

Az evolúciós múlt posztkritikai történettudománya²

– *Az őszinteség mint egzisztenciális kategória* –

Kmeczkó Szilárd

Debreceni Református Hittudományi Egyetem

e-mail: kmeczko.szilard@drhe.hu

„az őssejtig vagyok minden ős”
(József Attila)

A recenzált mű:

Paksi Dániel: *Personal Reality. The Emergentist Concept of Science, Evolution, and Culture I-II*. Eugene (Oregon): Pickwick Publications, 2019, pp. 591.

Paksi Dániel hasonló című magyar nyelvű kötetét követően öt évvel, 2019 során jelent meg a Pickwick Publications gondozásában a *Personal Reality* című angolul írt műve két kötetbe szerkesztve. A Polányi Mihály emlékének ajánlott munka alcíme azt ígéri, hogy az olvasó elé tárja a tudomány, az evolúció és a kultúra olyan emergentista felfogását, amelynek gyökerei visszavezethetők a brit emergentisták, különösen Samuel Alexander gondolataira. Polányi ígéretesnek tartotta a törekvéseiket, merített is belőlük a *Személyes tudás* megírásakor, s ezt nem is titkolta: „Tudomásul kell vennünk, hogy az élet valóban élettelen anyagból keletkezett, és az emberi lények (...) olyan apró kreatúrákból fejlődnek ki, amelyek az őssejtre hasonlítanak, amiből mindannyian származunk. Úgy fogok szembenézni ezzel a helyzettel, hogy újrafogalmazom a teljesítmény logikáján belül azt az emergenciára vonatkozó elgondolást, amelyet először Lloyd Morgan és Samuel Alexander fogalmazott meg.” (Polányi 1994 II:227) Egyetlen rövid utalást találunk még Alexanderre az első kötet 311. oldalán és semmi egyebet. A *Személyes tudást* olvasva számos alkalommal, különösen az evolúciós biológiát tartalmazó fejezetek esetében tapasztaljuk a további magyarázatok hiányát. Polányi főművének nagyszerűsége mellett Paksi alighanem a töredékességét is érzékelve dönthetett úgy, hogy megírja a hiányzó részeket és egységes evolúciós keretbe foglalja a posztkritikai filozófiát, miközben különböző kortárs és múltbeli gondolatokhoz kapcsolva – olykor a többi szereplővel polemikus hangot megütve – beágyazza Polányi törekvését a nyugati filozófia történetébe.

² A szöveg megírása idején a DRHE kutatásfinanszírozási támogatásában részesültem. (K. Sz.)

Az eddigiek jórészt elmondhatók Paksi *Személyes valóság* című kötetéről is, azonban szükséges leszögezni, hogy két különböző műről van szó. A *Personal Reality* a hasonlóságok ellenére sem tekinthető a *Személyes valóság* angol nyelvű újrakiadásának, hiszen módosult a szerkezet, bizonyos fejezeteket összevont, kiegészített, más szövegrészeket elhagyott, sokkal hangsúlyosabb lett az evolúciós keret, és ami talán a legfontosabb, bekerült a *Space, Time, and Matter* című vadonatúj fejezet is (I. 187–235), ami alighanem a 2014 óta folytatott vizsgálódásainak az emergenciára vonatkozó összefoglalása. Az élet evolúciós történetéhez ugyanis mint előtörténetet hozzákapcsolja az emergens téridő ontológiáját és az anyagi részecskék keletkezését. Itt fordulnak termőre az Alexanderre irányuló kutatásai. Valójában arra a kérdésre keresi a választ, hogy milyennek kell lennie annak az evolúciós környezetnek, amelyben az élet jeleit mutató létezők a saját testükhöz kapcsolt személyes centrumból kiindulva valósítják meg a teljesítmény logikája alapján (siker vagy kudarc) értékelhető cselekvéseiket úgy, hogy a nézőpontjaik egyaránt érvényesek. Ez az oka, amiért fontossá válik számára a Galilei-féle relativitáselv, amit a földről a szolárisra történő kopernikuszi nézőpontváltás kiterjesztésének tekint. Galilei relativitáselvét terjeszti ki Einstein a nagy sebességekre, valamint a gyorsuló rendszerekre a 20. század elején. Csakhogy Einstein esetében hiányolja a metafizikai megalapozást – pl. a fénysebesség rendszerfüggetlensége posztulátumként fogalmazódik meg, az idő a négydimenziós einsteini téridő egyik koordinátaértéke lesz s így térszerűvé válik –, ami ez esetben a téridő sajátos természetéből való levezethetőséget jelenti. Az alexanderi téridő sajátosságaiból viszont következik a relativitáselv és az idő emergens jellege. Az evolúciós történet pedig az idő emergenciájának történéként válik bemutatathatóvá és válik teljessé, amint egymásra következik a fizikai, a biológiai és a történeti idő. Ez tehát az oka, amiért ennek az első pillantásra ide nem illő és talán az olvasó kitartását és képzelőerejét leginkább igénybe vevő fejezetnek helyet keresett a művön belül.

