MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2021/3 (65. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Élet és környezet

Tartalom

Bevezetés *(Nemes László – Ullmann Tamás)* 5

FÓKUSZ

Nemes László – Kertész Gergely: Az organizmus a bioetikában: filozófiai és tudományos megfontolások 11
Kovács Gábor: A természet, a város, a technológia, a kölcsönös segítség elve. Lewis Mumford ökológiai kultúrkritikája 32
Paár Tamás: Szerep, tekintély, kötelesség és a távolodó *telosz*. MacIntyre nyomában az orvosi etikától az emberi egymásrautaltság erkölcséig és tovább 47
Kovács Gusztáv: A természet értéke és az intuíció 76
Valastyán Tamás: „Mi az, hogy cicafarok?" Dilemmák az emberi és nem-emberi fajok kapcsolatáról Martin Heidegger és Peter Sloterdijk „vitája" apropóján 91

VARIA

Czétány György: Proklosz diszjunktív szintézise 107
Bodnár János Kristóf: „Nincs igazság, csak béke…" Közelítések Rorty és Wittgenstein alaptalanságaihoz 122
Gimes Balázs: A fizikalizmus felemelkedéséről: David Papineau tézisének kritikai vizsgálata 147
Hartl Péter: Ironikus ateista volt-e Hume? 163
Erdei Ildikó: Isaac Newton: „*Nem találok ki hipotéziseket*" 182

FÓRUM

Márton Miklós: Nyelvi idealizmus 197
Czétány György: A nyelvelméletek dialektikája vagy architektonikája 223
Kelemen János: Megjegyzések Ullmann Tamás *Túl a jelentésen* című könyvéről 227
Olay Csaba: A szimbolikus rend fordulata 231
Ullmann Tamás: A nyelv mint filozófiai probléma. Válasz kritikusaimnak 242
Dombrovszki Áron: Barátságos gesztusok: viszonválasz Lovász Ádámnak 255

RECENZIÓ

Sági Péter Tamás: Karámba terelve: a morális felelősség korlátozása és védelme 265
Kocsis László: A logikai empirizmus nem halt meg! 276

E számunk szerzői 285
Summaries 287

Bevezetés

Az *Élet és környezet* című tematikus blokk környezetfilozófiai, környezetetikai és bioetikai témákból kínál változatos összeállítást. E témák és területek ma különösen aktuálisak, ahogy a környezeti állapot, a klímahelyzet romlása, a biodiverzitás fenyegetettsége egyre inkább felismert filozófiai felelősséggé válik. Ezzel együtt az ember természeti helye, az állatokkal és más élőlényekkel, illetve a természet egészével szembeni viszonya is mindinkább megkérdőjeleződik filozófiai értelemben is. A környezeti etika, illetve a bioetika területe az 1960-as évektől a *gyakorlati* vagy *alkalmazott* filozófia és etika számára kínált modellt és széles körű érdeklődésre igényt tartó fontos témákat. A filozófia gyakorlati területei mára lényegesen kitágultak, azonban a környezeti szempontok továbbra is iránymutató megközelítésekkel szolgálnak.

Épp a múlt évben emlékezhettünk meg a „bioetika" kifejezés megjelenésének ötvenedik évfordulójáról. A fogalmat Van Rensselaer Potter (1911–2001) amerikai orvoskutató használta először 1970-ben megjelent rövid cikkében, majd egy évvel később könyvet is publikált ezzel a címmel *(Bioethics: Bridge to the Future)*. Potter a bioetika címszó alatt a rohamosan növekvő emberi népesség egészének a természeti környezettel való harmonikus, fenntartható együttélésének lehetőségeit mérlegeli. Potter a bioetikát a *túlélés tudománya*ként határozza meg, illetve ennek az interdiszciplináris területnek a meghatározó motivációjaként állítja a jövő emberisége elé erkölcsi irányelvül. A „bioetika" kifejezés megjelenésénél tehát környezeti problémák megvitatását és olyan etikai szempontokat találunk, amelyek javíthatnak a környezet és az ember túlélési esélyein, valamint egymáshoz való viszonyán. Potter később a saját maga által elindított gondolati hagyományra a „globális bioetika" kifejezést kezdte használni, bizonyos félreértések elkerülése miatt.

Az 1970-es évek elejétől ugyanis amerikai tudósok, filozófusok, orvosok, teológusok, jogászok csoportjai más értelemben kezdték használni a „bioetika" kifejezést. Ezt az időszakot Amerikában és Európában orvosi áttörések, az egészségügyi intézményrendszer és hatalmi viszonyainak átalakulása, a biotechnológia előtérbe kerülése éppúgy jellemezte, mint az egyéni szabadsággal és a

társadalmi igazságossággal szembeni érzékenység növekedése, az intézményekkel és a politikai hatalommal szembeni gyanakvás erősödése. A bioetika mint az orvoslás, a biotechnológia és az élettudományok új, modern etikája bizonyos értelemben az 1968-as időszak társadalmi folyamatainak következménye. Az orvoslás modern társadalmi etikájának az vált a központi célkitűzésévé, hogy erkölcsi védelmet, döntési lehetőségeket, jogokat és a javakhoz való igazságos hozzáférést biztosítson a kiszolgáltatott, elnyomott helyzetben lévő társadalmi csoportoknak. Napjainkra a „bioetika" kifejezést elsősorban ebben az értelemben használjuk, például az orvosi egyetemeken világszerte oktatott kötelező tantárgy elnevezésében, azaz modern orvosi etikaként, pontosabban az orvoslás modern etikájaként utalunk rá.

