MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2019/2 (63. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Válság

Tartalom

FÓKUSZ

Lányi András: Az ökoetika útkeresése 9
Kapelner Zsolt: A szuverenitás válsága és az antiszuverén politika 37
Laki János: Ágens objektivitás: a tudomány replikációs válságai 52
Gébert Judit: Kell-e kompenzálnunk a gazdasági válság kárvallottjait? Interperszonális összehasonlítás és felelősség az analitikus gazdaságfilozófiában 78
Schwendtner Tibor: A válság szerepe a fiatal Heidegger gondolkodásában 92

MEGEMLÉKEZÉS HELLER ÁGNESRŐL

Almási Miklós: Örökmozgó 107
Erdélyi Ágnes: Korrekció és hűség. Emlékek Heller Ágnesről 108
Gyenge Zoltán: Esszéisztikus alapvetések 112
Kelemen János: Szétszórt gondolatok Heller Ágnes filozófiájáról 119
Fehér M. István: Etika és individualitás 125
Weiss János: Három fejezet a szükségletelmélethez 135

FÓRUM

Fehér M. István: Az analitikus és a kontinentális filozófia közötti megkülönböztetés mítosza 143
Bernáth László: Miért kell hinni bármit is? A doxasztikus kötelességek eredete – válasz Forrai Gábornak 158
Forrai Gábor: Miért a kompetencia, és miért nem a döntések: válasz Bernáth Lászlónak 178

SZEMLE

Varga Péter András: Mi a filozófia (és mi nem az)? 189
Loboczky János: Autonómia és paternalizmus 200

E számunk szerzői 207
Summaries 209

Válság

E számunkban a válság fogalmához kapcsolódó olyan írásokat adunk közre, amelyek túlnyomórészt kurrens politikai, etikai, természettudományos, illetve közgazdasági válságjelenségek filozófiai elemzését nyújtják. Lányi András az ökológiai válságra reflektáló ökoetikai megközelítéseket elemzi, Kapelner Zsolt tanulmánya a szuverenitás, a nemzeti önrendelkezés jelenlegi válságával foglalkozik, Laki János egy a kortárs természettudományokban újonnan megjelenő válságjelenséget, a megismételhetetlen kísérletekre támaszkodó tudományos publikációk problémáját mutatja be. Gébert Judit azt elemzi, hogy a különböző közgazdasági, illetve közgazdaság-filozófiai elméletek milyen választ adnak arra a kérdésre, hogy kell-e kárpótolnunk a gazdasági válságok kárvallottait. Schwendtner Tibor pedig egy *par excellence* filozófusi válságot elemez, Heidegger filozófiai válaszait az első világháború utáni általános, politikai, társadalmi és tudományos válságra, az 1920-as évektől 1933-ig.

Lányi András írása a válság témáját az ökoetika problémáján keresztül vizsgálja meg. *Az* ökoetika *útkeresése* című tanulmány nem csupán az ökológiai válság egyre sürgetőbb kérdésére reflektál, hanem az ökofilozófiai gondolkodás belső feszültségeit járja körül. Állítása szerint a környezeti etika sokféle szempontja és álláspontja között úgy tudunk a legjobban eligazodni, ha megvizsgáljuk, milyen etikai hagyományra támaszkodnak az egyes gondolkodók. A környezeti etika korai irányzatainak közös kiindulópontja az ember kitüntetett helyzetének megkérdőjelezése. Alapvető kérdésként merül fel, hogy etikai döntések esetén kinek a javát kell akarnunk, ha az etikai szereplők körét kiterjesztjük az emberen túlra: az állatokét, az élő rendszerekét, az élet egészéét, a Földét? Fontos filozófiai kérdéssé válik így, hogy az altruista etikai magatartást kire, illetve mire kell alkalmaznunk. A tanulmány a bioegalitárius, a bioszociális és a biocentrikus álláspontokat vizsgálja meg közelebbről, és mindegyikkel kapcsolatban megmutatja, hogy milyen belső ellentmondással küszködik. Egy másik megközelítés nem a természeti lét helyét keresi az etikában, hanem radikális perspektívaváltással az etika szerepét igyekszik tisztázni az evolúció történetében. A Föld-etika szerint az etika nem az emberi lény ügye, hanem része az

élővilág önszabályozásának. A mélyökológia álláspontja szerint az ember nem különálló létező: az emberi én például csak olyan kölcsönhatások hálózataként érthető meg, amelyek a társakhoz, a társadalomhoz és a természethez kötik.

Kapelner Zsolt *A szuverenitás válsága és az antiszuverén politika* című írása szerint a szuverenitás válsága a kortárs politika elmélet egyik leggyakrabban elemzett kérdése. A globalizáció, a nemzetek feletti intézmények és a multinacionális vállalatok növekvő szerepe nyomán mind kevésbé tekinthetjük az államot a politikai hatalom szuverén birtokosának. Legalábbis egyre kevésbé igaz ez a politikai realitásban. A tanulmány azt a kérdést teszi fel, hogy vajon a szuverenitás eróziójával valóban valami fontos megy-e veszendőbe. A tanulmány a szuverenitás értékét három olyan fogalommal összefüggésben vizsgálja meg, amelyekre a szakirodalom a leggyakrabban hivatkozik a szuverenitás melletti elméleti érvekben: az önrendelkezés, a legitimitás és a demokrácia. A szerző amellett érvel, hogy a szuverenitás a három említett tényező közül egyik megvalósításának sem szükséges feltétele. A tanulmány ezért levonja azt a következtetést, hogy a szuverenitás pusztán *eszközértékkel* bír: a szuverenitást csupán addig és annyiban van okunk megőrizni, ameddig értékes politikai és társadalmi célok megvalósításának hatékony eszközéül szolgál, ez pedig a jövőben nem szükségképpen lesz igaz. A szerző szerint ezért fontolóra kell vennünk az antiszuverén politika elképzelése által felvetett kérdéseket.

Laki János egy a kortárs természettudományokban újonnan megjelenő válságjelenséget, a megismételhetetlen kísérletekre támaszkodó tudományos publikációk problémáját mutatja be. A múlt század kilencvenes éveitől folyamatosan drasztikusan növekszik a tudományos lapoktól visszavont írások száma: a visszavonás indokai között 1997 és 2014 között majd sokszorosára nőtt a „csalás", illetve a publikációkban hivatkozott kísérletek megismételhetetlensége. Az általános értékelés szerint azonban ez nem jelent tudományos válságot: a csalásokra előbb vagy utóbb fény derül, a rend helyreáll, a módszertani szabályok szigorúbb betartásával, illetve olyan intézményes ellenőrzőmechanizmus kidolgozásával, mely biztosítja a módszertani előírások érvényesülését a kutatások megtervezésében, végrehajtásában, az eredmények interpretálásában, igazolásában és publikálásában. Laki amellett érvel, hogy ez a reakció a replikációs válságra elhibázott: azon a feltevésen alapul ugyanis, hogy a tudomány módszertani normái egyszer s mindenkorra adottak, és ezek a normák egy a szubjektumot kiiktató, mechanikus objektivitáskritériumot vesznek alapul. Laki szerint azonban a replikációs problémák egy részének esetében inkább arról van szó, hogy az objektivitásnak ez a koncepciója nem adekvát a vizsgált jelenség, a kísérleti eredmények értelmezése szempontjából, és inkább másfajta, a Laki által javasolt ún. „ágens-objektivitásra" alapozott kritériummal kell őket értelmezni.

Gébert Judit írása azt a kérdést vizsgálja, hogy kell-e kompenzálnunk azokat, akiknek a helyzete gazdasági válságok következtében rosszabbodik. A probléma tárgyalását két kérdés köri fűzi fel: mit jelent az, hogy valaki „rosszabb

helyzetben van, mint korábban"? Illetve számít-e kompenzáció szempontjából, hogy felelős-e az illető a helyzete megromlásáért? A válasz kibontásához a szerző olyan különböző analitikus gazdaságfilozófiai elméleteket vizsgál, amelyek az emberi *jólléttel (well-being)* foglalkoznak, és az elméleti megismerés mellett eszközként szolgálnak ahhoz, hogy a gazdaságpolitikai döntéshozók képesek legyenek az emberek helyzetét összehasonlítani. Gébert a preferencia-kielégítés, a jóllét eszközei, illetve a képességek terminusaiban megfogalmazott elméleteket elemzi, és azt vizsgálja, hogy ezek milyen különböző válaszokat adnak a tanulmány fő kérdésére.

Schwendtner Tibor *A válság szerepe a fiatal Heidegger gondolkodásában* című tanulmánya a válság fogalmát egzisztenciális és filozófiai értelemben közelíti meg. Abból indul ki, hogy Heidegger az első világháború utáni korszakot kortársaihoz hasonlóan általános válságként fogta fel. A helyzetre adott filozófiai válasza azonban eltért a kortársak válaszától. Heidegger nem azt kereste, hogy milyen utak vezetnek ki a válságból, hanem azt állította, hogy a válság új lehetőséget teremt mind az egzisztencia, mind a filozófia, mind a tudomány számára arra, hogy mindegyik a maga módján megújuljon és valódi értelemben önmagává váljon. 1929–30 táján, a Nagy Világválság idején azonban Heidegger politikai felfogása radikalizálódott és közel került a nácizmushoz. Ugyanekkor gondolkodásában is fordulat észlelhető: a kérdésességet és a válságot ekkor is a filozófiai gondolkodás vezető erejének tartotta, a hangsúlyok azonban eltolódtak az aktivitás felé. Heidegger egyre inkább az ember és a filozófia világképző *(weltbildend)* aspektusát emelte ki. Gondolkodásának aktivista fordulata 1933-ban kulminálódott, amikor a nemzetiszocialista hatalomátvétel azt az illúziót ébresztette Heideggerben, hogy az általa képviselt filozófia az újonnan alakuló szellemi világ teremtő és vezető ereje lehet. Ennek a filozófiai aktivizmusnak az elemzése adhatja meg a választ arra a kérdésre, milyen gondolati okai lehettek Heideggernek arra, hogy 1933-ban a nácikhoz csatlakozzon.

Megemlékezés rovatunkban a közelmúltban elhunyt Heller Ágnesre, a 20. és 21. századi magyar filozófia kiemelkedő személyiségére emlékeznek pályatársai, barátai és tanítványai. Almási Miklós és Erdélyi Ágnes személyes emlékeiket idézik fel, Gyenge Zoltán Heller Ágnes személyiségének, gondolkodói habitusának lényegéről ír „alapvetései"-ben. Kelemen János átfogóan jellemzi Heller filozófusi karakterét és hozzájárulását a magyar és az egyetemes filozófiához. Fehér M. István és Weiss János írásai Heller egy-egy fontos témáját elemzik: Fehér M. István az individualitás és az etika általános érvényűségre való igényének összeegyeztethetőségét vizsgálja, amit Heller Kant etikájának az elemzésében vet fel, és a *phronészisz* arisztotelészi fogalmára alapozva javasol összeegyeztetni, Weiss János pedig Marx és ezen keresztül Heller szükséglet-elméletét mutatja be.

Fórum rovatunkban Fehér M. István *Az analitikus és a kontinentális filozófia közötti megkülönböztetés mítosza* **című tanulmányát adjuk közre, ami a** *Mire*

tanít a filozófia ma? címmel az MTA II. osztálya által 2017 októberében megrendezett konferenciáján elhangzott előadás átdolgozott, bővített szövege, valamint Bernáth László kommentárját Forrai Gábor közelmúltban megjelent nézeteiről a doxasztikus kötelességekről és Forrai Gábor erre adott válaszát.

Végül Szemle rovatunkban Varga Péter András recenzióját közöljük Tőzsér János *Mi a filozófia (és mi nem az)?* című könyvéről, valamint Loboczky János recenzióját Rózsa Erzsébet *Autonómia és paternalizmus – az orvos-beteg kapcsolat etikai kérdései a modern medicinában* című kötetéről.

Ambrus Gergely – Ullmann Tamás

Lányi András

Az ökoetika útkeresése

Az ökológiai diskurzusban akkor merült fel a filozófiai megalapozás igénye, amikor bebizonyosodott, hogy a súlyos és részben visszafordíthatatlan változások, amelyeket az élővilág az emberi beavatkozás következtében szenved el, szoros összefüggésben állnak korunk uralkodó világnézeti előfeltevéseivel: a tudományos technológiai haladásról, a jó életről, az emberi együttélés rendjéről alkotott fogalmainkkal, egyáltalán azzal, hogy mit tartunk igaz tudásnak.

A társadalomelméletben ezzel egyidejűleg nyertek polgárjogot az ökológiai szempontok. A nyugati civilizáció válságának megértéséhez olyan keretekre volt szükség, melyek között az „emberi jelenség" természeti létfeltételeivel kölcsönhatásban vizsgálható. Korábban ez utóbbiakat – következésképpen mindazt, amit a természettel művelünk – a természettudományok illetékességi körébe utalták, eleve megfosztva azokat erkölcsi jelentőségüktől. Tették ezt annak ellenére, hogy természetfogalmunk, sőt, elemi természettapasztalatunk koronként bekövetkező átalakulása régóta arra figyelmeztet, hogy „a természet" – már amit ez a szó jelent nekünk – maga is emberi projektum. Azok a huszadik századi gondolkodók, akik elvégezték a természet/kultúra, test/szellem, szubjektum/objektum oppozíciókon alapuló, természettudományosnak nevezett világkép dekonstrukcióját és rekonstrukcióját, tisztában voltak felismeréseik etikai következményeivel. Munkásságuk előkészítette a talajt az etika odáig megkérdőjelezhetetlennek vélt emberközpontúságán túllépő vagy azt átértelmező „környezeti", más néven ökoetika számára is. Magyarázatra inkább az szorul, hogy ebben az izgalmas eszmetörténeti folyamatban az ökofilozófiának miért jutott csupán periférikus szerep.

Ennek egyik oka nyilván az lehet, hogy művelői maguk is későn kezdték felfedezni szellemi rokonságukat, és szívesebben hangsúlyozták programjuk gyökeres újdonságát. De az is igaz, hogy az élénk érdeklődés, amit civilizációnk önpusztító tendenciáinak felismerése a huszadik század utolsó harmadában kiváltott, átmenetinek bizonyult (a magyar szellemi életet például elkerülte). Miközben a földi élővilágot fenyegető katasztrófával kapcsolatos előrejelzések sorra beigazolódtak, korunk gondolkodói, úgy tűnik, napirendre tértek a dolog

felett. Mint annyi más, ez is része lett az életünknek. Az új helyzet értelmezése (hogy tudniillik a jóvátehetetlen és visszafordíthatatlan pusztítás, amit mi, ma élő emberek viszünk véghez a természetben, az emberhez méltó élet elemi feltételeit veszélyezteti) a tudományos üzem illetékes részlegének gondja maradt, ide számítva a felmerülő „végső" kérdéseket is, amelyekkel az ökofilozófia és környezeti etika specialistái bajlódhatnak, ha kedvük tartja. De munkásságuk többé nem befolyásolja a közvéleményt vagy a politikai döntéseket, és ebben nincs is semmi meglepő, hiszen a vélemények befolyásolása megint csak más szakmákra tartozik, és azok művelői jól tudják, hogy az emberek nem szívesen szembesülnek olyan problémákkal, amelyeken úgy érzik, nem tudnak segíteni. A filozófusoktól és társadalomkutatóktól pedig manapság távolabb áll, mint valaha, embertársaik meggyőzésének naiv igyekezete, ami a hatvanas–hetvenes évek „elkötelezett" entellektüel nemzedékét, többek között a Római Klub nevezetes jelentéseit inspirálta. A mi kortársaink többsége egyenesen gyanúsnak, komoly tudóshoz méltatlannak találná a közéleti szerepvállalást, jóllehet ez az értelmiségi léthez korábban szinte magától értetődő módon hozzá tartozott. A reflexív modernitás korszakának, ha valamit, a reflexió pozícióit sikerült alaposan kikezdenie, s a szellem emberei – micsoda régies kifejezés már ez is – visszahúzódtak szakértelmük jól körülbástyázott falai közé, lehetőleg ki se látszanak onnan, és gondolataikat igyekeznek úgy előadni, hogy abból lehetőleg egy szót se értsenek a be nem avatottak.

Ami az ökofilozófiát illeti, képviselőit eleve gyanússá teszi, hogy fellépésük egy társadalmi mozgalommal áll összefüggésben: a zöldek vagy környezetvédők működéséhez kötődik. Akadémiai kollegáik ezért legfeljebb az alkalmazott etika művelőinek sorában szorítanak nekik helyet (Európában legalábbis), hiába hangoztatják, hogy kérdéseik éppen azokra az alapfeltevésekre irányulnak, amelyekre az etika, a tudományfilozófia vagy a filozófiai antropológia épül. Az ökológiai válság-irodalom átmeneti konjunktúrája után ma azt látjuk, hogy az általános érdeklődésű filozófiai folyóiratokba ennek a tematikának jóval kevésbé sikerül betörnie, mint mondjuk a feminista, elmefilozófiai, etnocentrikus stb. irányzatoknak. A nemzetközi ökofilozófiai diskurzus java része a „zöldek" saját külön rezervátumában zajlik, kívülállóktól alig háborgatva.

De hogyan is került sor arra, hogy a lénytársainknak okozott szenvedéstömegen felháborodó moralisták, bakancsos-kockásinges természetvédő aktivisták egyáltalán belássák: nem boldogulhatnak ilyen nagy igényű teoretikus vállalkozás, törekvéseik filozófiai megalapozása nélkül? A kiindulópont alighanem az emberi cselekvés megváltozott természetének felismerése volt, amit elsősorban Hans Jonas, Jacques Ellul, Ivan Illich és Lewis Mumford munkásságának köszönhetünk. Az ember nagyszabású természet-átalakító tevékenysége, ami odáig pusztán technikai kérdésnek tűnhetett, a huszadik század derekára vált megkerülhetetlenné az etika számára. A nagyléptékű, tömeges hatású technológiai rendszerekben felhalmozódott tudással szemben nemcsak a ma élő

emberiség vált egyre védtelenebbé, hanem azok is, akik még meg sem születtek. A természet (és az emberi természet) feletti totális ellenőrzés veszedelmes ígéretétől elvakított tudományos-technológiai haladás „diadalútja" immár magának az emberiségnek a túlélését kockáztatta, legalábbis az emberhez méltó élet földi feltételeinek a fennmaradását. Márpedig az utódaink sorsáért viselt felelősség, az emberi méltóság védelme *par excellence* etikai témák. S azzá kellett válnia a természet rombolásának is. A természet kifosztása és tönkretétele mégiscsak több mint puszta következménye a társadalmi elnyomás és kizsákmányolás rendszerének, ahogyan azt Murray Bookchin és a *social ecology* hívei feltételezték.[1] Tévedésnek vagy egyenesen rosszhiszemű hazugságnak bizonyult az a technooptimista vélekedés is, hogy éppen az emberi képességeket helyettesítő technológiai újításoktól remélhetjük a nélkülözés és a társadalmi igazságtalanság különféle nemeinek felszámolását, az ember fogyatékosságainak „tökéletesítését". Ennek inkább az ellenkezője következett be, de ami a szép új világ ígéretéből egyáltalán megvalósult, az – függetlenül attól, hogy az emberiségnek kárára vagy hasznára van – felvet egy korábban irrelevánsnak vélt kérdést: megengedhető-e egyáltalán, és legalapvetőbb erkölcsi meggyőződéseinkkel összeegyeztethető-e ilyen mértékű beavatkozás az élővilágba? Tekinthető-e a természet puszta nyersanyagforrásnak, barkácskészletnek, amivel tetszés szerint bánhatunk?

Az evolúció sokmillió éves folyamata bolygónkon az életformák bámulatos – tudomásunk szerint egyedülálló – gazdagságát teremtette meg. Ez a kozmikus csoda most súlyos veszélyben forog. A Föld eltartóképességét messze meghaladó létszámú emberi népesség a maga erőforrás-pazarló életformájával és brutális technológiai hatalmával erkölcsi korlátok híján néhány emberöltő alatt tönkresilányította ezt a bámulatos gazdagságot. A történelem ideje a mi korunkban találkozott az evolúció idejével. A második ezredforduló döbbenetes, szinte felfoghatatlan újdonsága a kétféle időhorizont egybeolvadása.

A bioszféra-krízis a civilizációnkban végbement változások következménye, nem vitás tehát, hogy a felmerülő kérdések a saját cselekedeteinkre és cselekedeteink értelmére vonatkoznak, vagyis etikai kérdések. Azonban az etikai korlátok léte és mibenléte a mi esetünkben cseppet sem magától értetődő, éppen ellenkezőleg. Minden eddigi etika az emberi közösségekben kívánatos viselkedést szabályozta, tekintet nélkül e viselkedés természeti következményeire. Az úgynevezett ökoetika célja alapvető etikai feltevéseink újraértékelése a megváltozott helyzetben. E nélkül egészen egyszerűen nem tudnánk igazolni a természetpusztító tevékenység kategorikus korlátozására tett javaslatokat. Ha az emberi érdek emlegetésére szorítkozunk, arra számíthatunk, hogy ennek

[1] A mélyökológia és a „sekély" ökológia (környezetmenedzsment) ellen kétfrontos harcot folytató jeles ökoanarchista filozófiájának rendszeres kifejtésére – számos röpirat mellett – *Ecology of Freedom* című művében vállalkozik (Bookchin 1982).

képviseletét újra és újra kisajátítja magának egy agresszív kisebbség – az épp jelenleg élők –, és azt a saját pillanatnyi, vélt érdekeivel azonosítja. A jövendő emberiséget sújtó veszedelmek távolinak tűnnek, és a távolsággal arányosan csekélyebbeknek is. (Ezt nevezik a jövő diszkontálásának.)

Külön „környezeti" etika természetesen nem létezik, a környezet csupán az új tárgykörre utaló hívószó, amellyel kapcsolatban az etika mindenkori nagy kérdéseit feltesszük: mi az ember helye a világban és miképpen töltse be ezt a helyet? Röviden: mi az ember? Hogy ezt a kérdést feltesszük, hogy etikai kérdésnek tekintjük, s hogy miféle válaszkísérleteket tartunk elfogadhatónak, állásfoglalást jelent egy több ezer éves vitában. Nem tekinthetünk el az előzményektől, mert a fogalmak, amelyekre hivatkozunk, e vita szókészletéből valók, és csak ebben a szövegkörnyezetben értelmesek. A „környezeti" etika eddigi történetében tehát úgy tudunk a legcélszerűbben eligazodni, ha abból indulunk ki, hogy az egyes vélekedők miféle erkölcsfilozófiai hagyományra támaszkodnak, és ezekhez képest miben áll gondolkodásuk újdonsága.

I. VISSZA, DE HOVÁ?

Az ökoetika korai irányzatainak közös vonása az ember kitüntetett léthelyzetének megkérdőjelezése. Civilizáció és természet végzetes szembenállásának feloldására kézenfekvő – és az aktorok szívéhez közel álló – megoldásnak tűnt az elbizakodott és környezetétől elidegenedett homo sapiens visszaterelése lénytársai szélesebb közösségébe. A bolygó sebezhetőségéről, a földi ökoszisztéma egységéről, a Föld-űrhajó lakóinak közös sorsáról, egymásrautaltságáról szerzett új tapasztalat időszerűvé tette az ember felsőbbrendűségével kapcsolatos előítéletek leleplezését. Kölcsönös egymásrautaltságunkat belátva a homo sapiens ezentúl maga is másokkal egyenlő jogon vehet csak részt „minden élők falugyűlésén": tekintettel kell lennie a többiek érdekére. Tehát: vissza a természetbe?

Az *animal liberation* mozgalom ideológiai megalapozására vállalkozó filozófusok alaposan megbotránkoztatták kortársaikat, amikor közönséges fajsoviniszta előítéletnek minősítették a humanizmus álláspontját, mely szerint az erkölcsi univerzum egyedüli lakója az ember (Singer 1975). Miért jogosítaná fajunkat kiváltságokra a racionális gondolkodás képessége más lényekkel szemben, akiket egyéb jó tulajdonságaik messze az ember fölé helyeznek, mondjuk a repülés, a fára mászás, a futás vagy a távoli fajtársakkal való kommunikáció képességének tekintetében? Egy semleges, azaz interspecifikus nézőpontból ez az eljárás erkölcsösnek vagy igazságosnak semmi esetre sem nevezhető, inkább arról tanúskodik, hogy mi sem vagyunk különbek lénytársainknál. Az, hogy csakis az ember a jónak és rossznak tudója – azaz erkölcsi öntudattal egyedül ő rendelkezik –, éppenséggel nem jelenthet felmentést más lények érdekeinek figyelembe vétele alól. Ellenkezőleg, kötelezettséget jelent, hogy ha tudni véljük, mi

szolgál a javukra, akkor ennek megfelelően cselekedjünk, és ne csak magunkkal törődjünk. Mert nem az a kérdés, hogy tudnak-e beszélni, hanem hogy tudnak-e szenvedni, emlékeztet Peter Singer az állatok jogai mellett érvelő felvilágosodás kori morálfilozófus, Jeremy Bentham álláspontjára (Singer 2005. 44).

Az etikus döntéseknél számításba jövő szereplők körét tehát ismét ki kellett terjeszteni. Így történt ez korábban is, az erkölcsi gondolkodás történetének minden fordulópontján. A más közösséghez tartozók, a más vallásúak, más bőrszínű népek, vagy a gyermekek és a nők erkölcsi emancipációja egy több évezrede tartó szellemi fejlődés mérföldkövei, melynek, sokáig azt hittük, végpontja az egész emberiségre, minden egyes emberre kiterjedő jogosultságok és kötelezettségek elismerése. Tévedtünk, most ez a folyamat túllépi a faj határait. Mert ha következetesek akarunk maradni, állítja Singer, az erkölcsi beszámíthatóságnak egyetlen olyan kritériumát se tudjuk felmutatni, amely minden emberre érvényes volna, és egyúttal ne lenne érvényes rajtuk kívül még más lényekre is. (Maga az erkölcsi öntudat korántsem minden ember sajátja: az első életévben például senki sem rendelkezik vele, azaz nem velünk születik. Ez mégsem akadálya annak, hogy a csecsemők vagy a szellemi fogyatékkal élők erkölcsi beszámítás alá essenek.)

Kinek a java számít tehát, kinek kell jót akarnunk? Különböző erkölcsfilozófiai iskolák hívei erre a kérdésre (is) igen különböző válaszokat kínálnak. Ha az erkölcsi jót az utilitáriusokat követve azonosítjuk a legnagyobb többség legnagyobb boldogságával, a rosszat pedig a szenvedésokozással, akkor magától értetődik, hogy mindazoknak az érdekeit, akik képesek az örömre és a szenvedésre, figyelembe kell vennünk, érzékenységük mértékében. Központi idegrendszerrel rendelkezők előnyben, és a rangsort ezen belül is az öröm és szenvedés megélésére képesítő agyfunkciók fejlettsége szabja meg. A pathocentrikusok, mint Richard Ryder, értelemszerűen elítélik az eleven állatokon tudományos kutatás vagy gyógyítás céljából végzett kísérleteket (Ryder 1996). Ők hívták fel a figyelmet a nagyipari biomassza-termelés poklában sínylődő haszonállatok iszonyú sorsára is. Az ember jóléte vagy egészsége meggyőződésük szerint nem igazolhatja a más lényeknek okozott szenvedést.

A közismert ellenvetésre, hogy a szenvedés a természet rendjéhez tartozik, tehát elháríthatatlan, az állatok jólétét védelmező gondolkodóknak könnyű volt megfelelniük: nem az a dolgunk, hogy a természet rendjébe avatkozzunk, csupán az, hogy mi magunk ne okozzunk szánt szándékkal szenvedést más lényeknek saját emberi érdekeink szolgálatában, vagy legalább igyekezzünk az okozott szenvedést minimalizálni. A szenvedésközpontú érveléssel szemben azonban súlyosabb ellenérvek is felmerültek más extenzionista irányzatok részéről. A bio-egalitáriusok, mint Kenneth Goodpaster, ugyanolyan önkényesnek találták az erkölcsi univerzum újonnan kijelölt határát, mint a régit, mondván, hogy a szenvedés nem feltétlenül rossz és az élvezet nem feltétlenül jó, s hogy egy adott esetben éppen jó-e vagy rossz, azon múlik, hogy az élet fennmaradását szolgálja-e vagy sem

(Goodpaster 1978). Ami feltétlenül jó az élőlényeknek – akár tudnak örülni/szenvedni, akár nem – az maga az élet, melynek fenntartása és megújítása érdekében elképesztően változatos és leleményes erőfeszítésekre képesek. Viselkedésük bizonyítja, hogy számít nekik, ami történik velük: létezik számukra a dolgoknak jó és rossz kimenetele. Amennyiben pedig a jó és a rossz megkülönböztetése az élő rendszerek alaptulajdonsága, akkor (a bio-egalitárius álláspont szerint) az erkölcsi törvény sem lehet más, mint az élet tisztelete. Mi, akik képesek vagyunk felismerni a minden élőlényben ott munkáló élni akarást, tekintsük kötelességünknek, hogy ennek figyelembe vételével cselekedjünk, ez többek között Paul Taylor végkövetkeztetése (Taylor 1981). Taylor lényegében a kanti kötelesség-etika szellemében jár el, azzal a nem elhanyagolható különbséggel, hogy míg Kant az autonóm cselekvés képességét és az ezzel járó tiszteletreméltóságot kizárólag az észszerű elhatározásra képes lények számára tartotta fenn, a bioegalitáriusok az élő rendszerekre jellemző önszerveződést, az autopoiészisztet is az autonóm viselkedés körébe sorolják. Ezen az alapon rájuk is kiterjesztik a kategorikus imperatívusz érvényét: élőlényeket soha se eszközként, kizárólag elhatározásunk céljaként vegyünk számításba. Kivételt képez-e, amit a biológiai szükségszerűség kényszerének hatása alatt teszünk, például hogy táplálkozunk velük? Erről a kérdésről a bioegalitáriusok szívesen nyitnak vitát. Általában abból indulnak ki, hogy egy erkölcsi öntudattal bíró lénynek jó oka lehet rá, hogy ne a természeti vak kényszerűség hatása alatt cselekedjen, hanem az élet feltétlen tiszteletének szellemében. (A tudományos kutatást szolgáló állatkísérletek természetesen összeegyeztethetetlenek a biocentrikus etikával, ugyanúgy, mint az állatok jólétét védelmező utilitáriusokéval, nem is beszélve arról a temérdek kínszenvedésről, amit a hatékony, azaz nyereséges és még nyereségesebb termelés érdekében okoznak a nagyüzemi állattartás áldozatainak.)

Csakhogy a bio-egalitárius álláspont sokak szerint képtelen következtetésekre vezet, erre éppen a környezetvédők siettek felhívni a figyelmet. Az Aldo Leopold által Föld-etikának nevezett irányzat hívei számára nyilvánvaló, hogy a környezettudatos, azaz a földi élővilág egységét, épségét és szépségét óvó gondolkodás számára a legfőbb erkölcsi érték hordozói nem lehetnek az élő egyedek, csakis az élőlény-társulások vagy maga az élővilág egésze (Leopold 1949/2000). A földi élet fennmaradásának és virágzásának záloga ugyanis nem az egyes organizmusok jóléte vagy túlélése, hanem az együttélés spontán rendjének fennmaradása. A fajok együttélését a táplálékláncban betöltött helyük határozza meg, vagyis az, hogy miképpen falják fel egymást. Az élet nem tiszteli az életet, hanem szüntelenül pusztítja és teremti. Ha az ökoszisztéma érdekei szembekerülnek egy élőlény vagy akár egy faj érdekeivel, a feltétlen elsőbbség az előbbit illeti, akár egyedek sokaságának pusztulása árán is.[2] Bio-egalitáriusok

[2] A környezetvédők álláspontját jellegzetes érvekkel képviseli ebben a vitában Sagoff 2005.

és a Föld-etika hívei ádáz vitát folytatnak például a vadászat kérdéséről, amit az előbbiek bűnös szenvedélyként ítélnek el, míg az utóbbiak szerint nem csak hozzá tartozik az ember természetes viselkedéséhez, de immár nélkülözhetetlen is az ökoszisztéma egyensúlyának fenntartása szempontjából. Ahol az ember maradt az egyetlen csúcsragadozó, ott neki kell közbelépnie: szükség esetén például ritkítani vagy irtani egy-egy túlszaporodott populációt. Ezzel szemben azokban az esetekben, amikor működik a spontán természeti önszabályozás, tilos az egyedek jólétét szolgáló emberi intézkedés. A Yellowstone Parkban működő etikai bizottság döntései szépen példázzák ezt a szemléletet: tiltják a szakadékba zuhant bölény kimentését, vagy a vadkecskeállományt tizedelő szembetegség gyógyítását, de még az erdőtüzet is védelmükbe veszik a tűzoltósággal szemben, arra hivatkozva, hogy a koronként fellépő tűzesetek, úgymond, kifejezetten hasznosak az ökoszisztéma megújulása szempontjából.[3]

Az Aldo Leopold kezdeményezése nyomán kibontakozó környezet-etikai iskola elméleti megalapozására J. Baird Callicot vállalkozott (Callicot 1989/2005). Callicot pragmatikus érvelése a morális pszichológia hume-i hagyományához kapcsolódik, amely szerint az erkölcsi érzelmek kifejlődése és elsajátítása a közösség fennmaradását szolgálja. A kulturálisan öröklődő altruista viselkedésminták az egyént szabadságának korlátozására késztetik a létért folyó küzdelemben, a társak vagy a közösség javára. Az önzetlen viselkedés evolúciós sikerének köszönheti erkölcsi értékét: az a közösség, amelyben a szolidáris minták átadása nem történik meg, nem képes fennmaradni, és előbb-utóbb elpusztul, az antiszociális viselkedés be nem vált mintáival együtt. (Konrad Lorenz és mások szerint alighanem ez a sors vár a mi civilizációnkra is, vö. Lorenz 2014.) A bioszociális etika ezt az altruista modellt terjeszti ki azokra az élőlénytársulásokra, amelyeknek az ember is részese, hangsúlyozva a fajok kölcsönös egymásrautaltságát. Callicot és kollegái álláspontjának előnye, hogy az evolúció darwini elméletére támaszkodik: közös magyarázó elvekből vezeti le a természetes és az etikus viselkedést. Azonban álláspontjuk sebezhető pontja is éppen ez lesz. Fritzell paradoxona szerint (idézi Callicot 2005. 81), ha az embert valóban a természet részének tekintjük, akkor nincs akadálya annak, hogy a természeti szükségszerűség amorális törvényeinek megfelelően viselkedjen, hiszen a természetben a különböző fajok között nincs és nem is lehet részvét vagy önzetlen odaadás. Ha viszont kitartunk amellett, hogy erkölcsi lény, és cselekedetei célját a morális elhatározás szabja meg, nem pedig az evolúció törvényei, akkor a különbség döntő jelentőségét ismertük el, ami az erkölcsi univerzum lakóit elválasztja más élőlényektől és azok közösségeitől. Callicot erre az ellenvetésre Margaret Midgley nyomán a vegyes közösségek teóriájával válaszol: miért ne tekinthetnénk közösségnek egy olyan társulást, amelyben erkölcsi öntudattal,

[3] A Yellowstone etikáról magyarul lásd Holmes Rolston 2005.

morális érzelmekkel rendelkező lények és természetes ösztöneikre hallgató lények élnek együtt, szoros egymásrautaltságban?

Azonban félő, hogy az ilyen együttélést mégsem tekinthetjük közösségnek. Luke Roelofs joggal figyelmeztet, hogy a különféle élőlények alkotta társulást, a biocönózist közösségnek tekinteni a szó erkölcsi értelmében nem egyéb, mint visszaélés a szavakkal (Roelofs 2011). Az erkölcsi közösség megkülönböztető sajátossága a szándékosság, a tudatos elhatározáson alapuló kölcsönös elkötelezettség. Az élőlénytársulás ilyen értelemben nem közösség, hanem az, ami. Az ember ettől még bánhat lénytársaival erkölcsi meggyőződésének megfelelően, de akkor ezt a meggyőződést előbb meg kell alapoznia, és ez még nem történt meg.

II. A TERMÉSZET ERKÖLCSI ÖNÉRTÉKE

A radikális környezet-etikusok vagy biocentrikusok álláspontja szerint azért nem, mert egy gyökeresen új problémára (az ember-a-természetben helyzet etikai dilemmáira) az erkölcsfilozófia hagyományos megoldásainak kiterjesztésével keresték a megoldást. Márpedig a természet erkölcsi jelentőségét a modern morálfilozófia emberközpontú elméleteiből ellentmondás-mentesen levezetni nem lehet. Érvelhetünk-e e helyett magának a természetnek eredendő erkölcsi értéke, azaz „jósága" mellett? Első pillantásra ez nem is tűnik olyan nehéznek. Ki vonná kétségbe, hogy a fotoszintézis jó dolog? Az élet törvényei csakis jó törvények lehetnek, vagy megfordítva: mi más lehetne a jó és a szép, ha nem az élet rendje? Ekhnaton *Naphimnusz*ától Spinoza *Etiká*ján keresztül Holmes Rolston környezetfilozófiájáig az emberiség mindig is tudatában volt ennek az összefüggésnek:

> Az a mód, ahogyan a világ van, felvilágosítást nyújt arra nézve, aminek lennie kell. Kötelességérzetünket vezérlő értékeinket jelentős mértékben az általunk lakott univerzumról alkotott fogalmainknak megfelelően alakítjuk ki. (Rolston 2005. 111.)

Nem tudunk ennél jobbat elgondolni, éspedig azért nem tudunk, mert magunk is a természet alkotása vagyunk. Ez a rend, keletkezés és elmúlás rendje, az örök változásé, ha már megértettünk belőle valamit, beavat saját szenvedéseink, halandó voltunk értelmébe is. Útba igazít a jó élet módjára nézve, vagyis erkölcsi törvény alapjául szolgál: döntésed akkor jó, ha céljaid összhangban állnak a természeti rendszerek integritását, épségét és szépségét fenntartó folyamatokkal. Ez még mindig a Föld-etika, csakhogy többé nem pragmatikus, hanem teleológiai alapon.

A természetben bennerejlő erkölcsi érték mellett Holmes Rolston, a környezeti etika egyik megalapítója egy további, igen fontos érvet említ. Tévednek,

állítja, akik úgy gondolják, hogy az ember az egyedüli lény, akinek a számára élni annyi, mint értékelni a körülményeket. Szerinte minden élő rendszer egyszersmind axiológiai rendszer is, mert a legalapvetőbb élettevékenység az értékelés: az adott organizmus túlélése illetve replikációja szempontjából jó és rossz lehetőségek megkülönböztetése:

> …a genetikai állomány egyúttal normatív készlet is; különbséget tesz a között, ami van, és ami legyen […]. Minden élőlénynek megvan a maga módján való java, és minden élőlény úgy védi a maga javát, mint jó dolgot […]. Egy erkölcsi cselekvőnek, amikor dönt a saját viselkedéséről, figyelembe kell vennie döntésének más értékelő rendszerekre vonatkozó következményeit. (Rolston 2005. 94–95.)

Ezt a kötelezettséget azután magukra a természeti rendszerekre is kiterjeszti, mondván, hogy az együttélés rendje biztosítja a társult fajok fennmaradását, következésképpen erkölcsi értéket kell tulajdonítanunk magának a rendszernek is. Vitális érdek és erkölcsi érték között Rolston nem tesz különbséget, számára az etika, úgy tűnik, nem egyéb, mint az élő szervezet és környezete viszonyát meghatározó szelektív viselkedés magasabb rendű fejleménye. Az etika alapjait ezek szerint a biológiában kellene keresnünk, elsősorban a fajok együttélésének rendjét vizsgáló biocönológiában vagy szünbiológiában. Az erkölcsi érték forrása Rolston szerint egészen egyszerűen „ott van" a természetben, minden értékelő aktust megelőzően és attól függetlenül. Egy helyen a hűtőszekrény világításának példájával él: igaz, hogy a fény akkor gyullad ki, ha az ajtót valaki felnyitja, de csak azért világít, mert a fény forrása, a lámpa eleve ott volt a hűtőtérben.

Mit szólnak ehhez azok, akik kezükben Ockham borotvájával ugrásra készen állnak, hogy elválasszák a Teremtő akaratát (a legyent) a Gonosz által megrontott bűnös földi világtól (attól, ami van)? Az etika naturalizálásának törekvését kezdettől fogva komoly bírálatok érik, hiszen David Hume óta az etikusok többsége elfogadja, hogy nincs a világon olyan tényállás, ami minden esetben és minden feltétel nélkül jónak volna mondható. Ezért a tényekből nem következtethetünk értékekre (a világ folyásából Isten akaratára, a természet rendjéből az ember kötelességére). Azt talán kevesen vitatnák ma már, hogy a biológiai érték, a faj vagy az ökoszisztéma fennmaradásához fűződő érdek megkerülhetetlen szempontokkal szolgálnak az erkölcsi mérlegelés számára. De hogy e szempontok figyelembevétele mennyiben jár és milyen alapon járna közvetlen etikai következményekkel, ennek bizonyításával, úgy tűnik, a biocentrikus etika adósa maradt azoknak, akik idegenkednek a természet erkölcsi önértékének axiomatikus elismerésétől, és úgy gondolják, hogy az etika nem tekinthet el a biológiai érdek és az erkölcsi érték közötti szintkülönbségtől. Benjamin Hale például amellett érvel, hogy már magát a kérdést is rosszul teszik fel, akik az erkölcsi érték forrását a természetben keresik, hiszen jónak vagy rossznak a cselekedetet tartjuk, nem annak elszenvedőjét (Hale 2011). Semminek sincs sem-

miféle erkölcsi státusza önmagában, hangoztatja Hale, amit megítélhetnénk és rangsorolhatnánk. Ugyanis nem a világ dolgait értékeljük, hanem a cselekvő indítékait. Az értékelés nem egyfajta beszámoló a dolgok tulajdonságairól, hanem gyakorlati cselekedet: az a mód, ahogyan a világ eseményeiben részt veszünk. Az már a racionalitás univerzalisztikus természetéből adódik, hogy az ilyen mérlegelő gondolkodásnak kötelessége figyelembe venni mindazt, amit egyáltalán képes felfogni a világból. Minden számít tehát: a bizonyítás terhe azon lesz, aki azt állítja, hogy valakit vagy valamit nem kell figyelembe venni a mérlegelésnél.

> Miránk, beszélő és gondolkodó emberi lényekre hárul, hogy rátaláljunk azokra az erkölcsi kötelezettségekre és elvekre, amelyek mindig is érvényben voltak az ember és más lények közötti kapcsolatokban […]. A világ dolgai mindenesetre tisztességes és körültekintő figyelmet érdemelnek tőlünk, tekintettel arra, amik mi magunk vagyunk, de nem attól függően, hogy ők micsodák. (Hale 2011. 46.)

Nem kizárt, hogy az ökoetikában éppen Hale antinaturalista, deontologikus felfogása vezet a legradikálisabb következtetésekhez.

A természet erkölcsi önértékét valló naturalistákat ez az érvelés mégsem elégítheti ki. Még ha el is ismernék, hogy az erkölcsi értékelés kérdését Hale náluk világosabban vetette fel, rámutathatnának, hogy ami az érték mibenlétét illeti, egyúttal fel is menti őket a naturalista tévedés vádja alól. Hiszen a bennünket erkölcsileg kötelező szabályok Hale szerint is már valamiképpen „játékban vannak" ember és természet viszonyában. Vajon mire hivatkozhatnánk, amikor egy cselekedet indítékait jónak vagy rossznak találjuk, ha nem a jó és a rossz közötti különbség előzetes ismeretére, és honnan származna ez a tudásunk, ha nem a tapasztalatból? Ebben a sok száz esztendős vitában, ami a cél- és a kötelesség-etika hívei között zajlik, a természet erkölcsi önértékének védelmezői a tomisták oldalán találják magukat, és az emberi természet teleologikus felfogására hivatkozhatnak mint közvetítésre az ember kötelessége és a természet rendje között. Így járnak el az ökoteológia neotomista irányzatának képviselői, mint John Finnis vagy Michael Northcott, akik az Aquinói által közvetített klasszikus teleologikus emberkép és természetfelfogás időszerűségét kívánják igazolni (és lehetőleg összhangba hozni utilitarista kortársaik ízlésével).

> Az Aquinói szerint minden teremtmény szükségképpen a maga javára törekszik […] Jónak azt az életformát nevezzük, amire a legalkalmasabbak vagyunk. Nyilvánvaló, hogy a legtöbb ember ideje legnagyobb részében több boldogságot talál a társaságban, a házasságban és gyermekek gondozásában, mint anyagi javak megvásárlásában és birtoklásában, kultúránk azonban teli van olyan rejtett és nyílt rábeszélőkkel, akik ennek az ellenkezőjéről próbálnak meggyőzni. Az eszünkhöz és az intuíciónkhoz kell folyamodnunk […], hogy annak szenteljük az életünket és a társadalmainkat, ami valóban jó nekünk. Mindazonáltal, ha jó a természetünknek megfelelően élni, összhangban a

> természet bennünk és a nem emberi világban egyaránt munkáló objektív rendjével, akkor egyéni cselekedeteink és közösségeink erkölcsi céljai is összefüggésben kell hogy legyenek az emberi életen túl a természet rendjével, amelyből nemcsak az emberi élettel és a jóval kapcsolatos normatív értékek származnak, hanem azok a biofizikai tulajdonságok is, amelyek szerint valamit ehetőnek vagy szépnek találunk, vagyis amelyek […] az emberi jónak lényegi elemei. (Northcott 1996. 247–248.)

Fenntartható-e vajon ez az érvelés eredeti metafizikai hátterétől elszakítva? A vallás és tudomány kapcsolatával is behatóan foglalkozó Rolston válasza erre a kérdésre határozott igen, ezért kerüli, hogy a természet rendjében a gondviselés művét dicsérje, s hogy az életet – David Edwards ausztrál ökoteológus szép szavaival – egy nagylelkű istenség gyönyörű ajándékának nevezze (Edwards 2006).[4] Kérdésünkre valószínűleg azt válaszolná, hogy ebből a szempontból közömbös, vajon egy teremtő istenség vagy a természeti szükségszerűség szabott irányt az evolúciónak, mert az emberi viselkedés mértékét mindkét esetben természetünkben és a természettel összhangban kell keresnünk. Önmagunkkal kerülünk ellentmondásba, ha nem így teszünk.

III. ETIKA ÉS EVOLÚCIÓ. FÖLDHÖZ RAGADT ERÉNYEK

A laikus etika számára a kérdés mégsem ennyire egyszerű (de talán a kiválasztottság és a bűn kérdésével több ezer éve viaskodó zsidó-keresztény hagyomány számára sem az). Ami a természetünket illeti, ennek történelmi változásában célszerűséget, az egyéniségek sokféleségében közös törvényszerűséget csak az fog felfedezni, aki eleve meg van győződve az evolúció célszerűségéről és az ember rendeltetéséről (teloszáról). A kettő – mármint az emberi természet és a világ rendje – közötti összhanggal is ugyanez a helyzet: a mindennapi tapasztalat a kettő viszonyát jóval ambivalensebbnek mutatja. Úgy tűnik, a világ rendjével kapcsolatos sejtelmek és vélekedések nem nyújtanak kellőképpen biztos fogódzót gyakorlati tennivalóinkra nézve. Mielőtt ezen kétségbe esnénk, jusson eszünkbe, hogy ennek a kínzó vagy felemelő bizonytalanságnak a neve: szabadság. Az ökológiai fordulat az etikában nem okvetlenül jelenti azt, hogy cselekedeteink erkölcsi megítélésének elvi feltételei változtak volna meg – a bizonyosság hiányát is ide értve –; a változás talán csak az erkölcsi megítélés alá eső cselekedet lehetséges tárgyával kapcsolatos. Ha a természet nem mint az erkölcsi törvény forrása, csak mint az erkölcsi megítélés alá eső cselekedetek célja jelent újdonságot az ökoetikában, akkor továbbra sem valószínű, hogy az evolúciótól kellene útmutatást várnunk arra nézve, hogyan bánjunk a természet-

[4] A keresztény ökoetika irányzatainak és témáinak bemutatására ezúttal nem vállalkozhatunk.

tel. Eszünkbe juthat, hogy épp az e téren kivívott önállóságot szokás az ember különleges evolúciós teljesítményeként ünnepelni. Változtat-e a lényegen, ha önállóságunk immár odáig terjed, hogy szabad elhatározásból véghez vitt cselekedeteinkkel – vagy legalábbis olyanokkal, amelyekre úgy kell tekintenünk, mintha szabad elhatározásból vittük volna véghez – magának az evolúciónak a menetébe tudunk beavatkozni, és ez a beavatkozás végzetesnek bizonyul?

Általában elmondható, hogy az eddigiekben érintett környezeti etikák, a bioegalitárius, bioszociális és biocentrikus irányzatok érvei a mellett, hogy ami más lényeknek számít, az egyszersmind feltétlen erkölcsi kötelezettségek forrása is az ember számára, nem teljesen meggyőzőek. Egyrészt ellentmondásosak (az egyed és az ökoszisztéma érdekei közül melyiket vegyük figyelembe?), másrészt átsiklanak a biológiai társulást az erkölcsi közösségtől, általában a szükségszerűségnek alávetett természeti állapotot a szabadságtól (ami nem állapot!) elválasztó határ felett anélkül, hogy eljárásuk jogosultságáról meggyőznék azokat, akik szerint éppen az által vagyunk erkölcsi lények, hogy viselkedésünk a természeti szükségszerűséggel szemben viszonylagos függetlenséget élvez. Amiből, persze, nem következik, hogy együttélésünk más lényekkel ne esne erkölcsi megítélés alá. Kötelességeink megállapításánál azonban a természetnek a saját jogán erkölcsi értéket tulajdonító álláspont elutasítói inkább abból indulnának ki, ami az embert lénytársaitól megkülönbözteti, és nem abból, ami mindannyiunkban közös, mondván, hogy az evolúció törvényei legfeljebb a körülményeket determinálják, amelyek között a szabad elhatározás megszületik. Ebből a nézőpontból a természet rendje és az erkölcs rendje között más összefüggés egészen egyszerűen nem látható.

Annak azonban nincs akadálya, hogy nézőpontot váltsunk, és *ne a természet helyét keressük az erkölcs világában, hanem az etika szerepét tisztázzuk az evolúció történetében*. Aldo Leopold az ő Föld-etikájában tulajdonképpen erre vállalkozik. Bármennyire problematikusnak tartsuk is a morális közösség kiterjesztésére tett javaslatát („hogy beleférjen a termőföld, a vizek, a növények és az állatok – a Föld"; Leopold 2000. 104), a morális közösség és az élőlénytársulás azonosítását, ez nem jelenti azt, hogy ne kellene tisztáznunk e kettő viszonyát. Éppen azért, mert a homo sapienssel olyan különös lény jelent meg a *theatrum mundi* színpadán, aki egyre inkább függetleníteni tudta magát a természeti kényszerűségektől. Ha e képességnek – amit közönségesen szabadságnak szoktunk nevezni – magának nem lenne saját mértéke – az erkölcs törvényei –, vagy ha ezt a mértéket az ember magára nézve nem ismeri el kötelezőnek, akkor vélt evolúciós sikere önpusztításba csaphat át. Mivel terjeszkedését az élővilág önszabályozásáról gondoskodó mechanizmusok nem tudják kellőképpen korlátozni, az ember, amennyiben nem erkölcsi, hanem természeti lény módjára viselkedik (mint „a föld-közösség egyszerű tagja és polgára"; Leopold 2000. 104), ezáltal óhatatlanul felborítja a természeti folyamatok dinamikus egyensúlyát, ami a rendszer összeomlásához vezethet. *Az etika ebben az értelemben része tehát*

az élővilág önszabályozásának. Evolúciós szerepének megértése az ökofilozófia egyik legfontosabb hozadéka lehet.[5]

Míg a többi élőlény viselkedése feltétlen egybeesést mutat létfeltételeivel, és az evolúció törvényei gondoskodnak arról, hogy ez így legyen, addig az ember nem „tudja", hogyan kellene cselekednie. A szükségszerűség jóval tágasabb keretei között kísérletezhet különféle életlehetőségekkel, a közvetlen pozitív vagy negatív visszacsatolás bizonyossága nélkül. Szörnyű bizonytalanságban élünk tehát: egyedül nekünk adatott meg a tévedés lehetősége, vagyis a jó és a rossz közötti különbség mérlegelése. És ahogyan az egyed belepusztul vagy a faj károsodik, ha az állat elvéti a megfelelő választ a környezet kihívására (nem menekül vagy támad időben, nem talál a párzáshoz megfelelő társat, stb.), úgy az ember számára is lét és nemlét kérdése, hogy céljait jól válassza meg. A célok jósága lehet kontingens, azonban a döntés helyessége kiélezett helyzetekben korántsem relatív, ámde mindenkor vitatható és teljes bizonyossággal el nem dönthető. Ahhoz hogy jól dönthessen, az embernek ismernie kell a jó valamilyen mértékét: tehát rászorul az etikára. De ettől sem remélhet többet, mint általános elveket, amelyek ellentmondásos volta minden kiélezett szituációban lelepleződik. Helyzetének „bizonytalansága" és az mód, ahogyan valaki erre a helyzetre válaszol, nemcsak a többi élőlénytől különbözteti meg, de minden más ember válaszától is: ez a belátás személyiségünk megismételhetetlen, felcserélhetetlen és összemérhetetlen egyediségére figyelmeztet. A helytálláshoz, vagyis a jó döntéshez az embernek önismeretre, a helyes önismerethez pedig különös képességekre: erényekre kell szert tennie.

Mi közük volna az erényeknek a természethez? Nagyon is sok közük lehet. Amikor minden zöldek előfutára és példaképe, Henry David Thoreau kiköltözött a Walden tó partjára, hogy a civilizációtól távol, maga építette kunyhóban csavargással, elmélkedéssel, a természet megfigyelésével töltse idejét, és közben megéljen abból, amit a föld kényszer és felesleges erőlködés nélkül nyújtani képes, eszébe sem jutott a természet védelme vagy hogy az egyáltalán védelemre szorulna. A vadontól övezett tizenkilencedik századi amerikai kisváros lakójának ilyesmire nem is lehetett semmi oka. „Azért mentem ki az erdőbe, mert nyíltan szembe akartam kerülni az élet legalapvetőbb tényeivel, s kitapasztalni, mit tanulhatok az élettől, nehogy majd halálom óráján döbbenjek rá, hogy nem is éltem", írja (Thoreau 2008. 73). Fő műve, a *Walden* a jó élet kereséséről szól, és arisztoteliánus következtetésekhez vezet: arról győzi meg olvasóját, hogy az élet értelmének csak az juthat nyomára, aki a jó kereséséhez szükséges erényeket elsajátította. A környezeti erény-etika hívei okkal látják benne elődjüket.

Álláspontjukat az „igazi" környezetetikusok akár önzőnek is találhatják: hiszen ezek nem a természet védelmében kívánják latba vetni erényeiket, hanem fordítva, azért élnek a természettel bensőséges kapcsolatban, hogy szert tegye-

[5] E mellett érvelek *Oidipusz avagy a Természetes Ember* című könyvemben (Lányi 2015a).

nek a boldoguláshoz nélkülözhetetlen erényekre. Mi haszon származik ebből a természetre nézve? Semmivel se kevesebb, felelhetnénk, mint abból, hogyha magának a természetnek tulajdonítanánk valamiféle benne rejlő erkölcsi értéket. Amikor egy aljas cselekedet morális felháborodást vált ki belőlünk, nem okvetlenül gondoljuk végig, hogy az valóban károsítja-e a biodiverzitást, sérti-e az oktalanul kivágott fa vagy a kihalás szélére sodort állatfaj jogát az élethez, egyszerűen undor támad bennünk elkövetőjével szemben, és arra gondolunk: „miféle ember az, aki így cselekszik?" A klasszikus erény-etikai álláspontot feleleventő szerzők, mint Thomas Hill Jr. a jóságot nem az egyes cselekedetek másokra gyakorolt hatásán mérik, hanem olyan képességnek tartják, ami a személyiség egészét jellemzi vagy sem.

> Ahhoz, hogy alázatot tanuljunk, meg kell ismernünk az érzést, hogy valami számít nekünk, túl azon, ami minket magunkat és társaink szűk körét érinti. Ami egy gyereket arra bír, hogy törődjön egy elveszett hörcsöggel vagy egy kóbor kutyával, akit soha többé nem fog látni, az valószínűleg aggodalmat fog ébreszteni benne egy elveszett játék vagy egy számára kedves fa iránt is egykori lakóhelyén. Ha megtanuljuk a dolgokat önmagukért becsülni, és számolni azzal, hogy ami éri őket, annak a jelentősége független a hasznosságuktól, ez persze nem ugyanaz, mintha felruháznánk őket valamilyen vélt objektív tulajdonsággal, azonban szükséges az alázat kifejlődéséhez, és azt valószínűleg ugyanúgy megtapasztalhatjuk az élettelen természettel kapcsolatban, mint más emberek vagy állatok iránt. (Hill 2005. 54.)

A *Dirty Virtues* (talán: „Földhözragadt erények") szerzője, Louke van Wensween szerint a környezet-etikusoknak éppen a négy kardinális erényre lenne szükségük ahhoz, hogy embertársaikat visszavezessék a természetközeli, azaz a jó élet útjára (Wensween 1999). (Az út rögös, ne féltsük tőle a klasszikus erényeket, hogy út közben besározódnak – a könyv címe erre utal.) Az igazságosság segítene, hogy ne uralkodni akarjunk a természeten, hanem kellő tisztelettel közeledjünk hozzá és megtaláljuk benne a helyünket. A bölcs elővigyázat majd a törődés, a segíteni tudás és a kíméletesség képességének elsajátításához lesz nélkülözhetetlen. A mértékletesség az egyszerűbb, következésképp szabadabb életet tehetné vonzóvá a telhetetlenség és a növekedési mánia áldozatainak szemében. Végül a bátorság és a lelkierő ahhoz kell, hogy a megszokottól elszakadjunk, és helyzetünk súlyosságával szembenézzünk. Tiszta sor: ahhoz, hogy megmenthessük a világot, változtatnunk kell az életünkön, és ahhoz, hogy az életünkön változtatni tudjunk, erényekre kell szert tennünk. Az ökoetikának nem a természetről van új mondanivalója, hanem az emberről: a természet romlása csak indikátora civilizációnk öngyilkos hajlamának.

A globális környezeti katasztrófával szemben tehát az egyedüli mentség az emberi együttélés „hagyományos", azaz erkölcsi szabályozásának a megújítása volna, egyúttal kiterjesztése mindarra, amit a természettel művelünk. Ennek

kilátásai azonban jelenleg, valljuk be, nem túl bíztatóak. Éppen azért nem, mert egyelőre túlságosan is „természetes" módon viselkedünk. Nagyjából úgy, mint a viharos gyorsasággal terjeszkedő és eltűnő özönfajok. A viselkedés helyes mértékét, úgy tűnik, a korai ökofilozófusok vélekedésével ellentétben mégsem a természettől kell eltanulnunk, hiszen a problémát éppen az okozza, amiben más lényektől lényegileg különbözünk, és nem az, amiben hasonlítunk hozzájuk. E felismerés nyomán az ökológiai válságra reflektáló erkölcsi gondolkodásban egyre nagyobb szerephez jutnak a „természetelvű" törekvéseken túl az ember kilétével kapcsolatos megfontolások. Jó érvek szólnak amellett, hogy ebben ne holmi visszatérést lássunk az ökoetikusok által korábban lenézett fajsovinizmushoz. Akár azt is megkockáztatjuk, hogy az emberközpontúnak mondott modern európai gondolkodás középpontjában, az ember helyén mindig is valami más állt: a racionalistáknál a logikai szubjektum, az empirikusoknál a biológiai organizmus a maga képességeivel és szükségleteivel, a klasszikus német filozófiában az emberiség fogalma a maga elvont általánosságában. Az igazi emberközpontú etika lehetősége talán csak azoknál a huszadik századi gondolkodóknál merül fel – persze, nem előzmények nélkül –, akik az embert végre nem a tükörben keresik, hanem észrevették, hogy ott áll mellettük: ő a Másik, aki megszólított és most feleletünkre vár (Lányi 2015b). A középpontba, az Én helyére ekkor a *Te* kerül, akinek vagy aminek a szólítására – a perszonalizmus, a narratív identitás és a reszponzív fenomenológia etikája szerint – egész életünkkel próbálunk *megfelelni*. Ezeknél az irányzatoknál – Tengelyi László szavaival – „a jó élet »optatívuszát« és a feltétlen kötelezettség »imperatívuszát« a végtelen felelősség »szuperlatívusza« váltotta fel" (Tengelyi 1998. 229). Ennek következményeire később még visszatérünk.

IV. MÉLYÖKOLÓGIA ÉS ÖKOFENOMENOLÓGIA

A mélyökológiai mozgalom névadója és alapítója, Arne Naess norvég filozófus társai többségétől eltérően nem kétségbevonni, hanem újragondolni kívánta az ember kitüntetett léthelyzetét: „Az élet egy olyan formája fejlődött ki a Földön, amely képes felmérni és megérteni kapcsolatát az élet más formáival és a Földdel mint egésszel" – hangsúlyozza a T-ökozófiát, saját filozófiai rendszerét magyarázó írásában. A megértés képessége szerinte nem uralomra jogosít más lények felett, hanem arra kötelez, hogy törődjünk velük.

> Az ember alkati sajátossága, hogy képes tudatosan felfogni más élőlények igyekezetét az önmegvalósításra, és hogy emiatt vállalnia kell valamiféle felelősséget a velük szemben tanúsított viselkedéséért. (Naess 1989. 166.)

Naess legeredetibb felismerései az Én statikus koncepciójának bírálatával kapcsolatosak. Az élő rendszerek elméletében lezajlott forradalom (pl. Bertalanffy, G. H. Mead, Maturana, Capra) tanulságaira is hivatkozva állítja, hogy az Én nem olyasmi, ami önmagában létezik, függetlenül a társaktól, a társadalomtól vagy a természettől, csakis kapcsolataiban képes megvalósulni: egy csomó a kölcsönhatások hálóján.

> A szervezet és környezete közötti interakciókról beszélve könnyen megfeledkezünk arról, hogy az organizmus maga is interakció. Az organizmus és környezete nem két különálló dolog […]. (Naess 2000. 64–65.)

(A szavanna, állítja másutt, ugyanúgy hozzá tartozik az elefánt lényéhez, mint az ormánya.) Az öntudatos én ilyen interakciókban valósul meg, önmegvalósításának módja: azonosulni másokkal. Alábecsüljük magunkat, figyelmezteti olvasóját Naess, amikor elsajátítani, uralni igyekszünk a világot, legszívesebben bekebeleznénk, ahelyett, hogy azonosulnánk mindazzal, ami vágyat, tiszteletet, csodálatot ébreszt bennünk. Ez utóbbi esetben felfedezhetnénk énünk határtalan tágasságát, és a világ szellemi egységét, amelyhez magunk is hozzá tartozunk (Naess 2005). Ha az énhatárok felszámolását advaitának nevezzük (meg-nem-kettőzés), a kozmikus Ént pedig Atmannak, ráismerünk Naess hindu bölcseleti forrásaira. Hogyha ellenben gondolatait a megértés-módján-létező különös léthelyzetének leírásaként olvassuk, Martin Heidegger filozófiájával fedezhetünk fel rokon vonásokat. A más lények szenvedésének és élniakarásának megértéséből fakadó részvét és felelősség gondolata pedig természetesen Albert Schweitzer írásaiból lesz ismerős. A természetet elszürkítő és eltárgyiasító kora-újkori ismeretelmélet örökségével Naess a Gestalt-filozófia érveire hivatkozva száll szembe: az európai tudomány megkettőzi a világot, az élményt és az érzéki minőségeket a szubjektumba helyezi, és valóságosnak csupán a matematikai logika és a kísérleti fizika szigorú módszertani előírásai szerint konstruált ismerettárgyakat ismer el. (Hivatkozhatna e tárgyban, persze, Edmund Husserlre is.)

Naess transzperszonális ökológiájának lelkes követői akadtak, azonban kollegái részéről számos bírálat is érte. Leginkább az azonosulás-koncepció leplében visszatérő emberközpontúságot kérték rajta számon:

> Tekintettel arra a hangsúlyra, amit [Naess] a szubjektum tapasztalatának egységes egész – Gestalt – voltára helyez, nehéz elképzelni, hogyan tudná elkerülni a mélyökológia az antropocentrikus elfogultságot a maga viszonylatközpontú, holisztikus ontológiájával. Az ember nem képes megszabadulni az általa tapasztalt viszonyok emberközpontúságától. (Katz 2000.)

Mások arra hívják fel a figyelmet, hogy ha a természetet az én kiterjesztésévé tesszük, az azonosulás igyekezetében könnyen megfeledkezünk alapvető és fel-

oldhatatlan másságáról. Egy határtalan Énnek nem lehet környezete, hiszen a világ nem körülötte helyezkedik el, hanem, úgymond, a lényéhez tartozik. Márpedig „a mélyökológia legmélyebb felismerései legalább annyira a természet titokzatos és radikális különbözőségének a tapasztalatából fakadnak, mint a vele való transzperszonális azonosulásból", emlékeztet Leslie Paul Thiele (Thiele 2000. 137).

Miképpen közeledhet az ember a természethez úgy, hogy ami ebben a kapcsolatban feltárul – az igazság –, ne a természet kisajátításának és eltárgyiasításának műve legyen, hanem az őrző gondoskodásé, ami képes megtartani a maga végtelen másságában azt, amit megért? De mi egyebet nevezhetnénk megértésnek, ha nem ezt a kivételes képességünket, hogy túl tudunk lépni a saját érdekeinken és elfogultságainkon, és egy több-mint-emberi világ hatalmas gazdagságának tudatos és örömteli csodálói lehetünk? Naess valódi szándékai minden bizonnyal ez utóbbira irányulnak, azonban Thiele joggal mutat rá, hogy azonosulás és önmegvalósítás talán nem a legalkalmasabb fogalmak törekvéseinek kifejezésére. A norvég filozófusnak mindenesetre elvitathatatlan érdeme, hogy felismerte, ember és természet kapcsolata az ökofilozófia számára alapjában véve nem etikai, hanem ontológiai kérdés: azt kell újragondolnunk, hogy ki vagy mi az ember, és hogy mi köze van a természethez?

A mélyökológia egyes hívei ezekre a kérdésekre Martin Heidegger írásaiban találtak újszerű választ, annak ellenére – vagyis éppen azért –, hogy az ő szemében az ember nem egy eszes állat a többi között, és a gondolkodás nem megismerés, tehát nem egy művelet, amit az elme végez, hanem az ember létmódja. Az emberközpontúság így új értelmet nyer: a gondolkodás az a „színtér" (Heidegger a lét világló tisztásáról beszél), ahol a létezők az Ittlét számára feltárulnak, a humanizmus-levél szófordulatával élve: „nyelvhez jutnak" (Heidegger 1994. 117). Heidegger erőfeszítései a gondolkodás szubjektivizálása ellen irányulnak: a nyelv nem az ember tulajdona, a gondolkodás a lét eseménye. Az ember sorsa, hogy szóhoz juttassa a lét értelmét. A világ a nyelv által *világlik*, míg a többi létező világtalanul vagy világban szegényként pusztán csak benne él a létezése kényszerfeltételeit alkotó fizikai környezetben.[6]

E különös létmód jellemzője, amit Heidegger ek-szisztenciának nevez, hogy önmagán folyamatosan túllépve, magában az önmeghaladásban valósul meg: nem „van", hanem „történik". „Vajon nem megy-e túl az ember minden lényeg-meghatározása az emberen?" – kérdi Schelling-tanulmányában. „Vajon az ember nem olyan létező-e, amely minél eredetibben ő maga, annál inkább nem csak és nem is elsősorban önmaga […]? Az embert abban tapasztaljuk, ami önmagán túlra hajtja őt." (Heidegger 1993. 340–341.) Amennyiben Heidegger nyomán a lét iránti gondviselést, a lét szóhoz juttatását az ember ontológiai kül-

[6] Igen vagy sem, s hogy egyáltalán miként kell értenünk Heideggernél az ő „világtalanságukat", erről lásd Vajda Mihály: Heidegger és az állat kísértete (Vajda 1996).

detésének tekintjük, eltűnik az ellentét az emberi szabadság és az ökoetikusok által hangoztatott természeti korlátok között. „A szabadság mint a lét lennihagyása mutatkozik meg", idézi Thiele az igazság lényegéről értekező Heideggert, és ezt így magyarázza:

> Szabadnak lenni a szó heideggeri értelmében azt jelenti, felszabadítani azt, ami más, oly módon tárni fel a világot, hogy megőrizzük különbözőségét […]. Az emberi szabadság és méltóság forrása nem a létezők uralása és birtoklása, hanem hogy létükről tanúságot teszünk. (Thiele 2000. 133–134.)

Az ember lényegmeghatározásába foglalt morális kötelezettség „a lét őrzésére" okkal vonzotta az ökoetika megalapozásán fáradozókat. Csakhogy többségük mégis ódzkodott attól, hogy vállalja a szellemi rokonságot a náci-hírbe keveredett német filozófussal, aki ráadásul a lehető legtávolabb állt az embert természeti lényként kezelő bioegalitáriusok nézeteitől (Zimmermann 2005). A mélyökológiát ellenfelei már úgyis kikiáltották ember- és haladás-ellenesnek, Murray Bookchin pedig, a *social ecology* atyja magát Naesst marasztalta el szerinte zavaros természet-misztikába hajló nézeteiért.

A fenomenológia klasszikusai közül azonban nem csak Heidegger volt jelentős hatással az ökofilozófiára. Az uralkodó tudományos világképpel hadakozó szerzőket elsősorban Edmund Husserl programja inspirálta: a „visszatérés a dolgokhoz" (amit persze szívesen értettek úgy, hogy „vissza a természethez"). A közvetlen tapasztalat metafizikai előítéletektől mentes vizsgálata a vasfüggöny lebontását ígérte számukra a valóságos, de értékmentes tények, és a tiszteletre méltó, de csak szubjektív érvényességgel rendelkező értékek világa között, éspedig anélkül, hogy az elkövetőknek az angolszász filozófusoktól gyakran kárhoztatott naturalista tévedés vétkébe kellene esniük. A fenomenológiai vizsgálódás az értékpreferenciákat nem a tapasztalatból kívánja levezetni, hanem annak szükségszerű előfeltételei közé sorolja. Abból indul ki, hogy a dolgokat, ahhoz, hogy egyáltalán észleljük őket, szükségképpen *valamilyennek* kell észlelnünk. Dolog mivoltukat már egy eleve jelentésteli és értékterhelt világ összefüggésében nyerik el. Semmiféle tárgy nem létezik a rá irányuló, tárgyát azonosító és megkülönböztető gondolat nélkül, mint ahogy gondolat sincs, ami ne *valamire* irányulna. A kettő összetartozása közvetlen és valóságos tapasztalatunk. Ez az, amit elrejt a modern tudományos világkép naiv objektivizmusa:

> Inkább, semhogy ítéletei dicsőített objektivitását megfertőzze az értéknek tulajdonított szubjektivitással, a nyugati gondolkodás a valóságost a mérhetőre redukálta, az értékre és az értelemre vonatkozó ítéleteket pedig azoknak a sötét és irracionális külső erőknek engedte át, amelyeket komoly ember mint tudománytalanokat utasít el, a jó és a rossz kérdését a költőkre, prófétákra és posztmodernekre bízva

– írja a cseh ökofilozófus, Erazim Kohák (2005. 316). Márpedig az, aki a tudás fájáról gyümölcsöt szakított, az Írás szerint a jónak és a rossznak lett tudója, és minden további tudásának ez az alapja. *Az értelmes szív* című írás egyik lábjegyzetében Kohák arra is felhívja a figyelmet, hogy János evangélista kijelentését – kezdetben volt az Ige –, Goethe nem ok nélkül értette így: „kezdetben volt a tett". Az Ige cselekvésre utaló szó, és a konstitutív fenomenológia végső tanulsága valóban az, hogy a gondolkodás nem tükrözi, hanem létrehozza a valóságot, azokat a tudásalakzatokat, amelyekben tapasztalatainkat képesek vagyunk egy egységes és másokkal megosztható világra vonatkoztatni. Ilyenformán gondolkodás és tárgya nemcsak összetartoznak, hanem a valóság egyenesen a gondolkodásra tartozik. Ha ez így van, akkor az ember mint sajátjáért felelős a tudás világáért. Ez a felelősség volna/lehetne a ma emberének autentikus természettapasztalata, állítja Kohák. Reményei szerint ez válthatná fel a legyőzött természet, a természet mint puszta nyersanyag tapasztalatát, ami viszont a gyászos végzete felé tartó technikai civilizáció számára volt s maradt az egyedüli realitás (Kohák 2000).

Az ember tapasztalatot szerez: annak, amit tapasztal, ő a *szerzője*. Ez a szerzőség azonban Husserlnél nem az empirikus személyt illeti. A mindenkor lehetséges tapasztalat elvi feltételeit (lényegszerkezetét) az életvilágot alkotó interszubjektív kapcsolatok hálózata határozza meg. „A szubjektivitás a szubjektumok közötti viszonyok hálózata", magyarázza Kohák (2005. 323), aki szerint

> …Husserl alapvető felismerése az volt, hogy a személyes tapasztalat értelmét egy ilyen transzcendentális szerkezet adja. Hogy a tapasztalatot mint értelmes egészet egy célirányos tevékenység alkotja meg, és az mint olyan, önálló struktúrával rendelkezik, amely elsődleges a cselekvő egyén preferenciáihoz képest. Az a *mi*, amely az életvilágot kialakítja, nem az egyéni ének sokasága, hanem egy elvi „mi": mi mint bármely én puszta lehetősége, amelyen minden egyes én érthetősége nyugszik. (Kohák 2005. 324.)

A fenomenológia nézőpontjából okafogyottá válik a régóta zajló vita a természet önértéke mellett kardoskodó illetve az értékítéletek szubjektivitásához ragaszkodó filozófusok között. Az érték sem nem objektív, sem nem szubjektív, hiszen a közvetlen tapasztalatban egységet alkot a tárgy, amelynek ilyen vagy olyan értéket tulajdonítunk, és maga az értékelés aktusa.

De milyen alapon értékelünk? *The Real and the Good* című tanulmányában Charles Brown a husserli fenomenológiában egy természetelvű értékelmélet racionális megalapozásának a lehetőségét véli felfedezni. A jó és a rossz közötti különbség fenomenológiai megközelítésben ugyanolyan valóságos, mint bármi egyéb tulajdonság, amit tapasztalunk. Az értékmentes tárgy valamint a tárgyától elvonatkoztatott érték fogalma ezzel szemben puszta absztrakcióként lepleződik le, értékintencióinkról pedig bebizonyosodik, hogy azok nem szubjektívek

és korántsem esetlegesek, hanem interszubjektíve megalapozottak, hiszen az életvilág felől motiváltak, ami Brown szerint azt jelenti, hogy érvényességükért biológiai célszerűségük kezeskedik: „a jó és a rossz ontológiai igazolással rendelkezik: egyes dolgok fenntartják az életet, mások elpusztítják […], az élet önmagában értékes […] és a halál is hozzátartozik a jó élet rendjéhez" – idézi Kohákot (Brown 2003. 13). Brown abban látja az ökofenomenológia feladatát, hogy feltárja, miként határozza meg a természet a fenomenológiai tapasztalat struktúráját. Nehéz volna tagadni, hogy ez a felfogás az életvilág husserli koncepcióját az élővilág gyanúsan biológiai felfogásával mossa egybe, s így bonyolult fenomenológiai kerülő úton végül ugyanoda lyukad ki, ahonnan a mélyökológia elindult, hogy a jó élet rendje a természet rendjét tükrözi.

V. A TESTI KAPCSOLAT. A FÖLD HANGJA

Azonban, ahogy Merleau-Ponty megfogalmazza:

> …manapság már nem hisszük, hogy a természet ilyen típusú folyamatos rendszer. Még kevésbé gondoljuk, hogy a szigetként lebegő, a világban itt is, ott is felbukkanó „lelkeket" a természet egységes szövete kapcsolja titkon össze egymással. Az a feladatunk tehát, hogy tisztázzuk, létezik-e, és ha igen, milyen értelemben létezik egy olyan világ, amely nem azonosítható a természet világával […], és milyen kapcsolat áll fenn a látható és a láthatatlan világ között […]. Újra kell gondolnunk a test tiszta tárgyként való meghatározását annak érdekében, hogy megértsük, hogyan lehet a test a természettel való élő kapcsolatunk közvetítője. (Merleau-Ponty 2007. 40.)

A francia fenomenológia nagy alakjának kétfrontos küzdelme naturalizmus és transzcendentalizmus ellen különösen alkalmas kiindulópontnak ígérkezett az ökofenomenológia számára. Ted Toadvine kiemeli, hogy Merleau-Ponty, „ellenállva az antropocentrikus kísértésnek, hogy a transzcendentális szubjektumot a földi világon kívülre helyezze […], magába az értelemteli világba helyezi azt vissza," de nála e világ közege nem a fizikus „anyaga" és nem is a pszichológus „lelke", hanem az egyszerre érzékelő és érzékelhető test *élete* (Toadvine 1999. 126). „Az észlelt világ (egy festményhez hasonlóan) nem téridőbeli individuumok sokasága, hanem a testem mozgása által megnyitott ösvények összessége" – a befejezetlenül maradt főműhöz készült munkajegyzetek egyikében Merleau-Ponty emblematikus tömörséggel fogalmazza meg e testi, mégsem fizikai, inkább keletkező, mintsem fennálló valóság lényegét, amit ő a világ korporealitásának nevez (Merleau-Ponty 2007. 276).

Talán David Abram ismerte fel először a Merleau-Ponty által végrehajtott fordulat jelentőségét az ökofilozófia szempontjából:

> Ha ez a test az én tényleges jelenlétem a világban, ha egyedül a test tesz képessé, hogy más jelenlevőkkel kapcsolatba lépjek, ha szemek, nyelv és kéz nélkül képtelen lennék a dolgokat látni, ízlelni, megérinteni vagy érezni érintésüket, egyszóval, ha test nélkül semmit sem tapasztalhatnánk, akkor a test a tapasztalat valóságos szubjektuma. (Abram 1997. 45.)

Ez a test azonban semmi esetre sem tekinthető tárgynak a többi tárgy között: a testem az a hely, amit betöltök az élő, azaz egymásra reflektáló lények párbeszédében, és az a mód, ahogyan észlelem őket, s a velük való találkozásban: önmagamat.

> Az a felismerés, hogy én ez a test vagyok, nem azt jelenti […], hogy a tudatot egy zárt és lehatárolt tárgy belsejébe szorítom, mert mint látni fogjuk, az élő test nyitott és nem lehatárolt, vagyis a határai inkább hártyát képeznek, mintsem válaszfalat: felületet kínálnak az átalakulás és a cserekapcsolatok számára. (Abram 1997. 46.)

Az élet lényege ez a kölcsönös és egyetemes érzékenység, rezonancia és vágy vezérelte egymásba fonódás, ami „a világ húsát" alkotja Merleau-Ponty-nál.[7] „Legközvetlenebb tapasztalatunk a dolgokról Merleau-Ponty szerint a találkozás szükségszerű kölcsönössége. E találkozás mélyén a dolgokat vagy jelenségeket nem tekinthetjük egyébnek, mint beszélgető-társnak, akinek dinamikus jelenléte vonzerőt gyakorol ránk, hogy viszonyba lépjünk vele" – magyarázza Abram (Abram 1997. 56).

> A fa durva kérgét érintve egyúttal tapasztaljuk a saját tapintásunkat is, s azt is érezzük, hogy a fa hozzánk ér […]. Csak azért tapasztaljuk a dolgokat – érintjük, halljuk és ízleljük őket –, mert testi lényekként magunk is az érzékelhető dolgok közé tartozunk, saját felülettel, hangokkal és ízekkel rendelkezünk […]. Akár azt is mondhatjuk, hogy e világ érzékszervei vagyunk, hús a húsából, és hogy maga a világ érzékeli magát rajtunk keresztül." (Abram 1997. 68.)

A nyelvben egy hallható világ neszei, muzsikája, dübörgése visszhangzik, az ember nem egyszerűen beszél a világról: beszédében megszólal a világ, és amit mond, annak szövegkörnyezetét az élők egyetemes párbeszéde alkotja. Abram *The Spell of the Sensuous* című könyvének fő gondolata ez. Törzsi kultúrák példáinak sokaságán keresztül mutatja be az elszakíthatatlannak vélt és talán valóban

[7] „A látható test önmagán végzett hosszas munkája során kialakul az az üreg, amelynek belseje otthont ad a látásnak, és megkezdődik az az érési folyamat, amelynek végpontján a test hirtelen látni kezd, azaz önmaga számára láthatóvá válik […]. Erre a belülről gyűrt, megmunkált tömegre, amit én húsnak hívok, nem volt még szava a filozófiának. A hús a tárgyat és az alanyt egyszerre kiformáló közeg, nem pedig a tér-időben egyértelműen lokalizálható adat." (Merleau-Ponty 2007. 167.)

elszakíthatatlan szerves összefüggést a kimondott szó és a véghezvitt tett között, beszéd és táj között, amin minden mágikus gyakorlat alapul. A nyelv fokozatos eltávolodását a természettől az írásbeliség kultúrtörténetében követi nyomon, ezzel párhuzamosan mutatja be egy fogalmak, számok és testetlen isteni lények számára fenntartott szellemi univerzum elkülönülésének folyamatát. Ebben a folyamatban látja a nyugati civilizáció emberét jellemző végzetes természetidegenség gyökerét, amit az ökofilozófia volna hivatott feloldani. A döntő inspirációt számára Merleau-Ponty korporealizmusa jelenti. „Ha a lélek nem a test ellentéte, akkor az emberi lények többé nem lebegnek a sötét, magatehetetlen föld és a szellemlakta égbolt között" – írja (Abram 2005. 324). A látható és láthatatlan utolsó elkészült bekezdéséből kiragadott idézethez pedig, mely szerint „a nyelv minden, mert nem egyvalakinek a hangja, hanem a dolgoké, a hullámoké, a fáké" (Merleau-Ponty 2007. 186), Abram az alábbi következtetést fűzi:

> …ameddig az emberiség kizárólag a saját céljaira használja a nyelvet, mintha az egyedül fajunk tulajdona volna, elidegenedik a saját cselekedeteitől […]. Szavaink mindaddig gúzsba kötnek bennünket, ameddig fel nem szabadítjuk őket, hogy visszatérhessenek a valódi világba, amelyből vétettek. Amíg nem engedjük, hogy megfeleljenek a fenyegetett esőerdőknek, bálnáknak, folyóknak, madaraknak, és az élő, megzabolázatlan Föld nevében szólhassanak, ami az igazi otthonuk. (Abram 2005. 347.)

