

Szántó Tamás

A MEGALAPOZOTT METAFIZIKAI TUDÁSRÓL

A TUDOMÁNYOS-FANTASZTIKUS MINT NAPJAINK MÍTOSZA

Bevezetés

Miért ne volna lehetséges a metafizikában úgy hinni, mint a vallásban? Miért van az, hogy a vallásos hit mibenléte egyértelmű, azonban a metafizikai hit nem hogy gyökereit tekintve nem tisztázott, de legtöbbször csupán másodrendű pozíciót tölthet be vallási párjával szemben; általában nem képezi tudományos viták alapjait, anyagtalan talaj hírében áll, amelyből kinöve, mint ismeret azonnal el is hervad. Azt állítom ugyanis, hogy a metafizikai hit több egy a vallásos hitből adódó szimptománál, egyáltalán magánál a hitnél. Nem tartom a vallással egyenrangúnak. Metafizikainak a meggyőződés előtt kell lennie, amelyből aztán a vallás és a vallásos hit csupán egy megnyilvánulási formaként adódhat. Ez pedig a metafizikai tudás, amely természetét tekintve a tudományos tudással is összeegyeztethető; a metafizikai a tudományost is megelőzi és a logikusság is csak egy adódó alakzat.

Különböző szövegeinknek az egyénhez intézett információi a teljesség igényével fogalmazódnak meg. Ezt akár hívhatjuk pozitivitásnak is, amely valóban ma már egy jól működő – Stanislaw Lem szavával élve – fekete doboznak tűnik inkább, mint az ént meghatározó sajátosságnak. A fekete doboz Lem értelmében egy olyan eszköz, aminek bemenetei és kimenetei vannak. A beáramló értelmezhetetlen információ kiáramló értelmezhető információvá válik. Ha a szövegeinket ilyen dobozoknak tekintjük, a legkisebb erőfeszítést sem kell tennünk azért, hogy az ismeretlen tudást, a nem-megértett tudást átalakítsuk át ismertnek és megértettnek. Mondanom sem kell, ilyen gépről álmodott az ember mindig is! Ám van egy tulajdonsága ezeknek a fekete dobozoknak; nem tudjuk, hogy hogyan működnek. Nem tudjuk felnyitni őket, mivel nincsenek alkatrészei, nem ismerjük a működési mechanizmusukat, nem tudjuk, hogyan állítanak elő ismeretlenből ismerhető. A fekete doboz létezésére nem kérdezzük rá, csupán méltányoljuk azt, – amennyiben elfogadjuk – hogy jól működik, akkor nem hagy bennünket cserben.

Az így megtért ember csupán okozat.

A metafizikai tudás úgy vélem, hogy képes leírni ezt a működést. Sőt, ez a tudás feltételezi, hogy a fekete dobozok valójában mind metafizikai konstrukciók és bennük a törvényszerűségeknek egy máshogyan rendezett rendszere érvényesül, amely alapján a belőle szerezhető tudás adekvátnak és elégségesnek tekinthető. Az utópisztikus irodalom, valamint a tudományos-fantasztikus művek is ilyen fekete dobozoknak tekinthetőek – metafizikai konstrukcióknak.

Amikor Napváros vagy Új Atlantisz viszonyait gondoljuk el, akkor nem kell reális veszélyektől tartani, hiszen a mű maga teoretikus, az általa vázolt ismeretanyag nem létező, habár a realitásból táplálkozik. Ezek az utópiák tehát az

újrarendelés,¹ majd később az *ismétlés* jegyében születtek, amennyiben a szerző korának társadalmi viszonyait méregette, tapasztalatait és saját gondolatait jegyezte le. Sematizmusa pedig a *hagyományok őrzésében* rejlik, hiszen a kezdetben sajátos kifejezőmód minduntalan hasonló motívumokat használ úgy, mint a sziget képe és annak izolált viszonya a hódítókkal szemben. Amiből a továbbiakban pedig a dialógus mint konkrét ismeretközlési forma következik, hiszen a felfedezendő, az újat csak az abban való *élés* nyomán lehet elsajátítani és a tapasztalatokat pedig dialógusok formájában átadni.

Az utópisztikus gondolkodás tehát a tudós ember egyik kedvelt módszere arra, hogy a visszacsatolást mint alapvető tudományos mozzanatot egy olyan környezetben vigye végbe, ahol a következmény nem fog realitásként visszacsatolódni. Az általam megállapított fogalmak alapján egy újragondolt társadalom, amely (még) nem reális létező – megvizsgálható létező társadalomként, s így módon tudományos következtetésekhez juthatunk. Ezt az eszközt pedig a technológiai evolúció során tökéletesítettük és a film technológiájának bevonásával, élvezhetőbbé és pontosabbá tettük az utópia ismeretközlési képességét.

Az így kialakult utópiafogalommal a probléma az, hogy korántsem ad teljes képet erről az ismeretszerzési aktusról. Az utópiák működését a fenti sematizáló módszerrel nem tudjuk megérteni, mivel annak teljesen más a természete. A sematizmus következetes, ellenben ezt nem tekintem kielégítő válasznak. Az utópikus képalkotás, vagy az utópisztikus gondolkodás véleményem szerint tisztán gondolati tevékenység, amely pontosabb megértése új narratívát kíván meg. Ekképpen a vizsgálódásaim két önálló struktúrának a bevonásával folytatódódnak; Leibniz racionalizmusának részletezésével, valamint Alekszej Loszev mítoszfeldolgoásával.

Leibniz racionalizmusa

Amennyiben az utópia korábban megállapított elemeinek episztemológiai jelentőséget tulajdonítunk, úgy a jobb megértés reményében vessük össze azt Leibniz sajátos metafizikájával. Ismeretelméletének elemei hasonlóképpen viszonyulnak egymáshoz, mint az utópia általam meghatározott fogalmai, másrészt pedig az utópiák kiindulópontját tekintve gyakorlatilag azonosaknak is tekinthetők. Amiben még a két rendszer megegyezik, az a befogadóval szembeni kritériumok megállapítása. Ugyanis a megismerőnek mindkettő esetben méltányosságot kell tudnia gyakorolni a rendszer *kiindulópontja* és annak *belső kohéziójának* összeegyeztethetősége kapcsán. Mit is jelent ez? Hogy Leibniz visszatérő szófordulatával éljek; „szigorú metafizikai értelemben” az utópisztikus gondolkodás és Leibniz empirizmusa zárt rendszert alkot, amely elméleti

¹ A kiemelt fogalmak a korábbi szakdolgozatom bevezetett fogalmak. A szakdolgozat címe: Az utópisztikus gondolkodás mint evolúciós hajtóerő, Debrecen, 2010

konstrukciókra az embert körülvevő tárgyi világ közvetlenül nem képes hatni. Annak ellenére állítom ezt, hogy az utópiák keletkezésének kapcsán, mint cáfolhatatlan tény feltételezzük az evolúciós-dialektikusság meglétét, amely meghatározza az embert, az elmjét használó eszes lényt, aki ezek után empirikus eszközeit ennek az adottságnak köszönhetően fogja tudni használni. Ez az a modell, amely útján új ismeretekhez jutunk. A monások alkotta világra pedig szintén nincs ebben az értelemben közvetlen ráhatás, hiszen Leibniz elmékedése a világ egészét hivatottak leírni, ebben a rendszerben pedig nem tudunk tárgyi realitások viszonyairól beszélni. Az ismeret közlésének az utópia mint forma csak egy módbeli sajátossága, ami függ ugyan az eszközöktől és a természettől, viszont a szerzhető tudást nem minősíti. Az ismeretek közléséhez ebben az értelemben nem volt feltétel a tárgyiasság. Az eszközeink fejlődése csupán az ismeretek hatékonyabb átadása szempontjából volt fontos. A zártság mint alaphelyzet, amit feltétlen el kell fogadnunk, tehát az egyik kritérium. A belső kohézió pedig adódó feltétel, amennyiben belátjuk a folyamatosság és fejlődés tartalmát. Leibniz ódzkodott a dialektikától, mégpedig azért, mert a fejlődés dialektikus előjellel felfoghatatlan. Az utópiák esetében pedig a mű maga képezi a dialektikus lépcsőfokot és méreteit tekintve az utópikus művek egymásutánisága dialektikus. Természetesen ez csak akkor lehetséges, ha adott utópia zárt és nincs benne ellentmondás. Adódhat a kérdés, mégis hogyan lehetséges egy zárt struktúra belső logikusságát elfogadni úgy, hogy az a legkevésbé sem illeszthető a befogadó tárgyi világának törvényeibe, attól független realitásként jött létre. Ez lenne a második kritérium.