A bioetika jelentőségének ez a kettőssége ezzel együtt is fennmaradt, az orvosi kérdések mellett a környezetetikai vonatkozások is részben a bioetika tágabb keretein belül kerültek megfontolásra. Külön érdekesség, hogy időközben (1997-től) felismerték, hogy egy Fritz Jahr nevű német, hallei lelkipásztor már 1927-ben használta a *Bio-Ethik* kifejezést rövid német nyelvű esszéiben. Jahr írásai nem váltottak ki különösebb hatást saját korában, a neve sem vált ismertté, azonban későbbi felfedezése erősítette azok pozícióját, akik a bioetikában elsősorban környezeti kérdésekre adott reflexiót láttak.

A történeti áttekintés lényege, hogy a „bioetika" kifejezésre, illetve magára erre a területre két értelemben utalnak, amit talán leginkább úgy értelmezhetünk, hogy véletlen egybeesésként kezdték egymással kapcsolatban nem álló szerzők, tudományos vagy filozófiai közösségek párhuzamosan használni a „bioetika" elnevezést, ami továbbra is némi zavar forrása. Nem nehéz közös nevezőket sem találni, hiszen az orvosi etikaként értelmezett bioetika fő témái között olyan orvosi és biotechnológiai áttöréseket találunk, mint a szervátültetések, az életfenntartó eljárások, az asszisztált reprodukció, a génmódosítás, a klónozás, az agyi működés mesterséges befolyásolása, teljesítményfokozó orvosi eljárások, amelyek épp azt az alapvető filozófiai és etikai kérdést vetik fel, hogy orvosi eszközökkel nem kockázatos és erkölcsileg problémás-e a természet működésébe ennyire drasztikusan beavatkozni.

Jelen szám környezetfilozófiai és bioetikai blokkja azzal a szándékkal jött létre, hogy a gyakorlati vagy alkalmazott etikai gondolkodás e területeit közelebb hozzuk a hazai filozófus közösséghez. Fontos látni és erősíteni ezt a kapcsolatot, hogy ne váljon elkülönült, marginális területté a filozófián belül, vagy éppen azon kívül a természeti környezettel, az orvoslással, általában a biológiai meghatározottságunkkal összefüggő, mára világszerte nagy figyelmet kiváltó, időszerű kérdések filozófiai igényű megvitatása. Igyekeztünk orvosi, tudományfilozófiai, környezetfilozófiai és kontinentális filozófiai érdeklődésű szerzők munkáit összegyűjteni, hogy sokszínű áttekintést kapjunk az élet és környezet filozófiai kérdéseiről, a jövőbeli diskurzus előmozdításának céljával.

Nemes László és Kertész Gergely tanulmánya az organizmus elméleti fogalmának egyes bioetikai vitákban való megjelenését tekinti át, így elsősorban azokat a dilemmákat, hogy miként teszünk különbséget az organizmusok és a nem organizmusok, voltaképpen az élőlények és a nem élő dolgok között. Organizmusnak tekinthető-e a Föld bolygó és ökoszisztémájának egésze, ahogy azt a Gaia-hipotézis állította, illetve mikortól tekinthető az emberi lény organizmusnak a fejlődése során, illetve mikortól szűnik meg organizmusnak lenni, ami jórészt egyenlő azzal a kérdéssel, hogy mikortól tekinthető halottnak. Az „organizmus" fogalma jelentős filozófiai múltra tekint vissza, elsősorban Kant munkáiban találkozunk a kifejtésével, de a mai biológiában, orvostudományban, valamint a biológia filozófiájában is sokat vitatott fogalom. A tanulmány bemutatja az organizmus fogalma körüli fő kérdéseket, illetve azokat a bioetikai témákat, amelyekben az organizmus kategóriája meghatározó tényezőként jelenik meg.