Egy másik jelentős ökofenomenológus, Ted Toadvine azonban Abramot is a fenomenológia naturalizálásának vétkében marasztalja el, nem minden ok nélkül. Toadvine Merleau-Ponty nézeteiben nem egy új természetfilozófia lehetőségét, hanem bármiféle természetfilozófia lehetetlenségének bizonyítékát látja. Eleve problematikusnak tartja az ökoetikában uralkodó törekvést, hogy a természet erkölcsi értékét rokonsági avagy folytonossági alapon igazolják (mármint azon az alapon, hogy az erkölcsi személy egyúttal természeti lény), és a moralitást evolúciós fejleménynek tekintsék, olyasminek, ami egy alapvető biológiai funkció – a környezet értékelése – meghosszabbításaként alakult ki. Akár eltárgyiasítjuk a természetet, akár megszemélyesítjük – hogy preferenciákat tulajdoníthassunk neki –, szerinte máris hűtlenné váltunk a közvetlen tapasztalathoz, amely a maga egyszeriségében valami olyasmivel szembesít, amit nem tudunk minden további nélkül behelyettesíteni általános érvényű fogalmainkkal, ami ellentmond várakozásainknak, és lényege szerint kimondhatatlan.[8]

[8] Tengelyi László is felhívja a figyelmet, hogy ez a meg nem felelés a mindenkor észlelt egyedi benyomás és a kifejezésére szolgáló, intézményesült jelentés között indítja be Merleau-Ponty-nál a spontán vagy „vad" értelemképződést. „[A] benyomás és a kifejezés között egy magától felmerülő és továbbképződő értelem teremti meg az összeköttetést. A valóság-tapasztalatot tehát nem annyira maga az első benyomás hordozza, mint inkább az a kezdetben bizonytalan körvonalú és mindvégig több lehetőséget magában rejtő értelem, amely

De mondható-e bármi arról, ami megelőzi a mondást? Toadvine idézett írása szerint a tapasztalatot a tapasztalat hiánya, éspedig fájdalmas, tehát kényszerítő erejű hiánya előzi meg: a vágy. (Ami nem tévesztendő össze a biológiai szükséglettel, mert az mindig a saját szervezet valamilyen állapotára utal, a vágy ellenben az alapvetően másra irányul, pontosan arra, ami előre megjósolhatatlan.) Ez a vágy Toadvine szerint független minden előzetes várakozástól, nem motiválhatja sem a hasonlóság, sem az ellentétek dialektikája, nem rendelhető hozzá cél vagy értelem. Szerinte Merleau-Ponty ezért használja „párbeszéd" helyett inkább az egymásba fonódás és összekapcsolódás kifejezéseket az észlelő test és a „világ húsa" közötti összefüggés leírására. Talán nem is testi vágyról kellene beszélnünk, hanem megfordítva: a vágy megtestesüléséről, hiszen nem az élő szervezet vágyakozik, hanem a vágy „szervezi" az élet megnyilvánulásait. A vágy olyasvalaminek a hívására támad bennünk, ami a tapasztalatot mintegy kívülről motiválja. Ennek a valaminek a neve Merleau-Ponty-nál – és Emmanuel Lévinasnál – az *il y a,* valami, ami úgy van, hogy még csak nem is valami, ezért „Ottlét"-nek fordítanám, utalva arra, hogy a francia filozófusok mintha a heideggeri Ittlét, a jelenvaló lét ellenfogalmát alkották volna meg. Az *il y a* a lét világló tisztása körül sötétlő erdő áthatolhatatlan és kiismerhetetlen mélységére utal. Toadvine, Merleau-Ponty nyomán, a tapasztalat vakfoltjáról beszél, olyan határtapasztalatról, ami arra utal, ami nem tárul fel a tapasztalatban, nem észlelhető és nem elgondolható, de nem is valami „abszolút más", csupán a másik oldala az észlelhetőnek és elgondolhatónak.

> De hogyha az etikai válasz végső alapját keressük, ez az alap nem lehet evilági, nem lehet része kultúra és természet dialektikájának, és nem helyezkedhet el az észlelés és a gondolat szintjén. A reszponzivitás alapja egy mindehhez képest gyökeresen Kívülről érkező hívás. A természet ebben a radikális értelemben, ha egyáltalán valami, akkor az észlelés, a nyelv és a gondolkodás hegemóniájának az elutasítása. (Toadvine 2003. 149.)

Ezért a környezeti etikában szerinte „a metafizikai megalapozás igényét fel kell hogy váltsa a lehetetlen fenomenológiája, ami tekintettel van annak az ellenállására, ami nem elgondolható és nem észlelhető: a fogalmainkat és észleleteinket határoló vad létezés átlátszatlanságára". (Toadvine 2003. 150.)

Mit nyer ezáltal az ökoetika, kérdezhetnénk. Toadvine erre azt válaszolhatná, hogy a természet, ha felismertük, hogy mindig és szükségképpen meghaladja azt, amit képesek vagyunk felfogni belőle, csakis tiszteletteljes csodálatunk tár-

---

megszületésétől fogva hozzá kapcsolódik, s amely a továbbiakban ismételt alakváltozásokon megy keresztül […]. Bízvást állíthatjuk, hogy a valóság tapasztalata mindig egy újonnan felmerülő és magától továbbképződő értelem nevében kérdőjelezi meg a megkövesedett fogalmi azonosításokat." (Tengelyi 1998. 164 és 166.)

gya lehet. Kiismerhetetlensége óvatos, kímélő bánásmódra int. Azt is be kellene látnunk, hogy a megismerő szubjektum kívülállása képtelenség, hogy megérteni annyi, mint részt venni – „mintha egyetlen test részei volnánk", ahogy Merleau-Ponty írja munkajegyzeteiben –, az eredendő összetartozás tudata pedig jó alap a szolidaritás számára. Végül, ha szó szerint vesszük, amit Abram a munkajegyzetekből kiragadva idéz, hogy „a nyelv rendelkezik velünk és nem mi rendelkezünk a nyelvvel. Maga a lét beszél rajtunk keresztül, és nem mi beszélünk a létről" (Abram 2005. 343), akkor az embernek mint a Föld hangjának és az élővilág szószólójának morális küldetése eléggé egyértelműnek tűnik. Annyi bizonyos, „a lehetetlen fenomenológiája" hatásos ellenszere a természet antropomorfizálására tett bármely kísérletnek, köztük az olyanoknak is, amelyek a jó mértékét vélik a természetben (a mérhetetlenben) felfedezni.[9]

Magát Merleau-Ponty-t a korai halál megakadályozta abban, hogy az általa végrehajtott ontológiai fordulat etikai következményeivel számot vethessen. Kortársa, Emmanuel Lévinas azonban hozzá sokban hasonló előfeltevésekre építi a maga radikális felelősségetikáját. A kiindulópont ezúttal is a test, csakhogy nála az alapvető testi kapcsolat a világgal nem az érzékelés, hanem a táplálkozás. Az ember mindenekelőtt él a világból, elsajátítja és azonosul vele. Csak akkor kényszerül különbséget tenni önmaga és mások között, amikor a Másik szólítja. A Másik beszédében új, idegen értelem tárul fel, amely ellenáll annak, hogy visszavezesse a már ismerősre. Így érti Lévinas, hogy abszolút idegen csak a másik ember lehet. „A Másik jelenléte egyenlő a világra irányuló örömteli birtoklásom megkérdőjelezésével. Beszélni annyit tesz, mint közössé tenni a világot" – olvassuk a *Teljesség és végtelen* lapjain (Lévinas 1999. 57). A Másik végtelensége, azaz transzcendenciája abból adódik, hogy kiléte nem lehet tárgya az értelem megragadására (a dolgok lehatárolására) irányuló párbeszédnek, lévén annak kiindulópontja éppen a kettőnk találkozása. Nem róla beszélek, hanem hozzá beszélek, nem valamit igyekszem megérteni, hanem valakit.

[9] Az idézett metafora („a lét beszél rajtunk keresztül") értelme azonban homályos. Toadvine további vizsgálódásai során kiélezi a kérdést: ha a nyelvben kifejezésre jutó értelmet nem a szubjektum adományozza a világnak, hanem azt az élet az érzékelő test közvetítésével mintegy kinyeri, kifacsarja az előzetesen már létező dolgokból, ahogyan a Merleau-Pontyra hivatkozó ökofilozófusok szeretnék érteni, mi volna akkor a nyelvi kifejezés ontológiai státusza? Mi lehet az indítéka a folyamatnak, melynek során az értelem egyik médiumból (a természetből) a másikba (a nyelvbe) tevődik át? Arra a következtetésre jut, hogy ez a feltételezett párbeszéd az élőlény és valamiféle külvilág között egészen egyszerűen nem létezik. Az értelem levezethetetlen, „ontológiailag eredendőbb, mint az értelemtulajdonító szubjektum vagy valamely értelem-hordozó szubsztancia, alapvetőbb, mint maga az élet és a világ (a vélt párbeszéd) pólusai […]. De ez az értelem inkább történik: a teremtés eseménye, egy önmagát tükröző mozgás, melynek szüntelen örvénylésében válik külön a kérdező és a kérdezett, szubjektum és objektum, test és dolog, mint e hasadás megannyi melléktermékе." (Toadvine 2004. 179 és 180.) Toadvine végkövetkeztetése, hogy nemcsak a filozófia kezdődik a kérdezéssel és a kérdést kiváltó csodálkozással, hanem maga a természet is.

> [A] létmegértés nem uralhatja a másikkal való viszonyt. Ez utóbbi irányítja az előbbit […]. A „Másiknak mondás", a másikkal mint beszélgetőtárssal – vagyis egy létezővel – való viszony megelőz minden ontológiát. *Ez* a végső viszony a létben. (Lévinas 1999. 30.)

A nyelv tehát megelőzi a tudatot, a társ szükségképpen megelőzi a tárgyat. A beszéd elsődlegességét a nyelvhez képest Lévinas így magyarázza a mű Nyelv és objektivitás címet viselő alfejezetében:

> A dolgokat jelölő szó arról tanúskodik, hogy én és mások osztozunk benne […]. Tematizálni annyit tesz, mint felajánlani a világot a Másiknak a szó által. Ez az objektivitás a Másikkal való viszonynak – s nem az elszigetelt szubjektum valamilyen vonásának – a korrelátuma. (Lévinas 1999. 175.)

A Másik azonban nem egyszerűen beszél hozzám, hanem felszólít: mondanivalója van, amelyre feleletet vár, vagyis akar tőlem valamit. Hogy ennek a feleletigénynek a jogosultságát eleve elismerem, azaz felelősséget vállalok a Másikért, az a megértésnek Lévinasnál nem következménye, hanem előfeltétele. Így jut arra a következtetésre, hogy alapvető valóság-tapasztalatunk etikai természetű. Az ember ebben a találkozásban a Másik iránti felelősség szubjektumaként eszmél magára. Nem a megismerés az alapviszony, hanem az elköteleződés. „Felismerni a Másikat annyi, mint felismerni az éhséget. Mint adni" – állítja (Lévinas 1999. 56). Valakit megérteni annyi, mint megérteni vele kapcsolatos, nagyon is konkrét tennivalómat:

> …mert az én helyzetem abban áll, hogy válaszolni tudok a Másik lényegi nyomorúságára, és erőforrásokra bukkanhatok. A transzcendenciájában felettem uralkodó Másik egyúttal az idegen, az özvegy, az árva, aki iránt elkötelezett vagyok. (Lévinas 1999. 180.)

Az ember világon-létét megalapozó végtelen felelősség lévinasi eszméjét az ökoetika mindeddig nem aknázta ki. Ennek az oka is könnyen belátható. A feleletigény forrása Lévinasnál a személyes kapcsolat, a Másik felénk forduló, kérést, sürgetést kifejező Arca. Tulajdoníthatunk-e hasonló felszólító-erőt valóság-tapasztalatunk egészének vagy egyes részmozzanatainak: egy élőlény örömének/szenvedésének, egy táj szépségének vagy sivárságának? Rejteget-e számunkra kimeríthetetlen jelentést lénytársaink tekintete? Egy szóval: van-e a természetnek Arca? A kérdést maga Lévinas teszi fel egy korai írásában, és megválaszolatlanul hagyja, de utal arra, hogy a művészet talán éppen ezt teszi: arccal ruházza fel a dolgokat.[10] Tengelyi László elhamarkodottnak tartotta Levinas kí-

[10] „De vajon a dolgok nem tehetnek-e szert valamiféle arculatra? Vajon a művészet nem abban áll, hogy a dolgokat arccal ruházza fel? Egy ház homlokzata nem olyan, mintha általa

sérletét a felelősség-elv abszolutizálására, mert „aligha tekinthető magától értetődőnek, hogy az a néma kihívás, amelyet minden valóság-tapasztalat nekünk szegez, minden esetben olyan feleletigényként volna értelmezhető, amely válaszolnivalót ad nekünk" (Tengelyi 1998. 168). Szerinte az esetek többségében a tapasztalat nyers tényei mögött hiába keresnénk feleletre váró idegen értelem hozzánk intézett megnyilatkozását.

Maga Lévinas azonban Martin Buberről szóló tanulmányában finom megkülönböztetéssel él. Az Én–Te viszonyt elemezve úgy találja, hogy ez a kapcsolat ugyan nem szükségképpen etikai, de minden esetben személyes:

> Az Én–Te viszony fennállhat a dolgok vonatkozásában is. Jóllehet Buber kitüntetett szerepet tulajdonít az emberek közötti Én-Te viszonynak, ahol a kölcsönösséget a nyelv hordozza, a találkozást Istenhez, illetve a dolgokhoz való viszonyként is figyelembe veszi. Istennel szemben viselkedhetünk úgy, mintha meg lennénk szólítva. *A fa, ahelyett, hogy hasznomra lenne vagy feloldódna a megjelenítésben, személyes alakot ölthet, beszélhet hozzám, illetve válaszra serkenthet*. (Lévinas 1997b. 106–107. Kiemelés tőlem, L. A.)

Az ilyen személyes válaszra példaként ezúttal is a műalkotást hozza fel, amelyet a tárgy iránti nem-etikai természetű elköteleződés hív életre. „Az ember válasza – látomás, mely formát ad" – írja, és ezt a formát Buber szavaival „az ismeretlen iránti formaadó hűségként" jellemzi, amely „nem a jelenség szintjén értendő, hanem a számunkra elérhetetlen lét szintjén, amellyel kapcsolatban állunk". Ez a kapcsolat Buber szerint maga az érzékelés, amely valóságosabb, mint maga az érzékelő szubjektum vagy az érzékelt objektum. Az érzékelés ugyanis „*a természet rendjébe tartozó aktus*" (Lévinas 1997b. 107).

Lévinas, aki ebben a művében Buber gondolataihoz kapcsolódva pontról-pontra saját etikai világlátásának alapjait fejti ki, elfogadhatónak tartja azt az értelmezést, hogy az ember és a nem-emberi közötti személyes viszonyra rávetül „a Te sugárzása", vagyis „a Te mint emberi arc nem egyszerűen kivételezett helyzetben van, hanem minden egyéb viszonynak a *feltétele* is" (Lévinas 1997b. 108). Vajon nem az következik-e mindebből végeredményként, hogy egy olyan lény számára, aki a Másikhoz fűződő, alapvetően etikai viszony teremtménye, és akinek érzékisége ugyanakkor a természet rendjébe tartozik (Lévinas szavaival: *a lét eseménye*), a természet néma hívása is tartogathat olyan feleletigényt, ami számára válaszolnivalót ad, egyszerűbben szólva: kötelességek forrása lehet?[11]

---

a ház tekintene ránk? Eddigi elemzésünk nem elégséges ahhoz, hogy erre választ adjunk." (Lévinas 1997a. 14.) A művészi ábrázolás és az erkölcsi cselekedet közötti különbség (és rokonság) megértéséhez az ökofilozófiának szerintem érdekes új szempontjai lehetnének, ám erre itt nem térhetek ki. *Öko-esztétika* című írásomban próbálkozom ilyesmivel (Lányi 2017).

[11] Hasonló következtetésre jut többek között Christian Diehm is *Natural Disasters* című tanulmányában (Diehm 2003), azonban más érveléssel. Arra hivatkozik, hogy Lévinas ugyan

IRODALOM

Abram, David 1997. *The Spell of the Sensuous – Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York, Vintage Books.

Abram, David 2005. Merleau-Ponty és a Föld hangja. Ford. Buzsik Szilvia – Király Gábor – Lányi András – Mund Katalin. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan. 328–348.

Bookchin, Murray 1982. *The Ecology of Freedom*. Palo Alto, Chesire Books.

Brown, Charles 2003. The Real and the Good: Phenomenology and the Possibility of an Axiological Ratonality. In Charles Brown – Ted Toadvine (szerk.) *Eco-Phenomenology*. New York, SUNY Press. 3–18.

Callicot J.Baird 1989. The Conceptual Foundations of Land Ethic. In J. Baird Callicot: *In Defense of the Land Ethic*. State University of New York Press. Magyarul: A Föld etika fogalmi megalapozása. Ford. Jávor Benedek – Kiss Ágnes – Simonyi Borbála – Varsányi Kornél. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan. 57 – 84.

Diehm, Christian 2003. Natural Disasters. In Charles Brown – Ted Toadvine (szerk.) *Eco-Phenomenology*. New York, SUNY Press. 171–185.

Edwards, Denis 2006. *Ecology at the Heart of Faith*. New York, Orbis Books.

Goodpaster, Kenneth 1978. On Being Morally Considerable. *Journal of Philosophy*. 75/6. 308–325.

Hale, Benjamin 2011. Moral Considerability – Deontological, not Metaphysical. *Ethics & the Environment*. 16/2. 37–62.

Heidegger, Martin 1993. *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. Ford. Boros Gábor. Budapest, T-twins.

Heidegger, Martin 1994. Levél a humanizmusról. Ford. Pongrácz Tibor. In Martin Heidegger: „*…költőien lakozik az ember…*" Budapest–Szeged, T-twins–Pompeji.

Hill, Thomas Jr. 2005. Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environments. In Philip Cafaro – Ronald Sandler (szerk.) *Environmental Virtue Ethics*. Lanham (MD), Rowman and Littlefield.

Katz, Eric 2000. Against the Inevitability of Anthropocentrism. In Eric Katz – Andrew Light – David Rothenberg (szerk.) *Beneath the Surface*. Cambridge MA, MIT Press. 17–42.

Kohák, Erazim 2000. Ökológiai tapasztalatunk változatai. Ford. Kállay Géza. In Lányi András (szerk.) *Természet és szabadság*. Budapest, Osiris. 86–100.

Kohák, Erazim 2005. Az értelmes szív. Ford. Lányi András. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan. 311–327.

Lányi András 2015a. *Oidipusz avagy a Természetes Ember*. Budapest, Liget Műhely.

Lányi András 2015b. Emberközpontú-e az emberközpontú etika? In Lányi András: *Oidipusz avagy a Természetes Ember*. Budapest, Liget Műhely. 115–149.

Lányi András 2017. Öko-esztétika. *Magyar Művészet*. 2017/1. 33–40.

az etikai kapcsolatot a Mondáshoz köti, de ami meg- és felszólít benne, az a Másik sebezhetősége. Amennyiben az etika alapelve Lévinasnál a törődés a mások szenvedésével, úgy egy sebezhető világban, amely tele van szenvedő lényekkel, Lévinas szellemében nem rekeszthetjük ki a nem-emberi lényeket abból a körből, amelyben a mások szenvedése számunkra feltétlen erkölcsi kötelezettség forrása. Diehm érvelése, mindazonáltal, inkább Jeremy Benthamet idézi szerintem: „Nem az a kérdés, hogy tudnak-e beszélni, hanem hogy tudnak-e szenvedni." Ha ez ennyire egyszerű volna, beérhettük volna az utilitárius érveléssel, és az ökoetika megalapozására tett sokféle további erőfeszítés felesleges lett volna, nem is beszélve erről a dolgozatról.

Leopold, Aldo 1949/2000. Föld etika. Ford. Ortmanné Ajkay Adrienne. In Lányi András (szerk.) *Természet és szabadság*. Budapest, Osiris. 103–116.
Lévinas, Emmanuel 1997a. Fundamentális-e az ontológia? In *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor.
Lévinas, Emmanuel 1997b. Martin Buber és a megismerés elmélete. In Emmanuel Lévinas: *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor.
Lévinas, Emmanuel 1999. *Teljesség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor.
Lorenz, Konrad 2014. *A civilizált emberiség nyolc halálos bűne*. Ford. Gellért Katalin. Budapest, Helikon.
Merleau-Ponty, Maurice 2007. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik – Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan.
Naess, Arne 1989. *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge University Press.
Naess, Arne 2000. Az ökológiától az ökozófiáig. Ford. Mihály Árpád. In Lányi András (szerk.) *Természet és szabadság*. Budapest, Osiris. 61–71.
Naess, Arne 2005. Önmegvalósítás. Ford. Puszta Dóra. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan. 221–235.
Northcott, Michael 1996. *The Environment and Christian Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.
Roelofs, Luke 2011. There is No Biotic Community. *Environmental Philosophy*. 8/2. 69–94.
Rolston, Holmes 2000. A környezeti etika időszerű kérdései. Ford. Csipes Zoltán – Scheiring Gábor. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan. 85–111.
Ryder, Richard 1996. *A tudomány áldozatai*. Ford. Polgár Éva. Budapest, Európa.
Sagoff, Mark 2005. Állatfelszabadítás és környezeti etika: rossz házasság, gyors válás. Ford. Erdei Csaba – Thoma Gábor. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan. 142–152.
Singer, Peter 1975. *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York, Random House.
Singer, Peter 2005. Minden állat egyenlő. Ford. Körmendy Pál – Mund Katalin. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan. 39–56.
Taylor, Paul 1981. The Ethics of Respect for Nature. *Environmental Ethics*. 3/3. 197–218.
Tengelyi László 1998. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.
Thiele, Leslie Paul 2000. Természet és szabadság. Ford. Fűrész Gábor. In Lányi András (szerk.) *Természet és szabadság*. Budapest, Osiris. 125–141.
Thoreau, Henry David 2008. *Walden*. Ford. Szöllősy Klára. Budapest, Fekete Sas.
Toadvine, Ted 1999. Naturalizing Phenomenology. *Philosophy Today*. 43/4. 124–131.
Toadvine, Ted 2003. The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences. In Charles Brown – Ted Toadvine (szerk.) *Eco-Phenomenology*. New York, State University of New York Press. 139–153.
Toadvine, Ted 2004. Singing the World in a New Key. *Janus Head*. 7/2. 273–283.
Vajda Mihály 1996. Heidegger és az állat kísértete. In Vajda Mihály: *Nem az örökkévalóságnak*. Budapest, Osiris–Gond. 268–283.
Wensween, Louke van 1999. *Dirty Virtues: the Emergence of Ecological Virtue Ethics*. New York, Humanity Books.
Zimmermann, Michael 2005. Martin Heidegger és a mélyökológia kapcsolatának újragondolása. Ford. Bumberák Mária – Fleischer Judit – Szombati Kristóf. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan. 236–271.

Kapelner Zsolt

A szuverenitás válsága és az antiszuverén politika

A nemzetállami szuverenitás meggyengülése napjainkban az egyik leggyakrabban tárgyalt politikai kérdés. A globalizáció, a nemzetek feletti intézmények – mint az ENSZ, a WTO és az Európai Unió – és az állam alatti egységek – például autonóm régiók és a globális városok – növekvő szerepe nyomán mind kevésbé tekinthetjük az államot a politikai hatalom szuverén birtokosának. E folyamatot gyakran figyelik aggodalommal a politikai spektrum mindkét oldalán: míg a nemzetállami szuverenitást a jobboldalon sokan a nemzeti kultúra és a külföldi elitektől való függetlenség letéteményesének tartják, addig számos baloldali hang a demokratikus és egalitárius politika újjáélesztésének kulcsaként tekint rá. De vajon a szuverenitás eróziójával csakugyan valami fontos veszik el? Milyen értéket képvisel pontosan a szuverenitás, és milyen okunk lehet ellenezni vagy ellenkezőleg támogatni a szuverenitás visszaszorulását?

A következőkben a szuverenitás értékét három olyan fogalommal összefüggésben vizsgálom meg, amelyekre a szakirodalom a leggyakrabban hivatkozik a szuverenitás melletti elméleti érvekben: az önrendelkezés, a legitimitás és a demokrácia. Amellett érvelek, hogy a szuverenitás egyik megvalósításának sem szükséges feltétele. Természetesen elgondolhatók további, más fogalmakra alapozott érvek is a szuverenitás értéke mellett, melyeket itt nem volt alkalmam tárgyalni; a jelen tanulmány nem zárja ki, hogy ezen alternatív érvek egyike sikerrel járjon. Mégis a három legszélesebb körben tárgyalt érvtípus sikertelensége alapos okot szolgáltat arra, hogy úgy véljük, a szuverenitás pusztán *eszközértékkel* bír: a szuverenitást csupán addig és annyiban van okunk megőrizni, ameddig értékes politikai és társadalmi célok megvalósításának hatékony eszközéül szolgál, ez pedig a jövőben nem szükségképpen lesz igaz. Ez rámutat annak szükségességére, hogy fontolóra vegyük az antiszuverén politika elképzelése által felvetett kérdéseket.

I. A SZUVERENITÁS VÁLSÁGA

A szuverenitás fogalma jelentős változásokon ment keresztül és számos különféle alakváltozatban jelent meg az európai politikai gondolkodás történetében, mióta először felbukkant Bodin (1987) és Hobbes (1999) munkáiban.[1] Ezek részletes áttekintésére meghaladná e tárgyalás kereteit, ezért a következőkben csak a szuverenitás egy specifikus – jóllehet igen elterjedt és széles körben használt – felfogását tárgyalom. Eszerint a szuverenitás nem egyéb, mint valamely világosan körülhatárolt joghatóság fölötti *legfőbb autoritás* (Philpott 2001. 16). Minden olyan instancia – személy, csoport, intézmény vagy intézmények összessége – szuverén, amely egy – jellemzően, de nem szükségképpen területileg – lehatárolt tartományon belül politikai autoritással bír – azaz képes legitim módon kötelező érvényű szabályokat (például törvényeket) alkotni, valamint ezeket kényszeralkalmazással betartatni –, és őfelette más instanciák nem bírnak ilyen autoritással.

Ugyan ezt az autoritást a már említett kora újkori szerzők korlátozhatatlanként és oszthatatlanként képzelték el, a kortárs politikaelmélet rendszerint elfogadja a szuverén hatalom legitimitásnormái által történő korlátozását és a hatalmi ágak szétválasztásának elvei szerinti megosztását. Fontos továbbá megjegyeznünk, hogy az elmúlt évszázadok során az itt vázolt állami szuverenitás fogalma szorosan összefonódott a *népszuverenitás* elképzelésével,[2] amely szerint az államhatalom végső birtokosa a nép egésze. Ennek megfelelően a továbbiakban én is a népet, azaz az államhatalomnak alávetett politikai közösséget tekintem a legfőbb autoritás – szuverenitás – birtokosának, az állam szuverenitását a nép szuverén hatalmából levezetettként kezelem.

Bár az így felfogott szuverenitás mindig inkább ideáltípusként semmint politikai realitásként létezett, a nemzetközi kapcsolatok, a politikai jog és gyakran a politikai filozófia ma is alapvetően elfogadja azt az elképzelést, amely szerint az államhatalom az államhatárok által területi korlátok közé szorított szuverén politikai hatalom, a nemzetközi közösség pedig ilyen diszkrét territoriális egységekből álló szuverén államok közössége. Ez a gyakran vesztfáliai rendszernek nevezett elképzelés azonban már a huszadik század során súlyos kihívásokkal szembesült (March–Olsen 1998. 945–46). Ezek közé tartozik a nemzetközi jog kodifikációja és intézményeinek kiépítése a második világháború után, a globalizáció kibontakozása a huszadik század végén, a nemzetközi kormányzati szervek (IGO – International Governmental Organization) – mint az ENSZ, a Nemzetközi Valutaalap (IMF), vagy a Kereskedelmi Világszervezet (WTO) – létrejötte és növekvő befolyása a nemzetközi politikára, az Európai Unió (EU)

[1] A szuverenitás fogalmának eszmetörténetéről lásd: Grimm (2015), Ludassy (2015), Stanton (2016). A fogalom különféle változatainak és értelmezéseinek áttekintéséhez lásd Besson (2011).

[2] Erről a folyamatról lásd Kelly (2016) és Stanton (2016) tanulmányait ugyanazon kötetben.

meghatározó nemzetközi szereplővé válása, a multinacionális vállalatok (MNC – Multi-national Corporation) növekvő nemzetközi befolyása és az olyan globális koordinációt igénylő, nagyszabású problémák fellépése, mint a globális felmelegedés, a globális egyenlőtlenségek kezelésének szükségessége, a nemzetközi migráció koordinálása (Axford 2014).

Ebben áll a szuverenitás válsága: a szuverén állam és a szuverén államokból felépülő nemzetközi közösség egyre kevésbé írja le napjaink politikai valóságát. Vajon ezt problematikus vagy üdvös fejleménynek kell tartanunk? A szuverenitás visszaszorulását napjainkban számos kritika éri. A világszerte erősödő nacionalista populista politikai projektek gyakran a népszuverenitás nevében lépnek fel, azt ígérve, hogy visszaállítják vagy megtartják nemzetállamuk szuverenitását és függetlenségét a nemzetek feletti intézményektől. Ilyen típusú érvelésekkel gyakran találkozhattunk például a Nagy-Britannia EU-ból való kilépése melletti kampányban, vagy az EU-nak a Lengyelország és Magyarország ellen indított, az Európai Unióról szóló szerződés 7. cikkelye szerinti eljárás kritikái kapcsán. A politikai spektrum másik oldalán sok baloldali szerző érvel amellett, hogy a szuverenitás visszaszorulása az IGO-kkal és MNC-kkel szembeni nemzetállami önvédelem ellehetetlenüléséhez és a csekély gazdasági és politikai alkupozícióval rendelkező államok polgárainak kiszolgáltatottságához vezet a náluk jóval erősebb nemzetközi szereplőkkel szemben, amit például Görögország 2014-es válsága és a rá adott európai reakció is példáz (lásd van Elsas – van der Brug 2015. 199).

Igazuk van-e ezeknek a kritikusoknak? Kétségtelen, hogy a szuverenitás válságának bizonyos következményei – például a gazdaságilag gyenge alkupozícióval rendelkező országok polgárainak kiszolgáltatottá válását különféle IGO-kkal és MNC-kkel szemben – problematikusak. De számos ilyen problémát – elviekben legalábbis – kezelhetnénk a nemzetállami szuverenitás megerősítése nélkül is, például nemzetközi érdekérvényesítő szervezetek, transznacionális pártok vagy szakszervezetek létrehozásával, vagy a már létező nemzetek feletti intézmények decentralizálásával és elszámoltathatóságának növelésével. Szól-e bármilyen indok amellett, hogy ne így tegyünk, hanem e problémák megoldása során mindig előnyben részesítsük a szuverenitás visszaállítását, megerősítését?

Vajon valami értékes és fontos hiányozna-e egy olyan világból, amelynek politikai térképét immár nem szuverén nemzetállamok népesítik be – legyenek azok akár a mostaniak, akár más határok mentén meghúzott államok, akár valamifajta világállam (Tanyi 2018) –, hanem a politikai hatalmat decentralizált módon és több szinten megosztó lokális és globális intézmények gyakorolják, amelyek közül egyik sem képvisel legfőbb autoritást, azaz egyik sem szuverén? Röviden: képvisel-e a szuverenitás önmagában valamiféle értéket, vagy csupán mint üdvözlendő következmények előidézésének *eszköze* értékes, amelyet semmi okunk sincs megőrizni, ha valamely intézményi vagy technológiai innováció, vagy valamely nemzetközi politikai, gazdasági, esetleg környezeti fejlemény

vagy válság folytán úgy alakul a helyzet, hogy egy szuverenitást nélkülöző berendezkedés ugyanolyan alkalmassá válik e következmények előidézésére?

Egy példa: vajon az EU többszintű kormányzati intézményeinek kiépülése és a tagállami szuverenitás ennek folytán bekövetkező visszaszorulása nyomán létrejött problémák – mint az EU-n belüli gazdasági egyenlőtlenségek, a szegényebb tagállamok kiszolgáltatottsága –, hogyan orvosolandók? Milyen megoldást kell előnyben részesítenünk: a szuverenitás intézményeinek megerősítését – ez jelentheti a „nemzetek Európája" elképzelésének támogatását, vagy egy szuverén Európa-állam létrehozását –, vagy az EU-n belüli politikai hatalom további decentralizálását, transznacionális érdekérvényesítő szervezetek és nemterritoriális politikai intézmények létrehozását és más ehhez hasonlókat? A válasz részben attól függ, hogy melyik megoldás milyen következményekkel járna például az állampolgárok jóléte, biztonsága, alapvető jogainak védelme és más hasonlók szempontjából. De vajon csakis ettől függ? Vagy a szuverenitás elvesztésével – még ha a jólét, biztonság és jogvédelem terén nyerünk is – szükségképpen valami értékes veszik el, amelyet semmi más nem pótolhat? A következőkben ezt a kérdést vizsgálom meg.

II. SZUVERENITÁS ÉS ÖNRENDELKEZÉS

Elterjedt elképzelés mind a nemzetközi jogban, mind a politikai filozófiában, hogy a szuverenitás értéke szoros kapcsolatban áll az *önrendelkezéssel* (Lawson–Shilliam 2009. 665; Endicott 2010. 255). Ez utóbbi maga is vitatott fogalom (Horowitz 1997; Archibugi 2003; Waldron 2010); a következőkben önrendelkezésnek nevezem valamely csoport – jellemzően politikai közösség – azon képességét, hogy maga szabjon irányt közösségi életének és szabadon kifejezze saját értékrendjét függetlenül más hasonló közösségektől vagy intézményektől. Bizonyos politikai közösségek – „népek" – önrendelkezéséhez való jogát nem csak az ENSZ 1966-os gazdasági, szociális és kulturális jogokról szóló egyezménye ismeri el, de számos kortárs politikai filozófus is (Margalit–Raz 1990; Miller 1997. 82–83; Young 2002. 255; Buchanan 2007. 332; Stilz 2016).

Gondolhatnánk mármost, hogy egy politikai közösség – nép – csakis akkor lehet önrendelkező, ha szuverén. Ezért, ha a népek önrendelkezését fontosnak és értékesnek tartjuk, akkor el kell fogadnunk, hogy egy szuverenitást nélkülöző állapotból szükségképpen valami fontos és értékes hiányozna. Igaz-e ez a tétel? Ezen a ponton érdemes elkülöníteni egymástól az önrendelkezés és a *politikai autonómia* fogalmait: az önrendelkezés pusztán a politikai közösség ügyeiről szóló szabad döntés képessége, míg a politikai autonómia egy graduális, fokozati fogalom, amely számos különféle módon, számos különféle intézményi formában ölthet testet, a legmagasabb fokon a szuverén állam formájában (Buchanan 1991. 46). Van-e mármost *a priori* indokunk azt gondolni, hogy az önrendelkezés

mindig *maximális* politikai autonómiát – szuverenitást – követel? Egyáltalán mi határozza meg, hogy az önrendelkezés jogának tiszteletben tartása a politikai autonómia mely fokát követeli meg?

Az egyik lehetséges választ az önrendelkezés jogának *kommunitárius* vagy *közösségelvű* felfogása kínálja. Eszerint bizonyos közösségek joggal tartanak igényt a rájuk sajátosan jellemző kultúrából, életformából, hagyományok integritásának és folytonosságának megőrzésére. Ehhez szükséges az önrendelkezés, az tehát, hogy a közösséggel kapcsolatos alapvető döntésekről a közösség maga hozzon döntéseket; a közösség csakis ekkor tekinthet az e döntésekre a sajátjaként, a döntések nyomán kialakuló állapotra pedig mint a közösség életformájának organikus fejlődésére és nem annak erőszakos megtörésére (Walzer 1989. 519; 1980. 226). Ebből azonban nem következik, hogy a közösségi integritás önrendelkezés általi fenntartásához egyúttal *szuverénnek* is kell lenniük, azaz a politikai autonómia legmagasabb fokával kell bírniuk.

Attól függően, hogy pontosan miféle önrendelkező közösségről is beszélünk, mely gyakorlatok, hagyományok, szokások konstituálják az önrendelkezést biztosító politikai intézmények által megőrzendő közösségi értékeket, az önrendelkezést a politikai autonómia más és más fokai biztosíthatják (Buchanan 1991. 47). Ezt jól mutatja, hogy számos olyan politikai közösség létezik a világon, amelynek önrendelkezésre vonatkozó igényét kielégítettnek tekintjük a szuverenitás biztosítása nélkül is. Ilyenek például az államon belüli részleges autonómiával rendelkező nemzetiségi kisebbségek (Buchanan 2007. 401; Walzer 1982. 4–5). Kétségtelen, hogy az államon belüli autonómia intézményei gyakorta kerülnek szembe kihívásokkal – amint a közelmúltban a katalán példa is megmutatta –, és kétségtelenül vannak olyan esetek, amikor a regionális autonómia nem biztosítja az önrendelkezés elégséges fokát. Ez utóbbiakat joggal tehetjük a *legitim elszakadás* eseteinek (Buchanan 2006; Catala 2013; Moore 2015. 129 skk.). Ebből azonban nem következik, hogy az államon belüli autonómia nemszuverén intézményei *soha* nem elégítik ki az önrendelkezés követelményét. Ha azonban önrendelkezés létezhet szuverenitás nélkül, akkor a szuverenitás melletti önrendelkezésen alapuló érv megbukik: egy szuverenitást nélkülöző világból nem szükségképpen hiányozna az önrendelkezés.

Érvelhet ugyanakkor valaki úgy, hogy bár nem *minden* közösség önrendelkezése igényel szuverenitást, *bizonyos* közösségeké igen; egy szuverenitást nélkülöző világban e közösségek önrendelkezési igénye szükségképpen kielégítetlen maradna. Egy ehhez hasonló érvet hoz fel David Miller *On Nationality* című könyvében: a szokásosan „nemzeteknek" nevezett közösségek olyan sajátosan értékes közösségi gyakorlatokat valósítanak meg – például nemzeti nyelvű oktatás, nemzeti irodalom, nemzeti ünnepek megtartása – és olyan sajátosan értékes kötelezettségeket és erényeket hívnak létre – például nemzeti lojalitás, patriotizmus –, amelyek fenntartása magas fokú politikai autonómiát, alkalmasint szuverenitást követel (Miller 1997. 83–88).

Erre a következő válaszokat adhatjuk: először is abból, hogy valamely politikai közösség saját közösségi gyakorlatai fenntartásához egy szuverén államra tart igényt, még nem következik, hogy ez az igény jogos. Az, hogy egy politikai közösség saját szuverén államra – avagy bármiféle politikai intézményre – való igénye jogos-e, részben attól függ, hogy ellátja-e a szóban forgó intézmény *legitimáló funkcióit*, azaz biztosítja-e a joghatósága alá tartozó személyek alapvető jogainak védelmét, az állampolgárok érdekeinek egyenlő előmozdítását, megvalósítják-e a javak igazságos elosztását, fenntartják-e a közrendet és joguralmat, és így tovább.[3] Ez az önrendelkezés funkcionalista, vagy *neokantiánus* (Miller 2016) elméleteinek alapvetése, amellyel ebben a formában a kommunitarista-nacionalista oldal sem igen vitatkozik (Stilz 2016; Christiano 2015; Wellman 2013).

Ám még ha *jelenleg* léteznek is a saját szuverén államra jogos igényt formáló közösségek, ebből csak annyi következik, hogy a szuverenitás e közösségektől *jelenleg* nem tagadható meg. A már létező állampolgári közösségeknek joguk van közösségi életüket egy szuverén állam intézményi keretein belül élni. Ám ha e közösségek a jövőben erőszakmentes és jogsérelmek nélküli történeti folyamatok során megszűnnének, helyet adva olyan közösségeknek, amelyek önrendelkezése a politikai autonómia alacsonyabb fokán is kielégíthetők, a szuverén államok intézményi keretei felbomlanának, és előállna egy szuverenitás nélküli állapot, úgy nem világos, hogy ez ellen akár a kommunitárius, akár a funkcionalista önrendelkezés-elméleteknek bármi kifogása lehetne, feltéve, hogy az ezen állapotra jellemző nem szuverén intézmények *legitimek* maradnának, és kielégítenék az újonnan létrejött közösségek önrendelkezési igényeit. De vajon legitimek maradhatnának-e a politikai intézmények egy szuverenitás nélküli állapotban?

III. SZUVERENITÁS ÉS LEGITIMITÁS

Kis János (2019) népszuverenitás melletti érve alapján felvázolhatunk egy gondolatmenetet annak alátámasztására, hogy legitim politikai hatalomgyakorlás nem lehetséges szuverenitás, pontosabban népszuverenitás nélkül. Ahhoz, hogy politikai intézmények – pontosabban az intézményi hatalmat birtokló *személyek* – legitim módon gyakoroljanak hatalmat a nekik alávetett személyek fölött, az intézményeknek meg kell felelniük bizonyos elvárásoknak, többek között tiszteletben kell tartaniuk a nekik alávetett egyének *egyenlő státusát* (Dworkin 2002. 1). Csakhogy a hatalom gyakorlóinak és a hatalomnak alávetett személyeknek *prima facie* nincs egyenlő státusuk – az egyik képes kötelező érvényű előírásokat adni a másiknak, de fordítva ugyanez nem igaz.

[3] Itt a legitimitás szigorúan *normatív* és nem deskriptív értelemben értendő.

Ahhoz, hogy az intézményi hatalmat gyakorló személyek ne kerüljenek illegitim felsőbbségi pozíciókba a hatalmuknak alávetett polgártársaikkal szemben, előbbiek hatalmát az utóbbinak kell a számukra *delegálnia* egy megfelelő procedúra keretein belül (Kis 2019. 423). Ehhez azonban a politikai intézmények hatalmának alávetett személyek csoportjának – vagyis a politikai közösségnek, a népnek – *legfőbb autoritással*, azaz szuverenitással kell bírnia, hogy e szuverén hatalmat a politikai intézmények számára delegálja és a legitim hatalomgyakorlást lehetővé tegye. Egy olyan politikai intézmény, amelynek hatalmát nem egy szuverén nép delegálja, nem képes a politikai hatalom legitim gyakorlására (Kis 2019. 443).

Miért kellene mármost azt gondolnunk, hogy a politikai hatalmat csakis egy szuverén nép képes delegálni a hatalom birtokosai számára? Kis érve az, hogy a politikai hatalom mindig emberek sokasága fölött gyakorolt hatalom. Ilyen hatalmat egyetlen személy egyénként nem képes delegálni, hiszen senkinek nem áll jogában senki számára *mások* fölötti hatalmat delegálni. A delegációra csak a csoport egésze, tehát a nép képes (Kis 2019. 385). Vegyük észre azonban, hogy ez a megfontolás nem elégséges ahhoz, hogy alátámassza a népi szuverén szükségességének tételét. Az alapelv, amelyre Kis épít, a következő:

(P) A politikai hatalom minden gyakorlójára igaz, hogy csak akkor élhet legitim módon a hatalmával, ha ezt a hatalmat azon személyek csoportja delegálja a számára egy megfelelő procedúra keretein belül, akik a hatalmának alá vannak vetve.

Mármost nevezzük az egyszerűség kedvéért a hatalomnak alávetett csoportot *A*-nak. Ekkor (P) azt mondja ki, hogy *A* minden *x* tagjára igaz, hogy az *x* fölött gyakorolt minden politikai hatalmat *x*-nek kell delegálnia a hatalomgyakorló számára. Azonban (P) nem állítja, hogy *A* minden *x* tagjára igaz, hogy minden *x* fölött gyakorolt politikai hatalmat *A*-nak – azaz a csoport egészének – kell delegálnia. Márpedig *A* csak az utóbbi esetben minősülne szuverén népnek. Az előbbi esetben nem. Tehát (P)-ből *önmagában* nem következik, hogy a politikai hatalom legitim gyakorlásához szuverén népeknek létezniük kell. Csakis annyi következik belőle, hogy bármely *A* csoportnak, amely politikai hatalmat delegál valamely *x* személy fölött, *x* személy maga is tagja kell, hogy legyen.

Vegyünk egy absztrakt, de szemléletes példát. Tegyük fel, hogy a politikai hatalom három formája delegálható, nevezzük ezeket *törvényhozói*, *végrehajtói* és *bírói* hatalomnak. Tegyük fel továbbá, hogy az emberiség egészét három csoport alkotja: *A*, *B* és *C*. Bármely csoportot szuverénnek tekinthetünk, ha maga delegálja a politikai hatalom mindhárom formáját a maga számára. De vegyük a következő esetet: *A* és *B* egyetlen intézmény számára delegál törvényhozói hatalmat egy megfelelő procedúrán keresztül, míg *C* egy külön intézmény számára; a végrehajtói hatalmat azonban *B* és *C* delegálja egy intézmény számára, míg *A* külön; végül a bírói hatalmat *A* és *C* delegálja együtt és *B* külön. Van-e ebben a felállásban egy olyan csoport – „nép" –, amely végső autoritással bír, amely

tehát hatalmat delegál önmaga fölött, és senki más nem delegál hatalmat fölötte? Más szóval, akié az „utolsó szó" a politikai döntéseket illetően, vagy amelyből a politikai hatalom minden szerve autoritását meríti? Nincs ilyen csoport. *A* egymagában csakis végrehajtói, *B* csakis bírói, *C* csakis törvényhozói hatalom delegálására képes. Mégis *A*, *B* és *C* bármely tagjára igaz, hogy minden fölötte való politikai hatalmat – legyen az törvényhozói, végrehajtói vagy bírói – ő maga delegál *valamely* közösség tagjaként *valamely* megfelelő delegációs procedúrán belül *valamely* politikai intézmény számára.[4]

Felmerülhet, hogy talán *A*, *B* és *C* együttesen képezi a szuverén népet. Ez az itt tárgyalt helyzetre semmi esetre sem igaz. Először is, *A*, *B* és *C* tagjai együttesen semmiféle autoritással nem bírnak: nincs olyan procedúra, amelynek keretein belül az {*A*, *B*, *C*} csoport bárki számára bármiféle hatalmat delegálhatna. Törvényhozói hatalmat csak {*A*, *B*} és *C* csoport, végrehajtóit csak {*B*, *C*} és *A* csoport, bíróit csak {*A*, *C*} és *B* csoport delegálhat, az {*A*, *B*, *C*} csoport semmit.[5] Esetleg gondolhatnánk, hogy {*A*, *B*}, {*B*, *C*} és {*A*, *C*} alkotnak szuverén instanciákat, hisz ők autoritással bírnak tagjaik fölött, azonban fölöttük semmilyen más közösség nem bír autoritással. Ennek az utóbbi állításnak azonban két olvasata van. Az igaz, hogy {*A*, *B*} mint közösség felett senki nem bír autoritással. De {*A*, *B*} minden tagját *egyenként* véve már nem igaz, hogy felettük {*A*, *B*}-n kívül senki nem bír autoritással. Például *B* minden tagja fölött {*B*, *C*} is autoritással bír.

Ezen kívül {*A*, *B*} autoritása meglehetősen korlátozott, és bár a szuverenitás modern elméletei elismerik, hogy a szuverén autoritás korlátozható, jellemzően azt is felteszik, hogy e korlátozás nem lehet tetszőleges mértékű – egy olyan instancia, amelynek *egyetlen* hatásköre a sebességhatár megállapítása egy adott útszakaszon, semmilyen értelemben nem minősíthető az útszakasz szuverén urának. Ezért még ha a törvényhozói hatalommal bíró {*A*, *B*} közösséget szuverénnek is ismerjük el, akkor is megkonstruálhatjuk a fenti példát oly módon, hogy a politikai hatalom különféle formáit még több kategóriára osztjuk fel és még több közösség között osztjuk szét oly módon, hogy végül egyik se bírjon elégséges hatáskörrel ahhoz, hogy szuverénnek minősüljön.

[4] Felmerülhet, hogy valamely delegációs procedúrát csak akkor tarthatunk a legitimitás szempontjából „megfelelőnek", ha e procedúra egy szuverén politikai közösség háttere előtt zajlik. Ez egy lehetséges, de korántsem magától értetődő álláspont, amely (P)-ből nem következik. A bizonyítás terhe tehát itt azon van, aki szerint a megfelelő procedúrák előfeltételezik a szuverenitást.

[5] Kis tanulmányában röviden érvel amellett, hogy egy a fenti példához hasonló berendezkedésben a hatáskörök és az ellátásukhoz szükséges erőforrások legitim megosztását a releváns politikai közösségek és intézményeik között csakis olyan szupraintézmények valósíthatnák melyek, állami funkciókat látnak el és ezért *de facto* szuverén államoknak minősülnek (Kis 2019. 376). Ám még ha igaz is, hogy ilyen típusú szupraintézményekre szükség van, és a fenti berendezkedés nem jöhet létre spontán, organikus történeti folyamatok során, akkor sem világos, hogy maguk a szupraintézmények miért ne lehetnének maguk is decentráltak ahelyett, hogy egyetlen szuverén instanciát alkotnak.

Mindezek alapján úgy vélem, az *A*, *B*, és *C* csoport példája – vagy valamely hasonlóan felépített példa – kielégíti a (P)-ben megfogalmazott követelményeket anélkül, hogy példában egyetlen szuverén autoritással rendelkező politikai közösség is jelen lenne. Meglehet, bizonyos hatékonysági megfontolások az efféle intézményi berendezkedések ellen szólnak, ám ezek jórészt a technológiai fejlettség szintjétől és az intézményi felépítés részleteitől függenek, és pusztán instrumentálisak. A szuverenitás hiánya tehát nem veszélyezteti a legitimitást, legalábbis ami a legitimitás hatalomdelegációra vonatkozó feltételeit illeti.

IV. SZUVERENITÁS ÉS DEMOKRÁCIA

Meglehet azonban, hogy a szuverenitás hiánya a legitimitást egy másik formában sértené: széles körben elfogadott elképzelés, hogy a legitim politikai döntéseket olyan *demokratikus* procedúrákon keresztül kell meghozni, melyben minden állampolgárnak egyenlő szava van. Csakis így biztosítható, hogy az állampolgárok ne legyenek alávetve idegen akaratnak, hanem egyenlőkként önmaguk alkotta törvények alatt éljenek – kizárólag ez biztosíthatja morális autonómiájukat, szabad és egyenlő státuszukat a társadalomban (Buchanan 2002; Christiano 2004; Pettit 2012). Ám érvelhet valaki úgy, hogy a demokratikus hatalomgyakorlás csakis akkor képzelhető el, ha a demokratikus politikai közösség – a nép – kezében szuverén hatalom összpontosul. Elvégre, ha a demokráciát joggal tekintjük a *nép* uralmának, úgy az feltételez egy egységes népet, egy *démoszt*, amely az uralkodó – azaz a *szuverén* – pozíciójában van. Így hát, ha bármilyen okból értékesnek tartjuk a demokráciát – márpedig erre jó okunk van –, úgy hasonlóképpen értékesnek kell tartanunk a szuverenitást is. Ez a nézet az elmúlt években különösen népszerűvé vált azok körében, akik a széles társadalmi rétegeknek az elszámoltathatatlan és demokratikus legitimitást nélkülöző IGO-kkal és MNC-kkel szembeni kiszolgáltatottságát a demokratikus politika és egyben a népszuverenitás reaffirmálásával kívánják orvosolni (Mouffe 2005. 69; lásd még Mouffe 2017; Antal 2017. 265).

Tartható-e mármost ez az elképzelés? Először is érdemes rámutatni arra, hogy a demokráciának az a felfogása, amely szerint ez olyan kormányzati formát jelöl, amelyben a nép mint kollektív aktor gyakorol szuverén hatalmat, egy sajátosan modern felfogás (Pettit 2012. 189). Josiah Ober (2017; 2008) számos tanulmányában mutat rá arra, hogy a demokrácia fogalma eredeti görög kontextusában korántsem egy szuverenista hatalomfelfogásra épült:

> A *démokratia* nem csupán „a *démosz* hatalma" abban az értelemben, hogy „a *démosz* uralma vagy hatalmi monopóliuma az állam más potenciális hatalombirtoklóinak viszonyában". Ehelyett egy sokkal tágabb jelentéssel bír, úgy is, mint „hatalommal ellátott [*empowered*] *démosz*" – egy olyan rezsim, amelyben a *démosz* kollektív képességet nyer, hogy változást hozzon létre a nyilvános térben. (Ober 2017. 28.)

Ebből természetesen nem következik, hogy ez a nemszuverenista demokráciafelfogás egyúttal koherens vagy védhető is volt. Ugyanakkor sokatmondó tény, hogy az ilyen nemszuverén demokráciafelfogások napjainkban is szerves részét képezik a szakirodalomnak. Legyen szó az új kommunikációs technológiák és globális igazságossági mozgalmak nyomán előálló transznacionális és lokális politikai közösségek demokratikus önrendelkezéséről (Gould 2006), a transznacionális demokrácia intézményeinek decentralizáláson, többszintű kormányzáson és a „népszuverenitás széttelepítésén" alapuló republikánus-föderalista elképzelésekről (Bohman 2013), vagy a szuverenitás meghaladását a globális kapitalizmus igazságtalanságainak és a politikai uralom struktúráinak felszámolása érdekében propagáló radikális demokratikus nézetekről (Negri–Hardt 2004. 353; Negri–Hardt 2017) – számtalan helyen találunk konceptuális és empirikus forrásokat ahhoz, hogy kialakítsuk a demokrácia egy a szuverenitástól elválasztott képzetét.

E két fogalom elválasztására alapos elméleti indokaink is vannak. A demokrácia alapvető követelménye, hogy minden személy egyenlő szóval bírjon a rá érvényes politikai döntések meghozatalában (Goldman 2015. 236; Kolodny 2014. 197; Anderson 2009. 214). Ez azt jelenti egyrészről, hogy minden *x* személyre igaz az, hogy bármely rá érvényes politikai döntés meghozatalában szóval kell, hogy bírjon, illetve másrészről, hogy e szónak egyenlő súllyal kell latba esnie összehasonlítva mindazok szavával, akiknek szintén joggal bírnak szóval az illető döntésben.[6] Ebből semmi esetre sem következik, hogy minden *x*-re érvényes politikai döntést egyetlen szuverén autoritással bíró demokratikus közösség, egyetlen szuverén *démosz* kell hogy meghozzon. Gondoljunk ismét *A*, *B*, és *C* csoportok példájára az előző szakaszban. Tegyük fel, hogy e csoport minden tagjának demokratikus részvételi jogokat biztosítunk, ámde oly módon, hogy a különféle rájuk érvényes politikai döntéseket különböző típusokba soroljuk, és minden döntéstípushoz az *A*, *B*, *C*, {*A*, *B*}, {*B*, *C*} és {*A*, *C*} csoportokat rendeljük releváns demokratikus döntéshozó egységként.

Egyesek – például Rainer Bauböck – amellett érvelnek, hogy egy ilyen felfogás kibékíthetetlen feszültségben áll a demokrácia alapfogalmával: demokrácián pontosan egy területileg határolt, mérsékelten mobilis, plurális és önmaga felett törvénykező politikai közösséget értünk (Bauböck 2018. 7 skk.). Ezzel kapcsolatban két megfontolást fontos kiemelni. Egyrészről, még ha a demokrácia értéke alapvetően a területileg behatárolt politikai közösségek önrendelkezésén is alapulna, ez az önrendelkezés – ahogy korábban megmutattam – nem követel szuverenitást az önrendelkező közösség számára. Másodszor korántsem nyilvánvaló, hogy a demokrácia értéke csakugyan a területileg lehatárolt politikai közösségek önrendelkezésén nyugodna.

[6] Pontosabban: senki szavának nem szabad *kevesebb* súllyal latba esnie olyan okokból, amelyek méltóságát és egyenlő státuszát aláásnák (Dworkin 2011. 388).

Ahogy James Bohman megjegyzi: számos demokratikus alapérték eredendően univerzalisztikus és kozmopolita – a demokrácia alapelvei a történelem során mindig a demokratikus politikai közösség kiterjesztése (a nők, szegények, etnikai kisebbségek *démosz*ba való befogadása) és az ehhez szükséges intézményi innovációk irányába hatottak (Näsström 2013) –, és könnyen meglehet, hogy elérkezünk egy olyan pontra, ahol ezen elveket a legjobban komplex módon megosztott, összefüggő és átfedő poliarchikus és föderális, nem pedig szuverén struktúrák valósítják meg (Bohman 2007. 133). Megint csak azt találjuk, hogy bár elképzelhető, hogy bizonyos partikuláris szituációkban demokrácia és szuverenitás egymást hatékonyan erősítő intézményi megoldások lehetnek, a kettő közötti kapcsolat esetleges. Egy szuverenitás nélküli világból nem szükségképpen hiányozna a demokrácia; az emberek egy szuverenitás nélküli világban is élhetnének demokratikus intézmények és önmaguk alkotta törvények fennhatósága alatt, megőrizve egyenlő és szabad státuszukat egymással szemben.

V. KONKLÚZIÓ: AZ ANTISZUVERÉN POLITIKA FELÉ

Politikai gondolkodásunk kereteit immár hosszú ideje a szuverenitás fogalma jelöli ki. Még amikor a szuverén nemzetállam intézményének meghaladása kerül is szóba, még a kozmopolitizmus és a globális igazságosság vitáiban is rendszerint a szuverenitás paradigmáján belül maradunk: Nemzetek Európája *versus* Európai Egyesült Államok; nemzeti önrendelkezés *versus* világállam – a kérdés e vitákban nem az, hogy a politikai hatalomnak valamely szuverén instancia kezében kell-e összpontosulnia, hanem, hogy melyikében. Mindez teljes mértékben érthető. A modern kori politikai gondolkodás legnagyobb részt adottnak vette a szuverenitás intézményeit mint a politika szükségszerű keretét, a politikai jelenségek megértésének és értékelésének alapvető fogalmait – mint a legitimitás vagy az igazságosság – ezen intézmények háttere előtt és azt adottnak véve alkotta meg.[7] Politikai identitásunk sok esetben kötődik ilyen szuverén intézményekhez, nemzetállamokhoz. Állampolgárként érdekeink szorosan összekapcsolódnak a szuverén állam intézményeinek folytatólagos fennmaradásával. A legtöbbünk számára még mindig elsősorban a szuverén állam intézményei specifikálják, „töltik ki" az igazságosság, egyenlőség, méltányosság absztrakt társadalmi követelményeit (Nagel 2005. 121) – a társadalmi igazságosságra vonatkozó kötelességeink a legtöbbünk számára mindenekelőtt az állam intézményének igazságosabbá tételének kötelességében tudnak csak testet ölteni.

[7] Ez persze nem jelenti, hogy a politikai gondolkodás története során ne lett volna jelen mindig is a szuverenitás fogalmának kritikája például olyan szerzőknél, mint Hannah Arendt (1991). A szuverenitás kritikáinak történeti áttekintéséhez lásd: Loick 2012.

Ennek fényében mindazok a folyamatok, amelyek kihívást intéznek a szuverenitás intézményeihez – az egyre fenyegetőbbé váló globális kihívások, a gazdasági globalizáció nyomán kialakuló, államhatárokon átívelő érdeksérelmek, melyek elkerülhetetlenül kiterjesztik az igazságosság kereteit a szuverén állam joghatóságán túlra, és szétfeszítik a szuverenitás kereteit, egyszóval az *abnormális igazságosság* (Fraser 2008) problémái – olyan destruktív tendenciáknak hatnak, amelyek felszámolják a politikai hatalomgyakorlás természetes, megérthető kereteit. E jelenségek szélsőséges intézményi átalakulások felé, a nemzetállami szuverenitástól a lokális önrendelkezésnek a transznacionális, sőt transzlokális föderalizmus, és a többszintű kormányázás keretein belül történő megvalósítása felé mutatnak; nem annyira a népszuverenitás mind kiterjedtebb csoportok kezében való összpontosítása, hanem annak decentralizálása és megosztása felé. A szuverenitás paradigmája felől nézve mindez azzal a veszéllyel fenyeget, hogy a politika alapfogalmai, mint az igazságosság, a legitimitás vagy a demokratikus önrendelkezés értelmezhetetlenné válnak. A fentiekben azonban amellett érveltem, hogy azok a politikai és morális értékek, melyek megvalósítását a szuverén állam feladatának tarthatjuk – legyen az az önrendelkezés, a legitimitás vagy a demokrácia – nem állnak szoros kapcsolatban a szuverenitás intézményeivel. Semmi okunk azt gondolni, hogy egy posztszuverén állapotban képtelenek lennénk értelmezni ezeket a fogalmakat vagy megvalósítani azokat az értékeket, amelyekre vonatkoznak. Kétségtelen, hogy egy nemszuverén intézményi berendezkedés másként „töltené ki az igazságosság tartalmát", másmilyen intézményi struktúrákon keresztül biztosítaná a törvények legitimitását és a demokratikus önkormányzást. A fenti diszkusszió azonban rámutat arra, hogy semmi okunk azt gondolni, hogy egy ilyen nem szuverén berendezkedés lényeges morális-politikai kívánalmakat hagyna.

Természetesen nem zárhatom ki, hogy az önrendelkezésen, a legitimitáson és a demokrácián túl elgondolhatók olyan további fogalmak is, amelyek segítségével a szuverenitás értéke biztosabb alapokra helyezhető. Amellett fontos szem előtt tartani, hogy e tárgyalás a szuverenitás egy specifikus – jóllehet széles körben használt – definíciójára épített; nem lehetetlen, hogy más szuverenitásfogalmak felől közelítve a kérdéshez a konklúzió árnyaltabbá válna. Továbbá abból, hogy a szuverenitás intézményei *puszta* eszközök – nem rendelkeznek a maguk jogán semmiféle értékkel – még nem következik, hogy szükségképpen *rossz* eszközök. Fontos, hogy elfogulatlanul vegyük fontolóra a szuverenitás válságával kapcsolatban felmerülő olyan aggodalmakat, amelyek szerint e válság vadnyugati állapotokat teremt a nemzetközi politikában, védtelenül hagyva az állampolgárokat az elszámoltathatatlan és demokratikus felügyelettől mentes MNC-kkel és IGO-kkal szemben, melyektől többé nem védheti őket a szuverén állam szilárd intézményeinek óvó pajzsa. Még ha ezzel a diagnózissal egyet is értünk azonban, a fenti diszkusszió rámutat, hogy a megoldást nem szükségszerű a szuverenitás megőrzésének irányában keresnünk. Ellenkezőleg, nagyon

is meglehet, hogy az emberiséget ma sújtó legmélyebb igazságtalanságok és legsürgetőbb kihívások megválaszolásához éppen a szuverenitás globális meghaladására van szükség.

IRODALOM

Anderson, Elizabeth 2009. Democracy: Instrumental vs. Non-Instrumental Value. In Thomas Christiano – John Christman (szerk.) *Contemporary Debates in Political Philosophy*. London, Blackwell. 213–227.

Antal Attila 2017. *A populista demokrácia természete: realizmus és utópia határán*. Budapest, Napvilág.

Archibugi, Daniele 2003. A Critical Analysis of the Self-Determination of Peoples: A Cosmopolitan Perspective. *Constellations*. 10/4. 488–505.

Arendt, Hannah 1991. *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Budapest, Európa.

Axford, Barrie 2014. The Trends and Tendencies of Global Integration. In Darrel Moellendorf – Heather Widdows (szerk.) *The Routledge Handbook of Global Ethics*. London – New York, Routledge. 4–18.

Bauböck, Rainer 2018. Democratic Inclusion: A Pluralist Theory of Citizenship. In David Owen (szerk.) *Democratic Inclusion: Rainer Bauböck in Dialogue*. Manchester, Manchester University Press. 3–102.

Besson, Samantha 2011. Sovereignty. In Rüdiger Wolfrum (szerk.) *The Max Planck Encyclopedia of Public International Law*. Oxford, Oxford University Press. 366–391.

Bodin, Jean 1987. *Az államról*. Ford. Máté Györgyi – Csűrös Klára. Budapest, Gondolat.

Bohman, James 2007. *Democracy across Borders*. Cambridge/MA, MIT Press.

Bohman, James 2013. Republican Cosmopolitanism: Popular Sovereignty in Multilevel Systems. In Eva Erman – Sofia Näsström (szerk.) *Political Equality in Transnational Democracy*. New York/NY, Palgrave Macmillan. 17–40.

Buchanan, Allen 1991. The Right to Self-Determination: Analytical and Moral Foundations. *Arizona Journal of International and Comparative Law*. 8/2. 41–50.

Buchanan, Allen 2002. Political Legitimacy and Democracy. *Ethics*. 112/4. 689–719.

Buchanan, Allen 2006. Uncoupling Secession from Nationalism and Intrastate Autonomy. In Hurst Hannum – Eileen F. Babbitt (szerk.) *Negotiating Self-Determination*. Lanham/MD, Lexington Books. 81–114.

Buchanan, Allen 2007. *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*. Oxford, Oxford University Press.

Catala, Amandine 2013. Remedial Theories of Secession and Territorial Justification. *Journal of Social Philosophy*. 44/1. 74–94.

Christiano, Thomas 2004. The Authority of Democracy. *The Journal of Political Philosophy*. 12/3. 266–290.

Christiano, Thomas 2008. *The Constitution of Equality: Democrtic Authority and Its Limits*. Oxford, Oxford University Press.

Christiano, Thomas 2015. Self-Determination and the Human Right to Democracy. In Rowan Cruft – S. Matthew Liao – Massimo Renzo (szerk.) *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford, Oxford University Press. 459–480.

Dworkin, Ronald 2002. *Sovereign Virtue*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Dworkin, Ronald 2011. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge/MA, Belknap.

Elsas, Erika van – Wouter van der Brug 2015. The Changing Relationship between Left–Right Ideology and Euroscepticism, 1973–2010. *European Union Politics*. 16/2. 194–215.

Endicott, Timothy. 2010. The Logic of Freedom and Power. In Samantha Besson – John Tasioulas (szerk.) *The Philosophy of International Law*. Oxford, Oxford University Press. 245–260.
Fraser, Nancy 2008. Abnormal Justice. *Critical Inquiry*. 34/3. 393–422.
Goldman, Alvin I. 2015. What Is Democracy (and What Is Its Raison D'Etre)? *Journal of the American Philosophical Association*. 1/2. 233–256.
Gould, Carol C. 2006. Self-Determination beyond Sovereignty: Relating Transnational Democracy to Local Autonomy. *Journal of Social Philosophy*. 37/1. 44–60.
Grimm, Dieter 2015. *Sovereignty : The Origin and Future of a Political and Legal Concept*. New York/NY, Columbia University Press.
Hobbes, Thomas 1999. *Leviatán*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Kossuth.
Horowitz, Donald L. 1997. Self-Determination: Politics, Philosophy, and Law. *Nomos*. 39. 421–463.
Kelly, Duncan 2016. Popular Sovereignty as State Theory in the Nineteenth Century. In Richard Bourke – Quentin Skinner (szerk.) *Popular Sovereignty in Historical Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press. 270–296.
Kis János 2019. Népszuverenitás. In uő: *Alkotmányos demokrácia*. Pozsony, Kalligram. 351–490.
Kolodny, Niko 2014. Rule Over None I: What Justifies Democracy ? *Philosophy and Public Affairs*. 42/3. 195–229.
Lawson, George – Robbie Shilliam 2009. Beyond Hypocrisy? Debating the 'Fact' and 'Value' of Sovereignty in Contemporary World Politics. *International Politics*. 46/6. 657–70.
Loick, Daniel 2012. *Kritik Der Souveränität*. Frankfurt am Main, Campus Verlag.
Ludassy Mária 2015. A szuverenitás fogalmának eszmetörténetéhez: liberalizmus vs. demokrácia. In Takács Péter (szerk.) *Az állam szuverenitása*. Budapest, MTA Jogtudományi Intézet. 57–69.
March, James G. – Johan P. Olsen 1998. The Institutional Dynamics of International Political Orders. *International Organization*. 52/4. 943–969.
Margalit, Avishai – Joseph Raz 1990. National Self-Determination. *The Journal of Philosophy*. 87/9. 439–461.
Miller, David 1997. *On Nationality*. Oxford, Oxford University Press.
Miller, David 2016. Neo-Kantian Theories of Self-Determination: A Critique. *Review of International Studies*. 42/5. 858–875.
Moore, Margaret 2015. *A Political Theory of Territory*. Oxford, Oxford University Press.
Mouffe, Chantal 2005. The 'End of Politics' and the Challenge of Right-Wing Populism. In Francisco Panizza (szerk.) *Populism and the Mirror of Democracy*. London – New York, Verso. 50–71.
Mouffe, Chantal 2017. *For a Left Populism*. London, Verso.
Nagel, Thomas 2005. The Problem of Global Justice. *Philosophy & Public Affairs*. 33/2. 113–147.
Näsström, Sofia 2013. The Normative Power of Political Equality. In Eva Erman – Sofia Näsström (szerk.) *Political Equality in Transnational Democracy*. New York/NY, Palgrave Macmillan. 157–182.
Negri, Antonio – Michael Hardt 2004. *Multitude*. New York/NY, Penguin.
Negri, Antonio – Michael Hardt 2017. *Assembly*. Oxford, Oxford University Press.
Ober, Josiah 2008. The Original Meaning of 'Democracy': Capacity to Do Things, Not Majority Rule. *Constellations*. 15/1. 3–9.
Ober, Josiah 2017. *Demopolis: Democracy before Liberalism in Theory and Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
Pettit, Philip 2012. *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press.

Philpott, Daniel 2001. *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*. Princeton, Princeton University Press.

Stanton, Timothy 2016. Popular Sovereignty in an Age of Mass Democracy: Politics, Parliament and Parties in Weber, Kelsen, Schmitt and Beyond. In Richard Bourke – Quentin Skinner (szerk.) *Popular Sovereignty in Historical Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press. 320–358.

Stilz, Anna 2016. The Value of Self-Determination. *Oxford Studies in Political Philosophy*. 2. 98–127.

Tanyi Attila 2018. Introduction to the Guest Edited Section: World Government. *Journal of Global Ethics*. 13/3. 260–63.

Waldron, Jeremy 2010. Two Conceptions of Self-Determination. In Samantha Besson – John Tasioulas (szerk.) *The Philosophy of International Law*. Oxford, Oxford University Press. 397–416.

Walzer, Michael 1980. The Moral Standing of States: A Response to Four Critics. *Philosophy & Public Affairs*. 9/3. 209–229.

Walzer, Michael 1982. Pluralism in Political Perspective. In *The Politics of Ethnicity*. Cambridge/MA, Belknap. 1–28.

Walzer, Michael 1989. Nation and Universe. *The Tanner Lectures on Human Values*.

Wellman, Christopher Heath 2013. *Liberal Rights and Responsibilities*. Oxford, Oxford University Press.

Young, Iris Marion 2002. *Inclusion and Democracy*. Oxford, Oxford University Press.

Laki János

Ágens objektivitás: a tudomány replikációs válságai

I. A REPLIKÁCIÓS VÁLSÁG

Egy jól ismert, manapság triviálisnak tekintett értelemben a tudomány állandó válságban van: minél több kérdésre ad választ, annál inkább, hiszen a tudás gyarapodása következtében újabb és újabb, korábban nem látott megoldatlan problémák tűnnek föl a horizonton. Ezek számának állandó növekedése azonban inkább tekinthető a tudományfejlődés motorjának, mintsem válságjelenségnek. Van azonban egy, a múlt század kilencvenes éveitől folyamatosan növekvő számokat mutató jelenség, melyet jó okkal tekinthetnénk válságnak, de nem tesszük: ez a tudományos csalás. A csalások számának növekedéséről nemcsak a kiderült esetekből, hanem a kutatók körében elvégzett kérdőíves felmérésekből is tudunk (Fanelli 2009). A legelgondolkodtatóbb a visszavont írások számának drasztikus szaporodása, ahol a visszavonás indokai között 1997 és 2014 között majd tizenötszörösére (29-ről 411-re) nőtt a „csalás" (Brainard–You 2018). Az erről szóló beszámolók azonban nem ütnek meg tragikus hangot, az egyes esetek leírásai inkább az infotainment kategóriájába eső, kalandos történetekkel szolgálnak, melyeket borzongó kíváncsisággal, de azzal a szilárd bizonyossággal olvasunk, hogy a csalásokra előbb vagy utóbb fény derül, s azzal a rend helyreáll.

Bár sok tekintetben hasonlít a csaláshoz, azzal ellentétben, komoly válságot idézett elő egy az utóbbi évtizedben kifejezetten a kísérleti tudományokban észlelt másik diszfunkcionális jelenség. A válságérzet komolyságát világosan mutatja a vészharangot megkongató cikk címe: *Miért hamis a legtöbb publikált kutatási eredmény* (Ioannidis 2005). A cím tagadhatatlanul hatásvadász, némiképp túlzó, de a benne foglalt állítás semmiképp sem teljesen alaptalan. Az utóbbi időben ugyanis egyre többször vették észre, hogy a közölt tudományos eredmények elég nagy hányada alapul utólag megismételhetetlennek bizonyuló kísérleteken. Egyáltalán nem csupán az ún. „puha" tudományok esetében fordul ez elő. Kétségtelen, hogy a pszichológiai (főként a szociálpszichológiai) eredmények gyakran bukkannak föl ilyen a listákon (Aarts et al. 2015), de aggasztó mértékben szerepel itt a rákkutatás, a nőgyógyászat és a kardio-vaszkuláris betegségekkel kapcsolatos vizsgálatok is (Begley–Ellis 2012; Prinz et al. 2012; Wagenmakers et al. 2012).

A nagy gyógyszergyárak már évekkel ezelőtt tapasztalták, hogy a klinikai vizsgálatok egyre nagyobb hányada vezet kudarchoz. Az okokat keresve rájöttek, hogy bár a gyógyszerfejlesztések peer-reviewed folyóiratokban megjelent preklinikai kutatási eredményekre épülnek, utóbbiak nagy része igencsak kétséges. A Bayer Health Care 2011-ben átfogó vizsgálatokat végeztetett, melyek azt mutatták, hogy a preklinikai kutatások publikált eredményeinek mindössze 25%-a validálható (Prinz et al. 2011). Ioannidis és munkatársai 2009-ben a *Nature Genetics* 18 kvantitatív cikkéről mutatták meg, hogy közülük 10 elvi okokból (az alkalmazott statisztika hibái miatt) megismételhetetlen. Ezek az eredmények sajnos jól kvadrálnak Ioannidis eredeti cikkével, mely nem egyszerűen leírta, hogy a tudósok gyakran publikálnak megismételhetetlen kísérleti eredményeket, de adott egy matematikai modellt is, melynek értelmében a hamis eredmények előállítása, s az ebből következő megismételhetetlenség minden, nagy adattömegekkel s ezek statisztikai feldolgozásával foglalkozó kísérleti tudományra kiterjed.

A kísérleti eredmények megismételhetetlenségének felismerése okkal kelt válságtudatot, hiszen a tudományba vetett bizalom azon alapszik, hogy ezt a tudást olyan rendszer állítja elő, melyben az alkalmazott kognitív eljárásokat a releváns szakértők folyamatosan ellenőrzik *(peer review)*, a publikált mérési és kísérleti eredményeket bárki bármikor megismételheti, konfirmálhatja, diszkonfirmálhatja, korrigálhatja vagy továbbfejlesztheti. A nagyszámú replikálhatatlan kísérleti eredmény azt mutatja, hogy ez a rendszer nem működik megfelelően.

Ellentétben a csalással, a megismételhetetlenség nem tudatos megtévesztés eredménye: a kísérleteket elvégző, publikáló és a *peer review* rendszeren átengedő kutatók nem tudnak semmiféle rendellenességről, meglepődnek, amikor ők maguk sem képesek saját korábbi eredményeiket megismételni. Kézenfekvőnek látszik hát az a föltevés, hogy a replikációs krízis hátterében az elszaporodó hibák, gondatlanság, a tudományos tudás előállítási szabályainak öntudatlan megsértései állnak. Ebből következően, annak vizsgálata, hogy „a tudomány *gyakorlata* hogyan befolyásolja a tudományos konklúziók érvényességét" (Schooler 2014. 9 – kiem. L. J.), sokak szerint ahhoz a konklúzióhoz vezet, hogy a válságot a *szabályok szigorítása* és betartásának fokozott *ellenőrzése* biztosíthatja.

Eddig három komoly megoldási javaslat merült föl:

(1) A *pre-regisztráció* kötelezővé tenné, hogy a kutatók a munka megkezdése előtt hivatalosan bejelentsék, mi az általuk kísérletileg ellenőrizni kívánt hipotézis, milyen adatokat tekintenek e hipotézis szempontjából relevánsnak, milyen kísérleti berendezéseket, szoftvereket kívánnak a kutatás során felhasználni. A továbbiakban már csak alapos indoklással lehet ezektől eltérni, azaz nem lehet a hipotézist a felbukkanó adatokhoz passzítani, s viszont, az adatokat sem lehet az alakuló hipotézis fényében szelektálni és értelmezni (Nosek et al. 2018).

(2) A *nyílt kutatás* koncepciója ennél radikálisabb, amennyiben teljesen megszüntetné az individuális és kiscsoportos kutatást, gyakorlattá téve különböző egyetemek és kutatóintézetek publikálás, vagyis az eredmények kialakítása előtti együttműködését (Open Science Framework). E módszer lehetővé tenné „a reprodukálhatóságot befolyásoló tényezőknek a kutatás folyamatában való felbukkanásával egyidejű vizsgálatát" (Schooler 2014. 9). Ezzel megszűnne az a gyakorlat, hogy befejezett kutatások eredményeit utólag kell részeire bontani, s megtalálni azokat az olykor nagyon nehezen azonosítható pontokat, melyeknél a kutatás félrement, s az ismétlés lehetetlenné vált (Morey et al. 2016).
(3) A *triangulációó* voltaképpen egy, a tudományos realizmus körüli vitákban felmerült gondolat beépítése az Open Science javaslatba. Lényege az, hogy ugyanazon a problémán nem egyszerűen több, hanem eltérő módszereket és különböző műszereket használó csoport dolgozik egyidejűleg, s e különbözőség önmagában is kontrollt, a tévedés lehetőségének csökkenését jelenti (Carter et al. 2014).

Mindhárom javaslat azon a hallgatólagos föltevésen nyugszik, hogy a tudomány módszertani szabályok által kontrolált tevékenység, s a replikációs válság oka az, hogy „individuális kutatók, referensek és szerkesztők nem igazodnak a kísérleti tudomány jól megalapozott, konszenzuális irányelveihez" (Begley–Ioannidis 2015. 119). Meglehetősen általánosnak látszik az a meggyőződés, hogy a válság megszüntethető, ha sikerül intézményes ellenőrzőmechanizmust kidolgozni, mely biztosítja a módszertani előírások érvényesülését a kutatások megtervezésében, végrehajtásában, az eredmények interpretálásában, igazolásában és publikálásában (Begley–Ellis 2012; Poste 2012; Begley 2013; Begley–Ioannidis 2015; Fiedler–Schwartz 2016).

II. PROCEDURÁLIS OBJEKTIVITÁS

A megismételhetőség követelményét egy hozzá képest metaszintű normából, az *objektivitás* követelményéből származtathatjuk. Az objektivitás legáltalánosabb fogalmát a szubjektivitással való szembeállítás által szokás definiálni, mint olyan tudást vagy eljárást, melyet alapvetően a megismerés objektuma határoz meg. Egy eredmény megismételhető, ha az azt előállító eljárás objektív, azaz nem tartalmaz idioszinkratikus, szubjektív összetevőket, a *hitek formálását a vizsgált tárgy valóságos tulajdonságai dominálják*. Ez az elgondolás, a maga legkövetkezetesebb formájában azt jelenti, hogy a megismerő folyamatból ki kell zárni a szubjektumot, annak legföljebb regisztráló és kalkuláló automataként lehet szerepe, vagyis, az objektivitásnak ez a fogalma egy „megismerő szubjektum nélküli episztemológia" (Popper

1967/1979) kidolgozását követeli meg. Ez az objektivitás követelményének *erős – realista értelme*.

A tudomány története azonban azt mutatja, hogy akár hosszú ideig igaznak és igazoltnak tekintett elméletek is gyakran bizonyulnak később hamisnak, vagyis a vélekedést, mely adott időpontban objektívnek látszott, mégsem az ismeretтárgy határozta meg, így valójában nem-objektív volt. Ezért az elfogadás pillanatában alkalmazott erős objektivitás követelménye teljesíthetetlen, a belőle származtatott megismételhetőség pedig semmit nem igazol. Ennek ellenére, az objektivitásról nem szívesen mondanánk le, így a szubjektumnak a tudományos igazolás folyamatából való kivonására kialakult az *objektivitás gyöngébb változata* is, mely úgy áll elő, hogy:

(a) az objektivitás fogalmáról leválasztjuk az igazságkövetelményt, miközben
(b) megőrizzük a szubjektív perspektíva kizárásának episztemikus előnyeit.

Így jön létre az *objektivitás procedurális fogalma*, mely a szubjektív torzítás kizárását azzal biztosítja, hogy a hitformálás és igazolás minden mozzanatát személytelen, szituáció-független, általános szabályok határozzák meg (vö. Megill 1994). Az eredmények mindenki számára megismételhetők, akik ugyanazokhoz a szabályokhoz igazodnak.

A mai replikációs válság megoldásával kapcsolatos ötletek az objektivitás e procedurális fogalma által kirajzolt kereten belül mozognak. Magától értetődőnek tekintik, hogy a megismerő szubjektum nem aktív résztvevője a tudás kialakításának, kognitív szerepe voltaképp arra korlátozódik, hogy regisztrálja a beérkező adatokat és lefuttassa a módszertani és logikai szabályok által előírt személytelen igazolási algoritmusokat. Ezen objektivitás-felfogás következménye, hogy a replikálhatatlanság az érvényes általános szabályok *egyéni megsértéseként* jelenik meg. Minden egyéni beavatkozás csak hibát eredményezhet, hiszen szabadjára engedi a szubjektumot, mely ebben a keretben az önkényesség, irracionalitás, érzelem- és érdekvezéreltség, szinonimája. Szerencsére azonban, a tudományos tudás előállítására, és igazolására használt szabályrendszerrel nincs baj, időnként előfordul diszfunkcionális működés, de „a tudományos eredmények megismételhetetlensége miatti aggodalmak nem érvénytelenítik a tudományos módszer érvényét vagy legitimitását. Éppen a tudományos *módszerek rigorózus, precíz alkalmazása* eredményez javulást" (Begley–Ioannidis 2015. 116 – kiem. L. J.).

III. AZ ÉRTÉKELÉSI RENDSZER MINT A VÁLSÁG KATALIZÁTORA

A procedurális objektivitás perspektívájába illesztve, érthetővé válik a tudományos csalás és a megismételhetetlenség felszíni hasonlósága: mindkét esetben az általános szabályrendszer és az egyéni érvényesülési törekvés összeütközésé-

ről van szó. Az efféle ütközések hatékony katalizátora a tudományban ma használatos értékelési rendszer. Ahogyan a procedurális objektivitás eltekint a tudományos állítások igazságtartalmától s helyébe a szabályoknak való megfelelést illeszti, úgy az értékelés *publish or perish* rendszere eltekint a tudományos teljesítmények tartalmától, s a kutatói teljesítményt kizárólag formális jellemzőkkel és kvantifikálható faktorokkal méri: mindenekelőtt a publikációk számával, az idézettségi mutatókkal, az elnyert grantek, PhD-vezetések számával, a cikkeket megjelentető folyóiratok impakt-faktorával.

