup>

A tanulmány az OTKA (K-75550) és a *Topoi Excellence Cluster* (Humboldt-Universität, Berlin) támogatásával készült.

<sup>1</sup> Diogenész Laertiosz 7.149; Diogenianosz, idézi Euszebiosz: *Praeparatio Evangelica* 6.8.1, 2, 6; Cicero: *A végzetről* 20. Az utóbbi mű fordítását tartalmazza Bugár–Lautner 2006.

<sup>2</sup> Plutarkhosz: *A sztoikusok ellentmondásai* 1045B–D. A szöveg fordítását tartalmazza Steiger 1983.

<sup>3</sup> Cicero: *A végzetről* 39–45; Gellius: *Attikai éjszakák* 7.2; Plutarkhosz: *A sztoikusok ellentmondásai* 1055F–1056D.

<sup>4</sup> A sztoikus determinizmus egyik korai kritikusa az akadémikus Karneadész, lásd Cicero: *A végzetről* 37.

A sztoikus fátumelmélet teleologikus színezetű: a világ eseményeinek lefo-lyása nem csupán megváltoztathatatlan, hanem egyben a legtökéletesebb ter-vet követi. A sztoikusok a fátumot értelemnek vagy oknak nevezik, valamint azonosítják a mindenség közös természetével, Zeusz akaratával, értelmével és a gondviseléssel. A rendező isteni princípium a lehető legjobb és legracionáli-sabb rendet hozza létre. A teleologikus kozmológia a sztoikusokat összeköti Pla-tónnal és Arisztotelésszel, noha a platonikusok többsége és az arisztotelianusok vonakodnak az isteni gondviselést az egyedekre mint egyedekre kiterjeszteni. A világ isteni teremtését és rendjének célszerűségét az atomista hagyomány képviselői hevesen elutasítják.<sup>5</sup> E hagyományon belül is felmerül a determiniz-mus kérdése. Leukipposzt és Démokritoszt az utódok deterministának tartják (vö. Leukipposz fr. B2 DK). Epikurosz fellép „a természetfilozófusok szükség-szerűsége” ellen (*Levél Menoikeuszhoz* 133–134), jelentősen átalakítja az atomista fizikát, és érveket dolgoz ki a morális felelősség megalapozására (*A természetről* 34. könyv).

A császárkorban a peripatetikusok a sztoikus fátumelmélettel szemben in-determinisztikus metafizika és kozmológia alapján érvelnek. Aphrodisziaszi Alexandrosz a 2–3. század fordulóján a fátumot az arisztotelészi természetfoga-lommal azonosítja. Mivel a természeti világban van kontingencia, a fátum nem áthághatatlan törvény, csupán tendencia. A dolgok „fátum szerinti”, vagyis a kérdéses szubsztanciák természetének megfelelő menete többnyire (*hósz epi to polüi*) érvényesül, ám megenged kivételeket. Alexandrosz a morális felelősség alapjává egy olyan képességet tesz, melynek révén nem csupán a külső körülményektől, hanem saját belső diszpozícióinktól is függetlenül dönthetünk. Meg-határozása szerint rajtunk áll az, aminek az ellenkezőjére is képesek vagyunk.<sup>6</sup>

A szokásos rekonstrukció szerint a középső platonikusok hasonló módon kritizálják a sztoikus fátumelméletet.<sup>7</sup> A fátum nézetük szerint törvény, vagyis általános és hipotetikus jellegű: ha  $x$  esemény bekövetkezik, a következ-mények elkerülhetetlenek, azonban  $x$  maga nem a fátum rendelése, hanem a „rajtunk múló” dolgok körébe is tartozhat. Például ha Laiosz fiút nemz, akkor utóda kezétől kell pusztulnia, az előbbi azonban nem sorsszerű. A középső pla-tonikus felfogásban a rajtunk múló cselekedetek a kontingens eseményeknek azon alosztályát alkotják, amelyek bekövetkezése egyenlő valószínűséggel bír ellentétük bekövetkeztével, és valamilyen szenvedélyből vagy elhatározásból

<sup>5</sup> Aphrodisziaszi Alexandrosz: *A végzetről* 12, 180, 4 sk. és 20 sk. A mű fordítását tartalmazza Bugár–Lautner 2006.

<sup>6</sup> Aphrodisziaszi Alexandrosz: *A végzetről* 6 illetve 12.

<sup>7</sup> Az elmélet legjelentősebb kifejtése Pszeudo-Plutarkhosz: *A végzetről*. További megfo-galmazások: Nemesziosz: *Az ember természetéről* 34. 36–37 és 43; Alkinoosz: *Platón tanítása* 26; Calcidius: *Timaiosz-kommentár* 142–190. Pszeudo-Plutarkhosz művét magyar fordításban tar-talmazza Steiger 1983, Nemesziosz munkáját Vidrányi 1994, Alkinoosz kompendiumát pedig Somos 2005.

fakadnak. A középső platonikus álláspontnak létezik egy újabb, alternatív értelmezése is.<sup>8</sup> Eszerint a középső platonikusok lényegében abban térnek el a sztoikusoktól, hogy míg a sztoikusok egyetlen kauzális forrást ismernek el a kozmoszban, és ezért nehezen tudják szétválasztani az emberi döntést és az isteni tervet, valamint mentesíteni az isteni gondviselést a rosszért való felelősség alól, ők e problémák megoldására két, egymástól független kauzális forrást tételeznek. A transzcendens, anyagtalan Isten és a kozmikus rendet megelőző anyag egyaránt „túllóg” a kozmoszon. Isten csupán a természeti törvényekért felelős, melyeknek az anyagra alkalmazásával a szublunáris világ múltékony egyedei létrejönnek, de nem felelős magukért az egyedekért, így az emberi jellemekért sem – ezek a véletlen művei. A cselekedetekért való felelősség ezért nem hárítható át a cselekvőről Istenre. A hipotetikus fátum tételében a feltételeket nem egyes események jelentik, hanem az események előzetes adottságai, beleértve a cselekvő egyének természetét. Ha ezek adottak, az eseménysor lefutása szükségyszerű. A középső platonikus elmélet eszerint a kozmoszon belüli egyetlen kauzális meghatározottság kérdésében közelebb áll a sztoikus nézethez, mint az előbbi interpretáció szerint.

Plótinosznak (Kr. u. 205–270) az oksági meghatározottság és a morális felelősség kérdéseiben elfoglalt álláspontját gyakran a peripatetikus és a standard módon értett középső platonikus tannal rokonítják.<sup>9</sup> A következőkben három

<sup>8</sup> Boys-Stones 2007; Sharples 2009.

<sup>9</sup> Plótinosznak az okság és felelősség kérdésében elfoglalt álláspontjáról mindeddig nem bontakozott ki részletkebe menő, strukturált vita az irodalomban, főként kommentárokból vagy történeti áttekintésekből találunk idevágó megjegyzéseket. Plótinosz kozmológiájának determinista olvasata is felmerült. Amand (1945/1973. 155–163) szerint Plótinosz a sztoikus gondviseléstán nyomán elfogadja a fizikai világ egyetlen oksági meghatározottságát, ugyanakkor az emberi akarat szabadságát kétségbevonhatatlan ténynek tekinti; összeegyeztethetőségüket a gyakorlati cselekvés vonatkozásában nem képes megmutatni, a szabadságot a spiritualitás szférájára korlátozza. Graeser (1972. 112–125) elemzése hasonló nyomvonalon halad: az empirikus én alá van vetve az okságnak, ezen a szinten csak a cselekvés morális minősége függ tőlünk, metafizikai énünk valódi szabadsága a fizikai meghatározottságtól független *theóriában* van. Leroux (1996) hangsúlyozza, hogy Plótinosz számára az emberi szabadság nem mond ellent a szükségyszerűségnek; tárgyalása szorosan követi Plótinosz megfogalmazásait, de nem tisztázza sem érveit, sem azok fogalmi előfeltételeit. Újabbban elterjedtebb az indeterminista értelmezés. White (1985. 215–245) amellett érvel, hogy Plótinosz végső soron indeterminista és inkompatibilista, és az emberi szabadságot, illetve felelősséget a racionális indokok (*reasons*) – a *theória* – birodalmába helyezi, melyet leválaszt a fizikai okok (*causes*) birodalmáról. White – aki Arisztotelész és a sztoikusok álláspontjáról kiváló, lényeglátó elemzést ad könyvében – kevéssé bocsátkozik bele Plótinosz tényleges érveinek elemzésébe. Brisson és Laurent (2002. 143–147) szerint Plótinosz *A végzetről* (III.1) szóló értekezésben középpont áll az epikureus indeterminizmus és a sztoikus determinizmus között, s a szublunáris szféra eseményeinek vonatkozásában megengedi a meghatározatlanságot – azonban *A gondviselésről* (III.2–3) írott munkájában a sztoikus determinizmust fogadja el. (Plótinosz műveinek rendjéről és idézésük szokásos módjáról lásd a következő jegyzetet.) A sztoikus determinizmus körüli hellénisztikus és császárkori viták fogalmi és argumentatív szerkezetének feltárásában mérföldkő Bobzien (1998) elemzése. Bobzien Plótinoszt csupán futólag említi: egy lábjegyzetben további kommentár nélkül együvé sorolja a középső platonikusokkal és a keresztény

tézis mellett szeretnék érvelni. (1) Plótinosz felfogása a világ oksági folyamatairól közelebb áll a sztoikusokéhoz, mint feltételezni szokás: a kozmoszon belül az általános oksági determináció elvét vallja, és tagadja, hogy a jövő nyitott volna. (2) A morális felelősség kérdésében ennek megfelelően egyfajta kompatibilista álláspontot foglal el. (3) A morális felelősség kérdése és a szabadság, a normatív autonómia ideálja rendszerszerűen összekapcsolódik elgondolásában.

## II. A FIZIKAI VILÁG OKSÁGI RENDJE

Plótinosz egyik legkorábbi írása a Porphüriosz-féle kiadásban *A végzetről* címet kapta (III.1 [3]).<sup>10</sup> A kiinduló probléma az, hogy az oksági elv érvényes-e a valódi létezőkre, illetve a keletkező dolgokra, valamint hogy érvénye általános-e (III.1.1, 1–8). A fátum hagyományos problémája a kifejtés során kerül elő. A vizsgált kauzális elméletek értékelésének mindvégig eminens szempontja, hogy mennyiben hagynak helyet az emberi autonómiának. Ami a kauzális elvet illeti, Plótinosz álláspontja a következő. Az örök dolgok közül az „elsődlegese-*ket*” (*próta*) nem lehet más okokra visszavezetni, míg mások ezektől függenek és bírják létüket (1, 8–11). Plótinosz nem mondja meg, hogy az örök, valódi létezők közül melyek minősülnek elsődlegesnek. A többes szám azt sejteti, hogy a szó tágan értelmezendő, az Egy/Jó – a modell egyetlen szigorú értelemben véve másra visszavezethetetlen entitása – mellett több intelligibilis létezőre alkalmazható. Az égitestek és a keletkező dolgok tekintetében viszont Plótinosz az oksági elv egyetemes érvénye mellett kötelezi el magát.<sup>11</sup> Ezt első körben azzal támasztja alá, hogy érveket hoz fel mind az atomok vagy egyéb testek ok nélküli mozgásával, mind pedig a lélekben szeszélyesen fellépő késztetéssel (*hormé empléktosz*) szemben (1, 13–24).<sup>12</sup>

A továbbiakban Plótinosz az általános kauzális elv értelmezését dolgozza ki. Vizsgálódása az érzékelhető dolgokra korlátozódik, pontosabban a szublunáris, keletkezésnek és pusztulásnak alávetett világ eseményeinek okaira (az égi szféra csak mint lehetséges kauzális tényező szerepel). Kezdetben az oksági relációknak csak egy bizonyos típusát veszi figyelembe. Az értelemmel felfogható világ princípiumai közül monista rendszerében csak akkor nevezhet többet is

szervezőkkel, akik előkészítették a talajt Alexandrosz indeterminista felelősségfelfogása számára (345. 43. jegyzet).

<sup>10</sup> Plótinosz írásait tanítványa kilenc-kilenc értekezést tartalmazó csoportokba, *enneaszokba* rendezte. E megjelölést címként is használják („Plótinosz *Enneaszai*”). A szokásos idézési mód szerint római szám jelöli az *enneasz*, arab szám az értekezés számát, []-ben megadható az adott mű kronológiai rend szerinti sorszáma, végül ehhez csatlakozhat a fejezet- és a sorszám.

<sup>11</sup> Vö. Platón: *Timaios* 28a.

<sup>12</sup> Khrüszipposz hasonlóképpen kritizálja a lélek váratlan mozgásainak téziséét, lásd Plutarkhosz: *A sztoikusok ellentmondásai* 23–24.

„elsőnek”, ha a vertikális metafizikai függéstől eltekint. A vertikális oksági relációk alapvető fontosságúak a három hiposztázis közötti viszonyoknak, valamint az értelemmel felfogható valóság és az érzékelhető világ relációjának a leírásában.<sup>13</sup> Jelen fejtegetésben azonban Plótinosz az oksági viszonyok szokványosabb értelmezéséből indul ki. Eszerint az okok és az okozatok ugyanazon a síkon helyezkednek el: a fizikai világban, melybe bele kell értenünk a lélekkel bíró, sőt a racionális élőlényeket is.

Az egyetemes oksági elv védelmét követően Plótinosz először a „közvetlen okokat” (*aitiai proszekheisz*) megjelölő elemzésre mutat be példákat (1, 24–36).<sup>14</sup> A magyarázandó tények példajaként cselekvések, szubsztanciák keletkezése és egyéb események szerepelnek. A példák elrendezése hagyományos platóni-arisztotelészi sémát követ,<sup>15</sup> az elemzésbe azonban a sztoikus cselekvésszichológia és okságelmélet elemei is beszüremkednek. (1) *Tudatos emberi ágencia*. A piacra menetel oka az a vélekedés, hogy szükséges valakivel találkozunk vagy a kölcsönt megkérnünk. A példa általánosításában Plótinosz nem magát a cselekvést, hanem a rá irányuló választást és késztetést (*heleszthai, buleszthai*) okolja meg azzal, hogy az illetőnek az adott cselekvés tűnt jónak. A cselekvés szükségességét magában foglaló vélekedés vagy képzet (*oiéthénai, phanénai*) mint a cselekvés kiindulópontja, valamint az okozati oldalon a cselekvés pszichikus oldalának hangsúlyozása kölcsönzés a sztoikusoktól.<sup>16</sup> (2) *Mesterség*. A gyógyulás oka – kifogástalan arisztotelészi módon – az orvosi mesterség vagy az orvos. (3) *Véletlen egybeesés*. A meggazdagodás oka a kincstalálás, valakinek az adománya, vagy a pénzkeresés valamilyen mesterségből. A kincstalálás standard példa a véletlen eseményre,<sup>17</sup> a pénzkereset pedig csupán járulékosan tartozik hozzá például az orvosi mesterséghez. Plótinosz elkerüli a véletlen (*tükhé*) említését, és egyáltalán nem állítja, hogy a véletlen a természeti világban ható okok egyike. Ehelyett a véletlen standard példáját megpróbálja hatástalanítani azzal, hogy rámutat: ennek is meg tudjuk jelölni valamilyen okát, ezért nem veszélyezteti az okság egyetemes elvét. (4) *Természet*. A gyermek születésének oka az apa, mellette a táplálék, a bőséges sperma és a szülésre alkalmas nő csupán közreha-

<sup>13</sup> A vertikális kauzális viszonyokat Plótinosz a kettős *energeia* modelljével értelmezi, ehhez lásd Emilsson 2007. 22–68.

<sup>14</sup> A kifejezés előfordul Alexandrosz Arisztotelész-kommentárjaiban, lásd pl. *Metafizika-kommentár* 19. 29.

<sup>15</sup> Platón: *Törvények* 888–889e: *phüszisz, tükhé, ananké* vs. *nusz, theosz, tekhné*; A *szofista* 265c; vö. még *Phílóbosz* 28d, 30c. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* 1112a33: *phüszisz, tükhé, ananké, nus;* Theophrasztosz, Sztobaios: *Ecl.* I.6.17c: *phüszisz, tükhé, ananké, proaireszisz*.

<sup>16</sup> Az előbbi a sztoikus *phantasztia hormétiké* körülírásának tűnik (vö. Sztobaios: *Ecl.* 2.7.9), esetleg beleértve a sztoikus elméletben kulcsfontosságú jóváhagyás (*szünkatatheszisz*) mozzanatát is; az utóbbi a cselekvésnek a *hégeomonikon* mozgásával való khrüszipposzi azonosítására emlékeztet (Seneca: *Erkölszi levelek* 113.23). Az imént Plótinosz még arisztotelianus módon a törekvés (racionális vagy irracionális vágy) tárgyát jelölte meg a cselekvés mozgatójaként (1, 22–24).

<sup>17</sup> Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* 1112a27, vö. *Metafizika* 1025a16 sk.

tó oknak (*szünergon*) tekinthető.<sup>18</sup> Az ilyen folyamatok általánosságban az illető dolog természetére vezethető vissza.

Plótinosz nem elégszik meg a közvetlen okok feltáráásával, hanem „az első, ezeken túli okok” (*ta próta kai... epekeina aitia*, 2, 3 sk.) felderítését szorgalmazza. Mi okozza azt, hogy ugyanazon körülmények között más és más cselekvők másként cselekszenek? Mi az oka a szokások, jellemek és sorsok (*tropoi, éthé, tükhai*, 2, 8) különbségének? A cselekvő adottságaira végső magyarázatot javasló elméletek közül Plótinosz négyet vizsgál meg és vet el (3–7. fejezet): (1) minden dolog, köztük a cselekvők tulajdonságai is a testi konstituensek (atomok vagy elemek) tulajdonságaira vezethető vissza; (2) a világ minden eseménye egyetlen ágensre, a világlélekre vezethető vissza, az egyes élőlények – köztük az emberek – pusztán organikus részei a kozmikus élőlénynek; (3) a szublunáris világ eseményeit az égitestek határozzák meg; (4) a világ eseményei kauzális láncolatot alkotnak, az események elkerülhetetlenül bekövetkeznek, ez azonban nem veszélyezteti az emberi autonómiát.<sup>19</sup>

Plótinosz cáfolatait itt nincs lehetőségünk elemezni. Vegyük viszont szemügyre azokat a követelményeket, melyeket a korábbi elméletek aporetikus vizsgálata után egy adekvát okságmélettel szemben állít!

Milyen más ok van tehát még, mely hozzájárul ezekhez [ti. a sztoikusok által elismert testi okokhoz], és [a] semmit nem hagy ok nélkül, [b] megőrzi az események egymásra következését és rendjét, [c] megengedi, hogy mi is legyünk valamik, [d] és nem szünteti meg az előrejelzést és a jóslást? Nos, a lelket kell bevezetnünk a létezők közé másik princípiumként, és így kell egybeszönnünk minden dolgot – nem csupán a mindenség lelkét, hanem vele együtt az egyes élőlényekét is, hiszen ez nem jelentéktelen princípium, s nem magvakból jön létre ő is, mint a többi dolog, hanem elsődlegesen ható ok (III.1.8, 1–8).

<sup>18</sup> A *szünergon* sztoikus eredetű terminus (Sextus Empiricus: *A pürrhónizmus alapvonalai* 3.15), jöllehet platóni előzményei is vannak. A szöveg fordítását tartalmazza Kendeffy 1998.

<sup>19</sup> Az (1) az epikureus atomizmus és közelebbről meg nem határozott egyéb korporealista elméletek; a (2) nem azonosítható pontosan, talán sztoicizáló platonikus nézet; a (3) a császárkorban népszerű asztrális determinizmus, melyet Plótinosz a II.3 [51]-ben kritizál részletesen; a (4) a sztoikus kompatibilizmus. A kritizált nézetek közül hiányzik a peripatetikus Alexandrosz nézete, akinek *A végzetről* írott művét Plótinosz nagy valószínűséggel ismerte. A kritika két okból maradhat el: (a) Plótinosz nagyjában-egészében elfogadja a természeti folyamatoknak a „közvetlen okokat” megadó elméletét, de felületesen tartja (vö. III.1.2, 1–4), ezért nem ennek bírálatából bontja ki nézetét; (b) Alexandrosz felfogása a természeti okságról nem jelent fenyegetést az emberi autonómiára nézve, melynek megalapozására Plótinosz vállalkozik.

Plótinosz fenn kívánja tartani az egyetemes oksági elvet, mely mellett az 1. fejezetben is érvel. A okok szövedéke, mely egybetartja a mindenséget, egyszersmind értelmes, célszerű rend.<sup>20</sup> Az emberi autonómia mind az eddigi aporetikus vizsgálódásban, mind az innen kezdődő konstruktív fejtegetésben elsőrendű szempont. A jóslás az antikvitásban széles körben elfogadott, az állami életben is szerepet játszó tudomány volt, melynek olykor még a sztoikusok kritikussai is megpróbáltak helyet találni. Plótinosz e követelményeknek két stratégiai húzással kíván eleget tenni. (A) A testi, fizikai okok mellett az okoknak egy másik típusát is bevezeti: a lelkeket, melyek az okság elsődleges forrásainak minősülnek. (B) Egymástól független kauzális princípiumok sokaságát ismeri el. A világ eseményei nem vezethetők vissza egyetlen pszichikus princípiumra, a világlélekre, az egyéni lelkek nem csupán a testek vonatkozásában autonóm ágensek, hanem a világlélek vonatkozásában is.

Érdemes megvizsgálunk az egyetemes kauzális elv érvényesülésének további fejtegetését.

Mindaz tehát, ami elhatározás (*proaireszisz*) és véletlenek (*tükhai*) keveredésével jön létre, szükségszerű – hiszen mi másra gondolhatnánk még ezeken túl? Ha minden okot számításba veszünk, minden esemény feltétlenül bekövetkezik (*panta pantósz ginetai*); a külső tényezők között szerepel az is, ha esetleg valami az égi körforgásból is hozzájuk járul (III.1.9, 1–4).

Eszerint *a kozmoszon belül* a kiinduló feltételek okságilag teljesen meghatározzák az eseményeket. A kiinduló feltételek között szerepel az emberi ágencia is (erre utal az „elhatározás” terminus). A „véletlenek” (*tükhai*) kifejezés jelen érvben, mely az egyetemes kauzális meghatározottság mellett szól, nem utalhat meghatározatlan, bizonytalan tényezőkre, amelyeknek köszönhetően a kérdéses események többféleképpen is lejátszódhatnak, hanem a kérdéses cselekvés ágensének természetéhez képest *külsődleges* tényezőket takar (amilyen például a saját test, az élőlények, vagy akár az égitestek). Jelen megfogalmazásnak (9, 2–3) pontos megfelelőjét találjuk a sztoikusok elméletének kritikai tárgyalásában:<sup>21</sup>

[E nézethez] tartozik, hogy minden feltétlen szükségszerűséggel bekövetkezik (*tén pantósz pantón anankén*), és ha minden okot számításba veszünk, nem lehetséges, hogy ne következzen be minden egyes esemény (III.1.7, 8–10).

<sup>20</sup> Az elmélet e teleologikus oldalához vö. IV.4.33 és 35: a véletlennek nincs helye a mindenség életében, mely egyetlen harmóniát és rendet alkot.

<sup>21</sup> Vö. III.4.5, 13 sk.: *hai... exóthen tükhai tén proaireszin uk ekbibadzuszin*. Plótinosz másutt hasonló értelemben használja a *szüntükhiai* (véletlen körülmények) szót, és hangsúlyozza, hogy ezek a lélek számára külsődleges tényezők szigorú oksági rendbe illeszkednek (III.3.2, 1–3).

Ez első olvasásra szemrehányásnak hangzik, a 9. fejezet elejének párhuzama azonban azt sejteti, hogy Plótinosz valamilyen formában saját elméletébe is beépíti a kozmoszon belüli determinizmust.<sup>22</sup> Vizsgáljuk meg, hogy vajon kiállja-e ez az értelmezés a szövegekkel való szembesítés próbáját.

Kulcskérdés, hogy miként kívánja Plótinosz használni az emberi ágenciát a kozmosz kauzális rendjének magyarázatában. Elvileg elképzelhető, hogy épp ezen a ponton akarja fellazítani a világfolyamat determinisztikus rendjét azon az alapon, hogy az elhatározás okként szolgál a további események láncolatában, ám nincs olyan ok, mely őt magát előzetesen meghatározná. Ennek azonnal ellene szól, hogy az emberi ágenciát („ami tőlünk függ”) teljesen másként közelíti meg, mint akár Alexandrosz, akár a középső platonikusok: míg az utóbbiaknál a tőlünk függő dolgok köre a lehetséges (*dünaton*), közelebbről a kontingens (*endekhomenon*) egy alosztálya, nála e terminusok szakkifejezésként elő sem fordulnak.<sup>23</sup> További ellenérv, hogy Plótinosz nem tételez diszkontinuitást sem a jellem és a cselekvés, sem a lélek előtörténete és a jellem között.<sup>24</sup> Még mindig nyitva áll azonban a lehetőség, hogy ezek a kauzális kapcsolatok nem jelentenek *teljes* meghatározottságot.<sup>25</sup> Plótinosz elfogalhatná azt az álláspontot, hogy a cselekvés oka a cselekvő döntése, mely nem független jellemétől, előlétele pedig vitathatatlanul rajta hagyta a nyomát jellemén, ez azonban nem zárja ki, hogy az említett kauzális tényezők nem korlátozzák lehetőségeit egyetlenegyre, és a döntés pillanatában valódi alternatívák között választhat. Ha ez így volna, a lelkek kauzális szerepének köszönhetően a világ eseményei nem alkothatnának egyetlen, elágazások nélküli, lineáris oksági sort, hanem többféleképpen is alakulhatnának. De vajon nyitott-e a jövő Plótinosz felfogásában?

Több jel utal arra a szövegekben, hogy e kérdést nemlegesen kell megválaszolni. A III.1 első fejezete kizárja az ok nélküli mozgásokat mind a fizikai testek, mind a lélek esetében. Persze ez önmagában nem sokat mondana, hiszen az ok nélküli mozgás hírhedt epikureus tanát az indeterminista Alexandrosz is kínosan kerüli. Érdekesebb, hogy az atomizmus kritikája szerint jóslás – mind tudományos, mind isteni inspirációnak köszönhető válfaját tekintve – csak akkor lehetséges, ha a jövő meghatározott (*dei... hórismenon to mellon einai*, 3, 16 sk.). Plótinosz érvelése szerint a jóslás gyakorlatának megvannak a maga ontológiai-kauzális előfeltételei, melyeket az atomista nézetrendszer nem biztosít: a rend (*taxisz*) és meghatározottság. Kérdés persze, hogy mi mindenre terjed ki a rend, vajon univerzális érvényűnek kell-e gondolnunk. Szövegrészünkből szi-

<sup>22</sup> Az okok – az emberi ágencia és a külső körülmények – konjunkciója *A gondviselésről* írott értekezésben is feltétlenül meghatározza a kimenetelt (III.2.10, 11 sk.: *hé de ananké uk exóthen, all' hoti pantósz*).

<sup>23</sup> Lásd Sleeman–Pollet 1980, *dünaton*, illetve *endekheszthai* címszó.

<sup>24</sup> Erre a következő szakaszban térek ki bővebben.

<sup>25</sup> Cicero: *A végzet* 7–10 hasonló nézet alapján kritizálja a khrüszipposzi determinizmust; vö. uo. 23–25.



gorúan véve csak annyi következik, hogy sikeres jóslás esetén a bekövetkezendő események előre meghatározottak a jóslás időpontjában.

A kérdés szempontjából fontos *A gondviselésről* (III.2–3 [47–48]) írott értekezés. Plótinosz fő célja itt annak igazolása, hogy a világ providenciális rendjét nem kérdőjelezi meg a benne tapasztalható rossz, hogy azért nem az isteni princípiumokat terheli a felelősség. E kései mű okságfelfogása nézetem szerint nem különbözik lényegesen a III.1-ben kifejtett nézettől. Plótinosz ebben az értekezésben visszatér a jóslás kérdésére:

Minthogy a mindenség élőlény, az, aki a benne lejátszódó történéseket szemléli, egyszersmind forrásaikat is szemléli, és a gondviselést, amely megjelenik rajta; ez utóbbi mindenre kiterjed, azokra a dolgokra is, amelyek keletkeznek: ezek az élőlények, cselekedeteik, valamint kevert diszpozícióik, amelyek az ész és a szükségszerűség vegyülékei [...] és ő [tudniillik a jós] nem tudja szétválasztani egyfelől a gondviselést és ami a gondviselés szerint van, másfelől pedig azt, ami alapul szolgál számára, ti. hogy mit ad hozzá ahhoz, ami belőle ered. [...] Mert hiszen nem a jós dolga megmondani a „miért”-et, hanem csak a „hogyan”-ot, és művészete a természet betűinek olvasása, melyek megmutatják a rendet, és sehol nem hanyatlanak a rendezetlenségbe – ehelyett az égi körforgás tanúskodik arról és napvilágra hozza, hogy milyen minden egyes ember, és milyen vonásokkal bír (*hoiosz hekasztosz kai hosza*), még mielőtt mindez saját tetteikből megmutatkozna (III.3.6, 8–22).

Ebben a szövegrészben megvan, amit *A végzetről* szóló értekezésből hiányoltunk. A jóslásról világosan kiderül, hogy univerzális, bármely emberi cselekedetre vonatkozhat, nem csupán a gondviselés racionális tervét előmozdító tettek, hanem a rossz cselekedetekre is (III.3.6, 1), amelyek összeszövődnek az előbbiekkkel. Ennek az az alapja, hogy a gondviselés rendje, amely összhangba hozza a világban ható autonóm ágensek működéseit, szintén minden részletre kiterjed.<sup>26</sup> A nyitott jövő koncepciója tehát határozottan kizárható. A kozmikus eseménysor nem játszódhat le másként, mint ahogyan ténylegesen lejátszódik, vagyis a lehető legracionálisabb módon. E rend belátható az isteni rendező, a gondviselés szempontjából, sőt a jós is képes lehet a jövőbeli történések előrejelzésére.

<sup>26</sup> Alexandrosz szerint a gondviselés a szublunáris szféra egyedeire nem terjed ki (*A gondviselésről* 13. 14–17). A középső platonikusok standard tana hasonló lehetett: az érzékelhető világra vonatkozó másodlagos gondviselés, mely a fátummal azonos, *általános* törvény; a személyes őrzőszellemek gyakorolta „harmadlagos gondviselés” (Pseudo-Plutarkhosz: *A végzetről* 9) vélhetőleg engedmény a standard elmélethez képest. Plótinosz – a sztoikusok álláspontját követve – ezzel szemben ismételtelen hangsúlyozza, hogy a gondviselés minden részletet magában foglal (III.2.6, 18–22; 7, 29–40; 13, 18–27).

Hasonló implikációkkal bír az értekezés két hasonlata. Plótinosz az emberi életet színjátékhoz hasonlítja, melyben a szerzőnek a gondviselés, a színésznek a lélek, a szerepnek pedig a konkrét személy felel meg. A szerző/rendező a színészre már meglévő adottságai szerint osztja rá a megfelelő szerepet és állítja a megfelelő helyre, de az már a színészen múlik, hogy jól vagy rosszul játsza-e szerepét; ettől függ viszont, hogy legközelebb – a következő fellépésen, illetve a következő megtestesülés alkalmával – milyen szerepben találja magát (III.2.17–18). Szempontunkból fontos, hogy a kozmikus drámában a színész a szerzőtől kapja szövegét,<sup>27</sup> és hogy *nem tud változtatni a cselekményen*,<sup>28</sup> akár hangjának és gesztusainak szépségével, akár hangjának hitványságával járul hozzá a darabhoz. Az ember cselekedetei meg vannak szabva, lényegében nem változtathatók meg („nem maga írja a szövegét”), s a szerző, a gondviselés perspektívájából belátható összes jövőbeli cselekedete.<sup>29</sup> A másik hasonlatban a gondviselés megfelelője a hadvezér, aki előre látja a cselekvéseket és szenvedéseket, hogy milyen kellékekre – élelemre, itatra, fegyverre és hadigépekre – van szükség a hadviseléshez, s mindazt, ami ezek összeszövődéséből adódik, hogy az eredményt is jól rendezhesse el; ráadásul a gondviselés olyan hadvezérhez hasonlít, aki nem csupán saját seregét, hanem az ellenfelét is irányítja (III.3.2, 3–15). E hasonlat szerint a katonák autonóm cselekvőkként működnek együtt a hadvezérrel, ő azonban végtelen bölcsességében minden autonóm tettüket át látja és a legszebb rendbe foglalja:

Mert még ha azt mondanád is: „én képes vagyok ezt vagy amazt választani (*heleszthai*)”, amit választani fogsz, benne foglaltatik a rendben, hiszen a te cselekvésed nem epizódszerű a mindenség szempontjából, hanem bele vagy számítva abba mint ilyen és ilyen ember (*ho toioszde*) (III.3.3, 1–3).

<sup>27</sup> III.2.17, 20 sk. és 29: *tusz logosz*.

<sup>28</sup> III.2.17, 44 sk.: *uk epoiészen... to drama heteron hoion én*.

<sup>29</sup> A hasonlat további fejtegetésében Plótinosz még messzebb megy a determinizmus irányában: „Semmi szükség arra, hogy olyan színészeket léptessünk fel, akik valami egyebet mondanak, nem a költő szavait, mintha az utóbbi által írt színdarab tökéletlen volna, és a költő a darab közepén üres helyeket hagyott volna, ezért maguk pótolnák ki, ami hiányzik – hiszen így a színészek nem színészek, hanem a szerző részei lesznek, és pedig egy olyan szerző, aki előre tudja, mit fognak mondani, hogy ily módon képes legyen egybeszólni a darab hátralévő részét is [...] mi akadály, hogy a színészek tetteit – ahogyan ott a színdarabnak – a mindenség formáló elvének (*logosz*) részéivé tegyük, és azt is, hogy jól vagy rosszul játszanak, oly módon, hogy ezt minden egyes színész magától e formáló elvtől kapja” (III.2.18, 7–13 és 21–25). Úgy tűnik, Plótinosz itt némiképp túllő a célon, hiszen az értekezés koncepciója szerint emberi autonómia nélkül nem létezhetne gondviselés sem (III.2.9, 1–4). A fejtegetés közvetlen folytatásában pontosítja álláspontját: az egyetemes *logosz* a hitvány és derék tetteket részekként tartalmazza, de nem ez hozza létre őket, csupán velük együtt áll fenn (III.3.1, 1–4).

A cselekvő egyéni karaktere és egyes választásai eleve bele vannak kalkulálva az isteni tervbe, ő nem képes változtatni az események lefutásán.<sup>30</sup>

Összegezzük eredményeinket. Plótinosz, bár nem tüntet determinizmusával, mint a sztoikusok, a kozmoszon belüli események vonatkozásában az övékhez igen hasonló nézetet fogad el. A számításba veendő okokból az események szükségszerűen következnek, a világfolyamat nem megváltoztatható, a jövő előre meghatározott, ráadásul a jóslás révén az emberi megismerés számára is hozzáférhető. A fizikai okságnak („természet”, „fátum”) azonban – mely a sztoikusoknál az okság egyetlen fajtája, és a fátum/providencia rendjének hordozója – Plótinosz igen korlátozott szerepet tulajdonít, és mellette testetlen okokat is bevezet. További fontos különbség, hogy míg Plótinosz érvelésében kulcsszerepe van az egymástól független kauzális források tételezésének, a sztoikusok elméletében ez korántsem ilyen világos.<sup>31</sup> Plótinosz okságelméletét a nem fizikai okok tételezése miatt nem lehet közvetlenül összehasonlítani a modern determinista teóriákkal, hiszen az utóbbiak abból indulnak ki, hogy a világ kauzálisan zárt, nincsen benne hely nem fizikai oksági tényezőknak. A „determinizmus” címkével azért is óvatosan kell bánnunk, mert Plótinosz elméletében a lelkek, melyek a világ eseményeinek kauzális forrásai – jóllehet nem lehetnek másmilyenek, mint amilyenek – nem, vagy legalábbis nem csupán kívülről meghatározottak okságilag.<sup>32</sup> Mindamelllett a *kozmoszon belüli események* vonatkozásában és az immateriális okoknak is helyt adva, kiterjesztett értelemben tulajdoníthatjuk Plótinosznak a determinizmus tételét. Ezzel az okságelmélettel Plótinosz a morális felelősség kérdésében csakis a kompatibilizmus valamilyen változatát képviselheti.

### III. MORÁLIS FELELŐSSÉG: AUTONÓMIA ÉS ÖNKONSTITÚCIÓ

A morális felelősség alapjának kézenfekvő azt tekinteni, hogy az adott cselekvő az adott külső körülmények és belső diszpozíciók mellett cselekedhet-e másképp („a másként cselekvés szabadsága”). Ez a kritérium az antikvitásban meg lehetőségen későn, de még Plótinosz előtt – a peripatetikus Alexandrosznál – merült fel. A hagyományos felfogás szerint a felelősség a cselekvő autonómiájában gyökerezik, vagyis abban, hogy egy adott cselekedetért a cselekvő felelős kauzálisan, és nem valamilyen más, külső tényező.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Sharples (1994) rámutat, hogy Plótinosz – Alexandrosszal szemben – kiterjeszti a gondviselést az egyedi dolgokra, és utal az ebből adódó episztemológiai nehézségekre.

<sup>31</sup> Plótinosz azt veti a szemükre, hogy mivel mindent egyetlen princípiumból származtatnak, az emberi cselekvőknek csupán instrumentális szerepet hagynak (III.1.7, 12 sk.).

<sup>32</sup> Ez utóbbi kérdéssel a következő szakasz végén foglalkozom.

<sup>33</sup> A morális felelősség e két koncepciójához lásd Bobzien 1998. 276–279.

A választást (*haireszisz*, *proaireszisz*) Plótinosz több helyen említi, azonban világosan kiderül, hogy felfogásában nem választásunk meghatározatlan, nyitott volta biztosítja felelősségünket. Az emberi cselekvés Plótinosz felfogásában mindig valamilyen célra – a vágy vagy a racionális akarat tárgyára – irányul, a késztetés nem léphet fel spontán módon, ok nélkül a lélekben, mert az ok nélküli és akaratlan mozgások nagyobb kényszert jelentenének, mint az efféle meghatározottság (III.1, 18–22) – nyilván a választás sem működhet ezen a módon. Plótinosz abban az értelemben sem tekinti szabadnak a választást, mint Alexandrosz, akinek felfogásában ellentétes lehetőségek között dönthetünk, belső diszpozícióinktól is függetlenül.<sup>34</sup> Az egyes emberek Plótinosz szerint (egyedi) természetüknek megfelelően végzik cselekvéseiket, mást és mást tesznek egyéni különbségeik szerint, és tetteik, életük morális minőségét is természetük határozza meg (III.3.1, 24–27). Legutóbbi idézetünk implikálja, hogy választásaink egyedi jellegzetességeinket követik (III.3.3, 1–3).

A „választás” Plótinosznál nem csupán egyes cselekvésekkel kapcsolatban kerül elő. Platón *Államának* zárómítosza (617d skk.) szerint a lélek a születés előtt maga választja életformáját, ezért ő viseli a felelősséget, és nem az istenség felelős további sorsáért. Plótinosz ennek nyomán gyakran beszél „az életformák választásáról” (*haireszisz bión*).<sup>35</sup> Íme egy példa:

De ha [a lélek] ott [ti. a túlvilágon] választja meg daimónját és ha ott választja meg életformáját, hogyan vagyunk bárminek is urai? Talán az a helyzet, hogy az ottani választás, amiről [Platón] beszél, rejtvény formájában a lélek általános, mindent átfogó irányultságára és beállítottságára (*proaireszisz kai diatheszisz katholu kai pantakhu*) utal. De ha a lélek beállítottsága a döntő, és az a rész érvényesül benne, amely az előző életekben átélt tapasztalatok nyomán leginkább kéznél van, akkor nem a test az oka semmi rossznak számára; mert ha a lélek jellege megelőzi a testet, és az a jellemünk, amit választottunk [...], akkor derék, illetve hitvány sem itt [az érzékelhető világban] lesz az ember (III.4.5, 1–11).

<sup>34</sup> Az autonóm mozgással bíró dolgok olykor a jó, olykor viszont a rossz felé hajlanak (III.2.4, 36–44). Ezt hajlamosak lehetünk az indeterminisztikus választási képességre való utalásként olvasni. Plótinosz valójában nem erről beszél: a rossz felé fordulás vagy az értelem újbóli megtisztulása a karaktert alakító cselekedeteken keresztül történik az egymást követő megtestesülések során (III.3.4, 34–37). Más összefüggésben Plótinosz megengedni látszik az ellentétekre való képességet, amellyel Alexandrosz meghatározza az autonómiát, de ő itt sem ezt tekinti az autonómia meghatározásának (VI.8.21, 3–7).

<sup>35</sup> A fontosabb helyek: II.3.9 és 14–15; III.2.7, III.4.3 és 5–6, IV.3.12–14. Phillips (1995) helyesen hívja fel a figyelmet arra, hogy Plótinosz *proaireszisz*-fogalma különbözik Arisztotelész értelmezésétől.

A „választás” nem egyedi cselekvési szituációkban hozott döntés, hanem a lélek mitikus-metafizikai előtörténetének mozzanata, fogalmi nyelven szólva pedig a lélek diszpozíciója, irányultsága, melynek egyes elemei aktualizálódnak korábbi tettei nyomán, s ezzel nyeri el egyedi profilját. Egyéni karakterünket, melyből életünk menete és sorsunk következik, eszerint nem kívülről kényszerítik ránk, hanem saját magunk is részt veszünk meghatározásában. Tetteinkért azért vagyunk felelősek, mert jellemünkért felelősek vagyunk. Plótinosz a vizsgált kontextusban összeköti a választást és a felelősséget, de egészen másként, mint Alexandrosz.

Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Plótinosznak esze ágában sincs elvágni vagy lazítani a köteléket jellem és választás között, hanem a morális felelősség másik, hagyományosabb megközelítését képviseli: tetteinkért és választásainkért azért vagyunk felelősek, mert nem valamilyen *más, külső* tényezőn múlnak, hanem a *mi* belső diszpozícióinkat, karakterünket tükrözik. Erről árulkodik, hogy Plótinosz elégségesnek tartja a felelősséghez, ha ugyanazon helyzetben *egy másik* cselekvő másképp cselekedne: Helené szépsége másképp hatott Pariszra, és másképp Idomeneuszra, aki szintén gyakran megfordult Menelaosz házánál, mégsem jutott eszébe megszöktetni annak feleségét (III.3.5, 40–43).

A morális felelősség megalapozásának kulcsa Plótinosz okságelméletében az, hogy több, egymástól független kauzális forrás működését tételezi a kozmoszban. Ebben az összefüggésben az egyéni lelkek „elsődleges létezőnek” (*próton*) minősülnek, vagyis olyan tényezőknek, amelyeket okságilag nem határoz meg más, ők viszont „elsődlegesen ható okok” (*próturgoi aitiai*, III.1.8, 8), oksági folyamatok kiindulópontjai,<sup>36</sup> ezért lehetnek a morális felelősség alanyai.

Az egyéni lelkek kauzális függetlenségének tétele korántsem magától értendő, hiszen a Lélek a *harmadik* a hiposztázisok sorában, és az egyéni lelkek e hiposztázison belül sem a legmagasabb rendűek. Nem *ad hoc* hipotézisről van szó: Plótinosz standard tanításában két megfontolás is alátámasztja e tételt. Ezek egyike a lélek testetlensége.<sup>37</sup> Szigorú értelemben a lélek mint olyan nem szenvedhet hatást a testtől, ezért kauzálisan nem határozhatják meg fizikai tényezők. A másik a Lélek hiposztázisának belső szerkezetére vonatkozó elmélet:

Amennyiben elfogadják, hogy a mindenség lelke és az egyes lelkek ugyanazokkal a valóságokkal érintkeznek, ezzel elfogadják, hogy a kétfajta lélek hasonló természetű (*homoeidész*), vagyis egyazon nembe sorolják őket, ami kizárja, hogy egyik a másik része lehetne. Helyesebb volna azt mondaniuk,

<sup>36</sup> Az „elsődlegesen ható” kifejezést Platón is használja a lélek mozgásaira, amikor a léleknek a testtel szembeni oksági elsődlegességét bizonyítja (*Törvények* 897a4).

<sup>37</sup> Ezt a tételt *A lélek halhatatlanságáról* írott korai munkában részletes érveléssel támasztja alá (IV.7 [2] 2–8<sup>3</sup>).

hogy egyugyanazon lélekről van szó, és mindegyik lélek egész. Ha viszont egy lélekről beszélnek, ezáltal a lelkeket valami másra vezetik vissza, mely már nem tartozik ehhez vagy ahhoz, nem lelke semminek, sem a világnak, sem bármi másnak, hanem a világ és minden más eleven lény lelkének alkotója (IV.3.2, 1–8. ford. Horváth Judit – Perczel István).

Az emberi lélek nem része a világléleknek, nem az „hozza létre”, hanem mindketten egy további, közös forrástól, az egyetemes Lélektől származnak, mely már nem tartozik semmilyen testhez (IV.3.1–8; IV.9.4–5). Ezen elmélet szerint a világlélek és az egyéni lélek között nincsen hierarchia, lényegében egyenrangúak. Az emberi léleknek ugyanúgy hozzáférése van az intelligibilis valósághoz, mint a világléleknek, a különbség abban rejlik, hogy míg a világlélek fáradozás nélkül tudja irányítani a mindenség testét, az emberi lélekhez tartozó partikuláris test sérülékeny, a róla való gondoskodás kényszerei eltéríthetnek bennünket a kontemplációtól. A világlélek ily módon nem határozza meg az emberi lelket kauzálisan, csupán kijelöli számára azokat a kereteket, melyek között a kozmikus rendszerben kifejtetheti autonóm működését.

A lélek testetlenségéből és az egyéni léleknek a világlélektől való függetlenségéből adódik, hogy az ember racionális lelke nincsen alávetve sem a fizikai világ kauzális rendjének, sem pedig e rend közvetlen princípiumának, a világléleknek. Úgy tűnik, *A végzetről* írott értekezésben Plótinosz megelégszik azzal, hogy az emberi lélek autonómiáját *a természeti okok* szövedékének kényszerítő hatalmával szemben biztosítja,<sup>38</sup> melyet a fátummal azonosít (III.1.10, 8–10; vö. 8, 10). A csillagok oksági befolyása a „külső”, fizikai okság speciális esete (III.1.9, 3 sk.). Az asztrális determinizmus széles körben elterjedt nézet a korban. Plótinosz részint azzal védi a racionális lélek autonómiáját, hogy a csillagok *jelzik* ugyan a jövőbeli eseményeket, de nem feltétlenül okozzák őket, részint azzal, hogy a csillagok kauzális befolyása korlátozott, és csupán testünket, illetve lelkünk alsóbb funkcióit érinti.<sup>39</sup>

A III.2–3 fejtegetése megmutatja, hogy az emberi lélek autonómiáját a gondviselés sem veszélyezteti. A *pronoia* az Értelemből, a második hiposztázisból származó *logosz* (racionális mintázat), mely a Lélek magasabb szintjén jelenik meg, majd másodlagos formában az alacsonyabb pszichikus szinteken, az élőlényekben bontakozik ki, ily módon közvetít az értelemmel felfogható valóság és a látható mindenség között (III.3.4, 8–13; 5, 16–20). A gondviselés második, alacsonyabb, a fizikai világban ható formáját Plótinosz – középső platonikus hagyo-

<sup>38</sup> Vö. IV.4.40, 23 sk. és 43, 18 sk.: a lélek megszabadulhat a fizikai világ varázslatától, mely fogva tartja alsó részét.

<sup>39</sup> Adamson (2008) finom elemzést ad az idevágó szövegekről, melyek közül a *Vajon hatnak-e a csillagok?* (II.3 [51]) a legfontosabb.

mányt követve – azonosítja a fátummal.<sup>40</sup> A *pronoia* megnevezés hagyományosan az oksági rend értelmes voltát, célszerűségét hangsúlyozza, amit Plótinosz a világ rendjének a hiposztatikus Értelemtől való függésével magyaráz. A gondviselés működése az egyéni lelkek autonómiáját azért nem csorbíthatja, mert azok vonatkozásában nem az efficiens ok szerepét tölti be. Plótinosz ezen összefüggésben a *pronoianak* két aspektusát hangsúlyozza: a gondviselés egyfelől rendező elv, törvény, mely megszabja, hogy az autonóm ágensek milyen helyre kerülnek a mindenségben, másfelől normatív szabály, olyan mérce, melyen lemérhetjük tetteink racionalitását és morális minőségét.<sup>41</sup>

Kérdéseink persze ezután is maradnak. Az emberi lelkek nem a világlélektől függenek, nem is annak részei, hanem külön szálon függenek a magasabb princípiumoktól – tehát okságilag is függetlenek lehetnek tőle. Ez azonban nem változtat azon, hogy az egyéni lelkeknek megvan a maguk „létrehozója”, mely ráadásul ugyanaz a princípium, amelytől a világlélek is származik. Miért nem tekintjük tehát e forrást, az egyetemes Lelket a világfolyamat egyedüli meghatározójának? Nem mondhatjuk-e, hogy az egyéni lélek és a világlélek egyaránt ennek, s rajta keresztül a magasabb hiposztázisoknak az instrumentuma? Márpedig Plótinosz a sztoikusokat épp azért kritizálja, mert elméletükben – legalábbis szerinte – a kauzális felelősségnek önmagában kellene megalapoznia a morális felelősséget, s az emberek valójában csupán a fátum eszközei.<sup>42</sup> Továbbá felvethetjük a karakter eredetének problémáját. Ha tetteink egyedi karakterünkben (és a külső körülményekből) következnek, jellemünk viszont szintén további, külső okok terméke, miért nem háramlik át a felelősség rólunk a jellemünket kialakító okokra?

E kérdésekre közös válasz adható. A *gondviselésről* írott értekezésben Plótinosz maga is felteszi a kérdést: honnan az ember egyéni jellege, morális minősége (*ho toioszde; to poion en toisz étheszin*)? Két lehetőséget vesz számításba: a jellem milyenségéért vagy az ember létrehozóját,<sup>43</sup> vagy pedig a létrejött dolgot – tehát magát a kérdéses személyt – terheli a felelősség (III.3.3–7). A fejezet hátralévő

<sup>40</sup> III.3.5, 15sk., vö. Apuleius: *Platón és tanítása* I.12; Pseudo-Plutarkhosz: *A végzetről* 572F–573B.

<sup>41</sup> Az utóbbi értelemben mondhatjuk, hogy a rossz cselekedetek a „gondviselés ellenére” történnek, az erényes tettek pedig „gondviselés szerintiek” (*para pronoian; kata pronoian*). Plótinosz hangsúlyozza, hogy egyik esetben sem a gondviselés által (*hüpo pronoiasz*) mennek végbe tetteink, hanem mi magunk vagyunk azok ágensei (III.3.5, 47–54). A gondviselés rendező tevékenységéhez lásd III.2.13.