Ahhoz, hogy ebben a kérdésben tisztán lássunk, a metafizika természetében kell keresni az új kiindulópontot. Ugyanis az utópiák egymáshoz való viszonyának a vizsgálata önmagában az utópiák tartalmi sajátosságát mutatja meg, amely információ ismeretelméleti szempontból kevésnek bizonyul. Így meg tudjuk határozni az információ mibenlétét, alakzatait és rá tudunk mutatni az átadás különböző módozataira, de az ismeret minőségét már egészen biztosan nem tudjuk leírni. Ami pedig azért fontos, hiszen fentebb azt a kijelentést tettem, hogy az utópiák episztemológiai eszközként funkcionálnak, tehát az utópisztikus irodalmat attól az általános kritikától szeretném megvédeni, amely szerint egy utópia „csak utópia”, mese és kitaláció. Ebből a bírálói magatartásból fejlődhetett ki az a fogalomzavar, miszerint az utópia csak tudományos-fantasztikus mű, amely csak és kizárólag pejoratív jelentéssel bír. Ezt a fogalmi zűrzavart Leibniz metafizikájának jelen interpretációja részben feloldja, de reményeim szerint Stanislaw Lem *Tudományos-fantasztikus irodalom és futuroológia* című, nagy monografikus műve alapján végleg meg tudom szüntetni.

Tehát szeretném megjelölni a későbbi vizsgálódás új kiindulópontját a Leibniz által adott metafizikai *térben*. E feltételezés szerint az utópia egy episztemológiai formátum, amely a megismerés, megértés számára fontos ismereteket tartalmazza. Leibniz racionalizmusa alapján az utópiák is racionális tudást tartalmaznak, amely tudásanyag kifejeződése tűnhet csupán újszerűnek. Bár

ha jobban belegondolunk, voltaképpen nem is az, hiszen a bonyolultnak tűnő forma a lemi evolúciók dialektikájának köszönhetően egy *modernizált és technikummal* átíratott mese. Ne feledjük, hogy meséken növünk fel és a mesének köszönhetően hiszünk először *valamiben*. Az utópia egy bonyolult mese, amely eszköztára nem számolódik fel, hanem lecserélődik. Fejlődik. Leibniz a fejlődés szó helyett inkább a *kifejlődést* alkalmazza, amely ha meggondoljuk talán találóbban írja le ezt a jelenséget. Ugyanakkor nem gondolom, hogy Leibniz monaszokkal teli világa utópia lenne. Furcsa összefüggés előtt állunk tehát; Leibniz nyomán kívánom kimutatni az utópisztikus irodalom ismeretelméleti jelentőségét, viszont a megfelelés mégsem kölcsönös; nem minden ismeretelmélet tekintendő utópisztikus irodalomnak.

Leibniz szubsztancia fogalma

„Magától értetődik, hogy mindenki ott volt – mondta az öreg Qfwfq –, hol másutt? Hogy tér is lehetséges, még senki nem tudta. Az idő meg, ugyanaz zöldben: mit is kezdhettünk volna az idővel ott, összezsúfolva, mint a szardíniák?

Azt mondtam: „összezsúfolva, mint a szardíniák”, inkább csak hogy irodalmi képet használjak; valójában arra sem volt tér, hogy összezsúfolódjunk.”²

Italo Calvino

Abban a kérdésben,³ miszerint a testek tömege a kiterjedésben áll-e, Leibniz gyorsan bebizonyítja, hogy a feltevés nem igaz. Ha a testek lényege a kiterjedésük, úgy egy nyugvó test és egy mozgó test – különböző kiterjedésekkel – amennyiben találkoznak, lényegükből adódóan meg kellene maradniuk mozgó és nyugvó testként. A mozgásban lévő test folyamatosan maga előtt tolná a nyugalomban levőt, mert az ugyebár lényegénél fogva nyugszik és közömbösséget kellene mutatnia a mozgás iránt. Természetesen ez nem így van. Valójában az ütközés során erő kifejtések és tulajdonságok átadása zajlik; a mozgó test átadja mozgási energiáját, a nyugvó test pedig átveszi azt és a két test további mozgása a mozgó test teljes energiájának a megoszlásaként mutatkozik meg. Ez a magyarázat még mindig nélkülöz valamit, amit Leibniz szeretne megérteni. Ugyanis összeütközés után a két test lelassul, tehát „szigorú metafizikai értelemben” nem lényegi tulajdonságok átadása zajlik, mivel a tárgyak lassulnak, majd megállnak. A kezdeti elmélet, amely szerint tehát a tárgyak lényege a kiterjedésben van hibás feltételezés, mivel az ütközés során nem lényegiségek találkoznak, mert a mozgó test is megáll, a nyugalomban levő pedig megmozdul (majd megáll). Ekképpen egy tárgy lényegisége folyamatosan változik. Leibniz a szubsztancia fogalmát pedig

² Italo Calvino, *Kozmikomédia*. Fordította Székely Sándor. Kozmosz Könyvek, Budapest, 1972

³ Leibniz, *Levél azon kérdéstről, vajjon a testnek tömege a kiterjedésben áll-e*. Fordította Bauer Simon és Vida Sándor, In. Leibniz, *Értekezések*, Budapest, Franklin, 1907

ekkor vezeti be. Ugyanis ez a jelenség nem magyarázható olyan fogalmakkal, mint a nagyság, gyorsaság vagy irány, mivel a megfelelő alapelv híján egy test nagyságát, gyorsaságát és irányzékát nem lehet megállapítani.

Leibniz a szubsztancia fogalommal magyarázza azt a pluszt, amit a tárgyaink tartalmaznak. Pontosabban nem is tartalmaznak és ez a lényegi mozzanata Leibniz gondolatának, hogy a szubsztancia, mint metafizikai fogalom, amelyet „*hozzá kell kötni*”⁴ a tárgyakhoz, nem tartalom, hanem egy dinamizmus. Leibniz dinamikája, amely szerint a szubsztancia által a testek *cselekszenek*. Ez a cselekvés kölcsönös, és azt a testek egymásra *gyakorolják*. Leibniz ezt meglehetősen szellemesen a következőképpen fogalmazza meg: „*egy nyugalomban levő test nem mozgatható egy másik, mozgásban levő test által anélkül, hogy annak sebességén és irányán ne változtasson valamit*”.⁵ Ezen a ponton megtörténik tehát a két világ elválasztása. A megismerhető tárgyi világ, amely mint láttuk mozgó és nyugvó testeket, valamint szardíniákat is tartalmazhat. Egy dinamikus világ, amelyben folyamatosan valamiféle erő tevékenykedik, amelynek következtében ezek a világot alkotó elemek cselekszenek, hatnak és visszahatnak egymásra. A szubsztancia ennek a világnak nem lehet része, mert legalapvetőbb elemként, alkatrészek nélküli és csakis önmagával azonos. Ráadásul a megismeréséhez olyan mértékekre volna szükségünk, amelyek meghaladják érzeinket. Metafizikai értelemmel bír és felsőbbrendű, amely által egyben a két imént megállapított világ egymástól elszeparálódik. Talán hiányzik Leibniz érveléséből egy perspektíva, nevezetesen: a két tárgy egymáshoz való viszonyából következtetett a szubsztanciára és nem terjeszti ki a jobb megértés végett azt az egészre. A mozgó-nyugvó testek példája alapján a kölcsönös viszonyokat, azaz a dinamikát az szemléltetheti a legjobban, ha azt minden tárgya vonatkoztatjuk – minden állandó mozgásban van körülöttünk. Ezt az egészet pedig valaminek kívülről kellett beindítania és olyan természetűnek kell lennie, hogy arra aztán ne tudjon egy tárgy sem visszahatni. Ezt egy olyan alkotóelem bevezetésével tudta elérni Leibniz, amely a legegyszerűbb s egyben a legfontosabb. A legegyszerűbb, hiszen nem tartozik hozzá rajta kívül semmi, így nem jelent egyebet, mint saját magát; a lényegét tehát önmaga adja. Ez az egység képes hatni a másakra, viszont nem *tud* hatást elszenvedni a másik irányból. A szubsztancia átlépvén ezt a határt *eleven erő*ként jelenik meg, ami észlelhető bármilyen tárgy tulajdonságaként. Ugyanakkor törekvést, egyfajta *entelekheiát* is tartalmaz, de nem az arisztotelészi értelemben, csupán egy olyan törekvést és célt, amely arra utal, hogy az útjába álló akadályokat leküzdje.⁶

Megkísérelném újrafogalmazni ezt a leibnizi jelenségleírást úgy, hogy a tárgyak mozgása ennek az erőnek nyomán feltételezi azoknak céljait, hogy minden esetben minden tárgy arra törekszik, hogy egy másik, tőle különböző dologgal

⁴ Uo. 74. o.

⁵ Uo. 74. o.

⁶ Leibniz, *Az első filozófiának javításáról és a substantia fogalmáról*. Fordította Bauer Simon és Vida Sándor, In. Leibniz, *Értekezések*, Budapest, Franklin, 1907. 78. o.

találkozzon (ütközzön). Emlékezzünk arra, hogy amikor az utópiáknak episztemológiai jelleget tulajdonítottam, felhívtam a figyelmet két kritériumra, amely méltányolása esetén az összefüggés jól megérthető. Úgy gondolom kellőképpen bemutattam ezt a két kritériumot: az elsőt mint az utópiák és Leibniz realizmusának kiindulópontját, amely pont az utópiák esetében a szerző és annak a produktumától való kívülállósága. Pontosan úgy, ahogy az utóbb megállapított leibnizi szubsztancia, amely a reáliákhoz képest azoktól elszeparáltam létezik, viszont ő, ha úgy tetszik, ennek a világnak a szerzője, de nem áll meg abban oksági elemként. A második kritérium pedig annak belátása, hogy az így „előállított” világ belső kohéziója kikezdehetetlen, annál fogva, hogy az előidéző ok metafizikai. Az utópikus világ szerzője kívülálló, mint Leibniz szubsztanciája, amiből következően az nem képezheti egy esetben sem a belső, koherens viszonyok egy tagját.