A rendszer kritikusai gyakran rámutatnak azonban, hogy a mennyiség önmagában nem garantál minőséget. Régóta tudott, hogy a folyóiratok által alkalmazott *peer review* rendszer alkalmatlan a csalások és torzítások kiszűrésére, hiszen célja a benyújtott cikk eredetiségének, a szerző kompetenciájának, érvelése koherens voltának megállapítása, de a leírt kísérletek megismétlése nem feladata a referenseknek. Emellett, a publikált tanulmányok ellenőrzésére, az elvégzett kísérletek megismétlésére nehéz pénzt szerezni, az ismétlés eredményeit nehéz publikálni, egyáltalán, a kutatók nem szívesen vesztegetik az időt és energiát mások eredményeinek ellenőrzésére, mivel az ilyen publikációk sokkal kisebb elismerést hoznak, mint az originális munkák. Természetesen, a nagyon meglepő eredményekre vezető kísérleteket, olykor az adatok által túlságosan jól alátámasztott hipotéziseket ellenőrzik, de az összes publikált eredményhez képest az ismétlések száma csekély (Makel et al. 2012; Funtowicz–Ravetz 2015).

Annak helyességét is sokan vitatják, hogy az impakt-faktort egy folyóiratban megjelent összes cikkre érkezett hivatkozások átlagából kell kiszámítani. Ez ugyanis azt eredményezi, hogy ha egy folyóiratban van néhány nagyon sokat hivatkozott cikk, ez az összes, gyakran egyetlen hivatkozást sem kapott írás tudományos értékét megnöveli. Azt javasolják, hogy az átlag helyett a valósághoz közelebb álló, a legtöbb és legkevesebb hivatkozás által kijelölt skála középértékének kellene egy folyóirat impakt-faktorát meghatároznia (*Nature* 2016). Az ilyen, rég megfogalmazott, elvi alapú kifogásokat egészítik ki az újabb, tényalapúak: a legtöbb csalást vagy megismételhetetlen eredményt tartalmazó cikk természetesen a nagy presztízsű folyóiratokban jelenik meg, vagyis egyáltalán nem biztos, hogy az impakt-faktor garantálja a magas tudományos minőséget. Sőt, minthogy másod-, harmadvonalbeli folyóiratokban való megjelenésért nem érdemes a teljes tudományos karriert kockáztatni, a tények éppenséggel arra utalnak, hogy a magas impakt-faktorú folyóiratokban megjelent állítások kevésbé vehetők minden további nélkül készpénzértéken, míg az alacsonyabb presztízsű folyóiratoknál erre valamivel nagyobb az esély!

A publikációk mennyiségi szempontú értékelése a kiérleletlen koncepciók, a „buherált" adatok és az elvárásokhoz igazított elemzések felé nyomják a tudósokat. A „publish or perish" elv alkalmazása ösztönzi a koncepcióhoz nem illeszkedő adatok mellőzését vagy „kimagyarázását"; az adatok kreatív hozzáigazítását a hipotézisekhez; a gyorsan eredményt hozó lazaságot; az alternatív

értelmezések mellőzését. Míg a (szövegszerűen nem teljesen megalapozott) hagyomány szerint, a 17. században Bacon azzal a metaforával írta le a kísérleti módszert, hogy általa addig lehet kínozni a természetet, míg az elárulja titkait, manapság gyakran az történik, hogy a begyűjtött kísérleti és megfigyelési „adatokat kínozzák, míg azok vallomást tesznek" (Wagenmakers et al. 2012. 633), azaz, míg az adatokban sikerül valamilyen, a hipotézist igazoló mintázatot felismerni. A statisztikailag szignifikáns összefüggések előállítását a tolerálható hibaszázalék túl magasra, a hipotézis igaz voltát jelző statisztikai valószínűség túl alacsonyra kalibrálása, az adatok prekoncepció-vezérelt interpretálása, egyáltalán, az elemzések „finomhangolása" biztosítja. A kutatók akkor is képesek statisztikailag szignifikáns összefüggéseket kimutatni, ha valójában semmiféle hatás vagy összefüggés nincs jelen. Ezek ún. „hamis pozitívumok" (vö Colquhoun 2017), melyek a tanulmányokban eredményként tüntethetők föl, hisz a kutatóknak mindenáron igazolást kell találniuk a kiinduló hipotéziseikhez, mivel a folyóiratok csakis ilyen cikkekre vadásznak. A nem igazolódott hipotézisekre senki sem kíváncsi, ezért a tudományos irodalom azt a benyomást kelti, valamennyi kutató zseniális, szinte mindig helyes hipotéziseket állítanak föl, s azokat sikeresen igazolják is.

A fentiek szerint, a tudomány megbízhatóságának két hagyományos garanciája (a *peer review* és a megismételhetőség) a gyakorlatban éppenséggel *egymás ellen hat*: a benyújtott tanulmányok anonim referálásának célja a minőség és az originalitás biztosítása, a replikáció viszont per definitionem nélkülözi az originalitást. A szerkesztők és az olvasók egyaránt az új felismeréseket közlő írásokat preferálják, s inkább csak remélik, hogy ezek a cikkek egyben az igazsággal is tartanak valamilyen kapcsolatot. Ezen túlmenően, a jelenlegi értékelési rendszerben éles ellentét van az *individuális kutató* és a teljes *tudományos közösség* érdeke között. Előbbi a publikációk számának gyarapításában, utóbbi a jól megalapozott, alaposan konfirmált eredményekben érdekelt, s a válság világosan mutatja, hogy ez a két érdek kölcsönösen kizáró. Nem meglepő tehát, hogy „… úgy tűnik, a kutatók *többsége* alkalmaz kétes tudományos gyakorlatot" (Begley–Ioannidis 2015. 118 – kiem. L. J.).

A csalások és a megismételhetetlen kutatási eredmények növekvő számán túl, a kvantitatív mutatókat használó teljesítményértékelés másik következménye a *hosszú, de közepes fontosságú tételekből álló publikációs listák* tömegessé válása. Az értékes eredmények láthatósága (így hasznosulása) szempontjából káros az évente termelt sok százezer cikk és könyv által keltett „zaj", melyben egyre nehezebb észrevenni a valóban fontos írásokat. Mivel a tömegtermelés a tudomány általános színvonalát rontja, fölmerül, hogy érdemes lenne a közölt cikkek minőségét jobban figyelembe vevő értékelési rendszert kialakítani (Kraus 2014; Funtowicz–Ravetz 2015; Wilsdon 2015). A teljesítmények kizárólag mennyiségi alapon való értékelésének minőségire cseréléséhez azonban egyelőre nincs olyan formális eljárás, mely biztosítaná az összehasonlíthatóságot. Mindeneset-

re, maga az a tény, hogy megjelent egy ilyen elképzelés, fontos fordulatot jelez. Ha a normaszegés, s a következményeként előálló replikálhatatlanság az értékelési rendszer mellékhatása, akkor hiába ellenőrizzük a módszertani szabályok betartását, a rendszer maga növeli a diszfunkcionális reakciók mennyiségét.

Ráadásul a szabálykövetés ellenőrzésének szigorítására irányuló törekvések azon a magától értetődőnek tekintett föltevésen alapszanak, hogy az objektivitás és az abból származtatott módszertani normák minden racionális szereplő számára egyszer és mindenkorra adottak. A továbbiakban egy olyan esetet mutatok be, ahol az objektivitás metaszintű koncepciójában bekövetkező változás a kísérletezés konkrét szabályainak módosulását eredményezte, így az eljárás, mely a korábbi kritériumok szerint normasértésnek, az új helyzetben az objektivitás szükséges feltételének mutatkozott.

IV. AZ N-SUGÁR RÖVID TÖRTÉNETE

A felidézendő esetnek van egy kialakult értelmezése, melyet nem szokás vitatni. Úgy vélem azonban, a korabeli folyóiratokban nyomon követhető viták azt mutatják, a tényleges helyzet más volt, mint ami az elfogadott narratívában megjelenik, így érdemes még egy pillantást vetni rá. Lássuk először az események elfogadott interpretációját (vö. Blondlot 1905a; Klotz 1980, 1986; Langmuir 1989; Nye 1980, 1986; Seabrook 1941)!

Prosper-René Blondlot sikeres kísérleti fizikus volt a múlt századfordulón. Fontos eredményei voltak a drótban haladó elektromosság sebességének meghatározásában, továbbá kísérletileg kimutatta, hogy a röntgensugár nem részecskék árama, hanem hullám (Klotz 1980). Ezt úgy bizonyította, hogy a röntgensugarat töltéssel bíró elektromos mezőn vezette át, azzal a föltevéssel élve, hogy amennyiben a sugár hullámtermészetű, az elektromos mező polarizálja, így az eredeti irányhoz képest oldalt elhelyezett detektorra irányítja. Azt, hogy ez történt, *a detektor által létrehozott elektromos szikrák felvillanása jelezte*. Más alkalommal kvarcprizmán vezette át a röntgensugarat. Noha tudta, hogy a kvarcprizma nem hajlítja azt el, az oldalt levő detektor szikrája mégis fényesebbé vált. Ebből arra következtetett, hogy a felvillanásért valami más a felelős, s 1903 márciusában bejelentette, hogy új elektromágneses sugárzást talált, melyet szülővárosa (Nancy) után N-sugárnak fog nevezni.

Kísérleteit megpróbálták más laboratóriumokban is megismételni, de e próbálkozások gyakran kudarcba fulladtak. C. Swinton a *Nature* 1904. január 27-i számában azt írta: „Blondlot legtöbb kísérletét megismételtem, de az általa leírt figyelemre méltó jelenségek leghalványabb nyomát sem láttam" (Swinton 1904a. 272). Hasonló bejelentést tett február 18-án J. B. Burke: „Megismételtem M. Blondlot kísérleteit, de minden eredmény nélkül" (Burke 1904. 365). Márciusban W. A. D. Rudge már minden meglepődés nélküli szenvtelenséggel

jelezte: „M. Blondlot kísérleteit megismételni próbálva, a *szokásos sikertelenséggel* találkoztam" (Rudge 1904. 437 – kiem. L. J.). Néhány hónap leforgása alatt *kialakult egy korlátozott replikációs válság*, mely augusztusra olyan feszültséget keltett, hogy a British Association for the Advancement of Science cambridge-i kongresszusán az összegyűltek felkérték R. Wood amerikai fizikust, látogassa meg Blondlot laboratóriumát, s a helyszínen tájékozódjon az N-sugárral kapcsolatos kísérletekről.

A standard történet szerint, e látogatás során egy klasszikus döntő kísérletre került sor, melynek eredménye az N-sugár létének megsemmisítő cáfolata volt, így „attól a naptól fogva nem léteztek N-sugarak" (de Solla Price 1964. 157), vagy ahogy I. Langmuir kevésbé udvariasan fogalmazott: „Blondlot-nak vége lett" (Langmuir 1989. 43). A „döntő kísérlet" (egyelőre nagyon leegyszerűsítve) abban állt, hogy a sötét laboratóriumban Wood kivette a spektroszkópból a prizmát, de Blondlot ezt nem vette észre, s továbbra is olvasta a képernyőről a szerkezet által már nyilvánvalóan oda nem vetített hullámhosszokat. Ezzel egyértelművé vált, hogy a kísérletek megismételhetetlenségének oka az volt, hogy N-sugárzás nem létezik.

Az eset elfogadott magyarázata az, hogy Blondlot nem követte elég szigorúan a kísérletezés módszertani szabályait, így tévedés áldozata lett. Feltehetőleg az első, téves észlelés nyomán kialakult benne az (a korábbi, hasonló eljárással végzett, sikeres kísérletei által is erősített) észlelési elvárás, melynek eredményeként a szikradetektor valóságosan nem létező felvillanásait vélte látni. Blondlot esete rövidesen a természettudományos képzésben használatos tantörténetté vált, mely arra figyelmezteti a leendő kutatókat: ha nem zárják ki szubjektivitásukat, könnyen válhatnak öncsalás áldozatává.

Ez a bevett értelmezése Blondlot történetének. Aki azonban a standard tudománytörténeti munkákon túlmenve, a korabeli publikációkból próbálja rekonstruálni az eseményeket, könnyen elbizonytalanodik. Mindenképpen zavaró a tantörténet *individualizáló* volta,[1] ugyanis a valóságban Blondlot korántsem volt egyedül: 1903 és 1906 között különböző francia egyetemek mintegy 120 kutatója jó 300 publikációt közölt erről a témáról. E cikkek komoly presztízsű, *peer reviewed* folyóiratokban jelentek meg, azaz átmentek a tudomány akkor szokásos szűrőin. Emellett, az N-sugárral kapcsolatos felfedezésekről számos tudományos előadás hangzott el a Francia Tudományos Akadémián és komoly tudományos társaságok ülésein, vagyis szó sem volt egy magányos kutató önbecsapásáról. Sőt.

Blondlot felfedezését *empirikusan megerősítették*: legalább 40 sikeres kísérleti ismétlésről tudunk, számos kutató specifikálta vagy kiterjesztette eredményeit, sőt, új kutatási területek keletkeztek, az N-sugár jelenlétét kísérletileg

[1] Az itt következő felsorolás adatainak forrása: Nye 1980 és 1986, Klotz 1980 és 1986, Lagemann 1977.

demonstrálták a fiziológiában, majd a pszichológiában. A. Charpentier arra vonatkozó kísérleteket mutatott be, hogy az idegrendszer és az izmok is N-sugárzást állítanak elő; di Brazza eredményei szerint az aktív agyműködés megfigyelhető a kibocsátott N-sugarak ernyőn való felfogásával; d'Arsonval lokalizálta az N-sugarak kibocsátásának helyét az agyban (Broca-régió), mások kvantitatív összefüggést találtak a sugárzás erőssége és az izom- vagy idegrendszeri aktivitás intenzitása között, s az aktivitás fokozásával vagy mérséklésével sikerült a sugárzást kauzálisan manipulálni. J. Becquerel kontrollkísérleteket végzett, megmutatva, hogy érzéstelenítés segítségével az N-sugár kibocsátás gátolható. Végignézve a történetben felbukkanó tudósok, egyetemek, intézmények, folyóiratok, sikeres kísérletek és alkalmazások listáját, nem az önbecsapásnak áldozatul esett magányos tudóst, hanem azt látjuk, hogy viharos gyorsasággal kialakult egy forró kutatási terület, ahol intenzív interdiszciplináris kutatások gyors ütemben szállítottak megismételt kísérletekkel alátámasztott, kvantifikált eredményeket.

Ennek ellenére, az N-sugár létezése lehetetlennek látszott, mivel a leírt tulajdonságokkal bíró sugárzás összeegyeztethetetlen volt a korabeli sugárfizika elfogadott nézeteivel. H. Rubens arra figyelmeztetett, hogy az N-sugár Blondlot által kimért hullámhossza, s az az állítás, hogy e sugárzás egy 0,1 milliméteres ablakon halad át, inkompatibilis Maxwellnek az elektromágneses sugárzásról szóló elméletével (Nye 1980. 131). G. Sagnac olyan számításokat közölt, melyek értelmében az N-sugárzásnak olyan hullámhosszúnak kellene lennie, hogy nem hatolhatna át a Blondlot által használt kvarclencsén (Nye 1980. 132). Az N-sugár tulajdonságai ellentmondtak V. Schumann felfedezésének, melyből az következett, hogy a levegő és a kvarclencse az adott tulajdonságú sugárzást teljesen elnyelné, vagyis (Blondlot által nem használt) vákuum-spektrográf nélkül nem lehet észlelni. C. C. Schenck arra mutatott rá, hogy ha a sugarak a Blondlot által leírt 5 milliméteres résen, majd ezután a prizmán haladtak át, intenzitásuknak annyira le kellett csökkennie, hogy a különböző hullámhosszok már nem különíthetők el. Ezért arra a következtetésre jutott, hogy „…a kísérletben leírt körülmények között aligha lenne lehetséges elkülönített sugarakat detektálni" (Schenck 1904. 487).

Az e típusba sorolható érvek lényege az, hogy a Blondlot által leírt kísérleti jelenségek nem egyeztethetők össze a sugárfizika elméleteivel, ezért a kísérletek elvi okokból *nem állíthattak elő olyan tapasztalatokat,* amilyenekről Blondlot és mások beszámoltak. A sugárfizika azonban ebben az időszakban még meglehetősen fiatal terület volt, így az „elfogadott elméletek" egyáltalán nem voltak olyan jól konfirmáltak, hogy minden újonnan felmerülő kísérleti eredmény megítélésének mércéjéül szolgálhattak volna. Blondlot nem is habozott megfordítani az érvet: azt állította, az N-sugár furcsa tulajdonságai azt mutatják, valami nincs rendben az elfogadott elméletekkel, vagyis az összeegyeztethetetlenség nem azt jelezi, hogy N-sugárzás nincs, hanem éppen azt, hogy jelentős felfedezés történt. Amikor Wood kétségeit fogalmazta meg azzal kapcsolatban,

hogy „egy 3 milliméter szélességű sugárnyaláb 0,1 milliméternél kisebb hibatűrésű spektrumra bontható", habozás nélkül úgy válaszolt, hogy „ez e sugarak egyik megdöbbentő és *megmagyarázhatatlan* tulajdonsága" (Wood 1904. A 82–86 – kiem. L. J.),[2] vagyis kapásból arra utalt, hogy mivel a régi elméletek képtelenek magyarázni az empirikus adatokat, ezért (legalább részben) falszifikálódtak.

Szükség volt tehát egy másik, földközelibb magyarázatra, hol és miért mentek félre a kísérletek. Ilyen magyarázatokkal szolgálnak azok a cikkek, melyek elismerik, hogy a kísérletezőknek *voltak olyan tapasztalataik*, amilyeneket leírnak, csupán azt tagadják, hogy *e tapasztalatokat az N-sugár idézte elő*. E kritikák a replikálhatatlanság szokásos indokait, jelesül, a módszertani szabályok (nem tudatos) megsértéseit hozzák fel. Schenck például explicit módon megfogalmazta azt a gyanút, hogy az N-sugár bizarr látszólagos tulajdonságai valójában a kísérletezők hibáinak következményei, s figyelmeztette a fizikusokat, „tanácsosnak látszik figyelmet szentelni… a *kísérletezés bizonyos előírásainak*, melyeket Blondlot talán *nem elég gondosan követett* munkája során" (Schenck 1904. 486 – kiem. L. J.).

A kísérletezés szabályainak hanyag kezelésén Blondlot kritikusai a leggyakrabban azt értik, hogy az észlelt jeleket valójában hőhatás váltja ki. Felmerült, hogy Blondlot nem küszöbölte ki a sugárforrás (Nernst-lámpa, Auer-égő) hőhatását (Swinton 1904. 412), s hogy esetleg a kísérletet végző személy testmelege okozhatja a képernyő világosodását. Ez azt jelentené, hogy az eredeti kísérletek technikailag rosszul lettek végrehajtva, nem különítették el világosan a zajt (az eszközök által termelt hő) és a jelet (az N-sugár nyomát). Ez a felvetés azonban csak akkor magyarázná igazán meggyőzően a kísérletek megismételhetetlenségét, ha a kritikusok végeztek volna olyan kísérleteket, melyekben az ilyen hőhatásokat megpróbálták volna kiküszöbölni, de erre vonatkozó próbálkozásnak nem találtam nyomát. Ellenben, az N-sugár hívei végeztek kísérleteket hidegvérű állatokkal, sőt holttestekkel is, azaz hideg testek N-sugárzását is megmutatták, J. S. Hooker pedig direkt kísérletről is beszámolt: forró vízzel teli palackot közelített az ilyen kísérletekben használt kalcium-szulfát képernyőhöz, s azt találta, hogy „abszolút semmilyen fényességerősödés nem történt" (Hooker 1904. 686).

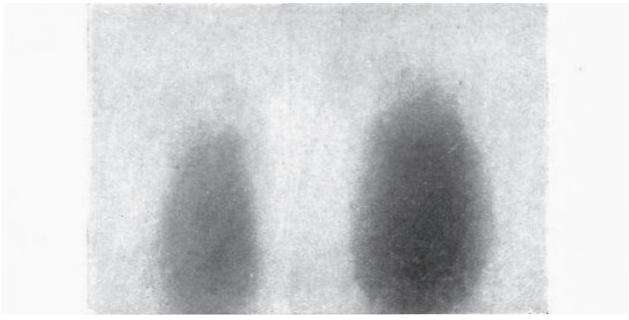
Más magyarázattal állt elő O. Lummer a Deutsche Physikalische Gesellschaftban (Nov. 1903) tartott előadásában. Feltételezte, hogy a kísérletezők által észlelt fényességváltozások *a szemben lévő sejtek (csapok és pálcikák) különböző fényérzékenységének következményei*. Később Lummer be is jelentette,[3] hogy mindaddig, míg az N-sugár létét nem igazolják *objektív módon*, ő és H. Rubens

[2] Wood beszámolóját nem az eredeti, *Nature*-beli szövegből idézem, hanem az Ashmore 1993-hoz csatolt Appendixből, mivel ott a sorok számozva vannak. Az A-val jelölt szöveg az eredetileg a *Nature*-ben megjelent beszámoló, a B-vel jelölt a Blondlot laboratóriumában történtek később felidézett változata (eredeti megjelenés Seabrook 1941).

[3] A 76. Naturforscherversammlung zu Breslau alkalmával, mely 1904. szeptember 18–24. között zajlott.

fenntartják a jogot, hogy a megfigyelt jelenségeket fiziológiai és pszichológiai okokkal magyarázzák (Lummer–Weiss 1904. 676). Végül egyenesen azt állította, hogy „Blondlot kísérleteinek eredményei szinte tökéletesen imitálhatók *bármiféle sugárforrás alkalmazása nélkül*" (Lummer, 1904a 378 – kiem. L. J.). Ez az érvelés annyiban hasonlított a hőre hivatkozóhoz, hogy ugyancsak egy másik, az N-sugártól különböző fizikai (fiziológiai) tényezőre vezette vissza az észleléseket. Abban azonban inkább az elsőként említett, a priori érvelésre hajazott, hogy kétségbe vonta, hogy Blondlot-ék valami objektíve létező jelet észleltek (Lummer 1904a. 280). Ez azt jelentette, hogy Blondlot kísérleti módszere alapvetően elhibázott, mivel nem küszöböli ki a kísérletező személy perceptuális apparátusának adattorzító hatását, sőt *illúziókat hoz létre*.

A fiziológiai magyarázat nagyon népszerű volt, de volt egy alapvető hibája: nem számolt azzal a ténnyel, hogy Blondlot fényképeket is közölt a sugárzás hatásáról. A fényképek a következő módon készültek: a detektort fényérzékeny lemezre tették, s a fölé helyezett sugárforrást ólomlemezzel félig árnyékolták. A detektor mozgatható volt, így megmutatkozott, hogy szikrái nagyobb nyomot hagytak az árnyékolatlan részen, mivel ott az N-sugárzás megnövelte a szikrák fényerejét. Ilyen képek keletkeztek (Blondlot 1905. 66):



A fényképező berendezés optikai rendszerében nincsenek különböző fényérzékenységű sejtek, így Lummer magyarázata ezekre az észlelésekre nem alkalmazható. A fő ellenérv azonban itt is előkerült: a fotó nem az objektivitás által előírt szabályoknak megfelelő módon készült, mivel a detektort mozgató asszisztens ugyan egy metronómhoz igazodott, de mégsem kizárható, hogy meg akart felelni főnöke elvárásainak, s ezért (öntudatlanul) egy tized- vagy századmásodperccel hosszabb ideig hagyta a detektort a nem árnyékolt részen, s így keletkezhetett ott nagyobb nyom.[4] Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a fényképekkel kapcsolatban támadt némi zavar a kritikusok körében, de ezen ilyesféle elkent megfogalmazásokkal tették túl magukat: „Olyan szorosan követtem

[4] Blondlot ezért később készített egy automatikusan mozgó szerkezetet, de ennek eredményeivel már nem sokat törődtek.

Blondlot eljárását, amennyire csak tudtam, de sajnos nem találtam a fotografikus hatások között olyan különbséget, mely ne lett volna *valami bizonytalan oknak* tulajdonítható" (Burke 1904. 198 – kiem. L. J.).

A kritikusok láthatólag ad hoc jellegű magyarázatokra kényszerültek: a háttérelméletekkel való összeegyeztethetetlenségre hivatkoztak, vagy azt mondták, hogy Blondlot nem zárta ki a kísérleti eszközök hőhatását, vagy azt, hogy nem is volt semmiféle hatás, amit láttak az nem volt más, mint a sejtek különböző fényérzékenysége által keltett illúzió, s amikor a fotókra került a sor, akkor visszatértek ahhoz az állításhoz, hogy van jel, de azt az asszisztens okozza, vagy nem adtak határozott magyarázatot. Röviden, a helyzet nem volt egyértelmű, s az N-sugárzással kapcsolatos kísérletek megismételhetetlensége által keltett figyelem egyre inkább a *kísérletben résztvevők észlelőképességére* irányult. Három vélekedést vettek fontolóra:

(1) A már említett *fiziológiai illúziót*, melynek terjedését nagyban segítette, hogy Lummer tanulmányának fordítása megjelent a *Nature*-ben (1904. február 18.). Mint láttuk, a csapok és pálcikák fényérzékenység-különbségére alapozott magyarázat nem volt könnyen összeegyeztethető azzal a ténnyel, hogy a sugárzás hatásáról sikerült fotókat készíteni, ezért ez a gondolat csak egy ideig volt népszerű, később háttérbe szorult.

(2) Többször felbukkant az *elvárási hatás*ra hivatkozó pszichológiai magyarázat: bárki, aki hasonló kísérleteket végzett tudja, „nagyon könnyen megesik, hogy az ember azt látja, amit várt" (Swinton 1904. 412). Ez a magyarázat két értelemben is kétséges volt: maga Swinton is említette, hogy nem könnyű feltételezni, hogy egy olyan tapasztalt, s a szikra-detektorral korábban sikeres kutató ilyen hibát követ el. Másfelől, úgy tűnt, „[a]z a tény, hogy M. Blondlot megmérte az N-sugarak hullámhosszát, kevés kételyt hagy afelől, hogy amit megfigyelt, az a szó valódi értelmében objektív és nem szubjektív hatás" (Burke 1904. 365).

(3) Felmerült, hogy talán csak egyszerűen az *egyéni vizuális képességek különbségéről* van szó: „e fényváltozások csak bizonyos emberek számára láthatók" (Swinton 1904. 412). Swinton januári és márciusi *Nature*-cikkeiben felhívást tett közzé, hogy jelentkezzenek azok, akik próbálták megismételni Blondlot kísérleteit, s mondják el, hogy ők láttak-e valamit, de nincs nyoma, hogy lettek volna ilyen jelentkezők. Áprilisban J. G. McKendrick és W. Colquhoun számolt be arról, hogy olyan kísérleteket végeztek, melyben egyidejűleg hét személynek kellett jeleznie, hogy mit lát (nem is csupán a fényváltozás bekövetkeztére kérdeztek rá, hanem annak fokozatait is jelezniük kellett egy előre adott skálán), de csak azt tudták közölni, hogy „Blondlot sugaraival kapcsolatos kísérleteinkben egyöntetűen negatív eredményeket kaptunk" (McKendrick–Colquhoun 1904. 534).

Látható, hogy a három lehetőség egyike sem kínált igazán megnyugtató magyarázatot. Ráadásul, a kérdések kétféle föltevést implikáltak a sugárzással kapcsolatban: az első kettő szerint a vizuális tapasztalatok nem szükségképpen feltételezik valamilyen külső ok létét, a harmadik szerint azonban igen. Jól kifejezi ezt a kettősséget Burke egy megfogalmazása: „Képtelen vagyok eredményeire bármi más magyarázatot találni, mint hogy M. Blondlot olyan sugárzást talált, melyre *bizonyos emberek vakok, mások meg nem*" – írta (Burke 1904a. 365 – kiem. L. J.). Nem az ingerek gyengeségéről, hanem a sugárzás természetéről van itt szó, de ahhoz, hogy ez a magyarázat elfogadható legyen, szükség lenne egy olyan kiegészítésre, mely megvilágítja, a sugárzás mely tulajdonsága okozza, hogy az ugyanolyan perceptuális apparátusú emberek egy része számára láthatatlan.

Mivel e kérdésre nem volt válasz, akadt aki úgy gondolta, Blondlot kísérleteivel egyáltalán nem kell törődni: „ha az N-sugarat csak kitüntetett, rendkívüli személyek figyelhetik meg, akkor nem tartozik a kísérletezés illetékességi körébe" (Turpain, idézi Nye 1980. 144). A kísérletek eredményeinek megismételhetősége azzal a feltétellel fennálló követelmény, hogy a tudomány elvileg mindenki számára hozzáférhető hatások, tulajdonságok, összefüggések kimutatására törekszik, ha az N-sugár nem ilyen, akkor semmi baj nincs azzal, hogy a vele kapcsolatos kísérleteket nem sikerül megismételni. Ilyen irányba indult el Burke azzal, hogy a vizsgált sugárzást valami titokzatos, „megmagyarázhatatlan jelenség"-nek *(mysterious phenomenon)* nevezte (Burke 1904b. 198), sejtetvén, hogy az talán nem is létezik. A „mysterious" jelző ilyen értelmezését aztán teljesen explicitté tette a British Association for the Advancement of Science 74. gyűlésén, ahol beszámolt azokról az erőfeszítésekről, melyeket „e megmagyarázhatatlan [*mysterious*] sugárzás" megtalálása érdekében tett (Discussion 1905. 468). Az ismertetett erőfeszítések között említette, hogy „számos személy látásával tettem próbát, de egyetlen esetben sem találtam kielégítő bizonyítékot arra, hogy szemüket *bármiféle külső hatás érte volna*" (Discussion 1905. 468 – kiem. L. J.). Ez a megfogalmazás nyilvánvalóan abba az irányba mozdítja az értelmezést, hogy az első két föltevésben említett okok (fiziológiai illúzió, elvárási hatás) egyike a felelős a megismételhetetlenségért.

Elnézve az ezt követő eseményeket, elég valószínűnek látszik, hogy a fent említett egyesület gyűlésén egyetértés alakult ki abban a tekintetben, hogy N-sugár nem létezik. A visszaemlékezésekből tudható, hogy az összejövetelen felkérték a Johns Hopkins Egyetem neves fizikusát, R. Woodot, látogassa meg Blondlot laboratóriumát, s próbáljon bizonyosságot szerezni az N-sugár kérdésében. Nem részletezem a látogatás során történek minden aspektusát, a továbbiakban is egyetlen mozzanatra, a kísérletben részt vevők vizuális tapasztalatára koncentrálok.

Annak érdekében, hogy világosan (az ismert anekdotikus eseményeken túlmenően) megértsük, mi történt, Wood eljárását *a kísérlethez használt instrumentum átértelmezéseként* interpretálom. Az N-sugárral kapcsolatos kísérleteket meg-

ismételni nem tudó fizikusok körében kialakult meggyőződésre hagyatkozva, miszerint Blondlot az N-sugarat anélkül észleli, hogy retináját bármiféle külső hatás érné, Wood két részből állóként fogta föl a kísérlethez használt instrumentumot. A standard spektroszkópot a berendezés *fizikai* összetevőjének, Blondlot szemét a *szubjektív* összetevőjének tekintette. Ebben az átfogalmazásban válik teljesen érthetővé trükkje: mivel a szubjektív elem hatását nem tudta fölmérni, állítólag kilopta a spektroszkópból a prizmát. Ezzel ugyanis megszüntette az N-sugár léte mellett érvelők által használt instrumentum fizikai részét, s maradt annak szubjektív eleme, maga Blondlot, aki az elbeszélés szerint változatlanul „olvasta" a képernyőről az ott már nyilván nem lévő jeleket. Ez jól mutatta: nem arról van szó, hogy Blondlot rendkívüli vizuális érzékenységgel rendelkezik, hanem arról, hogy *nem zárta ki saját szubjektumának beavatkozását, s ez meghamisította a tapasztalatait*.

Első pillantásra a cáfolat letaglózó, azonban a replikációs krízis kontextusába illesztve Wood eljárása inkább kétséges. Nem morálisan inkorrekt voltára gondolok, hanem ismeretelméleti hiányosságaira. Egy kísérletnek, mely egy másik kísérlet hanyag végrehajtását kívánja demonstrálni, sokkal gondosabban tervezettnek és kivitelezettnek kell lennie, mint Woodé volt. M. Ashmore-nak minden alapja megvolt arra, hogy Wood történetét „a prizma kiemelése meséjé"-nek nevezze (Ashmore 1993. 67), hiszen kizárólag Wood beszámolójára vagyunk utalva abban a tekintetben, mikor volt a prizma a helyén, mikor nem, s ezek a helyzetek milyen megfelelésben álltak Blondlot-nak a látottakról adott beszámolóival. Úgy tűnik, a döntőnek szánt kísérletből éppenséggel a demonstráció hiányzott! Azt mondanám, Wood egyszerűen egy másik, ugyancsak megválaszolhatatlanra cserélte az eredeti kérdést: korábban azt nem tudták, azért nem sikerül-e megismételni Blondlot kísérleteit, mert nincs N-sugárzás, vagy azért, mert Blondlot képes olyasmit is látni, amit mások nem. Most Wood azt állította, a prizma nem volt bent, Blondlot mégis látni vélte a jeleket, Blondlot meg azt, ő látta a jeleket, tehát a prizma bent volt.[5]

A gyanút, hogy Wood kísérlete nemhogy „döntőnek", de a szó szokásos értelmében „tudományosnak" sem könnyen tekinthető, tovább táplálja az általa közétett beszámoló. Ez tele van feltételes módú megfogalmazásokkal, melyeket azonban ő habozás nélkül bizonyított megállapításokként kezel: „*Nekem úgy tűnik*, *lehetséges*, hogy…" (Wood 1904. A 52–56 – kiem. L. J.); „*Teljesen bizonyosnak érzem*, hogy *ha* kísérletsorozatot *végeznénk*…, *megtalálnánk* a hiba forrását" (Wood 1904. A 62–67 – kiem. L. J.). A fotókat azzal az odavetett megjegyzéssel ignorál-

[5] A helyzet még ennél is rosszabbá vált azáltal, hogy Wood diadalmasan és elhamarkodottan publikálta a laboratóriumban történtekről a saját verzióját, egyszer s mindenkorra megakadályozva ezzel további ismétlési kísérleteket, hiszen azok után, ami történt, aligha volt várható, hogy Blondlot vagy az N-sugár hívei közül bárki még egyszer képes lesz a korábbi bizalommal beszélni az észlelési küszöb körüli, nagyon gyönge vizuális benyomásairól (vö. Ashmore 1993. 90).

ta, hogy „*úgy tűnik*, azok sok hibát *lehetővé tevő* körülmények között készültek" (Wood 1904. A 44–45 – kiem. L. J.).

Az efféle retorikai eszközök használatát és a tények kellő indoklás nélküli mellőzését Wood vad túlzásokkal tetézte. A megjelent cikk szerint abban a kísérletben, melyben Blondlot-nak úgy kellett jeleznie, mikor lát jelet a képernyőn, hogy a mögötte ülő Wood hol blokkolta a sugárforrást, hol nem, „*egyetlen esetben sem* volt helyes a válasz" (Wood 1904. A 36–37 – kiem. L. J.), illetve „*majdnem 100%-ban* hibás választ adott" (Wood 1904. B 14 – kiem. L. J.). Nyilvánvaló, hogy amennyiben Blondlot – valóságos jelek hiányában – találgatott, Woodnak el kellett volna gondolkoznia azon, mi okozza a véletlenszerű választások valószínűségi megoszlásának ezt a durva torzulását.

Az eljárás következő fázisa, a publikálás sem volt sokkal korrektebb. Miután alig több mint három órát töltött Blondlot laboratóriumában, Wood visszatért Párizsba, ahonnan másnap küldött egy beszámolót a *Nature*-nek. Az írás, „levél a szerkesztőnek" felcímmel, azonnal megjelent. Nem voltak anonim referensek, semmiféle *peer review*, senki nem kérte a homályos vagy feltételes módú részletek tisztázását, ellenőrző kísérletek szóba sem kerültek, a leírásnak azonnal, minden szokásos óvatosság mellőzésével hitelt adtak. A megjelent beszámolót olvasva nyilvánvaló, hogy a leírtak csakis a tág értelemben vett tudományos közösség cinkos együttműködésével voltak „döntő… kísérletnek" (Wood 1904. B 25) tekinthetők.

Egyáltalán, az egész akció érthetetlen gyorsasággal zajlott, s szemmel látható ellentétben állt a tudomány fennen hirdetett „szervezett szkepticizmusával": a gyűlés, ahol a látogatást elhatározták, 1904 augusztusának végén volt, Wood szeptember 21-én járt Blondlot-nál, s beszámolója szeptember 29-én meg is jelent. Mint láttuk, „ettől a naptól fogva nem léteztek N-sugarak", „Blondlot-nak vége lett", azaz, a mérvadó tudományos körök azonnal elfogadták az eredményt. Annál is inkább, mivel ugyanezt a szöveget gyors egymásutánban több vezető természettudományos folyóirat is megjelentette (szeptember: *Nature*; október: *Revue Scientifique*; december: *Physikalische Zeitschrift*), mintegy biztosítva, hogy mindenki, akit illet, megfelelő autoritással bíró forrásból értesüljön az N-sugár nem létezésének tényéről. A mai olvasóban azonban mégiscsak ott motoszkál a kérdés: miért kaptak a tudósok ilyen gyorsan a kétes cáfolatokon, miért a folyóiratok flottatüntetése, egyáltalán, miért az egész kapkodás?

Bárhogy értékeljük is Wood „döntő kísérletét", az egy konkrét kutatóról szól, s így legalább egy kérdést megválaszolatlanul hagy: ha Blondlot ilyen hanyagul végezte kísérleteit, hogyan lehetséges, hogy 40 kutatónak sikerült azokat más laboratóriumokban megismételni? Az ő személyes történetük nyilván különbözött Blondlot-étól (pl. hiányzott a röntgensugárzással kapcsolatos felfedezés korábbi élménye), hogyan alakult ki bennük mégis ugyanaz az erős elvárás, mint benne, s megfordítva, miért nem alakult ki ez azokban, akiknek nem sikerült a replikálás? A dolgot tovább bonyolítja, hogy O. Lummer már 1904 februárjában

megemlítette, hogy „mindeddig kizárólag francia kutatók látták azokat a sugarakat" (Lummer 1904a. 280). Nem sokkal később, a *Scientific American* egy anonim szerzője már élesen föltette a kérdést: „miért van az, hogy angol és német tudósok egyöntetűen kudarcot vallanak e furcsa sugárzás detektálásával […] s a franciák miért […] szolgálnak naponta egyre meggyőzőbb bizonyítékokkal a létezéséről?" (*Scientific American*, 1904. 434). Az elvárási hatással operáló magyarázattal nemcsak az tehát a baj, hogy nem világos, hogyan terjed át másokra is, hanem az is, miért korlátozódik e terjedés egy etnikai csoportra.

Az elfogadott individuálpszichológiai megközelítés eszerint nem kínál meggyőző magyarázatot. A továbbiakban az események olyan értelmezését javaslom, mely nemcsak ezeket a tényezőket képes integrálni, de figyelembe veszi Blondlot-nak az N-sugár észlelésére vonatkozó, a tudománytörténészek által mellőzött módszertani megjegyzéseit és a kísérleti tudományok módszertanában a 20. század első felében végbement változásokat is.

V. ÁGENS OBJEKTIVITÁS

Ismeretes, hogy vannak a tudomány történetében olyan időszakok, amikor a világ leírásához és értelmezéséhez használt koordinátarendszert kirajzoló analitikus állítások egy része elveszíti kitüntetettségét, s az addig a bennük szereplő terminusok jelentéséből következően igaznak tekintett állítások kontingens, hamis állításokká minősülnek vissza (vö. Fehér 1983. 140 skk.). Már nem jelölik ki a valóságról való gondolkodás kereteit, nem mondják meg, milyen létezők vannak a világban, azok hogyan viselkednek, milyen relációkban állnak stb. Például, abban a történeti szakaszban, melyet szokás „tudományos forradalomnak" nevezni, számos, az arisztoteliánus természetfilozófiában analitikusnak számító állítás veszítette el ezt a kitüntetettséget. Olyan állításokra gondolok, mint az, hogy „a Föld mozdulatlan", „a Föld a kozmosz középpontjában helyezkedik el"; „a fizikai testek természetes állapota a nyugalom"; „a mozgás esemény", stb. Az, hogy a Föld mozdulatlan, nem egyszerűen empirikus igazság volt, hanem általános metafizikai elvekből adódó, szükségszerű állítás, melynek igazsága a „Föld" (égitest), a „föld" (elem), a „mozgás", „mozgató", „ok", „okozás" terminusok jelentéséből következett. A Földhöz éppolyan szükségszerűen tartozott az, hogy a kozmosz központjában van és mozdulatlan, mint manapság az „agglegénységhez" a „nőtlen férfi" mivolt.

Az N-sugár léte vagy nem léte nem látszik ilyen típusú állításnak. A 19–20. század fordulóján többfajta sugárzást fedeztek föl (Röntgen-, alfa-, béta-, gamma-sugárzás stb.), s ezek léte vagy természete a korabeli fizika empirikus megállapításai közé tartozott. Az, hogy van-e vagy nincs egy további fajta sugárzás, semmilyen összefüggésben nem állt a fundamentális metafizikai föltevésekkel. Egyik sem következett a használt terminusok jelentéséből, mindkét tény egy-

szerűen beilleszthető volt az akkoriban elfogadott fizikai világképbe. Ebben az értelemben az N-sugár létének kimutatása nem látszott olyan eseménynek, ami nagy tudományos válságot idézhetett volna elő.

Van azonban a tudományos válságoknak egy másik, kevésbé látványos, jóval ritkábban tárgyalt változata is. Galilei nemcsak tartalmilag újította meg az arisztoteliánus fizikát és asztronómiát, de az arisztoteliánus természetfilozófia egy döntő episztemológiai elvét, s ennek következtében a tudásszerzés és igazolás bevett módszertanát is átalakította. Az arisztoteliánus természetfilozófia ugyanúgy tapasztalatra támaszkodott, mint a 17. századtól kialakult új fizika, de a két korszaknak a tapasztalatról alkotott filozófiai elképzelése jelentősen különböző volt. Az arisztoteliánus tapasztalás alapvetően passzív, kontemplatív jellegű volt, olyan információgyűjtés, mely a köznapi élet során a dolgok közvetlenül megfigyelt, emberi beavatkozás nélkül ismétlődő változásaira („természetes mozgásaira"), s az ezekből az emlékezet segítségével az elmében automatikusan kialakuló általánosításokra támaszkodott. Azzal, hogy a 16–17. századi fizikában elfogadottá vált a kísérlet, megváltozott a tapasztalat jellege és ismeretelméleti szerepe. A kísérletezők úgy vélték, a mesterségesen előidézett „kényszerített mozgások" olyan helyzeteket állítanak elő, melyekben a megérteni kívánt jelenségek bizonyos jellemzői sokkal világosabban mutatkoznak meg, mint a spontán mozgások során.

A kísérletező nem pusztán szemlélte és lejegyezte az érzékszervei számára hozzáférhető tapasztalatokat, hanem megfelelő eszközök közbeiktatásával *lehetővé tette e tapasztalatokat:* a távcső és a mikroszkóp módosította a tárgyakról visszaverődő fényrészecskék/sugarak haladásának útvonalát, s ezáltal tette láthatóvá a köznapi tapasztalás számára hozzáférhetetlen dolgokat. A légszivattyú természetes körülmények között ritkán előforduló légritka teret képzett, megmutatva mi történik az élőlényekkel vagy a tűzzel ilyen, nem természetes körülmények között. Arisztoteliánus perspektívából szemlélve, a kísérlet intervencionista jellege a természetfilozófiai megismerés alapvető módszertani normáinak megsértése volt, ezért a 17. századi változások nemcsak a *tudás tartalmának* újragondolása, hanem – a *megismerés módszereinek* módosítása miatt – episztemológiai értelemben is válságot jelentettek.

A kísérletnek vannak tagadhatatlan előnyei a megfigyeléssel szemben. Ezek egyike, hogy a megszabadítja a tapasztalatot a helyhez, időhöz és individuális megfigyelőhöz kötött mivoltától. A megismételhetőség által a szubjektív tapasztalat kiemelhető egyedi összefüggéseiből, időtlenné, véletlenszerű körülményektől függetlenné, standardizálttá, szubjektum-mentessé, ezáltal *objektívvé* válik. Ez annak köszönhető, hogy a kísérlet (vagy instrumentumok általi megfigyelés és mérés) fizikai kölcsönhatásokat teremt, melyek törvények által meghatározott kimeneteket eredményeznek. Például azzal, hogy a *camera obscura* nyílásába egy ökörszemet helyezett, Descartes a kísérleti eljárással kapcsolatos azon igénynek tett eleget, hogy bár a készülék hátfalán megjelenő képet mes-

terséges beavatkozás (a fény irányítása) hozza létre, maga a kép kizárólag optikai törvényszerűségek által meghatározott legyen, kialakításában ne vegyen részt a kísérletet végző személy elméje. A kísérletező beavatkozása nem több annál, hogy megteremti a kép kialakulásának fizikai feltételeit, ez után passzív marad, a szerkezet fizikai folyamatai által előállított adatok regisztrálására szorítkozik, s ezzel biztosítja a kísérleti tapasztalat objektivitását.

Ez a Daston és Galison által „mechanikus objektivitásnak" nevezett (Daston–Galison 2007. 115 skk.) objektivitásfogalom uralta a tudományokat a 20. század első harmadáig. A kísérletezők meg voltak győződve arról, hogy nem avatkozhatnak bele ágensként az adatok előállításába: csak az eszközök által előidézett események regisztrálói lehetnek. „Akarattalan gépként" kell működniük, egyfajta kameraként, melyről úgy gondolták, „interpretáció által nem torzított képeket szolgáltat" (Daston–Galison 2007. 121, 139). A megismerő alany aktív közreműködését kizáró objektivitás szimbóluma a fotográfia volt. „Nem azért, mert a fotó szükségképp hűségesebben ábrázolta a természetet, mint a kézzel készített képek… inkább azért, mert a kamera nyilvánvalóan *kizárta az emberi ágenciát*. Nem a valószerűség, hanem a *be-nem-avatkozás* volt a mechanikus objektivitás lényege, ezért a mechanikus módon készült képek fejezték ki legjobban a fő üzenetet" (Daston–Galison 1992. 120 – kiem. L. J.).

A kísérleti berendezések és kísérletezők azért számítottak a valóság autentikus leképezőinek, mert maguk is ugyanazon naturális elvek szerint működtek, mint a leképezendő valóság: a szigorú processzuális előírásokkal meghatározott műveletek „mentesek a teoretizálás, antropomorfizálás, esztétizálás, vagy a természet másféle interpretálásának belső késztetésétől" (Daston–Galison 1992. 120). S megfordítva, a kísérletező bármilyen személyes közreműködése automatikusan a létrehozott vélekedések meghamisítását eredményezi.

Azt, hogy az objektivitásnak e követelményét milyen szigorúan vették, jól mutatja, hogy az N-sugárzás hatásáról készült fotókat azonnal diszkreditálta, hogy nem volt teljesen kizárva az a lehetőség, hogy az asszisztens (akaratlanul) közreműköd*hetett* a végeredmény kialakításában. A fotó csakis akkor biztosítja a külvilág veridikus leképezését, ha tökéletesen automatizált, ha garantált „*a tudós akaratának a diskurzusból való kizárása*" (Daston–Galison 1997. 117 – kiem. L. J.). A kísérlet során alkalmazott módszertan kötelező nyilvánosságra hozása *csak ezzel a naturalista kikötéssel összekapcsolva* eredményezi azt, amit a replikációs válságban sokan máig alapvetőnek tartanak, ti. hogy „a tudományos tudás teljes készlete *bárki számára reprodukálható*" (Nosek et al. 2012. 618 – kiem. L. J.).

Az N-sugárzásról az eszközök által szolgáltatott jelek azonban éppen az észlelési küszöbnél voltak, így a naturális észlelőképesség nem szükségképp biztosította a hozzáférést. Ahhoz, hogy a kísérletező képes legyen ilyen gyönge jeleket viszonylagos biztonsággal és rendszeresen észlelni, ki kellett alakítania egy speciális *készséget*. Erről, s nem valami misztikus *képességről* beszélt Blondlot, amikor ismételten megemlítette, hogy a sugárzás hatását nem mindenki látja a

képernyőn. A kísérletezőnek – írta – úgy kell a képernyőre néznie, ahogyan az „impresszionista festő" néz a tájra. Ismeretes, hogy ezek a festők kimunkáltak egy látásmódot, mely lehetővé tette a színek, fények, a levegő, más festők által addig nem érzékelt villódzásának a vásznon való megjelenítését. Ilyesmire utalt Blondlot, amikor leírta, hogy itt rendkívül gyenge jeleket kell észlelni, s ez „bizonyos *gyakorlatot* kíván, és nem könnyen megvalósítható" (Blondlot 1905. 83 – kiem. L. J.).

Bár részletesen nem fejtette ki a készség és képesség e fontos megkülönböztetését, nyilvánvaló, hogy nem egy véletlenül odavetett mondatról van itt szó. Az a gondolat ugyanis, hogy bizonyos észleletek csak előzetes gyakorlás után válnak hozzáférhetővé, szerepelt a kor észleléspszichológiájában, mi több, Blondlot idézte Helmoltz megállapítását, miszerint bizonyos észlelések „sok gyakorlást igényelnek, következésképp sok ilyen természetű tény *nem figyelhető meg hosszas előzetes gyakorlás nélkül*" (Blondlot 1904. 24211 – kiem. L. J.).

Legalább három, a 20. század elején még botrányos, de máig is sok tudós számára elfogadhatatlan nézetet implikál Blondlot felfogása:

(1) A kísérleti fizikus és az impresszionista festő közös nevezőre hozása elbizonytalanítja a tudomány és a művészet közötti, a mechanikus–processzuális objektivitás fogalmával kijelölt választóvonalat. Kétségbe vonja azt a meggyőződést, hogy az egyéni készségeknek lehet szerepük a művészetben, de minden eszközzel ki kell ezeket zárni a tudományból, mivel veszélyeztetik az együttműködést, bizonyítást, az eredmények akkumulációját. Következésképp, ami az impresszionista festő esetében elfogadható, az alapvető normasértés a tudományban. Ha két tudós között ugyanolyan különbségek lehetségesek, mint két festő között (ugyanazt a tájat, ugyanabból a nézőpontból, ugyanolyan megvilágítás mellett másként festik meg), akkor a tudomány elveszíti kognitív kitüntetettségét.

(2) Márpedig Blondlot éppen azt állította, hogy lehetségesek ilyen különbségek. Nyíltan hangoztatta, hogy az N-sugár észlelése „keveseknek azonnal sikerül, mások több-kevesebb gyakorlás után […] *néhányan sohasem látják meg*" (Blondlot 1904. 24211 – kiem. L. J.). Ebből az következett, hogy a megismétlés nem mindig és mindenki számára lehetséges, „sok esetben *nagyon kevés individuum megfigyeléseire kell hagyatkoznunk*" (Blondlot 1904. 24211 – kiem. L. J.).

(3) A legsúlyosabb normasértés azonban minden bizonnyal az volt, hogy az észlelőképesség szükséges érzékenysége csak hosszas *gyakorlással* állítható elő, vagyis nem elég hozzá megadni egy *szabálykészletet,* melyet elolvas, megért, s aztán alkalmaz valaki. A speciális készség kialakítása személyes, mások példamutatását, megerősítő, jóváhagyó, tiltó és korrigáló együttműködését igénylő cselekvés. A puszta reflexió kevés a megszerzéséhez, a gyakorlat, a testi jelenlét, az utánzás nélkülözhetetlen. Eszerint, a közvetlen együttműködés révén kialakítható készség, s nem valami rendkívüli

> képesség volt a feltétele az N-sugárzás észlelésének. Ez a körülmény magyarázza, miért volt éles különbség a Blondlot laboratóriumával személyes kapcsolatban álló észak-francia kutatók (mert ebben a régióban, s nem általában Franciaországban működtek azok, akik sikeresen ismételték meg a kísérleteket) és a világ más részein kísérletezők között.[6]

Úgy vélem, az N-sugár körüli vita csak a felszínen szólt egy *kontingens tényről* (létezik-e az N-sugárzás vagy sem), egy mélyebb szinten *a kísérletek megismételhetőségéről* szólt, arról, mely episztemológiai standardok használhatók legitim módon a kísérleti fizikában. A Blondlot elleni összefogásnak és aránytalanul nagy támadásnak a gyakorlással kialakított készségnek, s ezáltal a kísérletező személyes beavatkozásának bevezetése lehetett az oka. Blondlot föladta a szubjektív perspektíva kizárását, mint a tárgy általi meghatározottság és a procedurális objektivitás legfőbb föltételé. Az általa használt (de részleteiben nem kifejtett) ágens objektivitás fontos eleme éppenséggel az volt, hogy *a megismerő szubjektumnak aktívan közre kell működnie a tudás előállításában*. E közreműködés kizárása, azaz a korábbi objektivitásfogalom fenntartása éppenséggel hozzáférhetetlenné teszi a valóságot.

Az egyéni készség szerepének hangsúlyozása nem volt beilleszthető a korabeli fizika módszertanába, mert összeegyeztethetetlen volt az elfogadott objektivitás-felfogással és az ebből származtatott episztemológiai kánonnal, mely azt írta elő, hogy a kísérletező a kísérleti adatok *előállításában* nem, csak a regisztrált adatok *értelmezésében* vehet részt. Blondlot kétségbe vonta az objektivitás e fontosnak tekintett normáját, sőt odáig ment, hogy kimondta, bizonyos esetekben a tudós és a művész eljárásmódja között nincs alapvető különbség. Az abban az időszakban még a hagyományos objektivitást képviselő tudósok számára ez elfogadhatatlan volt. Ez magyarázza „a prizma kiemelése" tendenciózus, a bizonyításokat mellőző „meséjének" (Ashmore 1993. 67) gyors, kritikátlan elfogadását, s átalakulását tanmesévé. A vitát hatalmi eszközökkel döntötték el, ismeretelméleti értelemben nem állt elő egyértelmű helyzet.

VI. BEAVATKOZÁS ÉS TÁRGYSZERŰSÉG

Az N-sugár létét elfogadók és tagadók között nem voltak alapvető konceptuális különbségek, azonosak voltak kognitív céljaik, értékeik, a mozgósított teoretikus háttértudás. Egyaránt a kísérleti igazolás általános módszerét tekintették célravezetőnek, s ehhez standard eszközöket használtak (spektroszkóp,

[6] A párizsi J. Becquerel és A. Broca az után publikált az N-sugárral végzett kísérleteiről, hogy elmentek Blondlot-hoz Nancybe, s személyes együttműködés által megszerezték a szükséges készséget.

Nernst-lámpa, katódsugárcső, kalcium-szulfát képernyő, prizmák, lencsék, fényérzékeny lemezek). Az igazolásban szerepet játszó legfontosabb terminusokat („sugárzás", „elektromágneses jelenség", „hullámhossz", „spektrum" stb.) azonos jelentéssel használták, mégis ellentétes igazságértéket tulajdonítottak a „létezik N-sugárzás" állításnak. A fentiek szerint, e különbség oka az volt, hogy *eltérő objektivitási standardokat fogadtak el*, s így persze különbözőek lettek az ebből levezetett episztemikus és módszertani normáik:

(1) Más volt a *megismerő alany normatíve előírt episztemikus attitűdje*: passzív befogadó versus aktív közreműködő.
(2) Más műszert tekintettek *alkalmas kísérleti berendezésnek*: egykomponensű (kizárólag fizikai) versus fizikai elemekből + emberi készségekből összetett.

Említettem, hogy a tudományos kísérletek objektivitásával kapcsolatos szabályok a 17. századi fizikában gyökereznek. Eredetileg lejtőkön leguruló golyókra, ingákra, légszivattyúba helyezett élőlényekre és hasonló fizikai jelenségek vizsgálatára vonatkoztak. Az ilyen eszközök által szolgáltatott adatok megfigyelése valóban nem igényelt mást, mint átlagos emberi észlelőképességet, így a kísérletező ágenciájának kizárása lehetséges előírás volt.

Ezzel összhangban jelentette ki Lummer, hogy az N-sugár léte csakis akkor ismerhető el, ha azt „*objektív precíziós instrumentumokkal* vitathatatlanul bebizonyítottuk" (Lummer 1904b. 380 – kiem. L. J.). Azt, hogy mi is lenne egy „objektív instrumentum", adottnak vette: a csak fizikai konstituensekből álló műszer. Ahogy Descartes a camera obscura nyílásába helyezett ökörszemmel, Wood is ilyent próbált előállítani azzal, hogy kiemelte a spektroszkópból a prizmát. Blondlot ellenben fölismerte, hogy bizonyos kísérleti helyzetekben nem elégséges egy ilyen eszköz. Azzal, hogy a mechanikus objektivitás normája kizárja a szubjektum közreműködését, a műszer vakká válik bizonyos ingerekre. Ezek érzékeléséhez ki kell azt egészíteni egy megfelelően érzékenyített szemmel, mely képes halvány jeleket észrevenni, finom különbségeket meglátni, bonyolult mintázatokat felismerni, különbséget tenni jelek és zajok között. Mivel objektivitási elvük kifejezetten megtiltotta a szükséges készségek gyakorlás általi kialakítását és felhasználását, Blondlot kritikusai egyszerűen *nem voltak abban a helyzetben, hogy állításait empirikus érvekkel vitathassák*. Nem tudhatták, hogy a képernyőn valóban nem volt felvillanás, vagy volt, csak az ő szemük nem volt elég érzékeny ahhoz, hogy észrevegyék. Blondlot joggal állíthatta, hogy kritikusai azért nevezik a képzelet szüleményének az ő bizonyítékait, mert nem látják a döntő adatokat. Ehhez éppenséggel az mechanikus objektivitás ágens objektivitásra való lecserélése szükséges. Utóbbi éppen attól lesz objektív, hogy láthatóvá teszi azt az objektumot, mely az előbbi számára láthatatlan marad.

A kísérleti berendezéseknek és technikáknak a vitát követő évtizedekben végbement átalakulása nyomán aztán integrálni kellett az ágens objektivitást a

kísérleti tudományok nagy részébe. Azt, hogy ez az integrálás mára teljessé vált, jól mutatja az a leírás, hogyan sajátítja el egy neurológus az EEG-grafikonok mintázatainak látására való készséget:

> Első fázis: semminek nincs semmi értelme;
> második fázis: úgy véled, érted, de mindenütt abnormális jelenségeket látsz;
> harmadik fázis: jobban érted, amit látsz, felismersz kiugrásokat, de nem tudod biztosan, valóban jelentőséggel bírnak-e;
> negyedik fázis: végre képes vagy saját véleményt kialakítani, még ha az különbözik is tanárodétól.
> Ez az utolsó fázis jelzi, hogy beértél. Elég tapasztalatot szereztél ahhoz, hogy saját véleményed legyen, s képes legyél egy EEG-leletet megvitatni. (Crespel–Gélisse 2005. 13.)

Nem kivételes esetről van itt szó. Olyannyira nem, hogy bizonyos kísérleti tudományokban sajátos munkamegosztás jött létre: már nemcsak az adatok előállítója és értelmezője (a kísérleti és elméleti fizikus) válik el, kialakul egy harmadik, az adatok észleléséhez szükséges készségekkel bíró speciális csoport is. Az 1960-as évekre – írja Galison – megváltozott, „mi számít annak, hogy valaki felfedez, kísérletet végez, vagy kísérleti tudós" (Galison 1997. 377), hiszen a kísérletezés korábban egy ember által végzett, egységes tevékenység volt, most pedig részekre osztották.

Például, a szikra- és ködkamra-felvételek kiértékelése önálló szakmává vált: a hatalmas számban keletkező fényképek gyors áttekintésére kiképzett személyzetnek kellett felismernie, hogy valamely képen szignifikáns esemény ábrázolódik-e. A részecskék által hagyott nyomok felismerése egyáltalán nem volt rutinmunka, kifinomult készséget és gyakorlottságot igényelt. Akkor tett szert megfelelő kompetenciára valaki, amikor képessé vált arra, hogy ugyanazon nyomvonal két kamera által különböző szögből készített képeit képzeletben egymásra vetítse, s így állapítsa meg, hogy a részecske milyen irányba halad a háromdimenziós térben. „Ami intellektuális gyakorlásként indul, háromdimenziós *vizuális intuícióvá* válik…" (Galison 1997. 379 – kiem. L. J.).

Szó sincs tehát arról, hogy a kísérletező passzívan regisztrálná, majd utólag értelmezné a berendezés által produkált adatokat. Begyakorolt készség nélkül nincs releváns adat. A legmellbevágóbb példája ennek az olyan semleges részecskék pályájának „látása", melyek *nem hagynak nyomot*, így a szó köznapi értelmében még közvetve (nyomaikból) sem láthatók, de pályájuk két másik, látható nyomot hagyó részecske pályája alapján vizualizálható. Galison hangsúlyozza, hogy a képek áttekintése egyáltalán nem rutinmunka: „szükség volt ítélőképességre – ez nem algoritmikus tevékenység volt, nem futószalag-procedúra, ahol a cselekedetek teljesen előírhatók szabályokkal." Nélkülözhetetlen hozzá az *„emberi intervenció"*, a *„kvalitatív sejtés"* és *„durva becslés"* (Galison 1997.

381 – kiem. L. J.). A mechanikus objektivitás követelménye az volt, hogy a kísérletező semmiképp se vegyen részt az adat előállításában. Az új jelenségeket vizsgáló új berendezések viszont a kísérletező közreműködése nélkül nem szolgáltatnak adatokat, ezért *szükségessé teszik az objektivitás normáinak módosítását, az ágens objektivitás elfogadását*.

Bár az N-sugár esetében valószínűleg tényleg valamilyen elvárási hatás érvényesült, a kétféle objektivitás elkülönítése vonatkozásában ez nem játszik lényeges szerepet. Kétségtelen, hogy az elvárási hatás eredményezheti azt, hogy olyan jeleket észlelünk, melyek valójában nincsenek, vagy nem úgy vannak, de ennek a veszélynek (bár talán nem azonos mértékben) mind a mechanikus, mind az ágens objektivitás alkalmazója ki van téve. Az előbbi azonban ki van téve annak a veszélynek is, hogy bizonyos esetekben *nem észleli azt a jelet sem, ami tényleg ott van*. Az elvárási hatás kiküszöbölésének ezért nem lehet eszköze a megismerő szubjektum teljes kizárása minden kísérletből. Az ágens objektivitás bizonyos kísérleti szituációkban *előnyben van* az objektivitás mechanikus felfogásával szemben, amennyiben *hozzáférhetővé teszi a valóság olyan jelzéseit, melyeket az nem*.

Bármennyire bebizonyosodott is, hogy N-sugár nem létezik, visszatekintve világos, hogy az objektivitás fogalmának módosítása összhangban volt a vizsgált fizikai jelenség természetével. A 20. század első évtizedeiben a sugárzásokkal, különféle hullámokkal, szubatomi részecskékkel, elektromos és mágneses mezőkkel stb. végzett kísérletek újfajta eszközöket tettek szükségessé. A fluoreszkáló képernyők, elektromosan töltött részecskék pályáját kirajzoló ködkamrák, az agy elektromos aktivitását leképező EEG-készülékek stb. jeleinek észlelése nélkülözhetetlenné tette a megfelelő készségek kialakítását, s az észlelő közreműködését az adatok előállításában. Ezzel láthatóvá vált Blondlot *tárgyi tévedése* mellett eljárásának *módszertani igazsága*. Bizonyos esetekben a mechanikus-processzuális objektivitásfogalom feladása és ágens objektivitással való helyettesítése éppenséggel *szükséges feltétele* a tudás kialakításának.

Ebben az értelemben a processzuális objektivitás előtti realista objektivitás-fogalomhoz való részleges visszatérésre van szükség. Ennek döntő mozzanata a *tárgyszerűség* volt, az a követelmény, hogy a megismerő alany vélekedéseit a tőle független megismerendő objektumnak kell meghatároznia. A beavatkozás bizonyos kísérleti szituációkban több tulajdonságot tesz hozzáférhetővé, ezáltal a vizsgált tárgy erősebben határozza meg az alany perceptuális hitét, azaz az ágens objektivitás *objektívebb, tárgyszerűbb tudást eredményez*, mint a processzuális!

VII. ZÁRÓ MEGJEGYZÉSEK

Az N-sugár jó 100 évvel ezelőtti esetének fenti olvasata azt mutatja, hogy sem a „megismételhetőség", sem az „objektivitás", sem az ezekkel kapcsolatos „módszertani előírás" nem olyan monolit, időben változatlan fogalom, amilyennek a

tudomány jelenlegi replikációs válságának szereplői feltételezni látszanak. Ez a belátás a válság kétféle fogalmának megkülönböztetendőségét sugallja:

(1) Gyönge: adottak a kísérletezés, adatképzés, értelmezés procedurális szabályai, konszenzus van a használható instrumentumok tekintetében. Aki ennek ellenére reprodukálhatatlan kísérleti eredményekkel áll elő, az személy szerint hibás: nem követi az előírásokat kellő szigorúsággal.

(2) Erős: valamely kutatócsoport elkezd az általános módszertani elvektől eltérő szabályokat alkalmazni, s a régi, bevett normarendszert alkalmazók nem tudják az újak kísérleteit megismételni. Ekkor nem individuális kutatók személyes hibájáról van szó, hanem normák (indokolt vagy indokolatlan) inkompatibilitásáról.

Blondlot kísérleteinek megismételhetetlenségét azzal szokás magyarázni, hogy nem rendelte magát alá az elszemélytelenítő szabályrendszernek. A mai replikációs válság egyik fontos okaként ugyancsak a kísérletezés normáinak való meg nem felelést nevezik meg. Az ennek elkerülésére irányuló, az adatok kezelésének, s mindenekelőtt a statisztikai módszerek alkalmazásának szigorítását szorgalmazó javaslatok abból a meg nem kérdőjelezett föltevésből indulnak ki, hogy a tudományban felhasznált adatok maguk objektív adottságok, a tudásnak a megismerőtől függetlenül meghatározott építőkövei, s csak a szignifikáns mintázatokba rendezése körül vannak problémák. Az N-sugár esete viszont arra szolgál példával: előfordulhat, hogy a normákat magukat kell megváltoztatni. A jelenlegi replikációs válság igazi természete egyelőre fölmérhetetlen – a kezelése most ugyanúgy a szabályok szigorításának gyakorlati szintjén van, ahogyan az N-sugárral kapcsolatos viták idején. Lehet, hogy a szigorítás eredménnyel jár, de az is lehet, hogy ahogyan akkor, most is egy mélyebb, egyelőre föl nem ismert módszertani válság közelít.

IRODALOM

Aarts, Alexander A. et al. 2015. Estimating the Reproducibility of Psychological Science. *Science* 349 (6251). 943–950.

Ashmore, Malcolm 1993. The Theatre of the Blind: Starring a Promethean Prankster, a Phoney Phenomenon, a Prism, a Pocket, and a Piece of Wood. *Social Studies of Science.* 23/1. 67–106.

Baker, Monya 2015. Over half of Psychology Studies Fail Reproducibility Test. *Nature* 530 (7588). 27–29.

Begley, C. Glenn – Lee M. Ellis 2012. Raise Standards for Preclinical Cancer Research. *Nature.* 483 (7381). 531–533.

Begley, C. Glenn 2013. Six Red Flags for Suspect Work. *Nature.* 497 (7450). 433–434.

Begley, C. Glenn – John P. Ioannidis 2015. Reproducibility in Science. Improving the Standard for Basic and Preclinical Research. *Circulation Research.* 116/1. 116–126.

Blondlot, Prosper-René 1904. Explanations and Statements concerning N-rays: A Reply to Prof. Wood. *Scientific American*. 151/1.
Blondlot, René Prosper 1905. '*N*' *Rays. A Collection of Papers Communicated to the Academy of Sciences*. Ford. Garcin, J. New York – Bombay, Longmans, Green, & Co.
Brainard, Jeffrey – You Lia 2018. What a Massive Database of Retracted Papers Reveals about Science Publishing's Death Penalty. *Science* (October 25). https://doi.org/10.1126/science.aav8384
Burke, John B. 1904. The Blondlot N-Rays. *Nature*. 70 (June 30). 198.
Carter, Nancy et al. 2014. The Use of Triangulation in Qualitative Research. *Oncology Nursing Forum*. 41/5. 545–547.
Colquhoun, David 2017. The Reproducibility of Research and the Misinterpretation of p-values. *Royal Society Open Science*. 4/12. 171085.
Daston, Lorraine – Peter Galison 1992. The Image of Objectivity. *Representations*. 40. 81–128.
Daston, Lorraine – Peter Galison 2007. *Objectivity*. New York, Zone Books.
de Solla Price, Derek 1964. *Science Since Babylon*. Chicago, University of Chicago Press.
Discussion on N-Rays 1905. *Report of the Seventy-Fourth Meeting of the British Association for the Advancement of Science*. London, John Murray. 467–468.
Fanelli, Daniele 2009. How Many Scientists Fabricate and Falsify Research? A Systematic Review and Meta-Analysis of Survey Data. *Public Library of Science* ONE 4/5. 1–11.
Fehér Márta 1983. *A tudományfejlődés kérdőjelei. A tudományos elméletek inkommenzurábilitásának problémája*. Budapest, Akadémiai.
Fiedler, Klaus – Norbert Schwartz 2016. Questionable Research Practices revisited. *Social Psychological and Personality Science*. 7/1. 45–52.
Funtowicz, Silvio O. – Jerome R. Ravetz 2015. Peer Review and Quality Control. In J. D. Wright (szerk.) *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Vol. 17. Oxford, Elsevier. 680–684.
Galison, Peter 1997. *Image and Logic. A Material Culture of Microphysics*. Chicago, The University of Chicago Press.
Hooker S. J. 1904. Human and Plant Rays. *The Lancet*. 686.
Ioannidis, John P. A. 2005. Why Most Published Research Findings are False. *PLOS Medicine*. 2/8. e124.
Ioannidis, John P. et al. 2009. Repeatability of Published Microarray Gene Expression Analyses. *Nature Genetics*. 41/2. 149–155.
Klotz, Irving M. 1980. The N-ray Affair. *Scientific American*. 242/5. 168–175.
Klotz, Irving M. 1986. Great Discoveries Not Mentioned in Textbooks: N Rays. In uő: *Diamond Dealers and Feather Merchants. Tales from the Sciences*. New York, Springer. 39–66.
Kraus, William L. 2014. Do You See What I See? Quality, Reliability, and Reproducibility in Biomedical Research. *Molecular Endocrinology*. 28. 277–280.
Lagemann, Robert T. 1977. New Light on Old Rays: N rays. *American Journal of Physics*. 45/3. 281–284.
Langmuir, Irving 1989. Pathological Science. *Physics Today*. 42/10. 36–48.
Lummer, Otto 1903. Beitrag zur Klärung der neuesten Versuche von R. Blondlot über die n-Strahlen. *Verhandlungen der Deutschen Physikalischen Gesellschaft*. 5 (23). 446–452.
Lummer, Otto 1904a. M. Blondlot's N-ray Experiments. *Nature*. 69 (1790). 378–380.
Lummer, Otto 1904b. Berliner Ophtamologische Gesellschaft. Sitzung vom 18. Februar 1904. *Zeitschrift für Augenheilkunde*. 11. 279–280. www.karger.de/Article/Pdf/290155 (hozzáférés: 2014. 07. 22.).
Lummer, Otto 1905. Über N-Strahlen. In A. Wangerin (szerk.) *Verhandlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte*. Leipzig, Verlag F.C.W. Vogel.
Lummer, Otto Weiss, P. 1904. N-Strahlen. *Physikalische Zeitschrift*. 5 (21).

Makel, Matthew C. et al. 2012. Replications in Psychology Research: How Often Do They Really Occur? *Perspectives on Psychological Science*. 7/6. 537–542.
McKendrick, J. G. – William Colquhoun 1904. The Blondlot or n-Rays. *Nature*. 69. 534.
Megill, Alan 1994. Introduction: Four Senses of Objectivity. In A. Alan Megill (szerk.) *Rethinking Objectivity*. Durham–London, Duke University Press.
Morey, Richard D. et al. 2016. The Peer Reviewers' Openness Initiative: Increasing Open Research Practices through Peer Review. *Royal Society Open Science*. 3/1.
https://royalsocietypublishing.org/doi/full/10.1098/rsos.150547
Nature 2016. Editorial: Time to Remodel the Journal Impact Factor, 27 July. 535.
Lahan, Tim 2015. Editorial: Scientists Who Cheat. *New York Times*. 2 June 2015. 1.
Nosek, Brian A. et al. 2012. Scientific Utopia: II. Restructuring Incentives and Practices to Promote Truth Over Publishability. *Perspectives on Psychological Science*. 7/6.
Nosek, Brian A. et al. 2018. The Preregistration Revolution. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*. 115/11. 2600–2606.
Nye, Mary Jo 1980. N–Rays: An Episode in the History and Psychology of Science. *Historical Studies in the Physical Sciences*. 11/1. 125–156.
Nye, Mary Jo 1986. *Science in the Provinces: Scientific Communities and Provincial Leadership in France, 1860–1930*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
Open Science Collaboration 2015. *Science* http://dx.doi.org/10.1126/science.aac4716
Open Science Framework http://opensciencefframework.org/
Popper, Karl Raimund 1967/1979. Epistemology without a Knowing Subject. In uő: *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford, The Clarendon Press.
Poste, George 2012. Biospecimens, Biomarkers, and Burgeoning Data: The Imperative for More Rigorous Research Standards. *Trends in Molecular Medicine*. 18. 717–722.
Prinz, Florian et al. 2011. Believe it Or Not: How Much Can We Rely on Published Data on Potential Drug Targets? *Nature Reviews Drug Discovery*. 10/9. 712.
Rudge, W. A. Douglas. 1904. The n-Rays. *Nature*. 69. 437–438.
San Francisco Declaration on Research Assessment. https://sfdora.org/read/
Schooler, Jonathan W. 2014. Metascience Could Rescue the 'Replication Crisis'. *Nature*. 515 (7525). 9.
Schenck, C. C. 1904. Blondlot's N-rays. *Nature*. 69. 486–487.
Scientific American 1904. The N-Rays: Are They Real or Illusory? *Scientific American*. June 4.
Seabrook, William 1941. *Doctor Wood: A Modern Wizard of the Laboratory*. New York, Harcourt, Brace and Company.
Swinton, Cambell A. A. 1904. The Blondlot N-Rays. *Nature*. 69. 272.
Wagenmakers, Eric-Jan et al. 2012. An Agenda for Purely Confirmatory Research. *Perspectives on Psychological Science*. 7/6. 632–638.
Wilsdon, James 2015. We Need a Measured Approach to Metrics. *Nature*. 523 (7559). 129.
Wood, Robert W. 1904. The N-Rays. *Nature*. 70. 530–553.

Gébert Judit

Kell-e kompenzálnunk a gazdasági válság kárvallottjait?

Interperszonális összehasonlítás és felelősség az analitikus gazdaságfilozófiában

I. BEVEZETÉS

A 2008-as gazdasági világválság nyomán sokan képtelenné váltak rá, hogy kifizessék a lakáshitelüket. Egy gazdaságpolitikai döntéshozó szempontjából a következő morális dilemmák merülnek fel ilyen esetben: milyen segítséget kellene nyújtani azoknak, akik azért veszítették el a lakásukat, mert elvesztették a munkájukat, vagy – mert nagy kockázatot vállalva – megvásároltak egy drága otthont, hogy azt később majd magas profittal eladják? Igazságos dolog-e azoknak segíteni, akik nagy kockázatot vállaltak, de semmit nem tenni azokért, akik nem vesztették el ugyan az otthonukat, ám annak értéke drasztikusan lecsökkent?

Általánosabban megfogalmazva a kérdést: kell-e kompenzálnunk azokat, akik a válság során önhibájukból, vagy önhibájukon kívül rosszabb helyzetbe kerültek, mint korábban? Két olyan filozófiai kérdés adódik ebből, amely közgazdaságtan számára is fontos lehet. Az egyik: mit jelent az, hogy valaki „rosszabb helyzetben van, mint korábban"? A másik: számít-e kompenzáció szempontjából, hogy felelős-e az illető a helyzete megromlásáért?

Tanulmányomban azokat az analitikus gazdaságfilozófiai elméleteket vizsgálom, melyek az emberi *jólléttel (well-being)* foglalkoznak, de jelen vannak a közgazdaságtan gyakorlatában is. Ezek a jólléttel foglalkozó elméletek eszközt nyújtanak arra, ha egy gazdaságpolitikai döntéshozónak az emberek helyzetét kell összehasonlítania, vagyis interperszonális összehasonlítást kell végeznie.

Írásomban először a kortárs gazdaságfilozófia és a közgazdaságtan kapcsolatát igyekszem röviden tisztázni. Ezt követően három csoportba osztom a jóllétről szóló gazdaságfilozófiai (és a közgazdaságtanban implicit, vagy explicit formában jelenlevő) elméleteket. Ezek kulcsfogalmai: (1) preferencia-kielégítés, (2) jóllét eszközei, (3) képességek. Megvizsgálom, mit mondanak ezek az elméletek a felelősség jelentőségéről, végül megpróbálok választ adni a címben feltett kérdésre.

II. GAZDASÁGFILOZÓFIA ÉS KÖZGAZDASÁGTAN

Közismert, sőt, szinte közhely, hogy a gazdálkodásra irányuló filozófiai reflexiókkal már az ókori görög szerzők műveiben is találkozhatunk. Például Arisztotelész háztartástanról ír (Arisztotelész 1994), Xenophón pedig *A gazdálkodásról* című munkájában olyan problémákra keresi a megoldást, melyekre a kortárs közgazdaságtannak sincsenek konszenzuálisan elfogadott válaszai (Xenophón 2003). Például: milyen a hatékony munkamegosztás? Milyen a foglalkoztatás és az árak közötti viszony? Hogy járul hozzá a technikai fejlődés a gazdagság előteremtéséhez? Az anyagi javak kielégítik-e a vágyainkat?

Hosszadalmas volna arról értekezni, hogy történetileg hogyan alakult a gazdasági folyamatokra vonatkozó filozófiai vizsgálódás és a közgazdaságtan mint szaktudomány viszonya, valamint hogy mi is pontosan a gazdaságfilozófia szerepe. Némileg leegyszerűsítve úgy látom, jelenleg két fő álláspont van ezzel kapcsolatban. Az egyik szerint a közgazdaságtan pozitív tudomány, amely *tényekkel*, a gazdaság *törvényszerűségeivel*, tesztelhető előrejelzésekkel foglalkozik (Friedman 1953/1992), és mint ilyen, szigorúan elválasztandó a normatív közgazdaságtantól és etikától, amely *értékekkel*, és egy-egy gazdaságpolitikai beavatkozás *kívánatosságával* (Samuelson–Nordhaus 2009). Eszerint például a pozitív közgazdaságtan foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy a vámok eltörlése *csökkenti-e* az egy főre eső reáljövedelmet, és a normatív közgazdaságtan feladata megmondani, hogy *helyes-e* eltörölnünk a vámokat. E megközelítés felől nézve: míg a pozitív közgazdaságtan állításai a sztenderd tudományos módszerek szerint igazolhatók, addig a normatív közgazdaságtan állításai se nem igazolhatók, se nem cáfolhatók, hanem puszta értékítéletek. Ahogy Friedman írja: „a pozitív közgazdaságtan objektív tudomány – vagy legalábbis lehet objektív tudomány, pontosan ugyanolyan értelemben, ahogy a fizikai tudományok azok" (Friedman 1953/1992. 2).

A másik álláspont szerint nem lehetséges pozitív közgazdaságtan, vagy legalábbis a pozitív közgazdaságtan nem elválasztható az értékelő ítéletalkotástól. Az e mellett szóló érvek általában a tények és értékek szétválasztásának nehézségére, a pozitív közgazdaságtan gyakorlati lehetetlenségére, vagy a pozitív közgazdaságtani elméletek filozófiai előfeltevéseire támaszkodnak (ez utóbbira példa: a pozitív közgazdaságtan a racionalitás *normatív* elméletére épül) (Sen 2005, Sedláček 2012, Hausman 2018).

A korábbi példánknál maradva, a második álláspont szerint mielőtt feltesszük azt a kérdést, hogy „a vámok eltörlése csökkenti-e az egy főre eső reáljövedelmet?", meg kell vizsgálnunk, hogy helyes-e az egy főre eső reáljövedelem növelését célul kitűzni. Így választ tudunk adni a „helyes-e eltörölnünk a vámokat?" típusú kérdésekre – mégpedig a filozófiai vizsgálódás segítségével. Tehát a közgazdaságtan nem leíró tudomány, hanem normatív vizsgálódás, mely arról szól és azt vizsgálja, hogy milyennek *kellene* a világunknak lennie. Ahogy Partha Dasgupta ironikusan megjegyzi:

> [a közgazdászok] az egész emberiséget ma érintő ügyeket úgy keretezik, hogy tényekről provokáljanak vitát, és ne értékekről. Még feltűnőbb, hogy a közgazdászok úgy beszélnek és írnak, mintha egyetértenének az értékekben, és csak a tényekről kellene vitatkozniuk. (Dasgupta 2009. 580).[1]

A kortárs gazdaságfilozófia e két álláspont között helyezkedik el. Az első szerint a gazdaságfilozófia pusztán a normatív közgazdaságtan *kiegészítője*, a második szerint valamennyi közgazdaságtani vizsgálódás *előfeltétele*. Fontosabb témái: a racionális döntés feltételei és lehetségessége, a jólét *(welfare)*, jóllét *(well-being)*, életminőség és jó emberi élet fogalmainak meghatározása, a helyes erőforrás-elosztás, a gazdasági jelenségek ontológiája és episztemológiája, valamint a közgazdaságtan mint tudomány episztemikus státusza

Amennyiben szubsztantív filozófiai állításokat használunk gazdaságpolitikai javaslatok értékelésére, úgy a gazdaságfilozófia alkalmazott filozófia. Ezzel szemben az olyan kérdések, mint „milyen a jó emberi élet?", vagy „milyen volna a helyes erőforrás-eloszlás?", ugyanúgy valódi *(genuin)* filozófiai kérdések, mint például az, hogy létezik-e szabad akarat. A mai gazdaságfilozófia elsősorban analitikus gazdaságfilozófia (Eszes–Tőzsér 2005; Tőzsér 2018). Olyan analitikus szerzőkre támaszkodik, mint például: Richard Arneson, Gerald Allan Cohen, Ronald Dworkin, Ernest Nagel, Hilary Putnam, Amartya Sen vagy John Rawls (Arneson 1989; Cohen 1989; Nagel 1991; Rawls 1997; Dworkin 2000; Putnam 2002; Sen 2005). Ugyanakkor létezik a gazdaságfilozófiának olyan ága, amely kontinentális szerzők művein keresztül gondolja újra a gazdaságfilozófia problémáit (Painter-Morl – ten Bos 2011).

Tanulmányomban a kortárs analitikus gazdaságfilozófia egyik fontosabb témáját, az interperszonális összehasonlítást járom körbe a felelősség fogalmán keresztül. Nem célom ugyan, hogy részletesen érveljek a pozitív közgazdaságtan lehetetlensége és filozófiától való elválaszthatatlansága mellett, de úgy gondolom, tanulmányom következtetései ezt támasztják alá.