<sup>42</sup> „Mert a képzetek is az előzetes okokat követik, a késztetések pedig a képzeteket, s pusztán a név lesz csak, hogy valami „rajtunk múlik” (*eph' hémin*); hiszen attól, hogy *mi* vagyunk, akik késztetéssel bírnak, semmivel sem inkább létezik ilyesmi; s olyan lesz a mi működéssünk, mint a többi élőlényé és az oktan gyermekeké, akik vak késztetéseik után mennek, vagy az őrjöngőké: hiszen ezek is bírnak késztetéssel; sőt – Zeuszra! – a tűznek is vannak késztetései, és mindannak, ami saját felépítésének szolgája, és mozgása azt követi.” III.1.7, 14–21.

<sup>43</sup> Létrehozó alatt itt nem az ember apját, hanem a magasabb metafizikai princípiumokat kell érteni.

részében amellet érvel, hogy a létrehozó nem hibáztatható azért, mert gyengébb és a rossznak kitett lényt hozott létre. Az emanáció törvényeiből következik, hogy a létrehozott mindig hitványabb a létrehozónál, és a világ teljessége is megkívánja a különböző rangú élőlények létrejöttét. Marad tehát a másik lehetőség: ha az embernek saját magának kellett volna hozzájárulnia ahhoz, hogy jobbá legyen, akkor övé a felelősség (III.3.3, 12 sk). Az emberi ágens természetesen, jelleme nem tekinthető külső okok okozatának:

Ha az ember egyszerű volna – „egyszerű” alatt azt értem, hogy ha pusztán az lenne, amivé tették, s eszerint gyakorolna és szenvedne hatásokat –, nos, ez esetben nem volna kárhoztatható, ahogyan más élőlények sem. Valójában azonban az a helyzet, hogy egyedül az embert gáncsolják, ha hitvány, s ez talán ésszerű is így. Hiszen nem pusztán az, amivé tették, hanem van benne egy másik, szabad princípium (*arkhén allén eleutheran*) (III.3.4, 1–7).

Az ember önmagáért való felelőssége abban gyökerezik, hogy bizonyos módon *önmagát alkotja meg*. A lélek emiatt nem egyszerűen a magasabb metafizikai princípiumok produktuma, és emiatt nem hárítható át a felelősség azokra a tényezőkre, melyeknek részük volt jellemünk formálásában.

A lélek többféle értelemben is önmagát alkotja meg. (1) Az emberben lévő „szabad princípium” az emberi lélekkel összetartozó értelmet (*nusz*) jelölheti, mely egyszersmind az Értelem birodalmának is teljes jogú polgára (vö. V.3.3, 21–26). Az isteni Értelem szerkezetét megvilágító *geneszisz*-történetekben a második hiposztázis egyrészt az Egy művének számít, másrészt önmagát alkotja meg, amennyiben az Egyből származó meghatározatlan emanátum „visszafordul” önmaga felé, és maga alakítja ki saját szerkezetét.<sup>44</sup> Az önkonstitúció az intelligibilis világ minden tagjának sajátja, így az ember racionális lelkének is metafizikai jellemzője.<sup>45</sup> (2) Az ember részese az egyetemes racionalitásnak, de hogy él-e ezzel a lehetőséggel, hogy érvényesül-e életében az egyetemes Értelem hatása, a benne lévő diszkurzív ész (*logosz*) állapotától függ, melyet Plótinosz az emberben lévő szabad, noétikus princípium elsődleges befogadjának, szubsztrátumának tekint (III.3.4, 32–34). A *logoszt* nem csupán az előbbi metafizikai értelemben tekinthetjük önkonstitutívnek:

<sup>44</sup> Az Értelem keletkezéstörténetének ehhez az aspektusához lásd Emilsson 2007. 70–77. A *Nusz* és az emberi lélek autonómiájának végső forrása az Egy autonómiája: az első princípium „önmaga oka”, önmagát hozza létre, és ebben az egyes entitások – az emberi lelkek is – részesednek (VI.8.13, 10–29).

<sup>45</sup> Proklosz ezt a plótinosi gondolatot formalizálta az „önmagukat létrehozó entitások” (*authüposztata*) tanában (*A teológia elemei* 40–51).



S azt, hogy [a *logosz*] ilyen és ilyen (*to toionde*), az előző életre vezethetjük vissza, például a megelőző események nyomán elhalványulhat az őt megelőző racionális elvhez képest, de később ismét felragyog (III.3.4, 34–37).

Ebben a pontban a lélekvándorlás platóni mítoszai mellett Plótinosz a morális fejlődés és felelősség arisztotelészi elméletére támaszkodik. Arisztotelész azzal érvel a felelősség mellett, hogy karakterünket, lelki beállítottságunkat (*hexisz*) tetteink alakítják ki, vagyis nem természeti adottságok, hanem racionális ellenőrzésünk alatt állnak, mi magunk vagyunk érte felelősek (*Nikomakhoszi etika* III. 7). Plótinosz az emberi lélek állapotát meghatározó rész, a diszkurzív ész minőségét szintén azon az alapon utalja felelősségünk körébe, hogy az saját tetteink függvénye. (3) Az értelmes lélek önkonstitúciójának tétele nem csupán valamely, a lélek természetére vonatkozó metafizikai vagy a morális fejlődéssel kapcsolatos pszichológiai tény megállapítása, mely tetteinkért való felelősségünk biztosítékául szolgál, hanem egyben norma és felszólítás rejlik benne. Az ember feladata, hogy húzódjon vissza önmagába, távolítsa el, ami felesleges, egyengesse ki, ami egyenetlen, csiszolja simára, ami durva, miként egy szobrász, egészen addig, míg szépnek láthatja önmagát, s ezzel alkalmassá válik az isteni princípiumokhoz való felemelkedésre.<sup>46</sup> Az autonómia magasabb szintjét, a szabadság ideálját önmagunk átformálásával érhetjük el.

#### IV. MORÁLIS FELELŐSSÉG ÉS NORMATÍV AUTONÓMIA

A sztoikus fátumelmélet körüli vitákban az emberi autonómiára, mely a személyes felelősség alapjául szolgál, forrásaink jobbára az *eph' hémin* (*in nobis esse; situm esse in nobis*) kifejezéssel utalnak: lehetséges-e a vizsgált elmélet fényében, vagy sem, hogy cselekedeteink rajtunk állnak, tőlünk függenek, hatalmunkban vannak? A szabadság (*eleutheria*) terminológiáját a sztoikusok egy másik problémával kapcsolatban használják. A szabadság az ideális bölcselelőjoga, egyedül ő szabad, ő független teljes mértékben mind a külső körülményektől, mind pedig a belső pszichológiai kényszerektől. Egy befolyásos nézet szerint a normatív szabadság e fogalma a sztoikus determinizmus körüli vitában soha nem játszott szerepet. Az *eph' hémin* és az *eleutheria* terminológiája csak császárkori szerzőknél kapcsolódik össze. Az összekapcsolás kétféle módon történik. A peripatetikus Alexandrosz, valamint bizonyos középső platonikusok és keresztény szerzők a meghatározatlan választás szabadságát teszik a morális felelősség alapjává, és erre kezdik alkalmazni mindkét terminust, ezzel teljesen új értelmet adva nekik. Epiktétosz az *eleutheria*, a normatív szabadság hagyományos sztoikus értékét állítja középpontba. Nála az *eph' hémin* fogalma kritériumként szolgál: igyeke-

<sup>46</sup> I.6.9, 7–25. Az öntranszformáció és a szabadság kérdéséhez lásd Remes 2007. 179–212.

zetünket kizárólag olyan dolgokra érdemes irányoznunk, melyek „a mi hatalmunkban vannak” – vagyis belső attitűdjeinkre, vélekedéseinkre és vágyainkra –, csak ezen a módon érhetjük el a szabadságot. A kauzális determinizmus elméleti problémája kiesik látóköréből.<sup>47</sup>

A *végzetről* írott értekezés utolsó fejezeteiben Plótinosz érvelési módja e fogalomtörténeti megfontolások fényében igen különös. A kiinduló probléma az volt, hogy miként egyeztethető össze a világ eseményeinek oksági meghatározottsága és az emberi autonómia. A felelősség alapjául szolgáló autonómiára Plótinosz körülírásokat használ, egy helyütt pedig az *eph' hémin* hagyományos terminusát.<sup>48</sup> Mikor saját elméletének kifejtéséhez fog hozzá, a morális felelősség kauzális megalapozása után a lélek normatív szabadságát kezdi ecsetelni:

Amikor [a lélek] a külső dolgokból kifolyólag másmilyenné válik, és mintegy vak késztetés révén mozog, azt kell mondanunk, hogy cselekvése nem önkéntes (*hekuszion*), sem pedig állapota nem az; s akkor is, amikor önmagából kifolyólag rosszabb, s nem minden tekintetben helyes és nem uralkodásra hivatott késztetések irányítják. Amikor viszont mozgását saját értelme (*logosz*) vezérli tisztán és hatásoktól mentesen, nos, egyedül e késztetésről kell azt mondanunk, hogy a mi hatalmunkban áll (*eph' hémin*) és önkéntes (III.1.9, 4–11).

Plótinosz érvelésének azt lehetne ellene vetni, hogy egyszerűen tárgyat vált. Az, hogy az egyéni lélek másra vissza nem vezethető kauzális forrásként lehet a morális felelősség hordozója,<sup>49</sup> értelmes tézisnek tűnik az adott összefüggésben. De mit keres itt az értékelő szempont, miért mondhatja Plótinosz, hogy csak a lélek normatív helyes késztetése múlik rajtunk (*eph' hémin*)? Talán a hitványakért nem vagyunk felelősek?

Úgy vélem, e vád kivédhető. A platóni-arisztotelészi hagyományban gyakran találkozunk azzal a gondolattal, hogy egyedül a *theória* szabad, ez független leginkább minden külső körülménytől, szemben a gyakorlati cselekvéssel, amely bizonyos fokig kiszolgáltatott a külső körülményeknek.<sup>50</sup> Plótinosz e gondolatot a jó és a hitvány tettekért viselt morális felelősség megalapozásába is bekapcsolja. Nyilván megfontolt nézetéről van szó, hiszen a morális felelősséget megalapozó autonómiát több helyen összeköti a normatív szabadsággal. A racionális egyéni lélek „nem jelentéktelen princípium”, amely önmagában, tes-

<sup>47</sup> E bekezdésben Bobzien (1998. 330–345) fogalomtörténeti rekonstrukcióját foglalom össze.

<sup>48</sup> III.13, 27: „a mi sajátosan emberi tevékenységünk”, *to hémeteron ergon*; 4, 21: „mi mi vagyunk”, *hémeisz hémeisz*; 7, 15 *to eph' hémin*.

<sup>49</sup> III.1.8, 4–8. A szöveget fentebb, a II. fejezetben idéztem.

<sup>50</sup> Arisztotelész: *Protreptikosz* fr. 12 Ross; Augustinus: *A Szentháromságról* 14.9.12; Iamblikhosz: *Protreptikosz* 9, 52,16–54,5 Pistelli; Alkinoosz: *Platón tanítása* 2; Plótinosz VI.8.5.

ten kívüli állapotában „legnagyobb mértékben a maga ura, szabad, és kívül áll a kozmikus oksági soron” (III.1.8, 7–10). Két hasonló megfogalmazást találunk *A gondviselésről* szóló műben:

[A]z emberek is princípiumok. Legalábbis a nemes dolgokra törekszenek saját természetüknél fogva, és e princípium szabad (*autexusziosz*) (III.2.10, 18 sk.).

Hiszen nem pusztán az, amivé tették, hanem van benne egy másik, szabad princípium (*arkhén allén eleutheran*) (III.3.4, 6 sk.).

Utóbbi idézetünk szerint az ember azért mentes a külső determinációtól („nem az, amivé tették”), mert hozzáférése van az egyetemes racionalitáshoz. Kauzális státusa – az, hogy princípiumnak, eredeti, külső tényezők által nem meghatározott kauzális forrásnak számít – összefügg azzal, hogy részese a normatív racionalitásnak. Természete szerint nem az az egyetlen lehetősége, hogy a test kényszereit és szükségleteit kövesse, hanem függetlenítheti magát tőlük, s „a nemes dolgokra törekedhet”.<sup>51</sup> Az ember e kauzális státusa biztosítja, hogy tettei nemcsak rajta keresztül valósulnak meg, hanem valóban ő tekinthető forrásuknak, így felelősséggel tartozik értük.

Térjünk végül vissza röviden a fogalomtörténeti összefüggésekre. Az, hogy a léleknek kizárólag az értelmet követő készletései vannak „a mi hatalmunkban” (III.1.9, 9–11), annyit jelent, hogy csak ezek valósítják meg a normatív autonómiát (nem pedig, hogy a hitványakért ne volnánk felelősek). Más szóval, a frázis itt a „szabad” (*eleutherosz*) szinonimája. Plótinosz *Az Egy akarataról és szabadságáról* (VI.8 [39]) írott munkában nem csupán rendszeresen szinonimaként használja a két kifejezést, hanem az *eph' hémin* fogalmának elemzése gyanánt e normatív szabadságfogalmat bontja ki, melyet nyilvánvalóan alapvetőnek tekint.<sup>52</sup> A fátumról és a gondviselésről írott Plótinosz-értekezések vizsgálata – szemben a szakasz elején ismertetett fogalomtörténeti konstrukcióval – azt mutatja, hogy e normatív szabadságfogalomnak szerepe lehet a morális felelősség megalapozásában egy determinisztikus metafizikai keretben.

<sup>51</sup> Ez persze nem jelenti azt, hogy a lélek diszpozíciója ne döntené el, miként választ ténylegesen.

<sup>52</sup> Ehhez az értekezéshez lásd Bene 2003.

## IRODALOM

- Adamson, Peter 2008. Plotinus on Astrology. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 35. 265–291.
- Amand, David 1945/1973. *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque*. Amsterdam, Hakkert.
- Bene László 2003. Akarat és szabadság a sztoikus és a platonikus hagyományban: Epiktétosz és Plótinosz. *Világosság*. 44. 107–121.
- Bobzien, Suzanne 1998. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford, Clarendon Press.
- Boys-Stones, George 2007. 'Middle' Platonists on Fate and Human Autonomy. In Robert W. Sharples – Richard Sorabji (szerk.) *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*. Institute of Advanced Study, University of London. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement 94. 431–447.
- Brisson, Luc – Jérôme Laurent 2002. Traité 3 (III.1). Notice. In Plotin, *Traité 1–6*. Szerk. Luc Brisson – Jean-François Pradeau. Paris, Flammarion. 143–147.
- Bugár István – Lautner Péter (szerk.) 2006. *Sors és szabadság. Az emberi autonómia problémája az antik filozófiában a Kr. u. II. századig*. Budapest, Kairosz.
- Emilsson, Eyjólfur Kjalar 2007. *Plotinus on Intellect*. Oxford, Clarendon Press.
- Graeser, Andreas 1972. *Plotinus and the Stoics*. Leiden, Brill.
- Kendeffy Gábor (szerk.) 1998. *Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*. Budapest, Atlantisz.
- Leroux, Georges 1996. Human Freedom in the Thought of Plotinus. In Lloyd P. Gerson (szerk.) *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, Cambridge University Press. 292–314.
- Phillips, John 1995. Plotinus and Iamblichus on *Proairesis*. *Ancient Philosophy*. 15. 135–153
- Plotinus 1964–1982. *Opera I–III*. Oxford Classical Texts. Szerk. Paul Henry – Hans-Rudolf Schwyzer (*editio minor*). Oxford, Clarendon Press.
- Plótinosz 1986. *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Ford. Horváth Judit – Perczel István. Budapest, Európa.
- Sharples, Robert W. 1994. Plato, Plotinus, and Evil. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. University of London. 39. 171–181.
- Sharples, Robert W. 2007. The Stoic Background to the Middle Platonist Discussion of Fate. In Mauro Bonazzi – Christoph Helmig (szerk.) *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*. Leuven, Leuven University Press. 169–188.
- Sleeman, John Herbert – Gilbert Pollet 1980. *Lexicon Plotinianum*. Leiden–Leuven, Brill – Leuven University Press.
- Somos Róbert (szerk.) 2005. *Középső platonizmus*. Budapest, Osiris.
- Steiger Kornél (szerk.) 1983. *Sztoikus etikai antológia*. Budapest, Gondolat.
- Vidrányi Katalin (szerk.) 1994. *Az isteni és az emberi természetről*. Budapest, Atlantisz.
- White, Michael J. 1985. *Agency and Integrality: Philosophical Themes in the Ancient Discussions of Determinism and Responsibility*. Dordrecht–Boston–Lancaster–Tokyo, D. Reidel Publishing Company.

## Az intelligibilitás okságától az okság intelligibilitásáig

### A kauzalitás Duns Scotus filozófiájában

E konklúzióval és a következők némelyikével kapcsolatban az *aktuális létezésre* vonatkozó kijelentéseket is előadhatnék. [...] Azonban én jobban szeretek konklúziókat és premisszákat előadni a *posszibilis létezésről*.

Duns Scotus: *De primo principio*, cap. III. concl. 1

#### I. BEVEZETÉS

Általánosan elfogadott az a vélemény, hogy a klasszikus filozófiai tradíció elsősorban magyarázó elvként kezeli a kauzalitás problémakörét, valamint hogy a kauzalitás kérdését először Hume teszi szoros vizsgálat tárgyává (vö. Huoranszki 2001. 85–86). E magyarázatjelleg a klasszikus elméletben a világban előforduló dolgok lételméleti struktúrájának magyarázatát jelenti. Minthogy az individuális dolgok általános sajátosságait a klasszikus tradíció legkülönbözőbb formái sem képesek episztemológiai szempontok figyelembevételével tárgyalni, e sajátosságoknak a megismerhetőségükből és intelligibilitásukból következő fennállása lesz az, ami a kauzális magyarázat tárgyát fogja képezni. Tanulmányom kiindulópontját az a tézis jelenti, hogy az intelligibilitás ontológiai értelemben erős kauzális képességgel rendelkezik, amit paradigmaticusan fogalmaz meg a *Liber de causis* szövege. E máig tisztázatlan szerzőségű mű – amely köztudottan Proklosznak *A teológia elemei* című művéből vett részletek montázszerű újrafeldolgozása – arab filozófiai környezetben keletkezik valamikor a 10. században; ám 12. századi latin fordítása után meghatározó jelentősége lesz a 13. századi skolasztika számára. Ezután nagyon röviden azt kívánom bemutatni, hogy Aquinói Tamás hogyan hangolja át a létezők sajátosságait és a világ kauzális rendje közötti párhuzamosságot gondolkodásának arisztotelianus keretei között, és hogy hogyan tart ki mégis e párhuzamosság mellett. Tanulmányomat Duns Scotus filozófiájának néhány tézisével zárom. Scotus a metafizikai posszibilitás nagy hatású elméletének kidolgozásával az intelligibilis létezés területéről számúzi a kauzális magyarázóelvet (Knuutila 1993. 139–149). Nála az intelligibilis sajátosságok és a világ kauzális rendje olyannyira radikálisan eltér egymástól, hogy

szinte kétségessé válik a kauzalitásról való lételméleti beszédmód lehetősége. Scotus azonban még nem Hume:<sup>1</sup> e redukált kauzalitás egyáltalában vett elgondolhatósága még nála is lételméleti teorémákat fog implikálni. Így érkezünk el az intelligibilitás erős értelemben vett kauzalitásának újplatonikus téziséből a természetes folyamatokban megvalósuló kauzalitás intelligibilitásának kérdéséig.

## II. A *LIBER DE CAUSIS* ÉS AZ ELSŐDLEGES OKOK KAUZALITÁSA

Minden elsőrendű oknak nagyobb a hatása okozatára, mint a másodlagos általános oknak.

Amikor a másodlagos általános ok saját hatóképességét tekintve távol marad a dologtól, az elsődleges általános ok nem távolítja el saját hatóképességét tőle.

Ez azért van így, mert az elsődleges univerzális ok már azelőtt hatással van a másodlagos ok okozatára, még mielőtt arra a másodlagos univerzális ok hatást fejtene ki.

Amikor a másodlagos ok – amely [az elsődlegesre] következik – hatást gyakorol az okozatra, hatása nem vonja ki magát a felette álló első ok hatása alól.

Amikor a másodlagos ok elkülönül az okozattól, amely rá következik, akkor a felette álló elsődleges ok nem különül el attól, mivel az annak okaként lép fel.

Ezt a létezés, az élő és az ember példáján keresztül mutatjuk meg.

Ez azért van így, mert a dolognak léteznie kell először, s azután kell élőnek, majd embernek lennie.

Az élő az ember közeli oka, a létező pedig távoli oka.

A létezés tehát erősebb értelemben oka az embernek, mint az élő, mert az az élő oka, ez utóbbi viszont az ember oka.

Hasonlóképpen, amikor azt állítod, hogy az ember oka a racionalitás, akkor is erősebb értelemben oka az embernek a létezés, mint a racionalitás, minthogy az nem más, mint az okának az oka (*Liber de causis* 1966. 90–91).

<sup>1</sup> Ezúttal nem tárgyalom a késő középkori szkepticizmus szerzőinek Hume-ot előlegező gondolatmeneteit. E szkeptikus irányzat legfontosabb képviselője Nicolaus de Ultricuria (1298/99–1369). Vö. Borbély 2008. 301–302.

A *Liber de causis* bevezető tézisei az elsődleges és másodlagos okok megkülönböztetését az okság általános jellemzőinek figyelembevételével írják le. A szöveg értelmezésekor különbséget kell tennünk egyfelől a konkrét elsődleges és másodlagos okok szembeállítására, másfelől az általában vett elsődleges és másodlagos okok szembeállítására között. Konkrétan három elsődleges ok létezik a három újplatonikus hiposztázisnak megfelelően, ám ezek kauzális képessége az egymáshoz rendeződő okok általánosabb koncepciói szerint gyakorol hatást.

Ezen általános koncepció értelmében az individuális dolgok sajátosságainak hierarchikus rendezettsége egyben e sajátosságok kauzális összefüggésrendszerére is. Annak magyarázata, hogy egy individuum bizonyos sajátosságából következik az, hogy egy ennél általánosabb sajátossággal is rendelkezik, kauzális jellegű, amennyiben ezen általános sajátosság az oka a konkrétabb meglétének az individuumon. Az egyre általánosabb sajátosságok felfelé haladó sorában e kauzális képesség egyre növekvő mértékű, olyannyira, hogy egy általános és egy konkrét sajátosság között közvetítő kauzális sajátosságok akár el is maradhatnak: az általános sajátosság képes ezek nélkül is kiváltani a több lépcsővel alacsonyabb rendű és konkrétabb sajátosság meglétét; a *Liber de causis* e viszonyt is kauzális hatásgyakorlásként írja le.<sup>2</sup>

A 13. századi „virágzó” skolasztika számára a világban előforduló dolgok ontológiai felépítésének e kauzális magyarázata válik általánosan elfogadottá. A latin Nyugat filozófusai változó mértékű tudatossággal néztek szembe azokkal a problémákkal, melyekért a téves módon arisztotelészi eredetűnek tartott<sup>3</sup> *Liber de causis*ban szóhoz jutó arisztotelianus és újplatonikus vonások összefonódása volt felelős. A probléma nagyon tömören úgy foglalható össze, hogy az okság pontosan annak az Arisztotelésznek a filozófiájában játszik döntő szerepet, akinek kategóriatanát egyáltalán nem értelmezhetjük úgy, hogy a magasabb rendű kategoriális meghatározottságok *okai* lennének az alacsonyabb rendűeknek. A *Liber de causis* fenti példájánál maradva: az *élőlény* nem oka az *értelmes lénynek*, jóllehet kategoriális szempontból a két sajátosság univok módon rendeződik egymáshoz.

<sup>2</sup> Ezúttal lemondunk az e tézisekben implicit módon benne rejlő és az arab filozófiában széles körben elfogadott okkacionalizmus-koncepció tárgyalásáról. Lásd ehhez Perler–Rudolph 2000.

<sup>3</sup> Aquinói egyike volt azoknak, akik rámutattak arra, hogy a szöveg milyen nagy mértékben újplatonikus, közelebről prokloszi eredetű. Vö. Denis J. Brand előszavával, in *The Book of Causes* 1984. 2.

### III. AQUINÓI TAMÁS ÉS A PRINCÍPIUMOK KAUZALITÁSA

Aquinói Tamás filozófiája tipikusnak tekinthető abból a szempontból, ahogy itt – az arisztotelianus skolasztika korában – a dolgok sajátosságainak rendje és a világ kauzális összefüggérendszerre egymásba fonódik. 1258–59 körül Aquinói Tamás Párizsban Boëthius *De trinitate* című művének kommentálásakor a következő gondolatokat fogalmazza meg a metafizika tárgymeghatározásával kapcsolatban:

Tudnunk kell, hogy minthogy bármely tudomány valamely alája vetett genust (*genus subjectum*) ismer meg, ezért meg kell hogy ismerje e genus princípiumait, mivel a tudomány csakis a princípiumok ismerete által éri el tökéletességét, ahogy az a Filozófus által a *Fizika* elején előadottakból világos.<sup>4</sup> Azonban a princípiumoknak két genusa van. Némelyek ugyanis önmagukban teljes természetek, mindazonáltal mások princípiumai is, ahogy az égi testek az alacsonyabban elhelyezkedő testek princípiumai, és ahogy az egyszerű testek az összetett testekéi. S ezért ezeket nemcsak annyiban veszik szemügyre a tudományokban, amennyiben princípiumok, hanem annyiban is, *amennyiben önmagukban vett létezők*. [...] Más princípiumok azonban nem önmagukban teljes természetek, hanem pusztán a természetek princípiumai, ahogyan az egység a számé, a pont a vonalé, vagy ahogy a forma és az anyag a fizikai testté, amiből kifolyólag az ilyesfajta princípiumokat kizárólag az a tudomány tárgyalja, amely a princípiumok által meghatározottakra vonatkozik (Thomas de Aquino 1965. 192–193; q. 5 a. 4 in corp. Kiemelés tőlem – S. J.).

Aquinói e szakaszban azon princípiumokat vizsgálja, amelyek a metafizika mint a minden dolgok princípiumait vizsgáló tudomány tárgyát képezik. A princípiumokat két részre osztja, aminek megfelelően a metafizika tudománya is két részre oszlik: adottak ugyanis olyan princípiumok, amelyek azon túl, hogy ezeket egy adott tudomány bizonyítatlan előfeltételeiként felvesszük, önálló egzisztenciával is rendelkeznek, illetve adottak olyan princípiumok, amelyek nem rendelkeznek ilyen önálló egzisztenciával. A metafizika feladata nem pusztán abban áll, hogy princípiumokat vegyen fel a tudományok egyáltalában vett előfeltételeiként, hanem ezeket *önmagukban vett létezőkként* is meg kell vizsgálnia. E vizsgálat érdekében a metafizikán belül fel kell vennünk egy olyan külön részt, amely e kérdést tisztázza. A metafizika ilyen felosztását meg kell

<sup>4</sup> Arisztotelész: *Fizika* 184a12–14. A *Fizikának* a szóban forgó hely kontextusát képező bevezető passzusa (184a10–b13) az egyik legfontosabb tudomány módszertani hely a *Corpus Aristotelicum*-ban, különösen a reneszánsz arisztotelianusok páduai tradíciója hivatkozik rá mint a tudományok tapasztalati kiindulópontját igazoló szövegrészletre.



engednünk, hiszen a természettudomány különböző diszciplínái esetében is megfigyelhetjük ezt a felosztást, amennyiben a felsőbb régiókban elhelyezkedő testek kutatása azon kívül, hogy tisztázza a Hold alatti szféra testeire irányuló kutatás princípiumait, e princípiumok létezését is tematizálja. Másképp fogalmazva: a Hold alatti szféra testi szubsztanciáinak princípiumaira irányuló tudomány nemcsak azt tárgyalja, hogy mi az összetett testek princípiuma, hanem azt is, hogy e princípiumok kifejezetten azonosak a Hold feletti szféra égitesteivel. Bár Aquinói itt még nem mondja ki, gondolatmenete mégis abba az irányba halad, hogy a metafizikának egyáltalában nem volna tárgya, ha a létezés általa vizsgált princípiumainak nem volna valamiféle önálló egzisztenciája.

Ahogy bármely egyes meghatározott genusra nézve adottak bizonyos közös princípiumok, amelyek ezen genus összes princípiumaira kiterjednek, úgy az összes létező is – amennyiben részesülnek a létezőben – rendelkezik bizonyos princípiumokkal, amelyek minden létező princípiumai. Avicenna véleménye szerint a *Sufficienciában* ezen princípiumokról kétféleképpen állíthatjuk, hogy közösek [Avicenna 1992. 22–23; I c. 2 f. 14va 6–30]. Egyik módon a *predikáció* szerint, ahogyan a következőt állítom: a forma közös az összes formára nézve, mivel bármelyikről predikálható. Másik módon a *kausalitás* szerint, ily módon állítjuk azt, hogy a szám szerint egy Nap minden keletkezhetőre vonatkoztatva princípium. Az összes létező ugyanis nem csak az első mód szerint rendelkezik közös princípiumokkal, amire a Filozófus a *Metafizika* XI. [Kappa] könyvében felhívja a figyelmet,<sup>5</sup> tudniillik, hogy minden létező ugyanazon princípiumokkal rendelkezik az *analógia* módján, hanem a második mód szerint is, oly módon, hogy mindennek olyan dolgok legyenek a princípiumai, amelyek szám szerint egyek. Ily módon az akcidensek princípiumai visszavezetnek a szubsztancia princípiumaira, és a pusztulható szubsztanciák princípiumai visszavezetnek a pusztulhatatlan szubsztanciákéra, és így egy bizonyos fokozatosság és rend szerint minden létező visszavezet bizonyos princípiumokra. És mivel annak, ami a létezőség princípiuma minden dologban, a legmagasabb rendű létezőnek kell lennie, ahogy azt a *Metafizika* II. [alfa] könyve állítja [1049b4–1051a33], ennél fogva az ilyesfajta princípiumoknak a legteljesebbeknek kell lenniük, *emiat aztán a legmagasabb rendű aktualitásban kell lenniük*, hogy semmiféle vagy csak a legcsekélyebb mértékű potencialitással bírjanak, mivel az aktualitás magasabb rendű a potencialitásnál, ahogy azt a *Metafizika* IX. [Théta] könyve mondja [993b26–31]. Ennél fogva teljes mértékben mentesnek kell lenniük az anyagtól és a mozgástól, amely utóbbi a potencialitásban egzisztáló

<sup>5</sup> Helyesen: XII. [Lambda] könyvében, vö. Arisztotelész: *Metafizika* 1070a31–33 és 1071a30–35.

aktualitása. És ilyenek az isteni dolgok, *mivel ha az isteni valahol egzisztál, akkor egy ilyen természetben* – azaz immateriális és mozgatatlan természetben és a legmagasabb rendű módon – *egzisztál*, miként azt a *Metafizika* VI. [Epsilon] könyve állítja [1026a20] (Thomas de Aquino 1965. 193–194. Kiemelések tőlem – S. J.).

Világos, hogy ahogy „*bármely egyes genusra nézve adottak bizonyos közös princípiumok*”, úgy adottak olyan princípiumok is, „*amelyek minden létező princípiumai*”. Aquinói ismét megkülönböztetést vezet be a metafizika tárgyát illetően: ezen minden létezőre közös sajátosságok egyfelől a *predikáció*, másfelől a *kauzalitás* szempontjából közösek. Bármennyire is Avicennára támaszkodva vezet be e megkülönböztetést, a distinkció éppen az arab filozófus metafizika-felfogásával ellentétes irányú. Tamás ugyanis a hangsúlyt arra helyezi, hogy azon túl, hogy az arisztotelészi analógia elve alapján a létezés általános princípiumait minden egyes létezőről predikálhatjuk – hiszen a világ dolgai a kategoriális rendben adottak –, fel kell vennünk e princípiumok egzisztens létezését is, „oly módon, hogy mindennek olyan dolgok legyenek a princípiumai, amelyek szám szerint egyként léteznek”. A princípiumok létezése teljes szubsztanciális létezés. A metafizika fő része így épphogy nem a pusztán – azaz *predikatív* „létmóddal” – princípiumokként felvettek tematizálása, hanem azok dologszerű létezésének tisztázása. Aquinói az (onto)teológiaként felfogott metafizika tárgymeghatározásának arisztotelészi kulcshelyeire hivatkozva a metafizikai princípiumok kifejezett egzisztens-szubsztanciális létmódja mellett foglal állást. A metafizika ilyen tárgymeghatározása kifejezetten a létezés általános princípiumainak *kauzalitás* szerinti közösségén alapul: a metafizika primér szubjektuma isten mint legmagasabb rendű *ok*. A predikáció szerinti közösség – mint a létező mint létező transzkategoriális sajátosságainak általánossága – kizárólag az isten általi kauzalitás által léphet fel a világ szubsztanciáiban.

Tehát az ilyesfajta isteni dolgokat, mivel az összes létező princípiumai és nem kevésbé önmagukban teljes természetek, kétféleképpen lehet tárgyalni: az egyik módon annak megfelelően, ahogy az összes létező princípiumai, a másik módon annak megfelelően, ahogy önmagukban bizonyos dolgok. Mivel azonban az ilyen első princípiumok bárhogyan is léteznek, *önmagukban a leginkább ismertek*,<sup>6</sup> és értelmünk mégis úgy vonatkozik rájuk, mint ahogyan az éjszakai sötétséghez szokott szem a nap fényéhez, miként azt a *Metafizika* II. [alfa] könyve állítja [993b9–11], ennél fogva a természetes ész fénye által kizárólag oly módon jutunk hozzájuk, hogy az okozatokból vezettedünk ismeretükhöz. És ez az a mód, ahogy a filozófusok hozzájuk jutnak, ami világos a Róm. 1-ből: *a mi istenben láthatatlan [...] az ő*

<sup>6</sup> Vö. *Második Analitika* 71b9–72b4, *Fizika* 184a10–b14.

*alkotásaiból megértetvén megláttatik.*<sup>7</sup> Ebből következően az ilyen isteni dolgokat a filozófusok kizárólag mint az összes dolgok princípiumát tárgyalják. Ennélfogva ezek abban a tanban kerülnek tárgyalásra, amelyben ezek az összes dolgok princípiumaiként lesznek tételezve, és amelynek szubjektuma a *létező mint létező*: és ezt nevezik ők [a filozófusok] isteni tudománynak. Van ugyanis egy másik módja is az efajta dolgok megismerésének, nem aszerint, ami az okozatokból nyilvánvaló, hanem aszerint, ahogyan ezek önmagukban nyilvánvalóak. Ezen módon állította az apostol az 1Kor 2[, 11–12]-ben: *Azonképpen az isten dolgait sem ismeri senki, hanemha az istennek Lelke. Mi pedig nem e világnak lelkét vettük, hanem az istenből való Lelket; hogy megismerjük azokat, a miket isten ajándékozott nekünk. Ugyanott: Nekünk azonban az isten kijelentette az ő Lelke által.* [1Kor 2,10.] Ezen a módon az isteni dolgok aszerint kerülnek tárgyalásra, ahogyan önmagukban szubzisztálnak, és nem pusztán aszerint, ahogyan a dolgok princípiumai (Thomas de Aquino 1965, 194–195. Kiemelések tőlem – S. J.).

Jóllehet e princípiumok „*önmagukban a leginkább ismertek*” (az arisztotelészi *té [...] phüszzei gnórimóteron a Második analitika 71b35–72a1* alapján), ismeretelméleti szempontból mégsem vagyunk képesek számot adni arról, hogy hogyan jutunk e princípiumok önmaguk általi ismeretéhez. Aquinói Arisztotelész Platón-allúziójával megismerőképességünket az éjszakai sötétséghez szokott szemhez hasonlítja, amely a nappali fényben képtelen meglátni a dolgokat. Ismereteinket „a természetes ész fénye által” a princípiumokkal kapcsolatban is az okozatok éjszakai sötétjéből kiindulva „az ő alkotásaiból megértetvén” nyerjük. Csak „istennek Lelke” képes a princípiumoknak nem okozataikon nyugvó, hanem önmaguk általi ismeretére. Az emberi megismerőképesség számára pontosan a kauzalitás elvének messzemenő metafizikai alkalmazása által nyert princípiumok biztosítják azt, hogy a *létező mint létező* a metafizika szubjektuma legyen. Aquinói azonban rögtön hozzáfűzi: „és ezt nevezik ők [a filozófusok] isteni tudománynak”. Amikor azt írja, hogy „az ilyen isteni dolgokat a filozófusok kizárólag mint az összes dolgok princípiumát tárgyalják”, akkor egyfelől ugyan arra utal, hogy a filozófusok itt zárójelbe teszik a teológiai istenfogalmat, másfelől azonban félreérthetetlenül a tudunkra adja, hogy a létező mint létező csakis istennek a világra vonatkozó *kauzális viszonya* által lehet a metafizika szubjektuma. Nem lehetséges általános ontológia a racionális-filozófiai teológia előzetes tematizálása nélkül. Úgy tűnik, hogy az általános ontológia a racionális-filozófiai teológia foglya marad mindaddig, amíg a dolgok létjellemezőiket egy legfőbb ok kauzális hatásgyakorlásának köszönhetik.

<sup>7</sup> Róm 1,20. A bibliai idézetek a Károlyi-fordítás alapján.

## IV. DUNS SCOTUS

1. *Kauzális és metafizikai lehetőség*

E konklúzióval és a következők némelyikével kapcsolatban az *aktuális létezésre* vonatkozó kijelentéseket is előadhatnák a következőképpen: Valamely természet hatóok, mivel valamely természet hatóokság okozata, mivel valamely természet elkezd létezni, mivel valamely természet a mozgás végpontja és kontingens. Azonban én jobban szeretek konklúziókat és premisszákat előadni a *posszibilis létezésről*. Ugyanis feltéve, hogy az aktuálisal kapcsolatos érvek helytállóak, a posszibilisre vonatkozóak is helytállóak lesznek, ám ez megfordítva nem áll fenn. Továbbá, az aktuálisra vonatkozó érvek, bár eléggé nyilvánvalóak, mégis *kontingensek*, míg a posszibilisre vonatkozóak *szükségszerűek*. Azok az egzisztens létezőre vonatkoznak, ezek sajátosan a quiditativ értelemben felfogott létezőre tartozhatnak (Duns Scotus 1639. 229. *De primo principio*, cap. III. concl. 1).

Amikor Duns Scotus 1305 körül ezen sorokat papírra veti *De primo principio* című műve harmadik fejezetében, akkor egy olyan preferenciát tár fel, mely nemcsak a művében megfogalmazott érveit, hanem teljes filozófiai stílusát és attitűdjét jellemzi. A személyes hangvételű állásfoglalás arra vonatkozóan, hogy „én jobban szeretek konklúziókat és premisszákat előadni a *posszibilis létezésről*” – értsd: az *aktuális létezésre* vonatkozó érvekkel szemben –, félreérthetetlenül adja az olvasó értésére, hogy a scotusi filozófia fő témája és egyben legfőbb filozófiatörténeti nívója a modalitás problémakörének újragondolása. A modális létezés jellemzőinek explikálása jól láthatóan éppen az aktuális létezés területén és az itt megnyilvánuló kauzális viszonyokat illetően fog nehézségeket „okozni”. E zavart jelzi Scotus fenti megjegyzése is: A *De primo principio* gondolatmenetének – mely a középkori filozófia talán legrészletesebben kifejtett érvelése isten létezése mellett – vezérfonala a hatóoki kauzalitás struktúráján keresztül vezet isten létezésének belátásához. Idézetünk bevezető soraiban azonban Scotus mintha épp egy ilyen érvelés trivialisáról beszélne: a kizárólag az egzisztens-aktuális létszféra figyelembevételével megfogalmazott érv helyett a posszibilis létezéssel kapcsolatos argumentációt javasol.

Scotus – az európai filozófia történetének nagy szerzőivel összhangban – azon nyilvánvaló tény magyarázatát keresi, hogy a világban individuális dolgok generalizálható sajátosságokkal rendelkezve léteznek. E magyarázatnak – abban a formában, ahogyan Arisztotelész a problémát felvetette – egyben az általa első filozófiának nevezett metafizika első tárgyáról kell szólnia. Az antik filozófus két alapvető magyaráztípusat hagyott örökül a metafizika tárgyát illetően, és bölcs hallgatásba burkolózott az ezek között fennálló prioritást illetően. Az egyik megoldás szerint kijelölhető egy meghatározott létező, amely individuális egzisztens-

ciája szerint mint a létezés *maximális mozzanata* magába foglalja minden dolgok létét. Úgy tűnik, hogy Arisztotelész emellett száll síkra, amennyiben a metafizika feladatát úgy állítja be, mint az *okok* nemeinek vizsgálatát, amely végül is ahhoz a belátáshoz vezet, hogy a metafizika tárgya isten, azaz a legmagasabb rendű ok (*Met.* VI [Epsilon] 1, 1025b1–1026a22). A metafizika e meghatározás szerint (racionális) (onto)teológia (vö. *Met.* I [Alfa] 982a1–3, 982b9–10, 983a8–10; *Met.* IV [Gamma] 1003a26–32; *Met.* VI [Epsilon] 1025b3–4, 1026a18–23, 1028a3–4; *Met.* XI [Kappa] 1064b1–6). Ezzel szemben több helyen is azt olvassuk a *Metafizikában*, hogy a metafizika tárgya a létező mint létező, illetve azon sajátosságok, amelyek a létezőhöz mint létezőhöz járulnak hozzá. E meghatározás szerint a létező mint létező minden általánosan vett dologin fellelhető *minimális mozzanata* jelöli ki a metafizika tárgyterületét, a metafizika így mindenekelőtt *ontológia* (*Met.* IV [Gamma] 1003a21–25; *Met.* VI [Epsilon] 1028a21–24; *Met.* XI [Kappa] 1060b31–1061b17).

Arisztotelész első megoldási javaslata, miszerint a metafizika univerzális diszciplínájának tárgya mindenekelőtt egy kitüntetett létezőben jelölhető meg, egészen a 13. század végéig uralkodó felfogás marad. E kitüntetett létező isten, a metafizika tudománya így mindenekelőtt racionális vagy természetes teológia, (onto)teológia. Annak ellenére, hogy isten természetesen az összes kifejtett rendszerben meghaladja a világ kategoriális rendjét (szolgáljon annak alapjául akár egy arisztoteléanus természetfilozófia, akár az ideák és a részesedés platonikus fogalmi által meghatározott kettős ontológiai rend, vagy akár egy radikálisan isten akarától függő augusztiniánus-keresztény létrend), mégis mint individuum bírja a világ létét. E felfogás szerint isten a világ individuális dolgainak létjellemzőit a világra vonatkozó *kauzális* viszonya alapján „osztja le”. E felfogást szemléltettük fent a *Liber de causis*ből és az Aquinói Tamástól származó részletekkel.

A másik javaslatot, amely a metafizika tárgyaként a létezőt mint létezőt állítja be, a hellénisztikus és későbbi tradíció nagy része figyelmen kívül hagyja. E negligálás elméleti motívumait helyhiány miatt most nem ismertetve<sup>8</sup> arra kell utalnunk, hogy Duns Scotus a hellénizmuskori alexandriai Ammóniosz-iskola és Avicenna kísérletei után először veti fel a metafizika tárgymeghatározásával kapcsolatos „másik” arisztotelészi megoldást, miszerint a metafizika mindenekelőtt a létezőről mint létezőről szóló tudomány. Szintén figyelmen kívül hagyva a létező mint létező transzkategoriális voltából fakadó klasszikus apóriákra adott választ,<sup>9</sup> röviden leszögezhetjük, hogy Scotus szerint az *ens inquantum ens* a létezés *univok* sajátossága, amely áthatja a teljes kategoriális rendet.<sup>10</sup> Annak tárgyalásáról is lemondva, hogy milyen episztemológiai szempontok szólnak a léte-

<sup>8</sup> Lásd részletesen: Zimmermann 1965.

<sup>9</sup> Duns Scotus Ed. Vat. III. 81–85 (Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 nn129–136).

<sup>10</sup> Duns Scotus Ed. Vat. IV. 205–206 (Ord. I d. 8 p. 1 q. 3).

ző mint létező és az alatta kibomló kategorialitás formális ontológiája mellett,<sup>11</sup> rögzíthető, hogy Scotus szemében a kategoriális rend a világra nem egy legfőbb ok kauzalitása folytán jellemző, hanem azért, mert az *ens inquantum ens* mint intencionális objektum explikálódik a világban,<sup>12</sup> méghozzá oly módon, hogy ezen explikáció teljesen indifferens a világ kauzális viszonyaira nézvést.

A létező mint létező esetében episztemológiai és ontológiai szempontok egymásba játszásáról beszélhetünk. *Episztemológiai* szempontból a létező mint létező minden megismerés egyáltalában vett tere – (nem is olyan) halvány előképe ez az ismeretek lehetőségfeltételére apelláló újkori transzcendentálfilozófiai *Bedingung*nak (vö. Honnefelder 1990) –, és ily módon a világ dolgainak leggyengébb *ontológiájú* sajátossága, mely ugyanakkor a legáltalánosabb: minden individuális dolgon fennáll az *ens inquantum ens* minimális mozzanata. A két aspektus abban a filozofémában ér össze, miszerint a létező mint létező egy olyan transzkategoriális esszenciális diszpozíció, mely az ellentmondásmentesség által artikulálódik.<sup>13</sup> Az episztemológiai szempontból ellentmondásmentes bejelentheti igényét bizonyos ontológiai tételezettségre. Ha ezt a kis engedményt megteesszük, akkor az ontológia nem lesz többé az isten létezését tematizáló racionális teológia függvénye, hanem az általános létjellemezők egy önálló általános ontológia keretein belül tárgyalhatóak; és ezen létjellemezők istenre is érvényesek lesznek.

Közelebb lépve témánkhoz: a létezőnek mint létezőnek az ellentmondás-mentesség által tételezett esszenciális diszpozíciója tulajdonképpen nem más, mint az egyáltalában vett *lehetőség*. Scotus Arisztotelész *Metafizikájának* a potencialitás és aktualitás problémáját tárgyaló IX. [Théta] könyvéhez írt kommentárjában fejti ki sajátos koncepcióját a *metafizikai lehetőség*ről.

A potencia egyfelől a létező bizonyos létmódját jelenti. Másfelől speciálisan a princípium elvét vezeti be. Kétséges, hogy e kettő közül melyik számára lett bevezetve előbb a név, és melyikből vittük át a másikra. Ha mégis előbb a létező bizonyos módjának megjelölésére alkalmazzuk, mivel az kizárólag a létezését lehetővé tevő princípium által járulhat egy ilyen létezőhöz, ennek megfelelően a potencia nevét átvihetjük a princípiumra, mintegy arra, ami által a POSSZIBILIS képes létezni, nem mint „ami által” formálisan, hanem kauzálisan (*non 'quo' formaliter, sed causaliter*). Hasonlóan, ha előbb azon princípiumra alkalmazzuk, amely által a dolog létezhet, akkor át lehet vinni a létezés hozzá hasonló módjának – amelyet az okozat az okban bír – általános megjelölésére (Duns Scotus: Op. Phil. IV. 512. *In Metaph.* IX, q. 1–2 n14).

<sup>11</sup> Duns Scotus Ed. Vat. XVI. 250 (Lect. I d. 3 p. 1 q. 1–2 nn68–69).

<sup>12</sup> Az intencionalitás problémájához Duns Scotusnál lásd Perler 2002. 217–230.

<sup>13</sup> Klasszikus hely: Duns Scotus Ed. Viv. XXV. 113–115 (*Quodl.* q. 3 n2).

A potencia kifejezés jelentésátviteli alternatíváinál fontosabb a két elv pontos megkülönböztetése. A potencia filozófiai terminusa egyrészt „a létező bizonyos módját”, másrészt „speciálisan a princípium elvét” jelenti. A kölesönös jelentésátvitel lehetőségét tárgyalva Scotus pontosítja a két potencia különbségét: A potencia mint „a létező bizonyos módja” egy dolgot úgy jellemez, mint „ami által» [az] formálisan” lehetséges, míg a potencia mint „speciálisan a princípium elve” egy dolgot úgy jellemez, mint *kauzális* lehetőséget, amely a világban lefutó ok-okozati sorokba illeszkedik. A princípium e részletben kifejezetten kauzális princípiumot jelent, azt a lehetőség szerinti léteezést, melyet „az okozat az okban bír”. A lehetőség fogalma nem merül ki a potencia kauzális értelmében. Pontosán a nem kauzális jellegű lehetőség lesz a metafizikai kutatás tárgya:

Itt tehát a közösebb értelemben vett potenciát kell szemügyre vennünk, tudniillik aszerint, ahogy az a létező bizonyos önmagában vett és a princípium elve nélküli modusát jelenti. És mivel a metafizikát művelő kutató a létezőt és annak sajátosságait, ebből következően az ily módon felfogott potencia a metafizikát művelő kutatására tartozik. Ennélfogva az előadás rövidségére tekintettel ezt *metafizikai potenciának* lehet nevezni (Duns Scotus: Op. Phil. IV. 512–513. uo. n16).

A *metafizikai lehetőség* tehát a létező önmagában vett és a princípium elve nélküli modusa, ahogy egy dolog önmaga formális-esszenciális konstitúciója folytán lehetséges. A metafizikai lehetőség többféleképpen artikulálható. Egyfelől a létező mint létező közvetlen sajátossága, ahogy Scotus fogalmaz: „a *possibilis* felcserélhető a teljes létezővel, mivel semmi sem létező, aminek elve ellentmondást foglal magában”, másfelől azt nevezzük „*lehetséges létező*nek, ami pusztulható entitással rendelkezik”.<sup>14</sup>

A kontingencia a téridőbeli világban létező dolgok metafizikai sajátossága. Már itt is megfigyelhető a kauzalitás formális megközelítése, amennyiben Scotus a kauzális lehetőséget a kontingencia formális sajátosságaként is jellemzi. E formális nézőpont szerint nem azért kontingens valamely dolog, mert képes egy kauzális sor valamely láncszemének funkcióját betölteni, hanem azért képes egy kauzális sor valamely láncszemének funkcióját betölteni, mert már eleve formálisan kontingens.<sup>15</sup> A kauzális funkció abból következik, hogy minden olyan időpillanatban, amikor valamely kauzális viszony megvalósul, a világ tényei lehetnének másképp is, mint ahogyan aktuálisan fennállnak.

Itt érkezünk el tulajdonképpeni problémánkhoz. Ha Scotus ily mértékben kifejthetőnek tartja a *potencia* nem kauzális, hanem formális-metafizikai értelmét, akkor hogyan fogja értelmezni a kauzalitás kérdését? Úgy tűnik, az a tény,

<sup>14</sup> Duns Scotus: Op. Phil. IV, 515 (*In Metaph.* IX, q. 1-2, n21).