Mindeközben kitapinthatóvá válik, hogy mit gondol Paksi a megértésről és megalapozásról, élesen megkülönböztetve azokat a tökéletesen működő matematikai kalkulustól. Einsteinról állítja, hogy pozitivista tudományszemlélete ellenére megértette, hogy a relativitáselvvvel a realitás (valóság) egy rejtett összefüggése ad hírt magáról.³ (I. 235) A

³ E tárgyban váratlan helyről érkezik megerősítés. Martin Heidegger 1924 júliusában az *Idő fogalma* címmel a marburgi teológiai kar hallgatói és oktatói előtt tartott előadásának bevezető szakaszában megemlíti Einstein térre és időre vonatkozó vizsgálódásait, s hasonló következtetésre jut: „[A] tér önmagában semmi, nincs abszolút tér. A tér csupán a benne levő testek és energiák által létezik. (...) De az idő is semmi. Az idő csupán a benne

mélységben való megértés lehetőségét azonban, ami valójában metafizikai tudás, ez esetben az alexanderi téridő szerkezetének az elfogadása jelenti. A fejezet végére érve képet alkothatunk filozófia és tudomány kapcsolatáról. Amennyiben a tudomány a valóság rejtett összefüggéseinek a feltárását tekinti céljának, úgy a tudomány állításai mögött lennie kell egy metafizikai háttérnek, ami a tudomány valóságosságának a forrása. Mivel az idő emergenciája, mint hajtóerő által zajlik az evolúciós fejlődés, ezért nem lehet szó az anyagi és a szellemi szubsztancia kettősségén alapuló dualista metafizikáról. A filozófiai megismerés és a szaktudományos kutatás határait azonban aligha lehet határozott mozdulattal meghúzni, legalábbis Alexander és Einstein példáját alapul véve. Polányi gondolataiból kiindulva eljuthatunk arra az álláspontra, miként ezt Paksi nyilvánvalóvá is teszi, hogy a pozitivistá tudományszemlélet, amely félretolja a metafizikai kérdéseket, valójában egy sajátos ontológia által megalapozott. Ez az ontológia pedig a fizikalizmus. (I. 234)

Amennyiben felütjük a *Személyes tudást A relativitás* című fejezetnél, meglepetés ér bennünket. Polányi ugyanis úgy ünnepli Einsteint, mint aki a saját szavaival cáfolta meg felfedezésének a Michelson-Morley kísérlettel való összekapcsolását, a pozitivistá értelmezések egyik fontos pontját. Einstein ugyanis ékes példáját adta a Polányi számára centrális jelentőségű intellektuális képességnek, hogy képesek vagyunk rejtett racionalitást felfedezni a természetben, másrészt pedig meghonosította a modern fizikában a természet matematikai megismerésének a püthagoreusokra visszavezethető egykoron eleven hagyományát. Ez pedig rámutat a tapasztalat korlátozott szerepére, kiemelve a tudomány metafizikai karakterét, mivel a közvetlenül megragadott matematikai harmóniák mélyebben fejezik ki vagy eredendően mutatják fel az addig rejtett racionalitást (az igazságot), mint teszik azt a tapasztalati bizonyítékok. (Polányi 1994 I:41) Szó sincs róla, hogy Paksi értelmezése szembe menne Polányiéval, de a különbségek – különösen abban, ahogy Einstein