Kovács Gábor írása Lewis Mumford (1895–1990) amerikai társadalomtudós, filozófus társadalomkritikai nézeteit, illetve azok kialakulását tekinti át az ökológiai holizmus koncepcióján keresztül. A szerző az ökológiai, társadalmi és evolúciós folyamatok körüli 19. századi viták kultúrtörténeti összefüggésébe ágyazva tárja fel Mumford későbbi nézeteinek forrását, rámutatva, hogy abban a természet mechanisztikus szemlélete, amelyet a darwini evolúcióelmélet is erősített, hogyan kerül szembe az organicista felfogással, amely az organizmusok belső aktivitására és egymásrautaltságára, valamint a környezettel való dinamikus interakcióra építve dolgoz ki egy holisztikus és rendszerszemléletű felfogást az élő organizmusok komplex viszonyairól. Mumford Patrick Geddes nyomán dolgozta ki ökológiai szemléletű kultúrkritikáját, amely az életközösségek civilizációs alakulásából vezeti le a technológiai diverzitás modern korszakban megfigyelhető csökkenését, a gőzkorszak így előálló monotechnikáját, amelynek ellenszere az organikus természetfelfogás társadalomfilozófiai felfogása lehet. Mumford munkájában jó példáját találjuk annak, ahogy az ökológiai gondolkodás megtermékenyítő hatású lehet az emberi civilizáció filozófiai elméleteire.

Paár Tamás tanulmánya Alasdair MacIntyre korai, *Az erény nyomában* megjelenése (1981) előtti időszakból származó orvosi etikai témájú írásait tekinti át, rámutatva arra, hogy az orvoslás etikájával, az orvos–beteg kapcsolattal összefüggő fejtegetésekben számos olyan pont megjelenik, amely MacIntyre későbbi filozófiájában meghatározó jelentőségre tett szert. MacIntyre orvosi etikai írásainak témáit Paár a következő három fogalompár összefüggésében mutatja be: orvosi szerepek és individuum, tekintély és autonómia, kötelesség és teleológia. Az orvos–beteg viszony elemzésében megjelennek a bioetikából jól ismert szempontok, mint a betegtájékoztatás, az autonómia elve, vagy a gondoskodás etikája, kiegészülve a barátság, idegenség, hagyomány és egyéni kiteljesedés arisztotelészi fogalmaival, valamint a teleológiai erkölcsfelfogás lehetőségeinek mérlegelésével. A tanulmány felhívja a figyelmet arra, hogy MacIntyre jelentős, ám nem kellően értékelt szerepet játszott az 1970-es évek amerikai bioetikai életé-

ben, így az ilyen jellegű munkáinak jelen összefoglalása mind a bioetika, mind MacIntyre filozófiai életműve iránt érdeklődők számára hasznos forrás lehet.

Kovács Gusztáv írása a gondolatkísérletek megjelenését, hatásmechanizmusát, episztemológiai szerepét, előnyeit és hátrányait vizsgálja a filozófiában és az etikában, jelesül a környezeti etika koncepcióiban. Richard Routley 1973-ban dolgozta ki nevezetes *utolsó ember* gondolatkísérletét, amely röviden egy olyan képzeletbeli helyzetet idéz elénk, amiben az utolsó életben maradt ember minden élőlényt, állatot és növényt elpusztít, ezzel tesztelve az arra irányuló erkölcsi intuícióinkat, hogy vajon ezt erkölcsileg semlegesnek vagy rossznak tartjuk-e. Amennyiben (ahogy ez várható) rossznak, helytelennek ítélnénk meg az utolsó emberi lény e tettét, akkor elkötelezzük magunkat a környezeti etikában vitatott, a természetnek önértéket (vagy intrinzikus értéket) tulajdonító nézet iránt. A természet önértékét valló felfogás az antropocentrikus környezeti etikával kerül szembe, amely vita megvilágításához az erkölcsi intuícióinkat mozgósító gondolatkísérletek hasznos módszertani eszközül szolgálhatnak. Kovács kitér a gondolatkísérlet különböző verzióira, a felmerült kifogásokra, az érvek és az intuíciók viszonyára, a gondolatkísérletek pragmatikai szerkezetére, valamint a természethez való viszonyunkban megjelenő esztétikai, teológiai és erényetikai szempontokra.

Valastyán Tamás *„Mi az, hogy cicafarok?”* című esszéjében az emberi és nem emberi lények viszonyának filozófiai kérdéseit járja körül, elsősorban Martin Heidegger és Peter Sloterdijk nézetei alapján. Az ember és más fajok, elsősorban állatok együttélése, „együttlakozása”, az emberi és állati létmód, a világhoz és léthez, valamint egymáshoz való viszonyunk filozófiai feltárása ma egyre nagyobb figyelmet kap. Valastyán német és francia gondolkodók munkáira támaszkodva mutatja be az ember és állat sajátos viszonyának alapvető kérdéseit, kitérve a humanizmus fogalmának értelmezése körüli vitákra. Emellett az elemzésben megjelennek a bioetikában az elmúlt évtizedekben megfogalmazott szempontok, így például Peter Singer állatfelszabadítással kapcsolatos nézetei. Az ember–állat viszony, illetve az ember ezen keresztül való filozófiai önmeghatározása a filozófia egyik ígéretes területét alkotja napjainkban, Valastyán Tamás írása ehhez kínál útmutatót.