A metafizikai tudás méltányolhatósága

A méltányosság ebben az esetben azt jelentené, hogy a metafizikai tudást épűgy értékeljük, ahogyan a szellem teher- és előítéletektől mentes működését a megismerés szolgálatában: törekvés arra, hogy ne utasítsuk el rögtön annak a szemléletnek a lehetőségét, amely nem a logikusság biztonságos talajára épül. Lássuk be, hogy a különböző előjelű világok, amelyek Leibniz rendszerében a teremtő Egy és a teremtett tárgyak világait adják, csak látszólag tűnnek egymással összeegyeztethetetlennek. Ez a kettősség pedig a metafizikai tudás kapcsán a tudományosnak és a nem-tudományosnak az ellentéteződését mutatja ki. Véleményem szerint ez a méltányolás annak a belátását szorgalmazza, hogy ez a szembenállás nem kölcsönös. Tudományos oldalról a logika általános elvére támaszkodva valóban egymásnak ellentétét fejezi ki, aminek nyomán a nem-tudományosat mint olyat el kell vetni, hiszen az a tudomány számára nem megalapozott és magyarázható. Ám nem gondolom, hogy feltétlenül ugyanígy kizárja a nem-tudományos a tudományosnak a fogalmát a saját szempontjából. Ennek Leibniz *furcsa* racionalizmusa szemléletes példája. A nem-tudományos irányából a tudományos valamilyen módon rendezett tudásként tételeződik fel. Metafizikai értelemben a nem-tudományos minden tudományos elmélettel számot vet, minden lehetőséget egyszerre, egy időben belát, el tud gondolni – szemlél. A logikus-szemlélet ezzel az óriási absztrakcióval már nem tud mit kezdeni, így megjelölte azokat olyan fogalmakkal, mint a *fantasztikus*, a *mesés*, esetleg a *csodás*, és a jelzők sora valószínűleg végtelen hosszúra nyúlik.

Hadd beszéljek újra az utópiáról immár a fenti ismeretek értelmében. Egy utópia tartalmának minősége a fent kimutatott világok kettősségének értelmében telis-tele van metafizikai tudással és valóságos tárgyokról szól. Az utópia mint teremtett világ elemei a szerző nyomán sajátos dinamizmussal rendelkeznek és abban egészen pontosan kimutatható és megismerhető szociális, technológiai és biológiai evolúciók zajlanak. Ha nem így áll, akkor az utópia mesének, fantazmagóriának tekintendő és irreleváns ismeretekkel bír. A benne felfedezhető

ismeretek egymáshoz képest ugyan koherens módon kapcsolódnak, ám ez attól még irrealitásként jelenik meg, amely pedig nem képezheti a tudás alapját. Jól látható, hogy az első olvasattal a nem-tudományos, míg utóbbival a tudományos szemlélet bír. Az utópiák ismereteket tartalmaznak, ezt tényként kezeli a tudományos oldal is, s ezek értékelése során mutatkozik meg a különbség. Az utópia tehát egy ismeretalakzat, amely alakzatokkal egyébként a tudományos világ is dolgozik. Hogyan fogjuk fel tehát az utópikust, hogyan fogjuk fel a metafizikai tudást, hogy az a tudományos módszer számára ne tabuként tűnjön fel? Az a válasz egyáltalán nem tekinthető magától értetődőnek, miszerint a metafizikai helyes felfogása annak mítoszként való elgondolásában rejlik.

Még mielőtt belebonyolódnék a metafizikai tudás mítoszként való elgondolásának részletes kifejtésébe, úgy gondolom, hogy a korábban már jelzett tudományos-fantasztikus megnevezéssel kapcsolatban kell szólnom néhány szót. Hiszen azt már látjuk, hogy miben áll a metafizikai tudás. Viszont az utópiát mint irodalmi műfajt továbbra is számos előítélet és általános fogalomzavar övezi. Hiába mutattam ki Leibniz racionalizmusa nyomán, hogy egy ilyen mű mint ismeretalakzat milyen viszonyba hozható a tudományossal és a logikussal, ha annak általános megfontolása során elvétjük annak valódi tartalmát.

Az utópikusság szociológiája

„Mint önök előtt már ismeretes, a tökéletes elégetés, amelyet Marek mérnök talált fel, majdnem bebizonyította az Abszolútum jelenlétét minden anyagban. Ezt nagyjából úgy lehet elképzelni (ami persze csak hipotézis), hogy a Teremtés előtt az Abszolútum Végtelen Szabad Energia formájában létezett. Ez a Szabad Energia bizonyos komoly fizikai vagy erkölcsi okokból vállalkozott a Teremtésre; Dolgozó Energiává vált, és pontosan az inverzió törvénye szerint a Végtelen Kötött Energia állapotába került; valahogy átalakult munkája eredményévé, vagyis a megteremtett anyaggá, ami lappangó formában magába zárta. És ha ezt nehéz megérteni, arról nem tehetek.”⁷

Karel Capek

A következőkben Stanislaw Lem monografikus művéhez fordulok,⁸ amely által kimutatom azt a történeti jelenséget, amely révén az utópiák és a fantasztikus irodalom megítélése eltorzult. A vizsgálat ismeretelméleti horizontja nem teszi lehetővé azt, hogy megelégedjek egy olyan vizsgálati magatartással, amely az utópiának egy szürke, sematizált, csupán irodalomtörténeti meghatározását adja,

⁷ Karel Capek; *Abszolútum-gyár*. Fordította Rubin Péter. Európa könyvkiadó, Budapest, 1978

⁸ Stanislaw Lem; *Tudományos-fantasztikus irodalom és futuroológia*. Fordította Fejér Irén és Murányi Beatrix. Gondolat, Budapest, 1974

amely ráadásul az elemzés végén egy további megfontolásra alkalmatlan, merev struktúrának látszana. Amennyiben nem látnék potenciát egy utópikus műben arra, hogy az releváns ismereteket tartalmazzon, úgy valóban elegendő volna egy ilyen elemzést adni. Az ismeretelméleti horizont bevonása és az *irodalmiság* elhagyása fontos volt, hogy ezeket a rejtett tartalmakat kimutathassam. A soron következő szociológiai feltárás erejéig pedig szükséges újra a kezdeti szintre visszalépni, mert ezen a ponton történik meg, az utópiák egy olyan „megbélyegzése”, amely, mint látni fogjuk, egy meglehetősen furcsa és érthetetlen irodalomtörténeti magatartás következménye. Lássuk, hogy mi ez a folyamat és milyen elemek félreértésén alapul.

Kezdetben a fantasztikus irodalommal csak kevés szerző foglalkozott, ráadásul megtehették azt, hogy emellett a „rendes”⁹ irodalomban is alkottak. Ez a jelenség még korántsem nevezhető kóros elváltozásnak, hiszen általános törvényként működik a mai napig az irodalmon belül az, hogy egyfajta belső expanzív erőként az írók új konvenciókat keresnek.¹⁰ Lem ezen megállapításának ma már pontos elnevezését is meg tudjuk adni, hiszen a posztmodern, mint ennek a törvénynek az egyik lehetséges megnevezése, különböző tudományterületeken egyaránt megjelenni látszik. Az tehát, hogy egy szerző az irodalom különböző területein alkot és ezek között önkényesen lépdelhet minden további nélkül, az a *tiszta* irodalom egyik alapvető tulajdonsága. Ennek a dinamizmusnak a következtében tűnhet úgy, hogy az írók egyfajta önálló kollektív tudatként járvák ezt a végtelenül színes és változatos erdőt, amiben meg-megállva, stílusokat teremtenek, amitől aztán később továbbállnak új formák reményében. A fantasztikus irodalom mint pejoratív jelző adekvátnak tekinthető, ha a fentieknek megfelelően jártak volna el vele szemben és valóban az érdeklődés hiányában hagyták volna *faképnél*. Ám ez pontosan fordítva történt. Hogy pontosan minek köszönhető, hogy e szerzők a rendes irodalom mellett egyre több fantasztikus művet alkottak (akár utópiákat), nem tudni – talán nem is fogjuk megtudni igazán ennek okát, habár véget nem érően gyárthatjuk koncepcióink mentén azokat a magyarázó struktúrákat, amelyekkel ezt az involúciót tetten érni kívánjuk. A fantasztikák számának növekedésével kapcsolatban pedig Lem két következményre hívja fel a figyelmünket. Először is a szerzők immár nem voltak hajlandók nem-fantasztikus irodalmat létrehozni. Emellett megfigyelhető, hogy a rendes irodalom kritikusai nem foglalkoztak többet ezekkel az eltévelygő fantasztikkal. Itt már látható, hogy a fenti törvényszerűséghez képest ez pontosan egy ellenirányú változás. Ebben az esetben a kritikusok nem tartottak számot a fantasztikus művekre. A fantasztikus művek ebből az *irodalmi gettóból*¹¹ csak lépésről-lépésre tudtak kievickélni. Kialakult egy sajátos viszony a rendes irodalom és a gettósodott irodalom között. Egy nagyon egyszerű, ám merev szabály érvényesült ebben az

⁹ Lem, 87. o.