lejátszódó események által áll fenn. Nincs abszolút idő, sem abszolút egyidejűség.” (Heidegger 1992:29–30) Ezek volnának a relativitáselmélet nem polányiánus értelemben vett destruktív, ez esetben negatív jegyei. Heidegger azonban fordít egyet a mondandóján, és kiemeli a következőt: „Ha csak a destruktív vonásait nézzük, könnyen át lehet siklani ezen teória pozitív vonásai felett, hogy tudniillik tetszőleges transzformációkkal szemben épp a természeti folyamatokat leíró egyenletek invarianciáját igazolja.” (Heidegger 1992:30) Az utóbbi kijelentés túlmutat azon a jelenségmezőn, amelynek keretei között a matematikai apparátus pontos válaszokat ad a felmerülő kérdésekre. Amikor Heidegger pozitív vonást említ, alighanem arra tesz utalást, hogy a relativitáselmélet a tér és az idő reális összefüggéseibe, világunk alapvető szerkezetébe is bepillantást enged.

pozitivistá tudományszemléletéhez viszonyulnak – szembetűnő. Ez a különbség korántsem véletlen s az oka abban az értelmezői pozícióban keresendő, amelyből Paksi Polányi filozófiai munkásságára tekint. Polányi értelmezői előtt ugyanis alapvetően két út nyílik. Vagy bizonyos kisebb-nagyobb részterületekre fókuszálva szakfilozófiai vizsgálatokat folytatnak, beleszöve Polányi idevágó felismeréseit a diszciplína utalási hálójába, vagy sajátos egészként kísérelik meg értelmezni Polányi filozófiáját, aminek a gerincét jelentheti a *Személyes tudás* ilyen irányú újraolvasása. Ez két alapvetően különböző vállalkozás, és az utóbbinak összehasonlíthatatlanul nagyobbak a kockázatai. A Polányi filozófiai hagyatékára összefüggő egészként tekintő értelmezőnek azonban döntenie kell, hogy a fellelhető anyagot tekinti-e a kutatás bázisának. Ekkor ugyanis egy sajátos problématerkép felrajzolását követően az elemző munka keretei között újrarajzolhatja azt az útvonalat, amit az olvasóknak ajánl ahhoz, hogy teljes képet alkothassanak Polányi nagyon sokrétű filozófiai vállalkozásáról. A másik lehetőség az, hogy a Polányi-hagyatékot töredéknek tekinti az értelmező. Ebben az esetben nem a hiánytalanul meglevő cserépdarabok mind jobb összerendezési módszereinek kereséséről van szó, hanem a hiányzó darabokat kell megalkotni. Paksi pontosan ehhez fogott hozzá Polányi korábban idézett, Alexanderre történő hivatkozásától inspirálva. Ennek a munkának a logikája azonban úgy kívánta meg, hogy Einstein jól működő elmélete bár mutasson a relativitáselv egy mélyebb jelentése felé, de maradjon meg a jelenségek felszíni kezelésénél. Ez indokolhatta az Einsteinen való túllépést Alexander irányába. Polányi azonban a valóság szerkezetének eredendő matematikai megragadásáról ír Einsteintel kapcsolatban, és ezen fejezet alapján nem gondoljuk, hogy Polányi befejezetlennek ítélte volna a munkáját. Ebből viszont az következik, hogy a *Personal Reality* jóval eredetibb és kockázatosabb filozófiai teljesítmény, mint azt kezdetben esetleg gondolhattuk.