E számunk *Varia* blokkja öt tanulmányt tartalmaz. Az első Czétány György írása Proklosz filozófiai rendszeréről. Kant szerint a diszjunktív szintézis a valóságra irányuló gondolkodás olyan eszméje, amely az egymást kölcsönösen kizáró meghatározások totalitásának egyetlen elven alapuló, összefüggő rendszereként határozható meg. A szerző azt állítja, hogy a diszjunktív szintézisnek mint feltétlen ideának legkövetkezetesebb, minden létezőre érvényes metafizikai megvalósulása a prokloszi filozófia. Bodnár János Kristóf Rorty és Wittgenstein filozófiájára támaszkodva azt vizsgálja, hogy az igazság plurális természetét és hiteink megalapozatlanságát állító filozófiáknak van-e etikai és politikai következményük. Rorty és Wittgenstein gondolatai vajon parttalan relativizmushoz,

vagy éppen konzervatív világképhez vezetnek? Gimes Balázs tanulmánya a fizikalizmus felemelkedésének folyamatát tárgyalja. Papineau nevezetes elemzése értelmében a fizika teljessége csak az 50-es évekre nyert elég bizonyítékot ahhoz, hogy meggyőzze a filozófusokat. Jaegwon Kim szerint ellenben nem az oksági zártság elve, hanem a fizikalizmus teoretikus egyszerűsége és takarékossága volt a döntő. A szerző velük szemben úgy érvel, hogy a fordulat lényege az volt, hogy elsősorban Place és Smart kreatív, filozófiai érveléssel győzte meg a filozófusközösséget arról, hogy a fizikalizmus nem abszurd. Hartl Péter tanulmánya Hume Istenre, illetve az értelmes világalkotóra vonatkozó nézeteit elemzi. Sokan ironikus ateizmusként értelmezik Hume Istenre vonatkozó affirmatív kijelentéseit, abból indulnak ki ugyanis, hogy ezek a megjegyzések nem összeegyeztethetők Hume erőteljes valláskritikai megfontolásaival, ezért a megjegyzések ironikusak. Hart amellett érvel, hogy plauzibilisebb Hume-ot gyenge, minimális deistaként vagy meghatározatlan teistaként értelmezni, mint az affirmatív szöveghelyeket őszintétlennek vagy ironikusnak olvasni. Erdei Ildikó tanulmánya Newton hipotézisekhez való viszonyát tárgyalja. Newton híres kijelentésével („hypotheses non fingo") szemben a szerző bemutatja, hogy Newton hipotézisekkel kapcsolatos elképzelése az évek során változott, és bár folyton hangsúlyozta másodlagos voltukat, kutatási programjaiban mégis fontos szerepet játszottak a hipotézisek.

A *Fórum* rovat első anyaga Ullmann Tamás *Túl a jelentésen* című könyvének vitáját tartalmazza. Márton Miklós nagyívű ismertetése nyelvi idealizmussal vádolja a kötetet, Czétány György a könyv fő részei közötti dialektikus kapcsolatra és a fenomenológiai módszerre kérdez rá, Kelemen János a nyelvi konstruktivizmus és a fizikalizmus elvi ellentétére hívja fel a figyelmet, Olay Csaba pedig elsősorban a strukturalizmus nyelvfilozófiai álláspontját veszi kritikai vizsgálat alá. Az utolsó írásban Ullmann igyekszik sorban megválaszolni a felmerülő kérdéseket. A *Fórum* rovat második anyaga Dombrovszki Áron viszontválaszát tartalmazza Lovász Ádám korábban megjelent *A szerző válasza* című írására.

Jelen számunkat két recenzió zárja: Sági Péter írása Bernáth László *Morális felelősség. Érdem és kontroll* című könyvét elemzi, Kocsis László pedig Tuboly Ádám Tamás *Egység és tolerancia – A logikai empirizmus tudományos világfelfogása* című művét mutatja be.