¹⁰ Lem, 88. o.

¹¹ Lem, 88. o.

alaphelyzetben, miszerint, aki első irodalmi lépését a fantasztikum területén tette meg, úgy az nem kerülhette el a megbélyegzést.¹² Ha ezek után rendes irodalmi tevékenységet kívánt folytatni, úgy annak kapuja nem nyílt ki előtte soha. Így alakult ki az irodalmi előítélet a fantasztikus irodalommal kapcsolatban. Ennek a jelenségnek az irreverzibilitása pedig jól látható, hiszen ahogyan Lem is megjegyzi: Lev Tolsztojon és Dosztojevszkijen azóta senki nem kérte számon az úgynevezett „harmadrendű firkászokat”¹³ és a ponyvát. Ennek a kettéosztottságnak a belátása még mindig nem elegendő a vizsgálódásunk szempontjából, hiszen amire Lem is felhívja a figyelmet, hogy ez a kiközösítés nem általánosítható minden nemzet tekintetében. Karel Capek, cseh író volt talán az utolsó, akit a rendes irodalom még megtűrt, hiszen műveiből társadalomkritikát olvastak ki.¹⁴ Megjegyezném Capekkel kapcsolatban, hogy ma a számon tartott művei alapján egyértelműen a tudományos-fantasztikus irodalom megkerülhetetlen szerzői közé sorolnák a legtöbbben. Az ő nyomán ismerjük például a *robot* kifejezést mint az ember helyett az ember munkáját elvégző találmányt és eszmét. Ez a gondolat két alapvető művének is vezérgondolata lesz; az Abszolútum-gyár (1922) című tárcájának és a *Harc a szalamandrakkal* (1936) című regényének. Ezek a művek megítélésüket tekintve a rendes irodalom irányából egy nagy, az egészet átfogó eszmeiségként jelentek meg – társadalomkritikaként értelmezték. Az individualizmus általános eszméje a felvilágosodás nyomán ugyan szárba szökken, viszont az írott médium még nagyon sokáig kitart az általános, nagy eszmék hangoztatása mellett. Am ahogy a társadalom legtöbb szintjére beszivárog az individualizmus és az én gondolata mint *ötlet*, úgy „még újításnak számított, s mindenképp gazdagította az irodalmat annak bemutatása, milyen is az ember a rovarfajta objektivizmus szemüvegén át nézve.”¹⁵ Megjelentek a véletlenszerűen megformált alakok, akik nyomán sokadlagos élettörténeteket ismerünk meg, és immár egyéni utak és utaknak tapasztalatairól szólnak a rendes irodalom valamennyi műve. Ebből a szempontból Karel Capek általános félreértelmezése valóban egy kitüntetett epizód, amely önmagában még nem mossa tisztára a fantasztikus irodalmat. Hiszen az individualizmus jegyében R. Marek, mint breznovi mérnök egy, a rendes irodalomtól idegen karakterként nem képvisel humanista eszméket és ideológiákat, nem szól erkölcsi neveltetésről és legfőképpen semmilyen vallásos nézettel sem bír, csupán szerényen feltalálta a Karburátort, ami abszolútumot állít elő – feltalálta műhelyében azt a gépet, ami energiavesztés hiányában az elemek felbontása során mindent hasznosít, az égés abszolút értelemben megy végbe. Egy olyan karburátort, aminek az ismert égés terméke nem füst, hanem Isten eszméje, az abszolútum. Az irodalomkritika talán nem vette észre ezt a természeti törvényekkel és az általános logikával való egyértelmű

¹² Lem, 89. o.

¹³ Lem, 89. o.

¹⁴ Lem, 90. o.

¹⁵ Lem, 97. o.

szembenállást, mert Capek jó érzékkel az abszolútum kérdését pár fejezet után először az emberi szervezetek szintjére, majd az állam, a társadalom és később a teljes civilizáció szintjére terjeszti ki. A gépiesített Isten-karburátor egy olyan gép, amely voltaképpen kielégíti az összes emberi szükségletet és egyfajta teremtőként minden felmerülő problémát még a probléma megjelenése előtt megold – ennek morális jelentősége helyett azonban a kritika valószínűleg megelégedett az ebből adódó társadalmi problematika felismerésével.

Még mindig csak tünetekről van szó, ám azt már tudjuk, hogy miben keresendő a különbség a rendes és a fantasztikus irodalom között. Azt már kijelenthetjük, hogy a fantasztikusság mint szerzői konvenció az alkotási folyamatra irányul, amit az *nehezít* vagy *könnyít*.¹⁶ A történelem előtti ember számára a változás mint az általános identitást meghatározó eszme egyáltalán nem volt láncra verve. A változás megegyezett a megismerhetetlennel és a veszéllyel. Amikor valamit teszek, amivel ezt a tényezőt megpróbálom igába hajtani, akkor ezzel a lehető legveszélyesebb tettet hajtom végre. Az irodalom világában maradva, ez a változás a közlendő ismeret átadásának stílusbeli és formai nyomán jelenik meg. Amikor egy irodalmi mű fantasztikus eszközöket alkalmaz, tehát hajlandóságot mutat annak irányába, hogy a változás eszméjét analizálja és előre kiértékelje, úgy azt a fenti konvenciók alapján tudja megtenni. Az ilyen változások alkalmasságú értékelése az egyszerűbb közönséget karolta fel, hiszen nem igényelt komolyabb szellemi erőfeszítéseket, hogy az ábrázolt ismereteket jelen konvenciókkal össze kelljen vetni, hiszen ez az összevetés eleve belekódoltatott magába a műbe. Ám a szerzők kivétel nélkül a humán műveltségű rétegekből¹⁷ emelkedtek ki, akikhez sajnos nem társult hasonló műveltségű közönség. A tudományos-fantasztikus irodalom megítélése kapcsán tehát kijelenthetjük, hogy a racionálissal szemben felkent irodalom az ilyen racionális törekvéseket nem látta szívesen. Továbbá nem látta szívesen azokat a szerzőket sem, akik ebben a világban a racionalitás arányát mint irodalmi konvenciót nem tartották elődeikhez képest szentnek és sérthetetlennek. Ez a változáshoz mint nem-birtokolthoz való viszonyulásokban mutatható ki. Egyre inkább igyekeztek megfejteni a változás irányát, sőt, azt különböző koncepciók nyomán uralni és meghatározni. Lem nyomán ezt az irodalom pozitív visszacsatolásának nevezném, ami adott ponton – Karel Capek munkásságának korában – ment végbe azáltal, hogy a fantasztikus irodalom – kezdetben a rendes irodalom részeként – mennyiségi növekedésnek indult és ahelyett, hogy gravitációs törvényként az irodalmon belül egyfajta kristályosodási folyamatként kiemelkedett és elbukott volna, elgettősödött, el-nem-fogadottá vált. Ha a fantasztikus irodalmat az érdeklődés növekedése folytán akár egy pillanatra is meghatározó műfajnak tekintették volna, akkor ma nem pejoratív jelzőként használnánk irodalmi művekre, hanem az irodalomtörténet a megfelelő helyeken emlékezne meg róla és a nagybetűs irodalom egyik dialektikus

¹⁶ Lem, 99. o.

¹⁷ Lem, 100. o.

lépcsőfokokként kezelné. Stanislaw Lemmel együtt én is azt gondolom, hogy az irodalmiság evolúciója kapcsán ezt a kivételes mozzanatot íratlan törvényszerűségek okaként tudjuk interpretálni, mivel e tényezőt kiváltó okok gyakorlatilag az egész történetiségbe beágyazottak. Lehetetlen tehát megfejteni, hogy politikai, szociológiai, történelmi vagy bármilyen egyéb valós oka volna ennek a megítélésnek. Nem bízhatjuk a kutatást az írott történelemre, mivel maga a probléma a korabeli ember *fantáziájában* keresendő. A fantázia sematizálására pedig nincs mód.