A *Personal Reality* tehát originális mű, ekként érdemes tekinteni rá. Paksi ezek szerint bár olyan gravitációs mezőben folytatja mozgását, amelyben Polányi vonzása felülmúlja bármelyik másik bolygóét, viszont jó ideje már a befutott pályaszakaszok olyan tájakra vezették, amerre Polányi nem járt. Ezen a ponton, részben más dimenzióba helyezve, ismét a filozófiához való viszony válik kérdéssé. Hogy miképpen tekintünk a filozófiára világunkban. Tudományként? Szakmaként? Avagy olyan kérdések végiggondolásának is keretet adó intézményes diskurzusként, amelyek egzisztenciálisan megérintenek bennünket, a sajátunknak érezve az ilyen kérdéseket. Polányi viszonya a filozófiához ilyen volt. A *Személyes tudás*ban világossá teszi, hogy mintaként a *Vallomásokat* író Szent Ágostont követi. A probléma vizsgálata mellett ezért fontosnak tartja mindazoknak a meggyőződéseknek, alaphiteknek a vizsgálatát is, amelyek mentén a problémát megközelítette. (Polányi 1994 II:43) Polányi szövegformálása ezért lesz önreflexív, ebből következően őszinteségre törekvő, helyenként

pedig zavarba ejtően vallomásos. Nem csupán izlésbeli kérdéstről van szó, a vizsgálat sajátos tárgya kívánja meg ezt az írásmódot. Paksi részéről a mintakövetés így természetesnek tekinthető. Félreértenénk, amennyiben csak az utánczást vennénk észre benne. Láttuk korábban, hogy a *Személyes tudás*ban felvázolt gondolati perspektíva számára nem csupán egy a filozófiai kínálatból, amelytől elindulva különböző variációkat hozhatna létre, bizonyítandó mesterségbeli rátermettségét. Polányi posztkritikai gondolkodása Paksi számára „a” filozófia, ezért is vállalkozott rá, hogy újabb tematikus egységgel tegye kerekébbé, megalapozottabbá, amely így már az övé is. Feleslegesnek tűnhet hangsúlyozni, hogy rendkívüli fontosságúnak ítéli azt a kulturális-civilizációs láttelepet, amelyet Polányi a 20. század közepén az európai Nyugatról készített. Ennek a végiggondolása és eredményeinek az elfogadása Paksinál együtt járt a filozófia halálosan komolyan vételével, hiszen Polányi elemzése láthatóvá tették számára, hogy a filozófia hatalmas problémákat eredményezhet, amennyiben a gondolatok áruhában jelennek meg, vagy végiggondolatlanok maradnak. Ez az út azonban visszafelé is bejárható, mivel a filozófia nem csak a bajok forrása lehet, hanem gyógyszerre is válhat. Persze, nem akármilyen, de a posztkritikai filozófia kétséget kizáróan ilyen gyógyszernek is tekinthető. Miből gyógyítana ki, vagy mire ébresztene rá? Mindenekelőtt józanságra indítana és helyesebb önismeretet alakítana ki, továbbá megszabadítana számos értéknek tekintett idolumtól, amelyek ma életünk alakító erői. Az evolúciós múlt képét mutatná fel a maga transzcendens nélküli eredetével. Ennek a múltnak az ismerete pedig megértőbbé – bár furcsán hangozhat, de talán bölcsébbé is – teheti a fennálló életkeretek esetlegességei és nyilvánvaló tökéletlenségei iránt mindazokat, akik megértik ezeket a gondolatokat. Következésképpen a morális szenvedélyek kitörései által kevésbé fenyegetett jövő lehetőségét ígérhetné. Egytől egyig életbevágó kérdések ezek. A filozófus felelőssége tehát rendkívüli.

Paksi azonban nem Polányi csatáit kívánja újra vívni, hiszen eltelt azóta több mint egy fél évszázad s a világ sokat változott. A kulturális-intellektuális elit napjainkban a relativizmus iránt mutat fogékonyságot, nem pedig a szkepticizmus és a nihilizmus iránt, mint az előző századfordulón. (II. 291) A kulisszákat újra kell rendezni, hogy aktuális jelenségekre reflektálhasson. Paksi elvégzi ezt az intellektuális feladatot, amelynek eredményeképpen célként fogalmazódik meg a relativista gondolkodás kimondatlan előfeltevéseinek és lehetséges következményeinek explicitté tétele. Ez szándékait tekintve egyet jelentene a relativizmus leleplezésével s a nyomában járó, talán nem túlzás ezt mondani, a visszanyert egészség jeleként értett kiábrándulással. Bölcséletileg megalapozott személyes ügyről van tehát szó. A második kötet utolsó fejezeteiben, miután már lezárta a sok irányba vivő elemzéseket, amikor maga mögé pillantva egységben látja az elvégzett hatalmas munkát,