Nemes László és Ullmann Tamás

Nemes László – Kertész Gergely

Az organizmus a bioetikában: filozófiai és tudományos megfontolások

I. BEVEZETÉS

Az *organizmus* biológiai fogalma fordítható, értelmezhető úgy, mint *szervezet*, vagy egyszerűen élő dolog, *élőlény*, *élő szervezet*. Ez utóbbi összetétel máris sugall valami fontosat: az élőlényeket, általában az életet, valamiféle biológiai szervezettség jellemzi. Organizmus egy légy, a kaktusz, a rókagomba, egy baktérium, a macska, és persze organizmus az emberi lény is. Nem organizmus viszont az íróasztal, a plüssmackó, a mosógép, a robotkutya vagy a holttest. Az esetek többségében nem okoz gondot annak eldöntése, hogy egy entitás élőlény-e vagy sem. Már gyermekek is képesek különbséget tenni élő és élettelen dolgok között, ahogy sok állat is. Ugyanakkor nem minden szervezet, szerveződés vagy önszerveződő rendszer élőlény, biológiai organizmus. Létezik az organizmus fogalmának metaforikus használata, hosszú hagyománya van például a társas szerveződések, közösségek, városok, államok biológiai organizmusokhoz hasonló értelmezésének. Az élő rendszerek, organizmusok elkülönült, térben és időben összefüggő, komplex, célirányos, funkcionális szerveződést és működést mutatnak, egyedi, biológiai *individuumok*, egyszersmind *ágensek*, amelyeket belső, entrópiacsökkentő szerveződésük, élettani folyamataik különítenek el környezetüktől. Az organizmusok fontos tényezők az evolúció különböző szintjein is, noha tényleges szerepük vitatott. Ahogy a hétköznapi beszédünkben, a biológiában, sőt a biológia filozófiájában is gyakran reflektálatlanul utalunk organizmusokra, organizmusok felépítésére, fejlődésére, viselkedésére, társas szerveződésére, ökológiai szerepére. A fogalom és a témakör komplexitása azonban hamar kiviláglik, ha tekintetünket a biológia birodalmának határterületei felé fordítjuk.

Biológusok között például régóta vitatott, hogy a vírusok élő organizmusoknak tekinthetők-e (Dupré–Guttinger 2016). A kérdést reprezentatívan taglaló újabb elméleti cikk konklúzióját idézve: „A kérdés, hogy a »vírusok élnek-e« vagy sem, lényegében értelmetlen, mivel a pozitív vagy negatív válasz teljes mértékben az élet vagy az »életben lenni« definíciójától függ, és bármely definíció elkerülhetetlenül önkényes” (Koonin–Starokadomskyy 2016. 131–132). Mesterséges élet vagy szintetikus biológiai rendszerek előállítása további el-

méleti kérdéseket vet fel, ahogy a *szuperorganizmus* fogalma is, ami különösen a rovarkolóniák, például a hangyaboly működésének elemzése kapcsán kerül előtérbe. Jóllehet az organizmus a biológia egyik kulcsfogalma, pontos meghatározása nem könnyű, a biológiai ismereteink fejlődésével pedig talán egyre nehezebbé válik (Smith 2017). Az organizmus fogalma összefüggésben áll a biológiai individualitás, az élet meghatározása, a teleológia és a funkció tulajdonításának a biológia filozófiájában megjelenő szempontjaival.

Az organizmus fogalma távolról sem „ártalmatlan", intuitív fogalom, hanem elméletileg és történetileg is terhelt szakkifejezés, amelynek elemzése nem csupán tudományos jelentőséggel bír, főleg nem filozófiai szőrszálhasogatás, hanem megkerülhetetlenül fontos szempontja annak, ahogy életbevágó etikai kérdéseket érdemben meg tudunk vitatni. A bioetika filozófiai alapjainál nemcsak az etika filozófiai elméleteinek pontos meghatározása és alkalmazási lehetőségei fontosak, hanem olyan elméleti fogalmak tudományfilozófiai tisztázása is, mint amilyen az organizmus is. A korszerű bioetikai gondolkodás nem elégedhet meg a központi fogalmak közkeletű használatával, hanem azok kritikai elemzésére kell alapulnia.

Nem (lehet) célunk jelen keretek között az organizmus fogalma körüli viták teljes, de még csak részleges feltérképezése sem. Ehelyett inkább arra mutatunk rá, hogy az organizmus bonyolult, folyamatosan vitatott elméleti megfontolások mentén nyer értelmet, melynek eredete a filozófiai hagyományban keresendő, Locke, Kant, Schelling, Hegel és más filozófusok munkáiban. Ami még fontosabb, hogy az organizmus fogalmának meghatározása számos alapvető bioetikai kérdés vonatkozásában is kulcskérdés. Hogy pontosan mit jelent organizmusnak lenni, mik vagy kik számítanak organizmusnak, illetve mikortól és meddig, például az emberi lények esetében, olyan kérdésekre lehetnek kihatással, mint hogy mikortól tekinthető élőnek a fejlődő emberi szervezet, az embrió vagy magzat, vagy mikorra tehető az ember halálának időpontja. Emellett környezeti etikai kérdésekben is releváns lehet az organizmus fogalmának meghatározása, például azt illetően, hogy a természeti környezetre alkalmazható-e egyfajta organicista felfogás, amely a természet erkölcsi státuszára vonatkozóan vet fel időszerű kérdéseket. További szempont, hogy a szintetikus biológia és robotika világában hol húzhatjuk meg a határt az organizmus és a nem-organikus rendszerek között. Ezek nem feltétlenül etikai kérdések, azonban az organizmushoz, az organikus léthez intuitív módon csatolunk bizonyos erkölcsi értéket, azaz másként viszonyulunk az organizmusokhoz (élő lényekhez), mint a nem élő, pusztán mechanikus működésű rendszerekhez.