III. A JÓLLÉT FOGALMAI

1. Preferencia-kielégítés

A preferencia-kielégítés szerint: ha egy racionális személy inkább az *x* helyzetet választja, mint *y*-t, akkor ez azt jelenti, hogy számára az *x* helyzet nagyobb hasznossággal bír, mint az *y* (Hausman–McPherson 1997). Az egyén a preferenciáit a

[1] Professional discussions on some of the most significant issues facing Humanity today are so framed that they provoke debates over facts, not values. More strikingly, economists speak or write as though they agree on values but differ on their reading of facts.

döntéseivel nyilvánítja ki, azaz dönt *x*, vagy *y* helyzet között, ezért beszélnek a közgazdászok *kinyilvánított* preferenciákról.

Vegyük észre, ez következményelvű megfontolás: *x* helyzet azért jobb, mint az *y* helyzet, mert a következménye nagyobb hasznossággal bír az egyén számára. Másként fogalmazva: annak, hogy mi a jó, vagy mi a rossz az egyén számára, egyedüli mércéje az egyén saját preferenciája (Harsányi 1977). Összességében tehát az egyén akkor rendelkezik jólléttel, ha a preferenciái kielégítettek (Sen–Williams 1982).

A preferencia-kielégítés elmélete szerint a preferencia-kielégítés mértékét, vagyis az elért hasznosságot ordinális és kardinális skálákon lehet mérni és hasznossági függvényekben lehet megragadni. A kardinális skálák a hasznosság mértékegységeként leggyakrabban a jövedelmet (illetve fogyasztói és termelői többletet) használják (Angner 2015). Az egész társadalom jólétét pedig az össztársadalmi jólléti függvény mutatja, mely az elért egyéni hasznossági szintek összege, vagy átlaga. Mindebből az következik: az egyén jövedelmi helyzete megmutatja az egyén jólétét, a nemzeti jövedelem pedig megmutatja az ország jólétét.

Fontos látni: szemben a klasszikus utilitarizmussal, a preferencia-kielégítés elmélete nem foglalkozik mentális állapotokkal, a fájdalom és az öröm legnagyobb elérhető egyenlegével, hanem csak kinyilvánított döntésekkel. Tehát a preferencia-kielégítés elmélete nem hedonista elmélet (Robbins 1935/1952, Angner–Loewenstein 2012). Érdemes ezzel kapcsolatban azt is megjegyezni: noha a gazdaságpszichológia és a viselkedés-gazdaságtan a klasszikus, neoklasszikus elmélettel szemben az egyén mentális állapotaira és pszichológiai jellemzőire fókuszál, valójában itt nem a boldogság vagy öröm fogalma áll a középpontban, hanem az élettel való általános elégedettség (Kahneman–Tversky 1984, Angner 2015).

A pozitív közgazdaságtanban használt preferencia-kielégítés elmélete számára a preferenciák tartalma külső adottság, vagyis az ízlés nem vita tárgya *(de gustibus non est disputandum)*. A kérdés az, hogy morális szempontból tartható-e ez az előfeltevés? Más szavakkal: ha a jóllétet a preferenciák kielégítésével mérjük, akkor számít-e, hogy mi a preferenciák tartalma? Egy gazdaságpolitikai döntéshozónak figyelembe kell-e vennie e tartalmakat?

A preferenciák tartalmával kapcsolatban olyan problémák merülnek fel, mint az inkonzisztens preferenciák, önmagamra vagy másokra káros preferenciák, téves hiteken vagy manipuláción alapuló preferenciák (Sen 2003). Ez utóbbi különösen fontos, hiszen nehezen tagadható, hogy az intézmények, a politikai döntések, a propaganda és a reklám nincs hatással a preferenciák alakulására (Hausman–McPherson 1997).

E problémák miatt a legtöbb gazdaságfilozófus egyetért abban, hogy a kinyilvánított preferenciák helyett a *jól informált* vagy *ideális* preferenciák számítanak. Vagyis azok, amelyeket egy racionális és tökéletesen informált egyén választ*ana*

(Harsányi 1977; Gauthier 1986; Angner 2015). Az egyén számára a jó élet az, amelyre akkor vágyik, ha birtokában van minden releváns információnak. De még a jól informáltság sem oldja meg a preferenciákért való felelősség kérdését (Sen 1979; Rawls 1997).

Vegyük a következő példát. Ágnes és Barbara azonos mennyiségű erőforrással rendelkezik és a történet kezdetén mindketten a füstölt sonkát preferálják. A füstölt sonka viszonylag olcsó, ezért e preferenciájukat mindketten könnyedén ki tudják elégíteni. Csakhogy Ágnes bővíti gasztronómiai ismereteit, a témában könyveket olvas és filmeket néz. Így a preferenciái megváltoznak, és a füstölt sonkával szemben most már a beluga kaviárt részesíti előnyben. Ahhoz azonban, hogy ki tudja elégíteni ezt a preferenciáját, lényegesen több erőforrásra van szüksége, mint korábban (és mint amennyivel Barbara rendelkezik). Mármost, ha a kielégített preferenciák lehető legnagyobb összegét szeretnénk elérni, akkor abból az következik, hogy támogatnunk kell Ágnes drága preferenciájának kielégítését. Márpedig legtöbbünk morális intuíciója ellenkezik a luxusigények támogatásával: Ágnest támogatni a drága preferenciái miatt morálisan helytelennek és pazarlónak tűnik. Tehát plusz erőforrásokat adni Ágnesnek, de Barbarának nem, olyan, mintha Barbarát büntetnénk az olcsó preferenciái miatt. A preferencia-kielégítésre való fókuszálás egész egyszerűen azokat jutalmazza, akiknek drága a preferenciájuk, és azokat bünteti, akiknek olcsó (Clayton–Williams 1999).

De vezessünk be még egy szereplőt a történetbe: Csabát, aki gyógyíthatatlan betegséggel született, mozgáskorlátozott és kerekesszékre szorul. Az erőforrásai azonban nem elegendőek arra, hogy beszerezzen magának egyet, mert a kerekesszékek drágák, épp úgy, ahogy a beluga kaviár. Csakhogy ezúttal a morális intuíciónk szerint az a helyes, ha támogatjuk Csabát. A különbség Csaba és Ágnes között a preferenciák feletti *felelősségben* rejlik: Csabát azért tartjuk érdemesnek a támogatásra, mert nem tartjuk felelősnek a drága preferenciájáért.

Egészítsük ki most a preferencia-kielégítés elméletét az ambíció fogalmával, és tegyük fel, hogy csak azoknak morálisan helyes támogatást adni, akiknek a preferenciája nem személyes döntés, ambíció eredménye (vagyis: Csabának helyes, de Ágnesnek helytelen) (Arneson 1989). De ez sem menti meg a preferencia-kielégítés elméletét.

Vegyük a következő szereplőt a történetben: Donátot. Donát kevesebb erőforrással rendelkezik, mint Ágnes, Barbara, vagy Csaba. De ez nem jelent számára problémát: Donát ugyanis a párizsi felvágottat szereti, vagyis rendkívül olcsó preferenciái vannak, amelyeket könnyű kielégíteni, s ezért aztán Donát épp olyan elégedett, mint Barbara a füstölt sonkával. De tegyük fel, Donát is megváltozik. Könyveket olvas, filmeket néz, internetes tartalmakat fogyaszt, majd arra a következtetésre jut, hogy az olcsó preferenciái értéktelenek és új, drágább preferenciákat alakít ki: mostantól ő is füstölt sonkát szeretne enni. Ehhez azonban Donátnak több erőforrásra van szüksége, mint korábban, ezért ő is

pont annyi erőforrásra tart igényt, mint amennyi a társadalom többi tagjának van. Nem evidens, hogy nem kell több erőforrást adnunk neki annak érdekében, hogy neki is ugyanannyi legyen, mint mindenki másnak.

Úgy tűnik tehát: a preferencia-kielégítés két szempontból is ellentmondásos. (1) Ha elfogadjuk, hogy Donát megérdemli a kompenzációt az új ízléséért (preferenciájáért), akkor azt is el kell fogadnunk, hogy Ágnes is megérdemli. Ez utóbbi azonban ellenkezik a morális intuíciónkkal. (2) Ha azt állítjuk, hogy Ágnes nem érdemli meg a kompenzációt, mert felelős azért, hogy megváltozott az ízlése, akkor azt is állítanunk kell, hogy Donát sem érdemli meg a kompenzációt, hiszen ő is felelős az ízlésének megváltozásáért. De Donátot büntetni az olcsó ízléséért – szintén ellentétes a morális intuíciónkkal.

Mindebből az látszik következni, hogy a gazdaságpolitikai döntéshozók preferencia-kielégítés elmélete nem tud kellő támpontot adni a preferenciák tartalmával kapcsolatos szubjektív felelősségről. Ha viszont nincs ilyen támpont, akkor a következőt is el fogadhatjuk: arra kellene kondicionálnunk a társadalmat, hogy olcsó, könnyen kielégíthető preferenciái legyenek (Hausman–McPherson 1997).

Már csak azért sem helyes a kielégített preferenciákra fókuszálni, mert gyakran érdemesebb a sürgősség szerint rangsorolni a különböző társadalmi csoportok preferenciáit, mint azok erőssége szerint. Például: még akkor is, ha egy nyomorban élő csoport előnyben részesíti a templomok építését az ételnél és lakóhelynél, a társadalom többi tagja (vagy egy külföldi adakozó) joggal gondolhatja azt, hogy neki igenis az étkezés és lakóhely biztosítása a morális kötelessége (Scanlon 1975). E csoport preferenciája nem (feltétlenül) irányítja a döntéshozó kötelességét. Vagyis a döntéshozónak csak akkor lehet kötelessége kielégíteni valakinek a preferenciáit, ha be tudja látni, hogy van értelme annak, amit az illető szeretne (Nagel 1991). Vagyis a gazdaságpolitikának csak addig kell törődnie a társadalmi csoport preferenciáival, amíg azok megfelelnek valamilyen más külső, objektív szempontnak.

2. A jóllét eszközei

A jóllét eszközeire vonatkozó elméletek nem arról mondanak valamit, hogyan tudhatjuk meg mi az emberek számára a jó (mik kinyilvánított preferenciáik), hanem objektíve állítanak valamit arról, hogy mi a jó az ember számára, attól teljesen függetlenül, hogy az emberek maguk egyetértenek-e ezzel, vagy sem. Ezek az elméletek a jóllét eszközeivel, erőforrásokkal foglalkoznak. Végső soron a közgazdaságtan az „erőforrások elosztásának tudománya" (Samuelson–Nordhaus 2009). Bármi is legyen az egyén által kitűzött cél, ezekre az eszközökre az egyénnek feltétlenül szüksége van, hogy elérje őket.

Hogy mit tekinthetünk ilyen eszköznek vagy erőforrásnak, arról több elmélet is létezik. Az egyik meghatározó elmélet Rawls „alapvető javak"-elmélete

(Rawls 1997), a másik Dworkin „erőforrás"-elmélete (Dworkin 2000). Noha mindkét elmélet az eszközökkel foglalkozik, a két elmélet igen eltérő következtetésekre jut.

Rawls szerint amikor interperszonális összehasonlítást végzünk, akkor nem a preferenciákat, hanem a preferenciák kielégítéséhez szükséges eszközöket kell figyelembe venni. Ugyanis az, hogy milyen sikeres az egyén a preferenciái kielégítésében, az részben saját erőfeszítés és felelősség kérdése. Ezért olyan javakat határoz meg, amelyeket akar az egyén, mielőtt bármi mást is akarna. Rawls szerint ezek a javak a következőek: szabadság, jog, hatalom, lehetőség, jövedelem, vagyon és az önbecsülés társadalmi alapjai (Rawls 1982; Rawls 1997).

A javak felsorolásának sorrendje fontossági sorrendet is takar. Vagyis a szabadságjogok elsőbbséget élveznek a hivatalviseléssel, jövedelemmel, vagyonnal, vagy akár a társadalmi önbecsülés alapjaival szemben, tehát a szabadságjog nem váltható át gazdasági nyereségre, azaz nincs *trade-off* a két kategória között. Rawls olyan dolgokat sorol a társadalmi önbecsülés alapjaihoz, amelyek ahhoz szükségesek, hogy egy ember a társadalom teljes értékű tagjának érezhesse magát. Ahogy már Adam Smith is megfogalmazta: „[bármi], ami nélkül az adott ország szokásai szerint minden tiszteletre méltó embernek, akár a legalacsonyabb osztályba tartozónak is, illetlenségszámba megy mutatkoznia. Szigorúan véve a vászonalsó nem létszükséglet." (Idézi Sen 2003. 123.)

Egy tökéletes társadalomban az alapvető javak egyenlően oszlanak el a személyek között. A gyakorlatban azonban ez persze nincs így. Rawls szerint szabadsággal, jogokkal, lehetőségekkel minden egyes egyénnek ugyanúgy rendelkeznie kell, ezzel szemben a hatalom, jövedelem, vagyon és a társadalmi önbecsülés alapjai tekintetében megengedettek a különbségek. Ezeknek a különbségeknek azonban a társadalmi különbségek elvének megfelelően kell alakulniuk: csak akkor megengedett az egyenlőtlenség egy igazságos társadalomban, ha az mindenki számára előnyös. Más szavakkal: a társadalmi különbségek elve szerint valaki csak akkor rendelkezhet több hatalommal, jövedelemmel, vagyonnal, ha ezzel javul azoknak a helyzete, akiknek kevesebb jutott.

Rawls szerint tehát az interperszonális összehasonlításnak nem arra kell fókuszálnia, hogy a társadalom tagjai mennyiben élnek az alapvető javak által adott lehetőségekkel, milyen mértékben tudják megvalósítani az életcéljaikat, mert ezek az életcélok nagyon is különbözőek lehetnek attól függően, hogy az egyes ember mit tekint a maga számára jónak. Ahogy Rawls fogalmaz:

> [a]z életcélok különböznek, mivel az egyéni képességek, körülmények és szükségletek különbözők, s az ésszerű életcélok esetlegességekhez igazodnak. Ám bármik is legyenek egy egyén számára a célok, az alapvető javak lesznek a szükséges eszközök. (Rawls 1997. 124.)

Az alapvető javak nem alkalmasak a boldogság, jóllét vagy a morálisan helyes életmód mérésére, csupán a gazdasági értelemben vett jóllét mértékét mutatják meg. Az alapvető javak koncepciója nem támaszkodik semmilyen átfogó erkölcsi doktrínára, hanem csak materiális dolgokra és intézményi sajátságokra (Rawls 1988). Az olyan emberi adottságok, mint egészség, életkedv, intelligencia, vagy képzelőerő mindenki számára véletlenszerűen adottak, birtoklásuk csak közvetve befolyásolható, ezért nem képezik tárgyát egy újraelosztásról szóló igazságossági elméletnek.

Vegyük észre a fontos különbséget az aggregált preferencia-kielégítést előnyben részesítő elmélet és a társadalmi különbségek elve között. A preferencia-kielégítés esetén akkor beszélünk optimális állapotról, ha nincs olyan személy, akinek javítani tudnánk a helyzetén anélkül, hogy valaki másé ne rosszabbodna. Ugyanakkor a preferencia-kielégítés elmélete megengedi, hogy javítsunk a jó helyzetűek kilátásain anélkül, hogy a rossz helyzetben lévőkén is javítanánk, növelve ezzel az össztársadalmi jóllétet, de szintén növelve a társadalmi különbségeket. Ez utóbbi helyzetet azonban az társadalmi különbségek elve nem engedi meg.

Dworkin elmélete szerint a személyközi összehasonlítás alapját a birtokolt erőforrások alkotják. Ezek az erőforrások személyektől független javak, úgymint természeti tőke, vagy mesterségesen előállított javak (Dworkin 2000). Dworkin az erőforrásokban való egyenlőség mellett érvel; azt állítja: egy igazságos társadalomban senkinek sem szabad több erőforrással rendelkeznie, mint másnak.

Az egyes személyek helyzetének összehasonlítása kapcsán az úgynevezett irigység-tesztet javasolja: az elosztás akkor igazságos, ha senki sem irigyli mások javait. A hipotetikus irigység-teszt két lépésből áll. Az első lépés a személytelen erőforrások egyenlő elosztása. De a gyakorlatban nem lehet pontosan egyenlően elosztani az erőforrásokat az emberek között. Ugyanis vannak olyan javak, amelyek oszthatatlanok és nincs belőlük annyi, mint ahány ember van a társadalomban. Egy nagyon egyszerű példával élve: ha egy faluban kevesebb ló van, mint ahány ember. Természetesen nem az lesz a falu egalitarista vezetőjének a megoldása, hogy addig darabolja a lovakat, amíg mindenkinek egyenlő darab lórész jut, hanem valami más.

Dworkin javaslata e probléma kezelésére az úgynevezett hipotetikus aukció (Dworkin 2000). Képzeljünk el egy olyan helyzetet, ahol hajótöröttek egy lakatlan szigetre tévednek. Mivel igen kicsi az esélye annak, hogy hamarosan megmentik őket, ezért előttük áll a feladat, hogy elosszák maguk között a sziget erőforrásait, élelmet termeljenek és beindítsák a sziget gazdaságát. De ahelyett, hogy egyenlően elosztanák maguk között a javakat, egy aukciót rendeznek. Az aukcióhoz mindenki ugyanolyan mennyiségű kagylóhéjat kap (vagy tetszőlegesen bármilyen más, nagy mennyiségben rendelkezésre álló, értéktelen dolgot), amivel licitálhat a különböző jószágokra. Az aukció egészen addig folyik, ameddig már senki sem irigyli a másik javait.

Az irigység-teszt második lépésében most már mindenki egyenlő erőforrásokkal indul, azaz, senki sem irigyli mások erőforráskosarát. Vannak azonban olyan emberek, akik keményen dolgoznak, ezért egyre több erőforrással rendelkeznek és vannak olyanok, akik egész nap csak lustálkodnak és elpazarolják az erőforrásaikat. Értelemszerűen az előbbi csoport meggazdagszik, az utóbbi csoport pedig elszegényedik. Ennek következtében a szegény csoport irigyelni fogja a gazdag csoport erőforrásait. Dworkin szerint még sincs szükség arra, hogy újracsoportosítsuk az erőforrásokat. A második lépésben ugyanis az irigység-teszt tárgyai már nem csak az erőforrások lesznek, hanem a személyes ambíciók is, amelyek immár az erőforrás-kosár részének számítanak. A lustálkodó emberek persze irigyelni fogják a keményen dolgozó csoport javait, de ha hozzászámítjuk a kosárhoz a befektetett munkamennyiséget, akkor már nem így áll a helyzet: a lustálkodó emberek valószínűleg nem irigylik a gazdagságot a kemény munkával együtt.

Igen ám, de mi a helyzet a mozgássérült Csabával a dworkini szcenárióban? Dworkin megkülönbözteti a *véletlen (brute luck)* és az *észlelt kockázat (option luck)* fogalmát. Az észlelt kockázat előre kiszámítható, felvállalt kockázat. Például játszani a lottón: ebben az esetben pontosan kiszámítható, milyen nyerési esélye van egy szelvénynek, mekkora választott kockázatot vállal az, aki lottószelvényt vesz. Ezzel szemben a véletlen előreláthatatlan. Dworkin példájával: egy meteor becsapódása. Mind az észlelt kockázatnak, mind a véletlennek lehet hatása az erőforrások elosztására. A megkülönböztetés azért fontos mégis, mert alapvető morális intuíciónk szerint míg a véletlen folytán szerencsétlenné vált egyéneket mindenképpen megilleti valamilyen kompenzáció, addig a választott kockázat miatt rossz helyzetbe kerülőket nem feltétlenül. Kompenzáljuk azt, akit elüt egy meteor és megbénul, de nem kell kompenzálni azt, aki eljátszotta a vagyonát pókeren.

Dworkin megoldása a véletlen áldozatainak kompenzálására az ún. biztosítások piaca. E piacon az emberek megosztják a véletlenből fakadó kockázatokat, vagyis biztosítást kötnek véletlen eseményekre. Így a biztosítások piaca véletlent kiszámítható kockázattá tudja tenni. A biztosítások piaca ki tudja kerülni az úgynevezett „tehetségesek rabszolgasága" problémát (Clayton–Williams 1999), amelyben a tehetséges és jól dolgozó, nagyobb erőforrásokra szert tevő emberek kényszerülnek arra, hogy kompenzálják a szerencsétlenül járt embertársaikat a társadalmi igazságosság nevében.

Dworkin megkülönbözteti a személyes erőforrásokat a személytelen erőforrásoktól. Személytelen erőforrásokon természeti és mesterséges javakat ért Dworkin, személyes erőforrásokon személyes tulajdonságokat (fizikai, mentális egészséget, erőt, tehetséget), egyszóval mindazt, ami segíthet elérni a céljainkat (Dworkin 1990). Mármost, ha a személyes erőforrások is beletartoznak az irigységteszt kosaraiba, akkor az irigységteszt csak úgy teljesül, ha a másik embernek nincsen olyan személyes tulajdonsága, amelyet az egyén irigyelne. Tehát ha va-

laki mozgáskorlátozott, akkor neki hiányzik valamilyen személyes erőforrása és ezért kompenzáció illeti meg.

Ugyanakkor az irigységtesztből az is következik, hogy egy személyes tulajdonság akkor számít előnyösnek, vagy hátrányosnak, ha az illető maga annak tekinti. Nincsenek objektív mércék arra vonatkozóan, hogy mely személyes tulajdonságok számítanak hátrányosnak, ráadásul ez az ítélet időről időre változhat is. Clayton és Williams példájával élve: egy olyan társadalomban, ahol mindenki átlagos magasságú, a különösen magasnak, óriásnak született embernek másoknál több ruhára van szüksége. De vajon jár-e neki kompenzáció a hiányzó erőforrásaiért, ha a saját hozzáállása a következő: „inkább vagyok didergő óriás kevesebb ruhával, mint törpe, mint ti".

Ez a probléma nemcsak visszahozza a preferencia-kielégítés elméletét, hanem elég abszurd társadalmi intézményeket is megkívánna. Valami ilyesmit: „Ezt az e-mailt a Személyes Erőforrások Minisztériuma küldte Önnek. Kérem, kattintson az alábbi linkre, ha a személyes erőforrásait ma szokatlanul hátrányosnak véli!" (Cohen 1989.)

Az alapvető javak, vagy az erőforrások elméletének számtalan kritikája van a szakirodalomban. Az interperszonális összehasonlítás szempontjából a legfontosabb az, amely szerint az alapvető javak, vagy erőforrások elmélete csak a jóllét *eszközeivel* foglalkozik, de nem az *alkotóelemeivel* (Sen 2005). Ugyanis abból, hogy valaki birtokol bizonyos eszközöket, nem következik, hogy el is tudja érni a céljait. Más szavakkal: az, hogy *mi* van valakinek a birtokában, még nem nyújt információt arról, hogy *hogyan* tudja használni a kérdéses dolgot. Visszatérve a személyes példákra: hiába van Csabának ugyanannyi jövedelme, mint Barbarának, ha Csabának a jövedelme nagy részét kerekesszékre kell költenie, hogy közlekedni tudjon a lakóhelyén, akkor a fennmaradó jövedelméből jóval kevesebb dolgot tud megvalósítani, mint Barbara, akinek nem kell kerekesszékre költenie. Ezért nem azzal kell foglalkoznunk, hogy milyen erőforrásokkal rendelkezik az egyén, hanem azzal, hogy meg tudja-e valósítani a céljait.

3. Képességszemlélet

A képességszemlélet szerint az interperszonális összehasonlítás során nem az erőforrásokra/alapvető javakra, és nem a kielégített preferenciákra kell fókuszálni, hanem a „kettő között" valamire: az értékes célok megvalósításának *lehetőségére*. Ezt a lehetőséget hívja Sen képességnek.

A *képesség* fogalma tehát az emberek által élvezett *tényleges szabadságot* jelenti, amely együttesen jelenti mind az egyén által birtokolt erőforrásokat, mind az erőforrások felhasználása során releváns személyes tulajdonságokat (például testi, szellemi fogyatékosság, nem, etnikum, kor, testfelépítés), mind pedig a külső körülményeket (például környezeti tényezők, társadalmi normák, diszkri-

mináció), amelyek befolyásolják, hogy valaki milyen módon képes használni az erőforrásait és a saját céljainak szolgálatába állítani.

A képességszemlélet másik kulcsfogalma a *tevékenység/állapot (functioning)*: „[a] tevékenység/állapot fogalma – amely határozottan arisztotelészi gyökerű – azokat a dolgokat tükrözi, amelyeket az egyén értékesnek tart megtenni" (Sen 2003). Ide tartoznak az olyan alapvető dolgok, mint jóltápláltnak, egészségesnek lenni, de ugyancsak ide sorolhatóak a összetettebb életcélok is, mint diplomát szerezni, autót vezetni, kirándulni menni. Fontos hangsúlyozni: szemben a preferenciákkal, a tevékenységek/állapotok nem azért értékesek, mert hasznosságot vagy örömöt okoznak, hanem azért, mert az egyénnek jó oka van arra, hogy ezeket önmagukban értékesnek tartsa.

A képességszemlélet lényegéhez tartozik az is, hogy nem a megvalósított célokra, vagy kielégített preferenciákra, hanem a célok megvalósításának lehetőségére fókuszál. Ugyanis Sen szerint értékesnek tekinthetünk olyan lehetőségeket is, amelyekkel nem élünk. Például aki vallási okokból böjtöl, és aki élelem hiányában éhezik, ugyanazt a tevékenységet végzi: nem eszik. De amíg az előbbinek lehetősége van rá, hogy egyék, addig az utóbbinak nincs. Sőt, a böjtölés értékét pontosan az adja, hogy az egyén *nem* választ bizonyos számára elérhető lehetőséget.

A képességszemléletben a szabadságnak egyszerre van intrinzikus és instrumentális értéke (Sen 2009). Egyrészről a tényleges szabadság megléte önmagában értékes – Sen szerint *kétségkívül* értékesebb az az élet, amelyben több választási lehetőség áll valaki előtt, mint az az élet, amelyben nincs választása. Másrészt aligha vitatható, hogy az olyan lehetőségek, mint politikai szabadságjog, vagy munkahelyválasztás szabadsága, oktatásban való részvétel értékesek más képességek megvalósítása szempontjából.

A képességszemlélettel rokonszenvező közgazdaságtani elméletekben egyre gyakrabban használnak olyan reáljövedelemtől, nemzeti vagyontól eltérő indikátorokat, amelyek az emberek valódi lehetőségeit próbálják megragadni. Ezek az elméletek sokkal inkább lehetőségekről és hozzáférésről beszélnek, mintsem erőforrások birtoklásáról. Ilyen indikátor például a kifejezetten képességszemlélet elméletére alapozott *Emberi Fejlődés Indexe (Human Development Index)* (Alkire, Qizilbash et al. 2008).

A képességszemlélet talán legtöbbet vitatott része a tevékenységek/állapotok értékelése és a köztük lévő fontossági sorrend felállítása. Sen javaslata erre a deliberatív demokratikus folyamat, melynek során az érintettek megvitatják és értékelik a legfontosabb képességeket. Sen szerint nincs szükség minden képesség értékelésére, elegendő a legfontosabbak kiválasztása és hozzávetőleges fontossági sorrendbe rendezése (Sen 2009). Ezzel szemben Martha Nussbaum amellett érvel, hogy lehetséges morális érvek alapján összeállítani egy objektív listát a legfontosabb képességekről, amelyet minden társadalomnak figyelembe kellene vennie (Nussbaum 2011).

Sok más nehézsége mellett a képességszemlélet érzéketlen a felelősség problémája iránt (Olsaretti 2005). A képességszemléletben ugyanis nincs jelentősége annak, hogy az egyén lehetőségei miért csökkennek: azért, mert valaki vagy valami sérti az illető szabadságát (például a diszkrimináció megakadályozza, hogy munkát találjon), vagy a saját hibájából csökkennek a lehetőségei (például lusta volt tanulni, nincs végzettsége, és ezért nem talál munkát).

IV. ÉS AKKOR KELL-E TÁMOGATNUNK A LAKÁSTULAJDONOSOKAT?

Rátérve a bevezetőben szereplő morális dilemmára: különböző interperszonális összehasonlításról szóló elméletekből négy különböző következtetés adódik. Ha elköteleződünk a preferencia-kielégítés mellett, akkor morálisan helyes támogatnunk a gazdasági válság kárvallottjait, ha a támogatás következményei társadalmi összhaszon (kielégített preferenciák összege) szempontjából jobbak, mint a támogatás elmaradása. És ez teljesen független attól, hogy a lakástulajdonosok felelősek-e, vagy sem a kialakult helyzetért. Vegyük észre: ez az érvelés húzódik meg a „too big to fail" típusú esetek mögött. Amikor hiába tartunk jogosan felelősnek egy globális pénzügyi céget a kialakult gazdasági válságért, a cég támogatásának következményei kielégített preferenciák tekintetében jobbak, mint annak elmaradása.

A rawlsi társadalmi különbségek elve szerint akkor kellene támogatnunk a nehéz helyzetbe került lakástulajdonosokat, ha azzal a társadalom legrosszabb helyzetben lévő tagjait hoznánk jobb helyzetbe. Ez alapján nem lenne a válasz, mert a lakáshitellel rendelkezők minden valószínűség szerint nem a társadalom hatalom, jövedelem, vagyon tekintetében legrosszabb helyzetben lévők közül kerültek ki, még esetleg a lakásuk elvesztése után sem.

Az erőforrások elmélete szerint a lakáshitel felvétele kiszámítható kockázatot, azaz észlelt kockázatot jelent. És ugyan kevés volt az esélye annak, hogy a kialakult helyzet bekövetkezik, de korántsem volt előre láthatatlan. Így az észlelt kockázatot vállaló lakástulajdonosokat morálisan helytelen lenne kompenzálni az elveszett lakásuk miatt.

Ha a képességszemlélet mellett köteleződünk el, akkor a következőt mondhatjuk: ha a társadalmi deliberáció fontosnak tartja a „megfelelő hajlékkal bírni" állapotát, akkor kompenzálnunk kell azokat, akik a válság következtében elvesztették ezt a lehetőséget. Akiknek azonban a válság után még mindig vannak megfelelő lakhatási lehetőségeik, azokat nem kell támogatnunk, akármekkora vagyonukat veszítették is el. És ez a támogatás nem feltétlenül (csak) anyagi támogatást jelent, hanem a lakhatás lehetőségéhez szükséges erőforrások (például üres lakások megléte) és körülmények (például kifizethető lakbér) előteremtését.

Összességében tehát a gazdaságfilozófiában a jóllét különböző fogalmai vannak jelen és e különböző alapállásokból, különböző következtetések adódnak a

különböző gazdaságpolitikai beavatkozások célját tekintve. A közgazdászok tehát „használják, sőt mi több, termelik a filozófiát" (Bunge 1976). Azt gondolom, a filozófiai elemzés segít rávilágítani az ezekből a helyzetekből fakadó különbségekre. A „kell-e kompenzálnunk a gazdasági válság kárvallottjait?" kérdés tehát nem(csak) hatékonysági kérdés, ahogy a közgazdászok többsége megformálja, hanem filozófiai kérdés (is).

A különböző filozófiai alapállások rávilágíthatnak arra is, hogy sokszor miért összeegyeztethetetlenek egymással a közgazdaságtan tudományos eredményei annak dacára, hogy az elérhető empirikus adat mennyisége (és a feldolgozást segítő technológia hatékonysága) drasztikusan növekszik. Az, hogy mit gondolnak a közgazdászok a gyakorlatban a jóllét definíciójáról, meghatározza a jóllét mérésének és a társadalmi döntésekhez szükséges interperszonális összehasonlítás megbízhatóságát.

Ha a közgazdaságtani állítások, konklúziók igazsága filozófiai előfeltevésektől függ, akkor közgazdászoknak lenne mit tanulnia a filozófusoktól, akik minden bizonnyal nem kevés időt töltöttek a különböző álláspontok előnyeinek és hátrányainak feltérképezésével. Továbbá, a filozófiai konklúziók – időnként még az alkalmazott etikán kívül is – gyakran empirikus előfeltevéseken nyugszanak, ami azt jelenti, hogy az empirikus kutatás nagyon is releváns a filozófiai konklúzióhoz.

IRODALOM

Alkire, Sabina – Qizilbash, Mozzafar – Comim, Flavio 2008. Introduction. In Sabine Alkire – Mozzafar Qizilbash – Flavio Comim (szerk.) *The Capability Approach. Concepts, Measures and Applications*. Cambridge, Cambridge University Press. 1–25.

Angner, Erik 2015. Well-being and Economics. In Guy Fletcher (szerk.) *The Routledge Handbook of the Philosophy of Well-being*. London, Routledge. 492–503.

Angner, Erik – Loewenstein, George F. 2012. Behavioral Economics. In Uskali Mäki (szerk.) *Handbook of the Philosophy of Science: Philosophy of Economics*. Amsterdam, Elsevier. 641–690.

Arisztotelész 1994. *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Gondolat.

Arneson, Richard J. 1989. Equality and Equal Opportunity for Welfare. *Philosophical Studies*. 56. 77–93.

Bunge, Mario 1976. The Relevance of Philosophy to Social Science. In William R. Shea (szerk.) *Basic Issues in the Philosophy of Science*. New York, Science History Publications. 136–155.

Clayton, Matthew – Williams, Andrew 1999. Egalitarian Justice and Interpersonal Comparison. *European Journal of Political Research*. 35. 445–464.

Cohen, Gerald Allen 1989. On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics*. 99. 906–944.

Dasgupta, Partha 2009. Facts and Values in Modern Economics. In Harold Kincaid – Don Ross (szerk.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Economics*. Oxford, Oxford University Press. 580–640.

Dworkin, Ronald M. 1990. Foundations of Liberal Equality. In Grethe B. Peterson (szerk.) *Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City, Utah, University of Utah Press. 11. 1–119.

Dworkin, Ronald M. 2000. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
Eszes Boldizsár – Tőzsér János 2005. Mi az analitikus filozófia? *Kellék*. 27–28. 45–71.
Friedman, Milton 1953/1992. *Essays in Positive Economics*. University of Chicago Press, Chicago.
Gauthier, David 1986. *Morals by Agreement*. Oxford, Oxford University Press.
Harsányi, John 1977. Morality and the Theory of Rational Behavior. *Social Research*. 44/4. 623–656.
Hausman, Daniel M. – McPherson, Michael S. 1997. *Economic Analysis and Moral Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
Hausman, Daniel M. 2018. The Bond between Positive and Normative Economics. *Revue d'économie politique*. 128/2. 191–209.
Kahneman, David –Tversky, Amos 1984. Choices, Values, and Frames. *American Psychologist*. 39/4. 341–350.
Nagel, Thomas 1991. *Equality and Partiality*. New York, Oxford University Press.
Nussbaum, Martha. 2011. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge/MA, Belknap Press of Harvard University Press.
Olsaretti, Serena 2005. Endorsement and Freedom in Amartya Sen's Capability Approach. *Economics and Philosophy*. 21/1. 89–108.
Painter-Morland, Mollie – ten Bos, René 2011. *Business Ethics and Continental Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
Putnam, Hilary 2002. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*. Harvard University Press.
Rawls, John 1982. Social Unity and Primary Goods. In Amartya K. Sen – Bernand Williams (szerk.) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press. 159–185.
Rawls, John 1988. The Priority of Right and Ideas of the Good. *Philosophy and Public Affairs*. 17/4. 251–276.
Rawls, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.
Robbins, Lionel 1935/1952. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London, Macmillan and Co.
Samuelson, Paul A. – Nordhaus, William D. 2009. *Közgazdaságtan*. Budapest, Akadémiai.
Scanlon, Thomas 1975. Preference and Urgency. *Journal of Philosophy*. 72. 655–670.
Sedláček, Tomas 2012. *A jó és a rossz közgazdaságtana*. Budapest, HVG Könyvek.
Sen, Amartya K. 1979. Personan Utilities and Public Judgements: Or What's Wrong with Welfare Economics. *Economic Journal*. 89/35. 537–558.
Sen, Amartya K. 2003. *A fejlődés mint szabadság*. Ford. Hegedűs Judit. Budapest, Európa.
Sen, Amartya K. 2005. *On Ethics and Economics*. Oxford, Blackwell Publishing.
Sen, Amartya K. 2009. *The Idea of Justice*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.
Sen, Amartya K. – Williams, Bernard (szerk.) 1982. *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.
Tőzsér János 2018. *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest, Kalligram.
Xenophón 2003. A gazdálkodásról. Ford. Németh György. In Xenophón *Filozófiai és egyéb írásai*. Budapest, Osiris. 45–104.

Schwendtner Tibor

A válság szerepe a fiatal Heidegger gondolkodásában*

Ha a „Krisis” fogalmának előfordulási gyakoriságából indulnánk ki a fiatal Heidegger írásaiban, arra juthatnánk, hogy a válság problematikájának elég perifé-rikus jelentősége és korlátozott hatóköre lehetett a filozófus gondolkodásában; amikor egyáltalán e fogalmat használja, tipikusan nem a társadalom, s nem is a filozófia vagy az egzisztencia krízisé́ről ír, hanem szinte kizárólag a tudományok válságát említi. Az 1925-től jelentkező fejtegetéseiben[1] Heidegger legfőbb példája a relativitáselmélet,[2] mindazonáltal nem csupán a fizikában fellépő válságról beszél, hanem egy sor más tudományról, így a matematikáról,[3] a biológiáról,[4] a szellemtudományokról[5] és a teológiáról is.[6]

* A tanulmány megírását az OTKA 112542 számú projektje támogatta.

[1] Kiemelendőek az 1925-ös nyári szemeszter során, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* címen tartott előadásai (GA 20), melyekben Heidegger viszonylag részletesen ecseteli a kor tudományaiban fellépő válságtendenciákat (GA 20. 3 skk.). Az 1927-ben megjelent *Lét és idő* 3. §-a nagyon hasonló gondolatmenetet tartalmaz a tudományok válságával kapcsolatosan. Érdemes még megemlíteni a szintén 1925-ben megtartott kasseli előadásokat (*Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, GA 80.1. 103–157), illetve az 1927-ben tartott *Phänomenologie und Theologie* című előadását (GA 9. 45–78, magyarul: 49–78); mindkét szöveg fontos adalékokkal szolgálhat témánkhoz.

[2] „A *fizikában* a relativitáselmélet annak a tendenciának a szülötte, hogy magának a természetnek a saját összefüggését ’magábanvalóságában’ kimutassák.” (SZ. 9, magyarul: 25; GA 80.1. 149 skk.) Heidegger a ’25-ös előadásaiban egyenesen a fizikában lezajló forradalomról (Revolution) beszél (GA 20. 5). A kvantumelméletről csak később beszél ebben az összefüggésben (vö. FD. 51).

[3] „[…] a matematika is az ’alapjait érintő válságba’ *(Grundlagenkrisis)* került. A formalizmus és az intuicionizmus közötti harc azért folyik, hogy megtalálják és biztosítsák e tudomány elsődleges megközelítésmódját. (SZ. 9, magyarul: 25, vö. GA 20. 4 sk.)

[4] „A *biológiában* arra hajlanak, hogy megkérdőjelezzék az organizmus és az élet mechanikus és vitalista meghatározásait, és újra meghatározzák az élőnek mint olyannak a létmódját.” (SZ. 10, magyarul: 25, vö. GA 20. 5.)

[5] „A *történeti szellemtudományokban* felerősödött az a törekvés, hogy a történelmi valóságot önnön hagyományai, azoknak ábrázolása és tradíciói révén ragadhatják meg […].” (SZ. 10, magyarul: 25, vö. GA 20. 5 sk.)

[6] „A *teológia* az ember istenhez viszonyuló létének eredendőbb, a hit értelme által megszabott és a hiten belül megmaradó értelmezését keresi.” (SZ. 9, magyarul: 26, vö. GA 20. 6.)

Félreértenénk azonban a helyzetet, ha a válság fogalmának korlátozott előfordulásából arra következtetnénk, hogy a fiatal Heidegger gondolkodásában a válság csak a szaktudományok vonatkozásában – a tudománytörténeti szituációra tekintettel – játszik szerepet. E tanulmányban azt szeretném megmutatni, hogy a válságproblematika alapvető jelentőségű szerepet játszott a filozófus gondolkodásában, és az a mód, ahogy Heidegger a válsághoz viszonyul, sokatmondó Heidegger filozófiájának egészére nézve. A tudományok válságával kapcsolatos értelmezése tulajdonképpen leképeződése annak, ahogy Heidegger az emberi egzisztencia és a filozófia „válságos" természetét felfogja. Emiatt a tanulmányunkban a könnyebben megragadható felől indulunk, s a szaktudományok válságával kapcsolatos gondolatait rekonstruáljuk, s utána vágunk bele a sokkal összetettebb kérdésbe, hogy milyen szerepet játszott a válságproblematika a fiatal Heidegger gondolkodásában. A tanulmány zárásaként kitekintünk a gondolkodó későbbi fejlődésére, különös tekintettel arra a fordulatra, mely a húszas évek végén következett be Heidegger gondolkodásában, s melynek eredményeképpen aktivista, a politikai cselekvés iránt is nyitott filozófia jött létre.

I. A SZAKTUDOMÁNYOK VÁLSÁGA ÉS A FENOMENOLÓGIA TÁVLATAI

A szaktudományok válsága elsősorban nem önmagában érdekelte Heideggert, hanem a tudományok és a filozófia kapcsolatának vonatkozásában. Számára a tét az volt, hogy a tudományok hogyan viszonyulnak filozófiai gyökereikhez, s a filozófia ebben a folyamatban milyen szerepet tud játszani.

Heidegger az 1925-ös nyári szemeszter első előadásában fogalmazta meg talán a legpontosabban, hogy mit ért a tudományok válságán:

> A tulajdonképpeni válság a tudományokban magukban van, s abban áll, hogy az egyes tudományoknak az általuk vizsgált dolgokhoz való alapviszonya kérdésessé vált. Ezen alapviszony bizonytalanná válásával párhuzamosan feléled a tendencia, hogy az előzetes megfontolás a vizsgált dolgok alapstruktúrájáig előrenyomuljon, azaz a mindenkori tudomány alapfogalmainak bizonytalanságát megszüntesse vagy ezeket az alapfogalmakat az eredeti tárgyi ismeretből szilárdítsa meg. A tudományok igazi haladása csak ezen a területen játszódik le. (GA 20. 3 sk., vö. még GA 80.1. 123.)

A válság elsősorban a tudományok alapbeállítottságát, dolgokhoz fűződő alapviszonyát érinti, azt a módot, ahogy az igazságkeresést folytatják. A dolgokhoz fűződő alapviszony *(das Grundverhältnis zu den Sachen)* elbizonytalanodása, az alapfogalmak kérdésessé válása két fontos következménnyel is jár.

A tudomány szempontjából megnyílik a lehetőség, hogy önmagát mint tudományt újragondolja. A tudomány azonban éppen a dolgokhoz és az igazsághoz

fűződő alapviszonya tekintetében – heideggeri perspektívából tekintve – nem más, mint filozófia. Ahogy Heidegger az egyik korai, 1921–22-es előadásában megfogalmazza:

> …az összes tudománynak bizonyos értelemben a filozófiában van az eredete, ők a filozófia „örökösei" (még ott is, ahol ez az eredet már nem látható, a „tradíció" a tudományok kárára veszendőbe ment, ahol az „üzem" magától működik) […]. (GA 61. 45 sk.)

A válság az üzemet[7] zavarja össze, s éppen ezáltal van egy rendkívüli következménye, a tudomány ugyanis képessé válhat arra, hogy saját eredetével, igazi tradíciójával, a filozófiával szembesüljön, sőt filozófiaivá váljon.[8]

A másik fontos következmény szorosan összefügg az elsővel: a saját filozófiai eredetével találkozó tudomány nyitottá válhat a filozófia irányába, s ebbe a térbe beléphet a filozófia. A filozófiának különleges lehetőséget jelent a tudományos válság ahhoz, hogy a tudomány vonatkozásában kifejthesse újraalapozó, az alapfogalmakat revideáló tevékenységét.[9] Természetesen a filozófiának fel kell nőnie ehhez a feladathoz;[10] *a fenomenológia jelentőségét abban látja Heidegger, hogy képessé vált a tudományok megszólítására.*

> A fenomenológiai kutatás mármost nem egyszerűen egy létterületet vizsgál, hanem arról van szó, hogy az összes területet, mely van (adódik), átkutassa a létstruktúrájukra tekintettel. Így a filozófia hozzájut ahhoz a lehetőséghez, hogy megelőzze a tudományokat. Már nem kell neki általánosabban és rosszabbul mondania azt, amit a résztudományok pontosabban és jobban mondtak. Ahogy egykor Platón a geometriának utat nyitott, úgy a filozófiának ismét lehetősége van arra, hogy a tudományok számára a területüket kinyissa, nekik alapmeghatározások segítségével a kutatásuk vezérfonalát megadja. Így birtokolja a fenomenológia a helyét az egyetemen a kutatásnál magánál. A fenomenológia nem akar a diákokból filozófusokat csinálni, hanem tudományos embereket, akik a saját tudományuk öntudatával rendelkeznek. (GA 80.1. 133 sk.)

[7] Vagyis a normáltudományt; Kuhn és Heidegger kapcsolatáról lásd Schwendtner 1991.

[8] „Ott, ahol a tulajdonképpeni [*eigentlich*], feltáró kutatás történik, nem más a helyzet, mint 300 évvel ezelőtt; ahogy annak a kornak megvolt a maga tompultsága, úgy fordítva, az atomfizika ma vezető koponyái, Niels Bohr és Heisenberg gondolkodása mélyen filozófiai, és csak ezért teremtenek új kérdésfeltevéseket és tartanak ki mindenekelőtt a kérdésességben." (FD. 51.)

[9] „Filozófiai megismerés azonban *csak akkor* válhat relevánssá és gyümölcsözővé egy kutató pozitív tudománya számára és csak akkor az igazi értelemben [*im echten Sinne*], ha a kutató saját, a területének ontikus összefüggéseire irányuló pozitív megfontolásaiból kinövő problematikáján belül tudományának alapfogalmaiba ütközik, és ha eközben a tradicionális alapfogalmak alkalmassága […] kérdésessé válik." (GA 9. 67, magyarul: 67.)

[10] Az üzemelő tudomány saját, eredeti tradíciójától való „leszakadásban maga a filozófia a vétkes; amennyiben még »van«, örököseinek és éppen nekik semmit sem képes már adni." (GA 61. 45 sk.)

Ebből az egészből az is következik, hogy a tudomány a válságban válhat azzá, ami, a válság szabadítja meg az önazonosságát elfedő, eltorzító üzemeléstől, s nyitja ki számára a legmélyebb önmagát jelentő dinamikát. Amint a *Lét és idő* ismert helyén ezt Heidegger megfogalmazta:

> A tudományok tulajdonképpeni „mozgása" saját alapfogalmaik többé-kevésbé radikális és saját maguk számára átlátható revíziójaként játszódik le. Egy tudomány színvonalát az határozza meg, hogy mennyire *képes* saját alapfogalmait válságba hozni. (SZ. 9, magyarul: 25.)

A tudomány annyiban van, amennyiben válságban tartózkodik, s minél mélyebb és alapvetőbb a válság, annál inkább képes önmagaként egzisztálni.

Heidegger szembehelyezkedik azzal a magától értetődőnek tűnő felfogással, mely szerint a válsághoz úgy viszonyulunk adekvátan, ha megpróbálunk kilábalni belőle. Nem, Heidegger szerint a tudománynak nem meghaladnia, kilábalnia belőle vagy átvészelnie kell a válságot, épp ellenkezőleg: a tudomány az önazonosságát éppen a válság révén nyerheti el, s addig képes a tudomány saját lényegeként egzisztálni, amíg válságban van.

A következőkben látni fogjuk, hogy a válság erőforrásként való felfogása nem korlátozódik a tudományokra. Heidegger már néhány évvel korábban sokkal általánosabban képviselte e felfogást, s *a filozófiát és az egzisztenciát érintő válságot nem mint elkerülendő csapást, hanem az önazonosság elnyerésének fő lehetőségét fogta föl.*

II. KÉRDÉSESSÉG ÉS AUTENTICITÁS

Mint említettük, a válság fogalmát Heidegger szinte kizárólag a tudományok vonatkozásában használta;[11] a kérdésesség *(Fraglichkeit)* fogalmát viszont sokkal szélesebb körben alkalmazta a filozófus. A kérdésesség, kérdésessé válás az emberi egzisztencia és a filozófia dimenzióiban is kulcsszerepet játszik a fiatal Heidegger gondolkodásában.

Jól ismert, hogy Heidegger szerint az emberi egzisztencia előtt két fő alternatíva áll,[12] az egyiket „Eigentlichkeit"-nek (tulajdonképpeniség, autenticitás), a másikat „Uneigentlichkeit"-nek (nem tulajdonképpeniség, inautenticitás) nevezi (vö. SZ. 42 sk., magyarul: 60). Az „Eigentlichkeit" fogalma (ezentúl autenticitás) az önazonos létezésre vonatkozik, az „Uneigentlichkeit" (ezentúl inau-

[11] A válság ugyanakkor számára elsősorban kérdésessé válást jelenti, a módszer, az alapfogalmak, az alapviszony megkérdőjeleződését – ahogy idéztük már: „A tulajdonképpeni válság a tudományokban magukban van, s abban áll, hogy az egyes tudományoknak az általuk vizsgált dolgokhoz való alapviszonya kérdésessé vált." (GA 20. 3.)

[12] „Az ittlét mindig egzisztenciájából, önmagának abból a lehetőségéből érti meg magát, hogy önmaga vagy ne önmaga legyen." (SZ. 12, magyarul: 28.)

tenticitás) az önazonosság elvesztésére utal. A kérdésünk most az, hogy a válság, a kérdésesség hogyan viszonyul e fogalompár által kifejezett alternatívákhoz. A magától értetődő értelmezés az lehetne, hogy az önazonosságát elvesztő egzisztencia kerül válságba, s az önazonosság elnyerése jelentené a válság meghaladását. Heideggernél azonban – ahogy a tudomány kapcsán már láttuk – ez másként van. Az egzisztencia éppen a megkérdőjelezettségében képes önmagát megragadni, s autentikus módon létezni, a kérdésessé válás nélkül viszont visszacsúszik az inautentikus létmódba.

Az egzisztencia kérdésességét a legradikálisabb formában a szorongás tárja föl. Az egzisztencia számára ugyanis a szorongásban az értelem, a létezés értelmessége kérdőjeleződik meg, mégpedig totális módon.[13] A szorongás állapotában – írja Heidegger a *Lét és idő*ben – „egyáltalán a világonbelüli létező nem »releváns«" (SZ. 186, magyarul: 219). Valójában a hétköznapi létezést irányító jelentés-összefüggés veszíti el relevanciáját: „Magába roskad. A világot a teljes jelentéktelenség (jelentéstelenség) jellemzi. [*Sie sinkt in sich zusammen. Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit*]." (SZ. 186, magyarul: 218.) Az emberi egzisztálást vezető értelmek teljes megkérdőjeleződése az alapjától fosztja meg az egzisztenciát. Paradox módon e megnyílt, felszámolódott alap válik a szabad új önmeghatározás pozitív talajává.

> Az ittlét radikális értelemben „van", a fakticitás értelmében. Nem pusztán mint meglévőt – alap és talaj értelmében – találja magát, […] hanem az alap *egzisztenciális*, azaz kinyitott alap – mégpedig *alaptalan alap* [*Abgrund*]. Ez a szorongás semmijének egzisztenciális pozitivitása. (GA 20. 402.)

A radikális kérdésesség pozitívumot tartalmaz, az önmagunk megragadásának lehetőségfeltételét. „A szorongás az ittlétet létének autenticitására mint lehetőségre való szabad létével (propensio in …) szembesíti, vagyis azzal, ami már eleve *ő* maga" (SZ. 188, magyarul: 221). A kérdésesség mint alaptalan alap *(Abgrund)* válik az önazonosság bázisává. Más szóval, az emberi egzisztencia válságként és kérdésességként az, ami. Heidegger később (1935-ben) is így fogalmaz: „az ember lényegének meghatározása sohasem felelet, hanem lényegét tekintve kérdés" (EM. 107, magyarul: 72).

Ahogy az egzisztencia, úgy a filozófia is a kérdésességben válhat önmagává, egyfelől azért, mert legfőbb tárgya az ember, másfelől pedig azért, mert a filozófia maga is emberi tevékenység. Ezzel összefüggésben az önelveszettség a filozófiában – hasonlóan az emberi egzisztenciához – a nyilvános értelmezettségek kritikátlan elfogadásával, a tradíció gondolattalan átvételével hozható kapcsolat-

[13] „A szorongásban – azt mondjuk – »otthontalannak érezzük magunkat«. […] minden dolog, mi magunk is, közömbösségbe süllyedünk. […] Nincs többé támaszunk. Ami marad, és ránk tör – midőn a létező elsiklik – az ez a »nincs«. A szorongás megnyilvánítja a semmit." (GA 9. 112, magyarul: 112.)

ba. Ezt tekintetbe véve érthető, hogy Heidegger az önelvesztés (más kifejezésekkel: „hanyatlás", illetve „romba dőlés", *Ruinanz*) elleni filozófiai értelmező mozgást a kérdésességgel kapcsolja össze. „A *rombadőlés-ellenes mozgatottság* a *filozófiai interpretáció véghezvitel*ének a mozgatottsága, mégpedig úgy, hogy az *a kérdésesség* elsajátított *hozzáférésmódjában* megy végbe." (GA 61. 153.)

„A kérdésesség elsajátított hozzáférésmódja" fordulat arra utal, hogy a filozófiai beállítódásnak több irányban is folyamatosan működtetnie kell a megkérdőjelező beállítódását: önmagával és a tárgyával szemben. A kitüntetett tárgy természetesen az emberi egzisztencia, melyet részben a filozófiai interpretáció hivatott – a bevett magatartásmódjainak és értelmezéseinek megkérdőjelezésével – magára ébreszteni.[14] A szorongás mellett a filozófiai interpretáció valósíthatja meg azt a radikális megkérdőjelezést, amely az egzisztenciát önmagához juttatja. A filozófiának az emberi egzisztenciára és a tudományokra is lehet olyan kisugárzó hatása, melynek lényege éppen a radikális megkérdőjelezésben és önmagára ébresztésben áll.

A filozófiának ugyanakkor önmagát is válságba kell hoznia, meg kell kérdőjeleznie ahhoz, hogy önmagává váljon, vagyis képes legyen a jelen szituációjában érvényes filozófiaként működni. Egy hosszabb idézet jól mutatja, hogy Heidegger hogyan látja a filozófia önmagára találásának és a kérdésességnek az összefüggését.

> Ha az igazi tudomány a kérdésességben és a problematikában tartózkodik, kényelmesebb helyzetben van-e a filozófia? Az örökség el lett játszva. Az abszolút kérdésességbe beletaszítva és azt látó módon birtokolva, ez jelenti a filozófia tulajdonképpeni megragadását. A szilárd talaj […] a kérdésesség megragadásában rejlik, azaz *a kérdezés radikális időiesülésében*. (GA 61. 37.)

Több mozzanat is figyelemre méltó ebben a szövegrészletben. Talán a legérdekesebb, hogy Heidegger összekapcsolja a szilárd talaj *(der feste Boden)* követelményét és a kérdésesség megragadását. A szilárd talaj kartéziánus eredetű metaforája a fenomenológiában Husserl révén kezdettől fogva központi jelentőségűvé volt,[15] s igencsak jellemző Heideggerre, ahogy ezt a gondolatot a maga szempontjából felhasználja.[16]

[14] „A *hermeneutikai bevetésre*, mint egy lapra, fel van téve minden; […] ez a bevetés egy alaptapasztalatból jön létre és nő ki, azaz itt olyan filozófiai éberlétből [*Wachsein*], amelyben az ittlét saját magával találkozik. Az éberlét filozófiai, ami azt jelenti: eleven egy eredeti *önértelmezés*ben, amelyet a filozófia önmagáról magának adott, olyképpen, hogy az az ittlét önmagával való találkozásának egyik döntő lehetőségét és módját alkotja." (GA 63. 18.)

[15] „Talán a filozófia kifejezés valamennyi tudománnyal kapcsolatban olyanfajta kutatásokat jelöl, amelyek e tudományok új dimenzióját alkotják, s ezáltal végső lezárásukat nyújtják." (Hua 25. 5, magyarul: 26.)

[16] „A filozófia tulajdonképpeni fundamentuma a *kérdésesség* […] radikális egzisztenciális megragadása", és az „így értett szkepticizmus kezdet és ez az igazi kezdete és vége a filozófiának" (GA 61. 35).

A kérdésesség megragadása végső szintet jelent e gondolkodásmód számára, szilárd talajként formális értelemben azért szolgálhat, mert nem korlátozza magát semmilyen külső szempont által, addig kérdez, amíg bír, s azt fogja találni, amit e végső kérdezés szolgáltat. Tartalmi szempontból döntő az idői dimenzió bevonása. A *„radikale Zeitigung des Fragens"* fordulat arra utal, hogy ha a filozófia – egyébként az egzisztenciához és a tudományokhoz hasonlóan – végsőkig viszi önmaga megkérdőjelezését, az idői dimenzió kinyitásával juthat szilárd talajhoz. *Az egzisztencia, a filozófia és a tudományok jelenbéli alakzataival szemben kifejtett megkérdőjelezés értelemgenetikai kérdezéssé alakul a hermeneutikai fenomenológiában, vagyis az eredet lesz az a vezérfonal, melynek mentén a megkérdőjelezés végighalad.* Más szóval az önazonosság válságként való értelmezése idői dimenzió kinyitásaként valósul meg, értelemgenetikai kérdezéssé alakul.[17]

III. KÉRDÉSESSÉG ÉS IDŐISÉG

A kérdésesség és az időiség összekapcsolásának két kulcsfogalmát érdemes kiemelnünk: az egyik a *destrukció*, a másik az *ismétlés*. E két fogalmat nem alkalmazza egyöntetűen Heidegger a három vizsgált problémakörben (egzisztencia, filozófia, tudományok); e két kulcsfogalom mégiscsak meghatározza mindhárom területen a kérdésesség értelemgenetikai kibontását.

A filozófia vonatkozásában látható át talán a legjobban, hogy e két fogalom miként strukturálja a válságként felfogott önazonosság időbeli mozgását. Az önelvesztés a filozófiában Heidegger számára a kritika nélkül átvett alapfogalmak, „problémák" gondolattalan működtetésében érhető leginkább tetten. Heidegger kritikája szerint filozófusok gyakran oly módon veszik át az áthagyományozott szemléletmódokat, hogy valódi gondolati munkát nem végeznek. Ezek szerint a filozófiai gondolkodás eredetisége csak akkor lehetséges, ha (1) kritikailag megküzdünk az áthagyományozott fogalmisággal és szemléletmóddal; (2) eredeti módon újra létrehozzuk a fogalmainkat és szemléletmódunkat.

A hagyományos fogalmiság és szemléletmód válságba hozását nevezi Heidegger destrukciónak.

> A fakticitás fenomenológiai hermeneutikája azon feladat előtt áll, hogy az áthagyományozott és uralkodó értelmezettséget rejtett motívumaira, hallgatólagos tendenciáira és értelmezési útjaira tekintettel fellazítsa, és *leépítő visszamenetben* [*abbauender Rückgang*] az explikáció motívumainak eredeti forrásaihoz nyomuljon előre [*vordringen*]. *A hermeneutika csak a destrukció útján valósíthatja meg feladatát.*" (PIA. 249, magyarul: 23.)

[17] „A fenomenológiai megértésben az élet saját eredetének értelemgenetikai kifejezésében birtokolja magát" (*GA* 58. 185).

Az elhitelteleneded ett, válságba került fogalmisággal való szembenézés az idői dimenzió kinyitása révén lehetséges. a destruáló visszamenet valójában új dimenziót is megnyit, az értelemadás *(Sinngebung)* és az értelemalapítás *(Sinnstiftung)* dimenzióját. Az értelem genezisét próbálja feltárni, így nyit utat a filozófia ismételt létrehozásának, konstrukciójának.

> A filozófia konstrukciója szükségszerűen destrukció, azaz az áthagyományozottnak a tradícióhoz való visszamenetben [*Rückgang*] végrehajtott leépítése, ami nem a tradíció negációja és elítélése, hanem fordítva, éppen pozitív elsajátítása. (GA 24. 31, magyarul: 36.)

A filozófia önelvesztése Heidegger számára azt jelenti, hogy a filozófiai gondolkodás elszakadt azoktól az alaptapasztalatoktól, melyek a jelenbeli történeti szituáció valódi dinamikáját meghatározzák. A válság pedig ezzel az elszakadással való szembesülést és annak a felismerését jelenti, hogy a filozófusok már nincsenek ott, ahol lenniük kellene: egy korszak egzisztenciális kihívásainál, alaptapasztalatainál. Az idői dimenzió kinyitása és az értelemgenetikai kérdés kidolgozása módot ad arra, hogy a jelen – saját egzisztenciális hátterétől elszakadt – gondolkodásmódja ne légüres térben, önmagában kerüljön kritikai megvitatásra. A destrukció megnyitja az értelemgenetikai kérdezés számára a történeti dimenziót, s az így kinyílt térben térhet a gondolkodás vissza a jelenhez, végezheti el kritikai tevékenységét a kor filozófiájával szemben, s állhat elő eredeti értelemképzésekkel. Heidegger ezt az összefüggést így fogalmazza meg:

> A destrukció inkább az a tulajdonképpeni út, amelyen a jelennek saját alapmozgásaiban találkoznia kell önmagával, mégpedig úgy, hogy a történelemből az az állandó kérdés szegeződik vele szemben, hogy ő maga (a jelen) milyen mértékben sajátítja el a radikális alaptapasztalatok lehetőségeit és azok értelmezéseit. (PIA. 249, magyarul: 23.)

Ha a válság azzal való szembesülés Heidegger számára, hogy a filozófia már nem képes a kor alaptapasztalatait és egzisztenciális feszültségeit eredeti módon szóhoz juttatni, akkor az ismétlés nem jelent mást, mint annak megmutatását, hogy ez már más történeti időkben megtörtént, s emiatt itt és most is lehetséges. Az ismétlés feltétele, hogy ne utánozzuk a hajdan volt filozófiát, hanem hogy ugyanolyan eltökéltséggel forduljunk az egzisztenciához mint az értelemképzés forrásához.

> Az *ismétlés a kifejezett áthagyományozás,* vagyis visszatérés az egykor volt ittlét lehetőségeibe. Egy volt egzisztencialehetőség autentikus ismétlése […] egzisztenciálisan az előrefutó eltökéltségen alapul. Mert elsősorban ebben választja az ittlét azt a választást, amely szabaddá tesz a harcoló utódlás és az ismételhetőséghez való hűség számára." (SZ. 385, magyarul: 443.)

Az ismétlés vitát folytat az elmúlttal, annak érdekében, hogy felszabadítsa a benne rejlő értelemképző potenciált. Ha megértjük, hogy miként volt képes a valaha élt filozófus fogalmi alakra hozni az egzisztenciális gondját, mi is képesek lehetünk a jelenben hasonlóra.

> Az ismétlés […] nem azért enged az „elmúlt" rábeszélésének, hogy azt mint valaha valóságosat egyszerűen csak visszatérni engedje. Ellenkezőleg, az ismétlés *replikázik* a valaha volt egzisztencia lehetőségére. (SZ. 386, magyarul: 443.)

Az ismétlés egyszerre több síkon játszódik le: az egzisztencia és a filozófia síkján.

> „Ismétlés": ennek értelmén múlik minden. A filozófia magának az életnek egyik alapmikéntje, úgy, hogy a filozófia az életet tulajdonképpen mindig megismétli, visszahozza, a veszendőbe menésből visszaveszi, mely visszavétel maga mint radikális kutatás – élet. (GA 61. 80.)

A történeti és az egzisztenciális dimenzió folyamatosan átjátszik egymásba. Az alaptapasztalatok, egzisztenciális gondok filozófiai szóhoz juttatása önmagában is ismétlésnek tekinthető az egzisztencia vonatkozásában, ha történetileg nézzük, akkor a valaha élt filozófusok megértése is megismétlése annak, ahogy ők az életüket filozófiává formálták. Ezért írhatja Heidegger: „*megérteni*: ez nem csupán annyit tesz, hogy valamit megállapító módon tudomásul veszünk, hanem azt, hogy a megértett dolgot a legsajátabb szituációnk értelmében és annak számára eredeti módon megismételjük" (PIA. 239, magyarul: 9).

Az egzisztenciális síkon nem csupán az ismétlésnek, hanem a destrukciónak is szerepe van. „Az egzisztencia önmagában véve csakis a fakticitás kérdésessé tételében, vagyis a fakticitásnak a maga mozgató motívumaira, irányaira és szándékos hozzáférési lehetőségeire vonatkozó mindenkori, konkrét *destrukció*jában válik beláthatóvá" (PIA. 245, magyarul: 17). A destrukció itt nem a filozófiatörténet síkján játszódik le, hanem teljességgel személyes dimenzióban: a saját meggyőződések, értelmezések elsajátító lebontása vezethet el az egzisztencia önmegértéséhez és értelemképzési kapacitásainak felszabadításához. A megkérdőjeleződés, más szóval a ráeszmélés saját értelmeinktől való elidegenedésünkre[18] ezeknek az értelmeknek a lebontásához, újraelsajátításához vezethet. Destrukcióra van szük-

[18] Az elidegenedés *(Entfremdung)* fogalmát Heidegger ritkán használja, ám amikor igen, következetesen az önelvesztő egzisztenciális létmódok vonatkozásában, egész pontosan az önmegnyugtatással *(Beruhigung)* összefüggésben (vö. SZ. 178, magyarul: 210; GA 20. 389; GA 64. 41). Az önelvesztésben önmagunk megnyugtatása szerinte azzal a következménnyel jár, hogy az egzisztencia még radikálisabban szakad el önmagától, legsajátabb lehetőségeitől. „Ebben a megnyugodott, mindent »megértő« magát-mindennel-összevetésben [*Sich-vergleichen*] az ittlét olyan elidegenedés felé sodródik, melyben legsajátabb lennitudása elrejtezik előle." (SZ. 178, magyarul: 210.)

ség, hiszen itt az önmegtévesztés és önelidegenedés makacs struktúráival állunk szemben. Heidegger a szükséges radikális destruáló és ismétlésben újra elsajátító beállítódást így jellemzi: „A »kérdezés«: »tovább-«, »vissza-«, »ismétlően« kérdezni, megkérdőjeleződni *a kérdezésben*!" (GA 61. 189).

A tudományok esetében Heidegger nem hangsúlyozza explicit módon sem a destrukció, sem pedig az ismétlés szerepét, ám ez nem jelenti azt, hogy ne lenne hasonló az a modell, mely mentén ebben az esetben eljár. A válság fogalma, mint láttuk, központi jelentőségű éppen a tudományok vonatkozásában. A tudományok korabeli válságát Heidegger lehetőségként látta, hogy a filozófia és a tudományok kapcsolata újraalakulhasson. A válság mint a fogalmak, a beállítódás és a módszertan megkérdőjeleződése mintegy magától építi le a megkövült értelmezéseket. A tudományok válsága ugyanakkor önmagában még nem jelenti az idői dimenzió kinyitását. Heidegger azonban a tudományokat filozófiai eredetükre vonatkoztatva értelmezi, mind logikai mind pedig történeti értelemben. A tudományok a válság által így a saját filozófiai eredetükhöz lesznek visszautalva, s onnan kellene újra értelmezniük magukat. Az úgynevezett produktív logika feladata, hogy ezt a filozófiai tevékenységet elvégezze.

A produktív logikának – amint egy helyen ír erről Heidegger – három fő feladata van: „először a tudományok a teória előtti tapasztalatból történő genezisének megalapozása, másodszor annak a hozzáférésmódnak a kiemelése, amellyel a tudomány az előzetesen adott valóságot megközelíti és harmadszor az ilyen kutatásból kinövő fogalomképzés meghatározása" (GA 20. 2). Számunkra most különösen az első pont érdekes, a tudományok spontán kialakulásának filozófiai megalapozásáról beszél Heidegger, vagyis az első még filozófiai tudatosságot nélkülöző megalapozás – ismétléséről van itt szó.[19] Vagyis a produktív logika megismétli a korábban végrehajtott megalapozást, s hasonlóan értelmezhetjük a válság következtében kialakult helyzetet is, amennyiben itt is kinyílik az az időbeli tér is, melyben az ismétlő, újragondoló filozófiai aktivitás végbemehet.[20]

IV. KITEKINTÉS

Heidegger az első világháború utáni időszakot – kortársaihoz hasonlóan – válságként élte meg, e szituációra adott filozófiai válasza azonban egyáltalán nem tekinthető szokványosnak. Az egzisztálás/önazonosság előfeltételeit megrendítő válságra a tipikus válasz abban áll, hogy megpróbáljuk megkeresni és felszámolni a válság okait, s oly módon kiszabadulni a válságból. Heidegger azonban

[19] Heidegger másutt is „a tudomány önmegalapozásának szükségszerű megalapozásáról" beszél mint „a tudomány tulajdonképpeni alapvetéséről" (GA 25. 32–35).

[20] Erről részletesen írtam *Heidegger tudományfelfogása* című könyvemben (Schwendtner 2000. 110 skk.)

nem a válságból kivezető utakat keresi, nem is a válság okait akarja felszámolni, hanem azt állítja, hogy a válság pótolhatatlan erőforrást jelent az egzisztencia, a filozófia és a tudományok számára ahhoz, hogy önmagukat elsajátítsák, saját eredetüket felderítsék, egyszóval önmagukká váljanak. Még azt a veszélyt is valószínűsíti Heidegger, hogy a válság elmúltával előbb utóbb visszaáll a régi, megszokott, önelvesztő üzemelés, legyen szó akár az emberi egzisztenciáról, akár a filozófiáról vagy a szaktudományokról.

Az alapvető egzisztenciális/filozófiai/tudományos beállítottságokat érintő válság, illetve kérdésesség fellépése esélyt ad az ember számára, hogy sokkal szélesebb dimenziókban észlelje önmagát és saját tevékenységét. A kérdésesség, illetve a válság Heidegger perspektívájában nem más, mint értelmi gyarapodás: az értelmező pillantás akkor válhat szabaddá, ha kimozdul az egzisztálás biztos előfeltételeinek keretei közül.

Figyelemre méltó, hogy az első világháborút követő, Németországot sújtó rendkívüli megrázkódtatások ellenére a társadalmi szintű válság nem jelenik meg Heidegger horizontján, számára a szituáció inkább sokoldalú önazonosság-válságként értelmeződött. A politikai dimenzió – legalábbis Heidegger nyilvános filozófiai szövegeit tekintetbe véve – rejtve marad egészen 1933-ig; az utóbbi években megjelenő levelezés és az 1931-től kezdődő gondolati naplók[21] alapján azonban tudható, hogy *a filozófus 1929–1930 környékén, a nagy gazdasági világválság idején radikalizálódott politikai értelemben*: közel került a nácizmushoz, a *Mein Kampf* lelkes olvasójává és Hitler hívévé vált.[22]

1929 környékén filozófiai szempontból is lezajlott egy markáns átalakulás Heidegger gondolkodásában; e koncepció szerint a filozófia, illetve a metafizika[23] akkor és annyiban van, amennyiben az emberi egzisztencia azt itt és most működtetni kezdi: „A filozófia csak azáltal indul be, ha saját egzisztenciánk sajátlagos módon beugrik az egészében vett ittlét alaplehetőségeibe" (*WGM*. 19, magyarul: 120). A filozófiát/metafizikát emberi aktivitásként kell felfognunk, ugyanakkor bizonyos értelemben a bennünk rejlő metafizika kezd el bennünk működni, nem mi hozzuk azt létre önkényesen. „A metafizika az alaptörténés az ittlétben. Maga az ittlét." (WGM. 18., magyarul: 120.)

Mondhatjuk persze, hogy abban a tekintetben nincs változás Heidegger gondolkodásában, hogy továbbra is a kérdésesség/válság a filozófiai gondolkodás egyik hajtórugója, ám észre kell vennünk, hogy *a hangsúly áttevődött az aktivitásra*: a filozófia, illetve a metafizika annyiban van, amennyiben az emberi ittlét végbeviszi azt.

[21] A naplók első füzete elkallódott (vö. GA 94. 531).

[22] Erről lásd öccsével, Fritz Heideggerrel folytatott levelezését (Martin und Fritz Heidegger 2016. 21 skk.).

[23] Az 1929–1935-ös időszakot szokás Heidegger metafizikai korszakának tekinteni (vö. Crowell 2001. 225; Greisch 2003. 124).

A filozófia aktivista fordulata 1933-ban tetőzik be, amikor a nemzetiszocialista hatalomátvétel azt az illúziót kelti Heideggerben, hogy az általa képviselt filozófia a kialakuló szellemi világ egyik létrehozója lehet.[24] Heidegger a *Fekete füzetek* néven elhíresült naplójában a metafizikát metapolitikaként értelmezi,[25] amely már nem egy egzisztencia végrehajtásmódja, hanem a német népet kollektíven tekinti a metafizikát kihordó történelmi szubjektumnak.[26] Ahogy ezt a naplójában megfogalmazta: „*Az ittlét metafizikáját* a legbensőbb illesztékei mentén kell elmélyíteni és »a« történelmi nép metapolitikájává kitágítani." (GA 94. 124.) Az aktivizmus itt kollektivista alakot ölt, a német népnek kellene – Heidegger koncepciója szerint – itt és most véghezvinnie a metafizikát, ahogy azt az antik Görögországban annak idején a görög nép véghezvitte műalkotások, filozófiai gondolatok, politikai intézmények létrehozása révén.

Ha áttekintjük Heidegger gondolati fejlődését az első világháború végétől az 1933-as náci hatalomátvételig, akkor a válság-problematika vonatkozásában figyelemre méltó eltolódást, mozgást vehetünk észre. Arra a sokoldalú, elsősorban önazonossági válságra, mely az első világháború utáni Németországot jellemezte, Heidegger atipikus módon reagál: azt állítja, hogy a válság esélyt jelenthet egzisztenciális, filozófiai és tudományos szinten is az önazonosság újraalkotására. A válságból nem kilábalni kell, hanem képesnek kell lenni arra, hogy válságba hozzuk, illetve válságban tartsuk magunkat. Az önazonosság elnyeréséhez ugyanakkor szerinte értelemgenetikai vizsgálatokra van szükség, történeti és logikai értelemben is azokat az értelemalapító tetteket kell felderítenünk és megismételnünk, melyek épp a válságban váltak hozzáférhetővé. Társadalmi szinten válságról ugyanakkor Heidegger egyáltalán nem beszélt.

Az 1929-es világgazdasági válság időszakára[27] tehető Heidegger aktivista fordulata, mely szerint a metafizikát/filozófiát itt és most kell végrehajtani: az csakis annyiban tekinthető létezőnek, amennyiben filozófusi cselekedetként megteremtődik. A metafizika tehát annyiban van, amennyiben az adott történelmi-tár-

[24] Heidegger intézményesen (egyetempolitika) is táplált reményeket, továbbá gondolati értelemben is vezető szerepet szánt magának; bővebben írtam erről *Heidegger és a nemzetiszocializmus* című könyvemben (Schwendtner 2016).

[25] „*Metafizika mint meta-politika*" (GA 94. 116).

[26] Heidegger a „szubjektum" fogalmat természetesen nem használja, viszont a német nép magától értetődő referenciaponttá válik gondolati világában, ráadásul abban az összefüggésben, hogy a német nép történelmi hivatása és metafizikai mivoltának kiteljesítése egybeesik: „A német nép nem tartozik azon népek közé, melyek metafizikájukat már elvesztették. A német nép még nem vesztette el a metafizikáját, még nem veszíthette el azt. És nem is veszítheti el, hiszen még nem birtokolja azt. Az a nép vagyunk, amelynek a metafizikáját *el kell nyernie* és el *fogja* nyerni, azaz mi az a nép vagyunk, amelynek még *sorsa* van." (GA 36/37. 79 sk.)

[27] Egészen pontosan már 1928-ban megjelennek azok a motívumok, melyek az 1929–1930-as téli szemeszter előadásaiban állnak össze az aktivista metafizikafelfogás reprezentatív koncepciójává. *A metafizika alapfogalmai* című előadások jelentőségéről lásd pl. Safranski 2000. 275 skk.

sadalmi szituációban újjászületik, betölti világképző szerepét.[28] Ez az aktivista beállítódás radikalizálódott 1933-ban, amikor Heidegger önmagát – a történelmi szituációt teljességgel félreértve – a metafizikai világképzés alanyaként vetette be a politikai arénába, hogy aztán pár év múlva megtépázva távozzon onnan.

A válsághoz való két különböző, ám egymással összefüggő viszony határozta meg Heidegger gondolati fejlődését 1919-től 1933-ig. Az 1919–1928-as időszakban a válság a veszélyeztetett önazonosság visszanyerésének lehetőségét jelentette Heidegger számára. Úgy gondolta, hogy ha nem menekülünk, hanem belépünk a válságba, akkor lerázhatjuk magunkról azt a sok hazug értelmezést és sémát, melyet a korábbi nemzedékek helyeztek ránk. A gazdasági világválsággal is szembesülve azonban úgy érezte, hogy a múlt destruktív újraértelmezése, az értelemgenetikai vizsgálatok nem elegendőek, hogy választ adjanak az akkori történeti szituáció nyomasztó valóságára. A filozófiának – a maga eszközeivel – cselekednie kell, be kell robbannia a jelen szituációjába, s az ember világképző hatalmát[29] működésbe kell hoznia. Ez a filozófiai aktivizmus jelentheti az egyik magyarázatot arra a nyomasztó kérdésre, hogy milyen gondolati okai lehettek Heideggernek arra, hogy 1933-ban a nácikhoz csatlakozzon.

IRODALOM

Martin Heidegger írásai:

GA 9 *Wegmarken*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1976; magyarul: *Útjelzők*. Ford. Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszky Éva, Korcsog Balázs, Pongrácz Tibor, Tőzsér Endre, Vajda Károly, Vajda Mihály. Budapest, Osiris, 2003.

GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt am Main, Klostermann, 1979.

GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann,1975; magyarul: *A fenomenológia alapproblémái*. Ford. Demkó Sándor. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány, 2001.

GA 25 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von I. Görland. Frankfurt am Main, Klostermann, 1977.

GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1983; *A metafizika alapfogalmai*. Ford. Aradi László, Olay Csaba. Budapest, Osiris, 2004.

GA 36/37 *Sein und Wahrheit*. hrsg. von H. Tietjen. Frankfurt am Main, Klostermann, 2001.

GA 58 *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20). Hrsg. von H.-H. Gander. Frankfurt am Main, Klostermann, 1993.

[28] A válság, megkérdőjelezettség továbbra is Heidegger gondolkodásának kulcseleme marad, gondoljunk csak arra, hogy a kor alaphangoltságát a mély unalomként ábrázolja (vö. GA 29/30. 111 skk., magyarul: 110 skk.).

[29] A „világképzés" *(Weltbildung)* fogalma éppen az 1929–1930-as előadásokban került előtérbe (vö. GA 29/30. 397–532, magyarul: 338–446).

GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Hrsg. von W. Bröcker és K. Bröcker-Oltmans. Frankfurt am Main, Klostermann, 1985.

GA 63 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Hrsg. von K. Bröcker-Oltmans. Frankfurt am Main, Klostermann, 1988.

GA 64 *Der Begriff der Zeit*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 2004; magyarul: *Az idő fogalma*. Ford. Fehér M. István. Budapest, Kossuth, 1992.

GA 80.1 *Vorträge. Teil 1: 1915–1932*. Hrsg. von G. Neumann. Frankfurt am Main, Klostermann, 2016.

GA 94 *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*. Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 2014.

PIA *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermenetutischen Situation)*. Hrsg. von H.-U. Lessing. In *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. Göttingen, Vandenboeck & Ruprecht. 1989/6. 237–293; magyarul: *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)*. In *Existentia*. Vol. VI–VII./1996–97/Fasc. 1–4. 7–51.

SZ *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer. 1993; magyarul: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Osiris, Budapest, 2001.

FD *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen, Niemeyer, 1962.

EM *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, Niemeyer, 1953; magyarul: *Bevezetés a metafizikába*. Ford. Vajda Mihály. Budapest, Ikon, 1995.

Martin und Fritz Heidegger 2016. Briefe. In *Heidegger und der Antisemitismus*. Hrsg. von W. Homolka – A. Heidegger. Freiburg–Basel–Wien, Herder.

Crowell, Steven Galt 2001. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston, IL, Northwestern University Press.

Greisch, Jean 2003. Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928–32. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins. In *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hrsg. von D. Thomä. Stuttgart–Weimar, Metzler. 115–127.

Husserl, Edmund 1987. *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. (Husserliana 25.) Dordrecht, Nijhoff; részben magyarul: A fenomenológia mint szigorú tudomány. In Edmund Husserl: *Válogatott tanulmányok*. Ford. Baránszky Jób László. Budapest, Gondolat, 1972. 111–192.

Safranski, Rüdiger 2000. *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. Ford. Rácz Péter, Schein Gábor, Tatár Sándor. Budapest, Európa.

Schwendtner Tibor 1991. Párhuzamok Heidegger és Kuhn tudományfelfogásában. *Magyar Filozófiai Szemle*. 35/3. 285–315.

Schwendtner Tibor 2000. *Heidegger tudományfelfogása (Az 1919–1929-es időszak írásainak tükrében)*. Budapest, Osiris–Gond.

Schwendtner Tibor 2016. *Heidegger és a nemzetiszocializmus. Tanulmányok*. Budapest, L'Harmattan.

ALMÁSI MIKLÓS

Örökmozgó

Ági kedves, nem tudok múlt időben írni neked. Most is csak beszélgetek veled, ahogy szoktam, és közben már elárulhatom, hogy szinte gyerekkoromtól kezdve – az 1949-es Lukács-szemináriumon ismerkedtünk meg – irigyeltelek hihetetlen szellemi izgalmakat keltő gondolati invencióidért, no meg aktivitásodért és munkabírásodért. Ezúttal nem is az ötvenvalahány könyvedről szólok – legtöbbjük dedikálva sorakozik polcomon –, hanem például arról, hogy nyolcvan felett is ugyanazzal a frissességgel utazgatsz Tokióból New Yorkba, Párizsból Szentpétervárra szinte havonta, és a gépből kiszállva tartasz előadásokat, vitázol három-négy nyelven, mint akinek meg se kottyan 8-10 órai repülőút. Olyat tudsz, amit extrém sportolók sem bírnának. És ami számomra hihetetlen teljesítmény. Igaz, mondtad, hogy sose fáradsz el, álmos szoktál lenni, de fáradt soha – na jó, ilyesmit mond az ember néha, de életed példája azt mutatta, igenis létezik ilyen örökmozgó test-szellem-lélek és alkotóképesség egysége. Meg hogy fejed mindig bele tudott kapaszkodni egy-egy gondolatba, amire senki sem gondolt, hogy nemcsak ráleltél filozófiai újdonságokra, hanem azok mélyére kísérted olvasóidat legalább hatvan ország könyvpiacán (körülbelül ennyi nyelvre fordították le műveid javát). Szóval a hihetetlen, ismételhetetlen szellemi és fizikai teljesítményed egységét irigyelem, aminek párjával életem során nem találkoztam.