<sup>15</sup> Vö. *Lectura* I d. 39, kommentált, kétnyelvű kiadása: Duns Scotus 1994.

hogy a világ individuális dolgai bizonyos generalizálható sajátosságokkal rendelkeznek, nagyon jól magyarázható azon formális létezés által, amelyet e sajátosságok elgondolhatósága implikál. Természetesen annak magyarázata, hogy egy fehér asztal miért fehér, és miért nem barna – vagyis miért nem olyan színnel rendelkezik, amelynek fennállása az aktuálisan fennálló fehérrel szinkron módon lehetséges –, nem nélkülözheti azon aktuális kauzális viszony felmutatását, amelynek eredményeképp az asztal fehér színű lett. Ám a tradicionális felfogás szerint csak akkor rendelkezik az aktuálisan fehér asztal a barnává válás lehetőségével, amikor ott állok mellette barna festékesdobozzal és ecsettel. Scotus szerint azonban a fehér asztal akkor is rendelkezik a barnává válás lehetőségével, ha a világ kauzális viszonyai közepette ez az asztal sohasem lesz barna. Ellentmondásmentesen el tudom gondolni ezt a fehér asztalt barnaként, ami azt jelenti, hogy a létező mint létező alatt kibomló kategoriális rend megengedi ezen asztal barnaságának lehetőségét. A kauzalitásra vonatkozó kérdést úgy tehetjük fel, hogy vajon a kauzalitás mit képes ezen formális kontingenciával *szemben* teljesíteni. Mit mondhatunk a kauzalitásról akkor, ha úgy tűnik, hogy Scotus kitart amellett, hogy a legdetermináltabb kauzális viszony okozata is messzemenően kontingens marad, mégpedig amiatt, hogy ellentmondásmentesen elgondolható egy tőle különböző megvalósulatlan lehetőség?

## 2. A kauzalitás törvényei Duns Scotusnál

A kauzalitás kérdésköre elsősorban az istenérvek négy, egymással nagy mértékben egyező megfogalmazásában játszik fontos szerepet – vizsgáljuk meg akár az *Ordinatio* (I d. 2 p. 1 q. 1–2.), akár a *Reportationes* (I d. 2 q. 1–4), akár a *Lectura*<sup>16</sup> (I d. 2 p. 1 q. 1–2) megfelelő fejezetét, vagy akár a teljes *Tractatus de primo principio* érvelését.<sup>17</sup> Scotus istent előzetesen mint *végtelen létezőt* definiálja (mert istent az *ens inquantum ens* végtelen modális transzcendententáléja alatt gondoljuk el), s e definíció mellett még bizonyításra szorul, hogy valóban létezik-e egy ilyen sajátossággal rendelkező létező.<sup>18</sup> A bizonyítás *a posteriori* jellegű és a

<sup>16</sup> *Lect.* I d. 2 p. 1 q. 1–2.

<sup>17</sup> Duns Scotus 1639. 210–259. A *De primo principiónak* nincs mértékadó modern kritikai kiadása, ami nem utolsósorban annak köszönhető, hogy ma is hitelesnek tűnő kéziratokban maradt ránk – ami egyáltalán nem jellemző Scotus egyéb munkáira –; így az egyébként máshol megbízhatatlan 17. századi Wadding-kiadás ez esetben használható. Vö. Vos 2006. 141–142. A szöveg kiváló német és angol fordításokban is hozzáférhető: Duns Scotus 1974; Duns Scotus 1966 (több kiadás).

<sup>18</sup> Nagyon fontos e ponton megjegyezni, hogy Scotus istendefiníciója (*ens infinitum*) nem *a priori* jellegű, ahogy azt Anzelmnél látjuk. A végtelenség úgynevezett diszjunktív transzcendententáléja a létező mint létező intencionált esszenciális diszpozíciója alatt explikálódik. Scotus az intencionális kategorialitás és transzkategorialitás intelligibilis tartalmait *a posteriori* tartalmaknak tekinti, annak ellenére, hogy isten sohasem közvetlen tárgya az emberi megismerőképességnek. Scotus a következő „színezéssel” (*coloratio*) tartja elfo-



végtelen létezőnek a teremtett dolgokra nézvést relatív sajátosságain alapul, melyek két típusba sorolhatóak. Egyfelől kauzális sajátosságokról (*prorietates causalitatis*), másfelől eminens sajátosságokról (*prorietates eminentiae*) beszélhetünk. A teremtett dolgok között tehát alapvetően két olyan rend van, melyek valamiféleképpen vonatkozásban állnak a mérhetetlenül transzcendens isten bizonyos sajátosságaival: a kauzalitás és az eminencia rendje. Az eminencia, a dolgok sajátosságait jellemző tökéletesség rendje, megegyezik a világ kategoriális rendjével. Az eminencia rendje a sajátosságok intelligibilis lehetőségének rendje, mely – mint fentebb láttuk – indifferens az egzisztens kauzalitás viszonylatában.

Scotus a következő kauzalitástörvényekkel dolgozik:

n49 [A] *per se* rendezett okok között a későbbi ok, amennyiben további okozatot vált ki, függ az őt megelőzőtől. A *per accidens* rendezett ok nem függ ilyentől [amikor okoz], jóllehet létezésében vagy valami mást tekintve függhet.

n50 [A] *per se* rendezett okok kauzalitása más elvből és más rendből származik, mivel magasabb rendű és tökéletesebb; az akcideniálisan rendezettek esetében azonban nem. E különbség az elsőből következik, mivel egy ok sem függ a kauzális hatásgyakorlásban olyan [megelőző] októl, melynek elve megegyezik az övével, mert valami kauzális kiváltásához elegendő egyetlen elv.

n51 [A] *per se* és esszenciálisan rendezett okok mindegyike egyszerre szükségzerű követelmény az okozáshoz, máskülönben valamely esszenciális kauzalitás hiányozna az okozat számára; az akcideniálisan rendezettek esetében ez nem így van, mert a kauzális hatás kiváltása nem követeli meg ezt a szimultaneitást (Duns Scotus: Ed. Vat. II. 154–155. *Ord.* I d. 2 p. 1 q. 1–2 nn49–51).

Az n49 az esszenciális kauzalitás láncolata tagjainak *erős függését* mondja ki, az n50 az egymáshoz rendeződő esszenciális hatóokok *kategoriális eltérését*, míg az n51 azt a tézist hangoztatja, hogy egy esszenciális kauzális viszony elengedhetetlen feltétele az ily módon egymáshoz rendeződő okok *szimultán hatáskifejtése*. E kauzalitástörvények megfogalmazása egy *a posteriori* istenérv keretein belül történik meg: Scotus általuk kívánja kiküszöbölni a hatóokok sorában fellépő végtelen regresszust. Mindhárom tézis megkülönbözteti az okok és okozatok *per se* (esszenciálisan) és akcideniálisan rendezett sorát. Scotus intenciója szerint az okok esszenciális rendjének felszálló ága véges (egy esszenciális okozat

gadhatónak Anzelm érvét: *Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione* (*Ord.* I d. 2 p. 1 q. 1–2 n137, vö. uo. n11; n35–37; n138–139).

kiváltása az esszenciális okok *szimultán* fennállására utalt), míg az akcideniális rendben okok és okozatok végtelen *szukcessziója* valósul meg. Scotus tehát nem tagadja, hogy a kategóriáknak megfelelően rendezett világban adott a végtelen számú individuum lehetősége, ám nem fogja megengedni az „esszenciálisan rendezett okok” végtelen regresszusát. Az „esszenciálisan rendezett okok” sorozatának elkülönítése az „akcideniálisan rendezett okok” sorozatától akár arisztotelészi eredetű is lehetne,<sup>19</sup> Scotus azonban jelzi, hogy az általa bevezetett megkülönböztetés nem esik egybe Arisztotelész okfelfogásával. Valóban, beszélhetünk Arisztotelész szellemében arról, hogy vannak *per se* és akcideniális okok aszerint, hogy egy individuum lényegi vagy járulékos sajátossága szerint oka-e az okozatának.

n47 Más dolog *per se* és *per accidens* okról beszélni, és más dolog *per se* [azaz *essentialiter*] és akcideniálisan rendezett okokról beszélni. Az első esetben individuális dolgokról van szó, és arról, hogy egy dolog mint ok saját természetéből fakadóan ok, nem pedig valamely akcidense tekintetében. A második esetben két okot vetünk össze, amennyiben ugyanazon ok kiváltásában szerepet játszik mindkettő (Ed. Vat. II, 153–154. *Ord.* I d. 2 p. 1 q. 1–2 n47).

Az esszenciálisan rendezett ok és okozat n50-ben foglalt kategoriális különbségét többféleképpen értelmezhetjük. Egyfelől az egy nem belüli kategoriális különbségekről lehet szó: az apa azon sajátossága, hogy ember, a nemzés viszonyában oka az ember sajátossággal rendelkező fiú létrejöttének – az apa–fiú viszonyban Scotus szerint kontingens módon rendezett ok és okozat lép fel, ám az apában fennálló *ember* sajátosság esszenciális oka a *fiúnak*. Scotus azonban nyitva hagy más, a tradicionális felfogástól sokkal nagyobb mértékben elütő lehetőségeket is. A szöveg alapján elgondolható ugyanis egy olyan kauzális viszony is, melyben az ok és az okozat radikálisan eltérő kategoriális berendezkedést mutatnak. Az egzisztenciálisan megvalósult dolgok körében lezajló kauzális viszony olyannyira önálló a dolgok kategoriális struktúrájával szemben, hogy ez utóbbi semmiféle elméleti kényszert nem ró az előbbire. Egy okozati hatásban természetesen Scotus szerint is formális sajátosságok (jellemzően fizikai minőségek) tranzíciója következik be, mely az ok és az okozat bizonyos kategoriális egyezését előfeltételezi, Scotus ezen elvében azonban benne rejlik annak lehetősége is, hogy bizonyos kvantitatív relációk megvalósulása kvalitatív változást idézzen elő. Annak érzékeltetésére, hogy Scotus milyen radikálisan tér el itt a létmeghatározottságok hierarchikus rendje és a kauzális viszonyok rendje közötti párhuzam koncepciójától, a *De primo principio* 2. fejezetének 13. és a 14. *conclusióját*

<sup>19</sup> *Fizika* 195a27–b3.

hozhatjuk fel. Ezekben a skót filozófus arról értekezik, hogy egy alacsonyabb rendű kategoriális berendezkedésű dolog okként léphet fel egy magasabb rendű kategoriális struktúrával bíró okozat szempontjából:

*Nem minden meghaladott (excessum) függ esszenciálisan a kiemelkedőtől (ab eminente). [...] A nemesebb faj kiemelkedő (est eminens) a kevésbé nemes faj szempontjából (mint például a nagyobb ellentét a kisebb szempontjából), és mégsem lép fel valamiféle okként arra nézvést. Ez induktív módon nyilvánvaló, amennyiben [a nemesebb] nem közelebbi okozata valamely közös oknak, mert a közös ok kauzalitása rájuk mint okozatokra nem az esszenciális rend szerint vonatkozik, mert ha ily módon vonatkozna rájuk, akkor csakis úgy volna képes valamely meghaladót okozni, hogy előbb a kiemelkedőt okozza, ami bármely okra nézve hamis. Ha ugyanis az alsóbb rendű ellentétet oly módon hozza létre ezen ok, hogy a felsőbbrendű ellentétet nem hozza létre semmiféle ok sem, akkor egyetlen ok szempontjából sem rendeződnek egymáshoz esszenciálisan. Végül, ha valamely kiemelkedő nem lép fel okként a meghaladott szempontjából, akkor nem is legközelebbi okozata kettejük [a kiemelkedő és a meghaladott] okának. Tehát a meghaladott nem függ attól esszenciálisan (Duns Scotus 1639. 219. concl. 13).*

A *De primo principio* terminológiájában a dependencia szigorúan kauzális függést jelent, míg a meghaladott (*excessum*) és a kiemelkedő (*eminens*) a kategoriális rend hierarchikus pozícióit jelentik. A tétel megengedi, hogy a magasabb rendű kategoriális meghatározottságú dolog okként lépjen fel egy vele univok, ám alacsonyabb rendű kategoriális szerkezettel bíró okozat szempontjából. A tézis negatív megfogalmazása azonban azt mondja ki, hogy a kauzális viszonyokkal szemben egyáltalán nem kell felállítanunk a kategoriális meghatározottságok párhuzamosságának e követelményét. Bármennyire is úgy tűnik, hogy a *Liber de causis* 2. tételéhez hasonló dolgot állít Scotus, a különbség mégis döntő jelentőségű. Egy magasabb kategoriális meghatározottsággal rendelkező dolog közvetítő kauzalitásának kiesése mellett nem azért állhat be mégis az okozat, mert egy annál még magasabb rendű primér ok kauzális hatása kiválthatja azt. Sokkal inkább arról van szó, hogy kategoriálisan egymáshoz képest teljesen rendezetlen ökoszszefüggések is vezethetnek ugyanazon okozat kiváltásához. Az azonos nembeli létmeghatározottságok közötti „fokozatkiesés” ténye kifejezetten amellet szól, hogy kategóriaugrás következhet be egy és ugyanazon okozat két különböző kauzális összefüggés következtében történő fellépésekor, még egyszer: *Ha ugyanis az alsóbb rendű ellentétet oly módon hozza létre ezen ok, hogy a felsőbbrendű ellentétet nem hozza létre semmiféle ok sem, akkor egyetlen ok szempontjából sem rendeződnek egymáshoz esszenciálisan.*

*Nem minden kauzálisan függő dolgot (dependens) halad meg (excessum) az, amitől függ (a quo dependet).* Nyilvánvaló, hogy az összetett szubsztancia kauzálisan függ az anyagtól, miközben jóval tökéletesebb annál. Hasonlóan: talán a forma is függ az anyagtól [...], azonban a forma tökéletesebb annál [...]. A rendezett változások esetében a keletkezés szerint későbbi függ az előbbtől, mert van egy mindkettőre nézve közös ok, és az utóbbi mégis tökéletesebb (Duns Scotus 1639. 219. concl. 14).

A 14-es konklúzió egyértelműsíti a 13-ban foglaltakat: az alacsonyabb kategoriális meghatározottság okként léphet fel a magasabb szempontjából az egzisztensen megvalósult dolgok szférájában. A rendezett változások arisztotelészi példájában nem annyira az antik filozófusnak a *dünamisz* fogalmában kifejtett természetfilozófiai princípiuma a hangsúlyos, mint inkább az a struktúra, hogy az ok és okozat azért pozícionált előbbi- és utóbbiként időben, mert van egy mindkettőt megelőző közös ok. E sorban a legutolsó lehet tökéletesebb, mint a második láncszem (lásd *Met.* 1050b2 skk.), azonban nem az arisztotelészi aktualitás eleve feltételezett magasabb metafizikai rangja miatt, hanem azért, mert az egzisztens kauzalitás kibújik a kategoriális possibilitás kényszerzubbonya alól.

Scotus a kauzalitás fenti törvényei alapján az esszenciálisan rendezett okok végtelen sorozata ellen érvel.

n52 Ezek alapján mutatjuk meg a feltevést, vagyis hogy

(A) az esszenciálisan rendezett hatóokok sorozatában lehetetlen a végtelen. [...]

(B) az akcidentiálisan rendezett hatóokok sorozatában csakis akkor lehetséges a végtelen, ha az esszenciálisan rendezettek esetében nem mehetünk a végtelenbe. Tehát minden módon lehetetlen a végtelen regresszus az esszenciálisan rendezett okok rendjében.

(C) Sőt, még ha tagadnánk is azt, hogy létezne ilyen esszenciális rend, a végtelenség akkor is lehetetlen volna.

(Duns Scotus: Ed. Vat. II, 156–157. *Ord.* I d. 2 p. 1 q. 1–2, n52. A szakasz tagolása tőlem – S. J.)

(A) bizonyításához Scotus öt érvet hoz fel. Elsőként az esszenciálisan rendezett okozatok összességének (*universitas causatorum essentialiter ordinatorum*) eszméjére utal. Az esszenciális okozatok összességének oka nem lehet okozat, hiszen akkor ezen ok is része volna az esszenciális okozatok összességének, vagyis ezen összesség oka önmagán belül volna fellelhető. Az okozatok összessége nem lehet *causa sui*. Az ötödik érvet idézzük hosszabban.

n53 Ötödször: a hatóokság szükségszerűen semmiféle tökéletlenséget nem foglal magába, így képes benne lenni valamiben tökéletlenség nélkül.<sup>20</sup> Ha azonban semmiféle olyan ok nem létezne, amely ne függne valami öt megelőzőtől, akkor semmiben sem volna meg tökéletlenség nélkül. Tehát a független hatóokság (*effectibilitas independens*) képes benne lakozni valamely természetben, és ez a *simpliciter* első: tehát lehetséges az első hatóokság (*effectibilitas*). Ez kielégítő, mert majd ez alapján következtetünk,<sup>21</sup> mivel ha egy ilyen első hatóok (*efficiens*) lehetséges, akkor valóságosan is létezik (uo. 158–159).

Scotus ötödik érve azt mondja ki, hogy az esszenciális kauzalitás minden ok–okozat viszonyban tökéletességet mutat akkor is, ha az ok maga is okozat az esszenciális rendben. E tökéletesség az n50-ben rögzített kategoriális különbségből adódik. Másfelől az ok tökéletessége a kauzális viszonyban az okozat felé nyilvánul meg, ő maga mint valamely megelőző ok esszenciális okozata, bizonyos tökéletlenséggel bír. Scotus arra mutat rá, hogy lehetséges egy olyan ok, mely híján van minden tökéletlenségnek.

Ez az egyik olyan érv, amely jól érzékelteti Scotus azon erőfeszítését, hogy a formális sajátosságok kategoriális rendjét – melyet aprólékos műgonddal tisztított meg a kauzalitás befolyásától – mégiscsak beleágyazza a teremtett világ ok–okozati összefüggésrendszerébe. Erről tanúskodik óvatossága is: a hatóoki viszonylatok evilági diagnózisától nem ugorhatunk mindjárt egy első hatóok tételezéséig, ahogy azt Aquinói Tamás teszi. Scotust sokkal jobban érdekli az az általa közbevetett lépcső, amit az első hatóok intelligibilitásából fakadó lehetőség jelent. A kauzalitás tökéletességének intelligibilis lehetősége a kulcsmomentum az első hatóok egzisztens létezéséhez. A kauzalitás intelligibilitásának kérdése nem más, mint a kategoriális rend – az egyáltalában vett intelligibilitás – peremvidéke elgondolhatóságának kérdése, vagyis: hogyan lehetséges az egzisztens létezés szférája, azaz hogyan lehetséges a nem-pusztán-lehetséges (hanem valóságos) területe? Nem annyira Scotus válasza érdekes, mint inkább a megközelítésmódja: az egzisztens valóság legfőbb jellegzetességét, azaz a kauzalitást is annak lehetősége, intelligibilitása felől közelíti meg. Scotus szerint lehetséges a kauzalitás tökéletessége. *Sed hoc sufficit*: ez már elégséges alapot fog

<sup>20</sup> *Potest esse in aliquo sine imperfectione*. Filozófiatörténeti érdekességként megjegyezhetjük, hogy a 16. századi kései skolasztika idején az *omnis perfectio sine aliqua imperfectione* scotusi gondolata kifejezetten ellentmondásba kerül a *primum movens immobile* gondolatával. Egy Christian Francken nevű német gondolkodó 1590 körül Kolozsvárott papírra vetett művében úgy vélte, hogy ha a scotusi legfőbb tökéletességű első hatóokot nem lehet első mozgatlan mozgatóként tételezni, akkor a filozófiai teológia egyetlen konzekvens álláspontja az ateizmus.

<sup>21</sup> Duns Scotus, Ed. Vat. II, 164–165 (*Ord.* I d. 2 p. 1 q. 1–2. n58, lásd lent).

nyújtani ahhoz is, hogy e lehetőségből később az első hatóok egzisztens létezésére következtesen.

A kauzalitás tehát, mely legsajátabb természeténél fogva a kategoriális renden túl – intelligibilis tartalmát tekintve mintegy a kategoriális rendtől függetlenül – jellemzi a világ dolgait, ugyanúgy bizonyos intelligibilis tartalommal rendelkezik, mint a világ egzisztens dolgainak más kategoriális sajátosságai. E sajátosságok esetében elkülöníthetjük ezek formálontológiai és egzisztens-kauzális szempontú megközelítéseit. Formálontológiai szempontból az egzisztensen inhereáló sajátosság fennállása önnön *formális lehetőségéből* következik: az aktuálisan létező dolog sajátosságalmazásával nem áll ellentmondásban (Scotus pozitív terminológiájával: *compossibilis*), hogy a szóban forgó sajátosság megjelenjen a dolgon. E fennállás – függetlenül attól, hogy milyen kauzális relációban valósul meg az adott dolog – a sajátosság possibilitása, az ellentmondásmentesség elve felől artikulálódik, így formálisan *a se* fennállás.<sup>22</sup> Egzisztens-kauzális szempontból viszont a szóban forgó sajátosság intelligibilis tartalma önmagában nem elég annak megvalósulásához, ezért e sajátosság megvalósulása nem *a se* létezés. Mit mondhatunk azonban a kauzalitásról akkor, ha elfogadjuk a Scotus által bejelentett igényt arra vonatkozóan, hogy a kauzalitás intelligibilis tartalomra tehető?

n58 Az, aminek elvével ellentmondásban áll az, hogy más által legyen, ha képes létezni, akkor képes önmaga által létezni (Duns Scotus: Ed. Vat. II. 164. *Ord.* I d. 2 p. 1 q.1–2 n58).

A kauzalitás intelligibilis tartalma abban fejeződik ki, hogy általa egy olyan mozzanatot vezetünk be az intelligibilitás területére, ami épp az abból való „kilépést” – vagyis a pusztá lehetőség szférájának elhagyását – hivatott biztosítani. A kauzalitásnak mint *elgondolt* sajátosságnak így pontosan a mástól való tényleges dependencia jellegzetességét kell maga mögött hagynia. A tökéletes kauzalitás intelligibilis tartalma, a „mástól való függőség” lehetősége (az *ab alio* possibilitása) a tényleges fennállástól elválasztva is megőrzi a kauzalitás formális szerkezetét: ez lesz az *aseitas* (az önmagától eredő jelleg) a kauzalitás formális maximumában. Ám nemcsak arról van szó, hogy a kauzalitás fogalmi tartalma formálisan, az egzisztens létezés tekintetében indifferens módon, önmagában megalapozható (formálontológiai *aseitas*) – ez Scotus szerint minden általános sajátosságra jellemző. A kauzalitás abban tér el más sajátosságoktól, hogy elgondolhatóságából következő tartalma maga az *aseitas*. Míg a „fehér” sajátosság esetében ez a tartalom pontosan a *fehér* (minőség, szín stb.) kategoriális jellemzőiben merül ki, addig az okság esetében egy olyan ismerettartalomról van szó, mely a kategoriális

<sup>22</sup> A dolog sajátosságának formális lehetősége Scotus szerint képes kiváltani a rá vonatkozó kognitív aktusunkat: így ismerjük meg a *reálisan* önazonos dolgokon a gyenge, azaz *formális* identitású intelligibilis sajátosságokat.

rend bármely más tagjától eltérően nem szorul rá az egzisztens létszféra kauzális összefüggésrendjére ahhoz, hogy megvalósuljon.

Scotus e gondolatmeneteinek célja az első hatóok egzisztens létezésének bizonyítása. E bizonyítás a kauzalitás mint magyarázó elv formális természetének vizsgálatából indul ki, és az így kapott reduktív kauzalitásfogalom pusztán intelligibilitása alapján bizonyítja isten létezését. Az istenérv e formájának talán az a legfontosabb tanulsága, hogy a teremtés tézise, isten világra vonatkozó kauzalitásának koncepciója fenntartható akkor is, ha a teremtett dolgok sajátosságainak lehetősége függetlenedik e kauzális viszonyról. A *fehér* sajátosság intelligibilis tartalma akkor is ugyanaz volna, ha isten nem teremtette volna meg a világot. Ennek ellenére Scotus istent a teremtés kauzális viszonyában kontingens okként állította be, aminek azonban ára volt: az, hogy a világ lehetne másképp is, a possibili, a létező mint létező fogalma alatt ellenmondásmentesen elgondolható világok gondolatát feltételezte; tehát pontosan a kauzalitás mint magyarázó elv hatókörének háttérbe szorulását. Hogy ezen ellentmondásmentességnek az isteni mindenhatóságra vonatkozó kényszerével Scotus hogyan számol el, az természetesen egy másik kérdés.

## IRODALOM

- Avicenna 1992. *Avicenna Latinus. Liber primus naturalium de causis et principis naturalium*. Szerk. Simone Van Riet – Gérard Verbeke. Louvain-La-Neuve – Leiden, Peeters Publishers.
- Borbély Gábor 2008. *Civakodó angyalok. Bevezetés a középkori filozófiába*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Duns Scotus, Ioannes 1639. *De primo principio*. In Luke Wadding (szerk.) *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*. Lyon, Laurentius Durand. Vol. 3.
- Duns Scotus, Johannes 1891–1895. *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*. Paris, Louis Vivès (= Ed. Viv.).
- Duns Scotus, Johannes 1950. *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum ed. praes. Carolo Balić. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis (= Ed. Vat.).
- Duns Scotus, John 1966. *A Treatise on God as First Principle*. Ford. Allan B. Wolter. Chicago, Franciscan Herald Press.
- Duns Scotus, Johannes 1974. *Abhandlung über das erste Prinzip – Tractatus de primo principio*. Szerk. Wolfgang Kluxen. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Duns Scotus, John 1994. *Contingency and Freedom. Lectura I d. 39*. Ford. és szerk. Vos Antonie Jaczn et alii. Dordrecht–Boston–London, Kluwer.
- Duns Scotus, Johannes 1997. *Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*. Szerk. Girard J. Etzkorn. St. Bonaventure, New York, Franciscan Institute (= Op. Phil.).
- Honnefelder, Ludger 1990. *Scientia transcendens – Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Pierce)*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Huoranszki Ferenc 2001. *Modern metafizika*. Budapest, Osiris.
- Knuuttila, Simo 1993. *Modalities in Medieval Philosophy*. London, Routledge.
- Liber de causis* 1966. Szerk. A. Pattin. In *Tijdschrift voor Filosofie* 28. 90–203.

- Perler, Dominik 2002. *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Perler, Dominik – Ulrich Rudolph 2000. *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- The Book of Causes [Liber de Causis]* 1984. Ford. és szerk. Denis J. Brand. Milwaukee, Marquette University Press.
- Thomas de Aquino 1965. *Sancti Thomae de Aquino Expositio super librum Boëthii De Trinitate*. Szerk. Bruno Decker. Leiden, Brill.
- Vos Jaczn, Antonie 2006. *The Philosophy of Duns Scotus*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Zimmermann, Albert 1965. *Ontologie oder Metaphysik, die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. u. 14. Jahrhundert*. Köln–Leiden, Brill.



## Arisztotelészi-skolasztikus elemek a descartes-i szenvedélytanban

### I. BEVEZETÉS

A test–lélek kapcsolat descartes-i felfogását különféle irányokból közelíthetjük meg. A potenciálisan tárgyalható témák egy része a pszichofizikai okság *metafizikai feltételeire* vonatkozik. Feltehetünk például olyan kérdéseket, hogy annyira különböző természetű szubsztanciák, mint a test és a lélek, előidézhetnek-e hatást egymásban, vagy hogy a fizikai világ mint zárt rendszer szenvedhet-e egyáltalán külső ráhatást. Ezeket a – gyakran vitatott – problémákat ehelyütt félretesszük, hogy az okság metafizikai feltételei helyett az oksági folyamatok *tényleges lezajlásának* lényegesen kevésbé feltárt részleteivel foglalkozzunk.

Az utóbbi téma viszonylagos népszerűtlensége részben a tobozmirigy-hipotézis általánosan elismert abszurditásával hozható összefüggésbe. Szintén hozzájárulhatott ehhez az a tény, hogy a szorosan vett pszichofizikai eseményekre vonatkozó descartes-i leírások szűkszavúak és igen homályosak. Sok szó esik arról – például a *Traité de l’homme* és a *Les passions de l’âme* lapjain –, hogy mi történik a testben addig a bizonyos pontig, ahol a két szubsztancia egymásra hat. Magát a pszichofizikai átmenetet ezzel szemben Descartes, mint látni fogjuk, egy-egy nehezen értelmezhető kifejezéssel intézi el, amelyek ráadásul egymással sem tűnnek összeegyeztethetőnek.

A továbbiakban értelmezni próbálom a külső és belső érzékelésben, valamint az érzelmekben megjelenő pszichofizikai eseményeket. Arra a megállapításra fogok jutni, hogy a test–lélek interakció descartes-i leírása csak az érzékelésre vonatkozó arisztotelészi-skolasztikus felfogás(ok) ismeretében érthető meg. Ennek nem csupán az az oka, hogy Descartes a hagyományos érzékelélméletet kifejezett kritikával illeti, hanem véleményem szerint maga a descartes-i elgondolás is – s nem is csupán a szerző korai műveiben – a bírált nézetek elemeire épül.

A tanulmány a *Korai felvilágosodás a XVII–XVIII. század fordulóján* című OTKA-program (67798) és a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

## II. DESCARTES ÉRZÉKELÉSELMÉLETE: HOGYAN MEGY VÉGBE A PSZICHOFIZIKAI KÖLCSÖNHATÁS?

A karteziánus érzékelésemélet tárgyalását a *Regulae ad directionem ingenii* című, az 1620-as években keletkezett műben található leírással kezdem. A tizenkettedik szabály szerint:

Először is, amennyiben a külső érzékszervek a test részei, az érzékelés szigorúan véve szenvedés, még akkor is, ha az érzékszervek odafordítása a dolgokhoz cselekvés, azaz mozgás; ugyanolyan módon zajlik, ahogyan a viasz felveszi a pecsétnyomó alakját. S nem szabad azt gondolnunk, hogy ez csupán analógia: az érzékelő test külső alakja (*figuram externam corporis sentientis*) valóságos változást szenved a tárgytól, pontosan olyan módon, ahogy a pecsétnyomó változást idéz elő a viasz felszínén (AT X. 412).<sup>1</sup>

Mindez, állítja Descartes, a többi érzékre is igaz, amelyek mind befogadnak valamely formát vagy alakot (*recipere figuram impressam*). A pecsétnyomó-analógia Arisztotelésztől származik, akinek *De anima* című munkájában ezt olvasuk: „az érzék az, ami az érzékelhető formákat anyaguk nélkül befogadni képes, ahogy a viasz a pecsétgyűrű jelét a vas vagy arany nélkül fogadja magába [...] Hasonlóképpen minden egyes érzékelhető minőség esetében érzékelésünk attól szenved el hatást, aminek színe, íze, zaja van” (II 12, 424a17; Arisztotelész 2006. 63). Ami a hivatkozott *figurát* (formát vagy alakot) illeti, Descartes megtartja az arisztotelészi szóhasználatot, amennyiben ezek is „tisztán”, „anyag nélkül” (AT X. 414) érkeznek az érzékszervek felől. Az érzékelés Descartes számára is *változás*, valamilyenné válás, melynek során az elme egy új módosulásra tesz szert. Descartes azt az arisztotelészi gondolatot is megőrzi, hogy az érzékelésben foglalt ráhatás és az elszenvedés (*actio* és *passio*) egy és ugyanazon aktus, két különböző nézőpontból szemlélve (vö. AT XI 328). S amint a pecsétnyomó-analógiából már világossá vált, a – valamilyen értelemben vett – forma passzív átvétele is arisztotelészi elem, csakúgy, mint a közös érzék (*sensus communis*) szerepeltetése.

Amiben az érzékelés descartes-i leírása leginkább különbözik attól az elmélettől, amelyet Descartes az arisztotelészi-skolasztikus hagyománynak tulajdonít, az az, hogy szerinte az érzékelés folyamata során nem kerül át semmiféle entitás a lélekbe. Descartes érzékeléseméletének későbbi részletei leginkább e gondolat köré összpontosulnak. Descartes tagadja a skolasztikus *speciések* létjogosultságát, s – tágabban – azt, hogy az érzékelés a hasonlóság elvén alapulna; az utóbbi helyébe egyfajta izomorfizmus lép az érzéki minőségek és az azokat az

<sup>1</sup> A rövidítés feloldását lásd a tanulmány végén az irodalomjegyzékben. Ahol másként nem jelzem, ott a fordítások tőlem származnak.

elme számára közvetítő testi mozgások között. A folyamat keretelképzelése és a pszichofizikai interakció felfogása azonban – s ez dolgozatom fő állítása – nem sokat változik.

Térjünk rá tehát magára a pszichofizikai mozzanatra. A *Regulae* koncepciója szerint az érzékelés ugyanúgy történik, ahogyan a viasz felveszi a pecsétnyomó alakját, tehát az elme szempontjából alapvetően passzív folyamat, annak ellenére, hogy – ahogyan az a fenti idézetben szerepel – az érzékeket *odafordítjuk* (*applicemus*) a tárgyakhoz, ami cselekvést jelent. Ez az odafordulás nem teszi magának az érzékelés folyamatának a során aktívvá az elmét, hiszen annak csupán mintegy a kezdeményezése. Van azonban egy másik „odafordulás”, tudniillik az, amely magát az érzékelést („látást, tapintást stb.”) *jelenti*, amellyel felfogóképességünk (*vis cognoscens*) „a képzelőerővel együtt” a közös érzéket, illetve az általa tárolt információt illeti (AT X 415). A felfogóképesség a különféle mentális funkciók gyakorlása során mindig valamely *figura* felé fordul (lásd fent), vagy azt szemléli (AT X 415–416). Descartes nem hagy kétséget afelől, hogy ez az odafordulás a passzív folyamat része, melynek során a lélek hatást szenved el, s a viasz, nem pedig a pecsétnyomó módján működik. Mivel „a testi dolgokban nem találunk ilyesfajta képességet”, a felfogóképesség aktusa és a pecsétnyomás között csupán *párhuzam* áll fenn (vö. AT X 415).

A *Traité de l'homme*-ban részletesebb kísérlettel találkozunk a látás magyarázatára. A külső tárgyak felületéről érkező fénysugarak, írja itt Descartes, nyomást gyakorolnak a szemfenékre, ahonnan idegek nyúlnak az agy belsejéig (vö. AT XI 175). Amikor a szemfenék valamely pontját nyomás éri, a hatás az idegroston keresztül továbbítódik, s az agyban kitágul egy vezeték, melyen keresztül életszellemeik indulnak el nagyobb számban a tobozmirigy felől. Így ugyanaz a forma rajzolódik ki a szemfenéken, az agy belső felületén, majd a tobozmirigyen. Ez a folyamat anélkül zajlik, hogy bármiféle dolog ténylegesen átkerülne a tárgyról az érzékszervekhez, illetve az agyhoz. Ami számunkra leginkább lényeges, az az, hogy e leírás szerint a lélek, amikor elképzel vagy érzékel valamit, „közvetlenül szemléli” a tobozmirigy felületén megjelenő alakokat, formákat vagy képeket. Nem kapunk rá magyarázatot, hogy az utolsó fázis ezen eseménye, melynek során a lélek mintha aktív szerepet játszana, hogyan zajlik, és az érzékelés hogyan lehet ettől még a lélek szempontjából passzív.

A *Traité de l'homme* gondolatmenetében természetesen ismét szerepet kapnak a formák vagy alakok, melyekkel a *Regulae*-ban találkoztunk.

És figyeljenek fel arra, hogy ezen alakok alatt nem csupán azokat a dolgokat értem, amelyek valamilyen módon reprezentálják a tárgyak vonalainak és felületeinek elhelyezkedését, hanem mindazokat, amelyek a fentebb mondottaknak megfelelően képesek alkalmat adni a léleknek arra, hogy érezze a mozgást, a nagyságot, a távolságot, a színeket, a hangokat, a szagokat és más hasonló minőségeket; de ugyanígy azokat is, amelyek képe-

sek a csiklandozás, a fájdalom, a szomjúság, az öröm, a szomorúság és más hasonló szenvedélyek érzésére bírni a lelket. [...] Ezen alakok közül nem azokat tekintjük ideáknak, amelyek a külső érzékek szerveibe, de nem is azokat, amelyek az agy belső felületére nyomódnak. Ideáknak, tehát olyan formáknak vagy képeknek, amelyeket az értelmes lélek közvetlenül szemlél, ha, egyesített lévén e géppel, elképzeli vagy érzékel valamit, csakis azokat az alakokat nevezzük, amelyeknek nyomait az életszellemelek a *képzelet és a közös érzék székhelyéül* szolgáló [toboz]mirigy felületén alakítják ki.

Figyeljenek fel arra, hogy amikor azt állítom: a gép „elképzeli” vagy „érezkelet”, azért teszek így, mert az idea neve alá általában be akarom foglalni mindazokat a benyomásokat, amelyeket a [toboz]mirigyből kilépő szellemelek képesek magukba fogadni; e benyomások közül pedig azok mindegyike a közös érzéknek tulajdonítható, amelyek a külső tárgyak jelenlététől függenek; azonban számos más okból is előállhatnak, amint ezt az alábbiakban kifejtem, és ekkor a képzeletnek kell tulajdonítanunk őket (AT 177, magyarul: 39).<sup>2</sup>

A metafizikai-episztemológiai orientációjú Descartes-kutatás számára az itt tárgyalt gondolatmenet leglényegesebb eleme az volt, hogy Descartes a tobozmirigyen megjelenő képeket *ideáknak* nevezi. Az ideák, mint tudjuk, később tisztán mentális jellegűekké válnak Descartes-nál. Ez a kettőség számunkra azért figyelemre méltó, mert jelzi Descartes küzdelmét azzal az örökölt problémával, hogy az érzékelésből származó tartalom hogyan válhat a „racionális lélek” által szabadon manipulálhatóvá és olyan esetekben is hozzáférhetővé, amikor külső tárgy nincsen jelen, oly módon, hogy közben megőrzi azonosságát. A Descartes által elvetett hagyomány megoldása (többek között) erre a problémára az érzéki speciestek intelligibilis speciestekké (majd fogalmakká) történő konverziója. Descartes-nál a mentális reprezentációk az egységes elme bármely művelete számára közvetlenül hozzáférhetőek, az érzéki tartalmak a „közvetlen szemlélésben” válnak ilyenekké. Bár a megnevezésben, mint látjuk, Descartes kissé bizonytalanul látszik, az arisztotelianus-skolasztikus szerzőkhöz hasonlóan arra törekedett, hogy magyarázatot adjon egyrészt arra, hogy az érzéki információ fiziológiai változásokon keresztül miként adódik át a megismerő elmének, másrészt arra, ahogyan az utóbbi saját jellegének megfelelően kezeli ezt az információt.

Aquinói Tamás egyaránt beszél az érzéki speciestek megragadásáról és befogadásáról (vö. Stump 2003, 249–250). Az előbbi megfogalmazás azt az értelmessé sugallhatja, hogy maga a species az, amit Tamás szerint érzékelünk. Tamás viszont azt állítja, hogy az érzéki species nem az, amit érzékelünk, hanem az, *aminek a segítségével* érzékelünk (uo. 250). A forma, melyet az érzéki species

<sup>2</sup> A *Traité de l'homme* szövegét Gulyás Péter megjelenés előtt álló – helyenként módosított – fordításában idézem a kézirat oldalszámára utalva.

továbbít, az alak, a térbeli elhelyezkedés és az oksági viszonyok egyfajta konfigurációjának tekinthető (uo. 36), s ez nem áll távol attól a descartes-i „alaktól”, amely a tobozmirigyen megjelenik. Maga az „alak” Descartes számára sem közvetlenül hozzáférhető az érzékelésben és a gondolkodásban, hanem *érezkeltet* valamit az alannal. (Az érzékelés *valamilyen dologként* való érzékelés lesz, amihez szükség van az elme további munkájára – lásd alább, az érzékelés három lépcsőfokáról.) Az érzéki tartalmak közvetítői tehát mint ilyenek maguk nem tárgyai az érzékelésnek, de a tényleges érzéklet ezekre épül.

A speciestek átadásának fázisai már egyes skolasztikus szerzőknél átalakultak önállóan értelmezhető fizikai mozgások sorozatává. Suareznál például, aki megtartja a species-terminológiát, a species *in medio* (vagyis a közegben zajló) fizikai változások egymásutánját jelenti, s Suarez ezzel összefüggésben (sok más szerzővel együtt) a speciesteknek az érzéki tárgyakhoz hasonló képek módjára történő felfogását is elveti (vö. Aho 2007. 188–189). Innen már csak egy lépés, a mechanisztikus szemlélet hozzáadása szükséges ahhoz, hogy az érzékelést a tárgyak olyan hatásának tekintsük az érzékelőre, amelyet a testben levő részecskék mozgása közvetít izomorf „alakok” létrehozásával.

De térjünk vissza az egyes Descartes-művek érzékeléstanára, illetve Descartes ellenvetéseire az általa ismert magyarázatokkal szemben. Az 1630-as évek elején keletkezett *Dioptrique* tömör – és némiképp igazságtalan – kritikáját adja a skolasztikus érzékeléstanak:

Óvakodnunk kell attól, hogy feltételezzük – amint filozófusaink általában teszik –: ahhoz, hogy a lélek érzékelni tudjon, képeket kell szemlélnie, amelyek a tárgyakról átadódnak az agynak; vagy legalábbis ezen képek természetét egészen másképpen kell felfognunk, mint a filozófusok. Mivel ugyanis az ő elképzelésük ezekről a képekről arra a követelményre korlátozódik, hogy azoknak hasonlítaniuk kell a tárgyakra, melyeket megjelenítenek, nem képesek megmutatni, hogy a tárgyak hogyan hozzák létre a képeket, hogyan fogadják be azokat a külső érzékszervek, és hogyan kerülnek át az idegeken keresztül az agyhoz (AT VI. 112).

Descartes tehát egy olyan nézetet állít itt pellengérré, amelyet korántsem mindenki fogadott el. Ami saját nézeteit illeti, a *Dioptrique*-ban úgy vázolja a pszichofizikai interakciót, hogy az agyban zajló mozgásokból álló minta „közvetlenül hat a lélekre”, és a természet által elrendelt módon (AT VI. 130) kiváltja benne az érzést. A folyamat vége helyütt inkább passzívként jelenik meg: „[F]el kell tételoznünk, hogy lelkünk olyan természetű, hogy ami kialakíttatja vele a fény érzését, az *azoknak a mozgásoknak az ereje (la force des mouvements)*, melyek az agy azon részein zajlanak, ahol az optikai idegrostok erednek” (uo.).

Burman a Descartes-tal folytatott beszélgetés során kifejezetten rákérdez a pszichofizikai interakcióban foglalt mentális aktus mibenlétére:

Mit jelent, hogy „szemléli” [tudniillik a testi állapotot]? Ugyanazt jelenti, mint a „megértés”? Ha igen, miért használ rá más kifejezést? Ha nem, az elme nem csupán megértő és gondolkodó dolog lenne, és még mielőtt teste lenne, már képes szemlélni azt. Vagy az elme ezen képessége a testtel való egyesítettség hatása? (AT V. 162.)

Descartes válasza nem túlságosan informatív. A szemlélés, melyről szó van, „a gondolkodás speciális modifikációja” (s így a testtel való egyesítettségből ered). Mi tehát ez a mentális aktus vagy állapot? Aligha vélhetjük, hogy külön intencionális aktusról lenne szó, amely az agy valamely állapotára irányul: Descartes szerint elménk minden állapotával tisztában vagyunk, és nincsen tudomásunk ilyen aktusokról. Az érzékelés folyamatának utolsó eleme továbbá – a folyamat egészéhez hasonlóan – alapvetően passzív. Ezt a vonását kell összeegyeztetni a ténnyel, hogy valamiféle „odafordulásról” és „szemlélő” tevékenységről van szó. A *figyelem* valamilyen tárgyra irányítása – amennyiben erről van szó – Descartes-nál az elme aktív működése (vö. AT XI. 361). Igaz, hogy az intellektus minden tevékenysége *percepció*, s ennyiben passzív (vö. AT VIII-1. 17). Mivel azonban Descartes a tiszta értelem működését is ide sorolja, úgy tűnik, tág tere van az elme – legalábbis köznap értelemben vett – *tevékenységének* egy definíció szerint passzív állapotban is. Érdemes tehát felderíteni, milyen tevékenységről lehet szó a szenvedélyek esetében.

### III. A DEKÓDOLÓ ÉS A FELISMERŐ/KORRIGÁLÓ ELME

Descartes-nál a külső és belső érzékelés, illetve az érzelmek esetében olyan változások következnek be a tobozmirigyben, melyek révén az elme különféle érzetekre tesz szert. Az elme a descartes-i felfogás szerint ilyenkor passzív, s a test részéről hatást szenved el. Hogyan gyakorol egy test hatást valamely más dologra?

Amikor egy mozgó test egy másik testnek ütközik, mozgása a *Principia* harmadik természettörvénye szerint a másik test „erősebb” vagy „gyengébb” mivoltának függvényében változik.<sup>3</sup> (Legalább) két eseménnyel, illetve folyamattal van tehát dolgunk: a két test először összeütközik, majd megváltozott módon folytatja mozgását. Ha a pszichofizikai folyamatok ezzel analóg módon zajlanának le, ennek látszólag az lenne a módja, hogy a tobozmirigyben bekövetkező pszichofizikai esemény után, azzal koordinálva vagy annak hatására új érzékelésemény lép fel az elmében. Bizonyos értelmezők egyenesen az okság hume-i, két esemény állandó kapcsolatát tételező felfogásának megelőlegezőjét látják Descartes-ban. Louis Loeb szerint a descartes-i pszichofizikai okság abból

<sup>3</sup> Az első két törvény nem változásokat ír le, hanem azt, hogy mi történik azok hiányában.

álna, hogy bizonyos típusú lelki események bizonyos típusú fiziológiai eseményekre következnek, az akaratos mozgás esetében pedig fordítva (Loeb 1981. 137). Descartes – vélt vagy valós – okkazonalizmusának tárgyalását is gyakorta vezérli hasonló elgondolás: az lenne tehát a kérdés, hogy „testi események valóságos hatóokai-e lelki eseményeknek, illetve lelki események [...] valóságos hatóokai-e testi mozgásoknak” (Nadler 1997. 161).

A hume-i okságfelfogással való párhuzam ellen szól, hogy Descartes nem eseményeket szokott okoknak tekinteni. Az említett mozgástörvények esetében is Istent, illetve magukat a törvényeket nevezi meg mint okokat (s természetesen személyek, dolgok is lehetnek ágensek). Hogy nem *két* eseményről van szó, a *Passions* azon, már említett megfogalmazása is sugallja, mely szerint a ráhatás és az elszenvedés (*actio* és *passio*) egy és ugyanazon aktus, két különböző nézőpontból szemlélve. Hogyan „fordul” tehát a lélek bizonyos minőségek felé, hogyan „szemléli” az agy belsejében megjelenő mintázatokat úgy, hogy *ez egyszerűs mind* egy a testből származó hatás elszenvedése is?

Tovább bonyolítja a kérdést, hogy a testi és a lelki esemény, állapot vagy minőség közötti viszony nem mindig látszik *hatóoksági* viszonynak Descartes-nál. Descartes analógiát állít fel *jelölő* és *jelölt* viszonyával (sőt talán túl is megy az analógián):

[H]a a szavak, melyek csupán emberi konvenció révén jelentenek valamit, olyan dolgokat tudnak gondolatni a lélekkel, melyekre nem hasonlítanak, a természet miatt ne alakíthatott volna ki valamely jelet, amely a fény érzését keltene az elmében, akkor is, ha semmi sincs ebben a jelben, ami hasonlítana a fényre? (AT XI. 4.)

Yolton felhívja a figyelmet arra, hogy ha jelölési viszonyról van szó az érzékelésben, sokkal inkább azt várnánk, hogy az idea vagy érzet jelölje a külső dolgot. Ezzel szemben Descartes-nál, úgy tűnik, az agyon kirajzolódó minta jelöli az érzékletet, melynek kialakítására módot ad (Yolton 1996. 196). (A *reprezentáció* – nem pedig a *szignifikáció* – viszonya ezzel szemben az agyban bekövetkezett változások és a külső tárgy között állna fenn, lásd AT XI. 369.) Erre a Yolton által „megfordított jelölési viszony” nevezett struktúrára más szerzők is hivatkoznak, és a pszichofizikai esemény mentális elemét mint *dekódolást* jellemzik (lásd pl. Wilson 1993). Az ideák tehát nem dolgokat jelölnek, hanem fizikai változásokat értelmeznek, s az elmének e felfogásban az értelmező szerepe jut.

Az értelmezés, illetve a jelölés kontextusában mozog-e tehát a pszichofizikai esemény helyes interpretációja? Több érv szól az ellen, hogy egyszerű információátadásról vagy jelentésértésről van szó, mint azt elme „szemantikai” felfogás sugallná. Ha Descartes komolyan úgy gondolta volna, hogy a jelölési viszony számot ad az érzékelés folyamatáról, miért nem említette a különböző természetű szubsztanciák közötti *hatóokság* lehetőségéről folyó vitákban, hogy valójában

egészen másról, a jelölési viszonyban foglalt *formai* okságról van szó? Az általános benyomás, melyet Descartes-nak az érzékeléssel kapcsolatos kijelentéseiből nyerünk, nagyon is az, hogy a hatóokság lehetőségét óhajtotta bizonyítani, vagy legalábbis ezt tételezte fel még akkor is, ha ehhez annak fogalmát tágabban kellett értelmeznie, mint például a fizikai testek kölcsönhatása esetében.

Másrészt, ahogyan azt a *Hatodik elmélkedés* is megvilágítja, az elme nem csupán *megérti*, hogy a test valamely ártalmat szenvedett el, mint a kormányos a hajójával kapcsolatban, hanem *érzi* azt. Annak, ahogyan az elme elszenvedti a ráhatást és befogad egy formát, sajátossága az a „színes-szagos” mód, ahogyan a világot érzékeljük. A dekódolás-értelmezés nem magyarázza az érzetek közvetlen voltát és az érzéki modalitások sokféleségét.

Harmadrészt, amint maga Yolton is elismeri, „helytelen azt mondani, hogy Descartes kvázi-személyt vagy második érzékelőt csinált volna az elméből” (Yolton 1996. 209). Descartes kifejezetten állítja, hogy az interakció mentális eleme nem az agyban kirajzolódó forma „leolvasásából” áll: „Mint már megmutattam ugyanis, nem szabad azt gondolnunk, hogy a kép e hasonlóság okán váltja ki ezen tárgyak érzékelését – mintha az agyban további szemek lennének, amelyekkel felfognánk azt” (AT VI. 130).

Tagadhatatlan, hogy a szemantikai viszony – inkább analógiaként, mintsem megoldási javaslatként – jelen van Descartes érzékeléseméletében. Célja azonban elsősorban az, hogy az érzékelésben foglalt hasonlóság tézise ellen szolgáljon érvként. A jelölés elmélete logikai-nyelvfilozófiai elmélet, mely közvetlenül aligha használható az érzékelés mechanikájának magyarázatára.