Ennek az erkölcsi intuíciónak a szerepe szintén további elemzést igényel, írásunkban erre a szempontra sem térünk ki részletesen. Egyértelműnek tűnik, hogy önmagában az, hogy valami organizmusnak számít, még nem igazol számára egyértelmű morális státuszt. Végső soron organizmusok a baktériumok, a növények vagy a szúnyogok is. Ebből még nem adódik automatikusan egyértelmű etikai kötelesség velük szemben. Ezzel együtt is elfogadható, hogy az orga-

nizmusként való létezés sok területen fontos tényező az erkölcsi ítéleteinkben, főleg az emberi lények vonatkozásában. Írásunk gondolatébresztő tanulmány a biológia legújabb filozófiája és a bioetika termékeny együttműködését illetően, mindkét irányból, azaz hogyan épülhet a bioetika a biológia elméleti és filozófiai belátásaira, illetve hogyan vetnek fel lényegi kérdéseket a bioetikai dilemmák a tudományfilozófia számára.

Akármilyen kihívásokkal is terhelt az organizmus fogalmának meghatározása, a bioetika hagyományos és új kérdései közül sok éppen az organizmus fogalma köré szerveződik, gyakran azonban anélkül, hogy körültekintően reflektálna a felmerülő fogalmi problémákra. A bioetikai vitákban az organizmus kérdése elsősorban a következő négy vonatkozásban jelenik meg: (1) Mit jelent az organizmus fogalma? (2) Mely biológiai (vagy mesterséges) rendszerek tartoznak az organizmus kategóriájába? (3) Az egyedfejlődés során mikor kezdődik az organizmus státuszba lépés? (4) Mikor szűnik meg egy organizmus organizmusnak lenni? Írásunkban néhány tipikus bioetikai problémával szeretnénk illusztrálni a fenti kérdések jelentőségét a bioetikai vitákban és az organizmus fogalmának szerepét az egyes álláspontokban.

II. AZ ORGANIZMUS FOGALMÁRÓL

A biológia filozófiája a biológia, általában az élettudományok módszertani és fogalmi alapjainak tisztázására irányuló tudományfilozófiai terület, kiegészülve a biológia történetének, társadalmi kontextusának, etikai vonatkozásainak elemzésével. A biológia empirikus tudomány, ugyanakkor fogalmakban gondolkodik, amelyek elemzése speciális ismereteket és készségeket igényel. Mit jelent pontosan a faj, a funkció, a mechanizmus, a szelekció, a gén, a fejlődés, vagy éppen az organizmus fogalma? Ezek részben fogalmi kérdések, így a filozófia hatáskörébe is tartoznak (Sober 1993; Sterelny–Griffith 1999; Godfrey-Smith 2014; Okasha 2019). Meglepő módon a minket elsősorban érdeklő fogalom, az organizmus, viszonylag kevés figyelmet kapott a biológia filozófiáján belül, akkor is elsősorban az organizmus evolúciós folyamatban megjelenő szerepének tárgyalásában találkozhattunk vele, inkább amolyan mellékszereplőként.

A korlátozott érdeklődés önmagában is figyelmet érdemel. A biológia filozófiája 1960-as évektől kezdődő története nagy részében jól megfigyelhető részrehajlást mutatott az evolúciós biológia problémái felé. Az evolúcióelmélet jelentette azt a társadalmi szinten is megjelenő vonzerőt, amely a filozófusokat is megérintette, így a biológiáról olyan kép alakult ki a tudományfilozófiában, hogy főleg a darwini evolúciós elmélet különféle verzióinak problémái várnak megoldásra.

Ez egyszersmind azt is jelentette, hogy az organizmus háttérbe szorult az elméletalkotásban, az akkoriban megerősödő *génközpontú* szemlélet ugyanis az

evolúció elsődleges ágenseinek az egyes géneket tekintette (Hamilton 1964; Williams 1966). Ez a szemlélet elsősorban az organizmusok önzetlen viselkedésének problémáját volt hivatott megoldani, mégpedig az elméletileg tarthatatlannak bizonyult, csoportszinten működő szelekció feltételezésének kiiktatásával (Shanahan 2004). Ezt a felfogást Richard Dawkins (1976/1986) *önző gén*-elmélete tette népszerűvé, miszerint a gének az evolúciós folyamat alanyai és irányítói. Emlékezetes szavait felidézve: „*Túlélőgépek* vagyunk – programjukat vakon követő robotszerkezetek, akiknek az a dolguk, hogy megőrizzék a géneknek nevezett önző molekulákat" (7). Kik is ezek a túlélőgépek? Az organizmusok. Kiknek vagyunk mi, organizmusok a megtévesztett „szolgái"? A géneknek. Az evolúció eszerint a génekről és nem „rólunk", egyedi élő szervezetekről szól.