Metafizikai tudás mint mítosz

A metafizikai tudás, mint az imént alkotott fogalom meglehetősen szokatlan, ugyanis ebbe a megnevezésbe azt a nagy általános kérdéskört oltottuk bele, amely a hit és tudás egymáshoz való viszonyával foglalkozik. Ennek alapján a metafizikai tudással kapcsolatban is felmerülnek kérdések, ám a metafizikai mint a tudás sajátossága bonyolultabbá teszi a problémát. Metafizikai tudásunk egyenértékű-e a *rendes* tudással? Mi a sorrend? Hitünk alapozza meg metafizikai tudásunkat vagy adott tudás alapján vagyunk képesek hinni valamiben? Utóbbiból adódik a kérdés, hogy a hit nem valamiféle hibás, homályos, nem megfelelő tudás eredménye-e? Mire irányul a hit és mire a tudás? Ugyanazokra irányul-e a hit és tudás? A zavart az okozza, hogy a metafizikai tudásban két egymással ellentétes természetű tartalom áll és alkot egységet. Az egyik a tudás, tehát a tisztán racionális, tudományos keretek között való működés, dolgok logikai úton való tapasztalhatósága és megismerhetősége. A másik ugyanakkor a metafizikai nem-tudományos, amely emberi mértékeken kívül álló és szükségszerű. A szükségszerűség, az ember ismeretlenre való törekvésén alapszik. Úgy gondolom, hogy ha ezt az összeférhetetlenséget – amivel szemben egyébként mind a filozófiai diskurzus és a tudományos vélekedés is kivonta a fehér zászlaját – mítosznak neveznénk, úgy ez a rendszer kapna egy sajátos rendezettséget, aminek következtében annak elemei kivehetőbbek és jobban megismerhetőek lennének – megalapozottá válna. Alekszej Loszev mítoszkonstrukciójának segítségével rendezném újra ezt a dualista, egyszerre idealista és realista fogalmat, amit metafizikai tudásnak nevezek. Loszev nyomán a metafizikai tudást, megalapozott metafizikai tudásként is jelölhetnénk.

A megalapozott metafizikai tudás

Hit és tudás kérdésének felmerülésével, úgy gondolom, minden további nélkül citálhatom Loszev gondolatait; „*hinni kell a tudásban, bízni kell a tudásban, szeretni kell a tudást, nem pedig egyszerűen tudni*”¹⁸ Loszev gondolattörédei a

¹⁸ Alekszej Loszev; *A mítosz dialektikája*. Fordította Goretity József, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000, 159. o.

hit és tudás kérdésének mitologikus válasza. Ez a sokat sejtető néhány gondolat már előrejelzi, hogy a mítosz loszevi elképzelése magában foglalja egyfelől a világot alkotó ismeretek leibnizi konstrukcióját, valamint az utópikus műveket mint az előbbinek formai kifejeződését. Leibniz ismeretszintjei – a homályos és a szemléleti ismeret – között sok fázist találunk az ismeret minőségével kapcsolatban, és a tudás igazsága mindig azon múlik, hogy homályos ismeretből indul-e ki, valamint, hogy a megismerés során elvéti-e a tiszta és adekvát ismereteket. Elképzelhetőnek tartom, hogy Loszev pontosan ennek az esetlegességnek köszönhetően tette meg a hitet a mindenkori tudást meghatározó alapelemének. Hiszen ha azt hiszem, hogy tudásom alapja világos ismereteimen múlik, úgy minden további nélkül elérhetőnek tartom az abban való teljes elmélyülést, és a szemléletességet. Amikor tudáshoz jutok, a hit lesz az a változó, aminek alapján eldől, hogy a szerzett ismeretanyag igaznak vagy hamisnak minősül. Leibniz nyomán az érzékiségek esetlegességének tulajdonítottam ezt az ismeretlent, amit Loszev után most hitnek nevezek. Talán már sejthető, hogy miért kell a leibnizi konstrukcióra a mítosz szabályosságát ráhúzni. Ha érzékeink, tehát hiteink egy jól megállapított mítoszstruktúrán alapulnak, úgy nem csak elérhetőnek tűnik a szemléletiség szintje, hanem gyakorolható is. A szemléletiségről azt mondtam, hogy pusztán abból a célból került az ismeretszerzési konstrukció primátusára, hogy ott, mint elérendő célként funkcionálhasson, egy tulajdonképpeni felkent isteni pozíciót elfoglalva, amit – felszínesen fogalmazva – bálványként állítottunk magunk elé abban a tiszta hitben, hogy annak pozíciójából a világot istenként szemlélhethetjük. Üdvös ez amiatt, mert kijelöli az absztrakció helyét és egyben minőségét is amennyiben az elérhetetlen és nem kelt mást az egyben, mint áhítatot és törekvést az ismeretlenre. Ennek az ismeretlenre való törekvésnek kultúránként eltérő interpretációját ismerhetjük arra nézvést, hogy milyen mértékben tartják azt vallásnak és a hétköznapi élet mozgatójának.¹⁹ „(...) *most sem élhet vallás nélkül egyetlen emberi társadalom, egyetlen értelmes ember sem (...). Értelmes ember pedig azért nem élhet vallás nélkül, mert csak a vallás nyújtja az értelmes embernek a számára nélkülözhetetlen irányítást, hogy mit kell*

¹⁹ Egyfelől vallásos; gondoljunk arra, hogy az istenről való elmélkedés számos érvtípust szült, így Isten elgondolhatóságának sokfélesége azt tette lehetővé, hogy szélesebb szellemi körben lehetett foglalkozni Isten létezésével. Ugyanakkor van ennek egy fontosabb vonatkozása is. Istennek mint egyszerű ismeretelméleti elemként való funkciója. Ugyanis megfigyelhetjük, hogy azt, amit Leibniz szemléletinek nevez, azt nem-episztemológiai irányból teremtőnek volt szokás nevezni. Ekképpen a mítosz az egyén számára határontúlíságnak mint idegennek a terminológiai manifesztuma. Isten képébe ágyazzuk a világ teremtését éppen azért, mert noha belegondoltunk abba, hogy elgondoljuk mindazt, ami bennünket körbevesz, de mindez aligha vezethet sikerre anélkül, hogy szellemileg ne sántulnánk le.

tennie, és mit kell először tenni, mit pedig azután. Az értelmes ember épp ezért nem élhet vallás nélkül, mert az értelem alkotja természetének sajátosságát."²⁰

A mítosz

Loszev módszere egy képzelte párbeszédre alapul azokkal az intuitív ítéletekkel szemben, amelyek rendre rosszul közelítik meg a problémát. Ez adja a fenomenológiai módszerének dialektikusságát, aminek köszönhetően nem is magához a mítoszhoz jutunk el, hanem a mítosznak a párbeszédességéből adódó plasztikus anyagához. A mű progresszív jellege innen származik, hiszen a mítoszt csak a helytelen interpretációk „kijavítása” során figyelhetjük meg. A mítoszt nem kell keresni, nem egy kő alatt találjuk meg, nem kell leásni érte és barlangokat feltérképezni. Beszélni kell róla, arról, hogy ezek a hamis vizsgálódások miért tévesztik el a mítoszt, és amikor sorra vettük a különböző eseteket, kitisztul – tiszta valóságában tudjuk szemlélni azt.

A mítosz egyszerre alkotja mindazt, ami *érzékelhető (külső)* és *elgondolható (belső)*. Ezeknek a dolgoknak egyesülése pedig különféle eszközökkel kifejezhető. Három ilyen eszközt határoz meg Loszev: *séma*, *allegória* és a *szimbólum*. Az első kettőt azonnal elveti, ugyanis a sematikus jelleg az érzékelhető elemeket lineáris sorba rendezi, és külön kezeli az elgondolhatóakat. A sorba rendezés pedig, mint az összes elem belső elgondolása, maga is egy belső gondolati tevékenység, amely domináns jellegéből következően aránytalanul elnyomja a tárgyakat. Ennek megfelelően a sémák zártaknak tűnnek, közöttük semmilyen megfelelés nem fedezhető fel. Adott sémák egymáshoz képest csak *elvonó elemeknek* tűnnek. Fontosabbnak tűnik az, hogy az elemek sorba rendezettek, mint az, hogy mely elemek lettek sorba rendezve. Az allegorikusság pedig annál fogva, hogy benne a külső mint inkább az érzékelhető felé hajló aránytalanság mutatkozik meg, úgy a jelenség belső tartalma nem válik elgondolhatóvá. Ha egy állatmesében azt olvassuk, hogy a szitakötő lelkét „*súlyos bánat nyomja*”, senki nem hiszi egy percig sem azt, hogy a szitakötőnek valóban súlyos lelki bánata van.²¹ A szimbólum pedig a külső és belső, az érzékelhetőség és elgondolhatóság kapcsán megfelelőnek mutatkozik, hiszen ezeknek aránya kiegyensúlyozott; egy dolog képe és elgondolhatósága ugyanolyan mértékű, az eszme pontosan megegyezik a tárggyal. Amiképpen a szimbólum összeköt külsőt és belsőt, úgy a mítosz által tartalmazott ismeret adekvátnak tekinthető a két világra szakadás értelmében. Amikor Leibniz Szubsztanciája szükségképpen egy, a realitás felett álló világot egyedülként alkotó elemként megjelenik, viszonya ahhoz szimbolikus. Leibniznél a teremtő Egy egy szimbólum, amely pontosan megegyezik azzal a tudással, amely az őáltala teremtett világból ismeretként kiolvasható és elgondolható. Az egyszerű

²⁰ Lev Tolsztoj; *Mi a vallás és mi a lényege?* in. *Az orosz vallásbölcselet virágkora – Tolsztojtól Bergvajevig*, szerk.: Lukács László, Vigilia, Budapest, 1988, 35. o.