Egy másik nézet szerint az elme hozzájárulása az érzékeléshez az olyan aktu-sokban áll, mint például amikor figyelmünket a kezünktől kifelé irányítjuk tárgyak helyzetének meghatározásánál, vagy amikor a perspektivikus torzításokat kiigazító ítéletet hozunk. A színlátás példájával élve: „A színeket térben kiterjedteknek érzékeljük, s így a színérezékelés összekapcsolódik a méret és az alak érzékelésével, amelyek viszont – Descartes nézetének értelmében – a helyzetével és a távolságával függnek össze. S mivel Descartes szerint a mozgások mintázata a tobozmirigynél szerkezetileg izomorf a retinán megjelenő képpel (amely kétdimenziós, fordított, méret és alak tekintetében perspektivikusan torzult), meg kell magyaráznia, hogyan érzékelhetjük helyesen a látás segítségével a tárgyak helyzetét, távolságát, méretét és alakját” (Wolf-Devine 2000. 510–511).

Wolf-Devine is felveti az elme passzivitásának problémáját az érzékelésben, amely látszólag nehezen egyeztethető össze azzal, hogy ítéleteket hoz alak, távolság stb. vonatkozásában. Itt azonban érdemes emlékeztetnünkbe idéznünk az ilyen típusú ítéletek státuszát Descartes érzékeléseméletében. Az érzékelés „három lépcsőfokát” Descartes a következőképpen írja le: Az első a külső tárgyak közvetlen hatása a testi érzékszervekre; a második az első közvetlen hatása az elmére, úgymint a fájdalom, a szomjúság vagy a szín. E második, ha például egy botot nézünk, „a bot által visszatükrözött színre és fényre terjed ki”; az ér-



zéki objektumot tehát nem ennek segítségével azonosítjuk az adott tárgyként (AT VII. 437). Ez utóbbi tevékenység a harmadik fázisban megy végbe, s a külső tárgyakkal kapcsolatban szokásosan meghozott ítéleteket jelenti. A harmadik lépcsőfokot Descartes csupán a közfelfogáshoz alkalmazkodva sorolja az első kettőhöz: ezen ítéletek valójában nem tartoznak az érzékeléshez, állítja, hanem kizárólag az értelemhez (vö. AT VII. 438). Az ítélet tehát nem maga az érzés, amely, mint láttuk, valamilyen módon az agyállapot „felé fordulást”, annak „szemlélését” jelenti. Ha az érzékelés során ténylegesen nem is válik el attól, az érzéki minőségek észlelése legalábbis fogalmilag nem azonos az interpretációval. A keresett mentális elem tehát nem azonos a felismerő és korrektív ítéletekkel, és attól, hogy az elme korrektív ítéleteket is hoz, még lehetne passzív. Olyan mentális elemet keresünk tehát, amely sajátosan az érzékelés második lépcsőfokához tartozik.

#### IV. ARISZTOTELIÁNUS MARADVÁNYOK DESCARTES ÉRZÉKELÉSELMÉLETÉBEN

Az érzékelés arisztotelianus-skolasztikus elképzelése vázlatosan a következő. A külső dolgok az érzékelhető minőségek formái révén színesek, rendelkeznek valamilyen ízzel stb.; ezeket a formákat, miután a megfelelő médiumon keresztül, speciestek formájában eljutottak hozzájuk, az érzékszervek felveszik vagy befogadják. Míg a tárgy „formálisan” vagy „aktuálisan” foglalja magában a minőséget, azaz például ténylegesen rózsaszállatú vagy piros, a közeg, például a levegő, valamint az érzékszerv nem úgy fogadja be a formát, hogy maga is rózsaszállatúvá vagy pirossá válik, hanem csak „intencionálisan”.

Arisztotelész esetében alapvető vita zajlik arról, hogy az érzékelés mennyiben merül ki az érzékszervek fizikai változásaiban, s a lélek szerepe nehezen állapítható meg. A középkori filozófiában – platonikus hatásra – a léleknek növekvő jelentőséget tulajdonítottak az érzékelésben. Avicennánál az érzékelés az érzékelőidegekben és az agyban zajlik, valódi szubjektuma viszont a lélek, amely a testi működéseket mintegy használja; az érzékelő aktus nem passzív befogadás, hanem fizikai változások és azok okainak aktív megragadása (Knuuttila 2008. 8–9). Az arisztotelészi *De animához* írott kommentárjában Averroës egy a cselekvő ésszel analóg aktív elvvel hozza kapcsolatba az érzékelést. A lélek szerepe a továbbiakban is erősödik, és ezzel egy időben a formák vagy speciestek befogadása, ahol megjelenik, egyre bonyolultabb képet mutat. Duns Scotusnál a megismerőképesség nem pusztán befogadja tárgyai speciestek, hanem sajátos aktussal a tárgy felé fordul (uo. 16). Nicole Oresme szerint ugyanazok a speciestek különböző érzéketeket eredményezhetnek, attól függően, hogy az érzékelőképesség hogyan interpretálja őket (Knuuttila 2008. 10–17).

A fenti megfontolások abba az irányba mutatnak, hogy az a szerep, amelyet Descartes érzékelélméletében az elmének tulajdonít, az általa elvetett hagyományból származik. Mint arra Celine Wolf-Devine – aki, mint láttuk, a mentális elemet elsősorban a korrekív ítéletekben és a figyelem térbeli irányultságában fedezte fel – ugyancsak felfigyelt, az érzéki információ izomorf ábrákon keresztül való átadódása az érzékszerveken, az idegeken, valamint az agyon keresztül valójában a formák vagy specicskek befogadásával kapcsolatos arisztotelészi elmélet transzformációjával keletkezik (Wolf-Devine 2000. 509). A folyamat utolsó, pszichofizikai eleme véleményem szerint szintén ebben a paradigmában értelmezhető. A „szemlélés” valójában a formák megragadásának, illetve a specicskek befogadásának a maradványa. Nem beszélhetünk olyan, sajátosan karteziánus megoldásról, amelyet a Burman-beszélgetés sugallna, s amelyet a fizikai világ és az elme új felfogása, valamint a *Passions* azon ígérete alapján elvárnánk, hogy úgy tárgyalja az érzékletek és az érzelmek témáját, mintha még „soha senki nem foglalkozott volna ezzel” előtte (AT XI. 328). A szemlélésben foglalt „odafordulással” Descartes-nak nem kell aktív, akarati aktust tulajdonítania az elmének: vélhetőleg csupán annyit állít, hogy bizonyos, az agy állapotaiban manifesztálódó minőségek, s nem pedig mások azok, melyeknek az elme tudatában van a befogadás passzív módján. Az érzékelés skolasztikus magyarázata szerint e minőségeket, nem pedig a közvetítő közeg vagy az érzékszervek állapotait érzékeli a lélek<sup>4</sup> (aminek többek között abból a szempontból van jelentősége, hogy mennyiben tekinthetjük „közvetlen realista” nézeteknek a skolasztikus tanításokat).

A pszichofizikai aktus mentális részére vonatkozó descartes-i igehasználát mindig a „befogadást” sugallja. A *Traité de l'homme* számos esetben a *concevoir* igit használja:

[U]gyanis a léleknek ezen apró lökések, amelyek az agyig jutnak el az idegek közreműködésével, adnak alkalmat arra, hogy felfogja (*concevoir*) a hangok ideáját (AT XI. 149; magyarul: 20–21).

E fonalak rendeltetése ugyanis nem más, mint hogy az agyhoz közvetítés a második elemből kikerülő kicsiny részek különféle hatásait (*action*), amelyek, az eddig elmondottak alapján, alkalmat adnak a léleknek, amennyiben az egyesítve van a testtel, hogy a színek és a fény különféle ideáit ragadja meg (*concevoir*) (AT XI. 151; magyarul: 22).

Itt most nem fejtem ki, hogy sajátosan mi adhat alkalmat a léleknek arra, hogy a színek minden különbözőségét megragadja (*concevoir*), ugyanis erről fentebb eleget beszéltem (AT XI. 158; magyarul: 27).

<sup>4</sup> Ezt a skolasztikus érzékeléstan egyik legfontosabb elemeként említi Pessin 2007.

E kifejezés persze jelenthetne akármilyen nem akarati típusú mentális műveletet, hiszen Descartes *általában* a percepció, a megragadás terminusaiban beszél a gondolkodásról. A *concevoirt* azon szabály megfogalmazásánál is alkalmazza, hogy amit világosan és elkülönítetten felfogunk, az igaz: *les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies* („mindaz, amit igen világosan és elkülönítetten felismerünk, igaz”, AT VI. 33). Valószínűleg nem véletlen egybeesés azonban, hogy a *concevoir* latin megfelelőjét, a *concipere* igét a skolasztika és a reneszánsz számos szerzője használta az arisztotelészi értelemben vett formák, illetve specicsépek megragadására a *formam concipere*, illetve *speciem concipere* kifejezésekben.<sup>5</sup>

A következő szövegrészek szintén azt mutatják, hogy Descartes érzékelésmélete nem tudott kellőképpen elszakadni a formák átadásának és befogadásak paradigmájától:

Nemcsak a képzelőerő által megrajzolt képeket nevezem „ideáknak”. Sőt, amennyiben ezek a képek a testi képzeletben jelennek meg, azaz az agy valamely részén, egyáltalán nem nevezem őket „ideáknak”; csupán annyiban nevezem ideáknak őket, amennyiben *formával látják el az elmét, amikor az agy azon része felé fordul* (AT VII. 160–161. Kiemelés tőlem – Sz. J.).<sup>6</sup>

Ez történik, amikor a jó vagy a rossz a lélek közbeavatkozása nélkül megformálja önmaga lenyomatát az agyon, néha azért, mert csak a testet érinti, néha mert bár az elmét is érinti, ez nem mint jót vagy rosszat, hanem *mint valamely más formát* tekinti, amelynek az agyra kirajzolódó benyomása összekapcsolódik a jóval vagy a rosszával (AT XI. 398).

Nem kell meglepődnünk azon, hogy az elme részvételét az érzékelésben Descartes implicit módon a formák befogadásának módján fogja fel. Hogy a legtávolabbról indítsuk a közös jegyek említését, valójában Descartes a test–lélek egység problematikájának *ontológiai* szempontú megközelítésében is hajlamos az arisztotelészi hagyományhoz kapcsolódni. Nem egyszer beszél a lélekről vagy elméről mint a test formájáról, illetve mint olyan entitásról, amely a testnek formát ad (*informare*). (Bizonyos kommentátorok ennek alapján a test–lélek viszony hü-lomorfasta felfogását tulajdonítják Descartes-nak.)<sup>7</sup> A hajó és a kormányos közöt-

<sup>5</sup> *Ad decimum dicendum, quod intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Uno modo immediate, quando videlicet intellectus concipit formam rei alicuius extra animam existentis, ut hominis vel lapidis.* Thomas Aquinas 1953. Qu.1. a. 1. ad. 10. [U]t visus primo intendit in rem visibilem, secundo unitur rei visibili, tertio concipit speciem a re visibili ipsa ei admota atque praesente. Bruno 1889. 123 (*Summa Terminorum Metaphysicorum*, „Quando” címszó).

<sup>6</sup> Arra vonatkozóan, hogy a „forma” kifejezést az elme ideáinak kapcsán valóban skolasztikus értelemben kell venni, lásd Pessin 2007.

<sup>7</sup> Például Rodis-Lewis 1950; Hoffman 1986.

ti viszony – amely mind ontológiai, mind érzékeléstani relevanciával bír – szintén kifejezett formában megjelenik különböző Arisztotelész-kommentátoroknál (vö. Rozemond 1998. 190). Visszatérve magához a pszichofizikai folyamathoz, Descartes ugyanazt a funkciót, az élőlény fenntartásának funkcióját tulajdonítja az érzékelésnek, mint Arisztotelész (vö. Lautner 2006. 206). A cselekvésnek és a szenvedésnek csupán a test, illetve a lélek vonatkozásában fennálló különbsége az érzékelés kontextusában, mint említettem, szintén arisztotelészi eredetű. A szemantikai felfogás, amelyet bizonyos értelmezők Descartes-nál felismertek – és amelyről megállapítottuk, hogy felhasználása Descartes értelmezésében bizonyos tekintetben megvilágító erejű, ám nem szolgál a descartes-i interakció-felfogás valódi magyarázatául – ugyancsak skolasztikus szerzőkhöz kapcsolható (lásd erről Behan 2000). Az érzékelés folyamatának leírása pedig, mint említettem, a formák befogadásának mintegy a mechanisztikus fiziológiába áthangolt változatát nyújtja.

Descartes számos alkalommal hangsúlyozza érzékelésfelfogásának antiarisztoteléanus, antiskolasztikus jellegét. Ha azonban közelebbről megnézzük az arisztoteléanus érzékelés tan Descartes által kritizált elemeinek körét, valamint a kritika jellegét és megalapozottságát, arra a következtetésre jutunk, hogy szerzőnk elsősorban egy bizonyos tézis cáfolatára törekedett, és ellenvetései nem tanúskodnak az arisztoteléanus megoldási kísérletek alapos ismeretéről.

A tézis, melyet Descartes elvetett, leegyszerűsítve úgy szól, hogy az érzékelés során az érzékelt tárgyból annak valamiféle hasonmása „jut be” az érzékelő szubjektumba, s ily módon az érzékletek tartalma hasonlít a külső dologhoz, mely létrehozta. Az érzékelés azon aspektusai, melyekkel kapcsolatban Descartes-nak vitája van az arisztoteléanusokkal, nem az elme hozzájárulásának módjára, hanem az érzékletek tartalmára, illetve a fiziológiai történések jellegére vonatkoznak.

Descartes elsődleges és legátfogóbb filozófiai célja minden bizonnyal a fizikai világ új, antiarisztoteléanus leírása volt, amely az emberi test önálló működését is magában foglalja. Egészen más jellegű ambíciója Descartes-nak a lélek potenciális elválaszthatóságának bizonyítása a *Meditationes*-ben, de egyik is, másik is a két szubsztancia önállóságának belátása irányában hat. Descartes a test–lélek egység problematikájának és a pszichofizikai működéseknek mint olyanoknak közismerten kevés figyelmet szentelt. Az érzékelés *fiziológiai* leírása igen aprólékos; a lélek szerepének magyarázatára azonban gyakorlatilag csak ígéreteket kapunk (például a *Traité de l'homme*-ban és az Erzsébet-levelekben). A *Passions*, amely a legrészletesebben tárgyalja e problémákat, Erzsébet hercegnő kérdéseinek nyomására, sietve keletkezett (lásd AT XI. 326). Érthető tehát, hogy Descartes hanyagul és feltehetően reflektálatlanul átvette az arisztotelészi-skolasztikus hagyomány felfogását a lélek szerepéről a pszichofizikai aktusban, különösen mert ez olyan elméletből származván, amellyel szemben a test–lélek probléma jóval kevésbé élesen merül fel, némiképp az utóbbi észrevétlen elkerülésének

lehetőségével is kecsegtethetett. Ahogyan Descartes a *Dioptrique*-ban írja, érzékelésmélete megpróbált „a lehető legkevésbé eltérni a bevett nézetektől” (AT VI. 112). Véleményem szerint jobban sikerült megfelelnie e célkitűzésnek, mint általában véljük.

## IRODALOM

- Aho, Tuomo 2007. Suárez on Cognitive Intentions. In Paul Bakker – Johannes Thijssen (szerk.) *Mind, Cognition and Representation: The Commentary Tradition of Aristotle's De Anima*. Aldershot, Ashgate. 179–204.
- Arisztotelész 2006. *Lélekfilozófiai írások*. Steiger Kornél fordítását átdolgozta Brunner Ákos és Bodnár István. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Behan, David 2000. Descartes and Formal Signs. In Stephen Gaukroger – John Schuster – John Sutton (szerk.) *Descartes' Natural Philosophy*. London – New York, Routledge. 528–541.
- Bruno, Giordano 1889. *Iordani Bruni Nolani Opera latine conscripta publicis sumptibus edita*. Vol. I, pars IV. Szerk. Felice Tocco – Girolamo Vitelli. Florentiae.
- Descartes, René 1996. *Œuvres de Descartes*. Szerk. Charles Adam – Paul Tannery. Paris, Vrin (= AT).
- Descartes, René: *Értekezés az emberről*. Gulyás Péter fordítása (kézirat).
- Gaukroger, Stephen – John Schuster – John Sutton (szerk.) 2000. *Descartes' Natural Philosophy*. London – New York, Routledge.
- Hoffman, Paul 1986. The Unity of Descartes' Man. *Philosophical Review*. 95. 339–370.
- Knuuttila, Simo 2008. Aristotle's Theory of Perception and Medieval Aristotelianism. In Simo Knuuttila – Pekka Kärkkäinen (szerk.) *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*. Dordrecht, Springer. 1–22.
- Lautner Péter 2006. Arisztotelész lélekfilozófiája a legújabb kutatások tükrében. In Arisztotelész 2006. 193–218.
- Loeb, Louis 1981. *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*. Ithaca–London, Cornell University Press.
- Nadler, Steven 1997. Critical Notice of Gordon Baker and Katherine Morris, *Descartes' Dualism*. *Philosophical Books*. 38. 157–164.
- Pessin, Andrew 2007. Descartes' Theory of Ideas. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2007 Edition).  
URL: <http://plato.stanford.edu/entries/descartes-ideas/> Hozzáférés: 2010. 10. 01.
- Rodis-Lewis, Geneviève 1950. *L'individualité selon Descartes*. Paris, Vrin.
- Rozemond, Marleen 1998. *Descartes' Dualism*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Stump, Eleonore 2004. *Aquinas*. London – New York, Routledge.
- Thomas Aquinas 1953. *Quaestiones Disputatae de Potentia*. Taurinum, Marietti.
- Wilson, Catherine 1993. Constancy, Emergence, and Illusions: Obstacles to a Naturalistic Theory of Vision. In Steven Nadler (szerk.) *Causation in Early Modern Philosophy: Cartesianism, Occasionalism, Preestablished Harmony*. Penn State University Press. 159–178.
- Wolf-Devine, Celia 2000. Descartes' Theory of Visual Spatial Perception. In Stephen Gaukroger – J. Schuster – J. Sutton (szerk.) *Descartes' Natural Philosophy*. London – New York, Routledge. 506–523.
- Yolton, John W. 1996. *Perception and Reality: A History from Descartes to Kant*. Ithaca–London, Cornell University Press.

## Korrelációk kauzális magyarázata

*Nincs korreláció kauzalitás nélkül* – így hangzik tömören az a metafizikai elv, amelyre a tudományfilozófiában *Reichenbach közös ok elve*ként szokás hivatkozni. Kevésbé tömören fogalmazva a közös ok elve azt állítja, hogy a világban felmutatható bármely korreláció vagy a korreláló események közötti közvetlen kauzális kapcsolatból eredeztethető, vagy egy harmadik eseményre, a korreláló események úgynevezett közös okára vezethető vissza. Az alábbiakban arról a mintegy tizenöt évet átfogó munkáról szeretnénk rövid áttekintést nyújtani, amelyet e tanulmány szerzői a reichenbachi közös ok elv, vagyis a korrelációk kauzális magyarázatának tanulmányozása terén folytattak.

### BEVEZETÉS

A reichenbachi közös ok elv szerint bármely két olyan korreláló eseménynek, amelyek nem állnak egymással közvetlen kauzális vagy logikai kapcsolatban, létezik közös oka. Habár az elv nevében Hans Reichenbachra (1956) vezethető vissza, aki a közös ok fogalmát először öntötte explicit formába, az elv mégsem tőle, hanem tanítványától, Wesley Salmontól (1978) ered. Salmon az elvet abban a vitában fogalmazta meg először, amelyet egy jó évtizeden keresztül Bas C. van Fraassenel (1982) folytatott a tudományos magyarázat mibenlétéről. Salmonnak a vitában azért volt szüksége a közös ok elvre, mert ennek az elvnek a segítségével vélte elkülöníthetőnek egymástól a valódi tudományos magyarázat alapjául szolgáló kauzális folyamatokat az úgynevezett pszeudofolyamatoktól, mint amilyen például egy árnyék terjedése a falon. A pszeudofolyamatok olyan korreláló eseményekből állnak, amelyek között nincs közvetlen kauzális viszony, hanem a korrelációt egy közös ok hozza létre.

Ettől a tudományfilozófiai problémától függetlenül a hetvenes évektől kezdődően egy másik tudományterületen is egyre több figyelmet kapott a reichenbachi közös ok elv, nevezetesen a kvantumelmélet rejtett paraméteres kutatásai-ban. Atomí objektumokon végzett mérések kvantumelméleti jóslatai, valamint

később a ténylegesen elvégzett mérések ugyanis azt sugallták, hogy léteznek olyan, távoli események közötti korrelációk, amelyek esetében kizárható mind a közvetlen kauzális hatás, mind a közös ok. Röviden, a reichenbachi közös ok elv a kvantumjelenségek körében nem érvényes – hangzott a verdikt.

Így aztán egyre inkább a körül a kérdés körül kezdett el forogni a vita, hogy miféle elv is a reichenbachi közös ok elv. Metafizikai elv? Empirikus állítás? Metodológiai heurisztika? Ha pedig empirikus állítás vagy metafizikai elv, akkor hol húzódnak érvényességének határai? Érvényes a klasszikus fizikában, de nem érvényes a kvantumelméletben? Kiterjeszhető az elv a kvantumtérelméltre, vagy sérül a véges jelterjedési sebesség következményeként?

Ebben a tanulmányban nincs módunk a kérdésre adott különféle válaszokat áttekinteni.<sup>1</sup> Annyit azonban leszögezhetünk, hogy a nyolcvanas évek végétől az irodalomban az a konszenzus kezdett kibontakozni, hogy a reichenbachi közös ok elv *nem érvényes* univerzálisan. Ezt az álláspontot olyan kvantumelméleti, illetve klasszikus fizikai szituáció felmutatásával igyekeztek alátámasztani, amelyekben adva van egy korreláció anélkül, hogy a korreláló események közvetlen kauzális kapcsolatban állnának, vagy közös okkal rendelkeznének (Sober 1988; Van Fraassen 1989).

Mindezen cáfolatkísérleteknek közös problémája volt azonban, hogy a közös ok elv érvényességét fizikai szituációk egyfajta informális megközelítésén keresztül, intuitív érvelésre hagyatkozva próbálták eldönteni. Könnyű azonban belátni, hogy mind a fizikai szituációkat, mind a közös ok elvét sokféleképpen lehet rekonstruálni. Mit tekintünk egy adott fizikai szituációban eseményeknek? Mit tudunk ezen események közvetlen oksági viszonyairól? Mikor mondjuk, hogy két esemény korrelál egymással? Milyen feltételek mellett tekinthetünk egy harmadik eseményt két korreláló esemény közös okának? Nem meglepő módon különféle rekonstrukciók esetén különféle válaszokat kaphatunk arra a kérdésre, hogy két korreláló, egymással oksági viszonyban nem lévő eseménynek vajon van-e közös oka. Ezért a közös ok elvének érvényességét nem lehet azelőtt eldönteni, hogy a feladat által megkívánt módszerességgel rögzítettük volna, mit is értünk az elvben szereplő fogalmak alatt. Mivel semmi sem zárja ki, hogy a fogalmaknak több, valamilyen szempontból természetes megfogalmazása is létezzon, törekedni kell arra, hogy a lehetőségek szerint minél általánosabb keretek között tárgyaljuk a problémát.

Az alábbiakban azt a kutatási programot szeretnénk röviden bemutatni, amely a reichenbachi közös ok elvében szereplő fogalmak pontos valószínűségelméleti megfogalmazására épül.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ehhez lásd Szabó G. 2006 (a szerző idegen nyelven Gábor Hofer-Szabó néven publikál).

<sup>2</sup> Jelen tanulmány nem érinti a kauzális gráfelméleti rekonstrukció eredményeit. Ehhez a kutatási irányhoz lásd pl. Pearl (2000) és Spirtes (2000) munkáit.

## A REICHENBACHI KÖZÖS OK

A reichenbachi közös ok elv illusztrációját kezdjük egy egyszerű példával. Mi a magyarázata annak, hogy a futbalszurkolók a meccsen többnyire egyszerre ugranak fel; röviden, hogy a felugrások korrelálnak? A közös ok elve azt mondja ki, hogy ez a korreláció vagy a szurkolók közötti közvetlen kauzális kapcsolatból ered, vagy valamilyen harmadik eseményből. Kis tanmesénk mindkét esetre példaként szolgálhat. A korreláció eredhet közvetlen kauzális kapcsolatból is, ha mondjuk a szurkolók egyszerűen azért ugranak fel, mert nem látnak az előttük felállóktól; vagy származhat egy közös okból is: a pályán kialakult, a szurkolókat lázba hozó helyzetekből.

Milyen matematikai fogalmak révén ragadható meg a fenti szituáció? Először a korreláció fogalmát kell tisztáznunk. Két szurkoló felugrásai közötti (pozitív) korreláció azt jelenti, hogy két szurkoló többször ugrik fel egyszerre, mint azt a külön-külön felugrások alapján várnánk. Tekintsük a meccset mondjuk egyperces felbontásban, és tegyük fel, hogy két kiválasztott szurkolónk tízszer ugrott fel a meccs alatt, mind a tízszer ugyanabban a percben. Ekkor az együttes felugrások aránya a 90 perchez  $10/90$ , a külön-külön felugrások arányának szorzata viszont csak  $10/90 \times 10/90$ , vagyis kilencszer kisebb. A felugrások tehát korrelálnak.

Forduljunk most a bennünket érdeklő közös ok típusú kauzális magyarázat felé, és tegyük fel, hogy mind a tíz felugrás azért történt, mert a pályán valamilyen izgalmas helyzet alakult ki. Az egyszerűség kedvéért tegyük fel továbbá azt is, hogy a kauzális viszony determinisztikus: minden helyzet felugrást eredményezett, és csak az ilyen helyzetekben történt felugrás. Ekkor a következőket mondhatjuk. (1) Ha a 90-ből csak azokat a perceket tekintjük, amikor a pályán helyzet állt elő, akkor a felugrások közötti korreláció *eltűnik*, ugyanis ebben a tíz esetben mind a külön-külön felugrások, mind az együttes felugrások aránya a szóban forgó 10 perchez viszonyítva 1, hiszen minden ilyen percben a külön-külön és (így) az együttes felugrások is bekövetkeztek. (2) Ha a 90-ből csak azokat a perceket tekintjük, amikor a pályán nem volt helyzet, akkor a felugrások közötti korreláció *szintén eltűnik*, ugyanis ebben a 80 esetben mind a külön-külön felugrások, mind az együttes felugrások aránya a szóban forgó 80 perchez 0 (nem következett be sem külön-külön, és így az együtt felugrás sem). (3) Az, hogy *A* szurkoló felugrott, többször következett be (valójában mindig bekövetkezett) akkor, amikor helyzet volt a pályán, mint akkor, amikor nem. (4) Hasonlóan, az, hogy *B* szurkoló felugrott, többször következett be akkor, amikor helyzet volt, mint akkor, amikor nem.

A közös ok és a korreláció viszonyát a fenti négy kritérium tehát a következőképpen jellemzi. (1) és (2) azt állítja, hogy a két esemény közötti korreláció minden olyan statisztikus mintán eltűnik, amelyben a közös ok egyértelműen fennáll, vagy amelyben egyértelműen nem áll fenn. Ezt a jelenséget nevezzük



*árnyékolásnak (screening off)*. A (3) és (4) kritérium pedig azt állítja, hogy a közös ok bekövetkezése – intuitíve szólva – „növeli” mind az egyik, mind a másik esemény bekövetkezésének esélyét. E négy kritériumot tekintette Reichenbach a közös ok karakterizációjának: egy korreláció közös oka csak olyan esemény lehet, amely legalább a fenti kritériumoknak megfelel.

Ez a karakterizáció akkor kap különös hangsúlyt, ha a determinisztikus esetről áttérünk az indeterminisztikus vagy másképp sztochasztikus esetekre. Tegyük fel, hogy a szurkolók nem minden esetben ugranak fel egyszerre, de azért felugrásaik korrelálnak. Mi a magyarázata a korrelációnak? Nyilván a pályán kialakult helyzetek. A felugrások és a helyzetek közötti viszony azonban nem determinisztikus, vagyis a szurkolók néha nem ugranak fel egy-egy helyzet láttán, vagy felugranak akkor is, ha a pályán nem történik semmi. Milyen értelemben közös okai tehát a pályán történtek a korrelációnak? A válasz a fenti kritériumok valószínűségi általánosításában rejlik. A pályán történtek valószínűségi értelemben a korreláció közös okának tekinthetők, ha a fenti négy kritérium általánosítása fennáll a közös okra és a korrelációra nézve; vagyis a felugrásokat mind a helyzetek, mind azok hiánya leárnyékolja ([1]–[2] kritérium), illetve a helyzetek növelik a felugrások valószínűségét mindkét szurkoló esetében ([3]–[4] kritérium). Ahhoz azonban, hogy a kritériumokat ebben a sztochasztikus esetben is pontosan meg tudjuk fogalmazni, be kell vezetnünk a valószínűség fogalmát.

Egy jelenségkör leírásához használt valószínűségi modell két alapvető komponensből áll: egy eseményalgebrából és a rajta értelmezett valószínűségből. „Algebráról” itt abban az értelemben beszélünk, hogy tetszőleges  $A$  és  $B$  eseményre értelmezettnek gondoljuk az „ $A$  és  $B$ ”, az „ $A$  vagy  $B$ ” illetve a „nem  $A$ ” eseményeket. Egy ilyen valószínűségi modell szokásos matematikai reprezentációja egy úgynevezett valószínűségi mértéktérrel történik, amely alatt egy  $(X, \Sigma, p)$  hármast értünk, ahol  $X$  egy halmaz,  $\Sigma$  az  $X$  halmaz részhalmazaiából képzett  $\sigma$ -algebra, vagyis egy olyan struktúra, amely zárt a részhalmazok közötti bizonyos halmazelméleti műveletekre (megszámlálható unió és metszet, valamint komplementáció; a megszámlálhatóan végtelen unióra és metszetre való zártságot jelöli az algebra előtt a  $\sigma$ ),  $p$  pedig egy  $\sigma$ -additív, normált mérték, azaz egy olyan leképezés  $\Sigma$  elemeiről a  $[0,1]$  valós számokra, amelyre teljesülnek az alábbi követelmények:

$$\text{i. } p(X) = 1$$

$$\text{ii. } p\left(\bigcup_{i=1}^{\infty} A_i\right) = \sum_{i=1}^{\infty} p(A_i), \text{ ahol az } A_i \in \Sigma \text{ halmazok páronként diszjunktak.}$$

Nyilvánvalóan a mértékelméleti megfogalmazásban  $\Sigma$  tölti be az eseményalgebra szerepét,  $p$  pedig a valószínűség.

Klasszikus valószínűségi mértéktérre a paradigmaticus példa a szabályos dobókockát reprezentáló mértéktér. Itt  $X$  az  $\{1,2,3,4,5,6\}$  halmaz,  $\Sigma$  az  $X$  részhalmazából képzett 64 elemű halmaz, amely olyan elemeket tartalmaz, mint a  $\{2,4,6\}$  páros dobás, az  $\{1,2,3,4\}$  ötnél kisebb dobás, vagy mondjuk a  $\{6\}$  hatos dobás. A  $p$  mérték pedig az az  $i$ -ii. tulajdonságokat kielégítő  $p: \Sigma \rightarrow [0,1]$  hozzárendelés, amely mindegyik  $\{i\}$  elemhez ( $i = 1 \dots 6$ )  $1/6$ -ot rendel. Vegyük észre, hogy ezzel  $p$ -t az egész  $\Sigma$  eseményalgebrán megadtuk. Például a páros dobás  $1/2$  valószínűségű lesz, az ötnél kisebb dobás  $2/3$  valószínűségű stb.

A továbbiakban szükségünk lesz még egy fogalomra, a feltételes valószínűség fogalmára. Egy  $A$  eseménynek egy  $B$  eseményre vett  $p(A|B)$  *feltételes valószínűségét*, amennyiben  $p(B) \neq 0$ , az alábbi összefüggéssel definiáljuk:

$$p(A|B) = \frac{p(A \cap B)}{p(B)},$$

ahol  $A \cap B$  az  $A$  és  $B$  események metszete.

Arra a kérdésre, hogy mit is *jelent* az, hogy a hatos dobás valószínűsége  $1/6$ , a fenti matematikai modell nyilvánvalóan nem ad választ. A valószínűségnek többfajta interpretációja létezik, itt azonban az interpretációk kérdésében nincs módunk elmerülni. Az egyszerűség kedvéért valószínűség alatt értsünk relatív gyakoriságot: a hatos dobás valószínűsége akkor  $1/6$ , ha dobások egy elegendően hosszú sorozatában a dobások közel egy hatoda hatos. Hogy mi számít elegendően hosszú sorozatnak, vagy mit jelent a „közel” kitétel, azzal most nem foglalkozunk.

Ha adva van egy klasszikus valószínűségi mértéktér, akkor két esemény korrelációját könnyen megfogalmazhatjuk. Egy  $A$  és  $B$  esemény akkor *korrelál pozitívan* a  $(X, \Sigma, p)$  mértéktéren, ha fennáll a következő egyenlőtlenség:

$$p(A \cap B) > p(A) \cdot p(B),$$

vagyis ha az együttes esemény valószínűsége nagyobb, mint az egyes események valószínűségeinek szorzata. Ha az egyenlőtlenséggel fordítva áll, akkor *negatív korrelációról*, ha pedig egyenlőtlenség helyett egyenlőség áll, akkor *valószínűségi függetlenségről* beszélünk. Fontos hangsúlyozni, hogy mind a korreláció, mind a függetlenség csak azután értelmes fogalom, hogy rögzítettük a valószínűségi mértékteret.

És most következzen a reichenbachi közös ok definíciója. Legyen  $A$  és  $B$  két pozitívan korreláló esemény az  $(X, \Sigma, p)$  mértéktéren. Egy harmadik  $C$  eseményt ugyanebben a mértéktérben akkor nevezünk az  $A$  és  $B$  esemény közötti korreláció *közös okának*, ha a fenti négy kritériumot kielégíti, vagyis ha a közös ok (1) mind jelenlétével, (2) mind távollétével függetlenné teszi az  $A$  és  $B$  eseményt, továbbá jelenlétével növeli (3) mind az  $A$  esemény, (4) mind a  $B$  esemény valószínűségét. Ezek a feltételek a feltételes valószínűség segítségével könnyen megfogalmazhatók, és az alábbi alakot öltik:

$$p(A \cap B | C) = p(A | C) \cdot p(B | C), \quad (1)$$

$$p(A \cap B | \neg C) = p(A | \neg C) \cdot p(B | \neg C), \quad (2)$$

$$p(A | C) > p(A | \neg C), \quad (3)$$

$$p(B | C) > p(B | \neg C). \quad (4)$$

A fenti négy összefüggés Reichenbach híres közös ok-definíciója, amely egyben a közös ok első valószínűségi megfogalmazása is. A definíció Reichenbach *The Direction of Time* (1956) című művéből származik, amelyben Reichenbach a közös okot az idő aszimmetriájának, a múlt és a jövő különbségének megalapozására használta – több filozófus (például Huw Price 1996. 118) szerint nem kellően megalapozottan. Hogy a reichenbachi kritériumok mennyiben ragadják meg helyesen a közös ok fogalmát, természetesen sokat vitatott kérdés. A definíció a közös oknak nyilvánvalóan legfeljebb a szükséges feltételeit adhatja meg, hiszen a  $C$  esemény minden determinisztikus okozata, amely egyazon statisztikát fog követni, mint  $C$ , ki fogja elégíteni a fenti kritériumokat anélkül, hogy maga az  $A$  és  $B$  közötti korreláció közös oka lenne. Az  $A = C$  vagy  $B = C$  esemény szintén kielégíti a definíciót, holott a korreláló eseményeket magukat nyilván nem fogadjuk el közös okként. Ugyanakkor a kritériumok szükséges voltát is sokan kétségbe vonták, vagy a definíciónak egy általánosabb formáját tekintették a közös ok helyes karakterizációjának. Minderre a tanulmány második felében még visszatérünk. Most azonban fogadjuk el, hogy a reichenbachi kritériumok a közös okra vonatkozó intuíciónk helyes valószínűségelméleti megfogalmazásai. Mi következik ebből a reichenbachi közös ok elvére nézve?

### KIBŐVÍTHETŐSÉG

A közös ok reichenbachi definíciója nyilvánvalóan feltételezi, hogy  $A$ ,  $B$  és  $C$  események ugyanahhoz az eseménytérhez tartoznak: ha ez nem így volna, az (1)–(4) összefüggéseknek nem lenne értelme. Ez más szóval azt jelenti, hogy ha a reichenbachi közös ok elv teljesül, akkor az események egy kellően teljes leírását nyújtó valószínűségi elmélet eseményalgebrájának a korreláló eseménypárok mellett a közös okokat is tartalmaznia kell. Az elv tehát hallgatólagosan feltételezi, hogy a szóban forgó jelenségeket leíró valószínűségi elméletünk eseményalgebrája szükség esetén mindig kiterjeszthető olyanná, hogy az tartalmazza a közös okokat reprezentáló elemeket a szükséges valószínűségi tulajdonságokkal. Ez a kiterjesztés azt a szituációt reprezentálja, amikor a kérdéses korrelációnak „rejtett” közös okai vannak – „rejtettek” abban az értelemben, hogy nem jelennek meg a szituációt durván modellező eredeti  $(X, \Sigma, p)$  mértéktérben, viszont jelen lennének akkor, ha a jelenségekről finomabb leírást adnánk egy kibővített  $(X', \Sigma', p')$  mértéktér segítségével.

Felmerül a kérdés, hogy egy ilyen kiterjesztés mindig lehetséges-e. Érdekes módon ezt a kérdést sokáig senki sem vetette fel. Mint vizsgálatainkból kiderült, a probléma egyáltalán nem triviális.

A kérdés megválaszolása azonban pontos előkészületeket igényel. Mindenekelőtt definiálni kell, hogy mit értünk egy valószínűségi mértéktér konzisztens kiterjesztésén, vagyis olyan kiterjesztésén, amely az eredeti események algebrai és mértékelméleti tulajdonságait érintetlenül hagyja, ugyanakkor újabb eseményeket illeszt az eseménytérbe.<sup>3</sup> Csak ezek után vehető fel a kérdés, hogy egy algebra lehetséges konzisztens kiterjesztései között van-e olyan, amely tartalmazza a szűkebb algebra valamely korrelációjának közös okát. Klasszikus valószínűségi mértéktér esetében a kérdésre a válasz a következő: Az eredeti mértéktér korrelációinak *tetszőleges* véges halmazához létezik a mértéktér olyan kiterjesztése, hogy a kiterjesztett mértéktérben a halmazba tartozó korrelációk mindegyikének van közös oka (Hofer-Szabó – Rédei – E. Szabó 1999).

Ha egy algebra több korreláló eseménypárt tartalmaz, akkor a kiterjesztési procedura ismétlésével az összes korrelációhoz közös ok található. Az eljárás a következő. Kiválasztunk egy  $(A_1, B_1)$  korreláló párt az eredeti  $(X, \Sigma, p)$  mértéktérben, majd pedig kiterjesztjük az  $(X, \Sigma, p)$  mértéktérrel egy  $(X', \Sigma', p')$  mértéktérre, amely már tartalmazza a korreláció  $C_1$  közös okát. Ezek után veszünk egy másik  $(A_2, B_2)$  korreláló párt az eredeti  $(X, \Sigma, p)$  mértéktérben. Mivel a kiterjesztés konzisztens, ezért ez a korreláció reprezentálva lesz a bővebb  $(X', \Sigma', p')$  mértéktérben is, ezért az eljárás folytathatjuk: kiterjesztjük az  $(X', \Sigma', p')$  mértéktérrel egy  $(X'', \Sigma'', p'')$  mértéktérre, amely már tartalmazza az  $(A_2, B_2)$  korreláció  $C_2$  közös okát – és így tovább. Az egymást követő kiterjesztésekkel tehát olyan valószínűségi elméletet nyerünk, amely az eredeti elmélet tetszőleges véges számú korrelációjára nézve tartalmaz közös okot. Valójában ennél még több is megmutatható: az egymást követő kiterjesztések során a közös okok tetszőleges, a Reichenbach-i (1)–(4) feltételeket kielégítő valószínűségi tulajdonságokkal rendelkezhetnek (a részleteket lásd Hofer-Szabó – Rédei – E. Szabó 1999).

## A KÖZÖSOK-ZÁRTSÁG

Első ránézésre ezeket az eredményeket úgy is értékelhetnénk, hogy bármilyen legyen is a világ kauzális rendje, és bármilyen legyen is a világ eseményeinek korrelációs struktúrája, nincs annak valószínűségelméleti akadály, hogy a kettő a Reichenbach-féle közös ok elvnek megfelelő összhangban legyen. A helyzet

<sup>3</sup> Pontosabban egy  $(X', \Sigma', p')$  valószínűségi mértéktér akkor konzisztens kiterjesztése egy  $(X, \Sigma, p)$  mértéktérnek, ha  $\Sigma$ -nak létezik egy olyan  $h$  Boole- $\sigma$ -algebra-beágyazása (az algebrai műveleteket megőrző, az elemeket nem „összecséjtő” leképezése)  $\Sigma'$ -be, hogy  $\Sigma$  minden  $A$  elemére fennáll a következő összefüggés:  $p'(h(A)) = p(A)$ .

azonban nem ennyire egyszerű. Ha ugyanis feltesszük, hogy az események korrelációs struktúrája leírható (klasszikus) valószínűségi eszközökkel, akkor a közös ok elv csak úgy lehet igaz, ha azt is feltesszük, hogy (elvből) létezik olyan  $(X, \Sigma, p)$  valószínűségi mértéktér, hogy a  $\Sigma$  eseményalgebrában található összes olyan korreláló eseménypárhoz, amely nincs direkt kauzális kapcsolatban egymással – jelölje  $R_{ind}$  ezek halmazát – található legyen közös ok *magában a*  $\Sigma$  *eseményalgebrában*. Hangsúlyoznunk kell, hogy a kiterjeszthetőségi tételekből ez nem feltétlenül következik, hiszen itt csak azt sikerült bizonyítanunk, hogy tetszőleges *véges* számú korrelációnak megadható a közös oka a kiterjesztett elméletben<sup>4</sup> – az  $R_{ind}$  halmaz viszont lehet *végtelen*. Vegyük észre, hogy az sem oldja meg a helyzetet, ha feltételezzük, hogy az elméletünkben eredetileg csak véges sok eseménypár közötti korreláció vár közös ok típusú magyarázatra. A kiterjesztések ugyanis új eseményeket hoznak be, és ezáltal új korrelációk tűnhetnek fel. Vagyis a kiterjesztések révén egyfelől képesek leszünk közös okkal megmagyarázni az eredeti algebrában magyarázatra szoruló összes (véges sok) korrelációt, másfelől viszont új, (szintén véges sok) esetleg  $R_{ind}$ -be tartozó, tehát magyarázatra szoruló korrelációt involválunk.

Ezzel összefüggésben felmerülő érdekes kérdés, hogy léteznek-e olyan valószínűségi mértékterek, melyekben *minden* korrelációhoz létezik a közös októl elvárt reichenbachi feltételeket kielégítő esemény. Az ilyen valószínűségi mértéktereket *közösok-zárt mértéktereknek* nevezzük. A válaszhoz először is meg kell különböztetnünk a valószínűségi értelemben atomos és a nem atomos mértéktereket. Egy mértéktérben valószínűségi atomnak nevezzük a legkisebb nem nulla valószínűségű elemeket. A közösok-zártság tekintetében az atomos és nem atomos mértékterek homlokegyenest ellenkező képet mutatnak. Az atomos mértékterek (a triviális, egyatomos mértéktér kivételével) nem közösok-zártak, a nem atomos mértékterek viszont kivétel nélkül azok. De ami még fontosabb, *bármely* nem közösok-zárt klasszikus valószínűségi mértéktér konzisztens módon kiterjeszthető, vagyis beágyazható egy olyan mértéktérbe, amely már közösok-zárt (Gyenis B. – Rédei 2004; valamint Gyenis Z. – Rédei 2010).

Természetesen nem minden kauzális viszony közös ok típusú. Így a fenti tételek túl erősek ahhoz, hogy igazán jelentős következtetéseket vonhassunk le belőlük a korrelációk kauzális magyarázatára vonatkozóan. A valószínűségi struktúra önmagában nem mond semmit az események időbeli viszonyáról, így például a korrelációk nemcsak közös okból eredhetnek, hanem közvetlen kauzális hatásból is. A közösok-zártság vizsgálatához gyümölcsözőbb kiindulási pontot jelent tehát az, ha először rögzítjük a korrelációknak azon osztályát, amelyre *nem* kívánunk közös ok típusú magyarázatot adni, mégpedig azért, mert a szó-

<sup>4</sup> Érdekes módon éppen a bonyolultabb kvantum-valószínűségi modellekben sikerült ennél erősebb tételt bizonyítanunk, korrelációk tetszőleges halmazára nézve (Hofer-Szabó – Rédei – E. Szabó 1999).

ban forgó korreláló események között közvetlen kauzális viszony van. Ilyenkor formálisan úgy célszerű eljárunk, hogy előre rögzítünk egy  $R_{ind}$  relációt, amely a kauzálisan független események között áll fenn, és a közösok-zártsággal kapcsolatos vizsgálódásainkat az ilyen relációban álló eseményekre korlátozzuk. Az  $R_{ind}$  reláció hangolásával ezek után skálázhatjuk a különféle kauzális szituációkat attól függően, hogy milyen erős közvetlen kauzális viszony mellett keressük a maradék korrelációk közös ok típusú magyarázatát. A témában még sok nyitott kérdés van, annyi azonban már most megállapítható, hogy, bár a véges valószínűségi mértékterek kauzális zártsága lehetséges még elegendően gyenge és észszerű  $R_{ind}$  reláció mellett is, a kauzális zártság tipikusan nem-véges valószínűségi mértékteret igényel.

#### A KÖZÖS OK ÉS A KÖZÖS KÖZÖS OK

Láttuk, hogy a reichenbachi közös ok elve nem cáfolható azon a módon, hogy felmutatunk egy nem közösok-zárt valószínűségi mértékteret, mivel minden klaszszikus valószínűségi mértéktér konzisztensen kiterjeszhető olyan mértéktérre, amely már tartalmazza az eredeti mértéktér korrelációinak közös okát. Szintén láttuk, hogy a kiterjesztés lépésenként haladt: első lépésben az  $(A_1, B_1)$  korrelációhoz kerestünk egy közös okot, majd egy következő lépésben a  $(A_2, B_2)$  korrelációhoz, és így tovább. Fel kell azonban hívnunk a figyelmet arra, hogy a második lépésben talált  $C_2$  közös ok nem feltétlenül egyezik meg az első lépésben talált  $C_1$  közös okkal, sőt általában ez a helyzet – a két korrelációnak különböző közös okai lesznek. Ez tökéletesen megfelel hétköznapi intuíciónknak: miért is lenne két különböző jelenségnek ugyanaz a kauzális magyarázata, miért is rendelkezne két korreláció egyetlen úgynevezett *közös* közös okkal?

Érdemes röviden megvilágítanunk a közös ok *vs.* *közös* közös ok megkülönböztetés hátterét. A két fogalom különbségére először Nuel Belnap hívta fel a figyelmet, és 1996-ban történik róla először említés az irodalomban (Belnap – E. Szabó 1996). A különbségtétel a következő fejezetben ismertetésre kerülő közösok-rendszerek kontextusában merült fel, melynek az eddig tárgyalt reichenbachi közösok-fogalom egy speciális esete. A közösok-rendszer fogalma lényegében megegyezik azzal, amit az EPR–Bell-probléma irodalmában a fizikusok rejtett paraméternek neveznek. Az EPR–Bell-problémára még visszatérünk. Lényege, hogy bizonyos kvantummechanikai kísérletekben olyan korrelációkat figyelhetünk meg, amelyeknek – a szokásos argumentumok szerint – nem létezhet sem direkt, sem közös ok típusú magyarázata. Nevezetesen, ha feltesszük valamilyen rejtett paraméter létezését, akkor e feltételezésből olyan egyenlőtlenségek vezethetők le (Bell-egyenlőtlenségek), melyeket a kísérletben megfigyelt valószínűségektől sértenek. Ebben a kontextusban fontos volt észrevenni, hogy a Bell-egyenlőtlenségek levezetésében hallgatólagosan feltesz-

szük, hogy a különböző korrelációknak *közös* közös oka van (pontosabban *közös* közösok-rendszere, lásd alább) egy közös rejtett paraméter formájában.

Mindezek tükrében a Reichenbach-féle közös ok kontextusában is megkérdezhetjük, vajon nem igaz-e az is, hogy a klasszikus valószínűségi terek kiterjeszthetők úgy, hogy a korreláló eseménypároknek a kiterjesztett mértéktérben *ugyanaz* az esemény legyen a közös oka. Vagyis található-e a korrelációk tetszőleges halmazához egy *közös* közös ok? A válasz nemleges (Hofer-Szabó – Rédei – E. Szabó 2002): a klasszikus valószínűségi mértékterek általában nem terjeszthetők ki úgy, hogy bennük több különböző korrelációnak ugyanaz legyen a közös oka. Megadható már pusztán két korreláló párt tartalmazó egyszerű mértéktér is, amelynek nem létezik *közös* közös okot tartalmazó kiterjesztése. A *közös* közös okkal való kiterjeszthetőség szükséges és elégséges feltételei viszont nem ismertek. A *közös* közös ok fogalma tehát radikálisan erősebb fogalom, mint a közös ok fogalma. Ennélfogva különböző korrelációk nem feltétlenül magyarázhatók egyetlen *közös* közös okkal, bármennyire finomítjuk is a világról alkotott leírásunkat.

A reichenbachi közös ok elvvel szemben azonban a fenti tétel nem jelent ellentétet, mivel az elv – legalábbis eredeti formájában – nem vonatkozik több korrelációhoz tartozó *közös* közös okokra, pusztán egyetlen korrelációhoz tartozó közös okra vonatkozik.

## A KÖZÖSOK-RENDSZER

A reichenbachi közös ok definícióval szemben több ellenvetés is megfogalmazható (E. Szabó 2002, 5.5 fejezet). Ezek egyike szerint a reichenbachi definíció szükségtelenül restriktív, és csak pozitív korrelációkra épül. Egyrészt egy  $A$  és  $B$  esemény közötti *negatív* korreláció ugyanúgy kauzális magyarázatot követel, mint egy pozitív korreláció (vö. Gyenis B. – Rédei 2004). Másrészt az  $A$  és  $B$  esemény közötti – akár negatív, akár pozitív – korreláció létrejöttében az  $A$  és  $C$  esemény közötti, illetve  $B$  és  $C$  esemény közötti pozitív és negatív korrelációk ugyanúgy szerepet játszhatnak. Megmutatható (E. Szabó 2002. 125), hogy a (3)–(4) feltételek jelentős gyengítése mellett is ugyanúgy triviálisan következik az  $A$  és  $B$  közötti korreláció, azzal a különbséggel, hogy a korreláció lehet negatív is. Vagyis, a deduktív-nomologikus magyarázati modell értelmében, a közös ok jelenléte ebben az esetben is *magyarázza* az  $A$  és  $B$  közötti korrelációt.