számos olyan kulturális jelenséget értékel az újrarendezett posztkritikai filozófia irányából, amelyek lehetséges következményei a hagyományok, szokások, a múltból megörökölt s így otthonos identitásmintázatok, összességében tehát a kulturális evolúciós környezet mélyreható változásait eredményezhetik. A szövegnek ez a szakasza polemikus jelleget ölt. Paksi néhány alkalommal elemző munkában talán meglepő nyíltsággal foglal állást, ami a tudatosan vállalt kendőzetlen közlésforma velejárója. A lapok kiterítése azt is jelenti, hogy személyes allúziókként értelmezhető, helyenként a szerző szakmai pályáivére reflektáló megjegyzésekkel is találkozhatunk.

Megkockáztathatjuk, hogy ezek a reflexiók a *Személyes valóság* megjelenése óta eltelt évek tapasztalatait is integrálják. Az egyetemi és akadémiai szakmai életet nem csupán kritikusan, hanem meglehetősen komor színekkel ábrázolja már-már egy érzelmeit tekintve távolodó megfigyelő pozíciójából, s ebben a rezignáció nyomai is felfedezhetők. A beért tapasztalatok alighanem összefüggésbe hozhatók a Polányitól nem csupán megörökölt, hanem tudatosan felvállalt és gyakorolt gondolkodói magatartással: „*Hiszem, hogy a dolog minden kockázata ellenére az a kötelességem, hogy keressem az igazságot, és közöljem eredményeimet.*” (Polányi 1994 II:93) Tekintve, hogy az igazság egyetlen (II. 244–245) és jelentősége aligha túlbecsülhető, hiszen miként az éjjeli vándor útját mutatja a sarkcsillag, hasonlóan szab irányt az igazság az intellektuális erőfeszítéseinknek. S ha jól értjük Paksi szavait, az igazság tulajdonképpen az emergens időben való aktív, elhatározáson alapuló létezés a rétegezett valóság legmagasabb intellektuális szintjein. (II. 249) Olyan kötelességről van tehát szó, amelynek teljesítése egyet jelent az igazságnak való önkéntes alárendelődéssel. Polányi jól látta, hogy az igazsághoz fűződő feltétlen viszony egy jelentős kockázatokkal járó magatartást alapoz meg. A tudományos vita természetéről és dinamikájáról írt elemzése ezt a felismerést tükrözi. (Polányi I:260–261) Bár Polányi elemzésében is felfedezhetők a rezignáció nyomai, ugyanakkor azt is világossá teszi, hogy a tudományban sem alakulhat másként a vitás kérdések elrendezése, mint a tudományon kívüli viták esetében. Ezek higgadt, hűvös tisztázásához, a különböző gondolkodói perspektívák összebékítéséhez gyakran hiányzik egy közösen elfogadott nézőpont, ami racionálisan közvetíthetne a különböző álláspontok között. Nem beszélve arról, hogy a vita kérlelhetetlenebbé válik, ha az igazsághoz fűződő viszony és az ebből fakadó helyes magatartás kérdése kerül a terítékre. Leírását a filozófiai vitákra is érvényesnek tekinthetjük. Paksi tudja, hogy a vita személyes konfliktusokkal járhat, de az igazság tiszteletében, az igazság iránti elköteleződésben mégiscsak az egyedüli biztosítékát látja annak, hogy a személyközi konfliktusok ne lépjenek túl a tudományos vagy filozófiai diskurzus határain. (II. 243) A hasonlóan gondolkodó felek között természetesen alakulhat a vita ennek megfelelően, de nem világos, hogy miként

működne ez a biztosíték élesen szembenálló vitázók esetében, különösen Paksi azon megjegyzésének fényében, hogy bár elveszítheti a vitát, kinevethetik, de mindennek ellenére a végén neki lesz igaza.⁴ Vajon jelent-e ez egyebet, minthogy „[a]z idő igaz, s eldönti, ami nem az?” (Petőfi)