²¹ Loszev, 53. o. (a kiemelés Loszevtől)

szubsztancia lehetőségként magában foglalja a tárgyak elgondolhatóságát és érzékelhetőségét is. A következő loszevi gondolattal ez úgy gondolom kellőképpen alátámasztható; „*Hétköznapi tapasztalatunk minden tárgya mítikus; és attól, amit általában mítosznak szokás nevezni, talán csak abban különböznek, hogy kevésbé szembeötlőek és érdekeseek.*”²²

A mítosz mint metafizika

Adódik a kérdés, hogy tekinthető-e dialektikus alapokon a mítosz és Leibniz ismeretelmélete egyező konstrukciónak? Úgy gondolom, hogy felelőtlenül és meggondolatlanul minden további nélkül elfogadhatnánk a dialektikus alapokon nyugvó hasonlóságot. Amennyiben a mítoszt egyfajta abszolút episztemológiai módszernek tartanánk, úgy elérhetővé válna mindaz a megismerő szubjektum számára, ami érzékeinek és hitének sajátosságainál fogva eddig csak viszonylagos volt. Ilyen módon az egyén egyszerűen csak legitimálná a kétségbe vonható tudását. Azért nem egyértelmű ilyen módon a megfeleltethetőség, mivel eltekintettünk Leibniz esetében attól, hogy a szemléletesség (és a többi fogalom is) mint olyan, nem egyedülként létezik, hanem egy párt alkot, és az ismerettel kapcsolatban *vak, szimbolikus-szemléleti* kérdésként merül fel. A leibnizi tudásnak mértéke tehát fogalompárokban, azoknak egyfajta dialektikájaként jön létre. Emlékezzünk, amikor kifejtettem ezt a konstrukciót, az egyik fogalom a másik hiányaként, negációjaként *adódott*. Ez egyben a dualizmus esszenciájaként is felfogható, mely ugyanakkor némi távolságtartásra ösztönözhet. A merev, logikus struktúra, amelynek egyik sarokpontja a szemléletes, nem vet számot ezzel a logikával, nem megismerhető, nem tartalmaz esztétikumot, morált, nem tartalmaz semmit, hiszen a szemléletességgel csak az egyszerű, részekről mentes, ablaktalan monász rendelkezik. Ez az elszeparált idealizmus az őt körülvevő realizmusban helyezkedik el pontosan úgy, mint a teremtett világban a teremtő *világa*. Kiténik ugyanakkor az, hogy Leibniz episztemológiája is dialektikus viszonyokból tevődik össze és Loszev is így határozza meg a mítoszt. Ám nem mutathatjuk ki a két rendszer hasonlóságát dialektikus alapokon, mivel pontosan olyan sajátos kapcsolat áll fent ismeretelméleti rendszer és mítosz között, mint korábban²³ ismeretelméleti rendszer és utópia mint irodalmi struktúra között. A megfelelés egyirányú. Ahogyan nem tekintendő minden ismeretelmélet utópiának; feltételeztem azt, hogy az utópiák ismeretelméleti szempontból releváns tartalmakkal bírnak. Ehhez hasonlóan nem tekintendő minden ismeretelmélet mítosznak sem, ugyanakkor a mítosz rendelkezik *világos, határozott, megfelelő és szemléleti* tudással. A mítosz tartalmát illetően episztemológiainak tekinthető. Egy olyan logikai háromszög előtt állunk, amelynek csúcán Leibniz ismeretelmélete a befogók végein pedig az utópia és a mítosz fogalmai találhatók. A bekezdés elején viszont arra hívtam fel a

²² Loszev, 108. o.

²³ Lásd, a *Leibniz racionalizmusa* című fejezet

figyelmet, hogy a mítosz–utópia egyezés nem a dialektikusság alapján mutatható ki. A mítosz elemeit a szimbolikusság rendezi rendszerbe, amely törvényszerűségének nyomán vagyunk képesek megérteni azt. Leibniz struktúrájában a szintek elemei között húzódik a dialektikusság, de a különböző szintek egymáshoz való viszonya nem tekintendő dialektikusnak. Ha például homályos ismeretem, tehát *hamis* ismeretem van valamivel kapcsolatban, úgy abból nem következik az, hogy a következő szinten a hamis ellentétéként, *igaz* – határozott tudáshoz jutok. Noha Leibniz nyomán így definiálhatnánk a tévedést. De ha ez valóban így volna, úgy az ismeretekhez két út vezetne. Az pedig eleve kizárt, mert az ellentmondás elve kimondja, hogy az a tudás, ami ellentmondást foglal magában, nem lehet igaz. Ha tehát igazat hamis követ vagy a hamis után igaz áll, úgy ellentmondáson alapuló tudással rendelkezem.

A mítosz a leibnizi episztemológiához tehát úgy viszonyul, hogy annak egy eleme csupán; a szemléletesség sajátos, mindentől mentes környezete az, amiben a mítosz mítoszként tud működni, mítoszként tud *látszódni*. Mivel a mítosz csupa konkrétumról és realitásról szól, így a leibnizi ismeretelméletben a szemléletesség mint a megismerő hön áhított vágya elérhetővé válik.

A mítosz mint a világ része

„Nagybátyám körülnézett, és beismerően így szólt hozzám:
– Valóban varázsló szeretnék lenni.
– De miért? – kérdeztem. – Hiszen te materialista vagy. Dialektikus. Ezt nem teheted.
– Most már igen, nemrég nyugdíjba mentem. Rengeteg szabad időm van. Szeretném úgy kihasználni ezt a szabad időt, hogy hasznára legyek az embereknek.
– És ezért nem vonnak felelősségre?
– Miért?
– A varázslásért, hiszen ez csökevény, hiedelem – mondtam.
(...)
(...) – Semmiség. Csodáimat hamarosan szigorúan tudományos alapra helyezem.
– Alap nélkül nem megy?
– Valahogy kellemetlen. Mégiscsak materialista vagyok.”²⁴

Gennagyij Gor

Korunk utópikus irodalma egyben korunk mítosza is. Ez a mítosz, célját tekintve ugyanolyan, mint az antikvitásban létező. Sőt, inkább a mítosz elgondolásában mutatkoznak különbségek, sem mint a mítoszban magában, hiszen a mítikus térből egy van – a mítosz állandó, megmásíthatatlan örökbecsű tér, amelyben az emberi civilizáció aktuális tudása képes kiteljesedni, ahol ráadásul nem kell az elmének az elgondoláson kívül egyéb erőfeszítéseket tennie, elég

²⁴ Gennagyij Gor; Varázsos út, Kosmosz Könyvek, Budapest, 1976

csupán abban gyönyörködni és hinnie. A mítoszba oltott ismeret az emberiség kollektív tudásának leképeződése, amely tudást a fenti vizsgálódásom folytán immár metafizikai tudásnak nevezek. Megalapozó tudás ez, a priori ismereteink gyökereznek a mitikusban. A csodák világa ez, ahol minden elem pusztán önmagát jelenti, a csoda tehát a mítosz tartalmának az emberi értelem számára a leginkább megfelelő kifejeződése; Alekszej Loszev egyébként a csodát az ismeret legtisztább és a leginkább tehermentes formájának tartja. A csoda nem tartalmaz olyan jellemzőket, amelyek „tisztán megismerhetők”²⁵ volnának (logikailag megismerhető), hiszen így minden olyan tárgy, élő organizmus, amit eddig még nem *ismerünk*, csoda volna, ha rátalálnánk. Amikor Démokritosz egyszer csak egy nagy kupac homokra nem homokként tekintett, hanem apró, kisebb elemek egységeként, amikor felfedezte az atomot, természetesen nem csodát látott. A csodában nincs semmi, ami akarati²⁶ vagy célszerű lehetne. Az nem tekintendő csodának, hogy egy szabadon kitűzött célt, minden esetlegességével együtt kívánok elérni és ehhez az ideálhoz minden tettem maximális értékét viszonyítom. Ekképpen a gyermek, amikor megtanul járni, a járásának maximális képességét birtokolja és ez továbbra sem tekintendő csodának, ahogyan egy zenész magasan kvalifikált hangszeres tudását sem.²⁷ A csoda – végezetül – esztétikai minőséggel sem bír.

Loszev iménti vizsgálatai nyomán még jobban ki tudtuk bontani a mítosz valóságát. A fenti észrevételek alapján tehát a mítosz tartalma csodák formájában fejeződik ki a megismerő számára. Én ezt a priori tudásnak neveztem fentebb. Figyeljük meg, hogy Loszev fogalmai alapján mit tudtunk meg a csodákkal kapcsolatban. A logikusság híján a csoda nem tekinthető *organikusnak*; az organizmus az ember sajátja kell, hogy legyen. Az ismeretszerzés mindig egyénhez köthető. Azután elvetettük az *akarati*, tehát a morált. A csoda ezektől is mentes; ismereteink minden esetben morális tulajdonságokkal is rendelkeznek. Az ismereteink egy mindenkori célra, a tökéletes és teljes tudásra irányulnak. A csoda nem *esztétikai*; művészeti alkotásainkban fejezzük ki az abszolút tökéletességet.