A másik ellenvetés, hogy a reichenbachi értelemben definiált közös ok alkalmatlannak tűnik azokban az esetekben, amikor egy korreláció létrejöttében több kauzális faktor játszik egyszerre szerepet. Ha például elgondolunk két olyan  $C$  és  $C'$  eseményt, melyek bekövetkezése külön-külön is megnöveli az  $A$  és  $B$  események együttes bekövetkezési valószínűségét, akkor teljesen értelmetlen megkövetelnünk, hogy akár  $C$ , akár  $C'$  teljesítse a negáltra vonatkozó

(2) árnyékolási tulajdonságot. Hiszen ha  $C$  nem következik be, a korrelációnak még nem kell eltűnnie, ugyanis  $C'$  ettől még bekövetkezhet.

Végül meg kell említenünk, hogy számos egyszerű példa mutatható, amelyben az eseményalgebrának sok (akár kontinuum sok) a reichenbachi definíciót kielégítő eleme van, mégis teljesen kontraintuitív volna ezek bármelyikét közös oknak tekintenünk, míg az adott példában nyilvánvaló közös ok nem teljesíti a reichenbachi kondíciókat.

Mindezek tükrében úgy tűnik, hogy a Reichenbach által definiált közösok-fogalom nem tükrözi helyesen azt a fogalmat, amellyel egy korrelációt intuitíve elfogadhatóan magyarázni tudunk. Nem tekinthető véletlennek tehát, hogy a kauzálisan szeparált események közötti korrelációk közös ok típusú magyarázatában, jelesen a már említett kvantummechanikai kísérletekben tapasztalt korrelációk rejtett paraméteres magyarázatában használt, a fizikus intuíciónak jobban megfelelő közösok-fogalom hasonlít, de *nem egyezik meg* a Reichenbach által definiált közös ok fogalmával. A következőkben a közös oknak ezt az intuitív fogalmát fogjuk pontosan, az eddig megismert kontextusba helyezve értelmezni.

Egy  $(A, B)$  korreláló pár *közösok-rendszere* alatt az  $(X, \Sigma, p)$  mértéktérnek egy olyan  $\{C_i\}_{i=1, \dots, n}$  partícióját értjük, amelynek minden  $C_i$  tagjára teljesül a következő összefüggés:

$$p(A \cap B | C_i) = p(A | C_i) \cdot p(B | C_i). \quad (5)$$

A fizikában használt rejtett paraméter fogalma pontosan a fent definiált fogalomnak felel meg: a közösokrendszer egy  $C_i$  tagja az az eseménytípus, amelyet az jellemez, hogy a rejtett paraméter egy meghatározott értéket vesz fel.

A közösok-rendszer fogalma mögött a kauzalitás természetére vonatkozóan azon intuitív kép húzódik meg, hogy a szóban forgó korrelációt nem feltétlenül egyetlen esemény hozza létre, hanem esetleg események olyan rendszere, amelyek egymással összekapcsolódva fejtik ki kauzális hatásukat az okozatokra nézve. A rendszer elemei tehát a reichenbachi négy kondícióból csak (1)-et teljesítik. Vagyis a közösok-rendszer fogalma pontosan orvosolja a Reichenbach-féle közösok-fogalommal szemben felmerült kifogásokat. Speciálisan, egy kételemű közösok-rendszer éppen megegyezik a reichenbachi közös ok fogalmával, elhagyva belőle a (3)–(4) egyenlőtlenségeket.

Mi a helyzet tehát a reichenbachi közös ok elvére vonatkozó fenti tételekkel, ha a reichenbachi közös ok fogalmát a közösok-rendszer fogalmával cseréljük fel? Ebben az esetben nemcsak a közösok-kiterjeszthetőségre vonatkozó tételek maradnak továbbra is érvényben, hanem a *közös* közösok-kiterjeszthetőségre vonatkozó tételek is érvényesek lesznek az alábbi értelemben: tetszőleges  $(X, \Sigma, p)$  valószínűségi mértéktérben korrelációk egy tetszőleges véges halmazához található olyan  $n$  természetes szám, hogy  $(X, \Sigma, p)$  kiterjeszthető úgy, hogy a kiterjesztett mértéktérben a korrelációs halmaz minden elemének van egy  $n$  elemű *közös* közösok-rendszere.



A teljesség kedvéért érdemes megemlítenünk, hogy ha a közösok-rendszer fogalmát olyan módon módosítjuk, hogy (5) mellett megköveteljük a (3)–(4) egyenlőtlenségek általánosításának tekinthető

$$[p(A | C_i) - p(A | C_j)] \times [p(B | C_i) - p(B | C_j)] > 0 \quad (i \neq j)$$

feltételt, amely garantálja az  $A$  és  $B$  közötti korreláció pozitivitását, akkor a kiterjesztheségre vonatkozó pozitív, illetve a *közösközösok*-kiterjesztheségre vonatkozó negatív tételek továbbra is érvényben maradnak (Hofer-Szabó – Rédei 2004, 2006). Az ilyen extra tulajdonságú közösok-rendszereket hívjuk *reichenbachi közösok-rendszerek*.<sup>5</sup>

#### NEM KLASSZIKUS MÉRTÉKTEREK

Az uralkodó nézet szerint a kvantumjelenségek értelmezéséhez egy nem klasszikus valószínűségelmélet bevezetése szükséges, ahol is az eddigi vizsgálódások alapjául szolgáló  $(X, \Sigma, p)$  mértéktér helyébe egy kvantumvalószínűségi mértéktér lép.<sup>6</sup> A kvantumvalószínűségi mértéktérben természetesen a közös ok definíciójában szereplő fogalmakat is adaptálni kell az új formalizmushoz, de ez minden további nélkül megtehető. Ezek után bizonyíthatóvá válik a klasszikus kiterjesztheségi tétel kvantumos megfelelője: *Tetszőleges* kvantumvalószínűségi mértéktérre igaz, hogy a mértéktér korrelációinak *tetszőleges* megszámlálhatóan végtelen halmazához létezik a mértéktérnek olyan kiterjesztése, amelyben a halmazba tartozó korrelációk mindegyikének van közös oka (Hofer-Szabó – Rédei – E. Szabó 1999). Mint látjuk, a reichenbachi közös ok elv teljesülésének nincs valószínűség-elméleti akadály a kvantumvalószínűség-elmélet keretein belül sem. Amennyiben a reichenbachi közös ok elvet cáfolni akarjuk, a közös ok definíciójába a felsorolt négy kritériumon túl extra feltevéseket is be kell illesztenünk.

Honnan jöhetnek ilyen járulékos feltevések? Nyilvánvalóan a fizikai szituáció további jellemzéséből. A legfontosabb ilyen jellemző az események tér-időbeli helyzete. Ha ezt a téridőbeli elhelyezkedést sikerül modelleznünk a

<sup>5</sup> A részletek mellőzésével megjegyezzük, hogy nemcsak a korreláló események közös okát lehet eseményről partícióra „finomítani”, hanem magukat a korreláló eseményeket is, sőt, a korreláció korábban bevezetett definícióját is általánosíthatjuk, ahogyan ez a statisztikában a különféle asszociációs mutatószámok bevezetésekor történik. A reichenbachi közös ok és a közösok-rendszer így speciális eseteivé válnak egy úgynevezett *általánosított reichenbachi közös ok*nak; a kiterjesztheséggel és zárttsággal kapcsolatos eredmények egy részét is lehet ezen általános keretek között igazolni (Gyenis B. – Rédei 2010).

<sup>6</sup> Nem feltétlenül kell egyetértünk ezzel a nézettel. A szerzők véleménye is megoszlik ebben a kérdésben (vö. Rédei 1998; E. Szabó 2001, 2002). A kvantumvalószínűség-elmélet alapjairól lásd Rédei 1998 vagy E. Szabó 2002.

valószínűségelmélet keretein belül, akkor további megszorításokat nyerhetünk a korrelációk magyarázataként szóba jöhető közös okok körére nézve, és ez új fénybe helyezheti a közös ok elv érvényességére vonatkozó eddigi megfontolásainkat is.

A kvantumelméleti események téridőbeli *locus*át is figyelembe vevő elmélet a kvantumtérelmélet, amely a megfigyelhető mennyiségeket téridőbeli tartományokhoz rendeli.<sup>7</sup> Ez az elmélet korrelációt jósol térszerűen szeparált, azaz a relativitáselmélet szerint kauzálisan független tartományokhoz tartozó események között. Ezek a korrelációk tehát nem magyarázhatók a korreláló események közötti közvetlen kauzális hatás eredményeként. Ha a reichenbachi közös ok elvet – ebben a lokalitással kiegészített formában – érvényben kívánjuk tartani, nem marad más lehetőségünk, minthogy a korrelációt egy, a téridőben megfelelően elhelyezkedő közös ok segítségével magyarázzuk. A „megfelelően elhelyezkedő” itt a relativitáselmélet szellemében azt jelenti, hogy a közös ok téridőbeli helye a korreláló események múltbeli fénykúpjainak metszetében van, vagyis a téridőnek abban a tartományában, ahonnan legfeljebb fénysebességgel terjedő kauzális hatások érkezhetnek a két eseményhez. A közös oknak ez a lokalizációja azonban nem az egyetlen lehetőség: mind gyengébb, mind erősebb lokalizáció elképzelhető. A gyengébb lokalizáció megelégszik egy olyan tartománnyal, amely a két korreláló esemény közül legalább az egyiket kauzálisan befolyásolni tudja, vagyis a korreláló események múltbeli fénykúpjainak uniójával. Az erősebb lokalizáció ezzel szemben egy olyan tartományt jelent, amelynek minden téridőbeli pontja mindkét korreláló esemény minden pontját kauzálisan befolyásolni képes. Ennélfogva a reichenbachi közös ok elv három nem ekvivalens formában implementálható a kvantumtérelméletbe. Így azután ismét csak felvethető a kérdés, hogy a kvantumtérelmélet kauzálisan elég gazdag-e ahhoz, hogy a térszerűen szeparált korrelációkhoz a három különböző értelemben reichenbachi közös okot szolgáltatasson. Kiderült, hogy a közös ok elv gyenge értelemben fenntartható, azaz térszerűen szeparált korreláló eseményekhez mindig található közös ok az események múltbeli fénykúpjainak uniójában (Rédei – Summers 2005). Kiderült továbbá az is, hogy az erős közös ok elv megsérthető az ún. *wedge* tartományokon megadható korrelációk segítségével. A harmadik, köztes értelemben vett (és egyben legfontosabb) reichenbachi közös ok elv érvényességéről jelenleg azonban keveset tudunk.

Hangsúlyozzuk, hogy a fentiekben a reichenbachi közös ok elvet az eredeti értelemben vettük, ahol a korrelációkat közös *okokkal*, nem pedig *közösok-rendszerekkel* kívánjuk magyarázni. Hogy a nem klasszikus esetben mi a helyzet a közösok-rendszerrel kapcsolatban, az egyelőre nyitott kérdés.

<sup>7</sup> A kvantumtérelméletben az események mint speciális fizikai mennyiségek a lokális Neumann-algebrák projektoraival vannak reprezentálva.

## AZ EPR–BELL-PARADOXON

A reichenbachi közös ok elvvel szembeni legfőbb kihívást az ún. EPR–Bell-paradoxon jelenti.<sup>8</sup> A fizikai szituáció,<sup>9</sup> amelyet a nyolcvanas évektől kezdve kísérletileg is ellenőriztek, a következő.

Egy részecskeforrásból megfelelően preparált állapotú kvantumrészecskék repülnek szét jobbra és balra. A szétrepülő részecskéken ezután, egymástól távol, egy-egy spinvetülmérést hajtunk végre, melyeknek a kvantummechanika törvényei szerint két lehetséges kimenetele van: egy adott irányban mért spinvetület lehet *pozitív* vagy *negatív*. A mérés mindkét részecske esetében két-két tetszőleges irányban történhet, amely irányokat (legalábbis a legújabb mérésekben) a részecskék repülési ideje alatt egymástól független random kapcsolók választják meg. Egy kísérleti futamban tehát mindkét oldalon egy-egy mérési irányt és egy hozzá tartozó pozitív vagy negatív spinértéket regisztrálnak. Jelöljük a bal és jobb oldali két-két mérési irányt rendre  $a_i$ -val és  $b_j$ -vel ( $i, j = 1, 2$ ), a megfelelő irányú spinmérés *pozitív* kimeneteleit pedig rendre  $A_i$ -val és  $B_j$ -vel. Az ismételt mérések során megállapíthatjuk a különböző mérési irányok választásának, valamint a mérések kimeneteleinek statisztikáját. Az egyszerűség kedvéért egy tipikus, ilyen mérési elrendezésben mért konkrét eredményeket adunk meg példaként:

$$p(a_i) = p(b_j) = \frac{1}{2} \quad (6)$$

$$p(A_i) = p(B_j) = \frac{1}{4} \quad (7)$$

$$p(a_i \cap b_j) = p(a_i) p(b_j) \quad (8)$$

$$p(a_i \cap B_j) = p(a_i) p(B_j) \quad (9)$$

$$p(A_i \cap b_j) = p(A_i) p(b_j) \quad (10)$$

$$p(A_1 \cap B_1) = p(A_1 \cap B_2) = p(A_2 \cap B_2) = \frac{3}{32} \quad (11)$$

$$p(A_2 \cap B_1) = 0 \quad (12)$$

<sup>8</sup> Einstein–Podolsky–Rosen 1935; Bell 1964. (Az EPR paradoxon részletesebb áttekintését lásd E. Szabó 2002, 8.4–8.6 fejezet; E. Szabó 2008.)

<sup>9</sup> Bohm–Aharonov 1957.

Mint láthatjuk, a jobb és bal oldali mérések kimenetelei között korreláció van:

$$p(A_1 \cap B_1) - p(A_1)p(B_1) = \frac{1}{32}, \quad (13)$$

$$p(A_1 \cap B_2) - p(A_1)p(B_2) = \frac{1}{32}, \quad (14)$$

$$p(A_2 \cap B_2) - p(A_2)p(B_2) = \frac{1}{32}, \quad (15)$$

$$p(A_2 \cap B_1) - p(A_2)p(B_1) = \frac{-1}{16}. \quad (16)$$

A kérdés ezek után az, hogy mi a kauzális magyarázata a szóban forgó négy korrelációnak.

A modern kísérleti technika segítségével lehetővé vált, hogy a két mérést olyan távolságban végezzék el, illetve a mérési időablakokat olyan rövidnek válasszák, hogy ezáltal garantálható legyen a két mérés kauzális szeparációja. Pontosabban a két mérőhelyen történtek így csak akkor lehetnének egymásra kauzális hatással, ha ez a hatás a fénysebességnél nagyobb sebességgel terjedne; az ilyen szuperlumináris hatásokat azonban más fizikai megfontolások alapján ki szoktuk zárni. Ha azonban a közvetlen kauzális hatást kizártuk, akkor a reichenbachi közös ok elve már csak úgy teljesülhet, ha a korrelációk valamilyen közös okból származnak.

Mint említettük, a fizikai irodalomban az EPR-kísérletben tapasztalt korrelációk közös ok típusú magyarázata alatt egy rejtett paraméteres magyarázatot szokás érteni, ami az általunk bevezetett fogalmak szerint egy *közös* közösok-rendszerrel történő magyarázatnak felel meg. A kérdés tehát az, hogy beágyazható-e az EPR-kísérletben megfigyelt események a kísérletben megfigyelt (6)–(12) relatív gyakoriságokkal egy olyan klasszikus valószínűségi elméletbe, amelyben a spinmérések eredményei között fennálló (13)–(16) korrelációknak *közös* közösok-rendszere van? A kiterjesztési tételek alapján a válasz az lenne, hogy igen. Felmerül azonban egy további követelmény a közös okkal szemben, amelyről eddig még nem tettünk említést.

A ténylegesen elvégzett mérésekben a mérési irányok választása a jobb és a bal oldalon két egymástól független random kapcsolóberendezéssel történik. Az egymástól való függetlenség *nem hipotézis, hanem megfigyelt tény*, melyet a (8)-as egyenlet fejez ki. Mármost plauzibilisnek tekinthető azt is feltételeznünk, hogy a random kapcsolók működése minden mástól is független, jelesül független a  $\{C_k\}_{k=1..n}$  közösok-rendszerbe tartozó eseményektől. Azaz feltesszük, hogy

$$\begin{aligned} p(a_i \cap C_k) &= p(a_i)p(C_k) \\ p(b_j \cap C_k) &= p(b_j)p(C_k) \end{aligned} \quad (i, j = 1, 2; k = 1 \dots n) \quad (17)$$

Ez az úgynevezett *konspirációmentesség* tehát egy metafizikai *feltevés*, melyet intuitív argumentumokkal szokás alátámasztani. Hármat említünk meg:

1. A közösok-rendszer  $C_k$  eseményei feltételezhetően olyan fizikai események, amelyek a jobb és bal oldali mérések hátrafénykúpjainak metszetében történnek, hiszen a  $C_k$  eseményeknek kauzális hatással kell lenniük a mérés kimeneteleire, és feltevésünk szerint nem létezik szuperluminális kauzális hatás. Mivel pedig a random kapcsolók működését a jobb és a bal oldalon lokális random események irányítják, melyek kívül esnek a két hátrafénykúp metszetén, így fizikailag nem plauzibilis feltételezni egy olyan rejtett konspirációt, amely szerint a részecskék spinjeit meghatározó közös okok valamilyen újabb közös ok típusú magyarázatra szoruló korrelációban állnának a kapcsolókban történő random eseményekkel.
2. Elvben a random kapcsolásokat vezérelhetnénk az univerzum két ellenkező végéből jövő, nagyon távoli random eseményekkel (pulzárak stb.) is, és így szintén nem volna plauzibilis feltenni, hogy a világot olyan rejtett konspiráció hatja át, amely összehangolja a sok milliárd fényévre lévő különböző random történéseket a laboratóriumunkban keltett részecskék spinméréseiben jelentkező eseményeket meghatározó közös okokkal.
3. Elvben a random kapcsolók helyén ülhetne két laboráns is, akik szabad akaratukból döntenek, hogy melyik mérést válasszák. Nem volna tehát plauzibilis feltételeznünk, hogy a laboránsok szabad választásaira a részecskék viselkedését meghatározó közös okok hatással lennének.

Jó okunk van tehát feltenni, hogy a közös közösok-rendszer kielégíti a (17) feltételt. E feltevés mellett azonban a *közös* közösok-rendszer létezéséből bizonyos egyenlőtlenségek vezethetők le, az úgynevezett Bell-egyenlőtlenségek, melyeket a kísérletben tapasztalt relatív gyakoriságoknak kellene teljesíteniük. A mért relatív gyakoriságok azonban sértik a Bell-egyenlőtlenségeket (lásd például E. Szabó 2000). A konklúzió tehát az, hogy a konspirációmentesség feltételét kielégítő *közös* közösok-rendszerrel az EPR-kísérletben tapasztalt korrelációk nem magyarázhatók.

Az egyik lehetséges kiút, hogy a korrelációk magyarázatára nem *közös* közösok-rendszer létezését, hanem úgynevezett *külön* közösok-rendszerek létezését tesszük fel. Megmutatható (E. Szabó 2000), hogy az EPR-kísérletben megfigyelt események a kísérletben megfigyelt (6)–(12) relatív gyakoriságokkal beágyazhatók egy olyan klasszikus valószínűségi elméletbe, amelyben a spinmérések eredményei között fennálló (13)–(16) korrelációknak külön-külön létezik közösok-rendszere úgy, hogy a közös okok kielégítik a (17) feltételt. Ez az eredmény azt sugallja, hogy az EPR-kísérlet nem cáfolja a Reichenbach-féle közös ok elvet. A helyzet azonban bonyolultabb. A közös okok ugyan teljesítik a konspirációmentességet megfogalmazó (17) feltételt, a modellben azonban újabb konspirációt jelentő korrelációk lépnek fel: a mérésválasztások korrelálnak a

közös okokból az eseményalgebra műveleteivel képzett összetett eseményekkel. Komputeres vizsgálatok arra a sejtésre engedtek következtetni, hogy nem léteznek az EPR-korrelációknak konspirációmentes *külön* közösok-rendszereket megengedő modellje (E. Szabó 2000). Bizonyos speciális kondíciók mellett a sejtésre vannak bizonyítások (Grasshoff–Portmann–Wüthrich 2005; Portmann–Wüthrich 2007; Hofer-Szabó 2008, 2010).

Az EPR-kísérlet – és néhány hasonló spinkorrelációs kísérlet – tehát valóban kihívást jelent a Reichenbach-féle közös ok elv számára. Valójában ez az egyetlen olyan szituáció, amikor az elv sérülni látszik. Érdemes megjegyeznünk, hogy annak ellenére, hogy a kvantummechanika kontextusában merül fel, az EPR–Bell-probléma teljesen független a kvantummechanikától. Laboratóriumi kísérletekben megfigyelt makroszkopikus események relatív gyakoriságairól van szó, melyekre nincs kauzális magyarázat. Ebből a szempontból teljesen mellékes az a körülmény, hogy a kísérletben megfigyelt relatív gyakoriságok megegyeznek a kvantummechanika jóslataival. A probléma feloldása tehát csak két úton képzelhető el: vagy a laboratóriumi mérések közvetlen értelmezésére vonatkozó új megfontolásokkal (Fine 1982, 1991; Larsson 1999a, 1999b; E. Szabó 2000b; E. Szabó – Fine 2002), vagy a kauzális fogalmainkat újraértelmező, illetve pontosító, részben metafizikai megfontolásokkal (E. Szabó 1989; Rédei 1995; Belnap – E. Szabó 1996; Rédei–Summers 2010; Rédei 2010).

## ÖSSZEFOGLALÁS

A reichenbachi közös ok elvre, vagyis korrelációk kauzális magyarázatára vonatkozóan tehát a következő tézisszerű állításokat tehetjük:

1. A reichenbachi közös ok elv érvényessége nem dönthető el fizikai szituációk intuitív érvelésre támaszkodó, informális megközelítésén keresztül; az elv elemzése a közös ok fogalmának pontos valószínűségi modellezését előfeltételezi.
2. A formális megközelítés egyik legfontosabb eredménye, hogy minden fizikai szituációt reprezentáló klasszikus és kvantumos valószínűségi mértékter kiterjeszthető úgy, hogy bármely benne szereplő korrelációnak legyen közös oka.
3. Mi több, ez a kiterjesztés úgy is elvégezhető, hogy a bővebb mértékterben egyáltalán ne legyen közös ok nélküli korreláció. A közös ok típusú magyarázatra szoruló korrelációk köre továbbá tetszés szerint hangolható egy  $R_{ind}$  kauzális függetlenségi reláció segítségével.
4. A közös ok elvben szereplő közös okot szigorúan meg kell különböztetni a *közös* közös ok fogalmától, több korreláció egyazon közös okától. Ez utóbbira vonatkozóan a valószínűségi mértékterek általában nem terjeszthetők ki.

5. Amennyiben közös okról közösok-rendszerre térünk át, úgy nemcsak a közösok-kiterjesztheségre vonatkozó tételek maradnak érvényben, hanem a *közös* közösok-kiterjesztheségre vonatkozó tételek is érvényesek lesznek a fent vázolt értelemben.
6. A klasszikusról kvantumvalószínűségi mértéktérre térve át a közösok-kiterjesztheségre vonatkozó tétel szintén érvényben marad.
7. A kvantumtérelméletben a közös ok múltbeli lokalizációjától függően legalább háromféleképpen megfogalmazhatjuk a közös ok elvét. Ezek közül egy biztosan igaz, egy biztosan hamis, egyről (a legfontosabbról) pedig keveset tudunk.
8. Végül a reichenbachi közös ok elv az eredetitől legtávolabb eső megfogalmazását az EPR-korrelációk kauzális magyarázatánál nyerte el, mivel itt az elv jelentését megterhelték egyfelől azok az extra valószínűségi megszorítások, amelyek a korreláló események, a mérésválasztások, illetve a közös ok téridőbeli elhelyezkedéséből adódtak, másfelől a keresés mindvégig *közös* közösok-rendszerre vonatkozott, nem pedig egyszerűen közös okra. Az ily módon megterhelt közös ok elv érvényességét végül a Bell-egyenlőtlenségek kizárják. Hogy mi a helyzet akkor, ha a *közös* közösok-rendszert *külön* közösok-rendszerrel helyettesítjük, egyelőre nem ismeretes.

## IRODALOM

- Belnap, Nuel – László E. Szabó 1996. Branching Space Time Analysis of the GHZ Theorem. *Foundations of Physics*. 26. 989–1002.
- Bohm, David – Yakir Aharonov 1957. Discussion of Experimental Proof for the Paradox of Einstein, Rosen, and Podolsky. *Physical Review*. 108. 1070–1076.
- Einstein, A. – B. Podolsky – N. Rosen 1935. Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete? *Physical Review*. 47. 777–780.  
(A cikk elérhető az interneten: [http://prola.aps.org/pdf/PR/v47/i10/p777\\_1](http://prola.aps.org/pdf/PR/v47/i10/p777_1))
- E. Szabó, László 1989. Quantum Causal Structure and the Einstein–Podolsky–Rosen Experiment. *International Journal of Theoretical Physics*. 28. 35–47.
- E. Szabó, László 2000a. On an Attempt to Resolve the EPR–Bell Paradox via Reichenbachian Concept of Common Cause. *International Journal of Theoretical Physics*. 39. 901–911.
- E. Szabó, László 2000b. On Fine’s Resolution of the EPR–Bell Problem. *Foundations of Physics*. 30. 1891–1909.
- E. Szabó, László 2001. Critical Reflections on Quantum Probability Theory. In Rédei Miklós – Michael Stoeltzner (szerk.) *John von Neumann and the Foundations of Quantum Physics*. Kluwer, Dordrecht.
- E. Szabó, László – Arthur Fine 2002. A Local Hidden Variable Theory for the GHZ Experiment. *Physics Letters*. A295. 229–240.
- E. Szabó László 2002. *A nyitott jövő problémája – véletlen, kauzalitás és determinizmus a fizikában*. Budapest, Typotex.
- E. Szabó, László 2008. The Einstein–Podolsky–Rosen Argument and the Bell Inequalities. *Internet Encyclopedia of Philosophy*.  
URL: <http://www.iep.utm.edu/epr> Hozzáférés: 2010. 10. 01.

- Fine, Arthur 1982. Some Local Models for Correlation Experiments. *Synthese*. 50. 279–294.
- Fine, Arthur 1991. Inequalities for Nonideal Correlation Experiments. *Foundations of Physics*. 21. 365–378.
- Gyenis, Balázs – Miklós Rédei 2004. When Can Statistical Theories Be Causally Closed? *Foundations of Physics*. 34. 1285–1303.
- Gyenis, Balázs – Miklós Rédei 2010. Causal Completeness of Generalized Probability Theories. In Mauricio Suárez (szerk.) *Probabilities, Causes and Propensities in Physics*. Dordrecht, Springer.
- Gyenis, Zalán – Miklós Rédei 2010. Characterizing Common Cause Closed Probability Spaces. URL: <http://philsci-archive.pitt.edu/archive/00005390/> Hozzáférés: 2010. 10. 31.
- Grasshoff, Gerd – Samuel Portmann – Adrian Wüthrich 2005. Minimal Assumption Derivation of a Bell-type Inequality. *The British Journal for the Philosophy of Science*. 56. 663–680.
- Hofer-Szabó, Gábor – Miklós Rédei – László E. Szabó 1999. On Reichenbach's Common Cause Principle and on Reichenbach's Notion of Common Cause. *The British Journal for the Philosophy of Science*. 50. 377–399.
- Hofer-Szabó, Gábor – Miklós Rédei – László E. Szabó 2002. Common Causes are not Common Common Causes. *Philosophy of Science*. 69. 623–633.
- Hofer-Szabó, Gábor – Miklós Rédei 2004. Reichenbachian Common Cause Systems. *International Journal of Theoretical Physics*. 43. 1819–1826.
- Hofer-Szabó, Gábor – Miklós Rédei 2006. Reichenbachian Common Cause Systems of Arbitrary Finite Size Exist. *Foundations of Physics*. 35. 745–756.
- Hofer-Szabó, Gábor 2008. Separate Versus Common-Common-Type Derivations of the Bell Inequalities. *Synthese*. 163/2. 199–215.
- Hofer-Szabó, Gábor 2010. Bell( $\delta$ ) Inequalities Derived from Separate Common Causal Explanation of Almost Perfect Anticorrelations. *Foundations of Physics* (megjelenés alatt).
- Larsson, Jan-Åke 1999a. Modeling the Singlet State with Local Variables. *Physics Letters*. A 256. 245–252.
- Larsson, Jan-Åke 1999b. Detector Efficiency in the Greenberger–Horne–Zeilinger Paradox: Independent Errors. *Physical Review*. A 59. 4801–4804.
- Pearl, Judea 2000. *Causality: Models, Reasoning, and Inference*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Portmann Samule – Adrian Wüthrich 2007. Minimal Assumption Derivation of a Weak Clauser–Horne Inequality. *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*. 38. 844–862.
- Price, Huw 1996. *Time's Arrow & Archimedes' Point: New Directions for the Physics of Time*. New York, Oxford University Press.
- Reichenbach, Hans 1956. *The Direction of Time*. Berkeley, University of California Press.
- Rédei, Miklós 1995. Logical Independence in Quantum Logic. *Foundations of Physics*. 25. 411–422.
- Rédei, Miklós 1998. *Quantum Logic in Algebraic Approach* (Fundamental Theories of Physics Vol. 91.) Dordrecht–Boston–London, Kluwer Academic Publishers.
- Rédei, Miklós – Stephen J. Summers 2002. Local Primitive Causality and the Common Cause Principle in Quantum Field Theory. *Foundations of Physics*. 32. 335–355.
- Rédei, Miklós – Stephen J. Summers 2005. Remarks on Causality in Relativistic Quantum Field Theory. *International Journal of Theoretical Physics*. 44. 1029–1039.
- Rédei, Miklós 2010. Operational Separability and Operational Independence in Algebraic Quantum Mechanics. *Foundations of Physics*. 40. 1439–1449.
- Rédei, Miklós – Stephen J. Summers 2010. When are Quantum Systems Operationally Independent? *International Journal of Theoretical Physics*. 49. 3250–3261.
- Salmon, Wesley C. 1978. Why ask 'why?'. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 51/6. 683–705.



- Sober, Eliot 1988. The Principle of the Common Cause. In James H. Fetzer (szerk.) *Probability and Causality*. Dordrecht, Reidel. 211–228.
- Spirtes, Peter – Clark Glymour – Richard Scheines 2000. *Causation, Prediction, and Search* (2. kiadás). Cambridge/MA, MIT Press.
- Szabó Gábor 2006. A reichenbachi közös ok metafizikája. *Világosság*. 47/5. 87–94.
- Van Fraassen, Bas C. 1982. Rational Belief and Common Cause Principle. In Robert McLaughlin (szerk.) *What? Where? When? Why?* Dordrecht, Reidel. 193–209.
- Van Fraassen, Bas C. 1989. The Charybdis of Realism: Epistemological Implications of Bell's Inequality. In James T. Cushing – Ernan McMullin (szerk.) *Philosophical Consequences of Quantum Theory*. Indiana, University of Notre Dame Press. 97–113.

## Távolba ható okok

### I. BEVEZETÉS

Akármit gondolunk is az okság metafizikai természetéről általában, tagadhatatlannak tűnik, hogy oksági kijelentéseink jó része valamilyen relációra, viszonyra utal. Ezért az okság metafizikájának alapvető kérdése egyrészt az, hogy milyen típusú létezők állhatnak egymással oksági kapcsolatban, másrészt pedig az, hogy mi teszi a köztük fennálló kapcsolatot oksági kapcsolattá. E két kérdésre adott válasz természetesen nem független egymástól. Az oksági viszonyban álló entitások jellemzése nyilvánvalóan befolyásolja azt, hogy miként jellemezzük a köztük fennálló relációkat.

Érdekes módon azonban az oksági viszony formális tulajdonságait tárgyaló kortárs irodalom egy jelentős része az egymással oksági kapcsolatban álló entitások releváns tulajdonságainak vizsgálata nélkül kísérli meg értelmezni az oksági viszony természetét. Mint látni fogjuk, ennek magyarázata abban a hume-i hagyományban keresendő, amely szerint oksági viszony csak „elkülönült létezők” (*distinct existences*) között állhat fenn. Filozófiai és filozófiatörténeti viták tárgya, mit is értett valójában Hume „elkülönültségen”, kézenfekvőnek látszik azonban az az értelmezés, mely szerint oksági kapcsolatban csak olyan létezők állhatnak egymással, amelyek sem logikai, sem pedig metafizikai értelemben nem határozzák meg egymás azonosításának feltételeit. Ebből pedig az következik, hogy az oksági kapcsolatban álló entitások közti viszony természetének tisztázása független kell hogy legyen attól, miként azonosítjuk ezeket az entitásokat. Másképp fogalmazva: azt a kérdést, hogy az oksági viszony milyen formális tulajdonságokkal rendelkezik, függetlenül kell kezelnünk attól a kérdéstől, hogy mit és miért tekintünk okságilag releváns tulajdonságnak.

A következőkben egy alternatív megközelítést javaslok az oksági viszonyok formális jellegzetességeinek megértésére.<sup>1</sup> Mindenekelőtt amellet fogok érvelni, hogy az oksági viszony formális tulajdonságaira vonatkozó kérdés nem választható el attól a kérdéstől, hogy mit tekintünk okságilag releváns tulajdon-

<sup>1</sup> E jellegzetességekről, illetve a velük kapcsolatos problémákról igen jó rövid összefoglalót ad Molnar 2003. 190–194.

ságnak. Bár úgy vélem, hogy javaslatom kiterjeszthető más jellegzetességekre is, részletesen csak a tranzitivitás kérdéssel foglalkozom. Ennek oka, hogy feltevésem szerint a tranzitivitás „formális” problémájának vizsgálata hozzásegíthet bennünket az oksággal kapcsolatos számos más metafizikai kérdés jobb megértéséhez is. Ezek közül talán a legérdekesebb a kauzálisan releváns tulajdonságok egymás közti viszonyára vonatkozik, vagyis arra, hogy ezek a tulajdonságok redukálhatók-e valamilyen módon egymásra; továbbá arra, hogy ha válaszunk nemleges, mi magyarázza a redukció lehetetlenségét.

A tanulmányban először röviden szót ejtek az oksági reláció reflexivitásával és aszimmetriájával kapcsolatos kérdésről. Ez utóbbi két szempontból is releváns. Egyrészt, mivel az okság aszimmetriájának hume-iánus magyarázatai, úgy tűnik, megkövetelik a tranzitivitást. Másrészt, mivel egy fontos tekintetben – az oksági viszony perspektivikusságának kérdésében – érveim rokonságban állnak egy az okság aszimmetriáját magyarázó nagy hatású és a hagyományos hume-i megközelítésekkel szemben álló elmélettel. A következő részben azt mutatom meg, miért fontos az okság tranzitivitásának feltételezése a hume-iánus okságelméletek, mindenekelőtt a David Lewis által megfogalmazott kontrafaktuális elmélet számára. Ezután röviden ismertetem a kontrafaktuálisok és a tranzitivitás kapcsán kialakult kurrens vitát. Végül, utóbbiból kiindulva, az okság tranzitivitásával kapcsolatos saját elképzelésem mellett érvelek, és igyekszem megmutatni, milyen következtetések adódnak ebből az oksági redukció problémájára nézve.

## II. IRREFLEXIVITÁS ÉS ASZIMMETRIA

Annak ellenére, hogy – mint említettem, és mint arra a későbbiek során még részletesen ki fogok térni – a kortárs, jórészt hume-i indíttatású megközelítés rendkívül nehezé teszi az oksági viszonyok formális tulajdonságainak tisztázását, bizonyos kérdésekben egyetértés uralkodik. A konszenzus, nem véletlenül, éppen a tranzitivitás kérdése kapcsán szűnik meg.

Szinte minden általam ismert szerző egyetért abban, hogy az oksági reláció irreflexív, tehát hogy „semmi sem lehet önmaga oka”. Ez rendkívül meggyőzően hangzik, ha az okságot a létezés terminusaiban értelmezzük, tehát ha az irreflexivitás azt fejezi ki, hogy sem egy tárgy, sem egy esemény nem lehet önmaga létezésének oka. Van azonban a reflexív okozás lehetőségével kapcsolatban egy olyan kérdés, amely releváns e tanulmány tárgya szempontjából is. Talán nem elképzelhetetlen, hogy léteznek olyan „oksági hurkok”, melyek során egy esemény, egy vagy több tőle különböző esemény közvetítésével, önmagát okozza (Lewis 1983c. 212–213). Egyesek szerint a feltételezés bizarr, sőt logikailag lehetetlen (Mellor 1995). Ha azonban lehetséges ilyen okozás, az csakis egy tranzitív oksági láncon keresztül valósulhat meg. A reflexív okozás lehetősége tehát a tranzitivitás problémájához vezet bennünket.

Ugyancsak nagy egyetértés uralkodik az oksági reláció aszimmetrikus voltánának tekintetében: ha  $C$  oka  $A$ -nak, lehetetlen, hogy  $A$  is oka legyen  $C$ -nek. Azonban talán ez sem magától értetődő. Végül is az oksági viszony egyik elemi formája az *interakció*, ami pedig éppen azt jelenti, hogy két dolog/szubsztancia szükségképp *kölcsönösen* hat egymásra.<sup>2</sup> A kortárs filozófiai irodalomban azért van viszonylagos konszenzus az okság aszimmetriájának kérdésében, mert a szerzők többsége az okokat és a hatásokat eseményeknek (vagy események létre utaló tényeknek) tekinti, nem pedig szubsztanciáknak, és ez esetben valóban meggyőzőnek tűnik az a felfogás, amely szerint két esemény közül csak az egyik lehet oka a másiknak. Azonban, még ha egyetértés uralkodik is az oksági reláció aszimmetrikus voltánának kérdésében, az már jelentős viták tárgya, hogy pontosan *mi határozza meg az aszimmetria irányát*.

A klasszikus értelmezés szerint a magyarázat az oksági viszony temporális jellegzetességéből adódik: az okok definíció szerint meg kell hogy előzzék okaikat.<sup>3</sup> Ez a magyarázat azonban sokakat nem elégíti ki. Először is az, hogy az okok meg kell hogy előzzék okaikat, sokkal kevésbé magától értetődő követelmény, mint az okság aszimmetriája. Még ha minden további nélkül tagadjuk is annak lehetőségét, hogy a hatások megelőzzék okaikat, az mindenképp részletes magyarázatot követel, hogy miért nem lehetséges szimultán okság. A szimultán okság lehetetlenségének magyarázata viszont éppenséggel feltételezni látszik az okság aszimmetriáját. Ha ugyanis létezik oksági értelemben szimmetrikus interakció, akkor az minden valószínűség szerint szimultán is; ha két azonos töltésű részecske kölcsönösen taszítja egymást, az nyilván egy időben történik. Kétségtelen, hogy ugyanezt a jelenséget olyan temporálisan elkülönült események sorozataként is leírhatjuk, amelyek nem egyidejűek. Ennek azonban csak akkor van értelme, ha eleve feltételezzük az okság szükségszerű aszimmetriáját. Másodsor, sok filozófus véli úgy, hogy az időbeli egymásutániség legjobb magyarázata éppen az oksági reláció aszimmetriája. Mivel az események oksági sort alkotnak, az oksági viszony aszimmetriája segítségével magyarázhatjuk a temporális dimenzió sajátos (a térbeli viszonyokra nem jellemző) irányultságát.

Az aszimmetria magyarázatára számos különböző javaslat született, részben annak fényében, hogy az egyes okságelméletek számára miért jelentős az aszimmetria. A kortárs hume-iánus elméletek mindegyike valamilyen módon kapcsolatba hozza az oksági viszonyt a nomikus – tehát nem „véletlenszerű” – regularitással (Huoranszki 2001, Beebe 2006). Az „egyszerű” regularitáselmélet szerint  $C$  partikuláris esemény csak akkor lehet oka  $A$  partikuláris eseménynek, ha a  $C$  típusú események állandóan, rendszeresen vagy nagy valószínűséggel együtt

<sup>2</sup> Kant például éppen az interakció fogalma segítségével értelmezte a szimultaneitást. Vö. Kant 1787/2004. B 234.

<sup>3</sup> Hume mindkét okokról adott meghatározásában szerepel a temporális elsődlegesség. Vö. Hume 1739/1976. 241.

járnak az  $A$  típusú eseményekkel. Az alternatív hume-iánus elméletek szerint a nomikus regularitás valamilyen módon alá kell hogy támassza az  $A$  és  $C$  közti oksági kapcsolatot (Mackie 1973, Lewis 1983a, 1983b). Ahhoz azonban, hogy ne csak *okági kapcsolatról*, hanem *okozásról* is beszélhessünk, meg kell tudnunk különböztetni az okokat és a hatásokat. Ezért elengedhetetlen, hogy az ok és okozat közötti viszonyt aszimmetrikusnak tekintsük.

De vajon magyarázhatja-e a pusztá együttjárás bármilyen módon is az aszimmetriát? Egyes elméletek szerint igen. Két egymástól logikailag független típusba tartozó esemény rendszeres együttjárása (pontosabban: feltételes valószínűségekkel mérhető korrelációja) ugyan nem elég ahhoz, hogy megértsük az aszimmetriát, de egy harmadik eseményhez való, ugyancsak a regularitáson alapuló viszonyuk talán segíthet ebben. Az alapötlet szerint  $C$  csak akkor lehet oka  $A$ -nak – és nem fordítva –, ha bármely harmadik  $B$  eseménytípus, amely  $C$  eseménytípussal együtt jár, együtt jár  $A$  eseménytípussal is (Hausman 1998. 70).<sup>4</sup> Az elmélet azon a megfigyelésen alapul, hogy a hatások bekövetkeztének több, egymástól független feltétele is van. Ezért mindig van olyan eseménytípus, amely együtt jár(hat)  $A$  megjelenésével, de független  $C$ -től. Kérdés, hogy ez így van-e. Számunkra azonban fontosabb az elmélet egy másik feltevése: minden eseménytípus, amely együtt jár – feltételes valószínűségek segítségével mérhető módon korrelál – az okkal, ugyanebben az értelemben együtt kell hogy járjon az okozattal is. Ez csak akkor lehet így, ha az okság *transzitiv* reláció, ellenkező esetben az okok okai és hatásai közt nem áll fönn szükségképpen korreláció. Az okság aszimmetriájának e magyarázata tehát megköveteli a tranzitivitást.

A kortárs hume-iánus indíttatású elméletek többsége azonban másképp kívánja magyarázni az oksági viszony aszimmetriáját. Kiindulópontjuk bizonyos fizikai folyamatok lényegileg aszimmetrikus jellege. A vízbe dobott kő hullámozást okoz, a hullámok koncentrikus körökben távolodnak attól a ponttól, ahol a kő a vízbe ért. Olyan hullámjelenséget viszont nem ismerünk, amelynek során hullámok koncentrikus körökben gyűrűznének egy középpont felé (vö. Popper 1956). A legismertebb és a leggyakrabban használt példa az aszimmetrikus fizikai törvényekre a termodinamika második törvénye. Számos filozófus próbálkozik azzal, hogy az okság aszimmetriáját az entrópia szükségszerű növekedésével magyarázza. Ezen elméletek részletei igen bonyolultak, és valamennyinek elenne vethető, hogy az okság aszimmetriáját kontingens tények (bizonyos határfeltételek fennállása) segítségével képesek csak magyarázni (Elga 2000). Kérdés, hogy egy olyan univerzumban, amelyben ezek a feltételek nem állnak fenn, vajon nem kellene-e az okságot szimmetrikus relációnak tartanunk.

<sup>4</sup> Hausman maga ezt az elméletet a hume-iánus elméletek alternatívájának tekinti, az általam vizsgált kérdés szempontjából azonban ettől az önértelmezéstől eltekinthetünk. A hasonlóság kontextusfüggő, és Hausman elmélete számos, a jelenlegi tanulmány tárgya szempontjából releváns tekintetben rokon a hume-iánus elképzelésekkel.

Ez a kérdés egyesek számára talán túlzottan „metafizikainak” hat, valójában azonban egyáltalán nem kell távoli lehetséges világokról fantáziálnunk ahhoz, hogy a relevanciáját felismerjük. Érdekes ugyanis felhívni a figyelmet arra, hogy azok a jelenségek, amelyek az okság aszimmetriáját bizonyítani hivatottak, kizárólag makrofizikai (vagy egyáltalán nem fizikai) törvényeken alapulnak. Ezért az elemi mikrofizikai szinten az aszimmetria ily módon nem magyarázható (Price 1992). Vajon nem az következik ebből, hogy az okság, ha létezik egyáltalán, tipikusan makrofizikai jelenség? Amint később látni fogjuk, abból, hogy tagadjuk a mikrofizikai folyamatok aszimmetriáját, még nem következik, hogy oksági jellegüket is meg kell kérdőjeleznünk. Számos filozófus számára a mikrofizikai folyamatok aszimmetriájának tagadása azonban elfogadhatatlan következmény lenne. Ennek oka, hogy úgy vélik, az „idő irányát” az oksági aszimmetria magyarázza. Márpedig az időnek nem csak „makrofizikai szinten” van iránya. Ami azonban fontosabb számunkra: az idő irányultsága csak akkor magyarázható az oksági viszonyok aszimmetriájával, ha azt is feltesszük, hogy az okság tranzitív reláció, mivel a temporális relációk (előbb – utóbb – egy időben) nyilvánvaló módon tranzitívek.

Az okság aszimmetriájával kapcsolatos filozófiai viták azonban azért különösen érdekesek számunkra, mert egy a tranzitivitás szempontjából alapvető belátáshoz vezettek. Lehetséges, hogy az aszimmetria megértése érdekében fel kell adnunk azt a hume-iánus hagyományt, amely okságfogalmunkat kizárólag a megfigyeléshez köti (Price 1991; Menzies–Price 1993; Price–Weslake 2009). Eszerint a szabályszerűségek megfigyelése, valószínűségek segítségével történő mérése és az ezeken alapuló törvények önmagukban nem elégségesek az oksági (és ezáltal a temporális) relációk aszimmetriájának megértéséhez. Az okság fogalmának lényegi konnotációja, hogy az okok potenciális *eszközök* a szabad cselekvő számára arra, hogy bizonyos célokat elérjen (Gasking 1955/1987; Dummett 1964; von Wright 1971/1987; Mellor 1988; Mellor 1995; Price 1991; Price–Menzies 1993).<sup>5</sup> Az okság aszimmetriáját eszerint az magyarázza, hogy a hatások sohasem lehetnek eszközök a racionális cselekvő számára az okok előidézésére. Ennek bizonyítása azonban – többek között – olyan döntéseméleti fejtegetéseket követelne meg, amelyekre most nincs módunk kitérni.<sup>6</sup>

Összefoglalva tehát úgy tűnik, az okság tranzitivitásának kérdése nem független sem az okság reflexivitására, illetve irreflexivitására, sem pedig az okság aszimmetriájára vonatkozó kérdéstől. A pusztán megfigyelt szabályszerűséget felhasználó elméletek egy része – bár bizonyítani nem tudom, feltevésem az,

<sup>5</sup> Az elképzelés természetesen nem előzmények nélküli. A legjelentősebb előzmény talán Thomas Reid okságról és szabad cselekvésről alkotott elképzelése (Reid 1788/1969). Erről részletesebben lásd Huoranszki 2002.

<sup>6</sup> Azt kell tisztázni, hogy a cselekvések választásának racionalitása független lehet-e az előzetes oksági hipotézisektől. Egyes példák azt látszanak bizonyítani, hogy nem, ámde a példák értelmezése, mint a filozófiában általában, nyitott kérdés.

hogy mindegyike – *megköveteli a tranzitivitást*; éspedig azért, mert enélkül nem tudja magyarázni az oksági viszony aszimmetriáját. Továbbá már az aszimmetria megértése kapcsán is felmerül a perspektivikusság szerepe és okságfogalmunk cél-eszköz konnotációjának jelentősége. A fentiek tehát azt sejtetik – bár nem állítom, hogy egyértelműen bizonyítják –, hogy az okság tranzitivitásának kérdése alapvetőbb, mint az aszimmetria kérdése. A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy miért van a cél-eszköz konnotációnak kiemelt szerepe az okság tranzitivitásának megértésében is.

### III. TRANZITIVITÁS, TÚLDETERMINÁLTSAÉG ÉS OKSÁGI KONDITIONÁLISOK

Az oksági viszony tranzitivitásának elfogadása – bár tudtommal Hume sehol sem tárgyalja a kérdést explicit módon – már a hagyományos hume-i okságelméletben is megkerülhetetlen. Hume és a regularitáselméletek általában ugyanis nem tagadják, hogy nem minden szabályszerű együttjárás bizonyítja az oksági kapcsolatot jelenlétét. További feltételek kielégülésére is szükség van, és az egyik legfontosabb ilyen feltétel, hogy az ok–okozati reláció csak olyan események között állhat fenn, amelyek térben és időben érintkeznek egymással. Úgy tűnik azonban, hogy sok esetben egymással térben és időben közvetlenül nem érintkező jelenségek közt is fennáll az oksági kapcsolat. Például a budapesti orvos meggyógyíthatja betegét, ha felírja a megfelelő orvosságot, még akkor is, ha a beteg jóval később Ausztráliában gyógyul csak meg.

Miként lehetséges ilyen távolba ható okság? A választ az *oksági lánc* fogalmának bevezetése nyújtja. Az egymástól térben és időben elkülönült eseményeket azon az alapon tekinthetjük oksági kapcsolatban állónak, hogy azokat egy páronként térben és időben érintkező oksági lánc köti össze. Ily módon nem kell feltételeznünk „távolba ható oksági erőt”. Viszont nyilvánvalóan fel kell tételeznünk az okság tranzitivitását; ellenkező esetben az *oksági közvetítés* lehetetlenné válik. Fel kell tehát tételeznünk, hogy ha *C* oka *B*-nek, és *B* oka *A*-nak, akkor *C* egyben *A* oka is. Ebből azonban egy további fontos probléma adódik: vajon minden oksági lánc tranzitív-e? Igaz-e, hogy minden ok szükségképpen oka hatásai valamennyi következményének is?

A kortárs tranzitivitással kapcsolatos vitákat azonban elsősorban nem a „távolba hatás” lehetőségének magyarázata motiválja, hanem az úgynevezett oksági túldetermináltság problémája. Az oksági túldetermináltság minden hume-iánus elmélet számára problémát jelent, de különösen fogas kérdés a hume-iánus okságelméletek napjainkban legnépszerűbb változata, az okság kontrafaktuális kondicionálisok segítségével történő elemzése kapcsán. Ez utóbbi lényege, hogy az oksági szekvenciákat az különbözteti meg az egymással oksági kapcsolatban nem álló eseménysoroktól, hogy az utóbbiak esetében hamis, az előbbi-

ekre viszont igaz, hogy a korábbi esemény bekövetkezése nélkül az utóbbi sem *történt volna* meg. Tagadhatatlan, hogy a legtöbb olyan esetben, amikor oksági viszonyt feltételezünk két esemény között, egy ehhez hasonló kontrafaktuális állítás igazságát is elfogadjuk. További fontos kérdés azonban, hogy, először is, megérthetjük-e az oksági viszonyt pusztán a kontrafaktuálisok igazságfeltételeinek elemzése segítségével; másodszer pedig, hogy van-e valami mélyebb magyarázata annak, hogy az oksági viszonyt kifejező állítások és a kontrafaktuális állítások ilyen szorosan kapcsolódnak egymáshoz.