Paksi nagy gondot fordít a fogalmi elemzésekre, így a gondolkodásunkat meghatározó fogalmi szembeállítások bírálatára is, amelyekről kimutatja, hogy valójában trichotómiák, bár hagyományosan dichotómiaként jelennek meg, eltüntetve a harmadik lehetőséget, az emergentista álláspontot. Ilyen hamis dichotómiát eredményez Isten és anyag vagy dualizmus és materializmus szembeállítása is. A tradicionális kereszténység így még nem érkezett el önmaga valódi jelentésének a felismeréséhez, ami az emergentista álláspont befogadását, s ezzel a hamis dichotómián való túllépést jelentené. (II. 314) Viszont a tudás vonatkozásában felállított Bloor-féle relativizmus vagy abszolutizmus éles dichotómián belül jobb híján a relativista oldalra pozicionálja az álláspontját (II. 216), dacára annak, hogy a relativizmusban látja meg a filozófiai ellenfelet. Később a valóságról állítja, hogy relatív, nem pedig objektív. (II. 258) Az átalakítani kívánt dichotómiákon belül, ha választani kell, akkor a dualizmussal (Istennel) szembeállított oldalon ereszti le a horgonyt, ami mutatja, olyannyira kívülről tekint a vakhitként azonosított keresztény vallásgyakorlatra, hogy annak dualista metafizikai alapját a modern tudomány által alighanem megcáfoltnak tekinti. (II. 31, 307) Még ellen-istenérvet is konstruál. (II. 220) Paksi azonban Polányihoz hasonlóan látja a kereszténység történelemformáló szerepét a kulturális egységként tekintett nyugati világban, amibe beletartozik Közép-Európa és Észak-Amerika is. Megértőbben ír a protestáns mozgalmakról, mint a középkori egyházzól, ami összhangban van a dinamikus és a statikus társadalmakról leírtakkal. A kereszténység emergentista szemlélete alapján Paksi lebonthatónak ítéli Isten, az Istentől származtatott lélek (II. 148), a halál (II. 146–147) és ezzel az öröklét centrális jelentőségű hagyományos fogalmait. Az átalakított, evolúciós-tudományos alapra helyezett kereszténység egyrészt azt eredményezi, hogy jobb keresztények leszünk⁵ (II. 310), másrészt a régi dichotómiák lebontásával lehetőség nyílik túllépni a tudományos ateizmustól indított vallásellenességen, ami az expliciten vállalt hit leleplezését, lejáratását tekinti a céljának. Ez pedig jelentésvesztéshez vezet.

⁴ „Perhaps I lose the debate, moreover, they laugh at me, but I win the truth.” (II. 243)

⁵ A Polányi szempontjai szerint átalakított teológia alapvonalait és istenfogalmát Polányi a *Személyes tudás* I. kötetének *Bentlét és kitörés* (Polányi 1994 I:332–343), valamint a II. kötet *A vallási kétely* című fejezetében (Polányi 1994 II:62–74) találjuk meg.