Amikor Loszev elhatárolja azt, ami nem tartozik a csodához, egyben meghatározza a mindenkori logikus tudás legalapvetőbb sajátosságait is. Az ilyen tudás *organikus*, tehát mindig egy egyénhez köthető, *akarati*; az egyén morális, célt tételező hajlamával együtt működik. Ezen tudás művészeti alakzatokba képes rendeződni, amelyek annak *esztétikai* lenyomataként állnak meg. A tudás negyedik tényezője annak mitikus horizontja, amelyben a legtisztább ismereteinket, a priori tudásunkat szerezzük.

A mitikus olyan tényezője a tudásnak, ami minden szituációban ott lebeg valahol az emberi elme fölött. Leibniz racionalizmusában a szemléletiség áll így a megismerhetőség legmagasabb szintjén, amit immár Loszev nyomán mitikusnak is

²⁵ Loszev, 241. o.

²⁶ Loszev, 244. o.

²⁷ A két példa Loszevtől.

nevezhetünk. A tudós munkája során mindig találkozik azzal a tényezővel, amelyet megokolni már problémás vagy amelynek legalábbis kétséges az alapja. Norbert Wiener felhívja a figyelmet arra, hogy a tudós a vizsgálandó dolgokkal szemben mindig egy speciális és nagyon érzékeny helyzetben áll. Amennyiben a tér, amiben a vizsgálandó dolgok találhatóak, nincs egyértelműen elkülönítve a tudós világtól vagy legalább a határai akár elnagyoló ceruzavonásokkal sincsenek megjelölve, úgy fenn áll a veszélye annak, hogy a vizsgálat során a vizsgálódási folyamatot is beleoltjuk a vizsgálni óhajtott jelenségbe. A tudós eltorzítja a jelenséget, annál fogva, hogy vizsgálja, s így a jelenség *vizsgált-jelenség*nek tekintendő a jövőben. Wiener az asztrofizika nyomán szemlélteti a tudományosságnak, bármilyen tudománynak ezt a jellemzőjét. Wiener az asztrofizikát a méretek tudományának hívja és ebben mutatható ki a metafizikai vagy mitikus tényező a legjobban. Fogalmazhatnánk úgy is, hogy ebben a tudományos koncepcióban vannak a leginkább kitéve a vizsgálandó világ elemei az embernek. A tudós célként tűzi ki azt, hogy a lehető legkisebbet és a legnagyobbat vizsgálja. Ennek a célnak megfelelően fejleszt gépeket és keresi azokat a megoldásokat, amikkel a legrészletesebb; legtökéletesebb tudáshoz juthat, amikkel tehát az atomokat bontja alkotó elemeire és az univerzum nagy sötéttségét, mint a legnagyobbat tudja megfigyelni. Ám be kell látni, hogy ebben a viszonyulásban a tudós érdeklődését csak az a (vak) hit tartja életben, amely szerint, ha valamit a legkisebb elemeire bontunk, úgy azt jobban megismerhetjük. Ez a hit egyébként szükséges és természetes, ám vaksága fölöttébb érdekes. Ugyanis az emberi pozíció, az emberi méretek, az a világ, amiben az ember él adott méretű, sem kisebb, sem nagyobb. Hajlamosak vagyunk ettől eltekinteni. Minél nagyobb és minél komplexebb egy rendszer, annál nagyobb a lehetősége a hibának, hihetetlen mértékben megnövekszik a hiba-faktor. Az asztrofizikus az emberiség valódi méreteit nagyon hamar elhagyja, amikor az atomot, majd a neutrínót vizsgálja. Nagyon hamar eltávolodik, amikor a szférák után a naprendszer és távoli tejútrendszerek létezésében bíz. Ahogy elhagyjuk azokat a méreteket, amiket megszoktunk, beindul a metafizikai tudás *képzése*. Amikor a tudós a naprendszerhez tart, talán észre sem veszi, (vagy nem hajlandó észrevenni) hogy már nem a tudományos módszerének gyakorlatát végzi, hanem fantáziál. A vizsgálandó dolgok túlságosan nagyok vagy túlságosan kicsik lesznek, a tudósnak olyan viszonyok létezését kell feltételezni, amelyek igazolják tudományos eredményét; *igazolják feltételezését*. A tudományos hit elhatalmasodik a felkent tudományos módszeren és legitimáló erőként mutatkozik meg. Az ember, érzékei által az ismeretszerzésnek is alárendeltje, és ebből a zárt episztemológiai gumiszobából a kiút a metafizikai tudásban, a mitikusban keresendő.

A metafizikai tudással kapcsolatban ebben a fejezetben arról is szóltam, hogy az a priori tudásunk fundamentuma is egyben. Az *a priori* megnevezés történetiségét tekintve úgy tűnik, mint egy nagy kozmikus problémamegoldás aktuális eredménye. Az ok-okozatiság kapcsán felmerülő kérdések horizontja, ahol a válasz nem mindig volt ugyanaz. Szellemi törekvések furcsa tárháza ahol a

megragadhatatlanság megragadása volt a kitűzött cél, amely homályos terület, az emberi esetlegesség mindenkori forrása is. Az a priori tudás származtatása metafizikai tudásainkból azért tűnik célszerűnek, mert a metafizikai térbe ágyazva az ember érzéki esetlegessége átértelmeződik. Ez a relativizmus nem működhet egy olyan alogikus világban, ahol ilyen törvények egyáltalán nem is léteznek. Gondoljuk csak el, hogy minden eddig megszerzett tudás kezdetben fel kellett, hogy merüljön úgy, hogy annak általunk elfogadott igazsága egykor hamisságként, de legalább a kettő közötti arányként, dilemmaként adódott. Ebben az értelemben, azért nem vitatjuk már a számok igazságát sem, mivel eleve birtokolnunk kellett azt a *tudást*, amely megfontolása során jutottunk arra a megállapításra, hogy az olyan törvényszerűséget, mint az összeadás és kivonás (stb.) elfogadjuk, ahhoz, hogy a végtelennek alárendelve azokat örök igazságokként tartsuk számon. Ez a tudás pedig a számok igazságának igaz és hamis felfogását foglalja magában egyszerre. A metafizikai tudás telis-tele van ilyen egész és tiszta alakzatokkal, amiket az elménk egyfajta eszköztárának is tekinthetnénk. Ez a metafizikai tér azonban velünk egyidős, tehát nem előfeltétel. Nem keletkezett, hiszen idő hiányában nem változik, az abban foglalt tudásalakzatok, amelyek egyszerre igazak és hamisak nem dőlnek el. Ezeket a *metafizikai atomokat* elménk tartja életben, folyamatosan szem előtt tartja – *kérdezi* azokat. Irodalmi értelemben úgy adódik a metafizikai tér, hogy annak elemei mögé kérdőjelet teszünk, így azok nem tények és megállapítások, hanem olyan kérdések, amelyekhez folyton viszonyulunk kell.

Egy utópia úgy tűnik fel számomra, mint az ismeretszerzés kifeszített képe, egy festmény, amelynek értelme annak részleteiben, színeiben és ecsetvonásaiban rejlik. Egyébként loszevi értelemben egy művészeti alkotás, jelen esetben egy festmény (valamint az utópia is) csodának tekintendő. Az általa megjelölt négy sajátosság nyilvánul meg alkotásainkban, amik egyenként megfelelő értelmezési utakat jelölnek ki a megismerő számára. Ilyen a teljesség, olyan, mint egy élőszerkezet vagy egy jól működő államba oltott logikusság, *organizmus*. Ez logikai úton megismerhetőséget tulajdonít adott tárgynak, így annak belső kohéziója mentén megfejtetem. Így egy festmény vagy egy irodalmi mű, szerkezete szerint jellemezhető, úgymint: színek használata, terek, arányok, eszközök, fogalmazás, költői képek alkalmazása, narratívák alkalmazása és azoknak egymáshoz való viszonyainak a feltérképezése. Az *akaratiság*, mint morális rendező erő, amely szorgos háttér munkásként rendezi az alkotás elemeit egy bizonyos elvnek megfelelően. Így kiolvasható például a szerző mindenkori ideológiai hovatartozása. Negyedik kifejeződés metafizikai tudásunknak pedig a *mítosz*. Tévedhetetlen, örökérvényű (a priori) tudásainkat tartalmazó világot hívjuk így, amely határait tekintve pontosan egybeesik a jelen világunkkal. A mítosz szerinti ismeretrendezés, pontosan úgy írja le a minket körülvevő tárgyi világunkat, mint amennyire az a fenti három interpretáció mentén értelmezhetővé válik. A különbség csupán annyi, hogy míg a mitikus világ minden elemét a legpontosabban és a legintimebb valóságában tapasztaljuk, addig a logika, morál és esztétikum esetében csak egy majdnem teljes leíráshoz jutunk.

A most tárgyalt négy alakzat különböző minőségű ismeretekhez juttat bennünket. Általánosságban azonban arra törekszünk, hogy a lehető legnagyobb mértékben szintetizáljuk ezeket a sajátosságokat. Ez a szintézis szinte lehetetlen. Gondoljuk csak el, hogy adott jelenséget minden felmerülő szempont alapján le tudunk írni. Fentebb ezt egy olyan episztemológiai utópiának neveztem, amelyben minden tudás szerzett az egyén számára. Erre nem vagyunk képesek és leibnizi értelemben is csak a szemléletesség teszi lehetővé, hogy egy ezerszöget mindegyik szögével és törvényszerűségével együtt képesek legyünk elgondolni. Tudásunk mindig a fenti alakzatok valamelyikével hozható kapcsolatba, esetleg a pallórozott elme ismertetőjegyeként egyszerre több szempont is érvényesülhet, de egyszerre mind a négy csak kivételes esetben. Mi ez a kivételes eset? Alekszej Loszev szerint a legsodálatosabb szintézis a négy horizont egybecsúsítása – a csoda.