A problémát, mint említettem, az oksági túldetermináltság lehetősége jelenti. Az oksági túldetermináltságnak számos formája van, és – éppen a probléma „akut” volta miatt – a kortárs oksággal kapcsolatos filozófiai irodalom példák sokaságával szórakoztat (vagy untat: kinek-kinek ízlése szerint) bennünket. A következőkben azonban a túldetermináltság három típusa lesz csak érdekes számunkra. Az első, amit röviden fogok tárgyalni, az aktuális túldetermináltság. A másik a potenciális túldetermináltság két esete. Utóbbiakat azért kell részletesebben tárgyalnunk, mert ennek segítségével érthetjük meg az okság tranzitívításának jelentőségét az okság kontrafaktuális elemzésében.

Képzeljük el – vagy inkább ne képzeljük el, csak tegyük fel –, hogy egy kivégzőosztag tagjai egyszerre találják el a szerencsétlen elítéltet. Tegyük fel továbbá, hogy szinte valamennyi lövés eltalálta az áldozatot, és hogy bármelyik önmagában is elégséges lett volna a halálához. Melyik lövés ölte meg? (Az ölés természetesen oksági fogalom, a halál szándékos *okozását* jelenti.) A probléma az, hogy az egyszerű kondicionális elemzés alapján *egyik sem*. Ha ugyanis bármelyik lövés az áldozat halálát okozta volna, akkor igaznak kellene lennie, hogy nélküle az áldozat nem halt volna meg. Ez azonban az aktuális túldetermináltság esetében nem igaz. Következésképp az egyszerű kontrafaktuális elemzés nem alkalmazható az oksági túldetermináltság eseteiben.

David Lewis – a kontrafaktuális elemzés klasszikusa – azt válaszolja erre a problémára, hogy egyetlen elméletnek sem lehet felróni, ha nem tud megoldani egy olyan kérdést, amelyre az összes többi sem tud választ adni, mivel nincs róla világos „preteoretikus” meggyőződésünk (Lewis 1983c. 194). Lewisnak ebben minden bizonnyal igaza van, de véleményem szerint ebből nem következik, hogy az aktuális túldetermináltság lehetősége ne lenne speciális ellenvetés az okság kontrafaktuális elemzésének kontextusában. Igaz, a túldetermináltság jelenségét minden elméletnek meg kell magyaráznia, és ez – az említett oknál fogva – minden elmélet számára problémát jelent. A kontrafaktuális elemzés keretében azonban az aktuális túldetermináltság nem egyszerűen probléma, hanem kifejezett paradoxon. Az elemzésből ugyanis az következik, hogy külön-külön egyik megelőző esemény sem volt oka a hatásnak. Ebből viszont az látszik következni, hogy vagy együttesen sem lehettek annak okai, vagy mindegyik csak szükséges feltétele, de – adott körülmények között – nem elégséges oka a hatás bekövetkeztének. Utóbbi esetben értelmetlen túldetermináltságról beszélni, az



előző esetben pedig a túldeterminált hatások ok nélkül következnenek be. Ezzel szemben nem minden okságelmélet számára jelent önmagában nehézséget az, hogy a túldetermináltság esetében minden egyes okot *mint* a hatás egy elégséges okát azonosítsák.

Egy másik lehetséges megoldás szerint finomabb elemzés kimutathatja, hogy valójában aktuális túldetermináltság nem létezik. A kezdetben meggyőzőnek tűnő példákról az események „finomra hangolásával” talán kiderülhet, hogy a hatás egyik esetben sem volt aktuálisan túldeterminált. Fenti példánknál maradvá, lehetséges, hogy mindig volt egy olyan golyó, amelynek hatása néhány nanoszekundum eltéréssel ténylegesen megelőzte a másik – ekkor már csak potenciális – hatását. A magam részéről úgy gondolom, hogy az események „finomra hangolásával” nem oldható meg az aktuális túldetermináltság kérdése, ami szerintem logikailag és fizikailag is lehetséges. Miután azonban jelen írás tárgya az okság tranzitivitása, nem pedig a túldetermináltság, az ezzel kapcsolatos fejtegetéseket más alkalomra kell hagynom.

A „finomra hangolás lehetősége” azonban átvezet bennünket a számunkra fontosabb kérdéshez, a potenciális túldetermináltság eseteihez. Tegyük fel, hogy valamilyen logikai vagy fizikai okból kifolyólag az aktuális túldeterminálás lehetetlen. Ettől még lehetséges az aktuális *oksági megelőzés* („pre-emption”), ami viszont potenciális túldetermináltságot von maga után. Mit jelent ez? Az egyszerűség kedvéért tegyük fel, hogy a kivégzőosztag mindössze két tagból áll, egy tapasztaltabb és egy kevésbé tapasztalt céllövőből. Utóbbi tüzel először. Ha nem talál, akkor következik a másik, „biztosabb kezű”. Ha már az első lövés talál, akkor az mint a halál oka nemcsak időben, de okságilag is „megelőzi” a másodikat.<sup>7</sup> De nem igaz, hogy az első lövés nélkül az áldozat nem halt volna meg.

És éppen ezen a ponton válik relevánssá az okság tranzitivitásának kérdése. Lewisnak ugyanis van egy klasszikus, sokak által elfogadott – és még többek által vitatott – megoldási javaslata a megelőző okság problémájára. A javaslat abból indul ki, hogy a kontrafaktuális függés, bár elégséges, nem szükséges az oksági viszony fennállásához. Ennek oka az, hogy a kontrafaktuális függés nem tranzitív. Igaz lehet, hogy ha tegnap este a lakásom közelében találtam volna parkolóhelyet, szerencsés lettem volna. Az is igaz, hogy ha szerencsés lettem volna, ötösöm lett volna a lottón. De az már aligha igaz, hogy ha tegnap este találtam volna parkolóhelyet a lakásom közelében, akkor ötösöm lett volna a lottón.<sup>8</sup> Következésképp, még ha igaz is, hogy *B* esemény nem történt volna meg,

<sup>7</sup> Érdemes megjegyezni, hogy a kettő nem feltétlenül esik egybe. Képzeljünk el, hogy valaki a kivégzés előtt halálos mérget tett az áldozat italába, amely azonban csak nem sokkal a lövés eldördülése után fejtette volna ki mortális hatását. Ebben az esetben a lövés csak okságilag, de nem időben előzte volna meg az áldozat halálának potenciális okát (amennyiben potenciális oknak ebben az esetben a mérgezett ital elfogyasztását tekintjük).

<sup>8</sup> Nem minden filozófus ért egyet abban, hogy a kontrafaktuális kondicionálisok intranszitivak-e vagy sem. Az ellentétes nézetről lásd Lowe 2002. 142–154. Bizonyos – itt nem tárgyal-

ha  $C$  esemény nem történt volna meg, és  $A$  esemény nem történt volna meg, ha  $B$  esemény nem történt volna meg, ebből nem következik szükségképpen, hogy  $A$  esemény nem történt volna meg, ha  $C$  esemény nem történt volna meg. Az oksági reláció viszont, állítja Lewis, tranzitív kell, hogy legyen. Ezért amikor azt állítjuk, hogy  $C$  oka  $A$ -nak, mindig feltételezzük, hogy létezik egy olyan *tranzitív oksági lánc*, amely összeköti  $C$  eseményt  $A$  eseménnyel, és amelynek minden *szomszédos elemét* kontrafaktuális függés „köti össze”.

Miként segít ez a potenciális oksági túldetermináltság magyarázatában? A feladat ebben az esetben az, hogy valamilyen módon megkülönböztessük az aktuális okot a pusztán potenciálistól. A probléma abból adódik, hogy az aktuális okról sem igaz, hogy ha nem lett volna jelen, akkor a hatás nem következik be; mégpedig éppen a „megelőzőtt” ok jelenléte miatt. Lewis szerint azonban az okokat és hatásait összekötő tranzitív oksági lánc feltételezése továbbra is lehetővé teszi, hogy az okságot a kontrafaktuálisok segítségével értsük meg. Az aktuális ok esetében ugyanis az oksági lánc minden egyes tagjára igaz lesz, hogy ha az előző nem történt volna meg, a következő sem lett volna jelen. A potenciális ok esetében azonban ez nem áll: nincs olyan oksági lánc, amely a potenciális okot, kontrafaktuális függésben álló események sorozata révén, összekötné az okozattal.

Lewis megoldási javaslata, mint csaknem minden, amit Lewis mond – többek között épp ezért olyan nagy filozófus –, erős intuitív alapokon áll. De nem támadhatatlan. Az egyik ellenérv a megoldással szemben az, hogy lehetséges olyan oksági megelőzés is, amelyben egy oksági lánc utolsó tagja előzi meg a másikat.<sup>9</sup> Ha például úgy módosítjuk eredeti, aktuális túldetermináltságra vonatkozó példánkat, hogy az osztag mindkét tagja pontosan a célra tartva tüzel, csak egyikük egy pillanattal korábban húzza meg a ravaszt, mint a másik, akkor az egyetlen hiányzó elem a potenciális oksági láncban maga a hatás. Az egymással kontrafaktuális függésben álló események láncolatának hiánya ebben az esetben nem magyarázza, hogy miért a korábban tüzelő fegyver okozta az áldozat halálát. Az ilyen esetekben ugyanis nemcsak az a kontrafaktuális hamis, hogy ha az osztag kicsit korábban tüzelő tagja nem tüzelt volna, az áldozat nem halt volna meg, hanem az is, hogy nem létezik olyan oksági lánc, amely összekötötte volna a később induló eseménysort az áldozat halálával. Lewis ezt az ellenvetést, úgy tűnik, élete vége felé elfogadta, és emiatt módosította – bár teljes egészében nem vetette el – az okság kontrafaktuális elemzését (Lewis 2004a).

ható – logikai okoknál fogva azonban a tranzitivitást védelmezők álláspontja nem plauzibilis, és még ha az is lenne, mint látni fogjuk, csak akkor lenne védhető, ha eleve lemondunk az okság kontrafaktuálisok segítségével történő értelmezéséről. A kontrafaktuálisok tranzitivitásának problémájáról vö. Bennett 2003. 159–168.

<sup>9</sup> Ezt hívják manapság a „késői megelőzés” (*late pre-emption*) problémájának, vö. Lewis 1983c, Menzies 1989 és 1996, Shaffer 2004.

## IV. TRANZITIVITÁS: ELLENPÉLDÁK ÉS ÉRVEK A PÉLDÁK ELLEN

Ezen a ponton azonban nem kívánom tovább követni a lewisi elmélet fejlődését, mert célom most csak annak bemutatása volt, hogy a potenciális megelőző okok jelenléte csak akkor egyeztethető össze az okság kontrafaktuális elemzésével, ha feltételezzük, hogy az oksági lánc tranzitív. Persze, ha ezt csak azzal tudjuk igazolni, hogy a tranzitivitást fel kell tételeznünk egy amúgy is vitatott elmélet védelmében, érvelésünk nem lesz túl meggyőző. Lewis és sokan mások azonban úgy vélik, hogy általában, és minden speciális okságról alkotott elméletet megelőzően, az okságot tranzitív viszonyoknak tartjuk. Következésképp, ha minden látszólagos ellenpéldáról meg tudjuk mutatni, hogy értelmezhető oly módon is, hogy ne legyen cáfolata a tranzitivitásnak, akkor ez elégséges annak bizonyítására, hogy az okság valóban tranzitív.

A következőkben röviden szeretném illusztrálni, hogyan is zajlik az okság tranzitivitását elfogadók és elvetők közti „játszma”. Ezt azonban nem azért teszem, hogy magam is beszálljak ebbe a csörtébe. Később – a tanulmány befejező szakaszában – nem rejtem majd véka alá, hogy van véleményem arról, melyik oldalt érdemes támogatni. Azonban ahhoz, hogy ezt a véleményt kicsit is meggyőzően tudjam képviselni, mindenekelőtt azt kell megmutatnom, hogy az a keret, amelyben manapság a viták többsége zajlik, nem fog hozzásegíteni bennünket az okság tranzitivitásával kapcsolatos probléma jobb megértéséhez. Ennek pedig az az oka, hogy az okság tranzitivitása – azokban az esetben, amikor helyes feltenni, hogy az oksági lánc valóban tranzitív – nem előfeltétele vagy korlátja az okság helyes filozófiai elméletének, hanem annak *következménye*.

Az oksági viszony tranzitivitása ellen felhozott példák egyik csoportja az, amikor egy oksági lánc utolsó tagja kontrafaktuálisan függ ugyan egy megelőző tagtól, első látásra azonban úgy tűnik, hogy a függés nem oksági. Kennedy elnök születését hosszú – bár a kellenél rövidebb – oksági lánc köti össze halálával, de talán nem állítanánk, hogy születése éppúgy oka volt halálának, mint az ellene elkövetett merénylet. Még akkor sem, ha igaz: anélkül, hogy megszületett, nem halhatott volna meg. A kontrafaktuális – és általában a hume-iánus – elméletek védelmezői azonban úgy érvelnek, hogy egy olyan elmélet következményeit, amely a legtöbb esetben helyesen magyarázza az oksági viszony természetét, még akkor is el kell fogadnunk, ha ez ellentmond az elmélet elfogadását megelőző intuícióinknak. Valakinek a születése igenis oka az illető halálának, még ha ezt első hallásra furcsának találjuk is. Pontosan úgy, ahogyan az ősrobbanás oka valamennyi későbbi fizikai eseménynek (Hall 2004. 228). Az, hogy valami ok, még nem feltétlenül teszi érdekessé vagy akár informatívvá.

Olyan példákat is találunk azonban az okság tranzitivitásával szemben, amelyek már a kontrafaktuális függésnek is ellentmondanak. Képzeljük el a következő esetet. Az egyik hegymászó észreveszi, hogy egy kisebb sziklatömb gurul a társa felé. A társa elé ugrik, és megakadályozza, hogy a szikla eltalálja. Utóbbi

folytatja útját, mintha mi sem történt volna. Ebben a példában az események olyan láncot alkotnak, melynek minden tagja kontrafaktuálisan függ a megelőző eseménytől. Ha a sziklatömb nem gurult volna lefelé, a hegymászó nem ugrott volna a társa elé, hogy megóvja. Ha a hegymászó nem ugrott volna a társa elé, az – tegyük föl – nem folytathatta volna sértetlenül az útját. Az események sorát oksági lánc kapcsolja össze. Ám furcsának tűnik azt állítani, hogy a sikeres mászásnak oka lett volna a hegymászó felé guruló kő. Először is, a kontrafaktuális függés aligha áll fenn: nem áll, hogy a hegymászó nem folytatta volna a mászást a feléje guruló szikla nélkül. Mint azonban a potenciális megelőzés kapcsán láttuk, az okság Lewis-féle kontrafaktuális elemzése ezt nem is követeli meg. Megköveteli azonban az oksági lánc tranzitivitását, és az ilyen és ehhez hasonló példákban éppen ez okozza a problémát. Mert nemcsak hogy kontrafaktuális függés nem áll fenn az oksági lánc első és utolsó tagja közt, de kérdésesnek látszik az is, hogy a leguruló kő bármilyen módon is oka lehetett a sikeres mászásnak.

Az ilyen típusú esetek tehát megkérdőjelezik, hogy Lewis megoldása a potenciális okok kizárására sikeres. Emlékezzünk vissza: a megoldás az volt, hogy bár a pusztán megelőző okok esetében nincs kontrafaktuális függés ok és hatás közt, de van egy tranzitív oksági lánc, amely magyarázza az oksági hatást. Ámde, úgy tűnik, nem szükségszerű, hogy minden oksági lánc tranzitív. Csakhogy ha  $C$  esemény kontrafaktuálisan független  $A$  eseménytől, és az egymással kontrafaktuális függésben álló események nem alkotnak szükségképp tranzitív oksági láncot, akkor a kontrafaktuális elemzés nem tudja megmagyarázni, hogy a potenciális okokat aktuálisan megelőző okok miért is okok. Én azonban nem ezzel a kérdéssel szeretnék foglalkozni, és nem is azzal, magyarázható-e a potenciális túldetermináltság a kontrafaktuális elemzés keretein belül a tranzitivitás feltételezése nélkül.<sup>10</sup> A tranzitivitás problémájának jelentőségét ugyanis másban látom. De az, ahogyan Lewis és mások igyekeznek a tranzitivitást a fenti ellenpéldák kapcsán magyarázni, közelebb visz majd saját elképzelésem kifejtéséhez.

Lewis válasza a fenti ellenpéldákra az oksági út (*causal route*) fogalmának bevezetése (Lewis 2004a).<sup>11</sup> Az elképzelés szerint ugyanaz az esemény különböző oksági utakon keresztül is bekövetkezhet. A sikeres mászás oksági feltétele, hogy egyetlen leomló sziklatömb se vágja agyon a hegymászót. E feltétel teljesülésének egyik módja, hogy – adott körülmények között – egyetlen sziklatömb sem omlik le. De oka lehet az is, hogy jelen van a Megmentő, aki a leomló szik-

<sup>10</sup> Ahogyan például McDermott 1995 teszi.

<sup>11</sup> Ned Hall 2000 szerint az általam fentebb leírt esetre nem alkalmazható Lewis megoldása, mert az „okszági utak közti váltás” feltételezi, hogy mindkét oksági lánc (a ténylegesen megvalósuló és a „leváltott”) ugyanahhoz az eseményhez vezetett (volna). Ez a példában is használt esetekre nem áll: a sziklatömb leomlása nem vezethetett a sikeres mászáshoz. Véleményem szerint azonban Hall érvei vitathatók. Ráadásul, mint látni fogjuk, a tranzitivitás kérdése szempontjából lényegtelen, miként értelmezzük az ilyen eseteket, mivel Hall szerint az oksági reláció olyankor is tranzitív, amikor tagadjuk az események közti kontrafaktuális függést.

latömböket elhárítja az útból. Ezért az, hogy a sziklatömb leomlik-e vagy sem, okságilag meghatározza, *milyen módon* teljesül e feltétel. A leomló sziklatömb azáltal oka a sikeres mászásnak, hogy meghatározza azt az oksági (nem térbeli) utat, amelynek révén a mászás sikerül. A sziklatömb leomlása úgy működik, mint egy váltó (*switch*) a két eseménysor közt. A „váltók”, pontosabban a *váltások* pedig okai valamennyi őket követő, oksági láncot alkotó eseménynek.

De valóban úgy gondoljuk, hogy azok? Lewis megoldása a tranzitivitással kapcsolatban elvezet bennünket a kontrafaktuális elemzéssel kapcsolatos alapvető nehézséghez. Azt senki sem tagadná, hogy számos esetben – talán valamennyi tipikus esetben – van *valamilyen* kapcsolat az oksági állítások igazságfeltételei és a megfelelő kontrafaktuálisok igazsága közt. A kérdés azonban az, mi magyarázza ezt. A legjobb magyarázat – amit egy helyen Lewis maga is említ –, hogy olyan eseményekről állítjuk, hogy okok, amelyek *számítanak* (*make a difference*) a hatások létrejöttében (Lewis 1983a. 161). Ezért gondoljuk úgy, hogy a hatások nem következtek volna be, ha az okok nem történtek volna meg. Csakhogy a fenti típusú példák éppen ennek az alapvető meggyőződésnek mondanak ellent, mivel ezekben az esetekben a hatás bekövetkezett volna az állítólagos okok nélkül is. Tehát az állítólagos okok egy bizonyos értelemben nem számítanak a hatás létrejöttében. Hogy pontosan milyen értelemben, azt egy másik példával érzékeltethetjük.

Képzeljük el, hogy egy szó szerint fékevesztett vonat száguld egy nagy pályaudvar felé, ahol érkezése súlyos károkat okozhat. Tegyük fel továbbá, hogy egy kisebb állomáson a pályaudvar felé vezető sínek kettéágaznak, majd később a pályaudvar előtt a két sínpár újra összeér. Az első elágazásnál egy váltóór áll, aki mindezzel tisztában van. Az ő döntése határozza meg, hogy a szerelvény melyik sínpáron robog tovább a pályaudvar felé. Ez a helyzet világos módon példázza azt, amikor egy esemény több módon is bekövetkezhet, és amikor az esemény tényleges bekövetkezéséhez vezető oksági lánc valamely tagjának szerepe csak annyi, hogy meghatározza, milyen „oksági úton” következik be az esemény. A váltóór viselkedése okozza azt, hogy a vonat valamelyik sínpáron halad tovább, a vonat momentuma az adott sínpáron pedig oka annak, hogy romboló sebességgel érkezik a pályaudvarra. Mégis igen furcsának tartanánk azt állítani, hogy a váltóór viselkedése bármit is számít a hatás bekövetkeztében. Az, hogy a váltóór mit tesz, valóban része egy oksági láncnak, amely a katasztrófához vezet. De ha azt állítjuk, hogy a váltóór nem felelős a katasztrófáért, azt azért tesszük, mert úgy érezzük: a katasztrófa bekövetkezése vagy elkerülése szempontjából *nem számít, mit tesz*.

Az általános konklúzió a következő: ha az okság tranzitivitását azzal próbáljuk igazolni, hogy az oksági lánc valamely tagja legalábbis meghatározta azt az „oksági utat”, amely a (végső) hatás bekövetkezéséhez vezet, akkor ellentmondásba kerülünk azzal az alapvetőnek tűnő intuícióval, amely az okság kontrafaktuális elemzésének kiindulópontjául szolgált, és amely szerint csak akkor lehet

egy esemény egy másik oka, ha az előbbi megtörténte vagy meg nem történte számít a tekintetben, hogy az utóbbi bekövetkezik-e vagy sem. Azoknak tehát, akik továbbra is kitartanak az okság kontrafaktuális értelmezése mellett, a következő alternatívák közül kell választaniuk. Vagy feladják az okság tranzitivitásának követelményét, és anélkül próbálják értelmezni a kontrafaktuális elemzést (Sartorio 2005); vagy a kontrafaktuális elemzést próbálják elválasztani attól a meggyőződéstől, hogy csak az lehet oka egy adott hatásnak, ami számít annak létrejöttében (Hall 2000).

A magam részéről azonban egészen más megoldást javasolnék: a kontrafaktuális – és általában a hume-iánus – elemzések elvetését. A kontrafaktuális elemzés elválaszthatatlan attól az intuíciónál, hogy az okok számítanak (a *make a difference* értelmében) a hatások bekövetkezése szempontjából. Véleményem szerint azonban azt, hogy oka-e valami egy másik eseménynek, nem az határozza meg, hogy megtörténte számít-e a fenti értelemben. Való igaz, a váltóór esetében erős meggyőződésünk, hogy viselkedése nem oka a pályaudvaron történt katasztrófának. Vizsgáljunk azonban meg egy másik esetet. *X* felbérelt a feledékeny *Z*-t, hogy amikor felhívja, törjön be egy hivatalba, és tüntessen el egy számára terhelő iratot. A biztonság kedvéért azonban *X* felbérelt a hivatalban dolgozó korrump *Y*-t is, hogy ha még ott találja másnap reggel, hozza el az iratokat. Mármint, ha minden „jól sikerül”, akkor függetlenül attól, hogy *X* hogyan dönt, az iratok másnap délben nem lesznek a helyükön. *X* viselkedése meghatározza ugyan az „okási utat”, de azt már nem befolyásolhatja, mi történik az út végén. Kérdés: az, hogy *X* telefonált vagy sem, oka volt-e ebben az esetben az iratok eltűnésének?

A válasz nem egyértelmű. Természetesen minden további nélkül állíthatjuk, hogy *X* felelőssége az iratok eltűnésében abból ered, hogy ő rendezte el azokat a feltételeket, amelyek később, bármit tegyen is, az iratok eltűnéséhez vezettek. Csakhogy a kérdésünk nem az, hogy *X*-et mi alapján tartjuk erkölcsileg felelősnek, hanem hogy az a viselkedés, amely nem számít a hatás bekövetkezése szempontjából, mégis oka lehet-e annak. Kétségtelen ugyanis, hogy bármit is tesz, *X* viselkedése része lesz egy olyan okási láncnak, amely a hatás bekövetkezéséhez vezet. Amellett szeretnék érvelni, hogy akármit tegyen is, az bizony oka lesz az iratok eltűnésének. A kérdés az, mi magyarázza a különbséget a váltóór és *X* okási szerepe között? Ha úgy gondoljuk, az okási lánc nem tranzitív az egyik esetben, milyen alapon állíthatjuk, hogy a másik esetben az?

## V. TRANZITIVITÁS ÉS OKSÁGILAG RELEVÁNS TULAJDONSÁGOK

Eddig az okság tranzitivitása kapcsán csak „példálóztunk”. A legutóbbi példa azonban azt bizonyítja, hogy talán érdemes mélyebb megfontolásokat is keresnünk arra vonatkozóan, miért is gondoljuk azt, hogy az okság tranzitív reláció. Azt szeretném megmutatni, hogy a hume-iánus elméletek a tranzitivitással kap-

csolatban *logikai okoknál fogva* csak a példálózásra hagyatkozhatnak, tehát további érvekkel a tranzitivitás ellen vagy mellett nem szolgálhatnak. És ez súlyos hiányosságnak tűnik számomra, mert az oksági viszony tranzitivitásának óriási jelentősége van nemcsak az oksággal kapcsolatos elméletekben, de számos más jelentős metafizikai probléma tárgyalása kapcsán is.

A probléma a következő. Az a kérdés, hogy három vagy több partikuláré (tárgy, esemény) egymással tranzitív viszonyban áll-e, csak a partikulárék meghatározott tulajdonságai révén értelmezhető. A tulajdonság tranzitivitása határozza meg az általa instanciált tárgyak „logikai” viszonyát. Következésképp ugyanarról a három partikuláréről egyaránt állíthatjuk, hogy egymással tranzitív viszonyban állnak, és azt is, hogy nem. Ha *C* idősebb *B*-nél, és *B* idősebb *A*-nál, akkor szükségképp *C* idősebb *A*-nál is. De ha *C* apja *B*-nek, és *B* apja *A*-nak, abból aligha következik, hogy *C* apja *A*-nak is; épp ellenkezőleg, ez lehetetlen, mivel a „*V* apja *W*-nek” intranzitív reláció. A kérdés mármost az, hogy pusztán az a tény, hogy az események oksági viszonyban állnak, elégséges-e a köztük fennálló tranzitív viszony igazolásához.

Kétségtelen, hogy vannak olyan metafizikai relációk, amelyek önmagukban elégségesek ahhoz, hogy a releváns tekintetben a partikulárék közötti logikai viszonyt meghatározzák. Ilyen például az azonosság. (Már amennyiben az azonosságot valódi relációnak tekintjük. Ez ügyben vannak kétségeim, de ezeket most félretehettük.) Ha *C* azonos *B*-vel, és *B* azonos *A*-val, akkor *C* szükségképpen azonos *A*-val is. De ilyenek a temporális relációk is, mint amilyen a „korábban történt, mint” vagy az „egy időben történt”. Az oksági relációk tranzitivitásával kapcsolatos intuíciót részben talán éppen a temporális viszonyok nyilvánvaló tranzitivitása magyarázza. Ha nem lehetséges szimultán vagy időben visszafelé ható okság, akkor az okok és hatások az *egymásutániség* tranzitív idősorán kell hogy elhelyezkedjenek. Vajon igazolhatjuk-e ezzel az oksági viszony tranzitivitását? Aligha. Előbbi példánknál maradva, az „előbb született, mint” kifejezés – nyilván az idősor tranzitivitásán alapuló – tranzitivitása nem teszi önmagában tranzitívvé az „...anya lett...” relációt. Egyetlen anyát sem tesz újra anyává az, hogy a lányának gyermeke születik. Következésképp a tranzitivitást az egymással oksági kapcsolatban álló partikulárék valamely tulajdonsága révén kellene igazolnunk.

De vajon melyik tulajdonságával? Nyilvánvaló módon az okságilag releváns tulajdonságokkal. A tranzitivitás kérdése tehát ahhoz az alapvető kérdéshez vezet bennünket, hogy melyek egy partikuláré (esemény, tárgy) kauzálisan releváns tulajdonságai. Mármost bármik is legyenek ezek, a hume-iánus elméletek egy rendkívül szigorú feltételt támasztanak velük szemben. Miután ezen elméletek szerint oksági viszony csak logikailag független események között állhat fenn, az okságilag releváns tulajdonságok nem lehetnek azok, amelyekből logikailag bármi is következik arra nézve, milyen más okságilag releváns tulajdonságokkal rendelkező partikuláréval állhatnak kauzális kapcsolatban. Ez az

egyik magyarázata annak, hogy a hagyományos hume-i elmélet a képességeket vagy diszpozíciókat nem tekintette okságilag hatékony tulajdonságoknak. Ha ugyanis valami vízben oldható, de olajban nem, akkor az nyilvánvalóan logikailag maga után vonja, hogyan fog viselkedni, ha vízbe vagy olajba teszik. Ezért aztán a hume-iánus elméletek szerint az ilyen képesség jellegű tulajdonságok nem lehetnek okságilag relevánsak.

Ha azonban az okságilag releváns tulajdonságok jellegzetessége, hogy logikailag bármely más okságilag releváns tulajdonsággal összeegyeztethetők, akkor rendkívül nehéz belátni, miként érvelhetnénk az egyes oksági láncok tranzitivitása mellett vagy ellen másként, mint példákkal. Az alternatíva csak az lehet, hogy az okság tranzitivitását *a partikuláris okságilag releváns tulajdonságainak tranzitivitása* segítségével próbáljuk igazolni. Ezt a hume-iánus elméletek nem teszik lehetővé, ami véleményem szerint nagy hiányosságuk. Az azonban, hogy valamely oksági viszony tranzitív-e vagy sem, *nem pusztán* azoknak a diszpozícióknak vagy oksági erőknak az elemzése segítségével érthető meg, amelyek, *pace* Hume, az okságilag releváns tulajdonságokat alkotják. Mégpedig azért nem, mert ha az okságilag releváns tulajdonságokat diszpozícióknak tekintjük, akkor az okságot szinte sohasem értelmezhetjük tranzitív relációként. Az okság tranzitivitásáról alkotott erős meggyőződésünk metafizikailag sajátos magyarázatot követel.

Kiindulópontként tekintsük a hume-iánusok kedvenc (amúgy tudtommal Malebranche-tól származó) példáját, a biliárdgolyókat. Az első golyó mozgásba hozza a másodikat, a második pedig mozgásba hozza a harmadikat. Ha a „mozgásba hoz” oksági viszonyt kifejező tranzitív reláció, akkor minden további nélkül állíthatjuk, hogy az első golyó mozgásba hozta a harmadikat is. Számomra azonban a legkevésbé sem világos, hogy miért lenne ez így. Milyen okságilag releváns tulajdonságra, tehát erőre vagy diszpozícióra vonatkozhat a „mozgásba hoz” kifejezés? Lévén ez a dinamika egyik alapkérdése, aligha én fogom megválaszolni. De az a feltevésem, hogy az ezen erők segítségével azonosított okságilag releváns tulajdonságok nem támasztják alá az oksági viszony tranzitivitását.

Tekintsük a „mozgásba hozásnak” az észlelés számára legelemibb formáját, az ütközést vagy kollíziót. Ahhoz, hogy ütközés révén egy tárgy mozgásba tudjon hozni egy másikat, közvetlen érintkezésre van szükség. Bármilyen magyarázza is a „kollíziós képességet”, maga a képesség *nem manifesztálódhat* az érintkezés nélkül. Ha azonban, mint azt felteszem, az oksági viszony éppen e képesség manifesztálódásában áll, akkor ez bizonyára nem magyarázhatja az oksági lánc tranzitivitását, hiszen az érintkezés *nem* tranzitív reláció, és feltevésünk szerint az első golyó közvetlenül nem érintkezik a harmadikkal.

A fenti példa kiterjeszthető bármely olyan „mozgásba hozó erőre”, amelyet a fizikai tárgyak vagy partikuláris okságilag releváns tulajdonságának tekintünk. Bármilyen fizikai tulajdonság legyen is, egy ilyen erő gyakorlása önmagában nem magyarázza, miként épülhet rá tranzitív oksági kapcsolat. Ennek oka az,



hogy az efféle erők gyakorlásához a képességek hordozói közt meghatározott térbeli elhelyezkedésre van szükség. Ha az elhelyezkedés olyan, hogy a képesség manifesztálódik, akkor az természetesen logikailag maga után vonja a megfelelő kapcsolatban álló partikulárek közötti oksági viszonyt. A tranzitivitás kérdése azonban ekkor nem merül fel, még akkor sem, ha a kapcsolat nem csak két partikularé között áll fenn. Például lehetséges, hogy három vagy több test kölcsönösen gravitációs hatást fejt ki egymásra. Ebben az esetben azonban nincs értelme tranzitivitásról beszélni, mivel az oksági kapcsolat közvetlen. Ha viszont három partikularé elhelyezkedése olyan, hogy az első közvetlenül nem képes a harmadik mozgásállapot-változását befolyásolni, akkor bármiképp mozogjon is a harmadik, annak nem lehet az első partikularé az oka, mivel egyetlen fizikai partikularé sem rendelkezik a másikon „átívelő” oksági erővel vagy képességgel.

Mielőtt még valaki azzal vádolna, hogy képtelenségeket állítok, szeretném világossá tenni, mi *nem* következik a fentiekből. Természetesen nem azt akarom tagadni, hogy létezik egy olyan oksági lánc, amely egy partikularé állapotától vagy változásától egy vele közvetlenül nem érintkező másik partikularé állapotának változásához vezet. Csak azt állítom, hogy az oksági lánc nem feltétlenül tranzitív, sőt a mozgástörvények esetében tipikusan nem az. Ennek ellene vehető, hogy adott körülmények között az első biliárdgolyó mozgásából és a másik két golyó elhelyezkedéséből a dinamika törvényei segítségével elvileg kiszámítható, hogy mi fog történni a harmadik golyóval. Csakhogy a kiszámíthatóságból önmagából nem következik okozás. Egy klasszikus példát alapul véve, egy zászlórúd árnyékának hosszából és a Nap állásából ki tudjuk számítani, hogy a rúd milyen magas. De ez nem jelenti azt, hogy akár a rúd árnyéka, akár a Nap oka lenne a rúd magasságának. A hatásokból bizonyos peremfeltételek fennállása mellett következtethetünk az okokra. Analóg módon, a közvetlen hatások természetének ismeretéből törvények segítségével következtethetünk az egymással oksági viszonyban nem álló eseményekre, akár a múltban, akár a jövőben történnek. A következtetés episztémikus lehetősége azonban önmagában nem elégséges ahhoz, hogy az oksági viszonyt metafizikai értelemben tranzitívnek tekintsük.

## VI. PERSPEKTIVIKUSSÁG ÉS REDUKCIÓ

Feltevés az – és ez valóban csak egy további bizonyítást igénylő, de a fentiek fényében, remélem, nem elfogadhatatlan feltevés –, hogy azok a fizikai erők, amelyekkel a mikrofizikai folyamatokat magyarázzuk, nem tranzitívek. Következésképp az okság tranzitivitása nem értelmezhető pusztán a mikrofizikai vagy általában véve a fizikai interakciók szintjén. Azt azonban természetesen nem állítom, hogy az oksági viszonyok sohasem tranzitívek. Állításom az, hogy a tranzitivitás magyarázata éppúgy *perspektívát* követel meg, mint az aszimmetria magyarázata. Ráadásul ez a perspektíva nagyon hasonló ahhoz, mint amit fentebb

az okság aszimmetriája kapcsán említettünk. Ennek messzemenő metafizikai következményei lehetnek. A tanulmány befejező részében azonban a lehetséges következmények közül csak azokra fogok kitérni, amelyek az okság tranzitivitásának magyarázatára vonatkoznak.

Az okság mindennapi életben és tudományban használt fogalmának egyaránt lényegi mozzanata (Hugh Mellor kifejezésével lényegi „konnotációja”), hogy az okok eszközök, amelyeket használhatunk bizonyos célok elérése érdekében. Az okok e sajátossága mellesleg jól magyarázza, miként kapcsolódik az okság a kontrafaktuálisokhoz. A legtöbb esetben csak akkor tekintem  $C$ -t  $A$  okának, ha  $C$  manipulálásával meg tudnám akadályozni  $A$  bekövetkezését. Éppen ebben az értelemben mondhatjuk, hogy  $C$  bekövetkezése számít  $A$  bekövetkezése szempontjából.<sup>12</sup> A kontrafaktuális függés azonban *nem alapvető* az okság tranzitivitásának megértésében, és nem is szükséges feltétele egy tranzitív oksági lánc létének. Csak azokban az esetekben releváns, amikor a kontrafaktuális függés következik abból a tényből, hogy adott körülmények között az okok eszközök lehetnek bizonyos célok eléréséhez.

Térjünk vissza egy pillanatra ismét a három biliárdgolyó esetére. Sokan valószínűleg a következőképpen érvelnének. Azt állítottam, hogy ha az okságilag releváns tulajdonságokat képességeknek vagy diszpozícióknak tekintjük, akkor nincs megfelelő alapunk arra, hogy feltegyük: az első golyó mozgása okozta a harmadik mozgását. Azonban erős meggyőződésünk – bárki megmondhatja, aki próbálkozott már biliárdjátékkal –, hogy az első golyó mozgása igenis oka a harmadik mozgásának. Tehát egy egyszerű *modus tollens* segítségével levonhatjuk a következtetést: az okság nem képességek manifesztációja. Az eb azonban épp e ponton van elhantolva: pontosan *miért* is vagyunk annyira meggyőződve arról, hogy az első golyó mozgása oka a harmadik mozgásának, ha nem tudjuk kijelölni azt az okságilag releváns tulajdonságot, ami ezt magyarázza? Úgy vélem, azért, mert az első golyó mozgásával *képesek vagyunk vagy lehetünk elérni azt célt*, hogy a harmadik a lyukban végezze. Nem helytelen tehát azt állítani, hogy az első golyó mozgása oka a harmadik mozgásának. De csak azért nem, mert mindkettő része egy olyan oksági láncnak, amely szerepet játszik egy meghatározott cél elérésében. Azaz, az okság tranzitivitását az magyarázza, hogy bizonyos oksági láncokra *úgy tekintünk*, mint *komplex eszközökre* bizonyos célok elérése érdekében.

Ennek következménye, hogy a tranzitivitást nem annyira az okok, mint inkább a célok, azaz a hatások felől érdemes értelmezni. A célokat *valami által* érjük el. Egyszerű célokat egyszerű folyamatok által. Ha a célom az, hogy üzenetet küldjek a szomszédomnak, akkor bedobok egy levelet a postaládájába, ami által ő azt megtalálja, ami által elolvassa, ami által... Ha a célom az, hogy úrszondát küldjek a Marsra, akkor fogok egy csavarhúzózt, és bizonyos körülmé-

<sup>12</sup> Az oksági kontrafaktuálisok és a manipulálhatóság kapcsolatáról vö. Woodward 2003. 4. fejezet.

nyek között mozgatom, ami által űrszondát építek, amit útjára bocsájtok, ami által... Mindkét esetben igaz lesz, hogy létezik egy tranzitív oksági lánc az üzenet megírásától, illetve az űrszonda megtervezésétől az üzenet, illetve a szonda célba éréséig. A tranzitivitást pedig nem az oksági diszpozíciók önmagukban, hanem az „által-reláció” (*by-relation*) tranzitivitása biztosítja.<sup>13</sup> Ez a reláció azonban csak a cél-eszköz kontextusban, az elérendő célok felől értelmezhető. Ami „meggyőződésünkkel teszi” az okság tranzitivitását, az éppen az, hogy az okokat bizonyos kontextusban eszközöknek tekintjük, amelyeket egy többé vagy kevésbé komplex „által-reláció” köt össze elérni kívánt hatásaikkal.

Abból, hogy csak akkor lehet egy oksági lánc egyik elemét egy vele közvetlenül nem érintkező másik esemény okának tekinteni, ha része az események olyan sorozatának, amely eszköznek tekinthető egy cél elérése érdekében, természetesen nem következik, hogy ennek az oksági láncban szerepet játszó partikuláris perspektívájából is értelme lenne. Nem arról van szó, hogy az első biliárdgolyó abból a célból mozog meghatározott módon, hogy a harmadikat a lyukba juttassa. Hasonló módon, nem arról van szó, hogy a napraforgó viselkedését azzal kellene magyaráznunk, hogy a növénynek magának valamilyen szándékot tulajdonítunk; vagy hogy a Fermat-elv miatt a fényről feltételeznünk kellene, hogy a legrövidebb úton igyekszik eljutni egyik pontból a másikba. Nem arról van tehát szó, hogy bizonyos esetekben úgy magyarázzuk egy partikuláris viselkedését, *mintha* szándékai volnának.<sup>14</sup> Javaslatom az, hogy egy eseményt csak akkor tekinthetünk egy vele közvetlenül nem érintkező másik esemény okának, ha egy *szabad és racionális* cselekvő azért „hozná létre”, hogy valamely hatást elérjen vele.

Továbbá a fentiekből természetesen az sem következik, hogy egy eseményt csak akkor tekinthetünk egy másik okának, ha *ténylegesen* arra használta valaki, hogy valamely célt elérjen vele. Elegendő, hogy bizonyos kontextusban értelmes dolog úgy tekinteni bizonyos típusú oksági láncokra, mint amelyek első eleme eszköz lehet egy bizonyos cél elérésére. Ebben az értelemben természetesen tranzitívnek tekinthetem a három részecske mozgása által alkotott oksági láncot is: ha az lenne a célom, hogy a harmadik részecskét mozgásba hozzam, és ezt közvetlenül csak az első mozgásával érhetném el, akkor a második részecskét az első által hoznám mozgásba, ami által mozgásba hoznám a harmadikat, stb. Csak akkor tekinthetjük azonban a folyamatot tranzitívnek, ha az része lehet egy ehhez hasonló cél-eszköz jellegű érvelésnek.

<sup>13</sup> A „by-relation” logikájának eredeti, cselekvésméletben használt értelmezéséről lásd Goldman 1970 és Ginet 1990. A cselekvésméleti kontextuson kívül lásd egyebek mellett Lombard 1986 és Menzies 1988.

<sup>14</sup> Javaslatom tehát nem keverendő össze Dennett „intencionális hozzáállásról” alkotott elméletével (vö. Dennett 1998). Ha valamivel, inkább Arisztotelész azon felfogásával rokon, amely szerint az okság fogalmához lényegileg hozzátartozik a valamely cél érdekében tevékenykedő ágens jelenléte (vö. Broadie 2009).

Mármost mindezek alapján miért gondoljuk úgy, hogy a szerencsétlen váltóór nem volt oka a pályaudvaron bekövetkező katasztrófának,  $X$  viselkedése ellenben oka volt az iratok eltűnésének? Hiszen az utóbbi esetben is igaz, hogy adott körülmények között  $X$  akár telefonál, akár nem, az iratok el fognak tűnni. Ám  $X$  cselekedete (vagy a cselekedettől való tartózkodása) mégis oka az iratok eltűnésének, mert akárhogy cselekedjék is, az része egy olyan oksági láncnak, amelynek minden tagját az „által-reláció” köti össze abban az értelemben, hogy az adott cél eléréséhez döntése *kihagyhatatlan eleme valamelyik* oksági láncnak, amely a hatás bekövetkezéséhez vezet. A váltóórra azonban ez nem áll. Jelenléte egyáltalán nem feltétele annak, hogy létezzék egy olyan oksági sor, amely a fék meghibásodásától vagy megrongálásától a pályaudvaron bekövetkezett katasztrófa-hoz vezet. Érzésem szerint ezért vonakodnánk attól, hogy viselkedését a katasztrófa okának tekintsük.

Végezetül egy alapvető metafizikai kérdés: vajon nem következik-e javaslatomból, hogy az okságot úgy értelmezem, mint Hume a hagyományos interpretáció szerint, azaz szubjektív módon, saját attitűdjeink kivetítéseként? Erre azt válaszolnám: igen is, meg nem is. Mindenekelőtt véleményem szerint – Hume-mal és az őt követő hagyománnyal ellentétben – minden oksági viszony olyan oksági diszpozíciók manifesztációjára épül, amelyek metafizikai szükségszerűséggel következnek a partikuláris és tulajdonságaik elrendeződéséből. Ennyiben tehát elméletem éles ellentétben áll a hume-i és általában a hume-iánus felfogásokkal, és teljes mértékben „objektivista”. Másodszor – és ettől nem függetlenül – azt, hogy egy adott oksági lánc valóban hatékony eszköz lehet-e egy bizonyos cél elérése érdekében, teljesen objektív kérdésnek tekintem. Mi több – bár emellett itt már nincs módom érvelni – meggyőződésem, hogy az emergens oksági erők lehetőségét is ennek a belátásnak a segítségével magyarázhatjuk azokban az esetekben, amikor bizonyos típusú tranzitív oksági láncok változó feltételek mellett ugyanazon típusú eseményekhez vezetnek.

Ennek ellenére javaslatomnak tagadhatatlanul van egy „szubjektivista” vagy inkább projektivista vonzata, ezt azonban a magam részéről nem tekintem ellenvetésnek, inkább az elmélet következményének látom. Ez pedig az, hogy a tranzitív oksági láncokon szupervenialó diszpozíciók és képességek tulajdonítása „válaszfüggő”, a szó manapság bevett filozófiai értelmében. Vagyis efféle objektív diszpozíciókat és képességeket csak bizonyos mentális képességekkel és diszpozíciókkal rendelkező lények perspektívájából lehetséges tulajdonítani, következésképp nem redukálhatók mikrofizikai folyamatokra.<sup>15</sup> Ha nincs, aki értelmet adjon viselkedésének, egyetlen részecske vagy makrofizikai tárgy sem lát messzebb a közvetlen szomszédjánál.

<sup>15</sup> További kérdés, hogy mi következik ebből az idő irányultságára nézve. Ha elfogadjuk, hogy az idő irányultságát az oksági reláció természete magyarázza, lehetséges, hogy az idő irányát is csak egy sajátos perspektíva szempontjából értelmezhetjük. Ezt sem tartom elfogadhatatlannak, de jelen pillanatban nem köteleződnék el mellette. Van ugyanis egy másik, nem kevésbé plauzibilis lehetőség is, amely szerint az idő irányultsága független az okságtól.

## IRODALOM

- Beebe, Helen 2006. Does Anything Hold the Universe Together? *Synthese*. 149. 509–515.
- Beebe, Helen – Christopher Hitchcock – Peter Menzies 2009. (szerk.) *The Oxford Handbook of Causation*. Oxford, Oxford University Press.
- Bennett, Jonathan 2003. *A Philosopher's Guide to Conditionals*. Oxford, Clarendon Press.
- Broadie, Sarah 2009. The Ancient Greeks. In Helen Beebe – Christopher Hitchcock – Peter Menzies (szerk.) *The Oxford Handbook of Causation*. Oxford, Oxford University Press. 21–39.
- Cartwright, Nancy 1979. Causal Laws and Effective Strategies. *Noûs*. 13. 419–437.
- Cartwright, Nancy 1989. *Nature's Capacities and Their Measurement*. Oxford, Clarendon Press.
- Davidson, Donald 1980. *Essays on Actions and Events*. New York, Oxford University Press.
- Dennett, Daniel 1998. Az *intencionalitás filozófiája*. Szerk. Pléh Csaba. Budapest, Osiris–Gond.
- Dummett, Michael 1964. Bringing about the Past. *Philosophical Review*. 73. 338–359.
- Ehring, Douglas 1997. *Causation and Persistence. A Theory of Causation*. Oxford, Oxford University Press.
- Elga, Adam 2001. Statistical Mechanics and the Asymmetry of Counterfactual Dependence. *Philosophy of Science*. 68. 313–324.
- Gasking, Douglas 1955/1987. Okság és gyakorlati ajánlások. Ford. Csontos László. In Bertalan László (szerk.) *Magyarázat, megértés és előrejelzés*. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont. 31–42.
- Ginet, Carl A. 1990. *On Action*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Goldman, Alvin I. 1970. *A Theory of Human Action*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Hall, Ned 2000. Causation and the Price of Transitivity. *Journal of Philosophy*. 97. 198–222.
- Hall, Ned 2004. Two Concepts of Causation. In John Collins – Ned Hall – Laurie Ann Paul (szerk.) *Causation and Counterfactuals*. Cambridge/MA, MIT Press. 225–276.
- Hausman, Daniel M. 1998. *Causal Asymmetries*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hempel, Carl 1965. *Aspects of Scientific Explanation*. New York, The Free Press.
- Hitchcock, Christopher 2001a. The Intransitivity of Causation Revealed in Equations and Graphs. *Journal of Philosophy*. 98. 273–299.
- Hitchcock, Christopher 2001b. A Tale of Two Effects. *Philosophical Review*. 110. 361–396.
- Horwich, Paul 1987. *Asymmetries in Time: Problems in the Philosophy of Science*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Hume, David 1739/1976. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Bence György. Budapest, Gondolat (újabb, javított kiadása: 2006. Budapest, Akadémiai Kiadó).
- Huoranszki Ferenc 2001. *Modern metafizika*. Budapest, Osiris.
- Huoranszki Ferenc 2002. Common Sense and the Theory of Human Behaviour. *The Philosophical Quarterly*. 52. 526–543.
- Kant, Immanuel 1787/2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Lewis, David 1983a. Causation. In *Philosophical Papers, Volume II*. Oxford, Oxford University Press. 159–171.
- Lewis, David 1983b. Counterfactual Dependence and Time's Arrow. In *Philosophical Papers, Volume II*. Oxford, Oxford University Press. 32–52.
- Lewis, David 1983c. Postscript to Causation. In *Philosophical Papers, Volume II*. Oxford, Oxford University Press. 172–214.
- Lewis, David 2004a. Causation as Influence. In John Collins – Ned Hall – Laurie Ann Paul (szerk.) *Causation and Counterfactuals*. Cambridge/MA, MIT Press. 75–106.
- Lewis, David 2004b. Void and Object. In John Collins – Ned Hall – Laurie Ann Paul (szerk.) *Causation and Counterfactuals*. Cambridge/MA, MIT Press. 277–290.