És ahogy mész bele az életkor folyosójába, úgy vagy egyre mélyebb, szellemesebb, olvasóbarátabb. Merthogy a szakmában – filozófia, etika – ez nem dívik, az olvasót olykor megzavarja az a madárnyelv, ami érthetetlen zűrt okoz fejében. Nem úgy nálad: te úgy fejted meg az arisztotelészi etikát, a *Parsifal* hermeneutikai lényegét vagy Derrida modern misztikáját, hogy ki-ki számára napi kenyérként szolgál, amit feltálalsz neki.

És akkor a sors, a Jóisten, vagy a világszellem egy pillanatra nem figyel oda, és a víz képes legyőzni. Igazságtalan figyelmetlenség, tudd meg, Ágikám! Bár biztos tudod, valahol ott, ahol csak a nagyok vesznek körül és ők is irigyelnek. Például Habermas, aki azt írja rólad, hogy ma egyetlen vagy Európában, aki hisz a tudomány, a filozófia igazságának magabiztosságában.

Erdélyi Ágnes

Korrekció és hűség
Emlékek Heller Ágnesről

Próbálom felidézni a legkorábbi emlékemet Heller Ágnesről. Valószínűleg a nagydoktori védésén láttam őt először. Az életrajzi adatok szerint 1968-ban nyerte el a tudományok doktora címet, tehát a védés vagy ugyanebben az évben, vagy 1967-ben lehetett. A külsőségekre, a zsúfolt teremre (még az ablakdeszkákon is ültek), a sok híres emberre, akit addig csak névről ismertem (azt hiszem, Lukács Györgyöt is ott láttam először, de abban biztos vagyok, hogy ott hallottam először beszélni) és a felfokozott hangulatra nagyon jól emlékszem. A védés menetét, az opponensi véleményeket, Heller válaszát és a hozzászólásokat azonban ma már nemigen tudnám felidézni: nagyon régen (több mint 50 éve!) történt, és tartok tőle, hogy akkoriban még – mint afféle kezdő – nem is mindent értettem belőle.[1]

A következő emlékem jóval későbbi és nagyon személyes. Azért mondom el, mert kiderül belőle, milyen sokat köszönhetek Heller Ágnesnek. 1969 őszén elveszítettem az állásomat (két év gyakornokoskodás után nem neveztek ki tanársegédnek az Orvostudományi Egyetem filozófiai – pardon: marxizmus-leninizmus – tanszékére, azt az ajánlatot pedig, hogy egy év próbaidőre meghosszabbítják a gyakornoki szerződésemet, visszautasítottam). Heller felhívott, és azt mondta, ő és Fehér Ferenc beszélni szeretne velem (akkor már egy ideje személyesen is ismertük egymást, de azért meglepett a hívása). Az Akadémiai Könyvtár olvasótermének előterében találkoztunk – és az a rövid beszélgetés döntően meghatározta, mondhatni, sínre tette a szakmai pályámat.

De mielőtt elmesélem, mit mondtak, meg kell állnom egy pillanatra. Mindig is úgy emlékeztem, hogy a „munkanélküliségemnek" hamar híre ment, és Heller Ágnes még '69 őszén jelentkezett. Most utána akartam nézni néhány adatnak, hogy ellenőrizzem a memóriámat, és legnagyobb döbbenetemre kiderült,

[1] Jól emlékszem viszont Lukács György hozzászólásának arra a sokat emlegetett részére, amelyben azt találta mondani az egyik opponensnek, Falus Róbertnek, aki – gondolom – nemcsak szakmai (filozófiai és klasszika-filológiai) érvek alapján támadta élesen az arisztotelészi etikáról szóló disszertációt, hogy Max Weber nem fogott volna kezet azzal, aki a tudományban ilyet tesz.

hogy ez a bizonyos beszélgetés nem lehetett 1970 nyara előtt. Ott ugyanis olyasmiről is szó volt, ami 1970. július 14-én történt. – És akkor röviden összefoglalom az elhangzottakat.

Ági és Feri (ahogy mindig) egymás szavába vágva elmesélte, hogy néhány napja letartóztatták Kerényi Máriát,[2] aki Lukács leveleit és kéziratait szokta gépelni. Most kellene valaki helyette, és ők rám gondoltak. Lukácsnak úgyis szüksége volna egy titkárnőre, aki az aktuális gépelési feladatokon túl rendezné a régi iratokat és újságkivágásokat. Ráadásul, mondták, nemcsak titkárnőként dolgozhatnék Lukács mellett, hanem felkérhetném, hogy legyen a Diltheyről tervezett kandidátusi disszertációm nem hivatalos témavezetője. Ők ezt már említették neki, és egyáltalán nem zárkózott el.

Lényegében ennyi hangzott el ezen a számomra sorsdöntő beszélgetésen (amely meglehetősen egyoldalú volt: ők ketten beszéltek, én pedig megilletődötten hallgattam őket). Nekik köszönhetem a következő (ezek szerint mindössze) szűk egy évet,[3] amelynek során hetente három délelőttöt töltöttem a Belgrád rakparti lakásban, ahol dolgoztam is egy keveset (leveleket írtam, iratokat rendeztem), de főleg Lukácsot hallgattam és tanultam, tanultam, tanultam.[4] De erről már nem mesélek, hiszen az nem Heller Ágnesről szólna. Nem tudom felidézni, valaha is megköszöntem-e neki és Fehér Ferencnek a nagy lehetőséget. Valószínűleg nem, most meg már nincs kinek megköszönjem.

A hetvenes években a két nemzedék tagjai – a „Lukács-iskoláé" és a „Lukács-óvodának" nevezett fiatalabbaké, akik közé én is tartoztam – eltávolodtak egymástól. Emlékeim szerint csak 1977-ben, az első Charta-aláírás[5] után találkoztunk újra, de az utak hamarosan megint elváltak: a hetvenes évek végén Hellerék emigráltak, és a kapcsolat ezzel hosszú időre megszakadt.

[2] „A Belügyminisztérium illetékes szervei 1970. július 14-én a Német Szövetségi Köztársaság javára végzett kémkedés alapos gyanúja miatt előzetes letartóztatásba helyezte [sic!] Kerényi Mária 41 éves budapesti lakost a Magyar Rádió és Televízió szerződéses alkalmazottját. A nyomozás eddigi megállapításai szerint Kerényi Mária 1968 óta rendszeresen adott át államtitkot képző adatokat a Német Szövetségi Köztársaság egyik vezető beosztású tisztviselőjének, aki státusával visszaélve, kémadatok kiszolgáltatására kérte fel. Kerényi Mária ügyében a vizsgálatot folytatjuk. (MTI)" *Népszabadság*, 1970. 8. (Idézi Nagy Péter: Hans Joachim Vergau nyugatnémet kereskedelmi tanácsos Magyarországon (interjú), *Betekintő* 2017/2. 12.) Az interjú szövege szerint Kerényi Mária a Kulturális Kapcsolatok Intézetében dolgozott (emlékeim szerint Ági és Feri is ezt mondta), a Magyar Rádió és Televízió mint munkahely kizárólag a lábjegyzetben idézett MTI közleményben szerepel. – Lukács György és a róla korábban „Kelemen Anna" néven rendszeresen jelentő Kerényi Mária kapcsolatáról lásd Szőnyei Tamás: Lukács György levelei. Az állambiztonsági szolgálat mint a filozófus postása. *Magyar Narancs*. 2010/18. (05. 06.) https://m.magyarnarancs.hu/konyv/lukacs_gyorgy_levelei_-_az_allambiztonsagi_szolgalat_mint_a_filozofus_postasa-73705

[3] Lukács György 1971. június 4-én meghalt.

[4] Igaza van Max Webernek: a véletlen és a szerencse – sőt: a „vakszerencse" – komoly szerepet játszik a tudományos (és az egyetemi) életben. Lásd: A tudomány mint hivatás. In Max Weber: *Tanulmányok*. Ford. Wessely Anna. Budapest, Osiris, 1998. 130 és 132.

[5] 1977. január 19-én 33 magyar értelmiségi nyilatkozatot adott ki, melyben szolidaritását fejezte ki a Charta '77 aláíróival, és elítélte az ellenük alkalmazott represszió.

A rendszerváltás utáni években sokszor találkoztunk szakmai és társasági összejöveteleken. Nem voltunk ugyan közeli barátok, de „közvetve" – a nagyon közeli közös barátok révén – mégis közel voltunk egymáshoz. Ezekből az évekből sok emlékem van Ágiról, köztük olyan is, amelyik talán másoknak is érdekes lehet. Időrendben elmondok hármat.

Az első, kicsit rendhagyó (Ágira nem igazán jellemző) történet a kilencvenes évek elejéről, amikor ő és Feri már – pontosabban: akkor még csak részben – hazatelepültek. Mindketten szerettek volna megismerkedni Tóth Imrével,[6] akit én jól ismertem, mert nála voltam Humboldt-ösztöndíjas a Regensburgi Egyetemen. Imre is szívesen találkozott volna az akkoriban már világszerte jól ismert Heller Ágnessel, így aztán amikor legközelebb Budapesten járt, együtt meghívtam őket – valamint Tordai Zádort és a feleségét – vendégségbe hozzánk. Az este barátságos csevegéssel indult, Ági azonban úgy egy negyedóra elteltével odafordult Imréhez, és óvatlanul azt kérdezte: „Mivel foglalkozik mostanában, professzor úr?" – Akik ismerték Imrét, el tudják képzelni, ami ez után következett.

Imréről tudni kell, hogy egész életében ugyanazzal a problémával, „a nem-euklideszi geometriák matematikai, történeti, filológiai és filozófiai rejtélyeivel" foglalkozott,[7] és hogy a témáról képes volt bármikor hosszú órákon át lenyűgözően beszélni (valószínűleg napokon át is képes lett volna, ha a hallgatósága bírta volna). Most is ez történt: Imre belekezdett, és az est hátralévő részében soha többet senki nem tudott megszólalni. Bármilyen hihetetlen, Ági sem. (Sőt Feri sem!) Tettek néhány tétova kísérletet: amikor Imre levegőt vett, megpróbáltak bekapcsolódni, de Imre ilyenkor felemelte a mutatóujját, jelezve, hogy még nem fejezte be, és ők nem is szóltak közbe. Aki ismerte Ágit, annak nehéz elképzelni, hogy órákon át meg se szólalt, de jól láthatóan élvezte a nagyszerű előadást, amely talán reggelig (vagy tovább) is eltartott volna, de Feri éjféltájt megelégelte, felállt, és intett Áginak, hogy ők mennek. (Ezt viszont annak, aki ismerte Ferit, könnyű elképzelni.) Imre még folytatta volna, de Tordai Zádorék is csatlakoztak a távozókhoz, és (a vendéglátók szerencséjére) őt is magukkal vitték.

A második történet jóval későbbi, és az előzővel ellentétben egyáltalán nem rendhagyó. Valamikor az MTA Filozófiai Intézetében 2010 elején történt bot-

[6] Tóth Imre (1921–2010) neves romániai magyar matematikus, filozófus és matematikatörténész; 1969-ben emigrált a Német Szövetségi Köztársaságba, ahol a Regensburgi Egyetem Tudománytörténeti Tanszékét vezette.

[7] Vekerdi László szép megfogalmazását idézem: „senki Tóth Imréhez hasonlóan nem ismeri a nem-euklideszi geometriák matematikai, történeti, filológiai és filozófiai rejtélyeit, e nélkül a mindenre kiterjedő alapos ismeret nélkül el sem lett volna képzelhető nagy fölfedezése, hogy a »kontra-euklideszi« lehetőség – Arisztotelésztől bőséggel dokumentálhatóan – jókor fölbukkan a görög matematikában. Ez a fölfedezés meghozta számára a megérdemelt szakmai világhírt, neki azonban csupán kiindulásként szolgált, ahonnét egyre magasabb kilátókra emelkedik." Vekerdi László: *Tudás és tudomány*. Budapest, Typotex, 1994. 302.

rányos igazgatóválasztás[8] előtt Ági fölkeresett az egyetemen, és megpróbált meggyőzni, hogy támogassam azt a jelöltet, aki később a pályázat nyertese lett (akkoriban tagja voltam az MTA Filozófiai Bizottságának, amely véleményezte a pályázatokat). Noha nem ez volt az első eset, hogy személyi és szakmai kvalitások megítélésében nem értettünk egyet, Ági ezúttal meglepett: nagyon keményen vitatkozott, még az *ad hominem* érvektől sem tartózkodott (évtizedekre visszamenőleg valamennyi „bűnömet" fölemlegette), úgyhogy ezután egy darabig – hogy is mondjam? – nem kerestük egymás társaságát. De ez nem tartott sokáig: amikor (az intézet dolgozóinak és az MTA szakmai fórumainak állásfoglalásával szemben) kinevezett új igazgató működni kezdett,[9] Ági sietett a tudomásomra hozni, hogy belátja, tévedett. Tulajdonképpen ezért mondtam el a történetet: nem vagyunk tévedhetetlenek, Ági sem volt az. De ő tudott és mert korrigálni.[10]

Az utolsó emlékem a legutolsó napokból való. Ágival két héttel a halála előtt, a férjem, Sós Vilmos temetésén találkoztam utoljára, ugyanabban a temetőben, amelyben nemsokára őt kísértük utolsó útjára. A kép belém égett: a szertartásterem első sorában, nagy kalapban ott ült a kilencvenéves Heller Ágnes. Megrendített, milyen hűséges.

A szertartás után megöleltük egymást, talán mondtunk is valamit, erre nem emlékszem. Aztán elléptem, és többé nem láttam.

Amíg élek, őrzöm róla ezt a képet.

[8] Lásd Varró Szilvia: Perpatvar a filozófusok közt – Ekkora lett a fejük. *Magyar Narancs.* 2010/3. (01. 21.) https://magyarnarancs.hu/belpol/perpatvar_filozofusok_kozt_-_ekkora_lett_a_fejuk-72980.

[9] Lásd Vári György: Elbocsájtások a filozófiai intézetben – A minősítés forradalma. *Magyar Narancs.* 2010/46. (11. 18.) https://magyarnarancs.hu/belpol/elbocsatasok_a_filozofiai_intezetben_-_a_minosites_forradalma-74988.

[10] Mivel az én történetem talán nem elég meggyőző, hiszen a teljes igazsághoz hozzátartozik az is, hogy a történetnek volt egy olyan része, amelyet utólag már nem lehetett korrigálni (a sokunk által legjobb jelöltnek ítélt pályázó az előzetes „ki kit támogat" kampány hatására visszalépett), utalok még egyre. Mitchel Cohen írja a *Dissent* legutóbbi, 2019. őszi számában, hogy akkor tanulta meg igazán értékelni Heller Ágnest, amikor 1986-ban a Lucien Goldmannal folytatott 1968-as vitájáról kérdezte (a vita Lukács regényfelfogásáról és az avantgárddal szembeni elutasító álláspontjáról folyt), és Heller kertelés nélkül azt válaszolta „Goldmannak igaza volt, én pedig tévedtem". Lásd: https://www.dissentmagazine.org/article/the-example-of-agnes-heller-1929-2019 .

Gyenge Zoltán

Esszéisztikus alapvetések

I. Első alapvetés

A filozófia. Mint beavatás. Egy igazi alapvetés Szókratésztől: a gondolkodás (vizsgálódás) nélküli élet nem élet. Ez Szókratészre nézve olyannyira igaz volt, hogy azt sem bánta, ha egyszer-egyszer megpofozták az agorán. Seneca szerint erre is csak ennyit mondott: bosszantó, hogy az ember nem tudhatja reggel, hogy sisakban kell otthonról eljönnie *(A haragról)*. Bár Senecát nagy tisztelettel olvasom, elsősorban a haragról szóló elmélkedései hatottak rám úgy, hogy ténylegesen az égvilágon semmit sem tudtam belőle magamra alkalmazni, mégis beláttam, mélyen igaza van. Értem vagy érteni vélem Szókratész bölcs nyugalmát, rezignáltságát. A filozófus nem kapkod legyek után. Vagy ha azt teszi, nem filozófus. Neki a kígyóval van dolga. A filozófia szent tébolyáról már Alkibiadész beszél, amikor azt egy olyan kígyómaráshoz hasonlítja, amely őrületet okoz, és nem utolsósorban egy olyan beavatottságot jelent, amely magában hordozza az isteni tudást. Akiket megmart a kígyó, azok megértik a filozófia tanítását, akiket viszont nem, azok akármennyire igyekeznek, bármennyire is törekednek feléje, semmit el nem érnek: „Meg aztán úgy vagyok én is, mint aki kígyómarástól szenved; azt mondják ugyanis, hogy aki ezt elszenvedte, nem akarja elmondani, hogy milyen volt, csak azoknak, akiket szintén megmart a kígyó, mert egyedül csak azok érthetik és bocsáthatják meg szavait és tetteit, melyekre kínjában vetemedett. Márpedig engem igen fájdalmas helyen, a szívemen vagy a lelkemen, vagy ahogy épp nevezni kell, talált el, és mart meg a filozófia tanítása, kígyónál is vadabbul, minthogy fiatal és fogékony lélekre lelt, s azt cselekedteti és mondatja velem, ami neki tetszik." Majd úgy folytatja, hogy akiket maga körül lát a lakomán (Agathón, Arisztophanész vagy Szókratész), valamennyien részesei a „filozófia szent tébolyának és mámorának", így mindannyian meg fogják érteni szavait. Ámde – teszi hozzá –: „a házi cselédek azonban, s ha van itt más faragatlan és beavatatlan, tegyenek óriási kapukat a fülükre" (Platón: *Lakoma* 218a–c, ford. Telegdi Zsigmond).

Karl Jaspers szerint a filozófia a kérdések tudománya, sőt kérdései sokkal fontosabbak a válaszainál, s minden kérdése további kérdést szül *(Bevezetés a filozófiába)*. A válaszgyártás nem a filozófia feladata, azzal sokkal inkább az önjelölt

világmegváltók, a szélütöttek vagy éppen a politikusok foglalkoznak. A filozófus feladata a *kérdés* maga. Hogy válasz létezik-e arra, az már nem feltétlen az ő dolga. A lényeg: minden kérdése további kérdést szül. Ezt persze a modern kor modern embere nem érti. Válaszok kellenek, mert abban van a hasznosság, és a hasznosság ugye mindenekfelett. A filozófust idiótának tekinti, aki csupa – a hasznosság szempontjából – felesleges, „értelmetlen" (annyi mint: értelem nélküli) dolgokkal foglalkozik, például verseket ír, oktat, vagy ha elég elvetemült még ezekről a „haszon-talan" dolgokról konferenciázik; ahelyett, hogy a társadalom „hasznos" tagjaként, mint egy „fontos ember" tárgyalásról tárgyalásra rohanna, figyelne arra, hogy impakt faktora, Q1-es pedigréje rendben legyen, üzleteket szerezne és rontana el, egy irodában egy aktakupacból kettőt csinálna (vagy éppen fordítva), egyszóval egy „hasznos" közösség, „hasznos" kis polgáraként, a „hasznosság" boldog tudatában, „hasznosan" élné le kis életét, miközben elfelejti azt, hogy mire való az „én"-je. Ez az ember a filozófust hunyorogva (vö. Nietzsche) szemléli, és laposan pislog. Közben pedig zajlik az eszmék zsibvására.

* * *

És ebben a zsivajban volt valaki, aki számára mindennél fontosabb volt a filozófia. És persze megértéssel fordult mindenki felé, de igazán a filozófusok között érezte magát otthon.

II. MÁSODIK ALAPVETÉS

A művészet. Winckelmann írja: „Die reinsten Quellen der Kunst sind geöffnet: glücklich ist, wer sie findet und schmeckt" (Winckelmann 1969. 3). Azaz a művészet legtisztább forrásai nyitva állnak: boldog az, ki megtalálja és megízleli azokat, de akinek nincs érzéke a szépség iránt, az hiába erőlködik, semmi érvényeset nem fog tudni mondani az egyes szépről. Tudom, kemény szavak. Schelling egyértelműen elítéli a szépelgést, a művelt „ítészkedést", a műértést vagy műkritikát. Egyértelművé teszi, hogy *filozófiai háttér nélkül nem lehetséges a művészetről érvényeset mondani*. És mennyire igaz Szerb Antal megjegyzése, miszerint „[a] drámai költemény a költő vigasztalódása azért, hogy nem lehetett filozófus, aminthogy az esztétika a filozófus vigasztalódása azért, hogy nem lehetett költő" (Szerb 1978. 425).

Schelling már 1800-ban leírja, hogy a művészet és a filozófia genetikusan közös gyökérből ered, s csak a *tárgyi* entitásukban különbözik, s tulajdonképpen a filozófia megújulása éppen a művészet és a filozófia ezen felmutatott egységén keresztül képzelhető el: „Nehmt, kann man sagen, der Kunst die Objektivität, so hört sie auf zu sein, was sie ist, und wird Philosophie; gebt der Philosophie die Objektivität, so hört sie auf Philosophie zu sein, und wird Kunst" (Schelling

1856–1861. I.3. 630; sajnos, Endreffy Zoli egyébként kiváló fordítása itt nem pontos). Azaz: fosszátok meg a művészetet a tárgyiasságától, megszűnik az lenni, ami volt, és filozófiává válik; adjatok tárgyiasságot a filozófiának, megszűnik filozófia lenni, és művészetté válik.

Fichte már tényként jelenti ki, hogy a „kor tudományos törekvése megsemmisítette önmagát", maga a kor pedig képtelen arra, hogy fogékony legyen az alkotás iránt, mert a „szüntelen rohanás" nem engedi, hogy elmélyüljön, hanem arra készteti, hogy a mindig következőre koncentráljon. Hihetetlenül pontos leírása 1806-ban annak, amit a modern kor később fejleszt tökélyre. Fichte nagyon pontos: „az igazi művészet az, ami hatalmas erővel megfog és megragad bennünket, amikor a művet erről az álláspontról szemléljük; de ahhoz, hogy a műalkotást élvezni tudjuk, először keresztül-kasul meg kell ismernünk a művet a maga szerves egységében. Jóllehet ez a szerves egység kimeríthetetlen és végtelen, mint minden, ami zseniális, mindazonáltal már az is élvezet, ha csak valamennyire megközelítjük." (Fichte 1981. 515.)

A művészet gyönyörködtet, ugyanakkor értelmet ad. Vagy elfedi a lét vadságát, ahogy tetszik. Akár Baumgartent, esetleg Winckelmannt, akár Nietzschét vesszük alapul. Vagy felfedi az igazságot (Hegel), avagy az igazság működésbe lép (Heidegger). Teljesen mindegy.

* * *

És ebben a zűrzavarban volt valaki, aki számára mindennél fontosabb volt a művészet. És persze megértéssel fordult mindenki felé, de szerintem úgy gondolta: a művészet nélkül lehet ugyan élni, de nem érdemes.

III. HARMADIK ALAPVETÉS

Érdekesség. Minden ember unalmas. Ezt a nagy dán mondja. Ám van valami, amit egyre jobban unok: ha mások engem untatnak, és közben magukat szórakoztatónak tartják. Persze vannak – Kierkegaard után szabadon –, akik maguk ugyan unatkoznak, ám másokat szórakoztatnak (Kierkegaard 1978. 362).

A nagy dán eddig jutott. Én szeretném viszont azt látni, hogy létezik harmadik lehetőség: *valaki nem unatkozik, és másokat sem untat*. Ha ezt várom el, amit ugyan általában nem kapok meg, akkor én sem untathatok másokat, és nem utolsósorban magam sem unatkozhatok. Bár ez egyéni probléma. Az untatás viszont nem.

A *ressentiment*, vagy ha úgy jobban tetszik: a minőség nélküli ember borzasztóan irritáló. A filozófus számára mindig is az volt. Ha a görögöket nézzük, akkor azt fogjuk látni, hogy az egyes gondolkodó és az akkor már arctalannak felfogott tömeg soha nem volt túl jó viszonyban egymással. Hérakleitosz egyik töredékében azt javasolja az epheszosziaknak, hogy kössék fel magukat az első fára, mert

az még értelmes dolog lenne tőlük, és inkább hagyják a gyerekekre a város vezetését, mert bennük még talán bízni lehet. Hisz – tudjuk tőle – a sárnak örülnek a disznók. A tömeg féli a gondolkodót, a kivétel (Kierkegaard), mert az nagyobb nála, szorong tőle, mert általa érzi meg nietzschei értelemben vett törpeségét, és ha teheti, el is pusztítja, hogy a világ rendje és békéje újra helyreálljon. Platón korában, a demokrácia időszakában eljön az a kor, amelynek általános értékmérője a tömeg, és az annak való megfelelés. Ma – a tömegtársadalom korában – ez fokozottan igaz. A tömeg embere nem szívleli azokat, akik a tömeglét ellen bármit tesznek, mert az megzavarja addigi nyugalmát, elveszítheti biztonságát, és egyébként: fő az egészség. És persze a biztonság. Ott, a barlang homályos melegében. „Megvan az élvezetük nappalra és az élvezetük éjszakára: de éljen az egészség!" – írja Nietzsche, aki maga sem volt barlangkutató *(Zarathustra, Elöljáró beszéd)*. Nietzsche szerint a tömegember számára az erény – csöndesen ülni a mocsárban („Tugend – das ist still im Sumpfe sitzen" KSA. 3. 122). Emberünk tehát ül a mocsár melegségében, laposan pillog kifelé, és közben boldogan markolássza a vele együtt ücsörgők kezét. A mocsár dugig van.

A tömeglét pedig nem csupán Nietzsche, de Kierkegaard számára is az egyik legvisszataszítóbb forma, amit az utóbbinak a tömegről, illetve a tömeg-emberről írott sorai is reprezentálnak: „A plebs, a tömeg, a végtelen embersereg másokat untat […] Ez az állatfajta minden bizonnyal nem a férfi vágyának és a nő gyönyörének a gyümölcse. Mint minden alacsonyabb rendű állatfajt, ezt is a nagymértékű termékenység jellemzi, és hihetetlenül szaporodik. Szinte érthetetlen lenne, ha a természetnek kilenc hónapra lenne szüksége ilyen teremtmények előállítására, melyek inkább tucatjaival állíthatók elő." (Kierkegaard 1978. 366.)

* * *

És ebben a zajban volt valaki, aki számára mindennél fontosabb volt, hogy megtalálja maga számára, ami igazán érdekes. És persze megértéssel fordult mindenki felé, de őszintén megvetette az unalmas embereket. Nem az ellenfeleket, az unalmasokat. Az ellenfelekkel, persze a barátokkal is, késhegyig menő vitákat folytatott. Hogy Don Giovanni nagy csábító-e, vagy csak egy impotens barom. Hogy Don Ottavio-e az igazi férfi. „A te Kierkegaard-od tévedett! – süvöltötte. – Giovanni impotens. A nők igazából a Don Ottaviókat akarják, nem a Don Giovannikat." Az ellenfeleivel szemben kérlelhetetlen volt. Hitt az igazában, de engedte magát meggyőzni. Igaz, nem mindenkitől, mondhatnám, csak nagyon kevesektől. Akkor sem mindenben. És persze tévedett. Vitáztunk is emiatt eleget. Ám: *Errare humanum est* – amihez Pope szellemesen hozzáteszi: „to forgive, Divine". Javaslom minden acsarkodó figyelmébe.

IV. NEGYEDIK ALAPVETÉS

Autonómia. Filozófus volt. A filozófus pedig mérhetetlenül megvet mindent, ami bármilyen módon a tömeghez köthető, hiszen a *mennyiség* előtérbe jutása – véleménye szerint – mindig a *minőség* rovására történik. Ahol a tömeg bármilyen formában megjelenik, az a nivellálódást, az értékek lezüllését, az általános elbutulást jelenti. A minőség hiánya, a szétesettség és esztelenség a görögök óta elviselhetetlen a filozófus-fajta számára. Megvetéssel fordul a tömeg felé, az pedig meg akarja őt szüntetni, kiiktatni, elpusztítani, mint Anaxagoraszt, Prótagoraszt, Arisztotelészt, vagy éppen, akit sikerült is, Szókratészt. A tömeglélettől való undor Platón *Állam*ában többször felmerül. És az is, hogy mindig lesz olyan (egy vezető, legyen szó platóni értelemben vett demokráciáról vagy türanneiáról), aki mindenben meg akar felelni a tömeg elvárásainak, a tömeg-ízlésnek, és mindenben a tömeg kedvét keresi. Volt is, van is. Erre a modern korban ott a *sajtó*, amely legjobb eszköze a sekélyesség és ostobaság határtalan kiterjesztésének. Kierkegaard erre ugyancsak jó példát hoz. Hihetetlenül aktuálisat: „E kutya az irodalmi hitványság. Ha felbukkan egy jobb, netán kiváló egyén, mindjárt ráuszítják a kutyát, és kezdődik a szórakozás. A harapós kutya leszaggatja kabátja szárnyait, megenged magának mindenféle illetlenséget és szemérmetlenséget – míg a közönség bele nem fárad a dologba és azt nem mondja: most már elég, unom. Ezzel a közönség elvégezte a nivellálást. Ezt a jobb, erősebb egyént bántalmazták – a kutya meg, igen, ő pedig kutya marad, melyet a közönség maga vet meg. A nivellálás tehát valami harmadik révén történt, a nem létező közönség valami harmadik révén nivellált, ami hitványsága következtében már több, mint nivellált volt és a semminél is kevesebb. És a közönség nem tanúsít megbánást, mert hisz nem a közönség tette – hanem a kutya volt." *(A jelenkor kritikája.)*

Ő csak tudja. Egy lap ellen vívott harca mindezt jól példázza. Ez a lap a *Corsaren* (*Kalóz* című szennylap) volt, amely 1840-ben jelent meg először. Álszerkesztők készítették, de a háttérben mindig egy Goldschmiedt nevű, furcsán frusztrált alak állt. A lap Kierkegaard-ral szemben alapvetően inkább baráti volt, mint ellenséges. Egy személyeskedés azonban heves reakciót, majd ellenreakciót váltott ki. Kierkegaard egy cikkében leleplezi a lap egyik igazi szerkesztőjét, ami még nem lenne nagy baj. A baj a következők miatt történik: amikor a lap megdicséri, a következő kéréssel fordul hozzá: „Könyörgöm, szidalmazzanak, hiszen micsoda kín halhatatlanná válni a *Corsaren* lapjain". Kérdem én, kiben lenne oly tartás, hogy egy ilyen, egyébként teljesen adekvát kéréssel forduljon valamelyik szennylaphoz? Pedig talán kellene.

Kérését teljesítik: mocskolódás soha nem látott sorozata indul meg ellene. Karikatúrák jelennek meg, amelyek Kierkegaard furcsa alakját, pipaszár lábait, hatalmas üstökét gúnyolják. Túléli, a lap viszont megszűnik létezni. Kierkegaard nem hagyja magát, magatartása megfelel egy, a percemberek zsigeri gyű-

löletét kielégítő tömegvéleménnyel szembeni autonóm gondolkodói magatartásnak. Mert csak az lehet érdekes, ami autonóm és szabad. A többi úgyis el fog süllyedni a történelem szemétledobójában.

* * *

És ebben a zűrzavarban volt valaki, aki számára mindennél fontosabb volt az autonóm gondolkodói magatartás. És a tömegízléssel nem foglalkozott, úgy gondolta talán Hérakleitosszal egyetemben, hogy a „kutyák is azt ugatják meg, amit nem ismernek". Ha megosztó volt is: egyesek istenítették, mások kérlelhetetlenül gyűlölték, egy közös volt bennük. Sem azok, akik istenítették, sem azok, akik gyűlölték, nem vitatkoztak vele. Ezért igazán egyikük sem érdekelte. Akik vitatkoztak vele, azok a barátai voltak. Mert velük késhegyig menő vitákat folytatott, legyen szó filozófiáról, művészetekről vagy éppen politikáról. Azt hiszem, a legéleslátóbb nem éppen ezen az utóbbi területen volt. A zenét és képzőművészetet imádta, Wagnert különösen, de Bartókot és Kurtágot, valamint a kortárs szerzőket is. Nem értette, hanem szerette a zenét. Ez érvényes a képzőművészetekre is. A politikával meg a saját sorsa miatt nem lehetett nem foglalkoznia. A filozófia mellett talán legjobban az irodalomban, főként a világirodalom klasszikusaiban igazodott el. Shakespeare ebben kitüntetett szerepet játszott. A filozófiát, annak eredeti jelentését alapul véve, *modus vivendi*nek tekintette. Ez volt a kenyér. (Amikor zenét tanultam, az egyik tanárom azt mondta: Mozart a nagyszerű ebéd, Bach a csodás desszert, de Beethoven a kenyér. Ami nélkül nem lehet élni.)

És még egy: a vallás. Nem kell mindenképpen vallásosnak lenni, hogy valaki éppen a vallásokkal folytasson diszkussziót. Ahogy istenhívőnek sem kell lenni, hisz tökéletes a válasz: nem az a lényeges, hogy hiszünk-e Istenben, hanem az, hogy betartjuk-e a parancsait. Rilke szavai ugyancsak elgondolkodtatóak. Rilke megszólítja Istent: mi lesz veled, ha én meghalok. S hozzáteszi: csak szorongok (ich bin bange). (Rilke: Was wirst Du tun Gott, wenn ich sterbe.) A bibliai történetek önmagukban is lenyűgözték. Kérdések kérdések hátán. És az érdekes. Legyen szó az álomról, legyen szó Krisztusról vagy az azonos filozófiájáról. Kérdések, kérdések. Válaszok nélkül. Ezt nem értették sokan.

* * *

Természetesen lehetne még több alapvetést írni, például a szabadság lényegéről, de egyrészt nem vagyok Schelling, ő meg már megírta (Heller ugyan egyszer azt mondta, hogy ez az a mű, amelyet maga a szerző sem értett), másrészt ebben a négyben véleményem szerint talán minden benne van. Egy dolgot viszont így a végén mindenképpen szeretnék kiemelni: Heller Ágnesnek a munkáit sokféleképpen lehet osztályozni, én azonban két részre osztanám. A tematikus, filozófiai rendszerszemlélettel átszőtt művek és az esszéisztikus írások. Engem ez utóbbiak jobban érdekelnek, még akkor is, ha sokkal vitáztam, mind szóban, mind írásban.

Végezetül: Szókratész azt mondta a bíráinak, hogy senki nem tudhatja, ki megy jobb sors elé, aki halni indul, vagy aki élni. Szinte erre rímelve írja Tacitus Iulius Agricoláról: „Te pedig boldog vagy, Agricola, nem csupán életed dicsősége, hanem kellő időben bekövetkezett halálod miatt is." A „kellő idő" itt a *méltó halál*t jelenti. Az ókoriak szerint tehát két jó dolog van az életben: méltó módon élni, és méltó módon meghalni. Ennél többet ki kívánhat magának, mondjátok, bírák?

IRODALOM

Fichte, Johann Gottlieb 1981. A jelenlegi kor alapvonásai. Ford. Endreffy Zoltán. In Johann Gottlieb Fichte*: Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat. 413–701.

Kierkegaard, Søren 1978. *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat.

Schelling, Friedrich Wilchelm Joseph 1856–1861. *Sämtliche Werke*. Szerk. K. F. A. Schelling. Stuttgart, Cotta.

Szerb Antal 1978. *A magyar irodalom története*. Budapest, Magvető.

Winckelmann, Johann Joachim 1969. *Winckelmanns Werke in einem Band*. Szerk. Helmut Holtzhauer. (Bibliothek Deutscher Klassiker.) Berlin–Weimar, Aufbau.

Kelemen János

Szétszórt gondolatok Heller Ágnes filozófiájáról

Heller Ágnes halálával korunk egyik legjelentősebb gondolkodóját veszítettük el. Neve világszerte ismerős volt, sőt sok országban az olvasók szélesebb köreihez is eljutott, a népszerűségnek olyan fokát érve el, mely az akadémiai berkekben kevés filozófusnak adatik meg. Ez nyilván a minden írását jellemző mély, izgalmas, mindig gondolkodásra késztető intellektuális tartalomnak köszönhető, de nem kevésbé annak is, hogy olvasóit lenyűgözte személyes átéltséget és elkötelezettséget tükröző gondolkodási stílusával és rendkívül világos írásmódjával. Hasonlóan magával ragadó volt minden szóbeli megnyilvánulása: egyetemi kurzusai, konferenciákon vagy szélesebb (például színházi) hallgatóság előtt megtartott előadásai, magánbeszélgetései és a számtalan interjú, melyet életében adott.

A tematikailag rendkívül sokrétű és mennyiségi-terjedelmi szempontból is hatalmas életmű számbavételének még nem jött el a pillanata. De mostantól fogva adva van a feladat. Az életmű lezáródásával megkezdődik a Heller-kutatások időszaka, művei belépnek az interpretáció és újra-interpretáció végtelen folyamatába. Abba a folyamatba, melyről maga Heller – nagy szépirodalmi és filozófiai szövegek olvasójaként és értelmezőjeként, egyben pedig olyan filozófusként, akinek saját markáns hermeneutikai elmélete volt – sokat tudott.

Hermeneutikai elmélete kevés helyen jelenik meg írásaiban explicite megfogalmazott módon, mégis az egyik kulcsot adja kezünkbe filozófiájának, főleg késői filozófiájának megértéséhez. Érdemes tehát pár mondat erejéig ezen a ponton elidőznünk.

Heller hitt az irodalmi és filozófiai szövegek, a történelmi és társadalmi tények plurális, vagy egyenesen végtelen értelmezhetőségének eszméjében, ami nem meglepő, hiszen Gadamer óta ma már ez a többségi álláspont, s az egyházatyák írásaiban és a középkori poétikákban is sok nemes előzménye van (példaként elég itt Ágostonra vagy Dantéra utalnunk). Másrészt ne feledkezzünk meg arról, hogy sokáig tartotta magát az ellenkező elmélet, amely szerint egy műnek lehetnek ugyan különböző, megközelítően elfogadható interpretációi, de csak egyetlen helyes és végleges interpretációja van (gondoljunk Benedetto Croce

nagy hatású esztétikájára, de főként a mi kulturális múltunkban domináns marxista ortodoxiára).

Annak megfogalmazásában, amit itt a „végtelen interpretáció" elméletének nevezek, Heller Lukács Györgyre is támaszkodhatott, akinek heidelbergi esztétikájából átvette az „intenzíve végtelen szövegek" fogalmát, pontosabban azt a tételt, hogy „bizonyos szövegek intenzíve végtelenek". (Érdemes ezt azzal kiegészítenünk, hogy az irodalomtörténet elméletéről írva Lukács már egészen fiatalon is megfogalmazta az értelmezések pluralitásának elvét.) Fontos az előbbi megszorítás: az intenzív végtelenség itt idézett tétele csak *bizonyos szövegekre* vonatkozik, vagyis nem vonatkozik mindenfajta társadalomtudományi szövegre, vagy az olyan, pusztán információs célú gyakorlati írásos útmutatókra, mint az orvosi receptek és a vasúti menetrendek, hanem csakis a „reprezentatív műalkotásokra és filozófiai munkákra". Itt meg kell jegyezni egyrészt azt, hogy a sokféle vagy végtelen interpretálhatóság ezek szerint magának a megértendő és értelmezendő tárgynak a tulajdonsága, mely nem az olvasó belevetítő olvasási gyakorlatában alakul ki, másrészt pedig azt, hogy a sokféle vagy végtelen interpretálhatóság értékterminus; ahogyan Umberto Eco kimutatta: a jelentős művek értékelésének kritériuma.

Az interpretáció végtelensége ugyanakkor könnyen ahhoz a következtetéshez vezet, hogy minden interpretáció elfogadható. Felmerül tehát a kérdés, hogy lehetségesek-e egyáltalán rossz, hamis, inkorrekt interpretációk, s hogy a létező interpretációk halmazából kiszűrhetők-e, és hogyan szűrhetők ki a rosszak. E kérdésekre nemmel válaszolni nyilvánvalóan relativizmust jelent. Az első kérdést, mely a rossz interpretációk lehetőségére vagy lehetetlenségére vonatkozik, többféleképpen lehet kezelni, s létezik néhány vonzó megoldás, melynek segítségével elkerülhető a „minden egyre megy" végletesen relativista álláspontja. Hellertől nem kapunk erre egyetlen tételben összefoglalható, deklaratív választ, de számos elemzése megvilágítja, hogy az interpretációk pluralitásából valóban nem következik az interpretációk egyenértékűsége, s van mód, hogy elkerüljük az egyenértékűség feltételezéséből fakadó szélsőséges vagy „totális" relativizmust. A második kérdés tulajdonképpen nehezebb, mert látszólag megköveteli, hogy megfogalmazzunk néhány megbízható általános kritériumot az elfogadhatatlan interpretációk kiszűrésére. Márpedig ilyen kritériumok nincsenek. Heller itt is segítségünkre siet: rámutat, hogy józan ésszel, mértéktartással, képzelőerőnk latba vetésével, gondos egyedi elemzésekkel oldhatjuk meg a problémát minden egyes esetben. Ezen a ponton is érvényes, amit máshol, más összefüggésben mond: „A kérdések nem »igen« vagy »nem«, sokkal inkább »többé« vagy »kevésbé« természetűek."

Még mindig a hermeneutikai (s egyben tudományelméleti) problematikánál maradva, hadd emlékeztessek arra, hogy Heller hogyan foglalt állást a magyarázat és a megértés viszonyáról folytatott évszázados vitában. Mint ismeretes, a vita a filozófia és a társadalomtudományok történetének több korszakában fel-

lángolt, s a logikai szerkezet rekonstruálásán túl nagyjából akörül forgott, hogy a magyarázat és a megértés (illetve a magyarázat és az értelmezés), mint két különböző megismerési mód, mennyiben állítja szembe a természettudományokat és a társadalomtudományokat, illetve a társadalomtudományokon belül az egyes tudományágakat. Heller, legalábbis a társadalomtudományok esetében, elvetette ezt a dichotómiát, azt vallva, hogy a magyarázat és a megértés (értelmezés) mindig együtt jár, s minden megismerési aktusban csakis helyes arányuk megtalálása a döntő. Nézetét olyan lapidáris formában tudta megfogalmazni, hogy „a magyarázat a társadalomtudomány agya, az értelmezés a lelke". Arra pedig, hogy hogyan alakítható ki a helyes arány, úgy válaszolt, hogy azt minden egyes esetben újra kell megteremteni, mert nincs olyan általános szabály, melyet e téren alkalmazhatnánk. Hadd jegyezzem meg, ez a választípus Heller gondolkodásának egyik általános jegye: egy filozófiai kérdés eldöntésben, egy filozófiai álláspont kialakításában a *phronésziszt*, az ítélőképességet, a józan észt tartja mérvadónak.

Föntebb a „józan ész" kifejezést használtam. Van ok arra, hogy ezt kiterjedtebben, Heller egész filozófiájának jellemzésére alkalmazzuk, mégpedig nem egészen abban a „common sense" értelemben, melyben az angolszász filozófiában fordul elő, például Moore filozófiájának jellemzésekor. A „józan észre hallgatni": a nagy filozófiai dilemmák kezelésének egy bizonyos módja.

A marxizmussal való szakításakor, pontosabban a marxizmustól való eltávolodása során és a Budapesti Iskola felbomlása után, Heller Ágnes kiépített, ahogyan ő maga fejezte ki magát, egy „személyes filozófiát". Amit ő így nevezett, kiterjedt a filozófia nagyon sok diszciplínájára és szinte minden fő kérdésére. De a különböző területeken folytatott kutatásai nem egy filozófiai rendszerhez vezettek, s nem álltak össze egy filozófiai rendszerré.

Ennek az állításnak több jelentése van. Először is az – s itt megint saját szavaira kell hivatkoznunk –, hogy nem csatlakozott a *marxizmus helyett* valamelyik másik izmushoz: nem lett valamely irányzat vagy iskola dogmatikus elkötelezettje, a fenomenológia, a heideggerizmus, a strukturalizmus vagy az analitikus filozófia neofita híve. Ami azt is magában foglalja, hogy nem lett korai marxizmusának, főképpen pedig mestere, Lukács György tanításának elárulója. Másodszor a rendszerépítés hiánya azt is jelenti, hogy azokhoz a területekhez, így az etikához, az esztétikához, az irodalomtörténethez, a modernitás filozófiájához, a történelem elméletéhez stb., melyeknek a problémáival foglalkozott, mindig friss szemmel közelített, úgy vélvén, hogy az e területeken felmerülő kérdések nem préselhetők egy olyan megoldási típusba, melyet a rendszerszerűség koherenciája megkíván.

Gondolkodásának ez a sajátossága különösen kitűnik, ha a kortárs filozófiai élet hátterében szemléljük. Hosszú ideje már annak, hogy a filozófia akadémiai tevékenységgé vált, művelése az egyetemekhez és általában a tudományos intézményekhez kötődik. Ezért elkerülhetetlen volt, hogy igazi hivatása, műve-

lőinek öntudata és a vele szemben támasztott elvárások ellenére lényegében szaktudománnyá váljon, hiszen intézményes léte megkívánta a tudományok rendszerébe való besorolást. Ahogyan, ezzel párhuzamosan, megkívánta a szaktudományok mintájára végbemenő belső tagolódást is, vagyis a saját kutatási területüket monopolizáló és a saját szabályaik szerint működő diszciplínákra való szétesést. Ennek folytán a filozófusok többsége már nem is filozófusként, hanem vallásfilozófusként, tudományfilozófusként, politikai filozófusként, történelemfilozófusként, nyelvfilozófusként, ilyen vagy olyan etikusként azonosítja magát (és így tovább a végtelenségig), s nagyon sokszor fordul elő, hogy ezekkel a címkékkel jelennek meg a nyilvános életben és a médiában.

Mindezzel szembeállítva azt mondhatjuk, hogy Heller nem volt akadémiai filozófus, s még kevésbé volt szakfilozófus. Nem azért, mert egy időben kizárták őt a magyarországi intézményekből, hanem azért, mert egészen más volt gondolkodásának természete. Benne élt ugyan az akadémiai életben, pályafutásának nagy részében a világ nagy egyetemein tanított, de nem engedelmeskedett a szokásjog, az intézményi logika, a bürokratizált tudomány írott vagy íratlan szabályainak. *Maître-penseur* volt, egyike a gondolkodásunkat formáló nagy értelmiségieknek, talán egyike az utolsóknak, akik az értelmiségi küldetést példaszerűen teljesítették.

A filozófiát pontosan abban a szellemben művelte, amit tanítványainak adott útmutatásul: olvassátok a primer filozófusokat, s ne tulajdonítsatok fontosságot annak, amit mások írtak vagy mondtak róluk. Másodlagos szövegeken rágódni annyi, mint filologizálni, s nem jelent igazi filozofálást.

Persze, ezt a tanítást könnyű félreérteni. Ezért világossá kell tenni: amit Heller mondani akart, az annyi, hogy mivel a filozófia elsődlegesen gondolkodás (s joggal nevezzük a filozófusokat gondolkodóknak), a gondolatokat a maguk születési helyén kell megragadni, s önállóan, a magunk eszével kell megvizsgálni és továbbgondolni őket. Tanítása egyszerűen abban foglalható össze, hogy „merj a magad fejével gondolkodni". Nyilvánvaló, hogy ez nagymértékben szemben áll az akadémiai élet elvárásaival, s messze túlmutat a szakfilozófiák horizontján. Az is nyilvánvaló, hogy a „merj a magad fejével gondolkodni" valóban merészséget, nagy bátorságot követel, a tévedés kockázatának állandó vállalását jelenti.

A gondolkodás és a szekunder magyarázatokkal való foglalkozás, vagyis a filozófia és a filológia szembeállításával Heller természetesen nem tagadta meg a filozófiatörténet jelentőségét. Életművének nem jelentéktelen részét töltik ki filozófiatörténeti könyvei és tanulmányai, melyek többsége valóban primer gondolkodókkal foglalkozik. Hősei főképpen Arisztotelész, a reneszánsz gondolkodók, Spinoza, Kant, Marx és Kierkegaard voltak. Tanításához híven nem filológiailag foglalkozott velük, hanem saját gondolkodásának kiindulópontjául használta, s ezáltal (talán rossz szót használva) „aktualizálta" őket. Filológiai síkon, a kockázatot vállalva, néha tévedett vagy pontatlan volt e gondolkodók nézeteinek rekonstruálásában, de a nyereségoldalon ennél sokkal nagyobb tételek állnak, hiszen egyen-

rangú gondolkodóként tudott dialogizálni a múlt nagy filozófusaival, s a dialógus eredményeként sok új, továbbgondolni való gondolatot hagyott ránk.

Azok közül a témák közül, melyekkel az utóbbi évtizedekben foglalkozott, kétségtelenül a modernitás problémája az egyik legfontosabb. Minden olvasója számára fontos téma ez, mert a kérdések, válaszok és vélemények dzsungelében egy útvesztő közepén állunk. A modern és a posztmodern viszonyán túl mindenki számára felmerül a kérdés, hogy nem volt-e tévút a modernitás, s van-e kiút az általa előidézett válságokból. Az a kérdés, melyet Heller egyik könyvének címéül választott, vagyis hogy életképes-e a modernitás, nyilván retorikai kérdés, hiszen a modern világ nem valamilyen választás eredményeképpen jött létre, s létrejötte nem csinálható vissza. A kérdés egyetlen értelme az, hogy az emberiség képes-e a túlélésre.

A modern és posztmodern dimenziójában Heller többek közt a szubjektum halálára és a filozófia végére vonatkozó jóslatokra reagált. A sok kérdés közül, melylyel e téren foglalkozott, azért emelem ki éppen ezeket, mert ezek tárgyalásában különösen megmutatkozik, amit gondolkodásmódjának jellemző jegyeként említettem: a józanság és a mértéktartás. A két kérdésről megmutatja, hogy összefüggnek egymással, hiszen a szubjektum végéről szóló elmélkedések többnyire a filozófia végéről szóló fikciók is. Mivel az a sorsunk – hangzik Heller érvelése –, hogy a modern világban szubjektumként nyilvánuljunk meg, a szubjektum halála éppen ebben a modern világban nem időszerű. A filozófia halálára vonatkozó jóslat azért kapcsolódik össze a szubjektum haláláról szóló diskurzussal, mert a szubjektum megteremtését a modern filozófia nyakába varrták, a karteziánus *cogito*t téve ezért felelőssé. Eltekintve attól, hogy ennél sokkal bonyolultabb társadalmi, kulturális és filozófiai fejlődésről van szó, és a szubjektum kialakulására és történetére vonatkozóan sokkal több igazoló anyagra lenne szükség, meglehetősen ízléstelen magának a filozófiának a végéről elmélkedni a filozófián belül, hiszen – mint Heller joggal mondja – nincs olyan filozófiai állítás, mely relativizálhatná önmagát.

A modernitás-problematika középpontjában természetesen a haladás eszméje áll. A szubjektum és a filozófia mellett Heller ezt az eszmét is védelmébe vette. Ám ha a haladás fogalma és a haladásban való hit elválaszthatatlan része a történelemfilozófiának és a „nagy elbeszélésnek", melyet viszont a *mainstream* gondolkodásnak megfelelően elvetett, akkor nehéz feladatra vállalkozott. Egy bizonyos értelemben tagadta is, hogy van haladás. Ebben többek közt Collingwood tételére támaszkodott, amely szerint haladásról csak abban az esetben lehet beszélni, hogy van nyereség bármiféle veszteség nélkül, mivel a nyereség és a veszteség mértékét sohasem lehet összemérni. Mielőtt továbblépnénk, szeretném megjegyezni, hogy Collingwood tétele meglehetősen képlékeny, s ha igaz lenne, akkor valóban nem beszélhetnénk haladásról semmilyen esetben és semmilyen értelemben. A tétel képlékenysége a nyereség és a veszteség meghatározatlanságából adódik. Másrészt a veszteség nélküli nyereség feltételezése önmagában is problematikus, hiszen – pragmatikus szempontból tekint-

ve – minden emberi tevékenység a nyereség és a veszteség kalkulálásából áll, másrészt – elméleti szempontból nézve – alighanem ontológiai igazság az, hogy nincs nyereség veszteség nélkül már az evolúció világában sem.

Erre a lehetséges ellenvetésre Heller úgy válaszol, hogy mégis van a modern társadalomban haladás (ahogyan persze van regresszió is), mert a haladás és a regresszió eszméi a modern társadalomban születtek meg, és e társadalom létezési formái ezekben az eszmékben fejeződnek ki. Amihez Heller hozzáteszi, hogy a haladás eszméje normatív szempontból egyetemesnek tekinthető, szemben a regresszió eszméjével, ezért ez az eszme a modern kultúra létezési formáját megfelelőbben fejezi ki.

Az idézett érv lényegében véve a fogalomból következtet a létezésre, s így erősen emlékeztet az ontológiai istenérvre. Ettől függetlenül elfogadhatjuk, ha arra gondolunk, hogy az eszmék „anyagi erőkké válnak", ily módon pedig valóságos létezésre és oksági hatékonyságra tehetnek szert. Mégis felhozhatók erősebb megfontolások is a haladás eszméje és egyáltalán a modernitás védelmében. Mert hogyan születtek meg vajon a modern társadalomban a haladás és a regresszió eszméi, hogy kifejezzék annak létformáit? Ez empirikus történeti kérdés, melyre vannak filozófiai szempontból sem elhanyagolható történeti válaszok az emberi élet olyan paramétereit véve alapul, mint az éhínségek vagy azok leküzdése, a környezet eltartó képességének és az átlagos életkornak a növekedése és hasonlók. Más kérdés, hogy a haladás, aminek tagadhatatlanul következményei voltak a 20. század nagy katasztrófái is, hová és esetleg milyen további humanitárius, klimatikus, civilizációs katasztrófákhoz vezet.

Késői marxista és újbaloldali korszakában dolgozta ki Heller a szükségletek marxi elméletéről szóló interpretációját és radikális filozófiáját. Az utóbbi egy racionális utópiára futott ki, melynek terminusai és fogalmai később kikoptak a filozófus szótárából, de bizonyos, hogy Heller a szükségletek teoretikusaként és radikális gondolkodóként gyakorolta a világban a legnagyobb hatást. És joggal. A radikális szükségletek fogalma nagyon mély belátást tartalmaz: vannak szükségletek, s ezek éppen a radikális szükségletek, melyek az alá- és fölérendelésen, az uralmi viszonyokon alapuló társadalmakban alakulnak ki, de nem elégíthetők ki e társadalmak keretei között. Így szükségképpen a fennálló rend meghaladását követelik meg. Ezért a gondolkodók folytonos feladata, hogy fenntartsák e szükségletek létezésének a tudatát, hiszen a modernitásban fennálló uralmi rend éppen a szükségletek fölött gyakorolt diktatúrával biztosítja önmaga konzerválását. S feladata a gondolkodóknak, hogy legalább elméletben fenntartsák az adott világ transzcendálásának lehetőségét.

Heller Ágnes, az evilági transzcendencia, az alternativitás gondolkodója megmaradt radikális gondolkodónak. Ebből fakadt szenvedélye, hogy – mint a nem sokkal ezelőtti időkig láthattuk – élete utolsó napjáig publikusan harcba szálljon a gondolkodásunkat megbéklyózó uralkodó hatalommal.

Fehér M. István

Etika és individualitás

I.

Portrévázlatok az etika történetéből című könyvének egyik tanulmányát Heller Ágnes egy olyan téma kifejtésének szentelte, amelyet *Kant etikái* megjelöléssel nevezett meg (Heller 1976. 212–288). Ahogy a cím is jelzi, a tanulmány egyik fontos célkitűzése – vagy talán a legfontosabb célkitűzése – annak megmutatása volt, hogy Kant nem rendelkezett egy egységes etikai elmélettel (olyannal, amelynek alapjait valamikor megvetette, majd három rákövetkező etikai munkában részleteiben kidolgozott volna), etikai nézetei sokkal inkább többszörös változáson, fejlődésen mentek keresztül. Kant etikai elméletei fejlődését és kibontakozását tárgyalva Heller aláhúzott egy olyan tényt, amely középponti jelentőségű Kant gondolkodása számára, és amely a későbbi időkben Heller saját etikai gondolkodásában is jelentős szerepre tett szert. Ez a tény egy a kanti etikában benne rejlő nehézségre utal, mely a következőképpen foglalható összsze: *minél emelkedettebbé válik az ember morálisan, annál inkább elveszíti az individualitását*. Mivel moralitás és szabadság kölcsönös feltételezettsége középponti szerepet játszik Kant gondolkodásában, Heller joggal vonja le a következtetést: „A voltaképpeni individuum tehát – a morális cselekvés vonatkozásában – annál szabadabb, minél kevésbé individuális" (Heller 1976. 220). Az individuum morális tökéletessége, tökéletesedése ilyenformán paradox módon egybeesni látszik személytelenedésével, deperszonalizációjával. Valami olyan számára, mint személyiség, egyéniség, utal Heller egyetértően Simmelre, nincs hely Kant etikai gondolkodásában (uo.). Az ár, amit fizetnünk kell azért, hogy morális személyekké váljunk, hogy belépjünk a szabadság és moralitás intelligibilis birodalmába, láthatóan abban áll, hogy feladjuk individualitásunkat (Heller 1976. 214). Heller ebben az összefüggésben utal Herder kritikai megjegyzésére, mely szerint Kant szabadságfogalma kizárja az individualitás szabadságát. A hangsúly az emberiségnek mint egésznek a szabadságára esik. A morális törvénynek való alávetettségünk ily módon azt eredményezi, hogy megfoszt minket individualitásunktól.

Míg sok módja van annak, ahogy gonosz lehet az ember, jónak lenni ezzel szemben csak egyfajta módon lehetséges, azaz a jóság egységesnek, egyedinek

tűnik – idézi Heller Arisztotelészt *General Ethics* című könyve tizedik fejezetében. Ez a tényállás azt látszik sugallni, hogy az individuumnak ahhoz, hogy megőrizze individualitását, meg kell őriznie empirikus jellemét. De – amint Heller nem mulasztja el felhívni rá a figyelmet – Kant számára az empirikus szférában sem létezik individualitás. A különbség a nemmel való tudattalan, illetve öntudatos azonosulásban áll (Heller 1976. 224). Az a tény, hogy a morális törvényről nincs a legcsekélyebb képzetük sem, a legkevésbé sem teszi képessé az állatokat arra, hogy személyiséggel rendelkezzenek.

Dolgozatom címe ilyenformán látszólagos vagy tényleges szembenállást sugall két fogalom: etika és individualitás között; valódi dilemmát, ahol is az „és" – hasonlóan Gadamer *Igazság és módszer*éhez, és eltérően Heidegger *Lét és idő*jétől – inkább ellentétet, semmint kapcsolódást sugall. Ebben a megfogalmazásban benne rejlik néhány tovább vezető kérdés, például ez: van-e mód arra, hogy etikusak legyünk, s eközben megőrizzük az individualitásunkat? Vagy másképp fogalmazva: vajon az etika összeegyeztethető-e a pluralizmussal? Ezeket a kérdéseket jelen dolgozat keretein belül csak megfogalmazni kívánom anélkül, hogy valamifajta, akár ideiglenes, akár végleges választ próbálnék adni rájuk. Amire kísérletet teszek, inkább abban áll, hogy kapcsolódni próbálok Heller Ágnes vonatkozó utalásaihoz és elemzéseihez, és megpróbálom visszaigazolni őket (s értelmességüket) azáltal, hogy felidézem, az európai filozófia, s különösképpen a neokantianizmus, hogyan reagált a századfordulón ugyanerre a dilemmára, és igyekezett egyúttal súlyt kölcsönözni az individualitásnak. A történet, amelyet vázolni szeretnék, a neokantianizmuson, Diltheyen és Simmelen keresztül vezet egészen a fiatal Lukácsig és Hellerig; utóbbi kettőnél ez a problémakör kifejezetten az előtérbe kerül, s vélhetően ez a közvetlen forrása Heller e problémakör iránti kitartó érdeklődésének.

II.

A kérdés, amelyet tárgyalni szeretnék, nem csupán Kant gondolkodása szempontjából volt fontos, hanem az egész koraújkori európai filozófia számára is, és a következőképpen foglalható össze: a felvilágosodás, Kant és a német idealizmus érdeklődése nagyrészt az általánosra, az egyetemesre irányult, miközben a figyelem jórészt átsiklott az individuális, a partikuláris felett. Az ember elsősorban emberi nemként jött számításba s került az elemző pillantás körébe. Ami azt illeti, Kant *Bewußtsein überhaupt*ja mellett a klasszikus kor fogalmi főszereplői – a fichtei én, a schellingi és hegeli szellem, a marxi osztály – mind általános entitások voltak, általános és univerzális struktúrával. Az individuum – ha egyáltalán reá terelődött a figyelem – puszta partikularitásként jelent meg, ez utóbbi pedig egybeesett az állati létezéssel. Az emberi lények rendeltetése és feladata ezzel szemben az volt, hogy lépjenek be a szellem, avagy a *Bildung* birodalmába, hogy

emelkedjenek fel az általánoshoz, a nembelihez. Az említett filozófusok közül Hegel volt az, akit később leginkább vádoltak az individuum elhanyagolásával, figyelmen kívül hagyásával vagy egyenesen megvetésével. Főként pedig azzal, hogy feláldozza az egyént egy univerzális struktúra – a világszellem – kibontakozása és kifejlődése érdekében. Ezek a szemrehányások és vádak azonban csak a visszapillantó tekintet számára jelennek meg elmarasztalható gondolatokként. Egyszerűen tény az, hogy a klasszikus kor érzéketlen volt az individualitás mint magábanvaló érték iránt. Ezt az érzéketlenséget az elsők egyikeként nagyszabású Hegel-kritikájában Kierkegaard tette szóvá, s helyezte vele szembe az individuum, az egyes, a szubjektivitás álláspontját. Kierkegaard a maga módján elfogadta Hegel történetfilozófiáját, mely szerint az egyének a történelemben felmorzsolódnak, s ez a belátás vezette vélhetően oda, hogy a számára egyedül fontos egyént kiemelje a történelemből, s egymással szembeállítsa a szabadság és a történelem szféráját.[1] Kierkegaard hatása azonban jórészt az első világháború idejére esett.

Karl Jaspersnek az 1919-ben megjelent *Psychologie der Weltanschauungen* című könyve a német egzisztenciafilozófia első jelentős műveként állította a középpontba az egzisztencia Kierkegaard-ra visszanyúló fogalmát: az embernek azt az illékony benső magját, mely minden fogalmi rögzítés, megvilágítás számára hozzáférhetetlen.

Az individualitás problémaköre mint önálló filozófiai probléma a humán tudományok episztemológiai igazolása és megalapozása körül folytatott századforduló környéki viták hozadékaként került a kor filozófiai tudatának előterébe, abban a formában, ahogy Dilthey és a neokantiánusok megfogalmazták. Egyik fő filozófiai törekvésük az volt, hogy igazságot szolgáltassanak a humán tudományok (nevezték őket, s nevezik mind a mai napig „szellemtudománynak", „történeti tudománynak", „kultúratudománynak") specifikus jellegének azáltal, hogy hangsúlyozták: szemben az univerzális vagy általános fogalmakat vagy törvényhipotéziseket megállapító természettudományokkal a humán tudományok elsődleges megismerésérdeke éppenséggel a mindenkori individualitás lehetőleg kimerítő jellemzésében és plasztikus ábrázolásában rejlik, legyenek ezen individualitások személyek vagy események vagy egyéb tárgyak (Windelband 1911. 144). Ha a természettudományokban – mint Gadamer összefoglalóan utalt rá – „egyformaságokat, szabályszerűségeket, törvényszerűségeket kell megismerni,

[1] Lásd ehhez pl. Löwith 1995. 126 („Hervorhebung des vereinzelten Einzelnen" = „az elkülönült egyén kiemelése"). Kierkegaard kitüntetett nézőpontja „az egyedi egzisztáló ember" (*einzelner existierender Mensch*, [Löwith 1995. 127]). Ugyanezt jórészt kritikailag lásd Lukács 1978. 241 („Kierkegaard egészen helyesen látja, hogy […] a hegeli történetfilozófia […] csak az ateizmus udvarias formája lehet […]. Ő csak a Hegel ábrázolta történeti folyamatnak objektív, az egyes tudattól, az egyes akarattól független szükségszerűségét látja, és […] tiltakozik ellene)"; Lukács 1978. 248 („A hegeli történetfilozófia elavult kontemplatív jellegének kritikája itt sincs minden jogosultság nélkül…").

melyek alapján megjósolhatók a [jövőbeli] jelenségek és folyamatok", akkor „a szellemtudományok lényegét nem értjük helyesen, ha a törvényszerűségek előrehaladó megismerésének a mércéjével mérjük őket". Hiszen – „bármit jelentsen is itt a tudomány" –

> a történeti megismerés nem arra törekszik, hogy a konkrét jelenségeket egy általános szabály eseteként ragadja meg. Az egyedi nem egyszerűen valamely törvényszerűség igazolására szolgál, melyből kiindulva a gyakorlati alkalmazás során azután előrejelzéseket lehet tenni. Az eszmény itt inkább magának a jelenségnek a maga egyszeri és történeti konkréciójában történő megértése. (Gadamer 2003.[2] 33–34, a fordítást módosítottam – F. M. I.)

A megismerés, a tudás a természettudományokban az általános megragadására irányul, mondotta Rickert, a történelem ezzel szemben használja és felhasználja ugyan az általános fogalmakat, nélkülük ugyanis nem boldogulna, ám számára az általános a megismerésnek nem célja, hanem puszta eszköze. Pontosabban mesterséges eszköz, egyfajta kerülő út annak érdekében, hogy eljussunk az individuálishoz (Rickert 1913. 217). A történelem csupán az individuálisra és a különösre – nem pedig az általánosra – tekintettel ábrázolhatja egyáltalán a valóságot. A szellemtudományok, állította hasonlóképpen Dilthey, az egyedi, az individuális megragadására törekednek (Dilthey 1990. [Einleitung] 26, Dilthey 1992. [Der Aufbau] 87). A badeni neokantiánusok kiálltak a kétfajta tudománytípus (természet- és szellemtudomány) önállósága mellett, s ezt logikailag próbálták megalapozni, arra hivatkozva, hogy a tapasztalati tudományok, mint Windelband írta, „a valóság megismerésében vagy az általánost keresik a természettörvény formájában, vagy az egyest történetileg meghatározott alakban […]. Amazok törvénytudományok, emezek eseménytudományok" (Windelband 1911. 145, vö. Rickert 1924. 31 skk.). A neokantiánus nézet szerint az empirikus valóság „természet lesz, ha az általánosra, történelem pedig, ha a különösre és individuálisra való tekintettel szemléljük" (Rickert 1913. 244, lásd még Rickert 1924. 31 skk., Windelband 1911. 145). A különbség tehát nem annyira a tárgyban, mint inkább a módszerben rejlik, hiszen végső soron nem lehetetlen a természetet történetileg szemlélni (ez lesz akkor a „természettörténet"), a történelmet pedig „természettudományosan", illetve „természetként". Az individuumnak *mint* individuumnak a megismerése – akként a specifikus individuumként, ami, nem pedig egy adott nem vagy faj tetszőlegesen kicserélhető példányaként – alkotja a humán tudományok célját. Ez az ismeret egyszersmind érték, éspedig – vesz itt az érvelés hirtelen életfilozófiai fordulatot – nem pusztán a tudományban, hanem éppannyira az életben is (Windelband 1911. 155).

A nehézség ebben a perspektívában, amint azt Emil Lask Kant értékelméletének vonatkozásában kimutatta, abban rejlik, hogy az individuum kizárólag általános vagy univerzális értékek hordozójaként jön számításba. Ez azt vonja

maga után, hogy az individuum önmagában nem képvisel értéket, utóbbira csak általános értékek hordozójaként tesz szert (Lask 1923. 10). Ha az individuumnak egyáltalán van valamilyen értéke, akkor ez azzal magyarázható, hogy olyan karakterjegyeket hordoz magában, amelyek közösek más individuumokéival, akik ugyanazon nem vagy faj körébe tartoznak. Az individuum másokkal való közössége, nem pedig egyszeri, egyedi, megismételhetetlen individualitása az, ami értékek hordozójává teszi. Egy olyan filozófia, amely akörül forog – önmagát annak a feladatnak szenteli –, hogy igazságot szolgáltasson az individuumnak, az utóbbi egyedi, megismételhetetlen, helyettesíthetetlen értékének, arra hajlik, hogy distanciálódjon ettől a szemléletmódtól. Emil Lask ebben az összefüggésben „értékindividualitásról" *(Wertindividualität)* beszél (Lask 1923. 16), vagyis az érték individualitásáról, ami termékeny ellentmondás, amennyiben az értékek itt újszerű és szokatlan módon a maguk individualitásában, nem pedig univerzalitásukban jelennek meg. Nagyon is feltehető, hogy Simmel mellett Lask volt az, akihez kapcsolódva *A tragédia metafizikájá*ban a fiatal Lukács eljutott platonizmus és antiplatonizmus (nominalizmus) fölöttébb szokatlan és vitatható egyesítési kísérletéhez. Ezen esszé egy helyén Lukács így érvelt:

> Rendíthetetlenül és biztosan felel […] a tragédia a platonizmus legkényesebb kérdésére; arra a kérdésre, hogy egyes dolgoknak is lehet-e ideájuk, lényegiségük. Felelete megfordítja a kérdést: csakis az egyes, csakis a végső határig hajtott egyes ideájának megfelelő és valóban létező. (Lukács 1977. 503.)

Az individuum fontosságára helyezett szélsőséges hangsúly az a pont, amely a neokantianizmust és az életfilozófiát leginkább megkülönbözteti és elválasztja Kanttól és a német idealizmus szemléletmódjától. Az utóbbi számára az individuum a maga beteljesülését és önmegvalósítását saját partikularitása (állati mivolta) levetkőzésében és az univerzális, a szellem vagy az Abszolútum birodalmába való felemelkedésben leli meg. Az előbbiben az individuum a maga szabadságát és önmegvalósítását abban remélheti megtalálni, hogy ellenállást tanúsít az univerzálissal szemben.

Az individualitásnak az általánossal szembehelyezett új birodalma nem utolsósorban a történelem. Jellegzetes ebből a szempontból, hogy Dilthey és a neokantianizmus számára a történelem az egyediség, az individualitás kategóriája alá esik (Rickert 1913. 101 skk., 217, 302; Dilthey 1990. [Die Entstehung] 330). Ezáltal létrejön és kiemelkedik két filozófiai terület, amelyet a felvilágosodás és a klasszikus német filozófia egyaránt elhanyagolt, s amely fölött elsiklott a pillantása. Mivel mind a felvilágosodás, mind Kant elmulasztotta figyelmét az individualitás és a történelem felé fordítani, aligha csodálható, hogy e két szféra fogalmi kiemelkedése egymással párhuzamosan, egymással szoros összefüggésben ment végbe. Kivételt képez itt Kierkegaard, akinél az individualitás iránt tanúsított figyelem a történelemtől való elfordulással jár együtt.

A poszt- és antihegeliánus filozófia által az individualitásnak tulajdonított érték ilyenformán a történelem értékét is megemelte. Míg Kant számára minél szabadabban cselekszünk, annál kevésbé vagyunk individuumok, minél morálisabbá leszünk, annál inkább megszabadulunk individuális jellegünktől, a neokantianizmus arra tesz kísérletet, hogy *összebékítse a szabadságot és az individualitást, a szabadságot és a történelmet*.

A történelemnek Kant számára nem volt sok köze a szabadság és moralitás metafizikai birodalmához – a felvilágosodás többi gondolkodójához hasonlóan Kant jórészt elhanyagolta a történelem problémakörét, míg Hegel számára ezzel szemben középponti szerepet játszott, amennyiben a szellemnek a történelem folyamán kellett teljes mértékben szabaddá válnia, és egyszersmind szabadságáról megfelelő tudatot (tudást) szereznie. Hegel számára azonban az a fajta szabadság, amelynek köze volt a történelemhez, az univerzális, az általános szabadsága volt, minélfogva – amint az köztudott – az effajta szabadság teljes kibontakozásához az individuumokat fel kell áldozni.[2] A neokantiánus felfogás szerint viszont épp az individuum szabadsága az, ami a történelemhez kapcsolódik (utóbbi maga is individuális folyamat), és fordítva: a történelem ahelyett, hogy bekebelezné és megsemmisítené az individuumok szabadságát, az individuumok számára a szabad és morális cselekvés szférájának bizonyul.

Van azonban egy pont, ahol neokantianizmus és kantianizmus alapvetően és teljes mértékben egyetértenek. A neokantianizmus ugyanis rendelkezik egy alapvetően kanti jelleggel, amely közelebbről abban a tézisben fogalmazható meg, mely szerint *ami szabad, az nem lehet tudás tárgya, más szóval, a tudás birodalma és a szabadság (moralitás) birodalma kölcsönösen kizárják egymást*. Amit megismerni, amit tudni lehet, az kanti nézőpontból a fenomén, amely okságilag van meghatározva; ami szabad, az transzcendálja a tapasztalat világát és immár nem tárgya a megismerésnek. Az ár, amit a neokantianizmusnak fizetnie kell azért, mert értéket tulajdonít az individualitásnak és a történelemnek, ennélfogva az, hogy mindkettőt ki kell rekesztenie a tudás birodalmából. Olyan ár ez azonban, amelyet már Kantnak is meg kellett fizetnie – s amelyet minden további nélkül hajlandó is volt megfizetni – annak érdekében, hogy a szabadságot meg lehessen menteni és lehetővé lehessen tenni. Amint Rickert jelentőségteljesen megfogalmazza:

[2] A történelem az a „vágóhíd, amelyen feláldozták a népek boldogságát, az államok bölcsességét és az egyének erényét". „A történelmet – írja kicsit később Hegel – szemlélhetjük a boldogság szempontjából, de a történelem nem a boldogság talaja. A boldogság korszakai üres lapok benne." „Egy nagy alak a maga haladásában széttapos nem egy ártatlan virágot, szükségképp elpusztít egyet-mást a maga útján. […] A különös többnyire túl csekély az általánossal szemben; az egyéneket feláldozzák és kiszolgáltatják." (Hegel 1966. 57, 67, 77.) Taylor szerint Hegel „nem a pusztán emberi szabadság eszméjéről beszél, hanem a kozmikus eszme szabadságáról" (Hegel „is not talking of the idea of merely human freedom, but rather of the cosmic idea" [Taylor 1975. 375]). Lásd még Glockner 1964. 566; Hösle 1987. 234 sk., 271.

„Ha a jövőt a maga individualitásában ténylegesen előre ki tudnánk számítani, ha pontosan tudnánk *mindenről*, aminek jönnie *kell*, úgy az akarás és a cselekvés nyomban elveszítené a maga értelmét." A valóság „irracionalitása" a természettudományos gondolkodásmódnak határokat szab, mihelyst az individualitásra esik a pillantás; ám ez az irracionalitás, ez a megismerhetetlenség „a legfőbb javak közé tartozik annak a számára, aki törekvőn mindig előre igyekszik. Kegyes kéz az, amelyik számunkra a jövőt […] átláthatatlan fátyolba burkolta. Ha individualitásában és különösségében a jövő is *tudásunk* tárgya volna, úgy soha sem lehetne *akarásunk* tárgya. Egy tökéletesen racionálissá vált világban senki sem tudna cselekedni."[3] (Rickert 1913. 464, kiemelések tőlem – F. M. I.)

Ebben az összefüggésben pedig kicsivel később megjegyezte: „Történelem csak addig lehetséges, ameddig a világot metafizikailag nem ragadjuk meg" (Rickert 1913. 578 sk.). Ami kívül marad a tudás birodalmán, azt a neokantianizmus „irracionálisnak" nevezi – könnyen félreérthető terminus, amelyet a filozófiai diszkusszióba a neokantiánusok vezettek be, s mely Kant számára még ismeretlen volt.[4] Ha azt állítjuk, hogy az individuum és a történelem „irracionális", akkor azt állítjuk, hogy nincs rájuk vonatkozó megismerés, mivel a megismerés (tudás) – éppúgy, mint Kantnál – az általánosra vonatkozik. Az irracionalitás, vagyis a megismerhetetlenség ennélfogva a szabadság záloga – oly felismerés ez, mely Lukács kritikai perspektívájában éppúgy nem jelenik meg, mint az egyén szabadsága iránti megértő figyelem.

Miként a jó egyedinek látszik, hasonlóképpen – lehetne mondani – több módja van a racionalitástól való eltérésnek, miközben a racionalitás egy és oszthatatlan. Mivel a fogalmi vagy racionális tudás – nem pusztán Kant, de a neokantiánusok számára is – egybeesni látszik az univerzálisra vagy általánosra vonatkozó tudással, az individualitás iránti filozófiai aggodalomnak, illetve az individualitás védelmének vállalnia kellett az irracionalitás valamely pozíciójának elfogadását, s az említett filozófiai áramlatok ténylegesen is készen voltak ezt a kockázatot vállalni. A neokantiánus gondolkodás egyik fontos aspektusa valójában az irracionalitás teóriája, azaz „az individuum logikai irracionalitásának tana" (Lask 1923. 27). Lask számára az individuum irracionalitása szoros összefüggésben áll értékével; ami azt illeti, egyedül az irracionalitás teszi lehetővé, hogy az individuumot magábanvaló értéknek tekintsük (Lask 1923. 192 skk., 226). Lask odáig is eljut, hogy meglehetősen rokonszenvező szavakkal ecsetelje azt, amit az „irracionalitás pátoszának" nevez (Lask 1923. 227). Az irracionalitás, azaz a megismerhetetlenség ebben az értelemben a gyakorlati, történeti tevékenység szükséges előfeltétele (Lask 1923. 154).

Az individualitás fontosságára (helyettesíthetetlenségére, egyediségére) helyezett hangsúly, szoros összefüggésben az individuális szabadsággal, továbbá a

[3] „Cselekedni" persze itt annyit tesz: erkölcsileg cselekedni.
[4] Részletesebben erről a kérdéskörről lásd Fehér M. 1992. 373–405.

történelem lényegi szerepe a filozófia számára – mind olyan jegyek, amelyeket a neokantiánusok egyik jelentős tanítványa, később elkeseredett ellenfele, Martin Heidegger elfogadott és osztott. Heidegger számára az ember létét az jellemzi, amit *Jemeinigkeit*nek, „enyémvalóságnak" nevez (vö. Heidegger 1979a. 41 skk., Heidegger 1962. 67 sk., Heidegger 2001.[2] 59 sk.).[5] Eszerint az emberi lények mindig individualizáltak, partikuláris ittlétek – olyan valami, mint „egyetemes ittlét", tökéletesen abszurd és lehetetlen. Az ittlétet *(Dasein)*, mely mindig az enyém, lennitudás *(Seinkönnen*, *ability-to-be)* jellemzi, az, hogy sohasem lesz valóságos, elkészült, befejezett, hanem mindig úton van, szabad, s bizonyos mértékig képes saját sorsának alakítására. Képes megnyerni vagy elveszíteni önmagát, képes – ahogy Heidegger nevezi – sajátlagos vagy nem-sajátlagos, autentikus vagy inautentikus *(eigentlich*, *uneigentlich*, *authentic*, *inauthentic)* lenni. Heideggernél ily módon találunk valami olyasmit, amit az „autenticitás etikájának" nevezhetünk (oly megfogalmazás ez, amelyet az etika iránti alapvető fenntartásaiból következően Heidegger minden további nélkül visszautasított volna).

Bárhogy legyen is, az autenticitás, illetve az autentikus individualitás heideggeri elmélete a maga csúcspontját a *Lét és idő* történelemről szóló fejezetében éri el. Eszerint az autentikus létmód (viszonyulásmód, beállítottság) egy adott történeti tradíció tudatos és eltökélt – örökül kapott, de egyúttal szabadon választott és elfogadott – ismétlésében, visszahozásában áll (Heidegger 1979a. § 74, Heidegger 2001.[2] 439–445). Így válik az emberi ittlét teljesen individualizálttá, s ez az elgondolható legmagasabb módja annak, ahogy az egyén individuális módon megnyilváníthatja a maga szabadságát. Eltökéltség *(Entschlossenheit)* és történeti ismétlés-visszahozás *(Wieder-holen)* mindig individuálisak.

Egy meghatározott szempontból azonban Heidegger Kantnak a lekötelezettje maradt. Miként Kant etikáját gyakorta jellemzik „formális" etikaként, Heidegger az eltökélt választás „tárgyát" (az *Entschlossenheit Wozu*-ját) hasonlóképpen eldöntetlenül hagyta.[6] Olyan valamiről van szó, amit az egyedi embernek időről időre magának kell a maga számára eldöntenie.

Az állítás, mely szerint igenis rendelkezünk tudással ebben a tekintetben, elnyomná az individuális ember szabadságát; ezért kell az etikának formálisnak maradnia. Ránk maradt hallgatói feljegyzések szerint az időről szóló előadásában Heidegger a húszas években ezt mondta: „Talán nem véletlen, hogy etikájának alapelvét Kant úgy határozta meg, hogy mi azt formálisnak mondjuk." (Heidegger 1989. 18, Heidegger 1992a. 13, Heidegger 1992b. 41).

Heidegger elzárkózása az elől, hogy a filozófia „az életvitelre vonatkozó eligazításokat" *(Lebensleitung)* nyújtson (Heidegger 1979b. 109, Heidegger 1985. 80),

[5] Macquarrie és Robinson a *Jemeinigkeit*ot „mineness"-nek fordítják, mérlegelendő azonban Michael Gelven fordítása is: „my own-ness", lásd Gelven 1989. 50.

[6] Az első, aki Heideggert ebből a szempontból bírálta, Karl Löwith volt („l'indetermination du contenu", Löwith 1946. 347). Lásd még Löwith 1984. 134 („Wozu man sich entschließt, bleibt in *Sein und Zeit* absichtlich unbestimmt"), 64, illetve Löwith 1983. 517.

teljes mértékben összhangban van ezzel a nézettel, és az individuum szabadsága és autonómiája melletti közvetlen kiállást jelent. Ha a filozófia lemond a *Lebensleitung*ról, akkor ennek az oka az, hogy az individuumot a maga szabadságában és autonómiájában kívánja megszólítani.

III.

Az etikai cselekvés és az individualitás összeegyeztetésére irányuló törekvések a neokantianizmus és a Heidegger utáni időkben is elevenek maradtak, éspedig elsősorban azokban az etikai elméletekben, amelyek a *phronészisz* arisztotelészi fogalmát állították vizsgálódásaik középpontjába. Mint ismeretes, Gadamer részletes és fontos elemzéseket szentelt ennek e fogalomnak (Gadamer 1985 és köv. Bd. 1. 317 skk., Bd. 2. 448, Bd. 5. 244 sk.), amelyet közelebbről *das Tunliche*-ként („a tehető"-ként) próbált értelmezni.[7] Ez az értelmezés megint csak a szituáció individualitását hangsúlyozza – a szituációét, amelyben a jót, a helyes cselekvést/cselekedetet kell változó körülmények közepette időről időre megtalálni.

Végül, de nem utolsósorban a *phronészisz* fogalma fontos szerepet játszott Heller Ágnes etikájában is, aki *Általános etikájá*ban joggal hivatkozott arra: a gyakorlati ész elsősorban *phronészisz* (Heller 1994. 128, lásd még Heller 1990. 25, 295 sk., 302). A dolgok ilyetén való szemlélete olyan perspektívát kínál, melyben összebékíthető etika és individualitás.

IRODALOM

Dilthey, Wilhelm 1990. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. In uő: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Dilthey, Wilhelm 1990. Die Entstehung der Hermeneutik. In uő: *Gesammelte Schriften*. Vol. 5. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht,.