A csoda

Hétköznapi életünkben a csoda, mint kifejezés számos alkalommal elhangozhat: csodával határos, csoda, hogy élek stb. Azonban itt csupán üres szerkezetekkel állunk szemben, melyeket a megszokás működtet, s amelyeket minden megfontolás és meggondolás nélkül ismétlünk csupán. Az sem csoda, amikor valaki bebizonyítja, hogy a háromszög belső szögeinek összege minden esetben 180 fok és az sem, amikor valaki felfedez egy háromszöget, melynek belső szögei összesen 210 fokot adnak ki. A vallásos manifesztumok sem tekintendők csodának. Ha valaki a feje fölé emel egy hatalmas sziklát vagy egyszerre akár tíz sakkjátszmát is képes játszani egy időben, amelyeket ráadásul kivétel nélkül megnyer, szintén nem azok. A sarki fény nem csoda, a hullócsillagok sem, az emberiség kiemelkedése az élőlények sorából sem csoda. Ahogyan az unikornis és a behemótok, hárpiák és a kentaurók sem csodás lények. A csodák, mint azt már korábban hangsúlyoztam, nem résekben és mélységekben keresendők, egyáltalán nem is kell azokat keresni. Ráadásul ezt meg sem tehetnénk, mivel ha bármilyen tudós a csodák keresésének teóriáját tűzné ki céljaként, nagy valószínűséggel anyagi és egyéb tekintetben sem élvezne támogatást, sokáig pozícióját sem tudná megtartani. Tudományos tekintetben és nem csak tudományos tekintetben is, a csoda – tabu. A vallások számára a csoda elismert ugyan, viszont az a kánonban rögzítetten, jól leírtan, történeti tényként számon tartott. Csodával amúgy az egyházi intézmény foglalkozik, pontosan úgy, mint egy tudós társaság, ahhoz hasonlóan zsinatot hív össze és álláspontot alakít ki azzal kapcsolatban, hogy a szentírás alapján megokolható-e. Ekképpen dönti el, hogy valóban csodának minősíthető-e vagy csak szélhámosság és provokáció.

Az iménti példák másfelől, mégis csak csodák bizonyos értelemben. A belső szögekből adódó 180 fok márpedig a legtökéletesebb együttállása a befogóknak és az oldalak szögeinek, amiktől tökéletesebb 180 fok aligha létezik. Az, aki óriási sziklát képes megemelni vagy a földkerekség legerősebb embere vagy pedig valami egészen különleges képességnek a birtokosa. A sarki fény káprázatos

színpompája és áramlása egyszerűen lenyűgöző, talán nincs hozzá fogható kozmikus tünemény, amelyet emberi érzékeinkkel még fel tudunk fogni. Ezek a fenoménok egyáltalán nem csodák, amikor ismerem a fok fogalmát és értem azt az összefüggést, aminek eredményeképpen szög keletkezik, valamint tudom, hogy mit jelent az, hogy száznyolcvan, úgy a háromszög említett törvénye világos ismeret. Ha tudom, hogy hogyan szerezte a képességét az erős ember, aki sziklát képes megmozdítani, akkor az is hétköznapi tett, de legalábbis nem kivételes. A sarki fényvel kapcsolatban, ha a szférákban mozgó különböző elektromos töltésű elemeket ismerem, akkor nem lepődöm meg látva a zöld színű égboltot. És így tovább. *Értetlenség*ünknel fogva tartunk különböző abszolút reális létezőket csodásnak. De nem szeretném azzal a hétköznapi elnagyolt kifejezéssel elintézni a kérdést, miszerint csodás mindaz, ami logikai úton nem megokolható, nem bizonyítható és egyéb hasonló szófordulatokkal élve, mintegy védőöltözékben nyúljak a kérdéshez saját testi épségem érdekében. A csoda logikailag természetesen megokolható, hiszen minden csoda logikus események következménye. Az, hogy miért látjuk a sarki fényt, megokolható, és az is, hogy miért 180 fok a háromszögek belső összege. Az is puszta realitás, hogy az unikornisnak szarv nő ki a homlokából. Ne feledjük, hogy a csoda a mítosznak egy olyan tartalma, aminek megismerése abból a metafizikai tudásból származik, amit korábban bemutatam. Amikor találkozom az unikornissal még a hit előtti metafizikai tudásként, a priori tudásként rögzítem azt. Ezek után lehet csak arról beszélni, hogy hiszek-e az unikornisban vagy sem. Metafizika térben, ahol minden lehetséges dolog elgondolható, léteznek unikornisok, létezik Zeusz és léteznek szardíniák is, valamint a világ legerősebb embere is. Az a gyógyító, aki egy szavával képes megszabadítani a beteget kínjaitól, reálisan praktizáló gyógyító mester, s még csak különösebb érdeklődésre sem tarthat számot, kiváltképp azok részéről, akik ilyen személyek szomszédságát és barátságát élvezik a mindennapokban.

Az R. Marek mérnök által feltalált Karburátor is zakatol Brevnov városának egyik pincéjében, ahol szüntelenül állítja elő Isten eszméjét a tökéletes égés termékeként.

*„Vizekkel vitázik a köd,
vagy fénylenek a sugarak
a sárguló homály fölött?
A hegyre hangos szél rohant?
Zefír a vizen elcsitul,
halk hullám az éterbe hull.*

*Elménk örökké kétkedik
a közel messzi tájain.
A tág világot kérdezi,
csillagoknál messzebbre int?
Halálunkat nem érthetem?*

Kiáltsd: Urunk az értelem!”

Mihail Lomonoszov,

Esti gondolatok a felséges északi fénynél az isteni nagyságról (*részlet*)²⁸

A tudományos-fantasztikus irodalom ma számunkra mítoszként funkcionál, pontosan úgy, ahogyan az antikvitás polgárainak felhők fölötti világa, amelyben hittek és amely hitben mindenki osztozott. Mitikus világ, mitikus törvényekkel és elemekkel, amelyek számukra „*abszolút tárgyi realitásként*” nyilvánultak meg. Nem merült föl senkiben sem, hogy Zeusz villámai rá márpedig nem lehetnek hatással. Ez a metafizikai tényező, amelyet metafizikai tudásnak nevezek. Megalapozottsága a priori jellegében, mindenki által elfogadott egyetemes, magától értetődőségében keresendő. Loszev éles eszű példája nyomán: a vegetáriánus étrendben is hinni kell, mint az istenekben. Aki mellőzi a húst, annak a pusztá gondolat, hogy húst egyen, fel sem merül. A húsevők világnézetébe ugyanakkor ez a gondolat egyáltalán nem fér bele. Jól látható, hogy a mai kor emberei is különböző mítoszoknak élnek. Bár a példák a mitikusnak egyszerű megfogalmazását adják, az élet számos területén a máshogyan vélekedés (akár vallási hovatartozást illetően is) állandó, megkerülhetetlen metafizikai tényezőként van jelen. Ez a metafizikai tényező ma mítosz formájában konstituál bennünket napról napra, amely tényezőt szellemünk beállítottságától függően hívhatjuk a világot alkotó legkisebb elemnek, *Istennek, Szubjektumnak, Manának, A Robotika alaptörvényeinek, Evangéliumnak, Gondviselésnek, Véletlennek, Chi-nek* vagy *Szophia-nak*.

²⁸Mihail Lomonoszov, *Esti gondolatok a felséges északi fénynél az isteni nagyságról*. Fordította Simor András. in. *Lomonoszov válogatott írásai*, Európa-Helikon, 1982, 10. o.

Irodalomjegyzék

- Alekszej Loszev; A mítosz dialektikája, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000.
- Az orosz filozófia története, P. P. Aprisko, Osiris, Budapest, 2007.
- Az orosz vallásbölcselet virágkora, Tolsztojtól Bergyajevig, szerk.: Lukács László, Vigilia, Budapest, 1988.
- Gennagyij Gor, Varázsos út, Kozmosz Könyvek, Budapest, 1976.
- Italo Calvino, Kozmikomédia, Kozmosz Könyvek, Budapest, 1972.
- Karel Capek, Abszolutum-gyár, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1978.
- Leibniz, Értekezések in. Filozófiai írók tára, XX., Franklin-Társulat, Budapest, 1907.
- Lomonoszov válogatott írásai, Európa Könyvkiadó – Helikon Kiadó, 1982.
- Norbert Wiener, Válogatott tanulmányok, Gondolat Kiadó, Budapest, 1974.
- Stanislaw Lem; Summa Technologiae, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1971.
- Stanislaw Lem; Tudományos-fantasztikus irodalom és futurológia, Gondolat, Budapest, 1974.