- Lombard, Lawrence Brian 1986. *Events: A Metaphysical Study*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Lowe, E. Jonathan 2002. *A Survey of Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press.
- Mackie, John L. 1974. *The Cement of the Universe*. Oxford, Clarendon Press.
- McDermott, Michael 1995. Redundant Causation. *British Journal for the Philosophy of Science*. 46. 523–544.
- Mellor, D. Hugh 1988. On Raising the Chances of Effects. In *Matters of Metaphysics*. Cambridge, Cambridge University Press. 225–234.
- Mellor, D. Hugh 1995. *The Fact of Causation*. London, Routledge.
- Menzies, Peter 1988. Against Causal Reductionism. *Mind*. 97. 551–577.
- Menzies, Peter 1989. Probabilistic Causation and Causal Processes: A Critique of Lewis. *Philosophy of Science*. 56. 642–663.
- Menzies, Peter 1996. Probabilistic Causation and the Pre-emption Problem. *Mind*. 105. 85–117.
- Menzies, Peter – Huw Price 1993. Causation as a Secondary Quality. *British Journal for the Philosophy of Science*. 44. 187–203.
- Molnar, George 2003. *Powers. A Study in Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press.
- Paul, Laurie Ann 2004. Aspect Causation. In John Collins – Ned Hall – Laurie Ann Paul (szerk.) *Causation and Counterfactuals*. Cambridge/MA, MIT Press. 205–224.
- Popper, Karl R. 1956. The Arrow of Time. *Nature*. 177. 538.
- Price, Huw 1991. Agency and Probabilistic Causality. *British Journal for the Philosophy of Science*. 42. 157–176.
- Price, Huw 1992. Agency and Causal Asymmetry. *Mind*. 101. 501–520.
- Price, Huw – Brad Weslake. 2009. The Time-Asymmetry of Causation. In Helen Beebe – Christopher Hitchcock – Peter Menzies (szerk.) *The Oxford Handbook of Causation*. Oxford, Oxford University Press. 414–443.
- Reid, Thomas 1788/1969. *Essays on the Active Powers of the Human Mind*. Szerk. Baruch A. Brody. Cambridge/MA, MIT Press. Részletei magyarul: Értekezések az ember aktív erőiről. Ford. Fehér Ferenc. In Márkus György (vál., jegyz.) 1977. *Brit moralisták a XVIII. században*. Budapest, Gondolat. 565–674.
- Russell, Bertrand 1953/1976. Az ok fogalmáról. Ford. Márkus György. In *Miszticizmus és logika*. Budapest, Magyar Helikon. 291–337.
- Sanford, David H. 1989. *If P, then Q. Conditionals and the Foundations of Reasoning*. London – New York, Routledge.
- Sartorio, Carolina 2005. Causes as Difference Makers. *Philosophical Studies*. 123. 71–96.
- Shaffer, Jonathan 2004. Trumping Preemption. In John Collins – Ned Hall – Laurie Ann Paul (szerk.) *Causation and Counterfactuals*. Cambridge/MA, MIT Press. 59–73.
- Woodward, James 2003. *Making Things Happen*. Oxford, Oxford University Press.
- Wright, Georg Henrik von 1971/1987. Magyarázat és megértés. Ford. Csontos László. In Bertalan László (szerk.) *Magyarázat, megértés és előrejelzés*. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont. 43–210.

Rovatunk tárgya ez alkalommal Farkas Katalin *The Subject's Point of View* című, az Oxford University Pressnél 2008-ban megjelent könyve. A kötet tartalmának összefoglalását Márton Miklós, Forrai Gábor és Tózsér János recenziói, majd a szerző válaszai követik.





## *The Subject's Point of View*

### A könyv összefoglalása

A kortárs elmefilozófia egyik sokat vitatott kérdése a mentális állapotok természetével kapcsolatos, méghozzá azzal a kérdéssel, hogy vajon a mentális állapotok és tartalmak egyedül a gondolkodó alany belső állapotaitól függenek-e (ez az internalizmus álláspontja), avagy részben az alanyon kívüli körülmények konstituálják őket (ahogy azt az externalisták gondolják). A modern filozófiai hagyomány jellemzően internalista volt: Descartes szerint például elképzelhető, hogy egy gonosz démon megcsal, és valójában rajtam kívül nem létezik semmi, mentális állapotaim mégis ugyanazok, mint most. Tehát ezen állapotok természete lényege szerint nem függ a rajtam kívül álló dolgoktól. Ezzel szemben a kortárs ortodox nézet externalista, és az externalista elméletek a 20. és 21. században a karteziánus elmefelfogást ért széles körű kritikák egyik legfontosabb csoportját alkotják. Még azok a szerzők is, akik szimpatizálnak az internalista felfogással, általában elismerik, hogy legalábbis az elme egyes aspektusai externalista megközelítést igényelnek.

*The Subject's Point of View* című könyvemben egy kompromisszummentes internalista elmélet védelmét tűztem ki célul. Egy olyan elmefelfogás mellett érvelek, amely egy fontos szempontból karteziánus. Nem abban az értelemben, hogy az elme és a test dualizmusát kellene elfogadnunk, ebben a kérdésben ugyanis semleges maradok. Az általam javasolt elmélet inkább Descartes második elmélkedésének címéhez kapcsolódik: *Az emberi elme természetéről: arról, hogy jobban ismerjük, mint a testet*. Amellett érvelek ugyanis, hogy a mentális vonások megkülönböztető sajátossága az, hogy a gondolkodó alanynak privilegizált hozzáférése van ezekhez az állapotokhoz; továbbá amellet, hogy ez a körülmény az elme externalista elméletének teljes elutasítását teszi szükségessé.

Az első fejezetben azt a tézist védem, hogy a privilegizált hozzáférés a mentális vonások megkülönböztető jegye. A ránk jellemző vonásokat a következő kritérium alapján osztjuk mentális és nem mentális kategóriákba: pontosan az tartozik elmémhez, amit úgy ismerek meg, ahogyan azt senki más nem tudja megismerni. Ezzel nem azt tagadom, hogy mások is megismerhetik az én elmém; mindössze azt, hogy ugyanolyan módon férnek hozzá elmémhez, mint én.

A második fejezetben megmutatom, hogy bizonyos ellenvetések az első fejezet tételével szemben alaptalanok. Az egyik ellenvetés szerint igaz ugyan, hogy egyes testi állapotaimat gyakran úgy ismerem meg, ahogyan mások nem, ez azonban e megismerés esetleges és nem szükségszerű vonása. Egy másik ellenvetés a tudattalan állapotokkal és az öncsalás eseteivel kapcsolatos: ezek ugyanis látszólag ellenpéldák azzal az állítással szemben, hogy én magam másképpen – és jobban – ismerem mentális állapotaimat, mint mások. Egy Freudtól kölcsönzött gondolatmenet segítségével bizonyítom, hogy a tudattalan állapotokról alkotott felfogás lényegileg parazitikus a tudatos, privilegizált módon hozzáférhető állapotok fogalmán.

A harmadik fejezetben az eddig védelmezett elmefelfogás jelentősége mellett érvelek. Az emberi élet egyik legfontosabb aspektusa a másokhoz való viszony: méghozzá azokhoz, akiket magunkhoz hasonlóan személyeknek tekintünk. Álláspontom szerint azokat tekintjük személyeknek, akik hozzánk hasonló elmével rendelkeznek, azaz hozzánk hasonló mentálisállapot-fajtákkal rendelkeznek. Azt azonban, hogy mi számít mentálisállapot-fajtának, a karteziánus kritérium határozza meg. Éppen ezért a személyekről alkotott felfogásunk alapvetően támaszkodik a karteziánus elméletre.

A negyedik fejezettel kezdődő második részben az eddigi eredményeket a kortárs internalizmus–externalizmus vitához kapcsolom. Először azt a kérdést vizsgálom meg, hogyan kell pontosan definiálni ezt a vitát. A szokásos felfogás szerint a kérdés azon múlik, hogy a mentális állapotokat az alany agyán vagy testen kívüli vagy belüli tényezők határozzák-e meg. A belső és külső közötti határvonal azonban nem az agy vagy a test körül húzható meg. Az internalista nézet lényege valójában az, hogy a mentális vonásokat egyedül az határozza meg, hogy a világ hogyan jelenik meg az alany számára – tehát az, hogy hogyan is állnak a dolgok a szubjektum nézőpontjából. Az externalizmus ennek tagadása.

Az ötödik fejezetben amellet érvelek, hogy akkor jelennek meg a dolgok ugyanúgy két alany számára, ha ugyanazokkal a belső fenomenális tulajdonságokkal rendelkeznek. Az internalista szerint az határozza meg mentális vonásaimat, ahogyan a dolgok számomra megjelennek. Az externalista szerint viszont mentális vonásaim lehetnének különbözőek akkor is, ha minden pontosan ugyanilyennek tűnne. A hatodik fejezetben megmutatom, hogy emiatt az externalizmus korlátozza a privilegizált hozzáférés körét. Az alany ugyanis csak ahhoz fér hozzá privilegizált módon, hogy a dolgok hogyan jelennek meg számára. Ez viszont azt jelenti, hogy az externalizmus ellentétbe kerül az elméről alkotott alapvető felfogásunkkal, amely a privilegizált hozzáférés kritériumán alapul. Tehát az externalizmus téves.

A fenti érvekhez hasonló megfontolások több filozófusban is kételyt ébresztettek az externalista elmélettel kapcsolatban, ám sokan gondolták úgy, hogy végül is az internalizmus tarthatatlan, mivel nem tud számot adni a mentális állapotok szemantikai vonásairól; arról, hogy ezek az állapotok referencia- és igaz-

ságfeltételekkel rendelkeznek. A mű hetedik fejezetében megmutatom, hogy ez az aggodalom alaptalan.

Anthony Kenny az elme metafizikájáról írott könyvében egy helyen azt mondja, hogy – Gilbert Ryle-hoz hasonlóan – ő is Descartes örökségét tekinti az elme természetének helyes megértését akadályozó legsúlyosabb akadállyal. Kenny nincs egyedül ezzel a véleménnyel. Munkám végső konklúziója az, hogy a 20. és 21. század filozófiájában széles körben elfogadott antikarteziánus nézet lényegileg elhibázott. Descartes örökségének elutasítása sokkal problematikusabb, mint ahogy azt kritikussai felteszik: ugyanis az elméről és a személyekről alkotott alapvető és nélkülözhetetlen felfogásunk valójában a descartes-i nézeten nyugszik.

## Vonakodó karteziánizmus?

Farkas Katalin remek könyvében az elme természetéről szóló karteziánus elképzelést veszi védelmébe. E karteziánus elmefelfogás legfontosabb elemének azonban sokakkal szemben nem az anyagtalan szellemről szóló descartes-i tanítást tekinti, hanem a mentális állapotokhoz történő privilegizált hozzáférés tételét. Sőt, Farkas egyenesen úgy foglal állást, hogy a privilegizált hozzáférés tételéből – ellentétben azzal, ahogy az iskolában tanultuk – nem következik a szubsztancia-dualizmus. E tétel alátámasztása érdekében a privilegizált hozzáférés fogalmát igen kreatívan átértelmezi, meglehetősen speciális értelmet kölcsönözve neki. Tanulmányomban azonban amellet kívánok érvelni, hogy Farkas e vállalkozása sikertelen: a privilegizált hozzáférés még e speciális értelemben is maga után vonja a szubsztancia-dualizmust. Konklúzióm tehát az, hogy nem lehet csak félig megvenni az elme karteziánus modelljét, és vonakodni annak teljes egészében történő elfogadásától.

### FARKAS KRITÉRIUMA

Könyvének első fejezetében Farkas azt igyekszik kimutatni, hogy a mentálisnak tekinthető állapotok éppen azon emberi képességekből származnak, amelyek meglétében Descartes híres, a démonhipotézisen alapuló szkeptikus gondolkísérletének elvégzése után is biztosak lehetünk. A gonosz démon szisztematikusan megtéveszt bennünket, így semminek a létében nem lehetünk biztosak, ami közvetlen tapasztalatunkon vagy gondolkodásunkon kívül esik, beleértve közvetlen tapasztalataink és gondolataink okait is. Így ami megmarad bizonyosan létezőnek, az nem más, mint maga a közvetlen tapasztalat, vagyis azok az állapotok, melyekbe a tapasztalás vagy a kognitív képességek gyakorlása során kerülünk. Tehát ezek, vagyis a démon-teszt elvégzése után megmaradt állapotok számítanak mentális állapotoknak Farkas szerint.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Farkas 2008. 13.

Farkas számára azonban a démonhipotézis felhasználása nem azért fontos, hogy kiderítse, mely jelenségek létezésében lehetünk biztosak, és melyekében nem, hanem azért, mert a démon-teszt éppen azokat az állapotokat tartja fenn a rostán, melyekhez egyfajta sajátos, első személyű perspektívából férünk hozzá. A tapasztalat és a gondolat okai vagy tárgyai mindenki számára ugyanúgy, saját tapasztalatán és gondolkodásán keresztül tárulnak föl, ezzel szemben magához a közvetlen tapasztalathoz vagy gondolkodásához mindenki csak a saját személyes módján fér hozzá. E sajátos hozzáférés szerepét Farkas szerint a reflexió vagy introspekció tölti be. Álláspontja szerint tehát azokat a jelenségeket, amelyeket reflexió vagy introspekció útján ismerek meg, senki más nem ismerheti meg ezen a módon (18–19). Ez a megállapítás ugyanakkor nem zárja ki, hogy az általam introspekció útján megismert jelenségeket egy másik személy más módokon megismerhesse. Farkas tehát nem tagadja, hogy a reflexió által feltárt jelenségek bizonyos értelemben publikusak, pusztán annyit állít, hogy egyes publikus jelenségeket egy személy megismerhet oly módon is, ahogyan más számára ez nem lehetséges. Más ugyanis azt, amit én reflexió útján ismerek meg, nem tudja szintén *reflexió útján* megismerni – ugyanennek a megismeréséhez csak másfajta képességek és lehetőségek állnak a rendelkezésére. Mindez a reflexión vagy introspekción kívül más képességekre nem áll: amit képes vagyok észlelni, más is képes lehet észlelni; amit képes vagyok elgondolni, más is képes lehet elgondolni, amire képes vagyok visszaemlékezni, arra más is képes lehet emlékezni, és így tovább.<sup>2</sup> Mármost Farkas legfontosabb tézise szerint éppen ezek, a reflexió útján csak a reflektáló alany számára hozzáférhető jelenségek tartoznak az elméhez. A privilegizált hozzáférés tézise ebben a formában tehát azt állítja, hogy azok és csak azok a jelenségek mentálisak, amelyeket olyan módon ismerhetek meg, ahogyan senki más.

A szerző intenciói szerint továbbá az a tény, hogy a mentális állapotokhoz ilyen kitüntetett módon férünk hozzá, *nem zárja ki*, hogy e mentális állapotok bizonyos fiziológiai állapotoktól függjenek, amelyek esetében természetesen nem áll fenn a privilegizált hozzáférési mód tézise. Méghozzá azért nem, mert Farkas szerint a démonhipotézis nem egy anyagtalan szellemre szűkíti le a világot, hanem egy szubjektív nézőpontra, a vizsgálódás egy sajátos, első személyű szemszögére (18). Éppen ezért leszögezi: nyitott kérdés, vajon e nézőpontnak szüksége van-e testre vagy sem. A könyv egyik fontos tétele szerint tehát a démon-teszt alkalmazása a mentális állapotok listájának elkészítésére – szemben a szokásos „iskolás” értelmezéssel – önmagában nem kötelez el bennünket a szubsztancia-dualizmus mellett.<sup>3</sup> Ennek megfelelően Farkas több helyen is

<sup>2</sup> E tétel részletes kifejtését és védelmét lásd a 17–24. oldalakon.

<sup>3</sup> Persze ez az „iskolás” értelmezés valójában már Descartes esetében sem állja meg a helyét, ahogy azt Farkas világosan ki is mutatja. Lásd 34–35.

(lásd például 15 és 54) kifejezetten hangsúlyozza, hogy semleges kíván maradni a fizikalizmus kérdését illetően.

Ez tehát az az állítás, amellyel vitába kívánok szállni. Az alábbiakban egy ellenpélda bemutatása és értelmezése segítségével amellet szeretnék érvelni, hogy a speciális hozzáférés imént ismertetett kritériuma csak akkor tartható fenn a mentális állapotok megkülönböztető jegyeként, ha elköteleződünk a szubsztanciadualizmus mellett.

#### AZ ELLENPÉLDA ÉS ÉRTELMEZÉSE

Farkas könyvének második fejezetében vet számot az imént ismertetett kritérium ellen fölhozható érvekkel. A fejezet jórészt azokkal a lehetséges ellenvetésekkel foglalkozik, melyek azt igyekeznek kimutatni, hogy a kritérium nem lehet a mentális jelenségek listájára történő fölkerülés *szükséges* feltétele. Ezek az ellenérvék éppen ezért úgy működnek, hogy olyan nyilvánvalóan mentálisnak tekintett jelenségeket mutatnak föl, amelyek esetében nem teljesül a kritériumban megfogalmazott követelmény. Ilyenek elsősorban a nem okkurens és a tudattalan vagy pretudatos mentális állapotok. Farkas igen alaposan tárgyalja az e jelenségekre alapozott ellenvetéseket, és úgy vélem, meglehetősen plauzibilis válaszokat ad rájuk (vö. 39–50).

Érdemes azonban észrevennünk, hogy a kritérium voltaképpen két állítást fogalmaz meg: (a) az alany reflexió útján hozzáfér mentális állapotaihoz, és (b) senki más nem fér hozzá ezekhez reflexió útján. Nos, a Farkas által tárgyalt ellenérvéknek van egy közös vonásuk: mind az első állítást vitatják. Azt teszik kérdéssé, hogy az alany bizonyos mentális állapotaihoz valóban hozzáfér-e reflexióval vagy introspekció útján. Egy sincs azonban köztük, amely a második állítás igazságát kérdőjelezné meg, vagyis azt igyekezne kimutatni, hogy egy alany valamely mentális állapotához egy másik személy is hozzáférhet reflexió vagy introspekció útján.

Hogy egy ilyesfajta ellenpélda lehetséges, ahhoz éppen Farkas egyik érveléséből meríthetünk ötletet. Ebben egy olyan ellenvetésre válaszol, amely az imént említettekkel ellentétben nem azt igyekszik kétségbe vonni, hogy a kritérium szükséges feltétele volna a mentális állapotok listájára kerülésnek, hanem azt, hogy *elégleges* (33–39). Ez az ellenérv tehát azt igyekszik kimutatni, hogy nemcsak mentális, hanem pusztán fizikai, jelesül testi jelenségek esetében is működik a kritérium, vagyis nem csak mentális állapotokra igaz, hogy csak az alany fér hozzájuk egy meghatározott módon. Farkas válaszában úgy hárítja el az érvet, hogy megmutatja, valójában e testi jelenségek esetében nincs *elvi* akadálya annak, hogy az alanyon kívül más is ugyanolyan módon férjen hozzájuk. Ezen a ponton merül föl a kérdés, miért ne lenne ugyanez lehetséges mentálisnak tekinthető állapotok esetében? A válasz megtalálása érdekében nézzük meg a részleteket!

A Farkas által tárgyalt ellenvetés Richard Rortynak egy 1970-es tanulmányából származik. Rorty ebben az írásában jó néhány, a „mentális” megkülönböztető jegyére aspiráló kritériumot számba vesz, és a legtöbbet elutasítja. Így tesz azzal a kritériummal is, amely szerint mentálisak azok a jelenségek, amelyekről „introspekció útján szerezhető információ” (Rorty 1970. 413). Ez Rorty szerint azért nem jó megkülönböztető jel, mert pusztán fizikai jelenségekről is szerezhetünk tudomást introspekció útján. Például, mivel sajnos sokszor előjött már a lumbágóm, ezért amikor fáj a derekam, ebből introspektíve tudom, hogy egy idegvégződésem becsípődött két porc közé. Igaz ugyan, hogy itt talán csak közvetett tudásról van szó, hiszen a közvetlen fájdalomérzet alapján „következtetek” arra, hogy az idegszálammal már megint megtörtént az a bizonyos dolog, ez azonban mindenképpen introspekció útján szerzett információ lesz, és – a sajnálatosan gyakori előfordulás miatt – meglehetősen megbízható is. Ugyanakkor első ránézésére úgy tűnik, csak én szerezhetek ilyen módon információt e testi jelenségről, senki más. Úgy tűnhet tehát, hogy itt egy ellenpéldát találtunk Farkas kritériumával szemben: a lumbágómról csak én tudhatok olyan módon, hogy fáj a derekam, miközben az idegbe csípődés nyilvánvalóan nem mentális jelenség.

Rorty ellenvetésével szemben azonban Farkas plauzibilisen érvel amellett, hogy fogalmilag nem kizárt olyan eset, amikor az én testem valamely pusztán fizikai állapotáról egy másik ember idegi információt szerez – mondjuk az agyának megfelelő részéből kiinduló idegvégzések kvázi „rá vannak kötve” az én szóban forgó testrészemre. Egy ilyen, kétségtelenül lehetséges esetben mindketten pontosan ugyanolyan módon tudunk e pusztán fizikai jelenségről. Mindez azonban Farkas szerint az elme jelenségeivel kapcsolatban nem lehetséges, éppen ezért kitart a „különleges hozzáférés” kritériuma mellett. Álláspontja szerint tehát – miként ezt explicit módon ki is mondja (24) – a testi érzet, a testi tudatosság (*bodily awareness*) nem ugyanaz a megismerési mód, mint az introspektív tudás. Míg az előbbi, mint láttuk, nem szükségképpen aszimmetrikus, addig az utóbbi Farkas szerint az.

Farkas e tényt a *perspektivikusság* metaforájával érzékelteti: saját mentális állapotaihoz – és a mentális képességek által feltáruló környezetéhez – az ember (vagy más élőlény) sajátos perspektívával rendelkezik (vö. 30–31). E perspektivikusságnak továbbá nyilvánvalóan *szükségszerűnek* kell lennie, hiszen – mint láttuk – az pusztán esetlegesség, hogy az idegsebészlet jelenlegi állapota mellett történetesen csak én ismerhetem meg a lumbágómat olyan módon, hogy fáj a derekam. Arról nem is beszélve, hogy ha elegendő lenne a kontingens értelemben vett perspektivikusság, akkor a szó eredeti, térbeli értelmében vett perspektivikus tények is mentálisak lennének, mint például egy szobornak a tér egy pontjáról megfigyelhető látványa. Ahhoz, hogy a kritérium megkülönböztető jegyként működjön, az kell, hogy a mentális jelenségek esetében *lehetetlen* legyen, hogy két személy ugyanabból a perspektívából ismerje meg a jelenséget.

Vagyis a Rorty által felhozott testi érzetek példája pusztán praktikus és nem konceptuális kihívást jelent Farkas kritériuma számára (vö. 35).

Véleményem szerint azonban éppen a szükségszerűség e követelménye miatt nem működik Farkas kritériuma. Ahogyan pusztán technikai probléma az én idegbecsípődésem más ember agyába történő „bedrótozása”, éppúgy pusztán technikai, és nem elvi nehézséget okoz annak elképzelése, hogy a derékfájásomért felelős agyterület(ek)et pontosan úgy „drótozzák be” egy másik személy agyába, ahogyan az én agyamban e bedrótozás megvalósul. Képzeljük el például, hogy a távoli jövőben az idegsebészeti képes lesz arra, hogy a született vagy balesetben szerzett agykárosodással élő emberek számára olyan implantátumot gyártson, amely tökéletesen alkalmas a sérült agyterület funkciójának ellátására. Ehhez mindössze az implantátumnak az alany agyába történő megfelelő „bedrótozásáról” kell gondoskodni, ami e fejlett idegsebészeti számára nem jelent akadályt. Tegyük fel, hogy én – pontosabban a távoli jövőben élő alteregóm – úgy születtem, hogy a derékfájdalom érzetért felelős agyterületem olyan mértékben sérült, hogy egyáltalán nem érzek fájdalmat akkor, amikor az idegbecsípődés megtörténik. A megoldás azonban nagyon egyszerű: egy rutinműtét során agyamba ültetik a megfelelő implantátumot. Képzeljük el azonban, hogy e távoli jövőben, bár az idegsebészeti nagyon fejlett, az ország gazdasági helyzetéről közel sem mondhatunk ilyen jókat. Éppen ezért – az egészségbiztosítás szűkös forrásai miatt – egy hasonló problémával küzdő társammal együtt, közösen kapunk egy ilyen implantátumot, melyet mindkettőnk agyába „bedrótoznak”, és így közösen használjuk azt.<sup>4</sup> Sőt, akár egy olyan scenáriót is elképzelhetünk, amelyben kombináljuk az iménti példát Farkas már említett gondolatkísérletével, vagyis csak az én porckorongjaim felől jövő idegeket „kötnék be” egy implantátumba, amit aztán mind az én, mind egy másik ember agyába „bedrótoznának”. Ez a másik ember lehet mondjuk egy orvos, aki meg akar győződni róla, hogy az implantátum jól működik-e – ennek érdekében tehát kipróbálja, tényleg érzem-e a derékfájdalmat.

Nos, értelmezésem szerint ezekben az elképzelt esetekben mindkét személy *ugyanolyan módon* ismerne meg egy mentális állapotot. Farkas kritériuma tehát nem lehet szükséges feltétele annak, hogy egy esemény vagy állapot mentálisnak számítsa. Sőt, álláspontom szerint fenomenológiailag sem nagyon lehetne megkülönböztetni a két ember által átélt élményt, hiszen mindketten úgy éreznék, az ő derekuk fáj, méghozzá pontosan ugyanúgy. Farkas ugyan többször hangoztatja, hogy a mentális állapot – mondjuk egy fájdalom – azért nem lehet ugyanaz két, akár a releváns értelemben „összedrótozott” embernél, mert a másik ember a fájdalmat mint az ő fájdalmát éli át, nem pedig mint az enyémet,

<sup>4</sup> Akár azt is elképzelhetjük, hogy a „bedrótozás” ebben az esetben levegőben terjedő elektromágneses hullámok segítségével történik, úgyhogy a szó hagyományos értelmében nem leszünk fizikailag összekötve.



és éppen ezért az általa érzett fájdalom is az övé, nem pedig az enyéem (például 37). Ezzel szemben úgy vélem, éppen a mentális állapot, a fájdalom átélésének fenomenológiája az, ami végképp nem tesz különbséget a két állapot között, hiszen az mindkét személy számára mint a *saját* fájdalma jelenik meg. Farkas metaforáját fölhasználva tehát azt mondhatjuk, hogy éppen ezért ugyanabból a perspektívából tárul föl számukra mind a fájdalom, mind – ha annak testi kiindulópontja is közös – annak oka.

Ha tehát igaz, hogy ahhoz, hogy nekem fájjon a derekam, elegendő, ha ez a bizonyos esemény lejátszódik azon a bizonyos agyterületen vagy implantátumban, ami megfelelő módon „be van drótozva” az agyam többi része közé, akkor annak is igaznak kell lennie, hogy a másik ember *pontosan ugyanazt* a derékfájást érzi, mint én. Annak a közhelynek, hogy két ember nem érezheti ugyanazt a fájdalmat, éppen annyi esélye van egy fejlett idegsebészet fényében, mint annak, hogy két embernek nem lehet ugyanaz az ujjlenyomata – egy fejlett plasztikai sebészet fényében.

Az persze igaz, hogy továbbra is marad némi aszimmetria a két „összedróttozott” személy fájdalomészlelése között, mégpedig az, hogy mindketten közvetlenül csak azt fogják tudni, hogy *nekik* derékfájdalmuk van, arról legfeljebb közvetett empirikus úton értesülnek, hogy a másik személynek is. Azonban e különbség ismeretelméleti, és nem metafizikai különbség: nem érinti azt a tényt, hogy ugyanazt a jelenséget ismerik meg ugyanolyan módon. Episztemikus helyzetükben fennálló különbségük ugyanis *nem* a közösen érzett fájdalomérzetükre vonatkozik, hanem egymás pszichológiai működéskére. A perspektivikusság eredeti térbeli jelentésében mindez nyilvánvaló: abból, hogy én csak magamról tudhatom közvetlenül, hogy egy bizonyos szemszögből szemlélek egy szobrot, nem következik, hogy más ne szemlélhetné ugyanabból a szemszögből *ugyanazt* a szobrot.

#### AZ ÉRTELMEZÉS VÉDELME

Az iménti szakasz konklúziója szerint egy mentális állapothoz, például egy fájdalomhoz megfelelő neurális elrendezés esetén több személy is ugyanolyan módon képes hozzáférni. Ennek cáfolatához azt kellene kimutatnunk, hogy még a fenti gondolatkísérlet esetén is az a helyzet, hogy a két személy két, numerikusan különböző fájdalommal rendelkezik. Én ellenben amellet szeretnék érvelni, hogy ez csak akkor lehetséges, ha elfogadjuk a szubsztancia-dualizmust, azaz tagadjuk akár a legenyhébb értelemben vett fizikalizmust is.

Persze érdemes először tisztáznunk, mi is a fizikalizmus. Farkas maga ehhez nem ad sok segítséget, könyvében ugyanis nemcsak a fizikalizmus érvényesége ügyében, hanem abban a kérdésben sem akar állást foglalni, hogy hogyan kell értenünk a fizikalizmust. Nos, a legtöbb mai monográfia és kézikönyv a fizi-

kalizmust a logikai ráépüléssel definiálja.<sup>5</sup> A logikai ráépülés fogalma a mentális jelenségeknek a fizikaiaktól való olyan függését hivatott kifejezni, amely szerint *lehetetlen*, hogy mentális különbség álljon elő fizikai különbség nélkül. A logikai ráépülés szélső esetét képviseli a pszichofizikai azonosság tézise, ugyanakkor önmagában e fogalom a mentálisnak a fizikaitól való kevésbé szoros függését is megengedi. Ami viszont fontos, hogy a logikai ráépülés egy olyan függést fogalmaz meg, amely erősebb a mentális és a fizikai pusztá oksági kapcsolatánál, hiszen ez utóbbi – a legtöbb értelmezés szerint – pusztán kontingens viszonyt fejez ki.

Mindezt figyelembe véve, ráépülhet-e mármost a fenti ellenpéldában szereplő pusztán fizikai állapot (az agyterület vagy az implantátum állapotának) valamely tulajdonságára két, numerikusan különböző mentális állapot vagy tulajdonság? Nos, bár logikailag, a ráépülés fogalmából kiindulva nem látok olyan érvet, ami ezt kizárná, mindazonáltal némi megfontolás után olyannyira implauzibilisnek tűnik számomra, hogy úgy vélem, ezt az elképzelést nyugodtan elvethetjük.

Először is szögezzük le, hogy a fenti esetben a mentális és a fizikai állapotok azonosságáról nem lehet szó, hiszen ha ragaszkodunk hozzá, hogy két mentális állapot van jelen, akkor az azonosság tranzitivitása miatt a különbözőnek vélt mentális állapotokról is kiderülne, hogy azonosak. Ami az azonosságnál gyengébb ráépülési viszonyt illeti, abban persze semmi szokatlan nincs, hogy általában véve egy tulajdonságra több másik épül rá. Így gondolunk például arra az esetre, amikor az alma kémiai szerkezete egyaránt meghatározza annak állagát és ízét. Esetünkben azonban ennél sokkal furcsább lehetőséget kell elképzelnünk. Azt tudniillik, hogy két, egymástól kvalitatíve semmiben sem eltérő, *pusztán numerikusan* különböző mentális állapot épül rá ugyanazon fizikai állapot valamely tulajdonságára. Nyilvánvaló ugyanis, hogy nem lehet minőségi különbség a feltételezett két mentális állapotban, hiszen ekkor olyan különbség lenne a mentálisban, amit nem magyarázna valamilyen fizikai különbség, ami ellentmond a logikai ráépülés fenti definíciójának.

Mármost ez a lehetőség teljesen abszurd. Ha ugyanis ezt megengednénk, akkor azt is meg kellene engednünk, hogy a normális esetben az én fájdalomközpontként funkcionáló agyterületem állapotára vagy tulajdonságára két teljesen egyforma fájdalom épüljön rá. Vagyis két ugyanolyan derékfájdalmat érzek egyszerre. Ez nyilvánvaló képtelenség, hiszen semmi sem indokolja, hogy itt *két* fájdalomról beszéljünk. Az tehát teljességgel kizártnak tűnik, hogy pusztán numerikusan különböző mentális állapotok épüljenek rá ugyanarra a fizikaira, függetlenül attól, hogy hány személy van fizikailag valamilyen értelemben összekötve.

<sup>5</sup> Lásd pl. Chalmers 1996. 41–42, Ravenscroft 2005. 117–124, illetve magyarul Tőzsér 2009. 221–224.

A különleges hozzáférés elve tehát még a Farkas által vallott szofisztikált formájában is összeegyeztethetetlen azzal a nézettel, amely szerint a mentális logikailag ráépül a fizikaira. Ezzel persze semmi újat nem mondtam, aminek illusztrálására álljon itt az eddigieket kiegészítendő egy tekintélyérv is. David Chalmers a tudatosság kapcsán így fogalmaz: „A tudatosság megismerésében mutatkozó episztemikus aszimmetria világossá teszi, hogy a tudatosság kapcsán nem beszélhetünk logikai ráépülésről. Ha a logikai ráépülés lehetséges volna, nem volna ilyesfajta episztemikus aszimmetria; egy logikailag szuperveniciens tulajdonság esetében [...] semmilyen különleges szerepe nincs az első személyű megismerésnek” (Chalmers 1996. 102).

A két mentális állapot híve azonban esetleg egyfajta tulajdonságdualizmust védelmezhet, és azt mondhatja, hogy itt valójában arról van szó, hogy ugyanannak a fizikai állapotnak két különböző tulajdonsága az, amivel a két személy rendelkezik, mondjuk két külön fájdalomérzetet éreznek. Azonban itt is föltehetjük a kérdést: mi különböztetné meg e tulajdonságokat, miért beszélhetünk itt *két*, és nem egy tulajdonságról? Erre ellenfelünk esetleg válaszolhatná azt, hogy voltaképpen semmilyen kvalitatív különbség nincs a két tulajdonság között, ám valamiféle primitív partikuláris tulajdonságként, vagyis tovább elemezhetetlen trópusként értelmezve azokat, numerikusan mégis különböznek. Ám ekkor ugyanazt a kérdést tehetjük föl, mint az előbb: vajon a normális esetben is lehetséges, hogy én két numerikusan különböző, ámde minden tekintetben *ugyanolyan* fájdalomtulajdonsággal rendelkezzem egyszerre? Ez a feltevés számomra nemcsak implauzibilisnek, hanem meglehetősen értelmetlennek is tűnik.<sup>6</sup>

Egyféleképpen persze nagyon is jól el tudjuk képzelni, hogy a két ember két különböző mentális állapottal rendelkezék, méghozzá úgy, hogy a szóban forgó fizikai állapot két különböző, ámde kvalitatíve megkülönböztethetetlen mentális állapotot *okoz*. Csakhogy a mentálisnak a fizikaitól való puszta oksági függése *inkompatibilis* a logikai ráépülés, és így a fizikalizmus tézisével. Az előző szakaszban bemutatott ellenpéldát igyekeztem úgy megkonstruálni, hogy ott a közösen birtokolt fizikai tárgy állapotán túl okságilag már semmilyen *fizikai* esemény vagy állapot fellépése ne legyen szükséges a mentális állapot bekövetkeztéhez. Ha tehát itt a több mentális állapot jelenlétének védelmében a mentálisnak a fizikaitól való oksági függésére hivatkozunk, akkor nem maradhatunk fizikalisták. Hiszen milyen különböző entitásokban okozna valamiféle változást a közös fizikai állapot megváltozása? Mivel az elképzelt példában minden releváns fizikai-fiziológiai tényező közös a két személynél, ezért a válasz csak az lehet, hogy a két személy valamiféle nem fizikai elemében – mondjuk az anyagtalan szellemi szubsztanciájukban – következik be ez a változás.

<sup>6</sup> E probléma részletes tárgyalásához lásd Újvári 2009. 116.

## KONKLÚZIÓ

A különleges privát hozzáférés mint a mentális megkülönböztető jegye tehát összeférhetetlen a fizikalizmussal. Voltaképpen ebben semmi újdonság nincs: legalább Frege óta ismerős az a gondolat, hogy a fizikai jelenségek szükségképp, lényegükénél fogva publikusak (Frege 1918/2000. 204–207). Farkas a mentális jelenségekkel kapcsolatban a privátság egy szofisztikált változatát vallja: bár maguk a mentális események és állapotok publikusak, az a mód, ahogyan hordozójuk hozzájuk fér, privát. Mármost ha helyes, e tanulmány érvelése azt mutatta meg, hogy a fizikai jelenségek lényegi publikusságába az is beletartozik, hogy nem lehet *elvi* akadály annak, hogy többen ugyanolyan módon ismerjék meg azokat.

Tanulmányomban tehát amellet érveltem, hogy a különleges hozzáférés Farkas által kidolgozott kritériuma maga után vonja a szubsztanciadualizmust. Régi közhely azonban, hogy ami az egyik filozófusnak *modus ponens*, az a másiknak *modus tollens*. Érvelésem tehát akár antifizikalista érvelés is lehet, ha az első opciót választjuk. Én azonban inkább a második lehetőség mellett dönténék: a szubsztanciadualizmust – itt ki nem fejthető indokok miatt – olyannyira elfogadhatatlan tézisnek tartom, hogy saját értelmezésem szerint érvelésem, ha helytálló, azt bizonyítja, hogy a különleges privilegizált hozzáférés nem lehet a mentális jelenségek megkülönböztető jegye.<sup>7</sup>

## IRODALOM

- Chalmers, David J. 1996. *The Conscious Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Farkas, Katalin 2008. *The Subject's Point of View*. Oxford, Oxford University Press.
- Frege, Gottlob 1918/2000. Logikai vizsgálódások. Első rész: A gondolat. Ford. Máté András. In uő: *Logikai vizsgálódások*. Budapest, Osiris. 191–217.
- Ravenscroft, Ian 2005. *Philosophy of Mind. A Beginner's Guide*. Oxford, Oxford University Press.
- Rorty, Richard 1970. Incorrigibility as the Mark of the Mental. *The Journal of Philosophy*. 67. 399–424.
- Tőzsér János 2009. *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Újvári Márta 2009. *Metafizikai dilemmák: Szubsztanciák, trópusok, változás*. Budapest, L'Harmattan.

<sup>7</sup> Ezúton szeretném köszönetemet kifejezni Tőzsér Jánosnak, aki a tanulmány szövegének korábbi változatához fűzött hasznos megjegyzéseivel segített a végleges verzió megírásában.

## A privilegizált hozzáférés mint a mentális kritériuma: három aggály

*The Subject's Point of View* című könyvében Farkas Katalin azt a meglehetősen népszerűtlen karteziánus gondolatot védelmezi, hogy a mentális ismertetőjegye a privilegizált hozzáférés. A mentális állapotokat, tulajdonságokat vagy eseményeket az különbözteti meg azoktól az állapotoktól, tulajdonságoktól és eseményektől, amelyek nem mentálisak, hogy birtokosuk introspekció vagy reflexió révén megismerheti ezeket, míg más nem ismerheti meg ezeket ilyen módon. Bár ezt az álláspontot rendkívül világosan és felkészülten védelmezi, számomra nem sikerült csábítóvá tennie. Az alábbiakban három aggályt fogok röviden megfogalmazni. Nem látom, hogy (1) Farkas hogyan tudja mentálisnak tekinteni a diszpozicionális állapotokat, (2) hogyan adhat számot mások elméjének ismeretéről, és (3) hogyan kerülheti el a mentális állapotokkal kapcsolatos epifenomenalizmust.

(1) *Diszpozicionális állapotok*. Farkas tökéletesen tisztában van azzal, hogy számos olyan mentális állapot van, amelynek introspektíve nem vagyunk tudatában. A diszpozicionális állapotok, köztük a filozófusok első számú kedvencei, a hitek és a vágyak, fennállásuk időtartamának nagy részében nem tudatosak. Sőt, olyan hiteink és vágyaink is lehetnek, amelyeknek soha egy pillanatig sem vagyunk tudatában. Ha a mentális ismertetőjegye a privilegizált hozzáférés, akkor úgy tűnik, ezeket a nem tudatos állapotokat törölnünk kell a mentális állapotok listájáról. Ezt Farkas, nagyon helyesen, vonakodik megtenni. Egyesek olyan módon próbálják a nehézséget orvosolni, hogy azt állítják: ezek az állapotok is potenciálisan tudatosak, azaz képesek lehetünk reflexió útján felismerni őket. Valamilyen, számomra nem egészen érthető okból Farkas nem szimpatizál ezzel a megoldással, hanem a következőt feleli. A speciális hozzáférés, mint a mentalitás ismertetőjegye, a mentális *típusokat* azonosítja, a nem tudatos állapotok pedig nem képeznek külön típust. Az ismertetőjegye a hiteket, vágyakat és társaikat a mentális típusok közé sorolja, s ez tökéletesen összefér azzal, hogy e típusoknak vannak nem tudatos példányai is.

Ezt a választ nem érzem megnyugtatónak. Először is a szokásostól eltérő módon értelmezi „a mentális ismertetőjegye” (*mark of the mental*) kifejezést. Ez a

kifejezés Brentanótól származik – „az intencionalitás a mentális ismertetőjegye” –, s ezt Brentano példányokra, és nem típusokra vonatkoztatta, s ma is így szoktuk használni. De ha ezen túl is tesszük magunkat, akkor is van egy további probléma. Tegyük fel, hogy valaki a filozófusok ismertetőjegyének azt tekinti, hogy filozófia tanszéken tanítanak. De hát vannak filozófusok, akik nem tanítanak filozófia tanszéken. Ha az illető azt feleli, hogy az ismertetőjegy így is helyesen azonosítja a típust, ezt aligha fogadnánk el. A filozófus mint típus valóban azonosítható a filozófia tanszékekre való hivatkozással, a következő módon. A filozófus típusba azok tartoznak, akik bizonyos vonatkozásokban ugyanolyanok, mint azok, akik a filozófia tanszékeken tanítanak. De itt kilóg a lóláb: a filozófus ismertetőjegye valójában az, ami közös a filozófia tanszéken tanítóknak és azokban, akik nem tanítanak filozófia tanszéken. A filozófia tanszéken tanítás tehát, bár gyakori és jellegzetes vonás, nem ismertetőjegy.

Erre Farkas felelhetné azt, hogy az analógia félrevezető, mert bizonyos esetekben minden további nélkül elfogadunk egy típus jellemzésére olyan vonásokat, amelyekkel a típus egyes példányai nem rendelkeznek. Az élőlénynek mint típusnak ismertetőjegye a szaporodás, jóllehet számos individuális élőlénynek nem sikerül szaporodnia.

Ez a válasz azonban nem elégséges a nehézség elhárításához, mégpedig a következő miatt. Bár vannak múltó hiteink és múltó vágyaink, hiteink és vágyaink közül sok tartós holmi. Azért érdemes igazolt hitekre szert tennünk, hogy ezeket szükség esetén bármikor segítségül hívhassuk cselekvéseink meghatározására, tehát ezeknek tartósan rendelkezésre kell állniuk. Hasonlóképpen, ha nem lennének tartós vágyaink, nem lehetnének hosszú távú terveink sem, hanem mindig csak pillanatnyi vágyainkat követhetnénk. Úgy vagyunk azonban megépítve, hogy egyszerre csak viszonylag kis számú dolognak lehetünk tudatában. Ennél fogva képtelenek vagyunk összes tartós hitünket és vágyunkat folyamatosan tudatunkban tartani. Hiteinknek és vágyainknak ezért nem olyan egyedi és esetleges balszerencséje, hogy többnyire nem vagyunk tudatukban, mint amilyen egyedi és esetleges balszerencséje egy élőlénynek, ha nem szaporodik. Az, hogy hiteink és vágyaink jó részének nem vagyunk tudatában, kognitív berendezkedésünk természetéhez tartozik. Ha egy állítólagos ismertetőjegynek bizonyos dolgok nem alkalmilag és véletlenszerűen, hanem szisztematikusan és természetükből fakadóan nem felelnek meg, akkor az ismertetőjegy nem védhető meg pusztán azért, hogy azt mondjuk: az ismertetőjegynek a típusokat kell megragadnia, nem pedig minden egyes példányt.

(2) *Mások elméjének ismerete.* Első látásra nincs itt semmilyen probléma. Az, hogy a szubjektumnak privilegizált hozzáférése van saját mentális állapotaihoz, nem azt jelenti, hogy más nem férhet hozzá az ő mentális állapotaihoz, hanem csak azt, hogy más nem ismerheti meg őket ugyanolyan módon. Könyvének második részében Farkas azonban részletesebb elemzést nyújt a mentálisról, s ebben a mentálist a fenomenálissal, illetve a perspektívafüggetlenül azonosítja. Például:

[A] mentális tények perspektivikus tények, vagyis azonosságuk lényegi meghatározója, hogy ilyen és ilyen módon vannak a szubjektum *számára*. Az érzéki tapasztalatok fenomenális tulajdonságaival kapcsolatos tények – tudniillik amelyek azzal kapcsolatosak, hogy a dolgok milyennek látszanak, milyennek ízlenek és milyennek érződnek számunkra – paradigmaticus példái a perspektivikus tényeknek, mivel a látszat és az érzés mindig a szubjektum *számára* látszat és érzés, s ennél fogva egy bizonyos nézőpontot feltételez. [...] A tudatos mentális események fenomenális természete privilegizált módon hozzáférhető számunkra. Az általam védelmezett internalista álláspont szerint ez kimeríti ezekben az eseményekben a mentális természetét (Farkas, Katalin 2008. *The Subject's Point of View*. Oxford, Oxford University Press, 130–131).

Úgy tűnhet, az, hogy a mentális fenomenális és perspektívafüggetlen, még mindig nem okoz problémát, mert – mint Farkas nagyon világosan leszögezi – a mentális és a nem mentális nem zárja ki egymást. A határt a mentális és a *kizárólagosan* nem mentális között kívánja megvonni; például, míg a villámlás kizárólagosan nem mentális, fizikai esemény, addig a fogfájás fizikai esemény is és mentális esemény is.<sup>1</sup> Azért mentális, mert az illető, akinek fáj a foga, olyan módon fér hozzá, ahogy más nem: a fogfájás milyensége, fenomenális jellege csak az illető perspektívájából elérhető. Ebből nem következik, hogy én nem tudhatom, hogy az illetőnek fáj-e a foga. A fogfájáshoz mint fizikai eseményhez hozzáférek. Az viszont következik, hogy amikor tudom, hogy az illetőnek fáj a foga, nem tudom, hogy történik-e bármilyen *mentális* esemény.

Ez talán lerágott csontnak tűnik, de nem az. Vegyünk egy példát. X-et elhagyja a barátnője, aki aztán sűrűn cseréli a partnereit. X azt állítja, hogy mélyseges erkölcsi felháborodást érez a leányzó feslettsége miatt. Tegyük fel, hogy maximálisan őszinte, és szentül meg van győződve arról, hogy amit érez, erkölcsi felháborodás. Én azonban úgy gondolom, hogy X egyszerűen féltékeny. Farkas tisztában van azzal, hogy vannak elfojtott érzések, hiszen a könyv első részében gyönyörűen elemzi Anna Karenina önmaga elől is titkolt vonzalmát Vronszkij iránt. Most azonban az a kérdés, hogy a második részben kifejtett álláspont alapján, amely szerint az, ami mentális, fenomenális és perspektívafüggetlen, mit is kezdhetünk ezekkel az esetekkel. Az ilyen esetekről azt szoktuk gondolni, hogy a két leírás, X-é és az enyém, összeegyeztethetetlen. Vagy erkölcsi felháborodást érez, vagy féltékenységet. De hogyan lehet itt ellentmondás? X érzései mint mentális állapotok perspektívafüggetlenek és fenomenálisak, s ilyen mivoltukban, azaz mentális állapotokként, számomra nem hozzáférhetők. Amikhez én hozzáférek, azok X érzései mint fizikai állapotok. Akkor miért ne volna lehetsé-

<sup>1</sup> A továbbiakban végig fizikalista módjára fogok beszélni. Erre Farkas felhatalmaz, hiszen hangsúlyozza, hogy álláspontja összeegyeztethető a fizikalizmussal.

ges, hogy az erkölcsi felháborodás mint mentális állapot azonos a féltékenységgel mint fizikai állapottal, amely esetben nincs ellentmondás?

(3) *Epifenomenalizmus*. A mentális állapotok internalista értelmezése mellett egyik standard érv a mentális okozással kapcsolatos. Azt szokás mondani, hogy a mentális állapotoknak azért kell internálisaknak lenniük, mert a mentális állapotok okozzák viselkedésünket. Egy állapot azonban csak belső tulajdonságai révén bír oksági erővel. Ha a mentális állapotok tartalma nem belső tulajdonság, akkor a mentális állapotok tartalma nem lehet okságilag hatékony. Farkas internalista, de nem használja fel ezt az érvet. Ez természetesen nem kifogásolható, csak hogy az az érzésem, hogy koncepciójába talán nem is illeszthető bele a mentális állapotok oksági hatékonysága. Vegyük megint X-et, s tegyük fel, hogy ő téved, és nekem van igazam: a volt barátnőjével kapcsolatos megnyilvánulásait nem erkölcsi felháborodása, hanem féltékenysége motiválja. Az én magyarázatom azonban az ő féltékenységére mint fizikai állapotra hivatkozik, hiszen az érzéseivel kapcsolatos mentális, azaz perspektívafügő tényekhez én nem férrek hozzá. Ez általánosítható. Sem hétköznapi, sem tudományos magyarázataink során nem hivatkozhatunk perspektívafügő tényekre. Azt jelenti-e ez, hogy a mentális jelenségeknek mint mentális jelenségeknek, azaz perspektívafügő fenomenális vonásoknak nincs magyarázó potenciáljuk? Hogy a mentális események nem mentális mivoltuknál fogva, hanem fizikai mivoltuknál fogva magyaráznak, s a mentális mint mentális epifenomenális?



## Ahogy a dolgok tűnnek a szubjektum számára

Farkas Katalin szerint a „mentális” megkülönböztető jegye a privilegizált hozzáférés: azok az entitások mentálisak, amelyeket a szubjektum olyan módon ismerhet meg, amilyen módon azokat más nem ismerheti meg. Mi a privilegizált hozzáférés metafizikai alapja? Hogyan lehetséges, hogy van olyan része a valóságnak, amelyhez a szubjektum olyan módon fér hozzá, amilyen módon más nem tud? Farkas válasza:

Lehetséges magyarázattal szolgálhat az a megfigyelés, hogy a mentális tények *perspektivikus* tények. Szubjektumnak lenni nem más, mint *nézőponttal* rendelkezni. Az elmével rendelkező lényeket nemcsak körülveszik a dolgok, hanem *e dolgok meg is jelennek számukra bizonyos módon* (Farkas 2008a. 30–31. Kiemelések tőlem – T. J.).

Később Farkas így ír:

A tapasztalat mentális természete azáltal adott, *ahogyan a dolgok tűnnek számunkra*, amikor rendelkezünk ezzel a tapasztalattal. Az érzéki tapasztalat esetében ez a tapasztalat *fenomenális karaktere*, vagy az, *amilyen* a kérdéses tapasztalattal rendelkezni (Farkas 2008a. 88–89. Kiemelések tőlem – T. J.).

Farkas a következő álláspontot képviseli tehát: (1) valamennyi mentális állapot perspektivikus, értve ezen, hogy minden mentális állapotban a dolgok valahogyan tűnnek a szubjektum számára, és (2) az, ahogyan a dolgok tűnnek a szubjektum számára, nem más, mint a kérdéses mentális állapot fenomenális karaktere, vagyis amilyen abban a mentális állapotban lenni. Más szavakkal: Farkas azt, ahogyan a dolgok tűnnek a szubjektum számára, a szubjektum által instanciált fenomenális tulajdonságokkal *azonosítja*, és ennél fogva azt a kijelentést, hogy „minden mentális tény perspektivikus tény”, úgy érti, hogy minden mentális állapot *feltételez egy szubjektumot*, amely *átéli* a kérdéses mentális állapotot.