Az „önző gén"-elmélet szerint az egyedi organizmusok másodlagos szerepet töltenek be az evolúciós folyamatban, eszközök abban a nagy történetben, amelynek valódi ágensei a gének. Dawkins az organizmusokat *hordozók*nak nevezte, a gének puszta hordozóinak, míg a géneket evolúciósan aktív *replikátorok*nak. A biológia filozófiájában egy alternatív megkülönböztetés terjedt el, amely David L. Hull elméletéhez kötődik: ő *replikátorok*ról és *interaktorok*ról beszélt, amely utóbbi kategória az organizmusnak továbbra is másodlagos, ám aktívabb szerepet tételezett (Nemes 2000). Dawkins génközpontú megközelítését ugyan később sok kritika érte, biológusok és filozófusok részéről egyaránt, az organizmus elméleti biológiai szerepe a továbbiakban is tisztázatlan, ezzel együtt az evolúciós folyamat kérdése maradt (Walsh 2015). A géneket előtérbe állító beszédmód az elmúlt évtizedek során meghatározóvá, a gén pedig *kulturális ikon*ná vált (Nelkin–Lindee 1995), ami a mai napig érezteti hatását a biológiai és bioetikai közbeszédben.

Mutatkozik ugyanakkor egy erőteljes visszatérés az organizmusok meghatározó szerepének elismeréséhez az utóbbi idők evolúcióelméletén belül is, de azon kívül is. Az evolúcióbiológia kontextusában például D. M. Walsh (2006) arra mutat rá, hogy a fejlődésbiológia, az ontogenetikus fejlődési folyamatok kutatása, illetve az evolúciós folyamat mechanizmusainak összekapcsolására tett kísérletek fényében, az *evo-devo* elméletek, az *epigenetikus* fejlődési folyamatok, a *fejlődési rendszerek elmélete* vagy a *niche-konstrukciós* elméletek összességében az organizmus fogalmának és biológiai szerepének újraértékelésével is járnak. Walsh (2015) kifejezésével élve az evolúciós elmélet újabb modelljei nem elégednek meg a szuborganizmikus (génszintű) és a szupraorganizmikus (populáció-) szintű elemzéseknél, hanem az organizmust is evolúciós szintként értelmezik.

Bár a biológia filozófiájára ez sokáig alig gyakorolt hatást, a 20. század második felében az evolúcióbiológiától részben függetlenül, a kibernetikával és a biológiával is szoros kapcsolatot tartó rendszerelméletekben jelentősen nagyobb szerepet kapott az organizmus fogalma és az organizmusokra speciálisan jellemző szerveződési forma, az önfenntartás és önregeneráció általános elméleti megragadásának kísérlete (Maturana–Varela 1980, 1992; Kampis 1991). Ez azonban

sokáig inkább a kognitív tudományra gyakorolt hatást, mint a biológia filozófiájára. Ugyan az elméleti biológia evolúciós rendszerekkel foglalkozó fejezetétől sem maradt idegen ez a szemlélet (pl. Csányi 1988), a filozófiai gondolkodás főáramába csak az utolsó két évtizedben került be, vagy – ahogy mindjárt látni fogjuk – került vissza.

Az *autonóm, élő rendszer* fogalmának meghatározása csak a program egyik fontos ígérete (Bechtel 2007; Ruiz-Mirazo – Moreno 2012; Bich 2018). Filozófiai szempontból legalább annyira érdekes, hogy ezek az elméletek a biológiai funkció fogalmának egy új, normatív interpretációját is támogatják (Moreno–Mossio 2015; Mossio–Bich 2017), noha erről megoszlanak a vélemények (Garson 2016). Az organizmusról mint speciális típusú rendszerről való gondolkodás valójában nagyobb múltra tekint vissza, mint a darwini ihletésű evolúciós szemlélet. Ezért úgy igyekszünk bemutatni a befolyásos kortárs organizmuselmélet alapvonalait, mint ami a filozófiai hagyományból bontakozott ki. A történeti alaposság itt nem lehet cél, csak elnagyolt ecsetvonásokkal fogunk képet adni az előzményekről.

Az organizmust hagyományosan olyan tulajdonságokkal jellemzik, mint az *önfenntartás, autonóm* működés, illetve a környezettől való határozott *elkülönülés, a külső és a belső világ megkülönböztetése*. Az organizmus formális fogalmának kidolgozása filozófiai gyökerekre nyúlik vissza, a 17–18. század fordulójától eredeztethető. Szorosan összekapcsolódik az élőlény és az élet fogalmaival. Már Locke (1689/1964) megfogalmazza azt az elképzelést, miszerint egy egyedi élőlény identitását az adja, hogy minden változása mellett *ugyanaz az élet* munkál benne tovább. Az élőlényt alkotó materiális szubsztancia folyamatosan változik, áramlásban van, ezért nem szolgáltathatja az identitás alapját, az viszont ettől függetlenül igaz, hogy az élőlény ugyanazt az „életet" viszi tovább pillanatról pillanatra, amíg fennmarad. Azonban Locke adós maradt az identitás, az azonossági kritériumok meghatározásával, csak a fogalom jelentőségére mutatott rá az élőlényekkel kapcsolatos elméletalkotásban (Wilson 1999). Természetesen a fentihez hasonló általános metafizikai belátások megalapozására akkor is alkalmas lehet az élet fogalmára való hivatkozás, ha nem áll rendelkezésünkre azonosságfeltételeinek kielégítő meghatározása, ám messzebbre jutunk, ha feltöltjük ezt a fogalmat konkrétabb tartalommal is.