Dilthey, Wilhelm 1992. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. In uő: *Gesammelte Schriften*. Bd. 7. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Fehér M. István 1992. Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of Irrationality and the Theory of Categories. In *Martin Heidegger: Critical Assessments*. Vol. 2. Ed. C. Macann. London, Routledge & Kegan Paul. 373–405.

Gadamer, Hans-Georg 1985 és köv. *Gesammelte Werke*. 10 Bde. Tübingen, Mohr.

[7] Lásd különösen Gadamer visszapillantó megfogalmazását fő műve második kiadásának előszavában: „Az emberek számára nemcsak arra van szükség, hogy tévedhetetlenül állást foglaljunk a végső kérdésekben, hanem arra is, hogy legyen érzékünk az itt és most tehető [*das Tunliche*], a lehetséges és a helyes iránt" (Gadamer 2003[2]. 22). Eredetiben: „Wessen es für den Menschen bedarf, ist nicht allein das unbeirrte Stellen der letzten Fragen, sondern ebenso der Sinn für das Tunliche, das Mögliche hier und jetzt" (Gadamer 1985 és köv. Bd. 2. 448). Angolul: „What man needs is not just the persistent posing of ultimate questions, but the sense of what is feasible, what is possible, what is correct, here and now." (Gadamer 1999. xxxviii.)

Gadamer, Hans-Georg 1999. *Truth and Method*. 2nd revised edition. Revisions by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York, The Continuum Publishing Company.
Gadamer, Hans-Georg 2003². *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Osiris.
Gelven, Michael 1989. *A Commentary on Heidegger's* Being and Time*: A Section-by-Section Interpretation*. Revised ed. DeKalb, IL, Northern Illinois University Press.
Glockner, H. 1964. *Hegel*. Bd. 2: *Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie*. 4. kiad. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1966. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
Heidegger, Martin 1962. *Being and Time*. Transl. John Macquarrie and Edward Robinson. New York, Harper & Row.
Heidegger, Martin 1979a. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer.
Heidegger, Martin 1979b. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. In *Gesamtausgabe*. Bd. 20. Hrsg. P. Jaeger. Frankfurt/Main, Klostermann.
Heidegger, Martin 1985. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Transl. Theodore Kisiel. Bloomington, Indiana UP.
Heidegger, Martin 1989. *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft. Juli 1924*. Hrsg. H. Tietjen. Tübingen, Max Niemeyer. (Lásd most *Gesamtausgabe*. Bd. 64.)
Heidegger, Martin 1992a. *The Concept of Time*. Transl. William McNeill. Oxford, Blackwell.
Heidegger, Martin 1992b. *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34*. Ford. Fehér M. István. Budapest, Kossuth.
Heidegger, Martin 2001.² *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Osiris.
Heller Ágnes 1976. Kant etikái. In uő: *Portrévázlatok az etika történetéből*. Budapest, Gondolat. 212–288.
Heller Ágnes 1990. *Az igazságosságon túl*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat.
Heller Ágnes 1994. *Általános etika*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Cserépfalvi.
Hösle, V. 1987. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Bd. 1. Hamburg, Meiner.
Lask, Emil 1923. *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Hrsg. E. Herrigel. Tübingen, Mohr.
Löwith, Karl 1983. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. In uő: *Sämtliche Schriften*. Bd. 2. Stuttgart, Metzler. Magyarul: *Világtörténelem és üdvtörténet*. Ford. Boros Gábor és Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz. 1996.
Löwith, Karl 1946. Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger. *Les Temps Modernes*. November.
Löwith, Karl 1984. *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. In uő: *Sämtliche Schriften*. Bd. 8. Stuttgart, Metzler.
Löwith, Karl 1995. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. 8. kiadás. Hamburg, Meiner.
Lukács György 1977. A tragédia metafizikája. In uő: *Ifjúkori művek*. Szerk. Tímár Árpád. Budapest, Magvető. 492–518.
Lukács György 1978. *Az ész trónfosztása*. Budapest, Magvető.
Rickert, Heinrich 1913. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. 2. kiad. Tübingen, Mohr.
Rickert, Heinrich 1924. *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*. 3. kiad. Heidelberg, Carl Winter.
Taylor, Charles 1975. *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press.
Windelband, Wilhelm 1911. Geschichte und Naturwissenschaft. In uő: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 2. 4. kiad. Tübingen, Mohr.

Weiss János

Három fejezet a szükségletelmélethez

Heller Ágnes utolsó előadását ez év június 21-én, az ELTE-n, a Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport által szervezett konferencián tartotta. Szokásától eltérően szabadon beszélt, aztán később mégis megírta a szöveget, ez fog majd megjelenni a konferencia anyagát tartalmazó kötetben. Az előadás arról szólt, hogy Marx hogyan és miképp használta a „kritika" fogalmát. És közben hosszan és szenvedélyesen magyarázta azt, hogy Marxnak milyen újításai voltak a politikai gazdaságtan hagyományához képest. Nem értettem egyet vele, kicsit össze is vitatkoztunk. És ebben az összefüggésben szóba került (vagy csak nekem jutott eszembe?) a marxi szükségletfogalom. Most ezzel a kis dolgozattal tisztelettel e vita emlékének szeretnék adózni.

I. MIÉRT A SZÜKSÉGLETELMÉLET?

> Amikor Marx egy ízben összefoglalta, hogy melyek voltak az ő eredeti gazdaságtani felfedezései a klasszikus politikai gazdaságtanhoz képest, a következő elemeket emelte ki: 1. A munkás nem a munkáját, hanem munkaerejét adja el a tőkésnek. 2. Az értéktöbblet általános kategóriájának kidolgozása, annak bizonyítása, hogy a profit, a kamat és a földjáradék csak ennek megjelenési formái. 3. A használati érték jelentőségének fölismerése. (Heller 1980. 23.)[1]

Azon mindenesetre egy kicsit értetlenkedhetnénk, hogy ezek az új teorémák egybeesnek-e a hagyományos politikai gazdaságtan kritikai meghaladásával. (1') A munka és a munkaerő megkülönböztetése valóban az értéktöbblet magyarázatának kulcseleme; de ugyanakkor ez volt az alapja a munkásosztály abszolút

[1] Nem lehetett egyértelműen eldönteni, hogy a német vagy a magyar változat-e az eredeti. A német kiadásban ugyanis nincs föltüntetve fordító. A magyar változat eredetileg a HÍD című folyóiratban jelent meg folytatásokban, 1981–82-ben. Egy szamizdat kiadás olvasható: tekesek.hu/fordulat/heller.pdf. A fordításoknál a német változatból indulok ki, de ezt a magyar kiadást is figyelembe veszem.

elnyomorodására vonatkozó tézisnek is. Amit a tapasztalatok már hamarosan cáfoltak. (2') Az értéktöbblettől a profit (a kamat és a földjáradék) felé haladva *A tőke* felépítése egy fokozatos konkretizációs folyamathoz hasonlít, aminek az elején és a végén azért bőven állnak olyan elemek, amelyek nem egyeztethetők össze egymással. (3') A használati értékről Marx beszél ugyan, de nem túl sokat; mígnem aztán Márkus György és munkatársai megmutatták, hogy éppen ezen a ponton kerül bele a koncepcióba a kommunizmus történelemfilozófiai perspektívája (Bence–Kis–Márkus 1992). Az újításoknak így mind megvan a problematikus oldala. De Heller Ágnest nem ez érdekli: „Ha közelebbről megvizsgáljuk azt a három fölfedezést, amelyet Marx önmagának tulajdonított, akkor nem nehéz kimutatni, hogy mind a három a *szükséglet* fogalmára épül" (Heller 1980. 23). A több oldalt kitevő bizonyítást most átugrom, és csak általánosságban szeretném kimondani, hogy (Heller Ágnes szerint) Marx nagy újítása egy implicit szükségletelmélet feltételezése volt. És ennek explicit kidolgozása az értelmezés feladata.

1908-ban a Bajor Tudományos Akadémián Lujo Brentano tartott egy előadást, amelynek a felütésében ezt olvashatjuk: „Vannak régi *nemzetgazdászok,* akik azt gondolták, hogy a javak alkotják a népgazdasági szemléletmód középpontját, és mintha az ember csak a javak gyarapításának eszközeként jöhetne szóba. Ezzel szemben a népgazdaság […] kiinduló- és célpontja az ember." (Brentano 2006. 3.) És ez nem is lenne annyira Marx ellenére, de annyit talán megjegyezne, hogy az önmagában való termelés (a tőkés termelés) az embert eleve puszta eszközzé fokozza le. Ezt a puszta eszközzé való lefokozást nevezzük most – első megközelítésben – elidegenedésnek. A régi nemzetgazdászok így eleve ennek az elidegenedésnek a talajára helyezkednek. De hogyan lehet egy gazdasági elemzésben az embert újra a középpontba helyezni, megmutatni azt, hogy a termelés mégiscsak az ő érdekében és kedvéért folyik? A fenti kiindulópont helyett „azt is mondhatnánk: minden gazdaság kiindulópontja a szükséglet. Az ember szükségleteket érez. És ezek hívják életre a gazdasági tevékenységét. Ennek célja a szükségletek kielégítése. Ezért ki kell mondanunk: a gazdaságtan tudományos bázisa a szükségletek elmélete." (Uo.)

Heller Ágnes ugyan nem így jutott el a szükségletek elméletéhez, habár a szükséglet-elmélet helyi értékének kijelölésével egyetértene. Azt tudjuk, hogy Lukács Hellertől abban az időben, amikor ő az esztétikán dolgozott, mindenáron egy marxista etika megírását várta. És első körben Lenin etikáját kellett volna körvonalaznia; Heller többször is elmesélte, hogy ezen a ponton ellenállt Lukács elvárásainak, mondván, hogy Leninnek nem volt etikája. De most Marx kapcsán kell tennünk egy különbséget. Egy marxista etika kidolgozható (és erre Heller tett is egy nagyszabású kísérletet [vö. Heller 1958, Heller 1970]).[2] Ugyan-

[2] Az utóbbi könyv előszavában írja Heller Ágnes: „Lényegében a régi jegyzettel azonos szövegről van szó. Azért csak »lényegében«, mert még a jegyzet megjelenésének évében

akkor Marxnak magának nincs etikája. Ezzel szemben Marxnál implicit módon jelen van a gazdasági cselekvések motivációjára vonatkozó kérdés: a munkás túlélni akar, egy minimális szinten szeretné kielégíteni a szükségleteit, a tőkés pedig minél nagyobb profitot szeretne elérni, azt szeretné, ha minél nagyobb cége lenne. De a célja nem a fogyasztás, az ő fogyasztása is rugalmatlan.[3] A gazdasági cselekvésnek tehát van egy motivációs bázisa, és ez a szükségletek foglalata. Heller könyvéből láthatjuk, hogy Marx a szükségleteket sokféleképpen osztotta fel, sok szempontból közelítette meg őket. Az biztos, hogy azokat a szükségleteket, amelyek nem közvetlenül a fogyasztást szolgálják, nem tekintette autentikusnak. És katasztrofálisnak tekintette azt a teljes termelési apparátust, amely a fogyasztásra vonatkozó szükségleteket eltéríti a maguk orientációjától. Azt lehetne mondani, hogy Marx három állítólagos újítása miatt így az utolsó lesz a legfontosabb: a használati értéknek mint fogyasztásra szolgáló tárgyaknak a jelentősége.

II. VISSZAMENNI: HEGELEN ÁT THOMAS MORUSIG

Már Hegel is azt mondta, hogy a polgári társadalom legfontosabb része a „szükségletek rendszere". „A szükséglet *közvetítése* és az *egyes ember* kielégítése a munkája révén – és az *összes többi ember* munkája és szükségletének kielégítése révén. Ez a *szükségletek* rendszere." (Hegel 1986. 188. §, 346.) Két fontos szempontunk van: először is az egyes ember munkavégzése és ezen keresztül a maga szükségleteinek kielégítése, és másodszor a többi ember munkavégzésének, sőt azok szükséglet-kielégítésének ebben játszott szerepe. A polgári társadalom így kettős közvetítést tartalmaz: a munkát *és* a szükséglet-kielégítésben való kooperálást. Hegel szerint „az *államgazdaságtan* az a tudomány, amely ezekből a nézőpontokból meríti a maga kiindulópontját" (Hegel 1986. 189. §, 346). Adam Smith nemzetgazdaságtannak nevezte a közgazdaságtant, és a kiindulópontja a munkamegosztás leírása volt. Mindenesetre a közgazdaságtan nagy klasszikus művei nem a szükségletek elméletével kezdődnek. Sőt, azt mintha még Hegel is elismerné, hogy a szükségletekről meglehetősen nehéz beszélni. „Vannak bizonyos általános szükségletek, mint az evés, ivás, ruházkodás stb., és az a véletlenszerű körülményeken múlik, hogy ezeket hogyan lehet kielégíteni. A talaj itt vagy ott kevésbé termékeny, az évek hozama is különböző, az egyik ember szorgalmas, a másik lusta." (Hegel 1986. 189. §, 347.) Az „általános" szükségletek helyett beszélhetnénk „alapvető" szükségletekről is; ezek viszonylag stabilak.

---

bizonyos változásokat hajtottam végre a szövegen. Elméleti részeket jobban kifejtettem, példákat kihagytam. Ez az 1958-as variáció kerül most itt az olvasó kezébe."

[3] Ez lesz majd tőkés körülmények között a válság legfőbb oka, a termelési eszközök termelése a végtelenségig elfut, de a fogyasztásnak esze ágában sincs ezt követni.

A szükségletek elméletét azért és csak azért nehéz kidolgozni, mert a szükségletek kielégítésének *körülményei* és *feltételei* rendkívül változékonyak. A közgazdaságtan előtt álló nagy episztemológiai kihívás így nem a szükségletekben rejlő *szubjektivitás*, hanem a szükséglet-kielégítésben lévő *esetlegesség* kezelése.[4] „Az önkénynek ez a nyüzsgése önmagából általános meghatározottságokat hoz létre, és ezt a látszólagos szétszórtságot és gondolattalanságot egy szükségszerűség tartja össze, amely önmagától is föllép. Ennek a szükségszerűségnek a fölkeresése az államgazdaságtan feladata." (Uo.)

Lehet, hogy Hegel nem akarja, de mégiscsak kimondja: a közgazdaságtan ott kezdődik, ahol a szükségletek elmélete véget ér. Így aligha tartható a gazdaságnak a szükségletek rendszereként való jellemzése. De akkor mit tudunk mondani a szükségletekről? Nem sokat, de nem is annyira ez a meglepő, hanem inkább az, hogy nem is róluk akarunk sokat mondani. Ezt a helyet tölti be az ember és az állat összevetése.

> Az *állatnak* a maga korlátozott szükségletei kielégítésére az eszközök és módok korlátozott köre áll rendelkezésre. Az *ember* ebben a függőségben is bizonyítja az ezen való túllépését és a maga általánosságát, először is a szükségletei és az eszközei *megsokszorosításán* keresztül. (Hegel 1986. 190. §, 347–348.)

Talán nem szakadunk el túlzottan Hegel megfogalmazásától, ha azt mondjuk, hogy az állat szükségletei természetadták, az ember viszont maga hozza létre, vagy legalábbis maga formálja a maga szükségleteit. De ennek semmilyen fontos szerepe nincs a közgazdaságtan számára.

Thomas Morusig kell visszamennünk, hogy a szükségletek elmélete világosan érezhető legyen a termelő tevékenység mögött. Morus alapvetően háromféle munkatevékenységről beszél, amelyek mögött ott érezhető a szükségletek átfogó, komplex elmélete. (1) A mezőgazdasági munkában mindenki részt vesz, és mindenki szakértője is ennek. A mezőgazdasági munkára nem jellemző a munkamegosztás, a háttérben álló szükséglet egyértelműen az evés. (2) Ipari munka: a mezőgazdaságban való közös részvétel mellett mindenki tanul legalább egy vagy két szakmát az ipari munka köréből. A munkamegosztás csak az ipari munkában lép fel. A háttérben álló szükségletek itt a ruházkodás és a lakás (a lakótér berendezése). E két munkafajtára mindenkinek hat órát kell szánnia. (3) Az ezen túl fennmaradó időt – vagyis az alapvető szükségletek kielégítéséhez szükséges munkavégzés utáni időt – nevezzük „szabadidőnek". A szabadidő különböző épületes tevékenységekből áll, vagyis ezek a szellem szükségleteinek kielégítését szolgálják. „Szokás náluk minden nap a kora reggeli órákban

[4] Hegel nem veszi észre, hogy a közgazdaságtan (mind a nemzetgazdaságtani, mind a politikai gazdaságtani formában) fő kihívása nem az estlegesség, hanem inkább az objektivitás volt – ezért jön létre az értékfogalom objektivitásához való ragaszkodás (egészen Marxig).

előadásokat tartani, de csak azoknak kötelező rajtuk részt venni, akiket személy szerint kijelöltek a tudományos munkára; egyébként minden rendű és rangú férfi és nő nagy tömegekben özönlik előadásra" (Morus 2011. 69–70).[5]

Ehhez a felosztáshoz aztán Morus két metaszintű megjegyzést fűz. *Egyrészt* szeretné, ha kibontakozna egy olyan tendencia, hogy az alapvető (a testhez kötődő) szükségletek minél kevesebb időt vennének igénybe, és egyre több idő maradna a szellem művelésére. „Az állam alkotmánya azt tekinti első céljának, hogy a közszükségletek ellátása után a polgárok minél több időt vonhassanak el a test szolgálatától a lélek szabad kiművelésére. Ebben látják ugyanis az élet boldogságát." (Morus 2011. 74.) *Másrészt* van egy szükséglet, amelyet én meta-szükségletnek neveznék, és amelyik az általában vett tevékenységre (munkavégzésre, elfoglaltságra) vonatkozik. A legtöbb országban az emberek többsége lustálkodással tölti a maga idejét.

> Először is az asszonyok, [akik] a teljes népesség felét [teszik ki], vagy ahol az asszonyok dolgoznak, ott viszont a férfiak hortyognak. Ehhez járul a papok és a szerzetesek nagy és szerfölött dologtalan tömege. Vedd ezekhez valamennyi gazdagot, különösen a földbirtokosokat, akiket közönségesen nemeseknek és előkelőknek hívnak. (Morus 2011. 71.)[6]

Morus elméletét tekinthetnénk egy normatív szükségletelmélet alapjának; Heller Ágnes könyvéből erre a koncepcióra a leginkább a „filozófiai szükségletelmélet" elnevezés vonatkoztatható.

III. ELŐREMENNI: HERBERT MARCUSÉIG

Az egydimenziós ember első fejezetének elején van néhány bekezdés, amely a szükségletek fogalmával és felosztásával foglalkozik. Marcuse számára az volt az alapkérdés, hogy a szükségletek milyen szerepet játszhatnak a társadalom integrációjában. De a másik oldalról tekintve, már ebben a kérdésben egy alapvető felismerés van benne. A társadalom integrációja nem a termelő tevékenységben és nem a munkavégzésben játszódik le. És mivel ez a társadalomfilozófia döntő kérdése – késő kapitalista körülmények között –, ezért a közgazdaságtan többé nem számít centrális diszciplínának. Már nem a társadalom újratermelése a kérdés, hanem annak integrációja. Azt is lehetne mondani, hogy Marcusét nem a szükségletek általános elmélete érdekli, hanem csak ez és ez a funkciójuk.

[5] Itt eltekintek annak hangsúlyozásától, hogy egy „utópikus" tervezetet olvasunk.

[6] Itt persze enyhe bizonytalanságban vagyunk amiatt, hogy ez az általános tevékenység azért szükséges, mert a tevékenység magasabb rendű, mint a semmittevés, vagy pedig azért, hogy a szükséges munkát valóban el lehessen végezni összesen hat óra alatt.

„Megkülönböztethetünk igaz és hamis szükségleteket" (Marcuse 1990. 27). A „hamis" szükségletek azok, amelyeket az egydimenziós társadalom határoz meg és közvetít az emberek felé. Az „uralkodók" tulajdonképpen egyvalamit akarnak elérni: az emberek már a legmélyebb vágyaik szintjén is béküljenek ki a fennállóval.

> Az eredmény ilyenkor: eufória a boldogtalanságban. A legtöbb uralkodó szükséglet a hamis szükségletek csoportjába tartozik, azt szeretnék elérni, hogy a reklámmal összhangban ellazuljunk, szórakozzunk, élvezzünk, fogyasszunk; azt gyűlöljük és szeressük, amit mások is gyűlölnek és szeretnek. (Uo. A fordítást módosítottam – W. J.)

Nem sokkal később Marcuse ezeket a szükségleteket „represszív szükségleteknek" is nevezte, ami egyszerre találóbb, ugyanakkor zavarba ejtőbb elnevezés is. A magyarázat első láncszeme talán az, hogy a szükségletek rendszerében lesznek „államilag támogatott" szükségletek; az állam már nemcsak a termelésben vállal szerepet, hanem áttételesen a fogyasztásba is beavatkozik. Sőt addig is elmehetünk, hogy nemcsak támogat szükségleteket, hanem maga formálja meg őket. Ezzel a szükséglet-támogatással, -formálással és -teremtéssel az állam önmagát stabilizálja és az alattvalókat az elnyomottak pozíciójába taszítja. Az embereknek (eredetileg) nincsenek „represszív szükségleteik", de lesznek. És ezek a szükségletek nemcsak kielégítenek valamilyen vágyat, hanem ezen túlmenően létrehoznak egyfajta egyformaságot is. (Marcuse persze vitatná, hogy lehetséges a szükségleteket elválasztani azok kielégítési módjától.) A szükségletek kielégítéséhez társul az összetartozás érzése, egy uniformizált kollektivitás kialakulása. És nem egyszerűen egy adott szükséglet kielégítése, hanem még az összetartozás érzésének létrehozása és megerősítése is indukálja ezt az *eufóriát a boldogtalanságban*. A fennálló társadalmi rendszer így öröknek és megváltoztathatatlannak fog tűnni. Az lesz az érzésünk, hogy ezen már nem lehet áttörni. „Minél racionálisabbá, termékenyebbé és totálisabbá lesz a társadalom represszív adminisztrálása, annál kevésbé elképzelhető annak az útja és módja, hogy az adminisztrált egyének meg tudják törni a szolgaságukat és kezükbe vehessék fölszabadításukat" (Marcuse 1990. 29). (Attól most tekintsünk el, hogy Marcuse úgy tesz, mintha csak az ilyen szükségleteket kielégítő termékeknek lenne reklámjuk, ami nyilvánvalóan nem igaz.) De Marcusénak azt kell feltételeznie, hogy a szükségleteknek ez a köre egyre kiterjedtebb lesz. Nem egészen pontos, de Marcuse ezt még a társadalom igazgatásával is összhangba hozza, a represszív szükségleteknek megfelel az igazgatás racionalizálódása stb. Pedig vannak olyan szükségletek – csak sajnos egyre kevésbé léteznek –, amelyek tartalma az emberi fölszabadulás. Ezeket a szükségleteket Marcuse „igazi szükségleteknek" nevezi. Ha ezek léteznének, kibontakozhatnának, akkor az a fennálló egydimenziós társadalom felrobbantásához vezetne.

Ilyen transzcendáló szükségletek Hellernél is megjelennek, ő „radikális szükségleteknek" nevezi őket. Egy marxi szöveghelyet interpretálva azt a dilemmát veti föl, hogy a kommunizmus létrejöttéhez Marxnál a gazdasági mechanizmusok vezetnek-e el (az abszolút elnyomorodás), vagy pedig szükség van a „radikális szükségletekre" is. „Arra a kérdésre, hogy a kapitalista társadalom *valóban* létrehozza-e ezt a »hallatlan tudatot«, […] a történelem mindeddig nem adott választ" (Heller 1980. 107). A radikális szükségletek kialakulása (vagy éppen ennek elmaradása) így empirikus kérdés lesz.

De aztán néhány év múlva történt valami: Heller felismerte, hogy a szükségletelméletet a „reálisan létező szocializmus" megközelítésére is lehet használni. A megközelítésben érezhető a marcusei koncepció hatása, ugyanakkor Heller mindvégig fenntartja a szükségletek és a gazdasági élet szoros összetartozására vonatkozó tézist. Marcuse „represszív szükségletekről" beszél, de a represszió még nem diktatúra, a represszióban is minden egy irányba mutat, de mégis van egy bizonyos mozgáslehetőség, legalább az oldalirányú ellépés lehetősége adott. Ugyanakkor a represszió diktatúrává fokozható, és éppen ez valósult meg a reálisan létező szocializmusban. Ezeket a társadalmakat sokszor tervgazdaságoknak is nevezték: a tervek mindvégig szigorú, törvényerejű előírások voltak. (És most nem teszek különbséget az új gazdasági mechanizmus bevezetése előtti és utáni szakasz között.) A vállalatok célja nem a profit (amit akkoriban nyereségnek hívtak) elérése, hanem a tervelőírások teljesítése volt. Azt könnyen lehet mondani, hogy a termelési folyamatok ily módon egy diktatórikus előírást követtek. De milyen értelemben lehet ezt mondani a szükségletekről? Az biztos, hogy a termelési folyamatok előírásai már bizonyos szükségletekhez képest kerültek kidolgozásra. Ezeket a vélt szükségleteket mindenekelőtt kalkulálni kell. Mennyi tojásra lesz szükség a jövő évben, mennyi vajra és mennyi nagykabátra? S eközben nemcsak egy mennyiségi kalkuláció zajlik, hanem a szükségletek sztenderdizálása is. A szükségleteknek nem lehet belső dinamikájuk, nem lehet bennük semmiféle spontaneitás. Az a szükséglet, amit a hatalom azzá nyilvánít; és az is lehet, hogy a következő terv kidolgozásakor a tervhivatal új szükségleteket iktat a rendszerbe, de hogy mi a szükséglet, azt kizárólag ő mondhatja meg. (Ezért is „kellett" „rendszeridegennek" nyilvánítani bizonyos fogyasztási cikkeket: a farmert, a rágógumit, bizonyos hanglemezeket stb.) A szükségletek feletti diktatúra magában foglalja a reálisan létezett szocializmus három általánosan emlegetett jellemvonását: (1) az árutermelés és a profitorientáció fölszámolása, (2) a társadalmi folyamatok szimulálása, amit racionalitásnak is neveztek, (3) a társadalom uralkodó osztálya a tervezési elit (Fehér–Heller 1979. 27–28). Ezek között a társadalmi keretek között valósult meg a szükségletek diktatórikus meghatározása. A szükségletek ilyen kezelése a hamis tudatnak egyszerre feltétele és következménye; sőt ez lenne a hamis tudat előállításának ősformája (Fehér–Heller 1979. 28). Ha Marcuse azt kérdezte, hogy lehetségesek-e még az igazi szükségletek, akkor most Heller azt kérdezné, hogy van-e bármi esély a „hamis tudat" meg-

haladására? Vagy azt is lehetne kérdezni, hogy a diktatúra által meghatározott szükségletek világában lehetségesek-e még a „radikális szükségletek”? És ezek a szükségletek most már nem a kommunizmus létrejöttére vonatkoznak, hanem az általában vett transzcendálásra. És a hetvenes évek végén még ez is messzemenően reménytelennek tűnt.[7]

IRODALOM

Bence György – Kis János – Márkus György 1992. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest, T-Twins – Lukács Archívum.

Brentano, Lujo 2006. *Versuch einer Theorie der Bedürfnisse*. Saarbrücken, Verlag Dr. Müller.

Fehér Ferenc – Heller Ágnes 1979. *Diktatur über die Bedürfnisse. Sozialistische Kritik osteuropäischen Gesellschaftsformationen*. Hamburg, VSA-Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In uő: *Werke*. 7. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Heller Ágnes 1958. *Bevezetés az általános etikába*. Budapest, Tankönyvkiadó.

Heller Ágnes 1970. *A szándéktól a következményig*. Budapest, Magvető.

Heller Ágnes 1980. *Theorie der Bedürfnisse bei Marx*. Hamburg, VSA-Verlag.

Kornai János 1980. *A hiány*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Marcuse, Herbert 1990. *Az egydimenziós ember*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Kossuth.

Morus Tamás 2011. *Utópia*. Ford. Kardos Tibor. Budapest, Cartaphilus.

[7] Erre a koncepcióra válaszolva jött létre a szocializmus legjelentősebb közgazdasági elmélete, és jöhetett létre annak köszönhetően, hogy Heller fönntartotta a szükségletelmélet és a közgazdaságtan összefüggését. Ez a koncepció Kornai János *A hiány* című művében (Kornai 1980) öltött testet. A kiindulópontja a következő: a termelés tervezéséből nem a szükségletekhez kell visszalépni, hanem a tervezés (az előírások, a dirigizmus) egy általános gazdasági következményéhez: a *hiányhoz*. A leírás valamit veszít a retorikai radikalitásából, de mégis egy kritikai elemzés keretei között tartható.

Fehér M. István

Az analitikus és a kontinentális filozófia közötti megkülönböztetés mítosza*

Az alábbi dolgozatban a címben használt „mítosz” szó teljességgel szokásos, köznapi vagy hétköznapi értelemben szerepel, olyan valamiként, ami – a „mítosz–valóság” fogalmi ellentét értelmében – szemben áll a „valóság”-gal. A „mítosz” fogalma azonban – nem haszontalan felhívni rá a figyelmet – ettől eltérő vagy ezzel ellentétes értelemben is használható, s vélhetően így használja a mítosz-kutatók egy jó része, akiknek a számára a mítosz nemhogy nem áll feltétlenül szemben a valósággal, hanem vele egyenesen egybeesik, vele azonosítható. S mítoszok végül, amennyiben széleskörűen elterjednek, s egyre többen hisznek bennük, válhatnak sajátos értelemben vett „valósággá” is (lásd pl. Marx 1980. 246).

I.

Hogy a címben említett, angolszász analitikus, illetve röviden az analitikus és kontinentális filozófia közötti megkülönböztetéssel valami baj van, régóta többen jelzik (lásd pl. Critchley–Schroeder 1998. 5), s mivel maga a megkülönböztetés angolszász eredetre nyúlik vissza (lásd pl. Kearney 1994. 1) – hogy kitől s honnan ered, mindazonáltal pontosan senki nem tudja (lásd pl. Critchley–Schroeder 1998. 4; Grondin 2000. 75), minden valószínűség szerint az 1930-as évek Nagy Britanniájában jött divatba, s nemkülönben a mai napig az angolszász filozófia világában használatos és bejáratott –: ezért úgy lesz helyénvaló, ha e megkülönböztetéssel kapcsolatos kritikai megfontolásokat illetően is elsődlegesen angolszász–amerikai szerzők meggondolásaira és érveire támaszkodunk. De először is próbáljunk ideiglenes választ adni a kérdésre: Mi a baj ezzel a megkülönböztetéssel?

Egy megkülönböztetés lehet többé vagy kevésbé találó, megvilágító, tárgyilag megfelelő, s nem utolsósorban lényeges az, hogy akikre vonatkozik, azok

* A *Mire tanít a filozófia ma?* címmel az MTA II. osztályának rendezvényeként 2017. október 10-én megtartott konferencián elhangzott előadás átdolgozott, némileg bővített szövege. A konferencián hat előadás hangzott el, ebből öt a *Magyar Tudomány* 2019. februári számában jelent meg. Jelen szöveg technikai okokból kimaradt belőle.

felismerjék magukat benne: elfogadják és használják. A baj ezzel a megkülönböztetéssel mármost első lépésben az, hogy a megkülönböztetettek egyike nem ismer benne önmagára, s ezért aztán nem is igen használja. Akik ugyanis ebben a megkülönböztetésben kontinentálisként kerülnek megnevezésre, azoknak a túlnyomó többségétől teljességgel idegen ez a meghatározás. Tartózkodik tőle vagy egyszerűen csak nem él vele. Rosszabb esetben kártékonynak, megtévesztőnek, jobb esetben haszontalannak, terméketlennek találja. Önmagát fenomenológusként, hermeneutaként, dekonstruktivistaként, feministaként stb. jelöli meg, írja le vagy azonosítja be, de a legkevésbé sem „kontinentális" filozófusként. Legalábbis itt, a kontinensen. Amióta létezik ez a megkülönböztetés, azóta hiányzik az érintettek mégoly részleges egyetértése, konszenzusa a megkülönböztetés értelmességét, használhatóságát illetően. A kontinentálisnak nevezettek nagy része nem ismeri el vagy legjobb esetben is tárgyilag irrelevánsnak tartja ezt a megjelölést. Jele ennek az, hogy míg az angolszász filozófia világában legalább tucatnyi könyv tárgyalja a „kontinentális filozófiának" nevezett heterogén képződményt – a fontosabbak közül lásd Kearney 1994; West 1996; Critchley–Schroeder 1998; Solomon–Sherman 2003; Protevi 2005; Cutrofello 2005; Glendinning 1999; Glendinning 2006 –, addig nem ismeretes a számomra egyetlenegy német nyelvű könyv sem, amely ilyen tárgyban íródott és ennek megfelelően címében a „kontinentális filozófia" kifejezés felbukkant volna.

Az analitikus és a kontinentális filozófia közötti megkülönböztetés tehát korántsem örvend általános elfogadottságnak: valójában egy, az angolszász filozófián *belül* megvont és ott használatos megkülönböztetésről van szó. Ez azzal a paradox következménnyel jár, hogy előbb az angolszász analitikus filozófia perspektívájába kell helyezkednünk ahhoz, hogy valami olyan, mint „kontinentális filozófia", a maga körvonalaiban egyáltalán feltűnjék a számunkra. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy e megkülönböztetés értelmében a kontinensre (s egyúttal a „kontinentális filozófiára") a brit szigeteken át vezet az út. Nem túl körülményes és körmönfont-e azonban, vajon nem felesleges-e, s vajon egyáltalán megfelelő-e ez a kerülő út?

Miután a kontinentálisnak nevezett filozófusok jó része számára mérlegelés tárgyát sem igen képezi, hogy önmagára – önazonosságára – az angolszász analitikus filozófia perspektívájába való át- és belehelyezkedés által találjon rá, így a kontinentális filozófusok többsége (pontosabban: az analitikus filozófusok által kontinentálisnak nevezett filozófusok többsége) nem azonosítja önmagát kontinentális filozófusként. S emiatt hiányérzetük sem nagyon van.

Hogy ez a kifejezés angolszász analitikus területről származik, mutatja már a megnevezés is, a „continental philosophy". Közülünk ugyanis ki az, aki úgy írná le jelenlegi tartózkodási helyünket, hogy „mi most az európai kontinensen vagyunk"? Pedig nagyon is ott vagyunk, és az állítás triviálisan igaz, nem kevésbé, mint az a másik kijelentés, miszerint – ahelyett, hogy azt mondanánk, „A Magyar Tudományos Akadémia Budapesten található", úgy fogalmaznánk –:

„A Magyar Tudományos Akadémia az európai kontinensen található". Mindkét állítás igaz, és mégis van valami furcsa és szokatlan ezekben az állításokban, ami miatt vonakodnánk használni őket. Tegyük fel tehát akkor a kérdést: a „continental" szót vagy kifejezést kik használják? Azaz kik használják magától értetődő természetességgel, jogosultsággal?

A válasz egyszerű: *szigetlakók*. Szigetlakónak kell lenni ahhoz, azaz át kell kelni a Csatornán – ez az előfeltétele annak –, hogy a kontinentális filozófiára rábukkanjunk, hogy a kontinentális filozófia feltűnjék látóhatárunk körén belül. S akkor érthetőbbé válik, hogy a kontinensen lakók többsége miért nem találja egyszerűen a kontinentális filozófiát vagy önmagát mint kontinentális filozófust. Érthetőbbé válik, hogy az érintettek túlnyomó többségétől miért idegen ez a meghatározás. Idegen tudniillik azért, mert nem kézenfekvő, hogy önmagunk, önazonosságunk megtalálásához idegen pillantás alá kellene helyeznünk – s ennek függvényében kellene meglelnünk – önmagunkat.

A megnevezést tehát a szigetlakók használják, akik időnként átruccannak a csatorna túloldalára, vagy a kontinensre. Ha egy londoni üzletember azt mondaná, „Holnap Párizsba repülök, majd utána még néhány napig a kontinensen maradok", ebben a kijelentésben vélhetően semmi szokatlant nem találnánk. Mit szólnánk ellenben ahhoz, ha egy magyar állampolgár azt mondaná: „Most Prágába utazom ügyeim elintézésére, utána még néhány napig a kontinensen maradok"? Nem volna-e szokatlan és furcsa ez a megfogalmazás? Nem volna-e sokkal egyszerűbb és kézenfekvőbb azt mondania, hogy Prágában vagy Csehországban marad? Pedig Prága éppúgy a kontinensen van, mint Párizs (azaz nem a célállomás földrajzi különbségén múlik a dolog). Mi az oka annak, hogy ezt a megfogalmazást körmönfontnak, mesterkéltnek és kényszeredettnek érezzük? Az, hogy a „kontinentális" kifejezés – német szakszóval élve – *Fremdbestimmung*, idegen általi meghatározás. Ha ezt le kellene fordítanom angolra, bevallom, nagy nehézségek közepette találnám magam. De szerencsémre angolszász „kontinentalista" kollégák kisegítettek, és megtaláltam Simon Glendinningnél azt, amit kerestem: egy olyan, „self-designation" és „other-designation" között megvont megkülönböztetést (Glendinning 2006. 3), melynek értelme épp a keresett irányba mutat. Hogy őszinte legyek, ha nem tudnám (nem vélném tudni), milyen német kifejezés, és milyen hermeneutikai tényállás áll a jelenség mögött, a két angol kifejezés – főként a jelen összefüggésben lényegesebb „other-designation" (idegen vagy más általi meghatározás) – csak úgy önmagában meglehetősen semmitmondó maradna.

A kontinentális filozófia kifejezés tehát az idegen szemével néz minket – minket, akiket a szigetlakók a kontinensen (a szárazföldön) lakó lényekként azonosítanak. Ez az oka vélhetően annak, hogy a kontinentálisnak nevezett kollégák vonakodnak vagy haboznak ezt a meghatározást átvenni, s kitérnek az elől, hogy magukat kontinentalistának nevezzék. (Zárójelben jegyzem meg, az MTMT-ben eddig összesen egy olyan magyar filozófus kollégát találtam, aki

a saját kutatási területeként a „kontinentális filozófiát" írta be. Pedig Magyarországon is számosan foglalkoznak a megnevezés által lefedett vagy egybefogott területekkel, s vélhetően egyfajta spontán és ösztönös tartózkodás – nem pedig tudatos döntés és ellenállás – kifejeződése az, hogy önazonosításra ezt a terminust nem használják.)

Tehát más, idegen általi meghatározás a „continental philosophy", csakúgy, mint – mondjuk – a „continental breakfast". Az összevetés elsőre tréfásan hangozhat, ám a párhuzam három szerzőnél is felbukkan. Az Európa központi kontinensén élők közül bizonyosan senkinek sem jutott volna eszébe, írja Simon Glendinning, hogy reggeli étkezésének ezt a megnevezést adja; mostanra azonban nem csupán létezik egy „continental breakfast"-nek nevezett reggeli, hanem bárhol meg is lehet rendelni, úgyhogy a „kontinentális reggeli" mára már „interkontinentális" jelenséggé vált – nota bene: még a kontinensen is meg lehet rendelni. A helyzet hasonlóképpen áll a kontinentális filozófiával. Nem csupán arról van szó, hogy amint ma értik, lehet „űzni" máshol vagy bárhol a világon, hanem arról, hogy általános értelme egy olyanfajta filozófiára vagy filozófiai stílusra vonatkozik, amit bárhol lehet „űzni" – Amerikában, Ausztráliában vagy megint csak a kontinensen (Glendinning 2006. 12).

Mint könyve egyéb helyein, Glendinning e ponton is Simon Critchley-hez kapcsolódik, aki majd egy évtizeddel korábban – ideológiakritikai hangsúllyal – már felvetette a párhuzamot. A „kontinentális" jelző, írta Critchley, asszociációkat ébreszt a „continental breakfast"-tel. Földrajzi megjelölésről van szó, mely olyan valamire utal, ami egy meghatározott helyen, nevezetesen az európai kontinensen fordul elő. A melléknév különbséget létesít aközött, ami kontinentális és ami nem kontinentális, olyan különbséget, amely – brit perspektívából szemlélve – azt kockáztatja, hogy a brit és a kontinentális közötti szembenállássá keményedik, ahol is az utóbbi idegenként, egzotikusként és különösként határozódik meg, míg az előbbi otthoniasként, velünk-születettként, közelről ismertként-ismerősként (Critchley–Schroeder 1998. 3).

A „continental breakfast"-ben a jelzőt gúnyos-megvetőnek érzékeli a kanadai Jean Grondin. A jelző, fogalmaz a bevezetőben, kudarcot vagy megadást jelez, mivel deskriptív tartalma pusztán negatív, amennyiben arra szolgál, hogy megnevezze azt a filozófiát, amely „nem-analitikus". „A kontinens itt mindazokra a megszállott professzorokra utal Párizstól Freiburgig, akik az emberiség és a világegyetem összes problémáját meg akarták oldani, s bolond módon azt hitték, hogy a filozófia valami más is lehet, mint a nyelv logikai elemzése" (Grondin 2000. 75). A jelző gúnyos-megvető – mintha a kontinens nem találhatna jobb jellemzést, mint azt, miszerint nem esik egybe a brit szigetekkel. A kifejezésnek gyaníthatóan ugyanaz az eredete, mint a „continental breakfast"-nek. Mert mi is az utóbbi? Nos, az, amit a legények ott, a csatorna túlsó oldalán esznek – némi kávé, darabka kenyér –, ahelyett, hogy „igazi" reggelit „élveznének", marhahússal, tojással, főtt paradicsommal (Grondin 2000. 76). A kontinentális jelzőnek

mindkét esetben gúnyos, lekicsinylő jelentése van, mindkét esetben szubsztanciahiányt sugall. Ha a „continental breakfast" a szigetlakó szemszögéből nézve bizony szerény, sőt szegényes, akkor – ez itt a sugallat – a filozófiák sorában nemkülönben sovány és ösztövér a „continental philosophy"; szembeállítva természetesen a világosságot és tudományos szigort képviselő és megtestesítő analitikus filozófiával.

II.

Azzal a megállapítással kezdtem jelen írást, hogy az analitikus és kontinentális filozófia közti megkülönböztetéssel valami baj van, s ez utóbbit első lépésben abban véltem megjelölni, hogy ebben a megkülönböztetésben a megkülönböztetettek egyike nem ismer önmagára. A részletezés során azután kitűnt, hogy ez a baj több más bajjal is összefügg, illetve összefonódik, mindenekelőtt azzal, hogy a „kontinentális filozófia" megjelölés *Fremdbestimmung*, idegen általi meghatározás, ahol is a kontinentális megjelölésnek csak egy szigetlakó perspektívájából van értelme. Onnan nézve viszont igenis van értelme, hangozhat egy ellenérv, ha pedig ezt a korlátozást figyelembe vesszük, akkor termékenyen használható, s csak azokat kellene elmarasztalni, akik nem szigetlakók és mégis élnek ezzel a meghatározással.

A következőkben azt szeretném röviden megmutatni, hogy a bajok akkor sem szűnnek meg, ha eltekintünk a *Fremdbestimmung*-jellegtől.[1] Egy második baj – amely bizonyos értelemben lehetne akár az első is – abban áll, hogy (mint már érintőlegesen esett róla szó) nem tárgyi, hanem földrajzi meghatározásról van szó, mely utóbbi, mint látni fogjuk, még ilyenként sem igen állja meg a helyét.

Az analitikus–kontinentális megkülönböztetés, írja Gary Gutting, az Egyesült Államok-beli University of Notre Dame professzora, furcsának tűnik, éspedig elsősorban azért, mert egy földrajzi jellemzést (az európai kontinensen, mindenekelőtt Németországban és Franciaországban művelt filozófiát) állít szembe egy metodológiai meghatározással (a fogalmak elemzése révén művelt filozófiával) – mintha a kontinentálisnak nevezett filozófia, idézzük közbevetőleg Jean Grondint, híján volna az elemzésnek vagy a nyelvi analízisnek [lásd Grondin 2000. 75]). Gutting Bernard Williamsre hivatkozik, aki úgy fogalmazott, miszerint az analitikus–kontinentális megkülönböztetés ahhoz hasonlít, mintha az

[1] A *Fremdbestimmung*-jelleg nem feltétel nélkül kárhoztatandó, vannak teljesen ártalmatlan, sőt rokonszenves használati módjai is, pl. akkor, amikor az anya azt mondja gyermekének: „Aztán fogadj ám szót a nagyinak!", nem pedig azt: „Aztán fogadj ám szót az anyámnak / az anyósomnak!", holott saját perspektívájából így kellene fogalmaznia. A gyermek világát a gyermek szemével nézni s ennek megfelelő nyelviséget használni nagyon is helyénvaló dolog. Hasonlóképpen ártalmatlan az a kissé fontoskodó vagy kimódolt beszédstílus, amikor tanárok egymást (tegezve) tanárurazzák.

autókat a következő két nagy csoportra osztanánk: egyfelől volnának a négykerék-meghajtású autók, másfelől a Japánban gyártott autók.[2] Az analitikus–kontinentális megkülönböztetésben mármost négykerék-meghajtású autók állnak szemben Japánban gyártott autókkal. A dolog még furcsábbá válik akkor, ha tudatosítjuk magunkban, hogy az analitikus filozófia alapítói közül többen (pl. Carnap és Frege) európaiak voltak, míg ezzel szemben a „kontinentális" filozófia jó néhány centruma amerikai egyetemen van, s hogy végül az „analitikus" filozófusok közül sokan nem tanúsítanak semmiféle érdeklődést fogalmak elemzése iránt (Gutting 2012).

A „kontinentális filozófia" terminusa, írja Simon Critchley-re és Simon Glendinningre hivatkozva Gutting, „jelentős mértékben analitikus filozófusok találmánya" *(invention)*, mely a 20. század közepe táján keletkezett azon analitikus filozófusok révén, akik meg akarták magukat különböztetni a fenomenológusoktól és az egzisztencialistáktól.[3] A megkülönböztetés 1962-ben nyert intézményes formát, amikor a kontinentális filozófia amerikai hívei – a túlnyomórészt (de nem kizárólagosan) analitikus beállítottságú „American Philosophical Association" (APA) alternatívájaként – létrehozták szakmai szervezetüket, a „Society for Phenomenology and Existential Philosophy"-t (SPEP), ezt követte 1967-ben a „British Society for Phenomenology" megalapítása. Az évek során, az elmúlt fél évszázad leforgása alatt a „kontinentális filozófia" terminust kiterjesztették azután sok más európai irányzatra: a hegeli idealizmusra, a marxizmusra, a hermeneutikára s különösen a posztstrukturalizmusra és a dekonstrukcióra. Ezen utóbbiak persze gyakran élesen szemben állnak ugyan a fenomenológiával és az egzisztencializmussal, ám az analitikus filozófusok szemében világosság és szigor tekintetében nincs alapvető különbség – ők sem ütik meg a kívánt mértéket (Gutting 2012).

Más szerzők és más leírások más-más irányzatokat sorolnak a „kontinentális filozófia" körébe; gyakran feltűnnek itt még a német idealizmus filozófusai,

[2] Richard L. W. Clarke szerint tarthatatlan a metodológiai filozófiafelfogás és filozófusok kulturális eredet szerinti besorolása közötti szembeállítás (Clarke 2008. 29).

[3] „Nem kell zseninek lenni ahhoz, hogy rádöbbenjünk: súlyos problémák vannak az analitikus és a kontinentális filozófia közötti *de facto* megkülönböztetéssel. Amint azt egy ezen könyv tartalomjegyzékére vetett pillantás mutatja, a kontinentális filozófia nem egyéb, mint fölöttébb eklektikus és diszparát sorozata olyan intellektuális áramlatoknak, amelyekről aligha mondható el, hogy egységes tradíciót alkotnának. Mint ilyen, a kontinentális filozófia nem más, mint az angol-amerikai egyetemi világ *találmánya*, pontosabban szólva *projekciója* egy olyan kontinentális Európára, amely vonakodik elismerni egy ilyen hivatkozás létjogosultságát, némiképp úgy, mintha kontinentális reggelit kérnénk Párizsban." („It would not take a genius to realize that there are grave problems with the de facto distinction between analytic and Continental philosophy. As a glance at the contents list to this Companion will reveal, Continental philosophy is a highly eclectic and disparate series of intellectual currents that could hardly be said to amount to a unified tradition. As such, Continental philosophy is an *invention*, or, more accurately, a *projection* of the Anglo-American academy onto a Continental Europe that would not recognize the legitimacy of such an appellation a little like asking for a Continental breakfast in Paris.") Vö. Critchley–Schroeder 1998. 5.

az idealizmus kritikusai és az egzisztencializmus előfutárai, elsősorban Kierkegaard és Nietzsche, a frankfurti iskola „kritikai elmélete", a francia feminizmus, pszichoanalitikus elméletek, posztmodern (lásd pl. Critchley–Schroeder 1998. 2; Glendinning 2006. 23), Brian Leiterre hivatkozva írja Gutting: a „kontinentális" filozófia ma „részben egymást átfedő olyan filozófiai tradíciók együttesét" jelöli, „amelyeknek a képviselői között egyesekben nincs szinte semmi közös másokkal" (Gutting 2012). Általában véve elmondható: a „kontinentális filozófia" felöleli az elmúlt két évszázad európai filozófiájának szinte teljes egészét; azokat a filozófiákat, amelyeket az analitikus filozófia elutasít, illetve nem fogad önmagába.[4] A kontinentális filozófia egységéről mindenesetre szó sem lehet; az ide sorolt irányzatok *egymástól* való különbsége, távolsága az esetek jelentős részében legalább olyan nagy, mint az analitikus filozófiától való különbségük, távolságuk.

„Az itt következő fejezetekben", írja a kontinentális filozófia „eszméjéről" szóló könyve bevezetőjében Simon Glendinning,

> amellett fogok érvelni, hogy a kontinentális filozófia tradíciójának gyümölcsöző módon megkülönböztethető eszméje maga is mindenekelőtt és elsősorban az analitikus filozófia (néven önmagát megnevező mozgalom) mitologikus történetének része […]. *Egy ilyen tradíciónak magát az eszméjét is úgy gondoljuk el helyesen, mint aminek eredeti hazája az analitikus filozófia fogalmi fegyvertára.* A „kontinentális filozófia" nem annyira egy olyan filozófia megnevezése, mely más, mint az analitikus filozófia; sokkal inkább olyan terminus, amely az analitikus filozófián *belül* funkcionál, mint saját másának neve, lexikonjának az a része, amely azt reprezentálja, ami *„nem része"* lexikonjának. (Glendinning 2006. 12.)[5]

A leírt tényállás, jegyezzük meg közbevetőleg, nagymértékben egybeesik azzal, amit fentebb úgy fogalmaztam meg, hogy előbb az angolszász analitikus filozófia perspektívájába kell helyezkednünk ahhoz, hogy valami olyan, mint „kontinentális filozófia", a maga körvonalaiban egyáltalán feltűnjék a számunkra, más szóval e megkülönböztetés értelmében a kontinensre a brit szigeteken át vezet az út. Először át kell kelni a Csatornán, s a brit szigeteken

[4] Lásd ehhez a Wikipedia „Continental philosophy" címszavát: „Continental philosophy is […] a label for types of western philosophy rejected or disliked by analytic philosophers." https://en.wikipedia.org/wiki/Continental_philosophy

[5] „In the chapters that follow I will argue that the very idea of a fruitfully distinguishable philosophical tradition of Continental philosophy is, first and foremost, part of the mythological history of (the movement that came to call itself) analytic philosophy. That is […], *the very idea of such a tradition is best thought of as an item that has its original home in the conceptual armoury of analytic philosophy*. In this respect, »Continental philosophy« is less the name for an other kind of philosophy than analytic philosophy, but a term thatfunctions *within* analytic philosophy as the name of its own other, that part of its lexicon which represents what is »*not part*« of it."

ki kell kötni ahhoz, hogy a kontinensről s annak filozófiájáról (vagy reggelijéről vagy bármilyen más képződményéről, intézményéről, szokásáról) bármit is értelmesen állíthassunk.

Glendinning megfontolásait egy lépéssel továbbgondolva érthetjük úgy, hogy az analitikus filozófiának önmeghatározásához szüksége van a „kontinentális filozófiára", éspedig mint önmaga másikjára, mint arra, amivel magát szembe tudja állítani, s e szembeállítás révén önmagát meg tudja határozni. *Az analitikus–kontinentális ellentét az analitikus filozófián belüli ellentét*, s az ezen ellentétre, megoszlásra vonatkozó felhívás, hivatkozás a jelenkor filozófiáját jellemző kommunikációs zavart nem oszlatja, inkább csak súlyosbítja. Glendinning középponti téziseinek egyike mindenesetre így hangzik: „Nem létezik olyan valami, mint a kontinentális filozófia tradíciója" (Glendinning 2006. 13: „There is no such thing as the tradition of Continental philosophy"). Ezt érthetjük úgy, hogy ha a kontinentális filozófia konstrukció – az analitikus filozófia konstrukciója –, akkor története, tradíciója nem kevésbé az. Más szóval, a kontinentális filozófia története nem Kanttal és a német idealizmussal kezdődik – mint azt nemritkán vélelmezik –, hanem a 20. század közepe táján, amikor az alakuló s önmagát nemsokára analitikus filozófiának nevező irányzat megalkotja a kontinentális filozófia fogalmát, olyan fogalmat, melynek (csakúgy, mint önmagának) története és ősei vannak, amelyet/akiket érdemes és lehetséges felkutatni.

Hogy a kontinentális filozófia fogalma éppen magán a kontinensen nemigen használatos – ebből a számunkra fontos megállapításból indul ki a Robert C. Solomon és David Sherman által szerkesztett és 2003-ban megjelent *The Blackwell Guide to Continental Philosophy* szerkesztői bevezetése, azzal a kiegészítéssel, hogy a terminus „helyénvalóbb a tengeren túl, mint Európában" (Solomon–Sherman 2003. 1: „more appropriate overseas than in Europe"). Úgyszintén megtalálható az az általunk már ismert megállapítás, mely szerint a „kontinentális filozófia" megnevezés nem jelöl semmilyen azonosítható fajtájú filozófiát, stílust, problémakört vagy tradíciót. A terminus azonban földrajzilag *sem* lokalizálható. Ami ezen címszó alatt születik, annak nagyobb része ugyanis éppen nem Európában, az európai kontinensen lát napvilágot, hanem az Egyesült Királyságban, Amerikában, Ausztráliában, Ázsiában (uo.). Hogy saját kutatási területemről hozzak példát: a geográfiai konfúzióra jellemző, hogy míg az USA-ban már jó egy évtizede létezik és működik a Hans-Georg Gadamer örökségét ápoló, 2005-ben alakult „North American Society for Philosophical Hermeneutics" (NASPH), addig hasonló hermeneutikai társaságot, többszöri próbálkozások ellenére, két évtized leforgása alatt sem sikerült Németországban alapítani. Ezen idő alatt egyébiránt Kelet-Németországban az egykori marxizmus tanszékek túlnyomó többsége az angolszász analitikus filozófiát választotta kutatási területéül és kötelezte el magát egyúttal mellette. A hermeneutikáról viszont az elmúlt években két átfogó, terjedelmes és reprezentatív összefoglaló kézikönyv jelent meg – angolszász kiadónál angol nyelven, tehát az angolszász

akadémiai világban (lásd Malpas–Gander [szerk.] 2015; Keane–Lawn [szerk.] 2016).

Ha először át kell kelni a Csatornán s a brit szigeteken kell kikötni ahhoz, hogy a kontinensről s annak filozófiájáról (vagy reggelijéről vagy bármi más képződményéről) bármit is állíthassunk, akkor ez annyit tesz, hogy a szigetlakók pillantása egységesíti, sőt bizonyos értelemben hozza létre, konstituálja magát a kontinenst. A legkevesebb így, amit el lehet mondani, az, hogy a kontinentális filozófia „vitatott" vagy „vitás" fogalom („Continental philosophy is a contested concept" [Critchley 2001. xii; lásd hasonlóképpen West 1996. 2: „vitatott vagy visszás": „the isolation of a separate tradition of continental philosophy is contentious or even perverse", továbbá Nennon [szerk.] 2010. vii]). Több szerző beszél arról, hogy a fogalom a „kizárás" jellegével bír („category of exclusion": West 1996. 3; Glendinning 2006. 3). A kontinentális filozófia önálló vagy különálló tradícióként először a keletkezőben levő analitikus filozófia perspektívájából került azonosításra, írja David West, éspedig úgy, mint amit egyes angolszász filozófiai tanmenetek *kizártak* magukból (West 1996. 3).

A kontinentális filozófia–kontinentális reggeli analógia egyfajta, a szigetek és a kontinens közti – nem pusztán és nem is elsődlegesen filozófiai – elkülönülést vagy különállást, szembenállást idéz fel. Ezzel életünk során először gyermekkorunkban találkozhattunk, amennyiben akkori olvasmányaink között emlékezetes, kitüntetett helyet foglalhattak el Verne Gyula (sic! nem Jules Verne!) könyvei, köztük is a *Kétévi vakáció*. Verne Gyula könyveinek világképéből nem hiányzott egyfajta nemzetkarakterológiai szemléletmód iránti hajlandóság vagy engedékenység. Az említett könyv egyik középponti szereplője mármost egy Briant nevű, barátságosnak, kedvesnek, melegszívűnek, önfeláldozónak ábrázolt francia, akivel szemben áll Doniphan, az önző, gőgös, hideg, a gyermekek közösségétől elkülönülésre hajló angol. Az elkülönülésre hajló angolról eszünkbe juthat a *splendid isolation*, s a kontinentális filozófia–kontinentális reggeli képződményeinek létrejöttében, megalkotásában e hajlam vélhetően bizonyos szerepet játszik. Az elkülönülő angolról annyiban juthat a *splendid isolation* eszünkbe, amennyiben ez a megjelölés arra a tradicionális brit politikára utal, amely az európai erőegyensúlyt tartja szem előtt, és vonakodik bármely európai nagyhatalommal való kapcsolatait túl szorosra fűzni. Mindegyikükkel szemben függetlenségünket megőrizni, elkülönülésünket (mégpedig „csodálatos elkülönülésünket"!) fenntartani – a brit külpolitikának ez a vezérelve láthatóan tükröződik a filozófiában is, jelesül az angolszász (analitikus) filozófiának a kontinentálisnak nevezett és ilyenként egybefogott filozófiai irányok összességétől való elkülönítésében. A *splendid isolation*re visszatérve, ez a kifejezés nemrég 2011-ben tűnt fel újra a brit médiában, amikor David Cameron miniszterelnök megvétózott egy az eurózóna megmentésére és az európai adósságválság megoldására irányuló tervezetet. S újabban a *splendid isolation* kifejezés nagyon is alkalmasnak bizonyult egy az Európai Unió eddigi történetében példa nélkül

álló eseménynek a leírására, a Brexitre, azaz Nagy Britannia Unióból való kilépésének 2016 júniusában történt megszavazására. A „continental philosophy" ebben a fogalmi keretben úgy jelenik meg, mint ami nem a miénk, nem a sajátunk, mint ami más – mint amit „ők" űznek ott a kontinensen. Mint ahogy a kontinens is Európának az a része, ami másoké, amit mások laknak, nem mi (nem mi, szigetlakók, akik a szigeteken vagyunk itthon).

A németeknek és a franciáknak is lehet sok mindenben szemrehányást tenni, a kultúrfölény esetenkénti gondolata tőlük sem idegen, de ők legalább nem érzik a kényszerét annak, hogy rajtuk kívül mindenkit – legyenek mégoly különbözők is – önmagukkal szembeállítva eklektikusan összezárjanak, egy táborba soroljanak. Úgy is lehet fogalmazni, hogy a németeknek és franciáknak kevésbé van indíttatásuk az önazonosítás ama módja iránt, melyre mindenki más kizárásával kerülne sor (bár a németek „kultúrfölényre" vonatkozó utalásainak időnként van ilyen jellege). Mert hiszen a „continental philosophy" onnan adódik mint elnevezés, hogy mindenki, aki nem angolszász analitikus, ebbe a skatulyába lesz belegyömöszölve, különbözzenek bármennyire is egymástól, avagy elismerjék-e idetartozásukat vagy nem.

Ha analógiát akarunk keresni, a mi tájékunkon, itt Közép-Európában, a kontinensnek a közép-európai részén adódik egy nagyon jó párhuzam. Ez pedig a polgári filozófia. *A kontinentális filozófia ugyanaz, mint a polgári filozófia*, ugyanolyan logikával jön létre. Van polgári filozófia? Most már nincs, de egykor volt. Mikor? Amikor marxizmus volt. Merthogy ő találta ki. Amint megszűnt a marxizmus, eltűnt vele a polgári filozófia (megjelölés) is. A marxizmus találta ki, hogy mindazok, akik nem olyanok, mint „mi", azok „polgári" filozófusok. A polgári filozófia is idegen általi meghatározás, *Fremdbestimmung*, ahol is az érintettek csak igen kivételes esetben érezték relevánsnak és fogadták el ezt a megjelölést,[6] s a legheterogénebb filozófiák kerültek egymás mellé e címke alatt. A kategória itt is kizáró jelleggel rendelkezett. Azt már csak malíciával lehet említeni, hogy a mostani állítólagos szembenállók, az analitikusok és kontinentálisok akkorjában – békésen-e vagy sem – ugyanabban a rubrikában, a „polgári gondolkodás" táborában laktak, ide kerültek elhelyezésre. Aki megélte a marxista–polgári ellentétet („szembenállást") és tanúja volt annak, ahogy ez az ellentét megszűnt, annak nehéz komolyan vennie az analitikus–kontinentális ellentétet („szembenállást"), éppen mivel tárgyilag nem megfelelő, s tudományos mércéknek nem tesz eleget. Nehéz komolyan venni, ha emlékszünk arra, ahogy ez a két, most állítólag kérlelhetetlenül szembenálló fél egykor „egy gyékényen árult", s egy idegen rájuk vetett pillantása alatt úgy jelentek meg, mint akik egymással szövetkezve galád módon vállvetve harcolnak a marxizmus ellen. Arra az

[6] Ezek közé tartozik Sartre második korszakának filozófiája. A polgári jelleg releváns lehet még más, negatív esetben is, pl. Heideggernél, akinek a gondolkodása radikálisan polgárellenes.

ellenvetésre, miszerint e pillantás nem tárgyi jellegű volt, a válasz visszakérdezés: miért, a mostani pillantás, amely egymással szembenállóként konstituálja őket, vajon tárgyi?

Az analitikus–kontinentális megkülönböztetést tehát, valóságalap híján, akár mítosznak is lehet nevezni. Létrejöttének lehetnek filozófiai és filozófián kívüli okai. A *continental breakfast* analógia és a *splendid isolation*re tett utalások tanulságait is levonva, úgy gondolom, a szóban forgó „ellentétnek", „megkülönböztetésnek" van valamilyen társadalomtörténeti háttere, s ezt lehetne igazán termékenyen kutatni. Éspedig abban az irányban, amelyet Simon Critchley a következőképpen írt le:

> 1999. október 5-én, amikor az Európai Unióval kapcsolatos perspektívákra vonatkozó nézetei felől kérdezték, Margaret Thatcher megjegyezte: „Egész életem során az összes probléma a kontinentális Európából jött, az összes megoldás pedig az angolszász világból." Nyilvánvaló hamissága ellenére ez az állítás mély igazságot fejez ki, nevezetesen azt, hogy az angolszász világ […] sok lakosa számára valódi meghasonlás húzódik saját világuk és a kontinentális Európa társadalmai, nyelvei, politikai rendszerei és földrajza között. […] Azaz különbség húzódik – némelyek azt mondanák, elkülönülés, megosztottság s talán még szakadék is – a kontinens között és aközött, ami szemben áll vele […]. A kontinentális filozófia ennek a kulturális megosztottságnak a kifejeződése. (Critchley 2001. xi.)[7]

FÜGGELÉK

A jelen dolgozat előadásként élőszóban való megtartását követő vitában elhangzott az a kérdés, hogy ha az analitikus–kontinentális megkülönböztetésből az utóbbi létezését illetően megalapozott kételyek merülnek fel, akkor vonatkoznak-e ezen kételyek vajon az előbbire, az analitikus tradícióra is, vagy a kettő közül legalább az analitikusnak a létezése biztosan állítható? A kérdésre igenlően válaszoltam: persze, ha itt valami létezik, akkor az éppen az analitikus irányzat, s mint az előadásból kitűnhetett, a kontinentális éppen az analitikus létezésének függvénye, nem létezik az analitikustól függetlenül, míg az analitikus irányzat nagyon is létezhet kontinentális filozófia nélkül. Ugyanakkor, tettem hozzá,

[7] „On 5 October 1999, when pressed for her current views on the prospect of a European union, Margaret Thatcher remarked, »All the problems in my lifetime have come from Continental Europe, all the solutions have come from the English-speaking world«. Despite its evident falsehood, this statement expresses a deep truth: namely, that for many inhabitants of the English-speaking world, and indeed for some living outside it, there is a real divide between their world and the societies, languages, political systems, traditions, and geography of Continental Europe. […] That is, there is a cultural distinction, some would say a divide,perhaps even an abyss, between the »Continental« and whatever opposes it […] Continental philosophy is one expression of this cultural divide."

az analitikus irányzat létezése sem problémamentes, vele más gondok vannak, hogy milyenek, annak kifejtésére idő híján nem volt mód. Megfelelő részletezésre itt, ebben a nyomtatott szövegben sincs mód, nagyon röviden szeretném azonban jelezni, hogyan látom a vonatkozó problémát.

Megjegyzésem, miszerint az analitikus tradíció sem problémamentes, egy az előadásra adott lehetséges analitikus reakció ellen kívánt hatni; eszerint az, hogy a kontinentális áramlat létezik-e, lehet bizonytalan, lehet mítosz is, vitatkozzanak róla csak el a kollégák, a lényeg számunkra, analitikusok számára az, hogy az analitikus tradíció megnyugtató módon létezik. Igen, létezik, lehet felvenni az érvelés fonalát, de az talán mégsem közömbös, hogyan? Mi a helyzet az analitikus filozófia egységével, önazonosságával? Vajon a jelenkori analitikus filozófia ugyanaz-e még, mint a fél évszázaddal vagy egy évszázaddal ezelőtti? (S vajon az egy évszázaddal ezelőttiről jogos-e úgy beszélni, mint ami az analitikus filozófia részét alkotja?) Ha pedig lényegi, szubsztanciális változásokon ment keresztül, akkor jogosult-e ugyanazt a megnevezést használni? Nem túl nagy különbség-e, ha a metafizikaellenes brit empirista tradíció szellemében fellépő Rudolf Carnap egykori programadó írása, az 1930-as évek elején íródott *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai analízisén keresztül* című nagy hatású tanulmány után ma azt kell látnunk, hogy a metafizika rehabilitálása, újraélesztése magától értetődő s különösebb indoklásra nem szoruló természetességgel megy végbe a carnapi örökséget különben önmagáénak tekintő analitikus filozófián belül, úgyhogy Carnap írásának címét ma így lehetne módosítani: „A nyelv logikai elemzésének kiküszöbölése a metafizika rehabilitációján keresztül". Gondom tehát az: vajon az analitikus filozófia – az az analitikus filozófia, mely magába szeretné fogadni mind Carnap törekvését, mind a mai analitikus metafizikákat – vajon létezik-e?

Az, hogy filozófiai áramlatok messze eltérnek kiindulópontjuktól, s alkalmasint önmaguk ellentétébe csapnak át, természetesen nem csupán az analitikus filozófiával, hanem bármilyen filozófiai áramlattal megeshet (s talán meg is kell esnie[8]), s nem élveznek semmiféle védettséget a kontinentálisnak nevezett irányzatok sem. Husserlnek „azt kellett látnia", írja Tengelyi László,

> hogy Scheler és Heidegger merőben más irányba indulnak meg, mint ő szerette volna. *(Hogy milyen szemmel nézett volna később a francia fenomenológusokra, abba talán jobb bele sem gondolni.)* Ugyanilyen csavarok jellemzik azonban a többi irányzatot is. Aligha hitte volna a mindvégig a metafizika kiküszöbölésén fáradozó Carnap, amikor a modális logika felé kezdett fordulni, hogy ebből az analitikus filozófiában S. A. Kripke, D. Lewis és mások hatására egyszer még a metafizika szinte teljes körű rehabilitációja fog kisülni! (Tengelyi 2015. 64–65, kiem. F. M. I.)

[8] Leginkább Heidegger perspektívája igazolhatja vissza ezt a nézőpontot, mely szerint minden dologban a kezdet a legnagyobb, s a kezdet minden kibontakozása, kifejlődése, a tőle való eltávolodás kiüresedéssel, nivellálódással, visszaeséssel egyjelentésű.

Tengelyi megfogalmazását, azt hiszem, okunk van erősebbé tenni, s a vázolt fejlemények fegyelmezett vagy tartózkodó tudomásulvétele mellett mindkét irányzatnak, mind a fenomenológiának, mind az analitikus filozófiának inkonzisztenciát, önmagához (önazonosságához, önnön eredetéhez) való hűtlenséget a szemére vetni. Az idézet általam kurzivált zárójeles mondata célratörő tömörséggel és házi használatra szánt közvetlen fogalmazásmóddal azt adja tudtul, ami az aprólékos részletességgel megírt terjedelmes historiográfiai ábrázolásban (lásd Gondek–Tengelyi 2011) elsikkadni látszik, nevezetesen, hogy a mai francia fenomenológiának az eredethez, a husserli fenomenológiához való viszonya, vele való kontinuitása, azonossága korántsem problémamentes. Nyomatékkal szoktam idézni olykor – meghökkenést kiváltó jelleggel – Heidegger fő műve megjelenésének évében, 1927-ben tartott egyetemi előadásának azt a mondatát, mely szerint „*a* fenomenológia nem létezik" (Heidegger GA 24, 1975. 467: „*Die* Phänomenologie gibt es nicht…"); ez az állítás fenomenológiai körökben persze bizonyos nyugtalanságot, zavarodottságot kelt.

Végül, hogy saját kutatási területemet – ha úgy tetszik, saját portékámat – se kíméljem, szeretném megemlíteni azt, hogy a hermeneutikát kezdettől fogva úgy tekintettem, mint aminek a léte nagyon is kétséges, azaz korántsem problémamentes. Ez elég világosan kitűnik egy először német nyelven 1996-ban, majd magyarul 2001-ben megjelent cikknek már a címéből is (lásd Fehér 1996; Fehér 2001), mely arra kérdez rá, azt teszi vizsgálódás tárgyává, vajon létezik-e a hermeneutika („*a*" hermeneutika mint olyan). A vonatkozó megfontolások során azután többek között az hangzik el, miszerint „a filozófiai hermeneutika nézőpontjából olyan valami, mint *a* hermeneutika (a hermeneutika fogalma, általános vagy egységes fogalma) […] nem létezik" (Fehér 2001. 66). Ez az önreflexív vizsgálati szempont több írásban megjelenik (lásd pl. Fehér 1998. 91; Fehér 1987). Ami a hermeneutika történetét illeti, ez éppúgy nincs minden további nélkül problémamentesen adva (s ha ez elképzelhető, akkor érvényes lehet talán más irányzatokra is). E történet ugyanis pontosabb szemügyre vételkor – szemben azzal, ahogy azt szokásosan ábrázolják – korántsem „mondjuk a hellenizmussal, esetleg Platónnal vagy Arisztotelésszel (például az utóbbi *Peri Herméneias*zával) kezdődik. A valódi kezdet sokkal inkább a vég, vagyis Gadamer hermeneutikája. Úgy is fogalmazhatnánk: Gadamernek köszönhető, hogy egyáltalán létezik valami olyan, mint a hermeneutika története" (Fehér 2001. 65). A jelenhez mindenkor más múlt nő hozzá, s a jelenből való visszatekintés hozza mindenkor létre (újra és újra, így vagy másképp) a múltat. Carnap egykor a logikai pozitivizmus vagy logikai empirizmus képviselőjeként került bemutatásra, s a neopozitivizmus vagy logikai pozitivizmus *mellett* szerepelt, illetve jelent meg vele párban az analitikus filozófia megnevezése, mostanra a logikai pozitivizmus kiszorult, s maradt az analitikus filozófia.

Ha az ember képes és hajlandó saját kutatási területének a létezését (önmagával konzisztens létezését) kíméletlen vizsgálat alá vetni s tartósan kétségbe

vonni, akkor, azt hiszem, jogosult mások területeivel ugyanezt megtenni. Ebben a tekintetben – durván és leegyszerűsítve: az önmagával való azonosság, az önmagához való hűség, az önmagaként való fennmaradás, megmaradás tekintetében –, úgy gondolom, az analitikus filozófia létezése is kérdésessé tehető.

Amit azonban végezetül, egyfajta zárszóként sugallni szeretnék, mindazonáltal az: tulajdonképpen nem létezik sem a kontinentális, sem az analitikus filozófia. Hát akkor mi létezik? Válasz: a filozófia.

IRODALOM

Critchley, Simon – Schroeder, William R. (szerk.) 1998. *A Companion to Continental Philosophy*. Oxford, Wiley–Blackwell.

Critchley, Simon 2001. *Continental Philosophy. A Very Short Introduction*. Oxford – New York, Oxford University Press.

Cutrofello, Andrew 2005. *Continental Philosophy: A Contemporary Introduction*. London – New York, Routledge.

Fehér M. István 1987. Gadamer és a hermeneutika. *Valóság*. XXX, 1987/10. 71–89.

Fehér M. István 1996. Gibt es *die* Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadamerscher Prägung. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*. Hrsg. G. Figal, E. Rudolph. Stuttgart, Metzler Verlag. Jg. V, Heft 2. 236–259.

Fehér M. István 1998. *Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*. Budapest, Korona Nova.

Fehér M. István 2001. Hermeneutika és problématörténet – avagy létezik-e »a« hermeneutika? A gadameri hermeneutika önreflexiója és aktualitásának néhány vonása. In uő: *Hermeneutikai tanulmányok. I*. Budapest, L'Harmattan.

Glendinning, Simon 1999. *The Edinburgh Encyclopædia of Continental Philosophy*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

Glendinning, Simon 2006. *The Idea of Continental Philosophy*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi, László 2011. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt/Main, Suhrkamp.

Grondin, Jean 2000. Continental or Hermeneutical Philosophy: The Tragedies of Understanding in the Analytic and Continental Perspectives. In *Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*. Edited by Charles E. Scott and John Sallis. Albany, State University of New York Press. 75–83.

Gutting, Gary 2012. Bridging the Analytic-Continental Divide. *The New York Times*, February 19, 2012. https://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/02/19/bridging-the-analytic-continental-divide/

Heidegger, Martin 1975. *Gesamtausgabe* [= GA], Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/Main, Klostermann.

Kean, Niall – Lawn, Chris (szerk.) 2016. *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. Oxford, Wiley–Blackwell.

Kearney, Richard (szerk.) 1994. *Twentieth-Century Continental Philosophy*. (Routledge History of Philosophy, Volume VIII.). London – New York, Routledge.

Malpas, Jeff – Gander, Hans-Helmuth (szerk.) 2015. *The Routledge Companion to Hermeneutics*. London – New York, Routledge.

Marx, Karl 1980. *A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége*. In MEM (= K. Marx és F. Engels Művei), 40. kötet. Budapest, Kossuth.

Nenon, Thomas (szerk.) 2010. *The History of Continental Philosophy*. Vols. 8, General Editor: Alan D. Schrift, volume 1: *Kant, Kantianism, and Idealism: The Origins of Continental Philosophy*. Edited by Thomas Nenon. The University of Chicago Press.

Protevi, John 2005. *The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

Solomon, Robert C. – Sherman, David (szerk.) 2003. *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*. Oxford, Wiley–Blackwell.

Tengelyi László 2015. A fenomenológiával való megismerkedésem. *Korunk*. Harmadik Folyam, XXVI/6. 63–66.

West, David 1996. *An Introduction to Continental Philosophy*. Oxford, Polity Press.

Bernáth László

Miért kell hinni bármit is?
A doxasztikus kötelességek eredete – válasz Forrai Gábornak*

BEVEZETÉS

Nemrégiben Réz Anna (2012) és Forrai Gábor (2017) egyaránt azzal a problémával viaskodtak, hogy hogyan lehetne episztemikus kötelességeket és felelősségeket tulajdonítani az egyes megismerőknek, ha egyszer az esetek túlnyomó többségében nem képesek irányítani, hogy milyen vélekedésre tegyenek szert. Forrai szerint akkor rendelkezhet valaki episztemikus kötelességekkel és felelősséggel, ha rendelkezik azzal a kognitív kompetenciával, amely szükséges a helyes vélekedés kialakításához az adott szituációban. Réz viszont – bár nem körvonalazza az általa ajánlott megoldás pontos részleteit – azt javasolja, ne vessük el, hogy a vélekedésekért való felelősséghez valamiféle befolyásgyakorlásra van szükség, csupán ne ragaszkodjunk ahhoz, hogy olyan közvetlen, erős és akaratlagos kontrollt szabjunk a felelősség feltételéül, mint ahogy az a cselekvések esetében szokás.

Amellett érvelek, hogy inkább Réz javaslatát kellene követnünk Forrai Gáboré helyett. Forrai elmélete, igyekszem a tanulmány (1.2.)-es szakaszában meggyőzően megmutatni, a deontikusan *irreleváns* hibáztatási formák elemzésére épül. Ezután a tanulmány második szakaszában előállok egy érvvel, amely a deontikusan releváns hibáztatás elemzésére támaszkodva kísérletet tesz annak bizonyítására, hogy a képességek birtoklása semmiképpen sem lehet az episztemikus kötelességgel és felelősséggel való rendelkezés kulcsa. Ehelyett Réz javaslatát úgy kellene tovább gondolni – éles különbséget téve a döntésekért és a döntések következményeiért viselt felelősség között –, hogy azt állítjuk: csak a döntésekért viselt felelősség követel meg közvetlen és erős kontrollt. Mivel állításom szerint a vélekedésekért viselt felelősség is csupán egy fajtája a következményekért viselt felelősségnek, ezért a vélekedésekért viselt felelősséghez

* A tanulmány a Bolyai János Kutatói Ösztöndíj, valamint az OTKA 109638 azonosítójú projektjének támogatásával készült. Emellett külön köszönettel tartozom Schmal Dánielnek a javaslataiért, illetve Forrai Gábornak, aki számos fontos ellenvetéssel és tanáccsal segített a tanulmány megírásában.

nincs szükség arra, hogy akaratunk közvetlen és erős kontroll alatt tartsa vélekedéseinket, csupán arra, hogy vélekedéseink megfelelő módon származzanak szabad döntéseinkből. A tanulmány harmadik részében e megközelítést védem meg néhány lehetséges ellenérvvel szemben.

1. HOGYAN RENDELKEZHETÜNK DOXASZTIKUS KÖTELESSÉGEKKEL ÉS FELELŐSSÉGGEL? EGY PROBLÉMA ÉS HÁROM MEGOLDÁSI JAVASLAT

1.1. Az akaratlagos kontroll hiánya a vélekedések felett és a doxasztikus deontológia megalapozása

A hétköznapok során számos alkalommal előfordul, hogy valakire neheztelünk, sőt, olykor el is ítélünk[1] valakit amiatt, hogy olyasmit hisz, amit nem szabadna. A neheztelés és az elítélés a hibáztatás reaktív attitűdjének két olyan fajtája, melyek magukba foglalják valamiképpen azt a feltételezést, hogy e reaktív attitűdök célpontja olyasmit tett, amit nem lett volna szabad, azaz megszegett valamilyen kötelességet. Ezért ha valakire joggal neheztelhetünk valamilyen negatív esemény vagy állapot bekövetkezése miatt, akkor joggal feltételezhetjük, hogy kötelessége lett volna nem létrehozni a kérdéses eseményt vagy állapotot, vagy legalább megakadályozni bekövetkezését. Így ha igazoltnak tartjuk azt, hogy másokra olykor neheztelünk amiatt, hogy valamilyen hamis vélekedéssel rendelkeznek, akkor fel kell tételeznünk, hogy nemcsak hamis hitekkel, de hitekre vonatkozó, azaz doxasztikus kötelességekkel is rendelkeznek. Olyan kötelességekkel, melyek megszegéséért minden további nélkül „ki lehet érdemelni" a neheztelést vagy a hibáztatás valamilyen még intenzívebb formáját.

Ám a doxasztikus deontológia eme felfogását egy nagyhatású bírálat érte. William Alston (1988) szerint a hibáztatás csak akkor illeti meg bármely megismerőt valamilyen hamis hitéért, ha akaratlagos kontroll alatt tartotta, hogy *p*-t vagy *nem-p*-t hiszi egy adott pillanatban. Mivel a sztenderd felfogás szerint a hibáztathatóságból következik az, hogy valaki valamilyen kötelességet megsértett, ez azt is jelenti, hogy bárkinek csak akkor lehet kötelessége valamit hinni vagy nem hinni, ha akaratlagos kontroll alatt tartja, hogy *p*-t vagy *nem-p*-t hiszi. Forrai Alstont követve egy alapelv formájában (Alston „Kell"-ből Következik a „Lehet" elve, röviden: AKKL) ezt a következőképpen fogalmazza meg:

[1] Sok más egyéb kifejezés mellett a „neheztelés"-t, „elítélés"-t az angolban gyakran egyszerűen a „blame" kifejezéssel helyettesítik. Korábban én is követtem azt az ennek megfelelő gyakorlatot, hogy minden megkülönböztetés nélkül a hibáztatás fogalmát helyeztem a felelősséget érintő elemzéseim középpontjába. Ám most szakítok ezzel a gyakorlattal, mert úgy érzem, sok és jelentős félreértéshez vezethet.

(AKKL) Az ember csak akkor kötelezhető arra, hogy *p*-t higgye, ha tényleges[en] *(effective)* dönt[het][2] abban, hogy *p*-t higgye vagy sem. (Alston 1988. 259; Forrai 2017. 43.)

Mivel azonban senki sem döntheti el egy adott szituációban, hogy *p*-t higgye vagy sem, ezért senki sem rendelkezik episztemikus, a hitekre vonatkozó kötelességekkel.

Ez a bírálat sok episztemológus számára oly nagy meggyőző erővel bírt, hogy elvetették a fenti értelemben vett doxasztikus deontológiát (azaz a robusztus értelemben vett és hitekre vonatkozó kötelességek létezését). Közülük sokan ugyan továbbra is beszélnek episztemikus kötelezettségekről, tehát arról, hogy egyes szituációkban kinek mit kellene hinnie, de már nem tartják fenn, hogy a megismerők e kötelezettségek megszegéséért megérdemelnék a hibáztatás valamilyen robusztus formáját. Úgy is mondhatnánk, hogy deontikus doxasztikus kötelességek bevezetése helyett megelégszenek azzal, hogy rögzítsék a mércéjét annak, mi számít megalapozott és megalapozatlan vélekedésnek valamilyen ideális vagy nem ideális megismerő episztemikus nézőpontjából nézve.