Az „ahogy a dolgok tűnnek a szubjektum számára” kifejezést azonban másképpen is lehet érteni. Például Alex Byrne szerint az, ahogyan a szubjektum számára a dolgok tűnnek, nem a kérdéses mentális állapot fenomenális tulajdonságaival, hanem a kérdéses mentális állapot intencionális/reprezentációs *tartalmával* azonos (Byrne 2001. 200–217). E javaslatnak is van plauzibilitása, hiszen a *dolgok* tűnnek valahogyan a szubjektum számára, és a módot, ahogyan a szubjektum számára a dolgok tűnnek, kézenfekvő a kérdéses mentális állapot tartalmának tekinteni.

Farkas és Byrne álláspontja a következőképpen viszonyul egymáshoz. Mindketten úgy gondolják, hogy egy mentális állapotot úgy kell leírunk, hogy a szubjektum számára a dolgok valahogyan tűnnek. Csakhogy míg Farkas e leírást úgy olvassa, hogy „a *szubjektum számára* valahogyan tűnnek a dolgok”, addig Byrne úgy, hogy „a *dolgok valamilyennek tűnnek* a szubjektum számára”. Míg Farkas a dolgok valaki számára való valamilyen módon történő megjelenését vagy tűnését azzal azonosítja, amilyen átélni a szubjektum számára ezt a tapasztalatot, addig Byrne úgy tekinti, hogy a dolgok valaki számára való valamilyen módon való megjelenése vagy tűnése irányul valamire, van intencionális/reprezentációs tartalma, és a világot reprezentálja valamilyen módon.

E nézetkülönbségnek komoly következményei vannak. Farkas a könyvében (és máshol, például Farkas 2008b) következőképpen gondolkodik: a szubjektum által instanciált fenomenális tulajdonságokon van a hangsúly, ennél fogva ezek határozzák meg a mentális állapotok intencionalitását. (Legalábbis ha rendelkeznek ilyesmivel. Farkas szerint nem minden mentális állapot intencionális, lásd Farkas 2009.) Byrne ezzel szemben úgy okoskodik: a szubjektum mentális állapotainak az intencionális/reprezentációs tartalma az elsődleges, ennél fogva ezek határozzák meg mentális állapotaink fenomenális karakterét, ezeken szuperveniálnak a fenomenális tulajdonságok. Így fogalmaz: „nem lehet különbség a fenomenális karakterben anélkül, hogy ne volna a tartalomban” (Byrne 2001. 204).

Álljunk meg azonban egy pillanatra. Nem azt akarom mondani, hogy Byrne álláspontja plauzibilisebb Farkasénál. Ha történetesen Byrne tanulmányáról írnék, előszeretettel hivatkoznék Farkas álláspontjára mint plauzibilis alternatívára. Így jár el Tim Crane is, amikor Byrne-t bírálja:

Nos, bizonyosan plauzibilis azt mondani, hogy „a mód, ahogyan a dolgok tűnnek a szubjektum számára”, olvasható úgy, mint ami a tapasztalat tartalmával szinonim. De valaki [...] mondhatja, hogy „a mód, ahogyan a dolgok tűnnek a szubjektum számára”, más módon is olvasható: nevezetesen, mint ami *magának* a tapasztalatnak a fenomenális karakterére vonatkozik (Crane 2008. 287, kiemelés az eredetiben).

Nem azt akarom tehát állítani, hogy az egyik álláspont plauzibilisebb a másikonál, hanem azt, hogy mindkettőnél van sokkal plauzibilisebb. Nevezetesen: az „ahogyan a dolgok tűnnek a szubjektum számára” kifejezésben *mind* a dolgok (*amelyek* megjelennek), *mind* pedig a szubjektum (amely *számára* a dolgok megjelennek) egyformán hangsúlyos.

A következőt állítom: minden megjelenés *valaminek* a megjelenése (ennyiben minden megjelenés rendelkezik intencionális tartalommal), és minden megjelenés *valaki számára* való megjelenés (ennyiben minden megjelenés rendelkezik fenomenális karakterrel). Más szavakkal: minden megjelenésnek van világra irányuló aspektusa *is* (azaz a világot jeleníti meg, a *világot reprezentálja* valamilyen módon), de éppúgy van fenomenális aspektusa *is* (azaz a világot a *szubjektum számára* jeleníti meg, azaz valamilyen a szubjektum számára). Colin McGinn szavaival:

A [...] tapasztalatok Janus-arcúak: a külvilágra irányulnak, de szubjektív arcukat mutatják a szubjektum számára, és valamilyen a szubjektum számára. De e két arc kifejezése nem tér el egymástól: a tapasztalat valamilyensége annak a függvénye, amire a tapasztalat irányul, és amire a tapasztalat irányul, az valamilyenségének a függvénye (McGinn 1991. 29–30).

E perspektívából nézve mind Farkas, mind Byrne álláspontja félmegoldás: mindkettő megragadja a mentális állapotok egyik alapvető karakterét, miközben a másiktól megfosztja azt.

## IRODALOM

- Byrne, Alex 2001. Intentionalism Defended. *Philosophical Review*. 110. 199–239.
- Crane, Tim 2008. Intentionalism. In Ansgar Beckermann – Brian McLaughlin (szerk.) *Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Oxford, Oxford University Press. 474–494.
- Farkas, Katalin 2008a. *The Subject's Point of View*. Oxford, Oxford University Press.
- Farkas, Katalin 2008b. Phenomenal Intentionalism without Compromise. *Monist* 91. 273–293.
- Farkas, Katalin 2009. Not Every Feeling is Intentional. *European Journal of Analytic Philosophy* („Challenges for Representational Theories of Mind and Consciousness”, Monographic issue edited by Tamás Demeter and János Tőzsér). 5/2. 39–52.
- McGinn, Colin 1991. *The Problem of Consciousness*. Oxford, Blackwell.

## Válasz Márton Miklósnak, Forrai Gábornak és Tózsér Jánosnak

(1) Könyvem egyik fő tétele, hogy a mentális jelenségek megkülönböztető jegye a privilegizált hozzáférés, és Márton Miklós pontosan rekonstruálja, hogy mit értek ezalatt. A sajátos hozzáférés elvéből, amennyire látom, önmagában nem következik a dualizmus, vagyis az az állítás, hogy az elme nem fizikai létező. Márton Miklós szerint viszont következik. Az az igazság, hogy ebben a kérdésben a véleményemet korántsem mondanám véglegesen rögzítettnek; egyelőre úgy látom, hogy a fizikalizmus összefér a sajátos hozzáférés tételével, de nem omlana össze a világ, ha az ellenkezője derülne ki. Ez az esemény azonban még nem következett be, ugyanis Márton Miklós érve, bár igen érdekes, egyelőre nem győzött meg.

Márton gondolatmenete a következő. Tegyük fel, hogy elfogadjuk a fizikalizmus tételét: a mentális események fizikai eseményekkel azonosak. Egy fájdalomélmény például azonos valamilyen agyi eseménnyel. Képzeljük el a következő helyzetet: két embernek megsérül az az agyterülete, amely bizonyos típusú fájdalomélményekért felelős, a jövő fejlett idegsebészete pedig lehetővé teszi, hogy egy implantátummal helyreállítsák a sérült rész működését. Az implantátum, megfelelően összekötve az agy többi részével, átveszi a sérült terület funkcióját. Képzeljük el továbbá azt, hogy egy bizonyos esetben két embernél használnak egyetlen implantátumot, ami mindkettejük agyához megfelelően kapcsolódik. (Talán ahhoz hasonlóan képzelhetjük el ezt a felállást, mint amikor összenőtt ikrek megosztanak egy szervet.) Mivel a fizikalizmus szerint a mentális események azonosak a fizikai eseményekkel, egyetlen fizikai esemény lesz azonos mindkét alany mentális eseményével. És ha van privilegizált hozzáférés, akkor mindketten ugyanahhoz az eseményhez férnek hozzá privilegizált módon: egy olyan eseményhez, amely nem csak a saját, hanem egyben egy másik ember mentális eseménye. Vagyis nem áll, hogy mindenkinek csak a saját mentális eseményeihez van sajátos hozzáférése.

Szerintem nem stimmel az érv. Elképzelésem szerint a reflexió egy sajátos megismerési képesség, amely bizonyos állapotokról vagy eseményekről tudást eredményez. A tudás propozicionális. A reflexió eredménye annak tudása, hogy az alany rendelkezik valamilyen mentális vonással. A tudás tárgya lehet például,

hogy fáj valamim, vagy hogy homályosan látok, vagy hogy most éppen Descartes-ra gondolok. Az első személyű tudás lényeges eleme, hogy az alany magának tulajdonít vonásokat: nemcsak arról szerzek tudomást, hogy valakinek fáj valamije, hanem hogy *nekem* fáj valamim. Az előbbi sem érdektelen információ, de az utóbbi az, aminek számomra igazán jelentősége van. Amikor azt állítom, hogy mindenki a saját mentális élményeihez fér hozzá sajátos módon, akkor ezalatt azt is értem, hogy *mint* sajátjához fér hozzá.

Az implantátumon osztozkodó két alany, nevezzük őket A-nak és B-nek, különböző tudásra tesz szert reflexió révén: A azt tudja meg, hogy neki, vagyis A-nak fáj valami, míg B azt, hogy neki, vagyis B-nek fáj valami. Egyiküknek sem lesz privilegizált hozzáférése ahhoz a tényhez, hogy a másiknak fáj valamije. Ezt egyébként Márton is megjegyzi, de szerinte „e különbség ismeretelméleti és nem metafizikai különbség: nem érinti azt a tényt, hogy ugyanazt a jelenséget ismerik meg ugyanolyan módon”. Nem tudom pontosan, hogy hogyan kell felosztani a területet itt az ismeretelmélet és a metafizika között, hiszen a privilegizált hozzáférés maga ismeretelméleti kérdés. Mindenesetre a két reflexió tudás tárgya két metafizikailag is különböző tény: az, hogy A-nak fáj valami, és az, hogy B-nek fáj valami.

A következő gondolat spekulatív, de számomra valószínűnek tűnik, hogy a fájdalomérzést megvalósító fizikai esemény nem korlátozódhat pusztán az implantátumban végbemenő folyamatokra. Egy mentális esemény egy szubjektum tudatfolyamában megy végbe; nincsenek önálló fájdalomeseemények szubjektum nélkül. Felteszem, hogy ez tükröződik a fizikai megvalósulásban is: az implantátum akkor valósít meg egy mentális eseményt, ha megfelelően be van „kötve” egy funkcionáló agyba. Azt gondolom, hogy legalább a kötések is hozzátartoznak a mentális jelenséget megvalósító fizikai eseményhez; még valószínűbb, hogy az agy nem annyira moduláris, hogy ez az esemény teljesen független legyen az agy többi részében zajló eseményektől. Ez azt jelenti, hogy a két mentális eseményhez két fizikai esemény tartozik.

(2) Forrai Gábor észrevételei közül először a második, a mások elméjének ismeretével kapcsolatos felvetést tárgyalom. Miként azt Forrai is megjegyzi, nézetem szerint lehetséges mások mentális állapotairól tudást szereznii; a privilegizált hozzáférés nem azt jelenti, hogy csak én férhetek hozzá mentális állapotaimhoz, hanem az, hogy csak én férhetek hozzájuk egy bizonyos *sajátos* módon, vagyis reflexió segítségével. Mások is hozzáférhetnek, csak nem reflexióval. Forrai ezt úgy értelmezi, hogy szerintem mások mentális eseményeihez *mint* mentális eseményekhez nem férünk hozzá, hanem csak *mint* fizikai eseményhez (itt Forrai is támaszkodik arra, hogy megengedő vagyok a fizikalizmussal kapcsolatban). Vagyis csak azt tudhatjuk egy másik emberről, hogy egy bizonyos fizikai esemény megy végbe benne; ez történetesen azonos egy mentális eseménnyel, de mi ezt a körülményt nem ismerhetjük.

Én őszintén szólva egyáltalán nem így képzeltem el mások elméjének ismeretét. Amikor azt mondom, hogy mások mentális állapotairól tudást szerezhettünk, akkor ezalatt pontosan azt értem, hogy az olyanfajta harmadik személyű állítások, mint „Anna kétségbe van esve” vagy „Annának fáj valamije”, tudás tárgyai lehetnek. Csakhogy ennek a tudásnak a forrása nem a reflexió, mivel más emberek elméjére nem tudunk reflektálni. Mások elméjéről alkotott tudásunk egyik leggyakoribb forrása az a beszámoló, amit tőlük hallunk. Például valaki elmeséli, hogy egész nap fel volt dobva, mert nagyon megörült egy jó hírnél reggel, és már alig várja, hogy elmondhassa a legjobb barátjának – ebből én mindenféle dolgot megtudok az ő mentális állapotairól. Szó sincs arról, hogy én ezekről az állapotokról *mint* fizikai állapotokról szereztem volna tudomást. Ha van is olyan fizikai állapot, ami ténylegesen azonos a *feldobottsággal*, meg az *alig várással* (mondjuk valami agyállapot), azokat én biztosan nem tudom azonosítani, azt viszont nagyon is jól tudom, hogy az illető milyen mentális állapotban van. De világos, hogy az ő tudása meg az én tudásom ezekről a mentális állapotokról különböző forrásból fakad: az övé a reflexióból, az enyém a beszámolóból.

Én ezzel a felfogással kapcsolatban semmi problémát nem látok. Miért ne ismerhetné meg két ember ugyanazt a tényt két különböző megismerőképesség segítségével? Talán akkor jelenthetne nehézséget ez az elképzelés, ha a két alany közül az egyik teljes mértékben nélkülöznék az egyik fakultást és a vele járó tapasztalatokat. Például érvelhetnénk amellest, hogy a látás révén szerzett tudást nem tudjuk teljes egészében közvetíteni szavak segítségével egy olyan embernek, akinek soha nem voltak bizonyos fajta látási tapasztalatai. De feltevésem szerint ez a helyzet nem hasonlít arra, amikor más emberek mentális állapotait próbáljuk megismerni. Mivel én is voltam már feldobva, meg örültem már jó hírnél, pontosan értem, hogy mit is mond a másik, amikor a saját mentális állapotairól így számol be.

Persze felvethetné valaki, hogy mégsem lehetünk teljesen bizonyosak abban, hogy a másik embernek olyasfajta fenomenális élményei vannak, mint nekem. Az is lehet, hogy egy beszámoló révén soha nem lesz olyan, minden részletre kiterjedő tudásom a másik ember elméjéről, mint amilyen neki van. Ez valóban így van, abszolút bizonyosságot és teljes megismerést itt nem érhetünk el, de ez nekem nem is céloim. Bár Descartes elmefelfogását nagyon nagyra értékelem, a karteziánus ismeretelmélet távol áll tőlem. Jó okom van azt hinni, hogy embertársaim érzéseit fiziológiai állapotaik határozzák meg; mivel hasonlóan konstruált lények vagyunk, jó okom van azt is hinni, hogy hasonló körülmények hasonló érzéseket váltanak ki belőlünk. Általában kevésbé győz meg a szkepticizmus, és a más elmékkel kapcsolatos szkepticizmus sem gyakorol rám nagyobb hatást, mint a többi változat.

Éppen ezért nem osztom Forrai Gábor azon aggályait, amelyek az említett feltevéseken alapulnak: mások mentális állapotait csak mint fizikai állapotokat ismerem meg. Forrai azonban egy másféle problémát is megfogalmaz, a nem

tudatos állapotokkal kapcsolatban. Kétségtelen, hogy a nem tudatos vagy tudattalan mentális állapotok léte első látásra okoz bizonyos problémákat a sajátos hozzáférés tézise számára. Valószínűleg ez a kérdés még további átgondolást is igényel, de azért vázoló az alapvető elképzelést. Miként a könyvben is jelzem, én rokonszenvezem azzal a nézettel, hogy a hitek és a vágyak soha nem tudatosak, mert ezek diszpozíciók, amelyeknek azután vannak megnyilvánulásai a tudatfolyamban. Például annak az állandó *hitemnek*, hogy a náthára nem használ a C-vitamin, a mostani azonos tartalmú tudatos *ítéletem* – ahogy a szavakat írom vagy mondok – az egyik megnyilvánulása; de a hit éppúgy nem azonos a tudatos ítélettel, mint ahogyan a diszpozíciót más esetekben is megkülönböztetjük manifesztációjától.

Az állításom azonban az volt, hogy annak ellenére, hogy a hit nem része a tudatfolyamnak, rendszerint mégsem okoz problémát számomra, hogy látszólag közvetlenül reflektáljak hiteimre. Ha valaki megkérdezi, hogy hiszem-e vagy sem, hogy a náthára használ a C-vitamin, erre rögtön tudok válaszolni, még hozzá úgy látszik, hogy valamiféle introspekción alapján; ugyanis ha azt kérdezik tőlem, hogy Forrai Gábor vagy bárki más hiszi-e ugyanezt, akkor erre a választ egész másképpen fogom keresni. Vagyis itt is megmutatkozik az első és a harmadik személyű hozzáférés különbsége. Nem tagadom, hogy teljes mértékben adós vagyok egy olyan elmélettel, ami ezt a jelenséget magyarázza – a könyvben nem vállalkozom az introspekción elméletének kidolgozására. Mindössze az aszimmetrikus hozzáférés jelenségére hívom fel a figyelmet.

Forrai úgy érti, hogy a diszpozicionális állapotokkal kapcsolatos lehetséges problémára azzal válaszolok, hogy a sajátos hozzáférés mentális típusokat azonosít, és ez „összefér azzal, hogy e típusoknak vannak nem tudatos példányai is”. A helyzet az, hogy én a típus/példány manővert nem ebben a kontextusban alkalmazom. A dolgozatban megkülönböztetem a nem tudatos (*non-conscious*) és a tudattalan (*unconscious*) állapotokat, és a manővert az utóbbiaknál alkalmazom, az előbbieknél nem. Ez csak terminológia, és talán nem is a legjobb, de a megkülönböztetés tartalma szerintem megállja a helyét. Ahogyan korábban mondtam, a diszpozicionális állapotok, mint a hitek és vágyak, nem tudatosak, a legtöbb esetben mégsem jelent problémát az, hogy közvetlenül, sajátos első személyű hozzáféréssel azonosítsam őket. Viszont vannak problematikus esetek: ilyenek például az önbecsapás esetei, valamint – ha vannak ilyenek – a freudi elnyomott vágyak, és ezeket nevezhetjük talán „tudattalannak”. Ezek remélhetőleg a nem tudatos állapotoknak csak egy (nem túl nagy) részhalmazát képezik. Így egyetértek Forraival abban, hogy hiteinknek és vágyainknak nem csak „egyedi és esetleges balszerencséje”, hogy nem tudatosak; ellenkezőleg, „az, hogy hiteink és vágyaink jó részének nem vagyunk tudatában, kognitív be rendezkedésünkhöz tartozik”. Ám úgy gondolom, hogy az egyedi és esetleges balszerencse, ha egy adott vágyhoz vagy hithez nem férünk hozzá az önbecsapás vagy a represszió miatt.

(3) Tózsér János javaslata szerint valahányszor megjelenik valami egy szubjektum számára, a szóban forgó mentális esemény kettős természetű: egyrészt van intencionális tartalma, jelesül az, ami megjelenik, és van fenomenális karaktere, jelesül az, ahogyan a szubjektum számára a tartalom megjelenik. Tózsér szerint az én álláspontom túlságosan egyoldalú, mert a kettős természetnek csak az egyik oldalát, a fenomenális karaktert hangsúlyozza.

Ahogy Tózsér is jelzi, az egész kérdés abban az összefüggésben merül fel, hogy mi a mentális ismertetőjegye. Lehet persze azt is mondani, hogy a mentálisnak nincs ismertetőjegye, hanem a mentális jelenségek egy közös lényeggel nem rendelkező vegyes csoportot alkotnak. Ezt a kérdést most nem tudom érdemben tárgyalni, úgyhogy csak a gondolatmenet kedvéért tegyük fel, hogy igenis van ilyen ismertetőjegye. Ha minden mentális állapotnak van intencionális tárgya, ami valahogy megjelenik az alany számára, akkor talán tényleg érdemes elgondolkozni, hogy az elme természetében melyik az alapvetőbb, és talán érdemes azt elfogadni, hogy mindkettő egyformán alapvető.

Csak hogy, mint azt Tózsér is megjegyzi, szerintem nincsen minden mentális eseménynek intencionális tárgya. Erről a könyvben nincs igazán szó, de azért igyekeztem úgy megfogalmazni az elméletet, hogy ez a lehetőség nyitva maradjon (és egy Tózsér által hivatkozott másik tanulmányban érvelni is igyekszem az álláspont mellett). Tózsér idézi Colin McGinn azon megállapítását, hogy a tapasztalatok kettős természetűek: a külvilágra irányulnak, és egyszersmind valamilyenek az alany számára. De szerintem ez nem minden tapasztalatra igaz, mert vannak olyan tapasztalatok, amelyek nem irányulnak a külvilágra vagy bármi másra, hanem csak egyszerűen *érzések*. Ilyen lehet például egy bizonyos fajta szédülés, egy tompa fáradtság, vagy egy általános, irányultság nélküli eufória. Ezekben az esetekben a tapasztalat egész jellegét az érzés adja meg, az, hogy milyen is az alanyban abban az állapotban lenni; a fenomenális jelleg nem valamilyen tárgy megjelenése, hanem pusztán az alany tudatának egy sajátos módosulása. Nem merül fel a kérdés, hogy mi az alapvetőbb, a fenomenális jelleg vagy az intencionális tárgy, mivel csak az előbbi van, az utóbbi nincs.

Az én gondolatmenetem, amit Tózsér is idéz, a következő: a mentális ismertetőjegye a privilegizált hozzáférés; ennek metafizikai alapja a mentális tények perspektivikus természete; ez a körülmény pedig azonos azzal, hogy a mentális állapotoknak fenomenális jellege van. Ha jól értem, Tózsér a harmadik lépés ellen emel kifogást: szerinte a perspektivikus jelleget a fenomenális karakterrel és intencionális irányultsággal kellene magyarázni. Csak hogy szerintem ez nem lehetséges, ugyanis az intencionális irányultság bizonyos esetekben hiányzik; ezzel szemben a fenomenális jelleg mindig jelen van. Ha tehát egy teljesen általános magyarázatot akarunk adni a privilegizált hozzáférés alapját jelentő perspektivikus jellegre, akkor ezt csak a fenomenális jellegben kereshetjük.



BOROS GÁBOR

GÁBOR GYÖRGY – VAJDA MIHÁLY (SZERK.)

**A lét hangoltsága.***Tanulmányok a tudás sokféleségéről.* Budapest, Typotex.

2010. 369 oldal (Saeculum Könyvek)

*Dancing on the Edge*, kicsit szabadon: „borítóválen táncoló” a címe a borítótérrel ihlető képzőművészeti alkotásnak: egy sárga (albatrosz?) kötelet húz magával repülés közben, s e kifeszült kötélén buddhista szerzetes (?), kung-fu harcos (?) kötélháncos egy keréken egyensúlyoz. Nem volt sokkal könnyebb a szerkesztők feladata a kötet összeállításakor, hiszen a maguk elé kitűzött cél a korunkban lehető legátfogóbb filozófiai célkitűzés, s e célt megvalósítani nem saját kútfejükre építve vagy a tetszésük szerint válogatott szerzőkkel kellett, hanem egy meghatározott filozófiai műhelynek, az MTA Filozófiai Kutatóintézetének 2009-ben volt munkatársaival és vendégelőadóival. A cél a lét hangoltságának megragadása, nyilvánvaló allúzióként a *Sein* és a *Stimmung* heideggeri fogalmaira, amiből következik, hogy valamiképp a hajdani *metaphysica generalis* és *specialis* örökségképp a lét nagy tartományainak illeszkedéséről, összehangoltságuk módozatairól kell beszélni. Az ezt megközelítő tudás sokfélesége ebben a hagyományban magától értetődik, az arisztotelészi érzelmfilozófia ontológiai „habilitációja” Heidegger *Lét és időjében* (lásd Vajda Mihály kötet-címadó írását; azért nem *rehabilitáció*, mert az érzelmek korábban nem „lakoztak” az ontológiában), a megértés fogalmának létértelművé tágítása, a tudás laboratóriumi elszigeteltséghez kötődő koncepciójának

elvetése épp ezt jelenti. A tudás egyszersmind konstitutív is: a szövegként, a leírt valójában megjelenő tudás nem önmagukban létező valóságselemekhez kapcsolódik, hanem maga tesz kísérletet a faktumként adott lét dimenzionálására, tördelésére, hogy egy-egy sajátos perspektíva felől mutatkozzék meg a lét hangoltsága. E perspektivitáshoz az is hozzátartozik, hogy az adott lét hangoltsága bizonyos nézőpontokból *jól*-hangoltságként („*wohltemperiert*”), más nézőpontokból bizony inkább *el*hangoltságként „hangzik”.

A recenzió maga természetesen a legperspektivikusabb műfaj, az adott kötet hangoltságát a recenzens saját nézőpontjából vizsgálja, amely nem azonos sem a szerzők, sem a szerkesztők, sem az olvasók nézőpontjával. A recenzens, előre bocsátva véleményét, úgy „hallja”, a szóban forgó kötet összességében jól-hangolt, noha ez nyilvánvalóan nem jelenti, hogy minden írással, minden állítással egyetért.

Talán meglepő, de most úgy látom, a kötet kulcsa Sziklai László „*Minden papírdarabkára vadászni...*” című írása, amellyel az a tudás, amelynek sokféleségéről szó van, önreflexívvé válik, szituálódik. Ebben az írásban ugyanis a Filozófiai Kutatóintézet létrejöttéről, első időszakáról van szó, inkább nem akarva, mint akarva, kitekin-téssel a jövőre, ami éppenséggel a kötet jelenideje. Ennek az írásnak a nyomán úgy

tűnik, a Lukács Archívum és a Filozófiai Kutatóintézet kétszeresen is kötélbírásként lebeg(ett) az ő semmije, vagyis nemléte fölött. Az egyik a Sziklaitól is exponált probléma, hogy vajon mit jelent archívumot létesíteni az önmagát nagy, szubsztantív világtörténelmi áramlatként megragadó marxizmus-leninizmus egy vezető gondolkodója számára, akinek – egy lehetséges értelmezés szerint – életfeladata abban is állhatna, hogy a maga személyes individuum voltát visszaszorítva az „osztály” világtörténelmi individualitásában oldódjék fel. (Ebben a problémában csíráként benne rejlik a kötetnek csaknem egészét látenesen strukturáló probléma a történelem kétféle megközelítéséről: vajon a történelem annak feltárása-e, *wie es gewesen*, s akkor ehhez a filozófiától módszertani fogódzók lehet remélni; vagy abból indulunk ki, hogy van tudásunk az emberi történelem emberen túli nagy sodrásáról, akár van ennek emberen túli személyes irányítója, akár nincs, akár van kivethető, esetleg valamiképp előre jelzett iránya, akár nincs. Ha ez utóbbi állásponton vagyunk, akkor nem módszertani fogódzók kell keresnünk a filozófiában, hanem megerősítéseket a jól dokumentált tényektől s feltárásuk módjától függetlenül tudott vagy legalább sejtett fő áramlatról.) Ha feloldódik, akkor a tényeket rögzíteni próbáló cetlivadászatnak aligha van értelme, ha nem oldódik fel, akkor viszont túl önállóvá válik, önmaga törvényét követi a világtörténelem állítólagos törvényei helyett, melynek az adott (volt?) párt a nagy tudója, s ez esetben elveszti az igényjogosultságát arra, hogy épp e mozgalom vezető gondolkodójának számítsa. Vagyis egy világosan artikulálható alternatíva bármely ágát követve is oda jutunk, hogy nincs létjogosultsága az archívumnak. A valóság, a megoldás a lavírozás lett a pártakat és az utóbbi egy-két évszázad európai kultúrájának nagy individuumok iránti tisztelete között, amely a személyes

archívumok intézményét életben tartja. Mármost így rekonstruálható ez a mából visszatekintve, akkoriban nyilván sokkal pragmatikusabban s gyakorlatibb szinten zajlottak az események, amelyekre nagyon jól rávilágítanak a Sziklai-tanulmány jegyzeteiben közölt dokumentumok: például a Radnóti Sándor kibetűzői alkalmazásának meghosszabbításáért folyamodó levél. E gyakorlati értelemben vett lavírozás mellett meg kell természetesen említeni ennek elméleti oldalát, amelyet a reformmarxizmus névvel szokás illetni. S ez a fent említett kétszeres kötélbíráskodás helyett másik alapproblémája. Tudniillik hogyan lehetne, s miért kellene Filozófiai Intézetet alapítani és fenntartani egy olyan országban, amelyben a vezető párt hivatalos ideológiai öntudata szerint olyan mozgalmat szolgál s irányít, amely meghaladta a klasszikus értelemben vett filozófiát, s amelynek ráadásul minden jel szerint (bár talán valamennyire maguk ezek a jelek is hozzátartoznak ehhez vagy ahhoz az ideologikus öntudathoz, lásd Simon József: *Filozófia vagy irodalom? In Boros Gábor [szerk.] A hetvenes évek filozófiai lehetőségei és valósága Magyarországon és az NDK-ban.* Budapest, L'Harmattan. 2010, 216–222) a hagyományos, kommunizmus–szocializmus–marxizmus uralma előtti korszakokban sem volt akkora jelentősége a kultúrában, hogy egy ilyen önálló kutatási intézményt indokolttá tett volna? A „reform” mint minősítő szócska a „marxizmus” mellett ebben az összefüggésben kétségkívül megkérdőjelezést jelentett: *filozófiai* intézetet alapítani és fenntartani közel állt ahhoz, amit a klasszikus európai filozófiatörténet önálló művelése jelentett nagyjából ugyanebben az időszakban: a marxizmus-leninizmus ideológiájának legalább látenesen megkérdőjelezését.

Nem szeretnék hosszabban időzni ennél az írásnál. Azért emeltem ki kulcsként, mert a nemlétezés – Lenin Intézet – Filozófiai Intézet és Lukács Archívum vonalat

meg lehet hosszabbítani, s annak (remélhetőleg pusztán az idő természetéből fakadóan pillanatnyi) végpontján az a Filozófiai Kutatóintézet áll, amelynek 2009. évi kutatói terméséből állt össze a jelen kötet. Immár nem élehetetlen, komolyan nem vehető szélsőségek közti lavírozásra épülve – akár gyakorlati, akár inkább elméleti értelemben vesszük ezt –, hanem az európai kultúra elengedhetetlen alkotóelemét jelentő, hagyományos – azaz hagyományától, történelmétől elválaszthatatlannak tekintett – filozófia művelésének helye. Lukács György marxizmusa csakúgy, mint korai „szellemtörténeti” kötődése egyáltalán nem valamiféle megoldhatatlannak tetsző paradoxon már, hanem az a feladat, hogy mindezek a mozzanatok beépíttessenek a filozófia hagyományáról alkotott képünkbe, illetve hogy saját filozófiai próbálkozásainkhoz alapul szolgáljanak. Ezt a feladatot a Lukács Archívum munkatársai értelemszerűen inkább Lukács oldaláról, kissé a *wie es gewesen* oldaláról közelítik meg (bár nem kizárólag, példa erre Hévízi Ottó írása), míg a szorososan vett Kutatóintézet munkatársai a filozófiai hagyomány és a saját filozófiai törekvések oldaláról (ez sem kizárólagos, példa rá Gángó Gábor írása).

Mint említettem, a kötet látens, általános strukturáló elve a történelem kétféle megközelítésmódja. Elég egyértelműen jelenik meg e kettősség az első nagyobb egységben, melynek címe is utal a történelemre: „A történelemhez tartozunk, mielőtt történelmet íránk” (természetesen mást jelent a „történelem” az első előfordulásban, mint a másodikban). Gábor György *Az ikrek – Róma és Jeruzsálem*, Frenyó Zoltán *Hitvita és kényszer Szent Ágoston antidonatista leveleiben* és Turgonyi Zoltán *Vannak-e európai értékek?* című írása képviseli a szubsztantív értelmű történelem-felfogást, míg a történész vendégelőadók írásai – Gyáni Gábor *A történelmi tapasztalat fogalmának historizálása* és Sonkoly

Gábor *Kulturális örökség és történelem a városban* című írása – a történelemnek mint olyan tapasztalati térnek a létét posztulálják, amely mögé, alá vagy fölé módszertani vagy más okokból nem juthatunk. Az értékek megjelenése világ(üdv)történelmi perspektívából ez utóbbi írásokban nehezen képzelhető el, míg az elsőként említettekben elengedhetetlen. Mester Béla írása *A felső hatalmasságok fogalma a 16. századi magyar reformáció politikai gondolkodásában* címmel, történészi alaposággal épp a politikum létében megtapasztalható történelmi ténynek a történelem fölötti, személyes isteni szférába való teoretikus bekapcsolásának jár utána a reformáció körüli vitákban, különös tekintettel a magyarországi reformáció különböző képviselőire. Ezzel üdvös módon kitágul a magyarországi filozófiai gondolkodás fogalma időben és szellemi térben is, nagyjából Quentin Skinner *Foundations of Modern Political Thought* című alampublikájának folytatásaképp. S ha már a kora újkornál tartunk, a recenzens nagy örömeire még két izgalmas tanulmányt olvashatunk e korról, Szántó Veronika *Harvey, Harrington és a politikai test vérkeringése* és Székely László *Az orchideák bolygója: Pascal végtelen térségei és a Földön kívüli élet* című írását (mindkettőt az „Egy felfoghatatlan mindenségbe való belevetettségg” című részben találjuk). Szántó írása is kapcsolható az általános strukturáló elvhez: a 17. századi vita a vér vagy a szív központi jelentőségéről az emberi testen belül teljességgel politikai színezetet kap: a szív a hatalomkoncentráció jelképe, azé az egy, kitüntetett ponté, amelyen keresztül az, ami nem e világról való, mintegy „felső hatalmasságként” hatást gyakorolhat e világ történéseire. Az éppen „felfedezett” vérkeringés mint az egész testműködést összefogó funkció révén viszont a vér szert tett egy alternatív jelképi szerepre, a hatalomkoncentrációval szemben a hatalomdisztribúcióéra – noha azt azért mégsem lehet

állítani, hogy egyértelmű megfelelés lett volna a szívet hangsúlyozó medikusok és királypártiak közt egyfelől, és a vért hangsúlyozók és republikánusok közt másfelől. Székely László érdekes módon nem a történelem síkjának bejárását-megtapasztalását folytatja, hanem a világegyetem tereit „járja be”: az Istentől elhagyottnak tekintett pascali világegyetemben más értelmes lényeket kereső újkori filozófusokat és 20. századi filozófáló természettudósokat és irodalmárokat vizsgál.

De annyi bizonyos, hogy a vér kiemelését a korban úgy fogták fel, mint ami megnehezíti, ha lehetetlenné azért nem is teszi a transzcendens kötődésű, halhatatlan individuális lélek hozzákapcsolását a testhez. Ez a „mortalizmus” bukkan fel Mesterházi Miklós Kant-értelmezésében – *A metafizika álmai, megmagyaráztatva egy szellemlátó álmai által* –, aki stilisztikailag is izgalmas írásban mutatja be a halhatatlan szubsztanciaként felfogott lélek beilleszthetlenségét a kritikai Kant gondolatvilágába. S noha a halhatatlanság teológiai vonatkozása el is halványul Varga Péter András írásában (*A husserli tudatfelmérológia önértelmezési vitájának előképe a 19. században*), azért a pszichologizáló, valamely szubsztantív lélekfogalomnak legalább a maradványát Husserl írásaiban fellelni próbáló olvasatok felidézése, Husserl ütköztetése a korabeli pszichologizáló gondolkodásmóddal ehhez a gondolatkörhöz kapcsolódik. A politikafilozófia aspektusában a disztributív hatalomfelfogás oldalán áll Codruța Cuceu írásának nyilvánosságlelemzése (*A politikafilozófia modernizálása – A nyilvánosság pragmatista megközelítése*), míg Neumer Katalin annak jár utána, hogy a pszichologizáló transzcendentálfilozófia tárgyat konstituáló lélekfogalma helyébe lépő wittgensteini nyelvjáték milyen értelembe s milyen mértékben konstituálja a tényeket, illetve van-e „harmadik Wittgenstein” (*A nyelvjátékok konstituálják-e a*

*tényeket? Wittgenstein 1946–1951*). Vajda Mihálynál (*A lét hangoltsága*) az érzelmeket, affektusokat filozófiai-ontológiai szinten újra tematizáló heideggeri gondolkodás a szubsztantív lélek vagy elme (*res cogitans*) és a tőle élesen elválasztott, szubsztantív módon felfogott világ (*res extensa*) közötti túl élesen megvont határ feloldásának szükségességét nyomatékosítja. Elemzésében az unalom heideggeri hármasság fogalma áll a középpontban, amely végül összekapcsolódik a „szórakozás” pascali fogalmával.

A *Történelemre vonatkoztatott és politikumba átültetett áldozathozatali etika* című nagyobb blokk csaknem teljesen Lukács György gondolkodását vizsgálja – Hévi-zi Ottó a korai (*Személyességek, valóságok, etikák – A szökratikus Lukácsról*), Gángó Gábor a kései Lukácssal (*Sigfried Kracauer- és Walter Benjamin-hivatkozások Lukács György Az esztétikum sajátosságában*) foglalkozik –, illetve a Lukács-iskola és Lukács-óvoda tagjainak a marxizmustól egyre távolabb kerülő gondolkodási horizontját vázolja fel az *Überhaupt-könyvtől* kezdve (Kovács Gábor: *Az újbaloldal és a magyar filozófia a hetvenes évek elején: néhány adalék az Überhaupt-könyv eszmetörténeti háttéréhez*) a mára igen aktuálissá váló ökológiai gondolkodás magyarországi kezdeményéig Bence György és Kis János tanulmányában (Békes Vera: *Egy kézirat az eszterházi évek elején, a „máriures és mégüres pillanat senkiföldjén”*). Fejtő Ferenc megidézésével ismét kitágul a magyar filozófia kifejezés jelentéstartománya (Agárdi Péter: *Fejtő Ferenc és a magyar nemzeti kultúra*), míg Ferencz Sándor és Surányi László írásával két olyan 20. századi gondolkodói kör bukkan fel, amelyek joggal tekinthetők a lukácsi, Marxból kiinduló filozófális alternatíváinak. Ferencz Vidrányi Katalin személyének és az általa művelt, a patrisztikára épülő teológiai-filozófiai gondolkodásnak állít emléket („Én nem az ő eretnekük vagyok”),

Surányi pedig Szabó Lajos munkásságához kapcsolódva adja a zene egyfajta filozófiai megközelítését (*A zene helye a dialógikus gondolkodásban*).

A kötet utolsó blokkja – *Miért bízunk inkább a tudósokban, mint a mágusokban?* – ismét a hatalomdisztribúció szálát bogozza tovább egy sajátos területen, a tudomány-filozófia és a kommunikációfilozófia területén. Laki János az egy meghatározott és mindenható tudományos módszerrel kutató és feltétlen bizonyosságra törekvő tudós helyébe az ilyen nagy igényeket nem támasztó tudományos közösségeket állítja, párhuzamot vonva a tudományos kiválóság és az etikai erényesség között (*Demarkáció: a megbízhatóság episztemológiája*). Kondor Zsuzsanna (*Túl a virtualitáson: mozgás, kép, szöveg*), Golden Dániel (*Az elektronikus olvasás mintázatai*) és Szécsi Gábor (*A közösség mint bizalmi folyamat. Közösségfogalom az elektronikus kommunikáció korában*) az egymással hálózatok révén összekapcsolódó, tehát individuumkénti elszigetelődésükből kilépő s így *communitast* alkotó – kom-

munikáló – egyének világáról, virtualitásról és realitásról, az olvasás szétszórta válásáról adnak filozófiai elemzéseket.

A kötet egésze az én perspektívából – függetlenül az egyes írások eltéréseitől jellegükben, mélységükben stb. – egyfajta választ kínál arra a kérdésre, hogyan képzelhető el egy filozófiai intézet mint akadémiai kutatóhely működése ma, amikor az Archívum s az Intézet létrehozásának eredeti céljai – a „reformmarxizmus” művelése Lukács nyomán, Lukácsot kiigazítva – megszűntek vagy elhalványultak. A kötet egy olyan kutatói közösséget mutat be, amely képes elsajátítani és alkotóan továbbfejleszteni a nemzetközi filozófiai közösség kortárs gondolkodási irányzatait, képes ezeket a mi saját, magyar-kelet-közép-európai perspektívánkba ültetni, és így adni sajátos hozzájárulást a kérdések továbbgondolásához. Feltétlenül megőrzendő, a maga sokszínűségében ápolandó érték ez az egyetemek filozófiai műhelyei mellett, velük szoros együttműködésben.

## E számunk szerzői

Bene László (1968) az Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK Filozófia Intézetének oktatója.

Kutatási területe az antik filozófia és recepciótörténete. E-mail: benel@elte.hu

Betegh Gábor (1968) a Közép-európai Egyetem (CEU) Filozófia Tanszékének oktatója. Kutatási területe az antik filozófia. E-mail: beteghg@ceu.hu

Boros Gábor tanszékvezető egyetemi tanár az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékén. Fő kutatási területe a 17–18. századi filozófiatörténet és a kora újkori szenvedélyelméletek. E-mail: gboros@ludens.elte.hu

E. Szabó László az Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK Logika Tanszékének egyetemi tanára, a Logika és Tudományfilozófia doktori program vezetője. Fő kutatási területe: analitikus tudományfilozófia, ezen belül a fizika és a matematika filozófiai kérdései. E-mail: leszabo@phil.elte.hu

Farkas Katalin (DSc) a Közép-európai Egyetem (CEU) Filozófia Tanszékén tanít, a Közép-európai Egyetem tudományosrektor-helyettese. Főbb kutatási területei a kortárs elmefilozófia, a metafizika és Descartes. E-mail: farkask@ceu.hu

Forrai Gábor egyetemi tanár a Miskolci Egyetem Filozófia Intézetében. Főleg az ismeretelmélet, a metafizika és a nyelvfilozófia határterületére eső kérdésekkel foglalkozik. E-mail: forrai.gabor@upcmail.hu

- Gyenis Balázs PhD hallgató és részidős oktató a *University of Pittsburgh* Tudománytörténet és Tudományfilozófia Tanszékén. Fő kutatási területe: a formalizált tudományok, elsősorban a fizika filozófiai kérdései. E-mail: gyepei@hps.elte.hu
- Gyenis Zalán matematikus PhD hallgató a Közép-európai Egyetemen (CEU). Fő kutatási területei a logika és a modellelmélet. E-mail: gyz@renyi.hu
- Huoranszki Ferenc (DSc) egyetemi tanár a Közép-európai Egyetem (CEU) Filozófia Tanszékén és az Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK Filozófiai Intézetében. Főbb kutatási területei a kortárs metafizika és cselekvésemélet, valamint ezek kapcsolata a korai modern filozófiákkal. E-mail: huoransz@ceu.hu
- Márton Miklós (PhD) egyetemi tanársegéd az Eötvös Loránd Tudományegyetem Jogi Karának Filozófia Tanszékén. Főbb kutatási területei a kortárs nyelvfilozófia és észlelésemélet, illetve Hegel analitikus értelmezései. E-mail: marton@ajk.elte.hu
- Rédei Miklós egyetemi docens a *London School of Economics and Political Science, Philosophy, Logic and Scientific Method* Tanszékén, a *Philosophy of Science* MA Program vezetője. Fő kutatási területe az algebrai kvantumelmélet és a relativisztikus kvantumtérelmélet értelmezési és filozófiai kérdései. E-mail: m.redei@lse.ac.uk
- Simon József a Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszékének adjunktusa. Fő kutatási területe a skolasztika és a korai modernitás filozófiai, ezek kapcsolódási pontjai, valamint a magyar filozófia története 1800-ig. E-mail: jsimon101@hotmail.com
- Szabó Gábor docens a Zsigmond Király Főiskola Filozófia és Vallástudományi Tanszékén, valamint Bolyai-ösztöndíjas az Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK Logika Tanszékén. Fő kutatási területe: a fizika, elsősorban a kvantumelmélet, a valószínűség és a kauzalitás filozófiai problémái. E-mail: gsz@szig.hu
- Szalai Judit 2006-ban szerzett doktori fokozatot a Közép-európai Egyetem (CEU) Filozófia Tanszékén. Jelenleg az Eötvös Loránd Tudományegyetem tudományos segédmunkatársa. E-mail: jszalai@webmail.phil-inst.hu

## Summaries

GÁBOR BETEGH

'The Next Cause' – *Metaphysics* A 3–4

The paper is an abridged Hungarian version of the paper presented at the 18th Symposium Aristotelicum and which is forthcoming in the volume edited by Carlos Steel. On the basis of a close reading of the relevant sections of *Metaphysics* A 3–4 (984<sup>b</sup>8–985<sup>a</sup>29), it examines the way Aristotle describes the reasons and motivations, which, on his interpretation, lead his predecessors to introduce a second type of principle that could function as 'the source of change', i.e. the efficient cause. By bringing in parallel texts from the first book of the *Physics* and the first book of the *On the Parts of Animals*, the paper argues that, for Aristotle, the trajectory of the discovery of the truth is after all far less deterministic than what the language of *Metaphysics* A 3 might suggest. The paper aims to show, moreover, that what is discovered is not so much new types of Aristotelian causes but rather distinctions among types of principle. For, as Aristotle makes clear, already the Ionian monists used quasi-efficient causes by introducing opposites in the material substrate (hot–cold, fire–other elements). What is new in the thought of Anaxagoras and Empedocles is a new kind of principle, distinct from the material substrate that can assume the role of the efficient cause; but in part also that of the final cause. Finally, the paper tries to show why Aristotle's method of interpreting his predecessors within the framework of his own theory of four causes is not illegitimate.

LÁSZLÓ BENE

### Causality and Moral Responsibility in Plotinus

In this paper, I examine Plotinus' view of the causal order of the physical world and his theory of moral responsibility.

(1) I highlight three characteristic features of Plotinus' causal theory. First, he accepts the general causal principle in relation to the cosmos („everything that comes to be has a cause”). Secondly, he introduces incorporeal, psychic causes in order to explain the generation and motion of perceptible things. Thirdly, he insists on the plurality of such independent causal principles: individual souls are not causally dependent on the world-soul, which is responsible for the structure and motion of the universe. I argue that Plotinus' theory of the causal order of the sensible world is, with some important qualifications, rather like Stoic determinism. His treatment of divination reveals that he rejects the idea of a genuinely open future. Further, he argues that providence takes into account individual human choices in advance in such a way that the latter cannot circumvent the providential plan. Finally, it is not the case that Plotinus introduces an indeterministic element into his causal theory by granting the individual soul the status of a principle. Unlike Middle Platonists, he does not refer to the possible (*dunaton*) or the contingent (*endeichomenon*) in connection with moral responsibility. He does not separate character and choice – we are responsible for our choices precisely because they express the individual profile of our mind.

(2) For Plotinus, moral responsibility is grounded in the autonomy of the agent rather than in freedom to do otherwise. This kind of theory works only if it can be shown that we are responsible for our character. The Plotinian soul is not merely a product of its principle or of external causal influences. Metaphysically speaking, the soul is a self-constituting entity; furthermore, the actual state of discursive reason is a result of its acts in its previous life (Plotinus' account combines Platonic myths of transmigration with Aristotle's theory of moral development).

(3) Plotinus systematically connects moral responsibility with normative autonomy. Moral responsibility is grounded in the fact that the soul is a primary source of causation. In turn, the rational soul enjoys this causal status because it qualifies, at least in its original intellectual nature, as a “free principle”. In this way, freedom, taken in the sense of complete independence from external factors, is not only a normative ideal to be achieved, but it also has a major role to play in the explanation of responsible action. It has been claimed that normative freedom (*eleutheria*) and the compatibility of causal determinism with moral responsibility remain separate issues in Hellenistic and Imperial times. Plotinus' conception shows that this thesis needs to be qualified.

JÓZSEF SIMON

### From the Causality of Intelligibility to the Intelligibility of Causality – Causality in Duns Scotus' Philosophy

Through a close reading of extracts taken from the *Liber de causis*, from Thomas Aquinas' Commentary on Boëthius' *De Trinitate* and from several works written by Duns Scotus, the paper examines how the role of causality changed from an explanatory principle of the intelligible properties of things into a mere characteristic of natural phenomena. It claims that Duns Scotus denied the causal efficacy of intelligible entities – even that of God – which served as an explanation for the ontological structure of things. For Scotus, this denial was possible through his innovative concept of possible intelligibility, which provided him with an ontology that required no causal explanation whatsoever. The paper

examines the characteristics of the so-called ‘essential causal processes’, which Scotus discusses in his reductive concept of causality when providing proof for God’s existence as the first efficient cause.

JUDIT SZALAI

### **Aristotelian-Scholastic Elements in Descartes’ Theory of the Passions**

This paper analyzes Descartes’ account(s) of psychophysical interaction involved in the passions. According to its main argument, in certain respects, Descartes failed to abandon the Aristotelian-scholastic paradigm of sensation he criticized in a tendentious and unjustified way. This recognition does not render the Cartesian account of sensation sufficiently comprehensible, let alone plausible. However, it does highlight a factor that feeds into the problematic character of the Cartesian conception: Descartes’ borrowings from the Aristotelian-scholastic tradition sit ill with some elements of his own philosophy of mind.

LÁSZLÓ E. SZABÓ – BALÁZS GYENIS –  
ZALÁN GYENIS – MIKLÓS RÉDEI – GÁBOR HOFER-SZABÓ  
**Causal Explanation of Correlations**

*No correlation without causation.* This is, in its most compact and general formulation, the essence of what has become called Reichenbach’s Common Cause Principle. More explicitly the Common Cause Principle says that every correlation is either due to a direct causal effect linking the correlated entities, or is brought about by a third factor, the so-called common cause. Thus the Common Cause Principle is a non-trivial metaphysical claim about the causal structure of the World. In the essay the authors intend to give a brief overview of their fifteen year long research project devoted to the investigation of the status of the Common Cause Principle, or in other words, to the question of common causal explanation of correlations.

FERENC HUORANSZKI

### **Causation at a Distance**

The paper investigates the issue concerning the transitivity of causal relations. First, it claims that the assumption of transitivity is basic in the sense that it plays an essential role both in the explanation of causal asymmetry and in the debates about the possibility of reflective causation. Second, it shows why Humean, and more specifically, counterfactual accounts of causation are unable properly to explain when and why causation is transitive. Finally, it argues that transitivity is best explained by the agency-theory of causation. According to the agency-theory, an event cannot be a cause of another unless it is, or would be, rational for a free agent to choose the former as a means to produce the latter. Thus we might be able to understand transitivity from the perspective of the effects. Given means-ends relation, the events in the chain can be viewed as connected by ‘by-relation’, so that they constitute a chain of effective means to produce the final outcome. It is then the transitivity of ‘by-relations’ that explains why certain causal chains are also transitive processes.