A kereszténységhez fűződő viszony kulcsa, hogy miképpen tekintünk a Nyugat történelmében munkáló morális és intellektuális dinamizmusra. Polányi azt állította, hogy a XVII. századtól kibontakozó modern nyugati gondolkodás kettős gyökérzetű: a görög filozófia racionalizmusából, szkepticizmusából és a keresztény messianizmus szenvedélyéből, a krisztusi morálból táplálkozik. Ennek a két elemnek az összeegyeztethetlensége eredményezi az intellektuális és morális dinamizmust. Polányi a 20. századi totalitárius mozgalmakra mint a vallás (hit) és a tudomány (szkepticizmus) közötti konfliktus betetőzésére tekint (Polányi 1992:68), ami ahhoz vezet, hogy a modern kritikai gondolkodás teljes egészében diszkreditálja a bizonyíthatatlan hitekhez való ragaszkodást, s ezzel a saját alapjait ássa alá. (Polányi 1994 II:40) A morális szenvedély azonban nem szűnik meg. Ez a nyugati ember krisztusi öröksége, ami pusztítóvá válik, ha leomlanak azok a tradicionális intézmények, amelyek a kibontakozásához a keretet biztosították. Paksi szerint ezek az eredetileg ösztönszerűen működő és önző szenvedélyek az evolúciós történet során megjelentek az állatoknál is, de csak az embernél alakultak át emelkedett morális érzésekké bizonyos konceptuális rendszereknek és morális intézményeknek köszönhetően. Ezek hiányában az emberek az állati szinthez hanyatlanak vissza, önzővé és bestiálissá válva. (II. 280) Az emergentista alapokon újraértelmezett kereszténységre várna az erőszakos és vak morális szenvedélyek megszelídítése? Vajon miért tekintenének vallásként erre a szubsztanciaként felfogott Isten nélküli kereszténységre? Miből származna a tekintélye? Paksi meglátása szerint a túlélés vagy önfenntartás evolúciós parancsa ébreszthet olyan benyomást, hogy egy tőlünk hatalmasabb erőnek vagyunk alárendelve, ami evolúciós hajtóerőként működik. Isten Atyaként való felfogása jól ragadja meg ezt a viszonyt, s ennyiben az eredetről és az ember történetéről szóló keresztény tanítás értelemmel teli, szemben az evolúciós múlt ún. kritikai megközelítésével. (II. 310) Az evolúcióról kialakított emergentista elképzelést pedig tekinthetjük eredetünk igaz „mitoszának”. (II. 249) Továbbra is kérdés azonban, hogy elegendő-e az ilyen típusú megalapozás ahhoz, hogy kibontakozhasson az Istenhez fűződő viszony egy a hagyományos istenfogalmat lebontó diskurzus keretei között. Arról nem is beszélve, hogy mi ébresztene rokonszenvet egy olyan emberben a vallási jelentéssel teli kozmosz iránt, aki már elveszítette az explicit hithez való ragaszkodás képességét?

Paksi Dánielnek a modern nyugati ember intellektuális-morális szétszakitottságára sajátos gyógyírt kínál, a harmóniakeresés jegyében folytatott vizsgálódásait a Polányi-recepció jelentős eseményének tekinthetjük. Az elvégzett munka terjedelme, alaposága és invenciózus volta remélhetőleg arra készíti az olvasóit, hogy a gondolatmenetek alapos mérlegelését

követően tisztázzák a viszonyukat ehhez a nagy ívű kísérlethez.⁶

Irodalom

- Heidegger, M. 1992. Az idő fogalma. In: Uő: *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34.* 27–51. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Paksi D. 2014. Személyes valóság: Polányi Mihály posztkritikai filozófiájának értelmezése, és a személyes tudás fogalmának elmélyítése és megalapozása az evolúciós gondolat alapján. L'Harmattan: Budapest.
- Petőfi Sándor: *Voltak fejedelmek...* (Szalkszentmárton, 1846. március 10. előtt)
<https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Verstar-verstar-otven-kolto-osszes-verse-2/petofi-sandor-DFB2/1846-EC68/voltak-fejedelmek-ED67/> (2020. augusztus 9.)
- Polányi M. 1992. A következtelenség veszélyei. In: Uő: *Polányi Mihály filozófiai írásai II.* Budapest: Atlantisz Könyvkiadó, 48–68.
- Polányi M. 1994. Személyes tudás. Úton egy posztkritikai filozófiához. Atlantisz Könyvkiadó: Budapest.

⁶ Néhány, a megértést alig-alig zavaró hiba, elütés benne maradt a szövegben, amelyeket egy utolsó korrektúra kiemelhetett volna. Csupán a példa kedvéért egy csipetnyit említünk a szándékolatlanul tréfásak közül: „drowns the conclusion” helyett „draws the conclusion” (I. 157), „for the shake of its replication” helyett „for the sake of its replication” (II. 69), „incest workers” helyett „insect workers” (II. 137), s végül „lover level cultural organization” helyett „lower level cultural organization” (II. 166).