Forrai nem elégszik meg ezzel, és igyekszik igazolni a hitekért való robusztus hibáztatás hétköznapi gyakorlatát, valamint az ezekhez kapcsolódó deontikus és doxasztikus kötelességek rendszerét. Amellett érvel, hogy a doxasztikus kötelességek megszegéséért való hibáztatáshoz nincs szükség a hitek felett élvezett akaratlagos kontrollra, csupán arra, hogy az illető rendelkezzen azzal a kognitív kompetenciával, amelynek birtoklása az adott helyzetben az esetek túlnyomó többségében elvezet a helyes vélemény kialakításához. Tehát Forrai így módosítja (AKKL)-t:

(Episztemikus „Kell”-ből Következik a „Lehet” elve, EKKL): Ha *S*-nek episztemikus kötelessége adott információk alapján *p* kijelentésben hinni (nem hinni, az ítéletet felfüggeszteni), akkor *S*-nek megvan ehhez a kognitív kompetenciája. (Forrai 2017. 41.)

Forrai is tudatában van annak, hogy nem ez az egyetlen megoldási lehetőség, de az adott keretek között nem állt módjában kitérni arra is, hogy miért az ő megoldási javaslata a legvonzóbb. Úgy vélem azonban, hogy ezzel a kérdéssel a későbbiekben sem érdemes számot vetni, mivel – igyekszem megmutatni – Forrai megoldása semmiképpen sem működik, és részben ezért érdemes Réz javaslatának valamely változatával próbálkozni. Réz szerint elegendő volna a következő minimimális kontroll-feltételt megfogalmaznunk a doxasztikus kötelességekkel összefüggésben:

[2] A gördülékenység érdekében kicsit változtattam a megfogalmazáson.

(RKKL): Ha *S*-nek episztemikus kötelessége adott információk alapján *p* kijelentésben hinni (nem hinni, az ítéletet felfüggeszteni), akkor *S* valamilyen befolyással rendelkezik afelett, hogy *p*-t higgye vagy sem. (Réz 2012.)

E megközelítés szellemében és jóval specifikusabban amellett fogok érvelni, hogy a következőképpen kellene rögzíteni az episztemikus kötelességekkel és felelősséggel rendelkezés feltételét:

(BKKL) Az ember csak akkor kötelezhető arra, hogy *p*-t higgye, ha az, hogy *p*-t hiszi vagy sem, megfelelő módon származik az illető döntéseiből.

Mivel Forrai elméletének gyengeségei jól kidomborítják az általam favorizált elmélet erősségeit, először Forrai kompetencia-alapú elméletének kritikájával kezdem.

1.2. Miért nem támasztják alá megfelelően Forrai érvei a képességekre épülő doxasztikus deontológiát?

Forrainak tulajdonképpen egyetlen olyan érve van álláspontja mellett, amit a körültekintő elemzés során végül nem von vissza. De ezt az érvet döntőnek tartja abban a vonatkozásban, hogy miért kellene az általa megfogalmazott (EKKL)-t elfogadni az Alston által (is) alapul vett (AKKL) helyett. Forrai szerint (EKKL) legfőbb előnye az, hogy képes magyarázni, miért tartjuk hibáztathatónak a következő négy történet közül az első főszereplőjét, míg a másik három történet főszereplőjét nem.

[1.] Lemma

Bea kiváló matematikus, szakterületének egyik legjobbja. Fő célja a Nagy Sejtés bizonyítása, mellyel beírná magát a matematika történetébe. A bizonyítás, nem kis részben az ő munkásságának köszönhetően, az utóbbi időben elérhető közelségbe került. Bea gondosan számot vet a lehetőségekkel, s úgy látja, hogy az X lemma kínálja a legjobb kiinduló pontot. Már közel is jár X bizonyításához, amikor kap egy referálandó cikket a *Top Maths Journal*tól. Amint átfutja az absztraktot, mely a Nagy Sejtés bizonyítását ígéri Y lemmából kiindulva, legszívesebben a falba verné a fejét, mert egy csapásra átlátja, hogy igen, Y a legjobb kiindulási pont. Y lemmát még ő maga bizonyította pályája elején, s egy ideig komoly reményeket fűztek hozzá, amelyek azonban nem teljesültek, így Y lemma lassan kikerült a figyelem középpontjából, s Bea sem gondolt rá hosszú ideje. Most azonban egy pillanat alatt felismeri, hogy az utóbbi egy-két év eredményeinek fényében Y-ból rövid úton el

lehet jutni a bizonyításhoz. Miért is nem gondolt erre? Nem lett volna szabad azt hinnie, hogy X lemma a kulcs. Látnia kellett volna, hogy Y lemma a megoldás. (Forrai 2017. 36.)

[2.] Lemma: a doktorandusz

Bea helyett vegyünk egy doktoranduszt, aki még csak most dolgozza bele magát a kutatási területbe. Az Y-ból induló bizonyítás gondolatát meghökkentőnek találja, és csak a cikk alapos átolvasása után érti meg.

[3.] Lemma: a középszer

Bea helyett tekintsünk egy középszerű, némileg fantáziátlan matematikust, aki nem rendelkezik azzal a kifinomult intuícióval, amellyel az olyan kiváló matematikusok, mint Bea, képesek felismerni, hogy honnan hova lehet eljutni. Az Y-ból kiinduló bizonyítás gondolatára ugyanúgy reagál, mint a doktorandusz.

[4.] Lemma: a zseniális bizonyítás

Hagyjuk meg Beát, de tételezzük fel, hogy az Y lemmából kiinduló bizonyítás egyszerűen zseniális, és olyan eredeti gondolatokon alapul, amilyenekre még a kiváló Bea is csak ritkán képes. Az Y-ból kiinduló bizonyítás őt is meghökkenti, bár a cikket olvasva gyorsan megérti, miről van szó. (Forrai 2017. 38.)

Forrai szerint a különbséget az magyarázza, hogy csak az első történet keretei között rendelkezett a főszereplő azokkal a képességekkel, pontosabban kompetenciákkal, amelyek mellett az adott körülmények között (el)várható lett volna az, hogy a főszereplő még a cikk olvasása előtt felismerje a bizonyítás helyes kiindulópontját. Nos, abban egyetértek Forraival, hogy van valamilyen különbség a négy történet között, ám azzal nem értek egyet, hogy ez a doxasztikus deontológia (vagy bármiféle deontológia) szempontjából releváns különbség volna. Ahogy azt Forrai is tisztázza, vannak olyan kifejezések, melyeket olykor úgy használunk, hogy kötelességekre utalunk vele, olykor pedig úgy, hogy egyáltalán nem (Forrai 2017. 32–33). Vegyük a következő példát:

Rossz időjárás: János nagyon körültekintően vezeti a gazdaságát, és a különböző haszonnövényeket úgy termeszti, ahogy az a nagykönyvben meg van írva. Mivel a vidék, ahol János gazdasága van, nagyon is megfelelő a burgonyatermesztés számára, ezért János mindig nagyon sok burgonyát termeszt. Az év első fele teljesen tipikusan alakul, semmi sem utal arra, hogy az év további részében szokatlan lesz az időjárás. Ennek megfelelően János annyi burgonyát kezd el termeszteni, amennyit csak tud. Ám az időjárás gyorsan megváltozik, és rendkívül csapadékosra fordul. A sok-sok

> burgonya pedig elrohad. János így magyarázza a történteket ismerősének: „Nem lett volna szabad az időjárásnak ennyire esősre fordulnia. Úgy kellett volna történnie mindennek, mint az a korábbi években megszokott volt."

Világos, hogy János nem utal kötelességekre akkor, amikor a „szabad" és a „kell" szavakat használja, és robusztus, azaz kötelességeket implikáló értelemben nem hibáztatja az időjárást a rossz termésért. Azt viszont elismerem, hogy lehet azt mondani, hogy bizonyos értelemben hibáztatja az időjárást. János *bosszús (annoyed)* az időjárásra. A bosszúság attitűdje János esetében abból fakad, hogy úgy gondolta, minden józan előzetes számítás alapján az ő episztemikus perspektívájából nézve az volt a legvalószínűbb, hogy az időjárás a már megszokott módon fog alakulni; ám nem úgy alakult, és ennek az ő vágyaival ellentétes negatív következményei lettek.

Az én intuícióm az, hogy Bea szintén bosszús. Bea nem érti, hogy miért nem látta meg a jó megoldást, pedig előzetesen azt gondolta, hogy ha mindent megtesz, amit csak tud, akkor valószínűleg helyes kiindulópontot fog választani a bizonyításhoz, és sikerül bizonyítania a Nagy Sejtést. Bea bosszúsága abban különbözik csupán János bosszúságától, hogy önmaga ellen irányul, ugyanis az ő esetében nem az időjárás váratlan viselkedése, hanem saját agytekervényeinek váratlan kudarca okozta a kellemetlen eredményt. Beának az a reakciója, hogy „legszívesebben falba verné a fejét", számomra egyértelműen azt sugallja, itt arról a fajta önhibáztatásról van szó, ami a váratlan kudarccal és nem a kötelességszegésekkel kapcsolatos. És az sem csoda, hogy az ilyesfajta bosszúság a másik három történetben nem volna odaillő, hiszen előzetesen ezekben az esetekben bajos lett volna valószínűnek tekinteni azt, hogy a főszereplő el fog jutni a bizonyításhoz.

Úgy látom, hogy nincs semmi az első lemma történetben, ami indokolná, hogy Bea vagy bárki más túlmenjen a kötelességeket nem implikáló bosszúságon, és nehezteljen Beára. Hiszen csupán három releváns aspektusa van a történetnek:

(I) Bea rendelkezett a helyes kiindulópont kiválasztásához szükséges kompetenciával (ezt bizonyítja, hogy amint valami emlékeztette Y lemmára, azonnal megértette, hogy az a helyes kiindulópont),
(II) az adott körülmények között *váratlan* volt, hogy Bea nem látta be a megoldást (a körülmények nem akadályozták kompetenciája alkalmazásában, képességeit azért nem tudta kibontakoztatni, mert nem jutott valami az eszébe),
(III) a kudarc nagyon fájó volt Bea számára (hiszen beírta volna magát a matematika történetébe).

Ahhoz, hogy megalapozott legyen túllépni a bosszúságon, kellene lennie még valaminek a történetben, ami ezt indokolja.

Hogy Forrai hibája valóban az volt, hogy összekeverte a deontikusan érdektelen bosszúságot például a nehezteléssel (és ennek önmagunk felé irányuló

változatával, a lelkiismeret-furdalással), azt az is alátámasztja, hogy ez a feltevés nagyon jól magyarázza, miért jutott Bea történetét és más hasonló eseteket vizsgálva Forrai arra, hogy a szükséges kognitív kompetenciával való rendelkezés elégséges feltétele a doxasztikus kötelességekkel való rendelkezésnek. Azért, mert a szükséges kognitív kompetenciával való rendelkezés tényleg elégséges feltétele a tévedés miatt érzett megalapozott bosszúságnak. Ha a megismerő képességeinek köszönhetően előzetesen valószínű volt, hogy az illető fel fogja ismerni az igazságot, akkor ha téves következtetésre jut, bosszankodásunk helyénvaló. Minden megvolt ehhez: a negatív következmény és annak váratlansága egyaránt.

Ellenvetésként meg lehetne fogalmazni, hogy valójában van a történetnek egy eleme, amit ugyan megemlítettem, de nem kezeltem a helyén. Ez pedig az, hogy Bea volt az, *aki elfelejtette* Y lemmát, és akinek a kellő pillanatban *nem jutott eszébe* Y lemma. A gazda joggal mondhatná, hogy pechje volt, Bea viszont nem, mivel őt nem a külső körülmények, hanem saját képességei hagyták cserben. És éppen ez az – érvelhetne valaki Forrai védelmében –, ami indokolja, hogy Beát deontikusan robusztus értelemben hibáztassuk. Ez az, ami feljogosítaná Bea kollégáit arra, hogy ilyen szemrehányásokat tegyenek neki: „Igazán tudhattad volna, hogy mi vezet majd el a megoldáshoz, hiszen az ilyen nyilvánvaló megoldásokat mindig észre szoktad venni!". Vagy: „Csak magadat hibáztathatod azért, hogy nem vetted észre a megoldást, elvégre képes lettél volna rá!"

Amellett, hogy számomra önmagában tekintve is elfogadhatatlannak tűnik, hogy Bea ilyesfajta hibáztatást kiérdemelt volna tévedésével, azért sem tartom megalapozottnak ezt az ellenvetést, mert valaminek az elfelejtése, vagy az, hogy valakinek valami nem jut eszébe, nagyon gyakran nem biztosít kellő alapot a jogos hibáztatáshoz. Sőt, az az általánosabb megfigyelés is helyénvalónak látszik, hogy még ha valakit képességei egy alkalommal cserben is hagynak, ez számos esetben nem teszi jogossá a hibáztatást. Hogy valaminek az elfelejtése, számba nem vétele, képességeinek váratlan csődje hibáztathatóvá teszi-e az illetőt, az nemcsak attól függ, hogy ezek várható következményei negatívak-e vagy sem. Attól is függ, hogy mi magyarázza, hogy az illető képességei csődöt mondtak, elfelejtett vagy nem vett számba valamit.

Tegyük fel, hogy a történetet a következőképpen egészítjük ki:

> Lemma 1 verzió 2
>
> Y lemmát még maga bizonyította pályája elején, s egy ideig komoly reményeket fűztek hozzá, amelyek azonban nem teljesültek, így Y lemma lassan kikerült a figyelem középpontjából, s Bea sem gondolt rá hosszú ideje. A kellő pillanatban Beának azért nem jutott eszébe Y lemma, mert kollégái jó ideig élcelődtek azon, hogy vérmes reményei ellenére sem ő, sem más nem tudta semmire sem használni

> Y lemmát. A kudarcos és kellemetlen epizódok után Bea pszichológiai önvédelmi mechanizmusa olyan mélyre temette Y lemmának még a gondolatát is, amennyire csak lehet, és ezért nem sejlett fel Beának Y lemma mint lehetséges kiindulópont.

Úgy vélem, Bea ebben az esetben nem hibáztatható azért, mert nem jutott eszébe Y lemma. Bea nem akarta elfelejteni Y lemmát, ennek ellenére az agya a kellemetlen élmények hatására olyan mélyre ásta el Y lemmának a gondolatát is, amennyire csak lehet. Ez egy normális reakció, nem utal arra, hogy Bea túlérzékeny lenne vagy bármilyen más erénytelen vonással rendelkezne, és ezek miatt a rossz tulajdonságok miatt felejtette volna el Y lemmát.

Vegyük most az eredeti történetnek egy másik lehetséges módosítását:

> Lemma 1 verzió 3
>
> Y lemmát még ő maga bizonyította pályája elején, s egy ideig komoly reményeket fűztek hozzá, amelyek azonban nem teljesültek, így Y lemma lassan kikerült a figyelem középpontjából, s Bea sem gondolt rá hosszú ideje. Ráadásul Bea már egyfajta matematikai ízlésítéletnek engedve régen elhatározta,[3] hogy nem foglalkozik olyan, első pillantásra túlságosan is technikai jellegű lemmákkal, mint Y lemma, így Bea tekervényei rászoktak arra, hogy ne vagy csak nagyon ritkán dobják fel az ilyen lemmákat mint lehetséges kiindulópontokat. Így a Nagy Sejtés bizonyítása előtt hiába igyekezett minden fontos lehetőséget számításba venni, nem volt rá különösebb esély, hogy Y lemma eszébe jusson.

Nos, számomra úgy tűnik, hogy Bea ebben a történetben már deontikusan is releváns módon hibáztatható azért, ami történt. Bea a szakmai szempontokat veszélyeztető kísértésnek engedett döntésével, és ennek volt természetes következménye az, hogy lemaradt a Nagy Sejtés bizonyításáról.

Amire először is szeretnék rámutatni, az az, hogy amennyiben az egymástól különböző kiegészítések más és más fényben tüntetik fel Bea feledékenységét, és azt, hogy képességei cserbenhagyták, akkor jó okunk van azt gondolni, hogy az *eredeti* Lemma-történet nem volt elég kidolgozott ahhoz, hogy csupán feledékenységére és képességeinek csődjére koncentrálva kijelenthessük, hogy Bea robusztus értelemben hibáztatható volt a tettéért.

Azt is érdemes észrevenni, hogy a legfontosabb különbség a két kiegészítés között, hogy az egyikben nem Bea valamilyen cselekvése ad magyarázatot a feledékenységére és képességeinek váratlan csődjére, hanem valami, ami egyáltalán nem állt Bea irányítása alatt: sem kollégái viselkedését, sem az ezekre rea-

[3] E példa talán sokaknak nem tűnik túl életszerűnek, ám e helyütt csak azt akartam illusztrálni, hogy amennyiben Bea kudarca megfelelő módon visszavezethető valamilyen korábbi döntésére, akkor nagyon határozottan úgy tűnik, hogy Bea felelős a kudarcért.

gáló pszichológiai mechanizmusokat nem tudta érdemben befolyásolni. Ezzel ellentétben a legutolsó verzióban egyértelmű, hogy Beának egy magas szinten kontrollált cselekvése, egy döntése magyarázza tévedését. Ha valaki hozzám hasonlóan úgy érzi, hogy a második verzióban Bea nem érdemel robusztus hibáztatást, míg a harmadikban igen, annak legalább egy oka van arra, hogy egyetértsen velem: tévedéseinkért csak akkor lehetünk felelősek, ha valamiképpen cselekedeteink következményei.

Ez az érvelés általánosítható tanulságokkal szolgál. Ha olyan magyarázattal szolgálunk arra, hogy valaki nem, vagy nem hatékonyan használta valamilyen képességét, amelynek tükrében az illető megfelelő módon tudta befolyásolni az adott képesség használatát vagy annak hatékonyságát, akkor a cselekvő deontikusan releváns értelemben hibáztathatónak látszik azért, hogy képességét nem, vagy nem hatékonyan használta. Ha viszont a képesség használatának hiányát vagy a képesség használatának hatástalanságát olyasmivel magyarázzuk, ami felett a cselekvő nem rendelkezett megfelelő befolyással, akkor az illető nem lesz hibáztatható a kudarcáért.

Forrai védekezhetne azzal,[4] hogy bármely történetet ki lehet egészíteni úgy, hogy megváltozzon a hibáztathatóságot illető ítéletünk ahhoz képest, mint amivel pusztán az eredeti történet megismerése után rendelkeztünk. Ez ugyan igaz, de csakis akkor, ha a kiegészítéssel fontos adalékkal szolgálunk arra vonatkozóan is, hogy a történet szereplője megfelelő módon befolyása alatt tartotta-e a hibáztatás alapjául szolgáló eseményt.[5] Ha a hibáztatásra látszólag alapot adó eseményre olyan magyarázatot adunk, amit a cselekvő nem tartott megfelelő módon befolyása alatt, akkor nem tűnik majd hibáztathatónak, ha viszont olyat, aminek fényében igenis megfelelően befolyásolta a kérdéses esemény bekövetkezését, akkor a cselekvő hibáztathatónak fog majd látszani. Forrai eredeti Lemma-története éppen ezért védhetetlenül inkomplett, mert igazából semmit sem tudunk meg Bea igyekezete és képességei hatástalanságának okairól.

Forrai talán érvelhetne úgy, hogy az a tény, hogy sokak számára Bea akkor is hibáztathatónak látszik, ha semmit sem tudunk a képességei hatástalanságának okairól, mutatja, hogy a képességek csődjéből eredő kudarcokért való hibáz-

[4] A tanulmány egy korábbi verzióját látva jelezte is, hogy élne ezzel a lehetőséggel.

[5] Igaz, vannak más lehetőségek is. Ha a történetet úgy egészítjük ki, hogy az elkövetett hiba normatív okokból végül mégsem számít kötelességszegésnek, vagy úgy, hogy a cselekvő tud hivatkozni a befolyás problémájától független felmentő körülményekre (pl.: tudatlanságra), akkor is megváltozik a hibáztathatóságot érintő ítéletünk. De e vita kontextusában ezeknek a kiegészítési lehetőségeknek nincs jelentőségük, mivel elég nehéz látni, hogy hogyan lehetne Bea történetét ilyen vonatkozásokban kiegészíteni úgy, hogy az hatással legyen a hibáztathatósággal kapcsolatos ítéleteinkre. Bea története eredeti verziójában is rögzíti, hogy tudott annyit, amennyit tudnia kellett, s hogy Bea számára az lett volna a legracionálisabb, ha Y lemmából indul ki. Hogy Beának deontikus értelemben kötelessége lett volna észrevennie, hogy Y lemma a legjobb kiindulópont, azt vitatom, de a történet keretei között ezt csak azon az alapon lehet kétségbe vonni, hogy vajon Bea rendelkezett-e kudarcáért deontikus hibáztathatóságot maga után vonó episztemikus felelősséggel.

tathatóság esetében irreleváns az, hogy pontosan mi okozta a képességek nem megfelelő működését. Ám ez az érvelés célt téveszt, ha igazam van abban, hogy amint kiegészítjük a történetet a képességek csődjének okaival, akkor rendre ezen okok fogják eldönteni, mi lesz az ítéletünk a képességek hatástalanságával összefüggő hibáztathatósággal kapcsolatban. A probléma ugyanis az, hogy ha egy egyébként megbízható képesség nem működik (és Forrai elmélete számára csakis az ilyen megbízható képességek, a kompetenciák a fontosak), akkor annak a valóságban mindig van valamilyen oka. Így a képességek hatástalanságából fakadó hibáért való hibáztathatóság végül mindig a képességek hatástalan működésének okain fog múlni.

2. A DEONTIKUSAN RELEVÁNS HIBÁZTATÁSBÓL VETT ÉRV A DÖNTÉSEKRE ÉPÜLŐ DOXASZTIKUS DEONTOLÓGIA MELLETT

Ebben a szakaszban egy a deontikusan releváns hibáztatás természetére épülő gondolatmenetet fogok bemutatni, amelynek célja kettős. Egyrészt arra irányul, hogy bemutassa, semmiféle képesség puszta birtoklása nem lehet elégséges alapja a hibáztatásnak. Másrészt azt mutatom meg vele, miért éppen a döntésekből és nem más cselekvésekből kell származnia tévedéseinknek ahhoz, hogy robusztus értelemben hibáztathatóak legyünk értük.

Az érv kiindulópontja az a széles körben osztott és plauzibilis nézet, hogy a robusztus értelemben vett és deontikusan releváns hibáztatás egyike azon érzelmeknek, melyek erősen függenek különböző ítéletektől. Ahhoz, hogy valakit hibáztassunk valamiért, tudatos vagy nem tudatos módon úgy kell ítélnünk, hogy a hibáztatott hibája az, amiért hibáztatják.

Hogy belássuk, ez az ítélet mit is foglal magában, érdemes a robusztus értelemben vett hibáztatást megkülönböztetni a megvetéstől *(contempt)*. A megvetés attitűdje szervesen összekapcsolódik azzal az ítélettel, hogy a megvetés tárgya alávaló, azaz valamilyen fontos szempontból egyes kvalitásai messze elmaradnak attól, ami elvárható lenne. A megvetés olykor morális természetű. Ekkor az alapja vélt vagy valós morális fogyatékosságok. Ám a megvetés függetlenedhet a moralitástól. Alapja lehet kulturális, fizikai vagy intellektuális elmaradás valamilyen mércétől. Gyakori, hogy egyesek más embereket pusztán az alapján vetnek meg, hogy milyen a külsejük vagy hogy milyen a származásuk. Ez utóbbi mutatja, hogy a megvetés független mind a kötelességek fogalmától, mind attól az ítélettől, hogy az illető hibája volna az, amiért a megvetés illeti. A rasszisták túlnyomó többsége nem gondolja azt, hogy az általa megvetett népcsoport tagjainak hibája volna, hogy ahhoz a kultúrához tartoznak, amelyikhez, vagy hogy kötelességük lett volna másik népcsoporthoz tartozniuk. A rasszisták biológiai vagy kulturális alapon azért vetnek meg más népcsoportokat, mert úgy vélik, e más népcsoportok biológiailag vagy kulturálisan messze nem képesek megütni

bizonyos mércét. Ha a rasszista azt állítja, hogy i) ugyan *X* nem tehet arról, hogy ahhoz a népcsoporthoz tartozik, amelyikhez, ii) mégis megvetést érdemel, akkor (bár kijelentése hamis) nincs az az érzésünk, hogy kijelentésének második fele ellentmondana az elsőnek.

A deontikusan releváns robusztus hibáztatás ezzel szemben nem pusztán arra az ítéletre épül (bár ez is része), hogy valaki valamilyen fontos vonatkozásban elmaradt valamilyen mércének való megfeleléstől, de arra is, hogy az illetőnek kötelessége lett volna megfelelnie a szóban forgó mércének. Éppen ezért van ennek a típusú hibáztatásnak nagy deontikus jelentősége, hiszen ezért lehet következtetni a jogos hibáztatásból arra, hogy a hibáztatás célpontja olyan lény, aki rendelkezik kötelességekkel. De ami a jelen vita szempontjából nézve ennél is fontosabb: a hibáztatás – szemben a megvetés attitűdjével – magában foglalja azt az ítéletet, hogy a hibáztatás célpontja *tehet arról*, amiért hibáztatják. Ennek köszönhető, hogy ha valaki azt állítja, hogy a) *X* nem tehet *e* esemény bekövetkezéséről, b) mégis ezen esemény bekövetkezéséért hibáztatni kell őt, akkor úgy érezzük – azt hiszem joggal –, hogy az illető kijelentésének első fele feloldhatatlan ellentmondásban áll a másodikkal.

Hogy mit jelent az, hogy valaki tehet valamiről *(something is somebody's fault)*, nem egy egyszerű kérdés. Ugyan a hétköznapokban csak olyan *következményekről* állítjuk, hogy bekövetkezésük valakinek a hibája, amelyek valamilyen normának nem felelnek meg, úgy vélem, ebből nem következtethetünk arra, hogy csak és kizárólag következményekről tehetünk. Meglehet, a hétköznapok során inkább csak következményekkel kapcsolatban merül fel, hogy valaki tehet vagy nem tehet róluk, de azt hiszem, ennek oka praktikus, és nincs mély grammatikai vagy filozófiai magyarázata. A hétköznapok során ugyanis nem vitatéma, hogy az emberek tehetnek mentális és fizikai cselekedeteikről. Filozófiát kell művelnünk ahhoz, hogy ezt megkérdőjelezzük. Ám mégsem értelmetlen az a kijelentés, hogy tehetünk döntéseinkről és cselekvéseinkről, jóllehet különös volna azt mondani: „tehetek arról, hogy amellett döntöttem, nem veszek fel többé kölcsönt"; vagy kijelenteni: „tehetek arról, hogy felemelem a kezem". Ezért mivel – hacsak nem akarjuk tagadni a maga egészében a deontikus felelősséget is – egyértelműen hamisnak látszik az az állítás, hogy nem tehetünk cselekedeteinkről és döntéseinkről, jobb, ha elfogadjuk, hogy annak viszont igaznak kell lennie, hogy tehetünk ezekről.

Megfontolásra érdemes hipotézisnek tűnik, hogy akkor tehet valaki valamiről, ha erős kontrollal rendelkezik fölötte. Azt nehéz is lenne elvitatni, hogy ha valaki egy esemény bekövetkezése vagy elmaradása felett erős kontrollal rendelkezik, az tehet arról, hogy bekövetkezett-e a szóban forgó esemény. Ugyanakkor Bea történetének harmadik verziójában úgy tűnik, Bea tehet arról, hogy nem vette észre a jó kiindulópontot a Nagy Sejtés bizonyításához, jóllehet vitatható, hogy erős kontrollt gyakorolt bármilyen értelemben is afölött, hogy megtalálja-e vagy sem a szóban forgó bizonyítást.

Az alábbi történet célja az, hogy megmutassa, nemcsak hogy vitatható, de hamis is az a nézet, hogy csak akkor tehetünk valamiről, ha erős kontrollal rendelkezünk felette.

Pandora

Évtizedekkel ezelőtt egy elszigetelt törzs rátalált egy titokzatos dobozra. A törzs sámánja a törzs összes tagját meggyőzi, hogy szörnyű bűn volna kinyitni a dobozt, mivel a doboz egyszerűen tabu. A törzs világnézete alapján megszegni valamilyen tabut önmagában rossz a következményektől függetlenül. Pandora, a törzs fiatal tagja, mélységesen meg van győződve róla, hogy a doboz kinyitása valóban szörnyű bűn volna. Jóllehet nagyon is fontosnak tartja a morális előírásokat, mivel nagyon-nagyon kíváncsi, folyton azt latolgatja, kinyissa-e a dobozt. Bár úgy véli, morálisan szörnyen helytelen a döntése, odalopakodik a dobozhoz és kinyitja. A doboz egy olyan varázslatos anyagot tartalmaz, amely ugyan az esetek 90%-ában mindenkit meggyógyít tíz kilométeres körzetben, de az esetek tíz százalékában mindenkit megbetegít a hatósugarán belül. Pandorának nincs szerencséje: a doboz a törzs minden tagját megfertőzi. Miután a törzs tagjai rájönnek, mi okozta a betegséget, Pandorát hibáztatják a történtekért. Ennek ellenére nem büntetik meg őt, részben mivel mindenki felépül a fájdalmas betegségből, amit a doboz kinyitása okozott.

Pandora valóban deontikus értelemben hibáztathatónak tűnik a törzset ért szerencsétlenségért, annak ellenére, hogy semmiképpen sem lehet mondani, hogy Pandora erős kontrollt élvezett volna afelett, hogy mi lesz a doboz kinyitásának a következménye. Pandora *tehet arról*, hogy a törzs tagjai megbetegedtek, anélkül, hogy erősen kontroll alatt tartotta volna az események menetét.

Ám hogyan lehetséges az, hogy az erős kontroll egyfelől, úgy tűnik, feltétele annak, hogy valaki tehessen valamiről, másfelől viszont ez irrelevánsnak látszik? A rejtély megoldása érdekében azt javaslom, hogy tegyük fel, valaki vagy akkor tehet egy esemény bekövetkezéséről, ha erős kontroll alatt tartja azt, vagy akkor, ha a szóban forgó esemény megfelelő módon következik egy ilyen, erős kontroll alatt tartott eseményből.

Mivel azt az eseményt, amiből a következmények származnak, erős kontroll alatt kell tartania a cselekvőnek ahhoz, hogy a szóban forgó eseményről és annak következményeiről tehessen, ezért ésszerűnek tűnik az a feltételezés, hogy a döntéseknek kell lenniük a következmények forrásának. Azok a cselekvések, melyeket a cselekvők erős kontroll alatt tartanak, valójában mind döntések következményei. Ezért nehéz ellenállni annak a következtetésnek, hogy e cselekedeteket éppen azért tekintjük jól kontrollált cselekvéseknek, mert azokból az alapcselekvésekből származnak, amelyeket a legközvetlenebb és legerősebb kontroll alatt tartunk: a döntéseinkből. Ha tudatos döntés következtében igazítom meg a szemüvegemet, azt úgy érzem, jobban kontroll alatt tartom, mintha

beszéd közben, tudattalanul teszem meg ugyanezt, anélkül, hogy döntést hoztam volna erről.

Hogy milyen viszonyban kell lennie a döntésnek és a következménynek ahhoz, hogy a cselekvő ne csak a döntésről, de a következményről is tehessen, az egy igen bonyolult kérdés (Fischer–Ravizza 1994; Fischer–Togazzini 2009; Björnsson–Persson 2012; Graham 2014, 2017; Björnsson 2017a, 2017b). Az *első* feltétel meglehetősen kézenfekvő: a döntésnek befolyásolnia kell, hogy bekövetkezik-e az adott következmény vagy sem. A *második*, és talán legmeglepőbb feltétel az, hogy a döntés értéke ne rendelkezzen ellenkező előjellel: ha a döntés a következményeket nem tekintve dicsérendő döntés volt, ám valamiért negatív következményhez vezetett, abban az esetben nem tehetett arról, ami történt, inkább csak pechje volt az illetőnek. A *harmadik* ehhez kapcsolódik: a döntés intrinzikus (aktuális következményektől független) abszolút értékét ne haladja meg a következmény abszolút értéke. Bár ez így első hallásra komplikáltnak hangzik, a mögötte meghúzódó gondolat elég egyszerű. Csupán arról van szó, hogy amennyiben egy mérsékelten rossz döntésről van szó, akkor abban az esetben tehet az illető a következményről, ha a következmény mérsékelten vagy még annyira sem rossz. Pandora döntése ugyan a következményektől függetlenül is elég rossz döntés, hiszen engedett a kíváncsiságának legőszintébb és legmélyebb morális meggyőződései ellenében, de ezt még a legszigorúbb moralista sem tekintené megbocsáthatatlan bűnnek. Ezért ha a doboz kinyitása ahhoz vezetne, hogy az egész univerzum megsemmisül, úgy éreznénk, a következmény nincs arányban Pandora döntésének negatív értékével, és az lenne az intuíciónk, hogy inkább csak nagyon szerencsétlenül alakultak a dolgok, olyannyira, hogy arról Pandora már nem tehetett. A *negyedik* feltétel az, hogy a döntés ne deviáns módon okozza a következményt. Ha például Pandora döntése lenne az oka annak – Pandora tudtán kívül – hogy valaki, aki tud Pandora döntéséről, maga nyitja ki a dobozt részben azért, mert Pandora a doboz kinyitása mellett döntött, Pandora nem tehetne arról, hogy a doboz kinyílt. (Azt a kruciális különbséget leszámítva, hogy nem a döntéseket, hanem a diszpozíciókat tekinti a hibáztathatóság fő forrásának, nagyon hasonló feltételeket állapít meg Björnsson 2017a, 2017b.) Semleges következmények esetében arra is szükség van, hogy az okozott következmény megfeleljen a döntés által kialakított szándék tartalmának, és a döntés által elindított kauzális lánc megbízható módon vezessen a szóban forgó semleges szándékhoz.

Ha hibáztatáshoz tartozó „tehet róla”-ítéletnek megfelelő elemzését nyújtottam, akkor elő is állt egy a deontikus hibáztatás elemzésén alapuló érv Forrai javaslata ellen.

1) A deontikusan releváns hibáztatás magában foglalja azt az ítéletet, hogy a hibáztatott tehet arról, amiért hibáztatják. (Emellett szól, hogy inkonzisztensnek látszik azt állítani, hogy valaki nem tehet valamiről, mégis hibáztatni kell érte.)

2) A deontikusan releváns hibáztatást csak akkor érdemelheti meg valaki, ha a benne foglalt ítélet helytálló.
3) Nem feltétlenül tehetünk arról, hogy valamilyen képességünket nem vagy nem megfelelő hatékonysággal használjuk, valamint a hatékony használat hiányának következményeiről sem. (Ezt illusztrálja Lemma 1 verzió 3, valamint az a „tehet róla"-ítélet elemzésén alapuló elmélet, amely szerint szabad döntéseinkről és azok következményeiről tehetünk.)
4) Ha a releváns képességek (kompetenciák) jelenléte nem biztosítja egy adott helyzetben, hogy valaki deontikusan hibáztatást érdemeljen egy olyan doxasztikus attitűdért, mely attitűd annak következménye, hogy az illető nem vagy nem elég hatékonyan használta egyes kompetenciáit, akkor Forrai doxasztikus deontológiáról szóló elmélete hibás.[6]

K) Forrai doxasztikus deontológiáról szóló elmélete hibás.

Forrai ezzel az érvvel szemben védekezhetne azzal, hogy amikor a „tehet róla"-ítéletet elemeztem, akkor cselekvések elemzéséből indultam ki – viszont az ő elmélete éppen azt állítja, hogy másféle deontikus szabályok alapján ítéljük meg a doxasztikus attitűdöket és a cselekedeteket.[7] Ez a menekülési útvonal azonban egészen addig nem áll Forrai rendelkezésére, amíg azt állítja, hogy *ugyanaz* a deonetikusan releváns hibáztatási forma illeti meg a doxasztikus kötelességek megszegőit, mint azokat, akik a cselekvésekre vonatkozó kötelességeket hagyják figyelmen kívül. Hogy mikor jogos valakit deontikusan releváns hibáztatással illetni, az attól függ, hogy a benne foglalt ítélet milyen igazságfeltételekkel rendelkezik. Ezek az igazságfeltételek azonban nem változnak attól függően, hogy a hibáztatás mire irányul (legföljebb az változhat, hogy a hibáztatás célpontja kielégíti-e a hibáztatásban foglalt igazságfeltételeit vagy sem). Ugyan mindez elvben nyitva hagyja Forrai számára annak az állításnak a lehetőségét, hogy a hitekért való hibáztathatóságnak ugyanazok a feltételei, mint a cselekedetek hibáztathatóságának, de ettől függetlenül más elv szabályozza a doxasztikus kötelességek kiosztását, mint a cselekedetekkel kapcsolatos kötelességekét. Mivel a jogos és deontikusan releváns hibáztatás mindig azt vonja maga után, hogy ténylegesen kötelességszegés történt, ezért a kötelességeket és a hibáztatást érintő eltérő szabályozás csakis ahhoz vezethetne, hogy lennének olyan deontikus értelemben vett doxasztikus kötelességek, amelyek megszegé-

[6] Hiszen Forrai kitart amellett, hogy ha valaki rendelkezik a megfelelő képességekkel, akkor deontikus értelemben kötelessége lenne kialakítani a megfelelő doxasztikus attitűdöt, és amennyiben e kötelesség teljesítését azért mulasztja el, mert képességeit nem vagy nem elég hatékonyan használta, akkor deontikus értelemben releváns hibáztatást érdemel kötelességének megszegéséért.

[7] Forrai szóvá is tette ezt az aggodalmát a tanulmány egy korábbi verzióját olvasva.

séért nem járna deontikusan releváns hibáztatás. Ez azonban igencsak implauzibilis következmény lenne, és számomra úgy tűnik, hogy Forrai sem szívesen indulna el ebbe az irányba csak azért, hogy megvédje elméletét.

3. NÉHÁNY ELLENVETÉS A DÖNTÉSEKRE ÉPÜLŐ DOXASZTIKUS DEONTIKUS ELMÉLETEKKEL SZEMBEN

Természetesen azon megoldás ellen is számos ellenvetést fel lehet hozni, amelyet én javasoltam.[8] Az ellenvetések egy egészen tág köre azzal kapcsolatos, hogy vajon jól határoztam-e meg a pontos feltételeit annak, hogy valaki mikor tehet valamilyen következményről. Hogy hogyan kell pontosan kidolgozni e feltételeket, azzal összefüggésben még számomra is úgy tűnik, hogy könnyen lehet, valamilyen részlet hibás, vagy hogy elfelejtettem valamilyen fontos adalékot. De úgy vélem, az elmélet nagy vonalakban helyes képét rajzolja fel a következményekért és a hitekért való felelősségnek és a robusztus értelemben vett hibáztathatóságnak. Most csupán azok közül az ellenvetések közül veszek sorra néhányat, amelyek nem a technikai jellegű részleteket, hanem a megoldási javaslat alapjait támadják.

Gyakori vád az, hogy amennyiben a cselekvők csupán afölött rendelkeznek viszonylag közvetlen és erős kontrollal, hogy mit tesznek az igazság megismerése érdekében, afölött viszont nem, hogy a bizonyítékokat látva milyen vélekedés alakul ki bennük, akkor csakis azzal kapcsolatban lehetnek kötelességeik, és csakis azzal kapcsolatban lehetnek hibáztathatóak, hogy milyen lépéseket tesznek az igazság megismerése érdekében. Ám ezzel szemben azt állítom, hogy a megismerőknek kötelességük úgy keresniük az igazságot, hogy elkerüljék azon hibás döntések meghozatalát, amelyek a döntés hibás voltát jól tükröző téves vélekedések elfogadásához is vezethetnek. Ha a hitekért való hibáztathatóság egy fajtája a következményekért való hibáztathatóságnak, akkor – akárcsak más következmények esetében, lásd Pandora történetét – anélkül lehetünk hibáztathatóak hiteinkért, hogy felettük közvetlen és erős kontrollt gyakoroltunk volna.

[8] Az utóbbi másfél évtizedben egyfajta reneszánsza van azoknak az indirekt befolyásolási képességre építő doxasztikus deontológiáknak, amelyek közé a saját javaslatom is besorolható (Nottelmann 2007; McCormick 2014; Meylan 2015, 2017; Peels 2017a, 2017b). A fő különbség ezen elméletek és az én megközelítésem között, hogy a hitekért viselt felelősség forrásaként én egyértelműen a döntéseket és nem általában különböző cselekvéseket jelölöm meg, és hangsúlyozom, hogy a felelősség forrásaként szolgáló aktus elhibázott volta és a következmény negatív jellege között megfelelő viszonynak kell fennállni. Viszont az általam vázolt koncepció egyáltalán nem kidolgozott azzal kapcsolatban, hogy pontosan mi határozza meg egy-egy episztemikusan releváns cselekvés értékét, illetve hogy melyek és pontosan mire vonatkoznak azok az episztemikus kötelességek, melyeket tiszteletben kell tartanunk. Forrai Gábornak szeretném megköszönni, hogy felhívta a figyelmemet az irodalom ezen részére.

Az előző bekezdésben említett vád mögött sokszor az húzódik meg, hogy sokak számára megkérdőjelezhetetlen az elv, amely szerint a következményekért való hibáztathatóságnak feltétele a következmények előreláthatósága (Vargas 2005; Shabo 2015). Viszont a Pandora-történet fényében ez az elv megkérdőjeleződik. Pandora ugyan hibáztatható a betegség elterjedéséért, mégsem lehet azt mondani, hogy előre kellett volna látnia, hogy a doboz kinyitásának másokra nézve szörnyű következményei lesznek. Hiszen Pandora számára racionális azt hinni – mivel az egész kultúrája ezt tanítja és hiszi –, hogy a tabu megdöntése önmagában rossz dolog, és nincs köze a másokat is érintő várható következményekhez. Pandora nem hisz semmit és nem is kell hinnie arról, hogy a doboz kinyitásának milyen következményei lesznek másokra nézve; nem is tehet megalapozott prognózisokat arról, mi fog történni. Mégis tehet a betegség elterjedéséről, mivel szándékosan megy szembe saját morális meggyőződéseivel anélkül, hogy erre bármi kényszerítené vagy jó indoka lenne rá. Ez egy súlyos morális vétség – és a vétség mértékét jól tükrözik azok a súlyos negatív következmények, amelyek belőle származnak.

Az elmélet keretein belül arra is könnyen lehet válaszolni, miért tűnhet annyira megkérdőjelezhetetlennek az az elv, hogy a következményekért való hibáztathatóságnak feltétele az, hogy előre tudjuk (vagy kellene hogy előre tudjuk), milyen következmények bekövetkezését kockáztatjuk meg. Azért, mert az esetek túlnyomó többségében egy döntést az tesz intrinzikusan (az aktuális következményektől függetlenül) rosszá, hogy úgy döntünk, hogy önző vagy legalábbis nem elég erős indokokra alapozva hajlandóak vagyunk egy olyan következmény bekövetkezését megkockáztatni, amelyik túlságosan rossz ahhoz, hogy e kockázat valóban felvállalható legyen. Amikor az ittas vezető beül a kocsiba annak ellenére, hogy azt hiszi, ezzel drámai mértékben megnöveli egy (akár halálos) közúti baleset bekövetkezésének a kockázatát, akkor a döntését az teszi intrinzikusan komoly mértékben rosszá, hogy e meggyőződés ellenében dönt a volánhoz ülés mellett (ha az illető önhibáján kívül nem rendelkezne arra vonatkozó releváns vélekedésekkel, mivel jár az alkoholfogyasztás, vagy hogy egyáltalán fogyasztott-e alkoholt, akkor nem volna hibáztatható az okozott balesetért).

Különböző kognitív tudományi eredményekre támaszkodva sokan úgy vélik, hogy nem is igazán tartjuk ellenőrzésünk alatt azokat a végrehajtó funkciókat (figyelem irányítása, tervezés, célok kijelölése, konkrét szándékok kialakítása, saját mentális tevékenységünk ellenőrzése stb.), melyek kulcsfontosságúak az igazság keresése szempontjából. Robert Lockie nemrégiben megjelent könyvében (Lockie 2018) viszont arra mutat rá, hogy ezeket az aggályokat egyelőre nem elégséges mértékben támasztják alá a kognitív tudományban komoly támogatással rendelkező elméletek és azok az adatok, melyekre ezek épülnek, ráadásul ez a kijelentés egy speciális módon öncáfoló is. Ugyanis ha valójában egyáltalán nem vagyunk képesek ellenőrizni, hogy helyes módszert alkalmazunk-e az

igazság kereséséhez, akkor valójában nem tudjuk sem önmagunk számára, sem mások számára igazolt vélekedésként felmutatni, hogy az a módszer, amellyel eljutottunk a gondolkodásunk ellenőrizhetetlenségét állító elmélethez, maga is átment a megfelelő ellenőrzésen, és igazoltnak tekinthető. Ám ha nem tudjuk felmutatni egy elmélet igazoltságát sem önmagunknak, sem másoknak, miért kellene azt elfogadnunk?

E ponton térnék rá Forrainak egy aggályára, amely nemcsak az ő megoldási javaslatát, de az enyémet is érinti. Forraival egyetértek abban, hogy hiteinkkel kapcsolatos kötelességeink mibenléte függ attól, hogy milyen (kognitív) képességekkel rendelkezünk. Bár azt – számomra úgy tűnik – nem ismeri fel, hogy ez azért van így, mert ettől függ, hogy miről tehetünk és miről nem, mégis éleslátóan levonja a következtetést, hogy mindebből az következik: amennyiben az igazolás fogalmát az ilyen, képességektől függő doxasztikus kötelességekhez kötjük, akkor az, hogy egy hit igazolt-e vagy sem, személyről személyre változhat. Azaz ha azt állítjuk, hogy egy vélekedés akkor igazolt, ha az elfogadásával nem szegtünk meg semmilyen episztemikus kötelességet, akkor egyszerre létezhetnek olyan megismerők, akik ugyanazon információk alapján igazoltan hiszik *p*-t, és akik ugyanezt igazolatlanul hiszik. Forrai példája a következő:

> Tegyük fel például, hogy egy adott kijelentés mellett sok, ellene pedig kevés bizonyíték szól, és ezek viszonyát nehéz átlátni. Történetesen az a helyzet, hogy a kétféle bizonyíték egyforma súlyú. Vegyünk két személyt, Pengét, aki még egy ilyen bonyolult helyzetben is képes megbízhatóan súlyozni a bizonyítékokat, és Tompát, aki az ilyen helyzetekkel nem tud megbízhatóan megbirkózni. Tételezzük fel továbbá, hogy mindketten elhiszik az adott kijelentést. Mivel Pengének megvan a kognitív kompetenciája a bizonyítékok megfelelő mérlegeléséhez, azzal, hogy elhiszi a kijelentést, megsérti azon episztemikus kötelezettségét, hogy egyforma súlyú, de ellentétes bizonyítékok esetén fel kell függesztenünk ítéletünket. Ennélfogva pedig hite igazolatlan. Tompának azonban, a megfelelő kognitív kompetencia híján, nem episztemikus kötelezettsége, hogy felfüggessze ítéletét. Így amikor elhiszi a kijelentést, nem sérti meg episztemikus kötelezettségeit, s így hite igazolt. (Forrai 2017. 44–45.)

Forrai azért tartja elfogadhatatlannak az igazoltság személyektől (pontosabban azok képességeitől) való függőségét, mert az igazolásnak csupán két lehetséges felfogását vizsgálja. Az egyik szerint az igazolás lényege, hogy tudássá alakítja az igaz vélekedést. Azzal egyet is értek, ha az igazolásnak ezt az elméletét fogadjuk el bármilyen kiegészítés nélkül, akkor a doxasztikus deontológiát nem lehet összekötni az igazolással. A másik Forrai által vizsgált felfogás:

> Az igazolás értéke elsősorban abban áll, hogy *valószínűsíti az igazságot*, az igazság pedig – az ízlésítéletek és az értékítéletek esetleges kivételével – nem személyfüggő. Egy

> személyfüggetlen igazságot az adott információk vagy valószínűsítenek, vagy nem valószínűsítenek. De jelen esetben ugyanazok az információk egyfelől valószínűsítik az igazságot (mivel Tompa hite igazolt), másfelől nem valószínűsítik (mivel Penge hite igazolatlan). (Forrai 2017. 45 – kiemelés az eredetiben.)

Érdemes észrevenni, hogy e felfogásnak kétféle olvasata lehetséges, és Forrai csupán az egyiket veszi számba. Ugyanis az igazolás nemcsak objektív értelemben valószínűsítheti az igazságot (amikor egy ideális episztemológiai nézőpontból nézve kiértékeljük, hogy az adott információk mit valószínűsítenek és mit nem), hanem szubjektív értelemben is. Ha valami szubjektíve valószínűsíti *e* evidenciák fényében, hogy *p* igaz, az annyit jelent, hogy a szóban forgó személy háttértudását, képességeit és kognitív képességeinek irányítására vonatkozó episztemikus kötelességeit figyelembe véve az evidenciák azt valószínűsítik, hogy *p* igaz. Tehát ha a szóban forgó személy képes igazolni, hogy az adott episztemikus szituációban – már amennyiben valaki mindent megtesz az igazság megismerése érdekében, amit meg kell tennie – *e* evidenciák azt valószínűsítik hogy *p*, abban az esetben a megismerő megmutatja, hogy az ő helyében mindenkinek azt kellene hinnie, hogy *p*. Az igazolás elsődleges funkciója ekkor az, hogy – egyfelől – a megismerő számára valószínűsíti az igazságot, másfelől megmutatja, hogy a megismerő abban az episztemikus helyzetben, melyben találta magát, mindent megtett az igazság megismerése érdekében.

Lehet azt mondani, hogy ez a fajta szubjektív igazolás elsősorban nem azt igazolja, hogy *p* igaz, hanem arra ad igazolást, hogy *S* személy megfelelő episztemikus indokokra támaszkodva hiszi *p*-t. Ez szerintem így pontatlan, hiszen ahhoz, hogy ezek az indokok *episztemikusan* megfelelőek legyenek, arra van szükség, hogy az *adott nézőpontból nézve ténylegesen* valószínűsítsék az igazságot. És mivel a szóban forgó igazolás telivér episztemikus igazolás, vizsgálata hová máshová tartozhatna, mint az ismeretelmélethez? Forrai (2014) ennek megfelelően nem is veti el ezt a fajta szubjektív igazolást mint az episztemológia tárgyát (Forrai 2014. 16–19).

Forrai minden bizonnyal azért tartja elfogadhatatlannak a doxasztikus deontológia és a (szubjektív) igazolás összekötését, mert elfogadhatatlannak tartja azt, hogy a szerényebb episztemikus képességek birtoklása bármilyen értelemben is *episztemikus előnyt* jelentsen. Valójában azonban csak akkor jelent előnyt a szerényebb képességekkel való rendelkezés, ha elfogadjuk Forrainak azt az elképzelését, hogy pusztán a képességek birtoklása döntő jelentőségű volna a doxasztikus kötelességekkel összefüggésben. De érvelésem alapján e képességek jelenléte vagy hiánya csupán fontos adalék, nem pedig döntő szempont. A szubjektív igazolás szempontjából az a döntő, hogy valaki tehet-e arról, hogy hibás következtetést vont le vagy sem. Mindent megtenni, amit az igazság megismerésének érdekében kell, mindenkinek ugyanolyan nehéz, így e szempontból a szerényebb képességű emberek nincsenek jobb helyzetben, mint azok, akiknek

kiváló képességeik vannak. Ugyanolyan nehéz Usain Bolt számára megdönteni a 100 méteres síkfutás világrekordját, mint egy középszerű futónak a saját legjobbját – mindkettőnek mindent bele kell adnia ehhez minden egyes edzésen. Az már más kérdés, hogy ez az egyikük esetében olimpiai aranyat eredményez majd, a másik esetében legfeljebb döntőbe kerülést. Ehhez hasonlóan: egy szerényebb képességű megismerő esetében lehet, hogy egy kevéssé szofisztikált és végső soron téves vélekedés a maximum, amit kihozhat magából, míg egy jobb képességekkel rendelkező ember, ha mindent megtesz, el is találhatja az igazságot annak minden részletében. E szituációban a szerényebb képességű ember számára a téves kijelentés is lehet igazolt, míg a jobb képességű számára nem. Ám mivel mindkettőjüknek ugyanolyan nehéz mindent megtenni, amit meg kell tenniük, ezért az igazolt tévedést nem könnyebb elérnie a szerényebb képességű embernek, mint a jobb képességűnek az igazolt igaz vélekedést.

ÖSSZEFOGLALÁS

A tanulmányban amellett érveltem, hogy a vélekedések feletti akaratlagos kontroll helyett az episztemikus hibáztathatóságnak és felelősségnek az a feltétele, hogy a vélekedések megfelelően származzanak korábbi döntésekből, és nem pusztán az, hogy a megismerő rendelkezzen a helyes vélemény kialakításához szükséges kognitív kompetenciával. Ha megértjük, hogy a hitekért viselt felelősség és az episztemikus hibáztathatóság a következményekért való felelősség egy fajtája, akkor azok a klasszikus ellenvetések, melyek a döntéseket középpontba helyező elméletek ellen szólnak, könnyen megválaszolhatóvá válnak, és nincs okunk olyan elméletet előnyben részesíteni, melyek a felelősség kulcsát bizonyos képességek puszta birtoklásában jelölik ki. Már csak azért sem, mert a képességek puszta birtoklása számos esetben – függetlenül a döntésközpontú elméletek sikerétől – nem lehet elégséges alapja sem a hitekért, sem egyes események bekövetkezéséért való hibáztatásnak.

IRODALOM

Alston, William H. 1988. The Deontological Conception of Epistemic Justification. *Philosophical Perspectives*. 2. 257–299.

Björnsson, Gunnar 2017a. Explaining (Away) the Epistemic Condition on Moral Responsibility. In Philip Robichaud – Jan Willem Wieland (szerk.): *Responsibility: The Epistemic Condition*. New York, Oxford University Press. 146–162.

Björnsson, Gunnar 2017b. Explaining Away Epistemic Skepticism about Culpability. In David Shoemaker (szerk.): *Oxford Studies in Agency and Responsibility*. Oxford, Oxford University Press. 141–164.

Björnsson, Gunnar – Persson, Karl 2012. The Explanatory Component of Moral Responsibility. *Noûs*. 46/2. 326–354.

Fischer, John M. – Ravizza, Mark 1994. Responsibility for Consequences. In J. Coleman – A. Buchanan (szerk.): *Harm's Way: Essays in Honor of Joel Feinberg*. Cambridge, Cambridge UP. 183–208.

Fischer, John M. – Tognazzini, Neil A. 2009. The Truth about Tracing. *Noûs*. 43. 531–556.

Forrai Gábor 2014. *Kortárs nézetek a tudásról*. Budapest, L'Harmattan.

Forrai Gábor 2017. Doxasztikus deontológia akaratlagos ellenőrzés nélkül. *Magyar Filozófiai Szemle*. 61. 31–48.

Lockie, Robert 2018. *Free Will and Epistemology*. London, Bloomsbury Academic.

McCormick, Miriam S. 2014. *Believing against the Evidence: Agency and the Ethics of Belief*. New York – London, Routledge.

Meylan, Anne 2015. The Legitimacy of Intellectual Praise and Blame. *Journal of Philosophical Research*. 40. 189–203.

Meylan, Anne 2017. The Consequential Conception of Doxastic Responsibility. *Theoria*. 83/1. 4–28.

Nottelmann, Nikolaj 2007. *Blameworthy Belief: A Study in Epistemic Deontologism*. Dordrecht, Springer.

Peels, Rik 2017a. Responsible Belief and Epistemic Justification. *Synthese*. 194/8. 2895–2915.

Peels, Rik 2017b. *Responsible Belief. A Theory in Ethics and Epistemology*. Oxford, Oxford University Press.

Réz Anna 2012. Befolyásoljuk a meggyőződéseinket? *Magyar Filozófiai Szemle*. 56. 53–64.

Robichaud, Philip – Wieland, Jan W. 2017. A Puzzle concerning Blame Transfer. *Philosophy and Phenomenological Research (Online)*. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/phpr.12462 (elérés dátuma: 2018. 11. 02.).

Shabo, Seth 2015. More Trouble with Tracing. *Erkenntnis*. 80/5. 987–1011.

Vargas, Manuel 2005. The Trouble with Tracing. *Midwest Studies in Philosophy*. 29/1. 269–291.

Forrai Gábor

Miért a kompetencia, és miért nem a döntések: válasz Bernáth Lászlónak

Senki nem vitatja, hogy vannak kötelességeink a helyes véleményformáláshoz szükséges feltételek megteremtésével kapcsolatban: bizonyítékokat kell gyűjtenünk, alaposan át kell gondolnunk a kérdést, törekednünk kell képességeink kimunkálására, stb. *Doxasztikus deontológia akaratlagos ellenőrzés nélkül* című írásomban (Forrai 2017) először amellett érveltem, hogy nemcsak ilyen kötelességeink vannak, hanem olyanok is, hogy az adott feltételek között helyesen alakítsuk ki hiteinket: ítéljük meg helyesen a bizonyítékok súlyát és relevanciáját, következtessünk helyesen, vegyük számba az összes releváns lehetőséget, stb. Az ilyen kötelességeket neveztem *doxasztikus kötelességek*nek. A doxasztikus kötelességek létezése ellen a fő érv az, hogy a hitképződés spontán folyamat, amely fölött nem gyakorlunk akaratlagos ellenőrzést (Alston 1988). Ezzel szemben azt állítottam, hogy a doxasztikus kötelességek nem akaratlagos ellenőrzést követelnek, hanem kognitív kompetenciát. Ahhoz például, hogy kötelességem legyen az adott szituációban a bizonyítékokat helyesen mérlegelni, nem az szükséges, hogy akaratomon múljon, hogy milyen erősnek tűnnek számomra a bizonyítékok, hanem az, hogy elég kompetens legyek a megítélésükhöz.

Másodszor amellett érveltem, hogy a doxasztikus kötelességek ezen védelme *nem* segít az igazolás deontikus felfogásán, amely szerint akkor és csak akkor hiszek valamit igazoltan, ha hitem kialakításakor felelősen járok el, azaz nem sértem meg episztemikus kötelességeimet – köztük doxasztikus kötelességeimet. Mivel a kognitív kompetencia személyfüggő, a doxasztikus kötelességek is azok, s így a deontológiai felfogás olyan igazolásfogalmat eredményez, amely túlságosan személyfüggő ahhoz, hogy megragadja azt, amiért az igazolást értékesnek tartjuk.

A folyóirat jelen számában Bernáth László mindkét állításomat vitatja, és felvázol egy alternatív álláspontot. Az alábbiakban igyekszem megmutatni, hogy állításaim igenis védhetők, saját javaslata ellenben problematikus.

I. A KOGNITÍV KOMPETENCIA VÉDELMÉBEN

Bernáth elfogadja azokat a durván strawsoniánus játékszabályokat (Strawson 1974), amelyek szerint játszom: amennyiben jogosan hibáztatunk valakit valamiért, akkor az illető megsértette bizonyos kötelességeit. Amellett, hogy doxasztikus kötelességeink kognitív kompetenciánkon múlnak, szembeállított esetek révén érvelek. Az eredeti esetben mindig kompetens alanyról van szó, a szembeállított variációkban inkompetens alanyról. A Bernáth által tárgyalt példában Beának megvan a kompetenciája ahhoz, hogy megtalálja a helyes kiindulópontot a Nagy Sejtés bizonyításához, a variációk alanyainak – a doktoranduszának, a középszerű matematikusnak, illetve magának Beának, ha a feladat jóval nehezebb – nincsen. Ezek után, eredeti írásomnál némileg szigorúbban fogalmazva, így érvelek.

(1) Az eredeti esetben az alanyt jogosan hibáztathatjuk hitéért.
(2) A variációkban az alanyt nem hibáztathatjuk jogosan hitéért.
(3) Az egyetlen releváns különbség az eredeti eset és a variációk között az, hogy az eredeti esetben az alany rendelkezik a megfelelő kompetenciával, a variációkban pedig nem.
(4) Tehát: a jogos hibáztatásnak szükséges feltétele a megfelelő kompetencia megléte.

Bernáth az érv első premisszáját támadja, mégpedig azon az alapon, hogy Bea nem *hibáztatja* magát, hanem egyszerűen *bosszús*. Elismerem, csakugyan jogosan lehet bosszús amiatt, hogy *nem sikerült megtalálnia a bizonyítást*, jóllehet az elérhető közelségben volt. Ez azonban nem perdöntő, mert a kudarc miatti bosszúsága nem zárja ki azt, hogy hibáztassa is magát azon *téves hitéért*, amely a kudarcot eredményezte. Bár felhozhatok analóg eseteket, melyekben valaki egyszerre bosszankodik és hibáztatja önmagát, ezekkel nem lesz könnyű meggyőznöm az olvasót, mert szívesebben tulajdonítunk valakinek egy pszichológiai állapotot, mint kettőt.[1]

De nem is kell meggyőznöm, mivel van egy másik példám is, amelyen az iménti ellenvetés nem talál fogást. Mivel az olvasó előtt nem feltétlenül van ott írásom, hadd idézzem az eredeti esetet.

> Anna és párja kedvező áron bérelnek lakást, Anna lakását pedig, amely kissé szűkös lenne kettejüknek, kiadják. Mivel Anna idős édesanyja egy távoli faluban lakik, s elég körülményes látogatni, fontolóra veszik, hogy beköltöztetik Anna lakásába, a mama

[1] Csak egyetlen analógia, jelzésképpen. Kedvesemmel nem voltam elég figyelmes az utóbbi hónapokban, és amikor kap egy kedvező külföldi állásajánlatot, elfogadja. Ekkor egyszerre bosszankodhatom amiatt, hogy ilyen kedvező ajánlatot kapott, és hibáztathatom magam viselkedésem miatt, hiszen ha másként viselkedem, talán nem fogadja el az állásajánlatot.

lakását pedig eladják. (Az ebből származó pénz a mama alacsony nyugdíjának kiegészítésére szolgálna.) A lakásbérlés így természetesen nagyobb terhet jelentene, hiszen elesne az Anna lakásának kiadásából származó bevétel. Annáék megfontolt, körültekintő emberek, akik életük során már sokszor hoztak efféle döntéseket, s ezek rendre helyesnek is bizonyultak. Ezúttal is alaposan átgondolják a pro és kontra érveket, osztanak, szoroznak, és arra jutnak, hogy elbírják a megnövekedett anyagi terheket, és hogy ezeket érdemes is vállalniuk azért, hogy ne kelljen teljes hétvégéket a mama látogatására fordítani. Tudják azonban, hogy a bérleti díjak alaposan megemelkedtek, s ha a bérbeadó ugyanilyen mértékben emeli az ő bérleti díjukat, azt már nem tudnák kigazdálkodni. Ezért, mielőtt döntenének, megkérdezik, hogy tervez-e a jövőben az inflációt meghaladó mértékű díjemelést. A bérbeadó „nem"-mel felel, s Annáéknak minden okuk megvan az ígéretét komolyan venni, mivel mindeddig maximálisan korrekt és megbízható volt, s ráadásul nagyon elégedett, hogy olyan bérlői vannak, mint Annáék. Így hát árulni kezdik a mama lakását. Mielőtt azonban sikerülne eladniuk, a bérbeadó közli velük, hogy mégiscsak jelentősen emeli majd a bérleti díjat. Ekkor döbbennek rá, hogy a mama átköltöztetése milyen súlyos hiba lett volna. A bérelt lakás elhagyására nemcsak a bérleti díj emelkedése miatt kényszerülhetnek rá, hanem más okokból is: a tulajdonos anyagi nehézségei miatt eladja a lakást, vagy megváltoznak a családi viszonyai, s ő maga akar odaköltözni, stb. Ha pedig el kell hagyniuk a bérelt lakást, akkor, az időközben megemelkedett bérleti díjak miatt, csak egy Annáénál lényegesen rosszabb lakást tudnak kivenni. Hogy az ördögbe nem gondoltak erre? *Nem lett volna szabad* azt hinniük, hogy a mama átköltöztetése kockázatmentes. Látniuk *kellett volna* a kockázatokat. (Forrai 2017. 35–36.)

Annáéknak nincs okuk bosszankodni; igazából megkönnyebbülést kell érezniük, amiért megúszták a téves hitre alapozott döntés súlyos következményeit. Ha pedig valaki köti az ebet a karóhoz, hogy igenis bosszankodnak, akkor legfeljebb amiatt bosszankodhatnak, hogy nem úgy döntöttek, ahogy kellett volna. De csak akkor bosszankodhatnak emiatt, ha jogosan hibáztatják magukat téves hitükért. Tehát hamis, hogy a történetet záró „nem lett volna szabad" és „kellett volna" kijelentések a bosszúságot fejezik ki, nem pedig az önhibáztatást. Legfeljebb az lehetséges, hogy az önhibáztatás mellett a bosszúságot is kifejezik.

De hogy ne bízzak mindent Annáékra, lássunk egy harmadik példát is, amelynél a bosszúság még olyan módon sem hozható játékba, mint Annáéknál.

A nyugdíjas bíró

A bíróság egy különösen visszataszító bűncselekményt tárgyal: egy bankrablás során a rablók minden ott tartózkodót meggyilkoltak. A vád szerint a vádlott részt vett a rablásban, és miközben ismeretlen társa gyilkolt, ő a bejárat előtt állt, hogy a belépni szándékozókat elküldje. A bíróság már befejezte a bizonyítékok feltárását, de még nem hirdetett ítéletet. A tárgyalásokon végig jelen volt egy nemrég nyugalomba vonult bíró, aki nagyon megbecsült tagja volt a bírói karnak, s maga is számos súlyos

és nehéz ügyben hozott ítéletet. Megkérdezem, mit gondol az esetről. Azt mondja, alaposan át kell gondolnia, és amikor újra találkozunk, a következőt feleli. Annak a hivatásos bűnözőnek a vallomását, aki büntetésének enyhítéséért cserébe terhelő vallomást tett a vádlottra, jelesül, hogy az bevallotta neki a rablásban való részvételt, hitelesnek fogadja el. Hitelesnek fogadja el a bank azon ügyfeleinek vallomását is, akik szerint a vádlott volt az, aki elküldte őket, amikor be akartak menni a bankba. Ezzel szemben nem fogadja el hitelesnek a vádlott vallomását, aki következetesen tagadta, hogy részt vett volna rablásban, jóllehet több olyan súlyos bűncselekményt is beismert, melyekkel a rendőrség soha nem hozta kapcsolatba, s amelyekért sok-sok év börtön jár. Szintén irrelevánsnak tartja, hogy a rablás idején a vádlott mobiltelefonját egy másik helyszínen használták, noha semmit nem tudunk arról, hogy ki használta a telefont, ha nem a vádlott. Ezek alapján, mondja, a vádlottat bűnösnek találná, és életfogytiglant szabna ki rá, annak ellenére, hogy a tanúvallomásokon kívül semmi nem támasztja alá, hogy a vádlott járt a bankfiókban, vagy hogy valaha is megfordult volna a városban, ahol a rablás történt.

Itt tart a dolog, amikor a rendőrség megtalálja a gyilkos fegyvert egy másik bűnözőnél, és pillanatok alatt kiderül, hogy a vádlott ártatlan. Én pedig igencsak hibáztatom a nyugdíjas bírót: képes lett volna életfogytiglanra ítélni valakit olyan bizonyítékok alapján, amelyek, ha jobban belegondolunk, nagyon is gyengék!

Szenilitás

Elmesélem az esetet egy közös ismerősünknek, aki felvilágosít: bár a viselkedésén elsőre nem látszik, a nyugdíjas bíró bizony eléggé leépült, éppen ezért is kellett nyugdíjba vonulnia. Ja, mondom, az egészen más, és már nem is neheztelek rá.

A minta ugyanaz, mint a korábbiakban: akit kompetensnek ítélünk, azt hibáztatjuk, akit nem ítélünk annak, azt nem.[2] És itt az eredeti esetről implauzibilis azt állítani, hogy nem hibáztatjuk a bírót, hanem csak bosszúsak vagyunk.

II. AZ ETIKAI KÖTELESSÉGEKHEZ KELL-E IGAZODNUNK?

Az iménti példák önmagukban nem elégségesek ahhoz, hogy a doxasztikus kötelességek szükséges feltételének a kognitív kompetenciát tegyük meg az akaratlagos ellenőrzés helyett.

Lehetséges ugyanis az ellenkező irányban is érvelni: mivel minden kötelességnek az akaratlagos ellenőrzés a szükséges feltétele, a doxasztikus kötelessé-

[2] Azért választottam nyugdíjas bírót, mert a ténylegesen ítélkező bírót akkor is hibáztatjuk, ha inkompetens. Ez a hibáztatás azon alapul, amit Feldman „szerep-kötelezettségnek” *(role-ought)* nevez (2000. 676), s amely nem telivér deontológiai kötelezettség (Kornblith 2001. 237–238). Részletesebben: Forrai 2019. 3. szakasz.

gekkel kapcsolatos köznapi ítéleteink hibásak, és ezeket, a kötelességekre vonatkozó filozófiai elmélet alapján, joggal bírálhatjuk felül. Ezért aztán érvelnem kellett az ellen is, hogy ami igaz az erkölcsi kötelességekre, annak a doxasztikus kötelességekre is igaznak kell lennie.[3]

Bernáth ezzel szemben adottnak veszi, hogy köznapi doxasztikus deontológiai ítéleteink ugyanúgy viselkednek, mint erkölcsi ítéleteink. Saját szempontjából jogosan tesz így: érvelésem ugyanis feltételezi, hogy a történetek végén szereplő kijelentések hibáztatást fejeznek ki, ő pedig úgy gondolja, hogy félreértelmezem ezeket. Ha téved ebben – ahogy az előző szakaszban állítottam –, nem veheti adottnak, hogy a doxasztikus deontológiai ítéletek ugyanígy viselkednek, mint az erkölcsi ítéletek, és így a második szakasz végén megfogalmazott érve petitio principii.

Ebben a szakaszban azt vizsgálom meg, hogy Bernáth saját elmélete mennyire tartható. Azzal kell kezdenem, hogy Bernáthot igazából nem a doxasztikus kötelességek foglalkoztatják, hanem az, hogy mennyiben vagyunk felelősek hiteinkért. Úgyhogy a kötelességeket most zárójelbe is teszem.

A probléma, amellyel Bernáthnak szembe kell néznie, a következő. Döntéseinkért felelősek vagyunk, hiteink azonban spontán jönnek létre. Ha nem szoktunk döntést hozni arról, hogy mit higgyünk, hogyan lehetünk felelősek hiteinkért?[4] Megoldása azon alapul, hogy bár hiteinkről nem döntünk, hiteink lehetnek korábbi döntéseink *következményei*. Arra pedig vannak kidolgozott elméleteink, hogy a döntésekért való erkölcsi felelősség mikor terjed ki a döntések következményeire. Ezek révén magyarázható meg például, hogy miért vagyok felelős azért, ha részegen elgázolok valakit, jóllehet csak arról hoztam döntést, hogy ittasságom ellenére vezetni fogok, arról nem, hogy gázolni is. Az általa preferált elmélet szerint akkor vagyunk felelősek döntéseink következményeiért, ha teljesülnek az alábbi feltételek:

(a) A döntésnek befolyásolnia kell a következmény bekövetkezését.
(b) A döntésnek és következményének azonos előjelűnek kell lennie, azaz ha a döntés dicséretes, a következmény pedig sajnálatos, akkor nem vagyunk felelősek a következményért.
(c) A döntés abszolút értéke ne haladja meg a következményét, vagyis ha egy kis hibának katasztrofális következményei vannak, akkor azokért nem vagyunk felelősek.
(d) A döntés ne deviáns módon okozza a következményt.

[3] Az érvelés továbbfejlesztett változatát és annak magyarázatát, hogy miért különböznek az etikai és a doxasztikus kötelességek szükséges feltételei, lásd Forrai 2019. 4. szakasz.

[4] A „felelősség" kifejezés helyett Bernáth a „tehet róla" kifejezést használja. Ezt szerencsétlen kifejezésnek tartom, mert – ahogy ő is elismeri – nem szoktuk döntésekre alkalmazni.

Így a doxasztikus felelősségre vonatkozó elmélete az, hogy hiteinkért abban az esetben vagyunk felelősek, ha hoztunk valamilyen döntést, amelynek kapcsolata a kérdéses hittel eleget tesz a fenti feltételeknek.

Ezzel a megoldással az a gondom, hogy nem tudom, hogyan kell a doxasztikus esetekben úgy alkalmazni, hogy legalább valamennyire plauzibilis legyen. Mivel Bernáth a megoldást egy etikai példán szemlélteti, csupán az általa továbbírt Bea-példa kínál némi támpontot. Ennek 3. verziójában Bea úgy dönt, hogy olyan „technikai" lemmákkal, mint Y, a továbbiakban nem foglalkozik, ezért nem is jut az eszébe, amikor szüksége lenne rá.

A példa nem tartalmazza, hogy pontosan mi is az a *következmény*, amelyért Bea felelős. Több olyan dolog is van, amely eleget tesz (a) feltételnek, azaz valóban következmény. Az első, hogy Beának *nem jut eszébe Y lemma*. Ez azonban nem doxasztikus állapot. Így ha ezt tekintjük a releváns következménynek, akkor az elmélet nem a hiteinkért való felelősségről szól. A második az, hogy Bea *nem hiszi azt, hogy Y a legjobb kiindulópont*. Ez doxasztikus állapot ugyan, de nem doxasztikus attitűd. Bea nem olyan módon nem hiszi ezt, hogy felfüggeszti vele kapcsolatban az ítéletét, és nem is olyan módon, hogy a tagadását hiszi. Való igaz, hogy Bea hitéből, hogy X lemma a helyes kiindulópont, az következik, hogy Y nem az, de Bea nem szűri le ezt a következtetést. Így az egyetlen következmény, mely témánk szempontjából releváns lehet, az, hogy Bea *azt hiszi, hogy X lemma a legjobb kiindulópont*.

Lássuk (b)-t! Mi az előjele Bea döntésének, hogy hanyagolni fogja a technikai lemmákat – azaz pozitívan vagy negatívan értékeljük-e ezt a döntést? Könnyen rávághatnánk, hogy negatívan, hiszen kedvezőtlen következményei lettek. Ezzel azonban csalunk. Az etikai esetben ugyanis a döntésnek *önmagában* is van erkölcsi minősége. Pandora döntése, hogy kinyitja a dobozt, önmagában is elítélendő, mivel erkölcsi előírás, hogy a dobozt nem szabad kinyitni. Ezzel szemben Bea döntése, hogy hanyagolja a technikai lemmákat, önmagában se nem jó, se nem rossz. Tehát (b) alkalmazhatatlan ebben az esetben. És ez az eset nem egyedi. Ha ötven év múlva még mindig nem lesznek empirikus bizonyítékok a húrelmélet mellett, és a kutatók többsége más irányban próbálkozik, vajon hogyan értékeljük annak a kutatónak a döntését, aki továbbra is a húrelméleten dolgozik? Eldönthetetlen. Az efféle döntés, szemben az etikai döntésekkel, önmagában nem jó és nem rossz, előjele a következményein múlik.[5]

A (b) kapcsán felmerül egy másik kérdés is, jelesül, hogy mit jelent *a következmény negatív előjele*. Magyarán: miért értékeljük negatívan azt, hogy Bea azt

[5] Nem állítom, hogy (b) mindig alkalmazhatatlan. Azok a döntések, melyek azzal kapcsolatosak, hogy milyen episztemikus feltételek között alakítjuk ki hiteinket, önmagukban is értékelhetők. Ha valaki úgy dönt, hogy csak a már rendelkezésére álló bizonyítékok alapján alakítja ki álláspontját, és nem vizsgálja meg a rendelkezésére nem álló, de könnyen elérhető bizonyítékokat, akkor ezt a döntését anélkül is negatívan minősíthetjük, hogy tudnánk, milyen következményei lesznek.

hiszi, hogy X lemma a legjobb kiindulópont? Az egyik lehetőség, hogy ez a hit *nem igazolt*. Ezzel az a gond, hogy nem egyeztethető össze azzal, hogy Bernáth az igazolás deontológiai felfogását is képviselni szeretné (lásd írásának 7. lábjegyzetét). A deontológiai felfogás az igazolt hitet felelősen kialakított hitként értelmezi. Ha pedig a felelősen kialakított hitet, egyebek között, az igazolt hit fogalma révén értelmezzük, akkor a deontológiai elmélet semmitmondóvá válik. Ezért úgy gondolom, hogy Bea hitének azért kell negatív előjelet kapnia, mert *hamis*.

Most már rátérhetünk (c)-re. Bea esetében ez sem alkalmazható, mert döntésének nemcsak előjele, hanem abszolút értéke sincsen. Ha Bea döntése önmagában nem jó/rossz, nem mondhatjuk sem azt, hogy kicsit, sem azt, hogy nagyon jó/rossz. Ezért vegyük a Beához hasonlóan briliáns, ám fiatalabb Csillát, aki azért nem ismeri Y lemmát, mert úgy döntött, hogy nem olvassa a régebbi irodalmat. Tételezzük fel, hogy ez rossz döntés, mert az adott területen a korábbi irodalom nem egy esetben fontosnak bizonyult.

Miután (b) feltételt ily módon teljesítettük, most azt kell megnéznünk, Csilla döntésének abszolút értéke nagyobb-e a következmény abszolút értékénél. Magyarán azt kell megnéznünk, hogy melyik rosszabb: Csilla döntésének hibája, vagy a döntésből származó hitének hamissága. Ez a kérdés azonban értelmetlen, mert különböző skálákon lévő mennyiségek nem hasonlíthatók össze. Ez a kérdés olyan, mintha azt kérdeznénk, hogy a rasszizmus megvetendőbb-e annál, mint amennyire a záptojás büdös. Ráadásul a következmény oldalán nem is skála van, hanem csak egy pozitív és egy negatív érték, hiszen minden igaz hit ugyanannyira igaz, és minden hamis hit ugyanannyira hamis.[6] Az etikai esetben a párhuzamos kérdés az, hogy nagyobb rossz-e az, hogy Pandora megsértette a tabut, annál, hogy az egész törzs megbetegedett. Ez a kérdés értelmes és megválaszolható, még ha nem is feltétlenül értünk egyet vele kapcsolatban. A hiteinkre kiható döntések minősége viszont nem összehasonlítható a hitek igazságértékével.

A (d) esetében nem tudtam példát találni a deviáns okságra. Az etikai esetben ezzel sincs probléma: Laiosz döntése, hogy elpusztítja fiát, aki a jóslat szerint meg fogja ölni, deviáns módon okozza azt, hogy fia, Oidipusz csakugyan megöli.

Az igazán súlyos probléma az elméletre nézve az, hogy (c) feltétel soha nem teljesül. Ebből ugyanis az következik, hogy soha nem vagyunk felelősek hiteinkért; még azokban az esetekben sem, amelyekben valaki minimális erőfeszítést

[6] Az utóbbi probléma nem orvosolható azzal, hogy azt mondjuk, különböző hamis hitek nem egyenlő mértékben rosszak. Ha azt hiszed, a mohácsi vész 1527-ben volt, abból sok bajod nem lesz. De ha azt hiszed, hogy tudsz repülni, akkor megeshet, hogy a lift helyett az ablakot választod, hogy a tizedikről lejuss a földszintre. Hogy csak a legfontosabbakat említsem, ezzel a megoldással az első gond, hogy a hitek ilyen skálázása nem illeszkedik az igaz/hamis dichotómiához, ti. egyes igaz hitekkel rendelkezni rossz dolog, és egyes hamis hitekkel rendelkezni jó. A másik gond az, hogy ha a hitek rosszaságát vagy jóságát így mérjük, akkor a hiteinket befolyásoló döntésért nem episztemikusan vagyunk felelősek, hanem prudenciálisan.

sem teszt az olyan feltételek megteremtésére, amelyek elősegítik a helyes véleményformálást. A (b)-vel kapcsolatos probléma csupán az, bizonyos esetekben – amilyen Bea továbbírt 3. verziója – az elmélet mást mond, mint amit Bernáth mondani szeretne. Bernáth felelősnek tartja Beát a tévedésért, mivel azonban (b) nem teljesül, az elmélet szerint nem felelős. A (d)-vel kapcsolatos probléma legfeljebb szépséghiba. Ha a doxasztikus esetekben nem létezik deviáns okság, akkor (d) triviálisan teljesül minden esetben, vagyis (d) nem csinál bajt, csak éppen redundáns.

Ez a diagnózis természetesen csak akkor áll, ha helyesen alkalmazom az elméletet a doxasztikus esetekre. Ha rosszul alkalmazom, akkor szolgáljon mentségemül, hogy Bernáth nem sok fogódzót kínál.

III. AZ IGAZOLÁS DEONTOLÓGIAI FELFOGÁSA

Bernáth szerint, ha elfogadjuk elméletét doxasztikus kötelezettségeinkről, akkor módunk van az igazolás deontológiai felfogását megvédeni. Ezzel két gondom van: nem látja, hogy ennek érdekében milyen radikálisan kell szakítania az igazolás szokásos fogalmával, és hogy döntésekre apelláló elmélete hátrányban van a deontológiai elmélet más változataival szemben.

A deontológiai felfogás szerint akkor hiszünk valamit igazoltan, ha maradéktalanul eleget teszünk episztemikus kötelezettségeinknek. Az egyik standard ellenvetés ezzel szemben az, hogy bizonyos körülmények között ez a fajta igazolás nem valószínűsíti azt, hogy igazat hiszünk (Alston 1985. 1988). Ilyen eset például, ha valakinek súlyos kognitív fogyatékosságai vannak, mondjuk képtelen helyesen következtetni. Ekkor hiába gyűjti szorgosan a bizonyítékokat, hiába gondol át mindent alaposan, az esetek jelentős részében téves hitekre fog szert tenni. Lényegében amellett érveltem, hogy ez az ellenvetés akkor is megmarad, ha a másik fontos ellenvetés, hogy egyáltalán nincsenek doxasztikus kötelességeink, elesik.[7]

Úgy gondolom, hogy ez a fajta igazoltság túlságosan szubjektív ahhoz, hogy érdekes legyen. Csak annyit követel meg, hogy tegyünk meg mindent, amit tudunk, és azt állítja, hogy ami ezek után igazoltnak tűnik számunkra, az igazolt is. Egy ilyen igazoltságfogalmat használni annyi, mint azt mondani, hogy akkor focizok jól, ha képességeim maximumát nyújtom. Márpedig ha teljes erőbedobással küzdök, igyekszem az edzői instrukciók szerint helyezkedni, stb., de egyszer sem szerzek labdát, a véletlenül hozzám kerülő labdákat pedig nem játszom meg,

[7] A „doxasztikus kötelesség" kifejezést Bernáth ennél tágabb értelemben használja: nála a helyes véleményformálást támogató feltételek megteremtésére irányuló kötelességek is doxasztikus kötelességnek számítanak. Az ilyen tág értelemben vett doxasztikus kötelességek létezését mindenki elismeri.

akkor nem focizok jól. Amit Bernáth nálam (Forrai 2014. 16–19) szubjektív igazolásként azonosít, az ebben az értelemben nem szubjektív, hanem inkább perspektivális: akkor hiszek igazoltan valamit, ha a rendelkezésemre álló bizonyítékok fényében *objektíven* igazolt az, amit hiszek (Feldman 1988. 415–416, 418). Vagyis akkor hiszek valamit igazoltan, ha bizonyítékaim ténylegesen alátámasztják azt, amit hiszek. Ebben a felfogásban az igazolás függ a rendelkezésemre álló *bizonyítékoktól* – az externalista igazoláselméletek esetében helyesebb azt mondani, hogy episztemikus helyzetemtől –, de nem függ *képességeimtől*. Ha nem tudok helyesen következtetni, és bizonyítékaimból valójában nem következik az, ami számomra következni tűnik, akkor hiába következtettem olyan gondosan, ahogy csak tudok, hitem nem igazolt. Némileg másképp fogalmazva: a perspektivális igazolás igazolás a bizonyítékokhoz képest; amit pedig Bernáth szubjektív igazolásnak nevez, az igazolás a bizonyítékokhoz és a megismerő kompetenciájához képest. Bernáth mintha nem mérné fel, hogy az általa proponált deontológiai igazolásfogalom milyen mértékben szubjektív. Így ír:

> Ha valami szubjektíve valószínűsíti *e* evidenciák fényében, hogy *p* igaz, az annyit jelent, hogy a szóban forgó személy háttértudását, *képességeit* és kognitív képességeinek irányítására vonatkozó episztemikus kötelességeit figyelembe véve az evidenciák azt valószínűsítik, hogy *p* igaz. Tehát ha a szóban forgó személy képes igazolni, hogy az adott episztemikus szituációban – már amennyiben valaki mindent megtesz az igazság megismerése érdekében, amit meg kell tennie – *e* evidenciák azt valószínűsítik, hogy *p,* abban az esetben a megismerő megmutatja, hogy *az ő helyében mindenkinek azt kellene hinnie, hogy p.* (Bernáth 2019. 175. A kiemelés tőlem származik.)

Ha az illető képes megmutatni, hogy az ő helyében mindenkinek azt kellene hinnie, amit ő hisz, akkor hite perspektiválisan igazolt, azaz a bizonyítékok fényében objektíven igazolt. De ez nem ugyanaz, mint a képességeket is tekintetbe vevő szubjektív igazolás. Ha nem tudok logikusan következtetni, hogyan mutathatnám meg valakinek, aki tud, hogy a bizonyítékok fényében neki is azt kellene hinnie, amit nekem? Vagy:

> Lehet azt mondani, hogy ez a fajta szubjektív igazolás elsősorban nem azt igazolja, hogy *p* igaz, hanem arra ad igazolást, hogy S személy *megfelelő episztemikus indokok*ra támaszkodva hiszi *p*-t. Ez szerintem így pontatlan, hiszen ahhoz, hogy ezek az indokok episztemikusan *megfelelőek* legyenek, arra van szükség, hogy az adott nézőpontból nézve *ténylegesen* valószínűsítsék az igazságot. (Uo. – saját kurziválás, eredeti kurziválás elhagyva.)

Ezt elfogadom, de a deontológiai felfogás híve nem fogalmazhat így. Az ugyanis, hogy episztemikus indokaim megfelelőek-e, és hogy ténylegesen valószínűsítik-e az igazságot, nem kizárólag azon múlik, hogy mindent megtettem-e, amit

módomban állt: ha képességeim gyengék, akkor legjobb episztemikus indokaim sem lesznek megfelelőek, hiába teszek meg minden tőlem telhetőt.

Nem vitatom, hogy értékelhetjük valakinek a teljesítményét abból a szempontból, hogy mindent megtesz-e, amit tud. Ez azonban ismeretelméleti szempontból nem különösen érdekes, mert a kognitív fogyatékosságtól szenvedő (az agymosott, a paranoiás, a rigorózus tradícióba zárt stb.) hiába tesz meg mindent, amit tud, amit bizonyítéknak vél, nem valószínűsíti az igazságot. Éppen ezért vonakodnék teljesítményét „igazolásként" elismerni. Természetesen nem jegyeztettem be tulajdonjogot az „igazolás" szóra, úgyhogy nem tilthatom meg, hogy ezt a képességfüggő normatív státuszt Bernáth „igazolásnak" nevezze. Nem vitatom, hogy ez valódi normatív episztemikus státusz. Akinek a hite deontológiailag igazolt, az törődik az igazsággal, és a deontológiai igazolás, noha nem konvertálja az igaz hitet tudássá, mindenképpen szükséges feltétele a tudásnak (Peels 2017). Azt vitatom, hogy a deontológiai igazolás önmagában fontos episztemikus érték.

A második gondom az, hogy Bernáth koncepciója ezt az episztemikus értéket nem ragadja meg jól, és nemcsak az előző szakaszban említett okokból. Térjünk vissza a Bea-példa 3. verziójára, amelyben azért hiszi tévesen, hogy X lemma a helyes kiindulópont, mert valamikor eldöntötte, hogy hanyagolja az ilyen technikai lemmákat. Bernáth szerint Bea felelős tévedéséért, mert az egy döntés következménye. Én úgy látom azonban, Bea mindent megtett, ami módjában állt. Az olyan stratégiai döntések, mint amilyeneket Bea hozott, elkerülhetetlenek a tudományban. Ha nem hozunk ilyen döntéseket, nem fogunk sehova eljutni; az pedig csak utólag derül ki, hogy ezek a döntések jók-e vagy rosszak. Ezeket a döntéseket értékelhetjük ugyan ismeretelméleti szempontból, de ez nem telivér deontológiai értékelés. Lényeges különbséget látok Bea és aközött, aki nem gyűjti gondosan a bizonyítékokat, nem gondolja át őket, vagy nem szentel figyelmet képességei kimunkálásának. Az utóbbit magam is hajlandó vagyok hibáztatni. Tehát azt gondolom, hogy ha már deontológiai igazolásban gondolkodunk, akkor kötelességeinket jobb volna arra korlátozni, hogy megteremtsük azokat a feltételeket, amelyek előreláthatólag a legjobbak az igazság megtalálására. Lehet, hogy az előreláthatóság követelménye az erkölcsi felelősség esetében nem tartható fenn, de az episztemikus felelősség esetében plauzibilisnek tűnik.

Végezetül annyit, hogy sem a klasszikus, sem a modern episztemológusok nem szenteltek sok figyelmet az episztemikus helyzetünk javításával kapcsolatos kötelességeinknek. Bár elismerték, hogy vannak ilyen kötelességeink, úgy gondolták, ezekről nem lehet sok érdekeset elmondani. Lehet, hogy ez tévedés, és ezek vizsgálatából kibomlik majd egy érdekes filozófiai problematika. De ennek vizsgálata nem küszöbölheti ki a hagyományos problematikát.

IRODALOM

Alston, William H. 1985. Concepts of Epistemic Justification. *The Monist*. 68/2. 57–89.
Alston, William H. 1988. The Deontological Conception of Epistemic Justification. *Philosophical Perspectives*. 2. 257–299.
Bernáth László 2019. Miért kell hinni bármit is? A doxasztikus kötelességek eredete – válasz Forrai Gábornak. *Magyar Filozófiai Szemle*. 63/2. 158–177.
Feldman, Richard 1988. Subjective and Objective Justification in Ethics and Epistemology. *The Monist*. 71/3. 405–419.
Feldman, Richard 2000. The Ethics of Belief. *Philosophy and Phenomenological Research*. 60/3. 667–695.
Forrai Gábor 2017. Doxasztikus deontológia akaratlagos ellenőrzés nélkül. *Magyar Filozófiai Szemle*. 61/3. 31–48.
Forrai Gábor 2019. Doxastic Deontology and Cognitive Competence. *Erkenntnis*. https://doi.org/10.1007/s10670-019-00126-1
Kornblith, Hilary 2001. Epistemic Obligation and the Possibility of Internalism. In Abrol Fairweather – Linda Zagzebski (szerk.): *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford, Oxford University Press. 231–248.
Peels, Rik 2017. Responsible Belief and Epistemic Justification. *Synthese*. 194/8. 2895–2915.
Strawson, Peter F. 1974. *Freedom and Resentment and Other Essays*. London, Methuen.

Varga Péter András

Mi a filozófia (és mi nem az)?

Tőzsér János: *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest, Kalligram. 2018.

Különös egybeesés, hogy napjaink tudománypolitikai vitája, melynek során nyíltan felvetődik a hazai bölcsészet- és társadalomtudományi alapkutatások relevanciájára vonatkozó kérdés, egyszerre zajlik egy ősi bölcsészettudományi diszciplína, a filozófia magyarországi művelésének kevésbé látványos, ámde annál mélyrehatóbb identitásválságával. A filozófia hazai fejleményeit közelről figyelő olvasók talán még emlékezhetnek egy tíz-tizenöt évvel ezelőtti, szokatlan hevességgel zajló módszertani vitára, melynek egyik protagonistája, a *casus belli*-tanulmány társszerzője a *Magyar Filozófiai Szemle* hasábjain is rendszeresen publikáló – sőt a folyóirat elmúlt évtizedének legtöbbet idézett tanulmányát jegyző – Tőzsér János volt (Tőzsér 2013a),[1] aki most egy nem kevésbé provokatív kötettel jelentkezett. Tőzsér annak idején csak a kortárs filozófia rivális tradícióinak filozófia voltát vitatta el, mondván, Tőzsér saját filozófiai tradíciója, az „analitikus filozófia az *egyetlen* olyan kortárs filozófiai mozgalom, amely a klasszikus filozófiai problémákkal abban az értelemben foglalkozik, hogy megoldást igyekszik találni rájuk" (Tőzsér–Eszes 2005. 69). Új könyvében Tőzsér immár a rivális irányzatok helyett a filozófia egészére terjeszti ki komor diagnózisát: „a filozófusok mindezidáig egyetlen filozófiai problémát sem tudtak megoldani" (16).[2] A kortárs filozófiai

[1] Tőzsér e cikke, amely a címében feltett kérdést korántsem affirmatív módban válaszolta meg (lásd kül. 170), azért is figyelemre méltó, mert szerzője ekkor még nem hivatkozott az analitikus filozófia egyik élő klasszikusának számító Peter van Inwagenre, akinek egy kijelentését Tőzsér egy későbbi válaszcikkében (Tőzsér 2013b) úgy jellemezte, mint ami „tökéletesen írja le a filozófiai nézetkülönbségek számomra releváns típusát" (140). Inwagen valóban úgy vélekedett, hogy „a filozófusok semmilyen említésre méltó dologban sem értenek egyet" (Inwagen 1996. 138); még akkor is, ha ebben a szövegében talán még vonakodott elfogadni ezt a „filozófiai szkepticizmust" (139), amit később már elkerülhetetlennek tartott (Inwagen 2010). A szövegben szereplő tudománymetriai adatok, melyeket talán érdemes *cum grano salis* kezelnünk, a *Magyar Tudományos Művek Tárá*ból származnak <https://www.mtmt.hu/>; utolsó letöltés: 2019. 06. 18.).

[2] Önmagában ez a filológiai körülmény arra látszik utalni, hogy a filozófia meritumáról folyó vitához talán érdemes a filozófia különböző fogalmai, történeti és szinkron pluralitása felől közelítenünk. Recenziómban ennek megfelelően egy tágabb kontextusban igyekszem szemügyre venni Tőzsér könyvét, amelynek magját alkotó tézisek eleve a jelen folyóirat hasábjain zajló vita során formálódtak (lásd pl. fentebb az 1. jegyzetet).

kutatást ennélfogva Tőzsér szerint nem túlzás egy olyan, „tízezreket foglalkoztató problémamegoldásra, elméletalkotásra és filozófiai szövegek interpretációjára szakosodott üzemként" felfogni, „amelyben még egyetlen működőképes termék sem gördült le a futószalagról" (19). Kevésbé udvariasan: „az élő filozófusok ígérgetései" arról, hogy tevékenységük ezúttal sikeresebb lesz, az „alkoholista, bántalmazó partner ígérgetéséhez hasonlatosak" (143). Csak remélni tudjuk, hogy Tőzsér könyve nem kerül tudománypolitikai döntéshozók asztalára – avagy éppen az lenne a filozófia első és egyben utolsó érdemi teljesítménye, hogy művelőinek egzisztenciális önérdekein tiszteletre méltó intellektuális heroizmussal felülkerekedve proklamálja a végérvényes sikertelenségét (mégpedig a „csúnya végé"-t; 196) annak a gondolati kísérletnek, amely szűkkeblű számítások szerint is immár két és fél évezrede zajlik?

Az analitikus és kontinentális filozófia hazai összecsapása – 2007 februárjában a budapesti Eötvös Collegiumban még egy teltházas nyilvános vitára is sor került Tőzsér, szerzőtársa, valamint az ellenoldal kiválasztott képviselői között – persze nem ok nélkül tekinthető megkésett kulturális transzferjelenségnek. A múlt századforduló angolszász filozófiai közegében ikonoklaszta lendülettel fellépő, majd világhódító útjára induló analitikus filozófia hamar különös oppozíciót épített fel saját filozófiai kortársaival szemben, akik pedig a dialógus szándékával közelítettek hozzá: „Nem ugyanaz-e a mi programunk?" – kérdezte békítőleg Maurice Merleau-Ponty, a második világháború utáni francia filozófia sztárja 1958-ban egy az analitikus–kontinentális viszonnyal foglalkozó konferencián. „Remélem, nem" – válaszolta neki az anekdota szerint vitapartnere, a Csatorna túloldalán akkoriban hasonló presztízsnek örvendő oxfordi Gilbert Ryle.[3] Az ezredforduló

[3] A két irányzat önértelmezéseivel és viszonyával foglalkozó szakirodalom bevett művei, így a Tőzsér által is felhasznált Glock (2008. 63) névértéken veszi ezt az anekdotát, ami a konferenciakötet pesszimista hangvételű szerkesztői előszavából származik (Beck 1962. számozatlan [7. o.]). A kultúrtörténetileg jelentős, a royaumont-i apátságban (korábban a pontigny-i apátságban) szervezett konferenciasorozat az analitikus filozófiának dedikált 1958-as alkalmának részletesebb vizsgálata ugyanakkor kimutatta (lásd Vrahimis 2013. 110 skk., kül. 143 skk.), hogy a legendás szóváltás nem hangzott el, sőt a konferencia is csak a filozófia emlékezetkultúrájában vált a két irányzat közti „szakadék" *(divide, gulf)* toposzának, azaz a különbségtudat tradíciójának alapító eseményévé. A torzító, sőt ellenséges leegyszerűsítésre azonban, tegyük hozzá, vitathatatlanul példát szolgáltat Ryle-nak a címében még ígéretes royaumont-i előadása (eredeti angol változat: Ryle 1971), ami szerint a kontinentális tradíció alapító filozófusát, Edmund Husserlt gondolati útja egy hosszú „gleccserszakadékba [*crevasse*] vezette, amiből nincs kijárat" (180), sőt: „Husserl úgy írt, mintha sohasem találkozott volna [természet]tudóssal [*scientist*]" (181), és filozófiájának a tudományokhoz való viszonyát egy náci jellegű dominanciaigény („Claims to Fuehrership") jellemezte. Érdemes itt azokra a már akkoriban is közismert történeti tényekre utalni, miszerint a zsidó származású Husserl, családtagjai – így a Kristályéjszaka elől kimenekített hagyatékkal együtt Belgiumba emigráló, majd 1940-től illegalitásban bujdosó özvegye, Malvine –, valamint számos más korai fenomenológus – így az 1942-ben egy auschwitzi gázkamrában meggyilkolt Edith Stein – éppenséggel a náci represszió áldozatai voltak. Filozófiatörténeti szempontból az sem elhanyagolható tény, hogy – szemben az ízig-vérig bölcsész iskolázottságú, az oxfordi *literae humaniores* („korszakos könyvek") képzést elvégző Ryle-lal (aki legfeljebb a közgazdaságtani tanulmányai során juthatott a *sciences* közelébe) – Husserl matematikai-fizikai tanulmányokat folytatott a németországi matematika fénykorában (pl. Carl Weierstrassnál Berlinben), majd 1882-ben Bécsben komplex függvénytanból doktorált, s csak ezután fordult a

utáni magyar analitikus–kontinentális vita ugyan egybeesett ezen toposz nemzetközi reneszánszával (nem függetlenül a két irányzat közös előtörténete iránti filozófiatörténeti érdeklődés újraébredésétől), az évtized végéhez közelítve azonban ez a trend *passé* lett (vele együtt a vélelmezett szakadék fölé jószándékból emelt módszertani hidak különös jelensége, melyeket, amint ez lenni szokott, senki sem kívánt tartósan használatba venni). Most már Tőzsér is úgy vélekedik a két irányzat vitájáról, hogy „az egész probléma nem is különösebben épületes" (56), s ennek megfelelően korábbi *casus belli* tanulmányának sok vitapartnere közül egynek sem jutott hely Tőzsér új könyve irodalomjegyzékében (amiben magyar filozófiai mű – fordításoktól eltekintve – egyébként nem szerepel, sőt magyar filozófus angol műve is csak egy alkalommal bukkan fel). Tőzsér könyvéről már bemutatója előtt kétnapos konferenciát szerveztek, így joggal feltételezhetjük, hogy Tőzsér az elkövetkező években ismét hasonló intenzitással fogja meghatározni a magyar filozófia egészének önértelmezését, sőt talán a nemzetközi színtérre is hasonlóan sikeres módon kiléphet. A korábban még bizonytalanul viszonyítást kereső hazai analitikus filozófia új módszertani magabiztosságának dokumentuma áll tehát előttünk – mondhatnánk sommásan, ha e dokumentum vállalt szándéka szerint meglepő módon nem éppen arra irányulna, hogy az analitikus iskola, sőt általában véve a filozófia eddigi teljesítményét – Weiss János kifejezésével élve – „kudarctörténetként" mutassa fel (Weiss 2019).

Korántsem új keletű dolog persze a filozófia önmaga természete iránti érdeklődése. Magyarországon is szerveztek nemrég konferenciát a „filozófia filozófiájáról", s a konferenciakötet szerkesztői bevezetője egyenesen abban vélte felfedezni a filozófia „sajátosságát, hogy hozzátartozik metadiszciplínája, a metafilozófia" (Kapelner 2016. 9).[4] Egy dolog, hogy a filozófia annak igényével lép fel, hogy saját maga tudománya legyen – vethetnénk ellen –, s egy másik, hogy vajon ezt az ígéretét (is) be tudja-e váltani. Utóbbival kapcsolatosan éppenséggel gyanúperrel élhetünk. Pusztán a filozófia történetét illetően különbséget tehetünk ugyanis például a filozófia *fogalomtörténete* és a *filozófiatörténet* mint a filozófia integráns történeti emlékezete között: éppen az elmúlt évtizedek legnagyobb filozófiai fogalomtörténeti vállalkozása, az 1971 és 2004 között tizenkét kötetben megjelent *Historisches Wörterbuch der Philosophie* lexikon kismonográfia terjedelmű filozófia-szócikkének egyik szerzője vélekedett úgy, hogy a filozófiatörténet „határait máig majdnem teljesen az a filozófiafogalom határozza meg, amit Platón alkotott", s annak korabeli alternatíváit – melyeket Platón taktikusan szofistaként vagy filozófiátlanként címkézett fel – legfeljebb a „retorikai tradíció" fogadta be, noha „a kortársak számára éppen Platón új

filozófia felé. Husserl fiatalkori *opus magnum*a élére Goethe *Franciaországi utazásai*nak egy mondatát illesztette: „semmi iránt nem olyan szigorú az ember, mint épp hogy levetett tévedései iránt" (Goethe 1994. 557; idézi Husserl 1900. viii). Valóban, „jól vagy rosszul töltött ifjúságomban egy időre Husserl fenomenológiájának követője voltam", írta Ryle önéletrajzában (Ryle 1971. 9), de legalábbis fiatal oxfordi tanár korában intenzíven foglalkozott Husserllel és a korai fenomenológia más szereplőivel (Bernard Bolzano, Franz Brentano, Alexius Meinong), akiket kollégái csak „Ryle három osztrák vasútállomása és egy kínai szerencsejátéka" (8) névvel illettek – talán ismét nem minden kulturális felsőbbrendűségi érzéstől mentes módon.

[4] Érdemes említést tenni a szintén metafilozófiai, habár konkrétabb és interdiszciplinárisabb megközelítésű *Registers of Philosophy* konferenciasorozatról is.

filozófiafogalma volt az, ami megütközést keltett, és amit Platón életében egyetlen tőle független szerző sem fogadott el" (Kranz 1989. 575). Még ha e szembeállítás talán túlzottan kiélezett is, a filozófia múltja hatékonyan emlékeztethet minket *e tevékenységforma gazdagságára és heterogenitására*, szemben azokkal a filozófusokkal, akik szerint, amint Tőzsér is írta: „Platón, Szent Tamás, Descartes, Kant és a kortárs analitikus filozófusok nagyon közeli problémák megoldásán fáradoztak" (171). Az antikvitásban a filozófia egy az életvezetést, sőt akár a ruházkodást (filozófusköpeny, *tribón*) is magában foglaló tanrendszer volt, amely közvetlenül, tárgyszinten rivalizált a korai kereszténységgel (a második században élt Jusztinosz például nemcsak megtartotta filozófusköpenyét, miután a sztoikus, peripatetikus, püthagoreus és platonikus tanítóit végigjárva a kereszténységhez csatlakozott, de a hagyomány szerint vértanúságát is annak köszönhette, hogy egy benne konkurenciát látó római filozófus, a cinikus Crescens feljelentette). A filozófia radikális funkcióváltozásával találkozhatunk az újkorban is, amikor a filozófia visszanyerte intellektuális autonómiáját és primátusát, majd röviddel később el is vesztette azt a szédítő fejlődésnek indult empirikus tudományokkal szemben, amelyek – ahogyan a filozófusok panaszkodtak alig néhány évtizeddel G. W. F. Hegel halála (1831) után – „a filozófiával nem törődve járták útjukat, s eközben többször olyan eredményekre jutottak, melyek nem egyeztek a filozófusok konstrukcióival" (Zeller 1877. 468–469). Ennek a helyzetnek és a filozófia erre válaszként adott ismeretelméleti-tudományos fordulatának örököse a tőzséri filozófia (vö. kül. 45. skk.), pontosabban az a filozófia, ami Tőzsér szerint nem lehetséges. Nyilvánvalóan egész más helyzetet teremt ez a filozófia feladatáról és lehetőségéről való gondolkodás számára, mint például az a (filozófián kívüli!) konstelláció, amikor a természettudományok ténylegesen felhasználták kiindulópontként a filozófia eredményeit, avagy amikor egy pozitív tudomány, a kinyilatkoztatott teológia *(sacra doctrina)* tételeire a filozófiai kutatás eredményeinek kijelölőjeként (és vitás kérdésekben felülírójaként) tekintettek. Persze ugyancsak a tizenkilencedik században született a tézis: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték, [de] a feladat az, hogy megváltoztassuk." E tézis szerzőjét és első kiadóját régebben fölösleges volt külön megnevezni, Tőzsér könyvének irodalomjegyzékében azonban már csak egy mű szerepel tőlük, az is angolul *(The German Ideology)*. Ekképpen Tőzsér művének tágabb eszmetörténeti kontextusát talán a magyar filozófia posztmarxista útkeresésében jelölhetjük meg. A tradícióktól, különösen a reflektálatlanul hagyottaktól vett búcsú persze nem triviális feladat, és Tőzsér egy nagy internetes portál könyvrovatának adott interjújában azt mondta, „ezután" a társadalmi kérdéseket (alapjövedelem, klímaváltozás, bevándorlás-politika) tartja még relevánsnak (Tőzsér–Réz 2019).

A forgalomban lévő filozófiai tantételek közti diszkrepancia, illetve a filozófiai kutatás divergenciájának toposza már az antikvitásban is megtalálható (a második-harmadik század fordulóján például még egy ebből paródiát űző, mérsékelten szórakoztató keresztény pamflet is született *A pogány filozófusok kigúnyolása* [*Gentilium philosophorum irrisio*] címmel, nem minden antik előzmény nélkül); új fejleménynek tekinthető azonban az újkorban, de legkésőbb a tizenkilencedik században e metafilozófiai dilemmának a filozófiatörténet terminusaiban történő újrafogalmazása: „Micsoda önhittség mutatkozik meg […] abban a tévhitben, hogy birtokba vettük volna az igazságot […]. A világtörténelem mint a világ ítélőszéke kimutatja

minden metafizikai rendszer viszonylagosságát, átmenetiségét és mulandóságát" – fogalmazott Wilhelm Dilthey egy hagyatékából kiadott értekezésben, miután Hegel azon zseniális kísérlete is tarthatatlannak bizonyult, hogy a rendszerek filozófiatörténeti és logikai mozgását párhuzamba állítsa (Dilthey 1960. 12). Tőzsér műve ezen *metafilozófiai modernitásküszöb előtt* helyezkedik el (számára az – anakronisztikus-prezencialista célkitűzésű – filozófiatörténet-írás pusztán egy terepe a filozófiai munka sikertelenségének; vö. 112), érdeme azonban, hogy az analitikus filozófia mai nézeteiből választott hosszú esettanulmányokkal alátámasztott részletes elméletet alkot a filozófiai diszkrepanciáról. A „filozófia episztemikus sikertelenségének valódi oka" szerinte nem a filozófusok fogyatékosságában, hanem „a filozófiai problémák természetében rejlik" (243). Utóbbiak logikai szerkezetüket tekintve olyan (irreducibilis) állítások (nem teljes) inkonzisztens halmazai, melyeknek „minden egyes eleméhez sajátos episztemikus vonzalom fűz bennünket" (245), azaz „valamennyi igazsága mellett kitartanánk" (uo.), de azt logikai okokból mégsem tehetjük (Tőzsér nem érdeklődik a parakonzisztens logikák, a korlátozott univerzalizmus és egyéb formalista mentőövek iránt). Mivel a filozófia módszere „rossz és megbízhatatlan" (194) – Tőzsér rigorózus módon ismét csak nem fontolja meg azt a lehetőséget, hogy ezek az „igazságkereső" módszerek (uo.) ugyan nem tökéletesen jók, de nem is tökéletesen rosszak –, ezért a filozófusok számára szerinte az egyetlen követendő magatartás a „filozófiai megismeréssel szembeni szkepticizmus" (157) lenne, nevezetesen az, hogy „felfüggesztik valamennyi filozófiai vélekedésüket" (228). Ez morális érdem, sőt kötelesség is lenne a filozófusok részéről, csakúgy, mint amikor a permanens öncsalásban élő alkoholista Feri és a partneréhez hűtlen Eszti (vö. 222 skk.) ráébred arra, amit mindenki tud róluk. A filozófia Tőzsér által proklamált vége tehát a nem-professzionális külső szemlélő, az „éles eszű *outsider*" Szofi pozíciójának – ahonnan nézve a filozófia episztemikus sikertelensége „evidens és letagadhatatlan" (146) – imaginatív felvételét követeli meg a filozófusoktól egy metafilozófiai önreflexió keretében. Ezen viszonyulásmód elterjedése Tőzsér szerint „elképzelhető", habár nem „valószínű forgatókönyv" (233). Saját ide vezető útját pedig az „ész cselének" tudja be (28), ami alapján – más (pszeudo)autobiográfiai kiszólások mellett (pl. 233, esetleg 151) – Tőzsér könyvének adekvát műfaját így határozhatnánk meg (s ez valójában roppant izgalmas műfaj lehet): egy a magyar filozófia centrális intézményeit belülről ismerő gondolkodó *Bildungsroman*ja.

Kétszer lepheti meg Tőzsér könyve az olvasóit: először, amikor a filozófia kudarcának vállaltan provokatív taglalása után, nagyjából a mű felénél, áttér arra, hogy „igenis létezik helyes filozófiai álláspont, tudniillik" az imént részletezett, „a filozófiai megismeréssel szembeni szkepticizmus" (157); másodszor és még inkább, amikor a könyv utolsó lapjait a gyakorlati következményeknek, sőt a „misztikus megismerés"-nek szenteli (318 skk.). Mindkét fordulat nemcsak váratlan, hanem terepében a filozófián kívül helyezkedik el. Tőzsér, elkerülendő a performatív ellentmondás kézenfekvő ellenvetését, egy szűkre szabott definíció mentén tagadja, hogy könyvében akár „egyetlen filozófiai érvet" is felhozna (23), hanem szerinte annak alapanyagát „kizárólag empirikus tények és truizmusok" alkotják; 164). Ez felettébb implauzibilis – az imént idézett 157. lapon mintha el is szólná magát, avagy például micsoda is a „metatruizmus" (122)? –, aminek feladásából nemcsak az következik, hogy a filozófia máris rendelkezik egy legitim tereppel a metafilozófia

formájában (s ennek alapanyagát mégiscsak két és félezer év gazdag tradíciója alkotja), hanem olyan konkrét metafilozófiai alakváltozatok is felmerülhetnek, amelyekhez Tőzsér akár érdemben kapcsolódhatott volna. Elvégre Dilthey sem puszta elrettentésként nevezte ítélőszéknek a filozófia történetét; hanem azt egy transzcendentálfilozófiai magyarázatot igénylő faktumnak tartotta (vö. Lessing 2011. 155 skk.), s ennek kulcsát késői világnézettanában *(Weltanschauungslehre)* vélte fellelni, amelynek feladata éppen az, hogy többek között „a metafizika történeti menetének tagolásából kiindulva ábrázolja azt a kapcsolatot, amely az emberi szellemet a világ- és élettalányhoz fűzi" (Dilthey 2007. 97). A „misztikus megismerés" kérdését egy pillanatra félretéve, önmagában a Dilthey által is példázott, tágabb értelemben vett transzcendentálfilozófiai tradíció is releváns lehetett volna Tőzsér számára, elvégre Tőzsérnek a filozófia természetéről adott elemzése nagyon is közel áll a kanti *Kritika* alapdilemmájához, miszerint az emberi ész különös sorsa, hogy „olyan kérdések ostromolják, melyeket nem tud elhárítani, mert magából az ész természetéből fakadnak, de megválaszolni sem tudja őket, mert az emberi ész minden képességét meghaladják". *Tőzsér antifilozófiája egy anonim transzcendentálfilozófia*: „a filozófia episztemikus sikertelensége […] rávilágít az emberi megismerés határaira, és feltárja az episztemikus felszereltségünk gyengeségét" (174, vö. még pl. 343), ami azonban Kanthoz képest igencsak szűkkeblűen bánik annak transzcendentális teljesítőképességével. Eközben Tőzsér transzcendentálfilozófiája – szintén a kantival szemben – meglepően nagy hangsúlyt helyez az intuícióra („[s]zínről színre feltárulhatnak előtted az episztemikus korlátaid"; 164, vö. még pl. 345); habár ezt két különleges tapasztalatra, nevezetesen az inkonzisztens vonzó propozícióhalmazok végiggondolásából és a külső álláspont elfoglalásából eredőkre korlátozza (ezek a címadó „igazság pillanatai"). Ugyanez az érthetetlen és improduktív elhatárolódás jelenik meg, amikor Tőzsér könyve végén a gyakorlati következményekre tér ki: szerinte a társadalomban „az érintettek közti deliberáció" (338), az ehhez szükséges „*guide*-ok összeállítása" (339), valamint a „fetisizálás" (uo., !!) teljesen *filozófián kívüli* tevékenységek lennének, amelyekhez szerencsére azért hasznos „szkillekre" tehetünk szert, ha előtte episztemikusan vonzó inkonzisztens állításhalmazokkal viaskodunk, majd ezzel jó szkeptikusként felhagyunk. Tőzsér a kontinentális filozófiával folytatott korábbi vitájának maradványa a könyvben a visszatérő „filozófia, legalábbis az analitikus filozófia" fordulat. Ezeket a szakmán kívüli olvasóközönség félrevezetését elkerülendő érdemes lenne talán *szisztematikusan az utótagra redukálni*, Tőzsér saját (meta)filozófiai programja viszont éppenséggel *profitálhatna az érdemi dialógusból a kontinentális filozófiával*, amely az elmúlt kétszáz évben új és új formában kísérelte meg elgondolni a megalapozás, a szemlélet, a történelem és a gyakorlat összefüggéseit. Másként fogalmazva: talán a filozófiáról az első két fejezetben festett tájkép sem sikerült volna olyan komor színvilágúra, ha ezen irányzat alapító szövegeit Tőzsér nem tartaná „irritáló (sőt, gyomorforgató)" (55), avagy „visszataszító" (61) „zagyvaságnak" (55), az ehhez az irányzatcsoporthoz tartozó kollégáiról pedig nem úgy vélekedett volna, hogy zömük „obskúrus, zavaros, […] gyakorta egyenesen érthetetlen tanulmányokat közöl" (60), a fennmaradó rész pedig „egy-egy szent tehén bűvöletében él", és „úgy kerüli az önálló állásfoglalást, mint ördög a szenteltvizet" (69), illetve hogy mindannyian védtelenek az „intellektuális moslékkal" szemben, köztük „egyre-másra tűnnek fel a humbugolók,

akiknek »mondanivalóját« […] gyorsan és örömmel kanonizálják" (69).

Egyetértek ugyanakkor Tőzsérrel abban, hogy a professzionális filozófusoknak *kevésbé határozottan kellene fellépniük* tudóskollégáik körében *a legáltalánosabb-legmélyebb-legmagasabb-legformálisabb etc. problémák megoldására kéretlenül is hivatott specialistákként*. Élhetünk persze a gyanúperrel, ez a figyelmeztetés inkább Tőzsér saját filozófiaértelmezésének követői számára szól; legalábbis némi hermeneutikai jóindulattal feltételezhető, hogy a filozófusok Tőzsér által epigonokként leírt komplementer halmaza – amibe a szűkebb értelemben vett „kontinentális filozófusok", azaz kora huszadik századi fenomenológiai és hermeneutikai iskolák gondolati örökösei, sőt a nagy huszadik századi (poszt)strukturalista és kritikai áramlatok képviselői mellett joggal sorolhatjuk be a hagyományosan történeti érzékenységű magyar filozofálás kortárs képviselőit is – nos; feltételezhetően ők talán nem gondolathiány okán foglalkoznak a saját filozófiai tradícióik elmélyítő megértésével és továbbvitelével (ahelyett, amit Tőzsér szerint tenniük kellene, de amire ugyanakkor a filozófia szerinte képtelen), hanem azért, mert belátják, ők képzettségük, érdeklődésük és tehetségük okán erre és nem másra hivatottak. Abban viszont nem kell egyetértsünk Tőzsérrel, hogy e filozófusok *eközben ne nyújtanának episztemikus hozzájárulásokat tudóstársaik munkájához*, különösen ha e hozzájárulás fogalmát nem a szalmabábuszerűen megkonstruált „problémamegoldás" fogalma felől értelmezzük, illetve a tudomány fogalmát nem korlátozzuk szűkkeblűen a természettudományokra (ráadásul olyan formában, amiben utóbbiak művelői valószínűleg rá sem ismernének diszciplínáikra) mondván, a humán- és társadalomtudományok „sikertelenebbek a filozófiánál" is (172).

Attól tartok, Tőzsér alaptézise mögött végső soron egy félelem rejlik, nevezetesen az attól való félelem (ami manapság sok professzionális filozófust látszik nyugtalanítani), hogy a mai filozófia igenis létrehoz ilyen episztemikus hozzájárulásokat, ezek azonban nem a professzionális filozófiai intézményrendszeren belül és annak szereplői révén születnek meg. Mint minden ilyen jellegű félelem, ez is összefügghet az identitással. Esetünkben a modern filozófia a jelenlegi önértelmezése szerint az újkor hajnalán a professzionális filozófia perifériáján, azzal oppozícióban született. „Európa egyik leghíresebb iskolájába jártam, […] elolvastam minden kezem ügyébe kerülő könyvet" – írta René Descartes a szélesebb olvasóközönségnek szánt, de leginkább a filozófia kanonikus identitásdokumentumává vált *Értekezés*ében (Descartes 1992. 17), mégis arra jutva, hogy a filozófiában nem található „egyetlen dolog sem, amelyről ne vitatkoznának, amely tehát kétséges ne volna" (uo. 21). A filozófia radikális újrakezdése tehát csak a filozófiai kánonon kívül lehetséges: „a könyvekben felhalmozott tudományok […] nem közelítik meg annyira az igazságot, mint ha egy józaneszű ember természetes módon elmélkedik az előtte feltáruló dolgokról" (uo. 26). Változatlanul vélekedett még 274 évvel később is Descartes egy nagy német tisztelője és a „vissza a dolgokhoz" jelszó újrafelhasználója, Edmund Husserl: „Amit a filozófia tudományos irodalma az ó- és újkorban vázlattervekben elénk tárt […], egyelőre semmit sem tartalmaz, amit a filozófiai tudomány alapjaként ismerhetnénk el, és nincs kilátás arra, hogy a kritika ollója itt-ott egy-egy darabka filozófiai tant metszhetne ki belőle" (Husserl 1993. 27). Vajon Tőzsért nem az nyugtalanítja-e tehát, hogy a mai filozófia által előállított „működőképes termékek" nem a „tízezreket foglalkoztató" professzionális filozófiai üzemben gördülnek le a „futó-

szalagról" (19), hanem – a filozófia korábbi héroszaihoz hasonlóan – a gyárkapun kívül, művelőinek iparűzési engedélye nélkül jönnek létre?

Anélkül, hogy meg akarnánk fosztani a filozófiát újkori identitásmítoszától, érdemes halkan megjegyezni, hogy Descartes, Husserl és társaik korántsem álltak olyan távol a filozófia professzionális, kanonikus formájától, amint azt gondolták, legalábbis láttatni akarták (Husserl például ekkor már két és fél évtizednyi filozófia szakos közalkalmazotti egyetemi karrierre tekinthetett vissza, melyet még ugyanennyi fog követni), legfőképpen pedig egyikük sem panaszkodhat a filozófiatörténet kánonjában később osztályrészül jutott pozíciójukra. Másként fogalmazva: a filozófia igencsak sikeres az ikonoklaszta-diszruptív innovációk reintegrációjában, sőt történeti emlékezete már túlzásszerűen is hajlamos inkább csak az utóbbiakat befogadni. A Hegel halála utáni évszázad német filozófiájának „bevett elbeszélése" (Beiser 2014. 7) például a korabeli tudományos intézményrendszer perifériális szereplőire koncentrál (Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Søren Kierkegaard), és külön filozófiatörténet-írói erőfeszítésekre van szükségünk azok rekonstrukciójához, akik akkoriban a filozófiai katedrákat betöltötték és vaskos logika-, etika- és metafizika-tankönyveket írtak (ki hallotta például a hallei egyetem filozófiai katedráját fél évszázadon át birtokló, folyóirat-kiadó, dékán és rektor Hermann Ulrici nevét?).[5]

Érdemes lenne a filozófia ilyen természetét is figyelembe venni, amikor a „Mi végre filozófia?" kérdéssel vívódunk. Önértelmezési vitáiban a filozófia tanulhatna más bölcsészettudományoktól, melyek módszertani kiindulópontként különbséget tesznek az adott tevékenységformák hordozta *ígéretek beváltása* – például műalkotások létrehozása, háborúk megvívása – és az ezekre a tevékenységformákra irányuló *teoretikus érdeklődés* között. A kettőt persze nem lehet szikével kettéválasztani (egy irodalomtörténeti mű nyilvánvalóan hordozhat esztétikai értéket és válhat a tárgyszintű kánon részévé), illetve a filozófiában hagyományosan szerepet játszik a történeti elődök bevonása (még ha érdemes is valamiféle módszertani különbséget tennünk e között és a professzionális filozófiatörténet-írás között); mindössze azt a módszertani csapdát lenne jó elkerülni, ami *egyedül a filozófia vélt vagy valós ígéreteinek beváltásában látja a filozófia iránti érdeklődés értelmét*. Félreértés ne essék: senki sem akarja megakadályozni a professzionális filozófusokat abban, hogy végérvényesen megoldjanak filozófiai problémákat, avagy legalábbis valamilyen külső mérce szerint hasznos episztemikus hozzájárulásuk legyen a tudományhoz. Az viszont talán célravezetőbb lenne, *ha nem vitatnák kishitűen saját tudományos legitimitásukat, amikor előbbiek hiányában „csak" saját tradícióik gondozását végzik,* hiszen ezekre a tradíciókra támaszkodva jöhetnek létre a filozófia episztemikus kontribúciói a tágabb körökben, illetve a professzionális filozófusok feladata ezeket az ikonoklaszta innovációkat visszaírni a filozófia tradícióiba, ismét lehetővé téve az utóbbitól való teremtő elrugaszkodást.

Tőzsér tulajdonképpen a saját csapdájába esik: mivel a filozófiát egy perfekcionista külső sikerkritériumhoz – a filozófia vélelmezett ígéreteinek teljesítéséhez – köti, ezért könyvének második, taglaló metafilozófiai felét kénytelen a filozófián kívülre helyezni, elvágva még azokat a szálakat

[5] Az ínyencek kedvéért: Ulrici nevéhez fűződik George Boole modern logikájának első német recepciója, habár már kortársai is inkább egy másik angolszász kulturális jelenség, a Stratford-upon-Avon költője körüli kultusz meghonosításában vállalt szerepe okán tartották nyilván.

is, amelyek az analitikus filozófián belüli metafilozófiai vitákhoz, például a disszenzus-vitához (206 skk.) kötnék. Sehol sem mutatkozik meg jobban e stratégia hátránya, mint a „misztikus megismerésnek" szentelt alfejezetben (318–333), amelyen könnyen átsiklik az olvasó figyelme, pedig az talán a könyvnek a szerző számára egyik legfontosabb, habár valószínűleg csak menet közben megfogalmazódó részét alkotja. Tőzsér itt egy meglepően artikulált elméletet mutat be: szerinte legalábbis elméletileg lehetséges, hogy „különböző meditációs gyakorlatok" elvégzésével „felülemelkedünk" „gyenge episztemikus felszereltségünkön", „eljuthatunk a valóság »magasabb« dimenzióinak megismeréséhez" (327), és „legalább néhány filozófiai kérdésre választ kaphatunk" (331), ami nemcsak interszubjektív módon kommunikálható, hanem azáltal hitelesített, hogy „egyfajta »hazaérkezésben« és »visszatérésben« van részünk" (332). Eközben Tőzsér ismét csak explicit módon elhatárolódik a filozófia vonatkozó hagyományától (a misztikus tapasztalat vallásfilozófiai értelmezései mellett például Plótinosztól is, vö. 325), és szerinte Isten létezésének „konkluzív filozófiai érvekkel" történő igazolására „– már elnézést a magabiztosságért – semmi esély sincs" (321). A végeredmény egy sajátos *metafilozófiai negatív teológia*: a filozófus a misztikus tapasztalat teoretikus lehetőségén túl csak akkor kerülhet „Isten »hallótávolságán« belülre" (348), ha önreflexió révén felismeri a filozófia Tőzsér által proklamált végét. A „filozófia valódi hősei" (345) tehát Tőzsér szerint a filozófia befejezői, „Isten filozófiatörténetének és a mi filozófiatörténeteinknek a kulcsszereplői között nincsen nagy átfedés" (348).

De miért is? Tőzsér előbbi elutasító gesztusa nemcsak a filozófiatörténet korábban deklarált problématörténeti egységét kérdőjelezi meg (Szent Tamás mintha némileg másként vélekedett volna az előbbi magabiztossági kérdésben, főképpen pedig annak jelentőségéről a filozófia számára), hanem szerzőnk a nem-filozófiai metafilozófiájával ismét csak elvágja magát olyan kortárs gondolkodóktól, akik Tőzsért láthatóan foglalkoztató területeket műveltek. Elvégre létezik analitikus vallásfilozófia (sőt az alkotja a kortárs vallásfilozófia domináns módszertanát), ráadásul még olyan analitikus metafilozófia is, amely számára nem kiindulópont a filozófia proklamált „csúnya vége" (és nem feltétlenül tart zagyvaságnak egyes kontinentális irányzatokat),[6] vagy akár létezik a jusztinoszi ókeresztény filozófusköpenyes apológiának a mai amerikai analitikus filo-

[6] Lásd pl. Hermann–Gendler–Hawthrone 2016. A kézikönyv egy figyelemre méltó fejezetében a széles ismertségnek örvendő, sőt a filozófia népszerűsítésében is tevékeny szerepet vállaló, nemrég elhunyt Gary Gutting a filozófiai progresszus és konszenzus hiányából nem a filozófia kudarcára következtet, hanem a hiedelmeink, köztük „az emberi létezés alapvető kérdéseire" vonatkozó „pre-filozófiai meggyőződéseink" (324) „intellektuális karbantartása [*maintenance*]" (318) értelmében vett, nem-fundacionalista filozófiafelfogás mellett érvel (vö. a technikai jellegű metafilozófiai disszenzus-fejezet konklúziójával, 391–392). Ezzel összhangban a kézikönyv fejezeteinek zöme a filozófia tartalmi (pozitív) és interdiszciplináris módszertani kérdéseivel foglalkozik, melyek részeként a Husserl által életre hívott fenomenológia sem zagyvaságként, hanem egyfajta „innovatív vizsgálódási stílusként és a filozófiai gondolkodás [egyik] tartós erőforrásaként" jelenik meg (178). Egy további metafilozófiai perspektívát nyithat meg a kézkönyvet lezáró *Critical Philosophy of Race* című fejezet, melynek szerzője, a nemrég „black Socrates"-ként (*The Nation*, 2018. aug. 13., Christopher Lebron) aposztrofált Charles Mills ráadásul úgy vélekedik, „a kontinentális tradíció" még az angolszász tudományos szférában is „sokkal fontosabbnak bizonyult e [terület] fejlődése számára" (Hermann–Gendler–Hawthrone 2016. 725).

zófián belüli kiadása is[7] (egyébként az sem merő véletlen, hogy a Tőzsér által előszeretettel idézett Peter van Inwagen metafilozófiai nézeteit éppen vallásfilozófiai kontextusban fejtette ki).[8] Ebből a szempontból tűnik különösen fájónak Tőzsér mesterséges dialógusképtelensége a kortárs kontinentális filozófiával, amely talán nemcsak jobban megőrizte a filozófia egykori „nagy kérdéseinek" közelségét, hanem arra is megkísérelt reflektálni, miért is olyan nehéz – amint ez Tőzsér agnosztikus alapállást választó (vö. kül. 323–324) kísérleteiben is látszik – ezeket a kérdéseket ma eredeti formájukban újra feltenni.

Mi következhet Tőzsér könyvének kísérletéből a filozófia professzionális művelése számára, ha azt gondoljuk, hogy a filozófia ma identitásválságban van (márpedig ennek jelei, *mutatis mutandis*, aligha tagadhatók)? Talán éppen az *intra*diszciplinaritás kívánalma, azaz annak felismerése, hogy a filozófia hivatásszerű művelői paradox módon azáltal tudják e tevékenységet külső kritériumok felől nézve relevánsabbá tenni, ha *diszciplínájuk belső kritériumok szerinti művelésére koncentrálnak*, elmélyítve és újraírva a filozófia kreatív külső felhasználást lehetővé tevő kétezer éves hagyományát. Azt meg csak remélhetjük, hogy a jövő filozófusai és filozófiatörténészei kiegyensúlyozottabb és igazságosabb módon bánnak majd a kora huszonegyedik század professzionális filozófusaival, mint ahogyan mi bánunk például a késő tizenkilencedik századbeliekkel. Tőzsér könyve tudománypolitikus olvasóinak pedig talán érdemes a tőzséri mesterséges elhatárolódásokat inverz értelemben olvasni: ezek azok a tématerületek, amelyekhez a mai filozófia is érdemben hozzájárulhat, saját hagyományainak ismételt birtokbavétele révén.

Éppen az előbbi kívánalom miatt fontos hangsúlyozni: mélységesen méltatlan lenne, ha valaki Tőzsérben a szerializált *agent provocateur*t látná, aki a tudományos kapuőrökön túljutva belülről delegitimálja a filozófia részdiszciplínáit vagy akár egészét. Egyrészt, amiről könyve szemérmesen hallgat: ott van az iskolafilozófus Tőzsér is, az analitikus filozófia történetileg kialakult hagyományának meghonosítója és elismert művelője (metafizika-tankönyvét a *BUKSZ* hasábjain – *horribile dictu!* – „mindenki számára hasznos útmutatóként" szolgáló „tankönyv"-nek nevezték, Kocsis 2009. 361). Ugyan szerzőnknek a Hirsch-indexéhez tartozó legidézettebb írásai szinte mértani pontossággal oszlanak meg Tőzsér, a filozófiai provokátor és Tőzsér, az iskolafilozófus között, még az is méltatlan lenne, ha valamiféle szerepdualizmust feltételeznénk Tőzsér működésében. Könyve az első laptól az utolsóig az igazság „ajándéka" (236) és a közérthetőség iránt egyaránt szenvedélyesen elkötelezett, kristálytiszta filozófiai érvelés iskolapéldája (ezt illetően aligha téveszthet meg minket, hogy Tőzsér visszatérően a filozófián kívül helyezi el művét). A recenzens talán nincs egyedül azzal, hogy Tőzsér könyve szinte ellenállhatatlan vágyat ébresztett benne, hogy végre (továbbra is) filozófiai, pontosabban filozófiai mivoltukat korlátozó értelmű öntagadó gesztusok nélkül vállaló szövegeket olvashasson (sőt a fenti elemzés során megfogalmazott szempontok is éppen a filozófia iránti továbblépés igényét és módjait érintették). Márpedig aligha van nagyobb és ősibb filozófiai erény, mint a filozófiai iránti vágy (újra)felébresztése – ahogyan ezt Tőzsér „a filozófiai megismerés sikertelenségéről" szóló, vállaltan provokatív könyve teszi.

[7] Önéletrajzi narratívái révén külön is figyelemre méltó lehet legutóbb: Besong–Fuqua 2019.

[8] Lásd a szintén önéletrajzi ihletésű *Quam dilecta* című írását (Inwagen 1994, vö. kül. 41 skk., ahol Inwagen verbatim megismétli híres metafilozófiai téziseit).

IRODALOM

Beck, Leslie 1962. *La Philosophie analytique*. (*Cahiers de Royaumont:* Philosophie; 4.) Paris, Minuit.

Beiser, Frederick C. 2014. *After Hegel. German Philosophy 1840–1900*. Princeton, Princeton University Press.

Besong, Brian – Jonathan Fuqua (szerk.) 2019. *Faith and Reason. Philosophers Explain Their Turn to Catholicism*. San Francisco, Ignatius Press.

Cappelen, Hermann – Tamár Szabó Gendler – John Hawthrone (szerk.) 2016. *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford, Oxford University Press.

Descartes, René 1992. *Értekezés a módszerről*. Ford. Szemere Samu; szerk. és komm. Boros Gábor. Budapest, Ikon.

Dilthey, Wilhelm 2007. *A filozófia lényege*. Ford. Csejtei Dezső – Juhász Anikó. Gödöllő–Máriabesnyő, Attraktor.

Dilthey, Wilhelm 1960. *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Szerk. Bernhard Groethuysen. 2 kiadás. (Gesammelte Schriften; 8.) Stuttgart, G. Teubner.

Glock, Hans-Johann 2008. *What is Analytic Philosophy?* Cambridge, Cambridge University Press.

Goethe, Johann Wolfgang 1994. *Önéletrajzi írások*. Ford. Györffy Miklós – Rónay György. Budapest, Európa.

Husserl, Edmund 1900. *Logische Untersuchungen. Erster Theil. Prolegomena zur reinen Logik*. Halle, Max Niemeyer.

Husserl, Edmund 1993. *A filozófia mint szigorú tudomány*. Szerk. Fehér M. István; ford. Baránszky Jób László. Budapest, Kossuth.

Inwagen, Peter van 1994. *Quam dilecta*. In Thomas V. Morris (szerk.): *God and the Philosophers. The Reconciliation of Faith and Reason*. Oxford, Oxford University Press. 31–60.

Inwagen, Peter van 1996. It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence. In Jeff Jordan – Daniel Howard-Snyder (szerk.): *Faith, Freedom, and Rationality. Philosophy of Religion Today*. London, Rowman–Littlefield. 137–153.

Inwagen, Peter van 2010. We're Right, They're Wrong. In Richard Feldman – Ted A. Warfield (szerk.): *Disagreement*. Oxford, Oxford University Press. 10–28.

Kapelner Zsolt 2016. Introduction. In Gyöngyösi Megyer – Kapelner Zsolt – Ádám Zsófia – Faragó-Szabó István (szerk.): *On What It Is: Perspectives on Metaphilosophy*. Budapest, Eötvös József Collegium. 9–15.

Kocsis László 2009. Tőzsér János: Metafizika. *BUKSZ*. 21/4. 357–361.

Kranz, Margarita 1989. Philosophie. I. A. B. In Joachim Ritter – Karlfried Gründer (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 7: P – Q*. Basel, Schwabe. 572–583.

Lessing, Hans-Ulrich 2011. *Wilhelm Dilthey. Eine Einführung*. Köln, Böhlau.

Ryle, Gilbert 1971. Phenomenology versus the „Concept of the Mind". In uő: *Critical Essays. Collected Papers. 1*. London, Hutchinson. 179–196.

Ryle, Gilbert 1971. Autobiographical. In Oscar Patrick Wood – George Pitcher (szerk.): *Ryle*. (Modern Studies in Philosophy.) Macmillan, London. 1–16.

Tőzsér János – Eszes Boldizsár 2005. Mi az analitikus filozófia? *Kellék*. 27–28. 45–71.

Tőzsér János – Réz Anna 2019. *A filozófiának kellene válaszolnia az emberi lét legsürgetőbb kérdéseire – de erre teljességgel alkalmatlan*. <https://konyves.blog.hu/2019/02/22/a_filozofianak_kellene_valaszolnia_az_emberi_let_legsurgetobb_kerdeseire_de_erre_teljesseggel_alkalm > (utolsó letöltés: 2019. 06. 18.).

Tőzsér János 2013. Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/1. 159–172.

Tőzsér János 2013b. Maradok szkeptikus, tisztelettel! *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/2 (2013), 135–146.

Vrahimis, Andreas 2013. *Encounters between Analytic and Continental Philosophy*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Weiss János 2019. Minek a filozófia? *Élet és irodalom*. 63/9. (2019. márc. 1.)

Zeller, Eduard 1977. *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung*. Leipzig, Fues.

Loboczky János

Autonómia és paternalizmus

Rózsa Erzsébet: *Autonómia és paternalizmus – az orvos–beteg kapcsolat etikai kérdései a modern medicinában.* Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2017. 412 oldal

Rózsa Erzsébet könyve a szerencsére egyre gazdagodó magyar nyelvű bioetikai irodalom fontos és új szempontokat felvető munkája. Az orvos–beteg kapcsolat etikai kérdéseinek a vizsgálata ugyan nagyon is hagyományos területe az orvosi etikának, a szerző érdeme viszont éppen az, hogy értelmezői horizontja túlmutat a kórházi protokollok vagy az egészségüggyel kapcsolatos moralizáló értékelések világán. A könyv bevallott célja az orvosi paternalizmus és a páciens autonómiája közötti összefüggések több szempontú bemutatása, valamint egyfajta normatív és szociokulturális célkitűzésként „esélyek felmutatása az orvos–páciens kapcsolat megújulására". Rózsa jogosan hangsúlyozza, hogy ez a kapcsolat nem csupán medicinális, hanem társadalmi szempontból is jelentős:

> Az orvos–beteg kapcsolat szociokulturális és etikai jellege, minősége nemcsak visszatükrözi a fennálló viszonyokat, hanem *mintaadó* terület is. Az orvos–beteg kapcsolat jellege, minősége alapvető *interszubjektív és interakciós érintkezési modellként kihatással van a mindenkori társadalom más kapcsolati, interakciós és kommunikációs formáira is.* (31.)

A könyv három nagy részre osztva (Orvos és beteg/páciens; Autonómia: a modern medicina etikai reflexióinak normája; Paternalizmus) járja körbe a sokfelé elágazó témát. A szerző ennek során nem pusztán arra ügyel, hogy a lehető legteljesebben vegye sorra – bizonyos értelemben az analitikus filozófiai módszer gyümölcsöző alkalmazásával – a kiindulásként megfogalmazott fogalmakat és vizsgálandó kérdésköröket, hanem a gondolkodás hermeneutikai köréhez hasonlóan bővíti, gazdagítja azokat. A könyv nóvuma és külön értéke az is, hogy a magyar szakirodalomban inkább ismert angolszász bioetikai megközelítések mellett igen részletesen, egyúttal az előbbiekkel dialógusba állítva foglalkozik a kortárs német bioetikai-biomedicinális etikai felfogásokkal, sőt jól érzékelhetően ez utóbbit tekinti saját álláspontja megalapozásának.

A művelt hétköznapi szóhasználatban, de gyakran még a tudományos ismeretterjesztésben vagy éppen az oktatásban is egybemosódnak olyan kifejezések, mint bioetika és orvosi etika. Rózsa alapos filozófiai minuciózussággal tisztázza ezeknek a fogalmaknak a jelentését. Az orvosi etika az orvos–beteg kapcsolat normáira vonatkozó hagyományos etikai nézetrendszer és szabályok gyűjteménye. Ez alapvetően az orvossal szembeni etikai elvárásokat tartalmazza, a hippokratészi esküre épül, és azt írja elő, hogy mit kell tennie az orvosnak a beteg jólléte, illetve a károkozás elkerülése érdekében. A szerző ettől megkülön-

bözteti az ún. biomedicinális etikát, amely „egyfajta modern/aktualizált orvosi etika", amely az orvoslásban bekövetkezett forradalmi technikai változások következtében megjelenő újfajta jogi és etikai kihívásokra kíván reflektálni. Ennek kapcsán két új norma jelent meg: a beteg, illetve páciens autonómiájának elismerése és tiszteletben tartása, valamint ezzel összefüggésben a páciens „tájékoztatáson alapuló beleegyezése". A beteg/páciens autonómiája most már jogi norma és erkölcsi elvárás is lesz. A bioetika kifejezést ugyan először Fritz Jahr német evangélikus teológus alkalmazta a 20. század húszas éveiben, de az aktuális értelemben vett használata főként az amerikai szakirodalomból származik. Rózsa röviden vázolja e többrétegű, többféle jelentésű fogalom történetét, utalva arra, hogy az ún. környezeti etika vagy az ember állatokhoz való viszonyának (lásd pl. az állatkísérleteket) etikáját is szokás a bioetika részterületének tekinteni. Ugyanakkor ő maga a nemzetközi szakirodalomban napjainkban használt szűkebb értelmében közelíti meg a bioetikát, amennyiben az „komplex technológiai, szociális, jogi kontextusokban és interdiszciplináris együttműködési formák alkalmazásával tematizálja a modern technológiai változások következményeit az orvoslásban" (46–47). A szerző a három (orvosi etikai, biomedicinális etikai és bioetikai) megközelítésmód komplex, egyre inkább interdiszciplinárissá váló alkalmazását, együttműködését hangsúlyozza, amelyre elsősorban a német elméleti munkákban (pl. Bettina Schöne-Seifert, Michael Quante vagy a J. S. Ach – Ch. Runtenberg szerzőpáros könyveiben) és medicinális gyakorlatban lát továbbgondolható példákat. Ez a megközelítés széles körű együttműködést tételez fel nem csupán az orvos és a beteg/páciens között, hanem adott esetben orvos, pszichológus, jogász, bioetikus, teológus stb. szereplők között is annak érdekében, hogy a beteg számára a legoptimálisabb megoldást válasszák. Itt persze nemcsak az orvos a szakértő, hanem mindenki a maga területén, s így mérlegelhetik egymás szempontjait s dönthetnek közösen.

Az eddig bemutatott gondolatok után a könyv olvasója számára nagyon is érthető, ha a szerző a bioetikát az orvosi-szakmai, illetve etikai kérdéseken túl „civilizációs kihívásnak" is tekinti, különösképpen a magyar medicina vonatkozásában. Tehát nem elegendő a jó nemzetközi példák (pl. a szerző által legalaposabban interpretált és preferált német elmélet és gyakorlat) egyszerű, mechanikus adaptálása, átvétele, hanem arra lenne szükség, hogy az egészségügy minél több szereplője interiorizálja ezeket az új megközelítéseket, és ennek megfelelően reflektáljon és döntsön az egyes konkrét szituációkban. Erre a kívánatos változásra utal egyébként a „beteg/páciens" kettős elnevezés is. A beteg megnevezés még a hagyományos orvos–beteg viszonyra emlékeztet, amelyben a beteg éppen betegsége és laikus mivolta okán föltétlen alárendelődik a gyógyító szakmai tudással rendelkező orvosnak, tehát aszimmetrikus a kettőjük kapcsolata. Az 1960-as évektől kezdődően a személyes szabadságjogok kiterjesztésével, az egyén autonómiájának hangsúlyozásával együtt bevezetik az orvoslásban a tájékoztatáson alapuló beleegyezés követelményét a különböző medicinális eljárások, kezelések vagy éppen klinikai kísérletekben való részvétel tekintetében. Az autonómia elvének alkalmazása optimális esetben a bizonyos értelemben kiszolgáltatott beteget együttműködő partnerré, páciensé teszi, akinek döntése szabad akaratából történik és az önrendelkezés jogából fakad, tehát összhangban van „saját személyes értékképzeteivel". Rózsa Erzsébet – Hanns P. Wolff nyomán – ehhez kapcsolódóan az átalakuló orvos–páciens viszony három modelljét vázolja fel. A hippokratészi modell

a páciens egzisztenciális fenyegetettsége esetén működik, amikor a páciens fizikai vagy pszichikai szükséghelyzetekben (pl. súlyos baleset vagy pszichózis esetén) passzívan viselkedik, az orvosnak a helyzetből következően eleve paternalista döntéseket kell meghoznia. Ebben a modellben a felelősségetika, az orvos szakmai és emberi felelőssége kap nagy szerepet. A modern, bizonyos értelemben „üzemszerűen" működő kórházi gyakorlatban az ún. szerződéses modell a jellemző, amelynél az orvos speciális diagnosztikai vagy terápiás szolgáltatásokat nyújt az azt igénybe vevő páciens számára. Ez a modell az orvos és a páciens érdekeit egyformán figyelembe veszi. Itt a kötelezettség az orvosra nézve a szakmai szolgáltatások lehetőleg magas színvonalú teljesítése, tehát ennél egyfajta „szerződésetika" érvényesülhet, amely a szakmai, nem pedig az emberi felelősségre terjed ki. A harmadik, a páciens autonómiájára leginkább építő modell a partnerségi. Ebben a modellben az orvos afféle „tanácsadó szakértő, a beteg pedig aktív, saját felelősséggel rendelkező munkatárs" (86). A szerző azt is kiemeli, hogy a három modell között nem lehet etikai rangsort felállítani, hiszen mindegyik modell csak meghatározott körülmények között hatékony. Például a partnerségi modell akkor működhet igazából sikeresen, ha az orvos és a páciens intelligenciában, képzettségben és élettapasztalatban közel állnak egymáshoz. Mindenesetre Rózsa már előre jelzi, hogy a megalapozás kérdéseit (a normák és az érvek koherens hálózatának a kialakítása), ami főleg az amerikai bioetikusokra jellemző, az egyes témakörök szisztematizálási igényével, ami pedig inkább a német megközelítésekre jellemző, egyaránt bevonja az elemzéseibe.

A modern medicina etikai jellegű vonatkozásainak, vitáinak középpontjában a beteg/páciens autonómiájának a kérdése áll. Érthető, hogy a szerző is ennek a témának szentelte a könyv legterjedelmesebb részét. Rózsa árnyaltan és a releváns angolszász-amerikai és német szakirodalmat kellő részletességgel bemutatva járja körbe a témát, ami azért is izgalmas, mivel a kilencvenes évektől paradigmaváltás indult meg a bioetikában, ami főként a páciens autonómiájának mint ún. középetikai elvnek az értelmezését érintette. A szerző az egész kérdéskört egyébként három nézőpontból – „bioetikai vitakontextusban", „biomedicinális vitakontextusban" és „szisztematizáló perspektívában" – tárgyalja. A szóhasználat arra utal, hogy az első két szószerkezetben már többféle, kidolgozott álláspont létezik, amelyeket megvilágító analízisek során mintegy dialógusba állítja egymással a szerző. A harmadik szempont érvényesítése bizonyos értelemben nóvum, hiszen itt még a szisztematikus kimunkálás igényének megfogalmazásánál, részben az alapvetések kidolgozásánál járnak a vizsgálódások. Fontosnak tartom kiemelni, hogy Rózsa világosan megkülönbözteti a bio- és a biomedicinális etikát:

> A bioetika az autonómia tág fogalmával dolgozik, amelybe a személy életösszefüggéseinek társadalmi, kulturális, életmódbeli aspektusai és az ezeknek megfelelő autonómiakompetenciák is beletartoznak, addig a biomedicinális etika a páciensstátuszra szűkítve fogadja el az autonómiakompetencia érvényességi területét. (105)

A könyv igen sokrétűen tárgyalt autonómiakérdésköréből a recenzió keretei között néhány fontos, további reflexiókra késztető felvetésekre hívnám fel a figyelmet.

Az egyik alapvető kérdés, hogy milyen értelemben nevezhető „középetikai elvnek" a bioetikában, illetve biomedicinális etikában a páciens autonómiája. A modern, pluralista társadalmakban középeti-

kai elvnek azt lehet tekinteni, amelyet a különböző világnézeti és vallási szemléletű emberek egyaránt el tudnak fogadni, azzal együtt, hogy ezt az elvet más-más alapvető értékre alapozzák, például az emberi méltóságra vagy a keresztény könyörületességre. Éppen azért nevezik az ilyen elveket *prima facie* elveknek is, mivel univerzális etikai tartalmuk „első látásra" magától értetődőnek tűnik. A szerző a modern bioetika alapművének számító Beauchamp–Childress szerzőpáros *Principles of Bioethics* (1979) című munkáját éppen abból a szempontból emeli ki, hogy az abban megfogalmazott etikai elvek a társadalomban hagyományosan elfogadott morális képzetekkel állnak összhangban. A modern társadalmakban egyébként is életképtelen egy monolitikus morálelmélet, tehát egyfajta kizárólagos normaadói igény érvényesítése. Mindezen megfontolások alapján a páciens autonómiája joggal tekinthető olyan középetikai elvnek, amelynek kifejeződései az ún. betegjogok, illetve a tájékoztatáson alapuló beleegyezés etikai és jogi normája. Az említett amerikai szerzőpáros konkrétan négy elvet fogalmaz meg és részletez: a pozitív ellátási kötelezettséget; a károkozás kerülésének elvét; a páciens, illetve orvosi kísérletben részt vevő személy önrendelkezésének, autonómiájának tiszteletben tartását; az igazság elvét. Rózsa elemzően mutatja be azokat a kritikai szempontokat is, amelyek az említett könyvhöz kapcsolódó bioetikai diskurzusokban megfogalmazódtak, s amelyek az autonómiaelv finomításához, pontosításához vezethetnek. A szerző – az általános filozófiai-etikai megközelítésekben szocializálódott olvasó számára különösen – üdvözlendő módon kapcsolja össze az általános- és a bioetikai látásmódot. Az autonómiaelv körüli dilemmák – például hogy meddig terjed az orvos felelőssége abban az esetben, ha a páciens nem a számára jót választja; milyen mértékben képes megérteni, illetve mérlegelni a laikus páciens a különböző lehetséges medicinális beavatkozások, terápiák következményeit; számon kérhető-e a páciensen a saját egészséggel szembeni felelősség, stb. – vezettek el az említett paradigmaváltáshoz. Ennek lényegét Rózsa Erzsébet abban látja, hogy a módosított középelvekben a „társadalmi értékpreferenciák" is megjelennek, „beleértve a személylét egyediségének, a saját test fölötti önrendelkezésnek s ezek tiszteletben tartásának aspektusát" (144).

Az autonómia mint középetikai elv korrekciójának kérdéskörét a szerző az újabb biomedicinális diskurzusok tükrében is többféle szempontot és érvelésmódot rekonstruálva és továbbgondolva tárgyalja. Ennek kapcsán két kérdést emelnék ki. Az egyik annak hangsúlyozása, hogy a páciensnek joga van az orvos által javasolt beavatkozásokat elfogadni vagy elutasítani, de ez nem jelenthet olyan igényekre való jogot, amelyek orvosilag nem indokoltak, esetleg etikailag kifogásolhatóak, vagy éppen a társadalombiztosítás által nem finanszírozhatóak. Fontos annak tisztázása is, hogy melyek a feltételei a páciens kielégítő autonómiájának a gyakorlatban. A szerző nem pusztán felsorolja az általában emlegetett szempontokat (a páciens részéről a beleegyezésnek tudatos, szándékolt cselekvésnek kell lennie; a páciensnek döntésképesnek kell lennie; a páciens megfelelő tájékozottsága az adott kérdésben; a döntést más személyek befolyása nélkül kell meghoznia), hanem ezek érvényesülésének nehézségeit is felvázolja. Éppen ilyen természetű kérdés az autonómia és a személyes identitás összefüggése, amely például az ún. „élő végrendelet" érvényesítése kapcsán merülhet fel. Ugyan a modern orvosi etikában nem számít releváns tényezőnek, de a szerző joggal tartja gyümölcsözőnek ezt a szempontrendszert, külön is ki-

emelve a Michael Quante által bevezetett biográfiai/életrajzi identitás fogalmát.

Rózsa Erzsébet könyvének filozófiai-etikai szempontból leginkább kidolgozott, a modern bio- és biomedicinális etikai nézőponthoz képest újfajta horizontokat is megnyitó fejezete az autonómia elvének *szisztematikus* korrekciós javaslatával foglalkozik. A kiindulópont egy német szerző, E. Hildt monográfiája (*Autonomie in der biomedizinischen Ethik*, 2006), aki az autonómia orvosetikai jelentése mellett a fogalomnak egy tágabb, filozófiai jelentését is vizsgálja. Az így értelmezett autonómia lényege a „saját élet önmeghatározáson alapuló alakítása".

Rózsa ebben a „szisztematikus" részben egyfajta „gazdagított autonómia"-felfogást dolgoz ki, amelynek során olyan, a klasszikus filozófiai hagyományban és a bioetikai vitákban is fontos szerepet játszó kérdésköröket vizsgál, mint az autonómia és a szabadság, valamint a személy fogalma és a személystátusz. Az előbbivel kapcsolatban hangsúlyozza az Isaiah Berlin által „valamitől való" negatív szabadság és a „valamire való" pozitív szabadság megkülönböztetését, mivel az egyén autonómiájának mindkettő a feltétele, de az utóbbi a döntő, mivel ez az „önmeghatározó élet alakítására való szabadságként" értelmezhető, ami a modern biomedicinális kontextusokban is alapvető szempont. A másik említett fogalom, a személystátusz jelentősége pedig abban nyilvánul meg, hogy a személyt „morális szempontból releváns lényként" ismerjük el, méltóságot tulajdonítunk neki. Az orvos–páciens kapcsolatban ez azzal a konzekvenciával jár, hogy az orvost még a szakmai kompetenciája sem jogosítja fel morális felsőbbrendűségre.

A szerző a gazdag filozófiai-etikai elméleti alapvetésre támaszkodva cselekvéselméleti megközelítésben analizálja az autonómia megvalósításának előfeltételeit. Ennek három aspektusát – a cselekvés kivitelezésére irányuló cselekvési szabadság; a rendelkezésre álló lehetőségekre vonatkozó választási szabadság; magában a döntéshozatalban – a biomedicinális gyakorlatban jelentkező dilemmákkal, nehézségekkel együtt igen életszerűen analizálja.

Rózsa Erzsébet könyvének már említett újdonsága a gyakran leegyszerűsítetten, sőt előítéletesen értelmezett *paternalizmus* szerepének, működésének tárgyilagos, sokoldalú bemutatása az orvos–beteg/páciens kapcsolatban. Az iránytűt itt is a német eszmetörténeti és bioetikai megközelítések jelentik. Legfőképp azért, mert az angolszász hagyomány az embert mint elsősorban individuális lényt fogja fel, a német filozófiai értelmezés viszont jobban hangsúlyozza egyúttal közösségi lény mivoltát. Éppen ez utóbbi szemponttal függ össze, hogy Rózsa állítása szerint a modern társadalomban sem kizárólagos normája a medicinának az autonómia. Autonómia és paternalizmus ebben az összefüggésben nem egymást kizáró normák az orvoslásban, hanem egymást feltételező keretfeltételek. Rózsa nem valamiféle túlhaladott konzervativizmus jegyében közelíti meg a paternalizmust, hanem azt kérdezi, hogy milyen paternalizmus egyeztethető össze a modernitás alapértékeivel.

Alapvetően arról van szó, hogy a paternalista cselekvések más személyek jóllétére irányulnak, ezért ezeknél a szeretet és a gondoskodás meghatározó szerepet játszik. Ugyanakkor a medicinában ez azt is jelenti, hogy az adott szituációban a közvetlenül érintett személynek, vagyis a betegnek az akaratát nem veszik figyelembe a terápiás eljárásban. A paternalizmusnak a szakirodalom két fajtáját különbözteti meg. A „gyenge paternalizmus" formálisan a következő: „A cselekvést hajt végre B-n annak rizikóval terhelt döntése ellenére azért, hogy B jóllétét elérje"; az „erős paternalizmus": „A cselekvést hajt végre

B-n annak teljesen szabad akaratból történt döntése ellenére azért, hogy elérje B jóllétét" (316). A paternalizmus erős változata ma már csupán néhány konkrét esetben igazolható (például sürgősségi betegellátásban vagy gyermekeknél, valamint értelmi fogyatékosoknál), persze az említett esetekben eleve kérdéses a „szabad akaratból történt döntés" megléte. Ugyanakkor a gyenge paternalizmus nem szünteti meg az autonómiát, inkább arról van szó, hogy a páciens kompetenciája jelentős mértékben korlátozott, és döntésével nyilvánvalóan kárt okozna önmagának. A szerző ezzel az ún. gyenge paternalizmussal ért egyet, amelynél a „cél a nem kielégítően autonómiaképes páciens számára értékkoherens döntés meghozatala, amit azonban a gyakorlatban nem mindig egyszerű megvalósítani" (361). Az orvosi paternalizmus csak olyan esetekben fogadható el, ha kizárólag a szakmai kompetenciára alapozódik. Végső soron Rózsa Erzsébetnek az a konklúziója nagyon is helytállónak tűnik, hogy a modern medicinában az autonómia- és a paternalizmus-elv „egyfajta ambivalenciákkal teli együttélése irányába mutat számos fejlemény", s ezzel együtt „a medicinának az etikai/normatív jellege, nem kizárólag a technikai profilja kap meghatározó szerepet a jövőben" (366).

Rózsa Erzsébet könyve a magyar bioetikai szakirodalom fontos és jelentős teljesítménye, amely ugyan csak röviden tér ki az orvos–beteg kapcsolat magyarországi helyzetére, mégis lényeges kérdésekben vet fel továbbgondolásra, vitára érdemes elméleti és gyakorlati szempontokat a hazai bioetikai kutatások és az orvoslás számára. Legfőbb erénye éppen az, hogy egy nemzetközileg is elismert Hegel-kutatóhoz illő (a szerző elsősorban így ismert a hazai és nemzetközi filozófiai életben) alaposságot és fogalmi tisztázást képes összekapcsolni a bio-, illetve biomedicinális etika nagyon is a mindennapi életünket érintő szituációinak világos és árnyalt, sokrétű elemzésével.

E számunk szerzői

Almási Miklós az ELTE professor emeritusa, az MTA rendes tagja. Fő kutatási területei: esztétika, drámaelmélet. Legutóbbi könyve: *Ami bennünk van. A lélek a digitális kor viharában*. Budapest, Fekete Sas kiadó, 2019.

Bernáth László, az ELTE BTK Filozófiai Intézet, Logikai Tanszék *Önvezető autók, automatizáció, normativitás: Logikai és etikai kutatások* című kiválósági kutatócsoportjának tagja, egyetemi adjunktus; PPKE BTK Filozófia Tanszék, óraadó. Kutatási terület: szabad akarat és morális felelősség.
E-mail: bernathlaszlo11@gmail.com

Erdélyi Ágnes az ELTE BTK Filozófia Intézetének professor emeritusa. Fő kutatási területe a 19. század végi és 20. század eleji német filozófia és társadalomtudomány.

Fehér M. István az ELTE egyetemi tanára, az MTA rendes tagja. Kutatási területe a 19–20. századi filozófia, a német idealizmus és az életfilozófiai, fenomenológiai, hermeneutikai irányzatok.

Forrai Gábor az ELTE Gazdálkodástudományi Intézetének egyetemi tanára. Fő kutatási területe: ismeretelmélet, tudományfilozófia, argumentációelmélet.
E-mail: forrai@gti.elte.hu

Gébert Judit (PhD) közgazdász, filozófus. Jelenleg az SZTE Gazdaságtudományi Karának oktatója. Fő kutatási területe az emberi jóllét közgazdaságtani és filozófiai megközelítései.
E-mail: gebert.judit@eco.u-szeged.hu

Gyenge Zoltán az SZTE Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Fő kutatási területe: Kierkegaard és Nietzsche filozófiája, a klasszikus német idealizmus és a német romantika.

Kapelner Zsolt a Central European University Filozófia Tanszékének PhD hallgatója. Kutatási területei a demokráciaelmélet, a globális igazságosság és a kritikai elmélet.

Kelemen János az ELTE professor emeritusa, az MTA rendes tagja. Kutatási területei: a nyelvfilozófia, az olasz irodalom és filozófia története, Dante filozófiája. Legutóbbi könyve: *Lukács György racionalizmusa*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2018.
E-mail: jim218@t-online.hu

Laki János az MTA BTK Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa. Fő kutatási területei: ismeretelmélet, nyelvfilozófia, tudományfilozófia.
E-mail: Laki.Janos@btk.mta.hu

Lányi András habilitált egyetemi docens, az ELTE Humánökológia Mesterszak oktatója. Kutatási területei: az ökológia etikája és politikai filozófiája.
E-mail: land@tatk.elte.hu

Loboczky János az Eszterházy Károly Egyetem tanszékvezető főiskolai tanára. Fő kutatási területe: Gadamer hermeneutikai filozófiája, klasszikus és modern történelemfilozófiák, a modern ontológiai művészetfilozófiák.
E-mail: loboczky.janos@uni-eszterhazy.hu

Schwendtner Tibor (1962) egyetemi tanár, Eszterházy Károly Egyetem BTK Filozófia Tanszék. Kutatási területe a fenomenológia és a filozófiai hermeneutika.
E-mail: schwendtner.tibor@gmail.com

Varga Péter András (1979) a BTK Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa. Kutatási területei a 19–20. századi német nyelvű filozófia – különösen a korai fenomenológia – és ezek magyar recepciójának története, valamint a filozófiatörténet filozófiája.
E-mail: varga.peter@btk.mta.hu

Weiss János (Dsc) a Pécsi Tudományegyetem Filozófia és Művészetelméleti Intézet Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Számos könyv szerzője és szerkesztője. Fő kutatási területei: a frankfurti iskola, a német idealizmus és romantika, esztétika, társadalomfilozófia.

Summaries

Ought We to Compensate the Losses of Citizens due to Economic Crises? Interpersonal Comparison and Responsibility in Analytic Philosophy of Economics

Judit Gébert

In my paper I examine the question whether we ought to compensate people who suffer losses due to economic crises. I will approach the problem by examining two related questions, namely: what does it mean to suffer losses, to be in a worse-off position than others? Should the obligation to compensate cover all those affected, or only persons who are not responsible for their losses? First, I clarify the scope of philosophy of economics, normative and positive economics and how my paper contributes to them. Then, I discuss three theories of well-being deployed in terms of preference-satisfaction, resources and capabilities. Lastly, I argue that different theories of well-being offer different answers to these questions; and this poses a problem, since in the practice of economics all three theories are present and different policies are implemented based on them without reflecting on the ethical values they are committed to.

The Myth of the Distinction between Continental and Analytic Philosophy

István Fehér M.

That there is something wrong with the analytic–continental distinction has been known for quite some time, and since the distinction originates from English speaking authors it is appropriate, when looking for objections and critical considerations, to draw on their arguments. (1) The first problem with the distinction is that „continental philosophy" is not a self-characterization but an „other-designation", a „*Fremdbestimmung*", it presupposes the perspective and viewpoint of islanders. (2) The distinction between analytic and continental philosophies contrasts a geographical characterization (philosophy done on the European continent) with a methodological one; it is like dividing cars into four-wheel-drive and made-in-Japan (Bernard Williams). (3) The distinction between analytic and continental philosophies is inappropriate even as a geographical characterization, for there is analytic philosophy done on the Continent, just like continental philosophy done in English-speaking countries. (4) „Continental philosophy" contains the most heterogeneous philosophical currents, some of which have nothing common with others. Altogether one can say that continental philosophy does not exist; it is but an invention of analytic philosophy with the help of which it attempts to define itself and to exclude everything else. Inherent in the distinction are historical and sociological circumstances as well, so e.g., England's historical tendency to „splendid isolation". – An Appendix investigates finally the question whether and in what sense analytic philosophy, in contrast to continental philosophy, can be said to exist.

The Crisis of Sovereignty and Anti-Sovereign Politics
Zsolt Kapelner

The crisis of sovereignty is one of the most topical issues of contemporary politics. In the light of globalization, the emergence of international governmental organizations, the growing prominence of multinational corporations, etc., the idea of a sovereign state exercising supreme authority over all matters within its jurisdiction seems less and less accurate as a description of political reality. Is this a worrying phenomenon, and if so, why? To answer this question, I examine the question of the value of sovereignty, particularly in relation to self-determination, legitimacy, and democracy. I argue that sovereignty is not constitutive of, but rather merely instrumental to the realization of these values. This suggests that sovereignty, generally speaking, only has instrumental value and with the fading of sovereignty nothing disappears that has value in and of itself.

Agent-Objectivity: The Replication Crisis of Science
János Laki

Standard proposals (aggravation of rules; implementation of a compliance-monitoring system) concerning how to solve the current replication crisis take it for granted that the methodological norms of science are given once and for all. Contrary to this, I seek to demonstrate that these norms depend on the concept of objectivity we work with. Based on a historical case, I introduce the notion of "agent-objectivity" as a rival of the subjectless mechanical objectivity philosophers of science usually rely on. I argue that such objectivity entails different rules and prospects for replication.

Trends and Dilemmas in Environmental Philosophy
András Lányi

This paper is an overview of the trends and dilemmas in the field of environmental ethics. According to the mainstream bioegalitarian, biosocial and biocentric theories moral considerations apply also to non-human beings or to nature itself. However, the various objections raised against such views inspired a modification of the ecological viewpoint. According to this alternative approach, the task is not to determine the place of nature in the realm of ethics, but, instead, to investigate the role of ethics in the self-regulation of biosphere – considering that the ecological crisis is not due to the imperfection of nature, but rather, it raises disturbing questions about humanity's identity and agenda. The paper discusses the views of various authors who set out to answer these questions by reinterpreting our ethical inheritance and traditions.

The Role of Crisis in the Early Heidegger's Thinking

Tibor Schwendtner

Heidegger, just like his contemporaries, experienced the post-World War I period as a crisis, yet his philosophical response to the situation can by no means be considered ordinary. Heidegger was not looking for ways out of the crisis, but he claimed that the crisis provided a resource for existence, philosophy and science to become themselves. Around 1929/30, during the Great Depression, the philosopher became radicalized in political terms: he came close to Nazism, and there was also a marked change in Heidegger's thinking during this period: questionability/crisis remained one of the driving forces of his philosophical thinking; however, emphasis shifted to activity, to the world-forming *(Weltbildend)* aspect of man and philosophy. The activist turn in Heidegger's philosophy culminated in 1933, when the National Socialist takeover gave Heidegger the illusion that the philosophy he represented could be one of the creators of the emerging intellectual world.