A 18. században kibontakozó filozófiai és korai tudományos diskurzusban jelent meg az organizmus fogalma. Két feladat elvégzésére is fontos jelöltnek ígérkezett. Egyfelől az élőlények már említett azonossági feltételeinek meghatározása szempontjából lett fontos, másfelől pedig az élő és nem élő, a tisztán mechanizmusokkal nem leírható dolgok és a mechanizmusok világa közötti határvonal megragadásában. Az organizmus fogalma tehát itt egyfelől a létezők egy sajátos csoportját jelöli, másfelől egy sajátos organizáció egy konkrét előfordulása azonosíthat egy egyedi élőlényt. Bár a kor irodalmában találhatunk említésre méltó előzményeket, a filozófiában különösen Leibniznél, a filozófiától fokozatosan elváló természettörténeti kutatások területén Buffon írásaiban (De-

marest–Wolfe 2017), Kant fogalmazta meg az első igazán széles körben hatást gyakorló elemzést. *Az ítélőerő kritikája*ban (1790/1997) Kant az organizmusok teleológiájáról értekezik, az organizmusokat *természeti célok*nak tekinti, amelyeken belül a részek, komponensek sajátos önszerveződése az organizmus egészének fenntartását célozza. A nézetet sajátos kettősség jellemzi. Egyfelől Kant szerint a természetben általunk észlelt teleológia csak látszólagos. Bár elkerülhetetlenül így tekintünk bizonyos létezőkre, ez alapvetően kognitív korlátainkat tükrözi. Másfelől viszont azt is elfogadja, hogy ezeknek a létezőknek vannak mechanikailag megmagyarázhatatlannak mutatkozó jellemzői, az önregenerációra, megújulásra és reprodukcióra való képességük. A kanti nézet nem csak a következő filozófus generációkra gyakorolt hatást. Az organizmus mai meghatározásai a biológia filozófiáján, az elméleti biológián belül is leggyakrabban ehhez a koncepcióhoz nyúlnak vissza, amikor az élőlények teleologikus működését értelmezik. A modern törekvések azonban általában teleonaturalistának nevezhetők, vagyis általában a teleologikus rendszerek tisztán naturalista megragadására törekszenek, az ilyen típusú rendszert valamilyen speciális oksági működésként, például visszacsatolásokra épülő rendszerként igyekeznek megragadni. Ebben a megközelítésben nemcsak a megfigyelő kognitív korlátai és szemléleti formái teszik elkerülhetetlenné egyes jelenségek teleologikus megragadását, ez a kategória valódi természeti különbséget is megragad.

A célszerű viselkedés vizsgálata kulcsszerepet játszik az organizmus fogalma iránt komolyabban érdeklődő, modernebb, ún. általános rendszerelméleti hagyományban is (Braithwaite 1953; Nagel 1953). A 20. században a rendszerelméleti gondolkodás keretein belül újra szárba szökkenő, ma leginkább *organizmikus nézet*ként ismert megközelítésmód szemüvegén keresztül nézve a „teleologikus mechanizmus" szókapcsolatban nincs ellentmondás. Ez az irányzat komolyan gondolja, hogy az élő rendszerek, azok működése és viselkedése egy alapvető cél felől vizsgálva értelmezhető (Moreno–Mossio 2015; Mossio–Bich 2017). Ez a cél az *önfenntartás*. Az organizmus helyett inkább az evolúciós folyamatok rendszerszintű megértésére koncentráló rendszerelméletekben általában időbeli replikációként beszéltek ugyanerről a jelenségről (Csányi 1988), háttérbe szorítva az élőlények teleologikus jellemzésében rejlő lehetőségeket. A mai organizmikus felfogásban egy élő rendszer sajátos képességei mind az önfenntartásnak alárendelt funkciókat valósítanak meg. Ezt azért is fontos kiemelni, mert ez a megközelítés nem csak az organizmus fogalmának meghatározásában és az organizmusok evolúciós szerepének átértékelése miatt vált érdekessé, a biológiai funkciók újraértelmezéséhez is jelentősen hozzájárult (McLaughlin 2001; Garson 2016). Innen nézve a funkciók nem, vagy nem csak az evolúciós, szelekciós előtörténetből válnak megérthetővé. Az egyén egyedi életciklusának folyamatai is kielégítő lehorgonyzást adnak például a szervek funkcióinak azonosításához.

Az organizmikus nézet szerint az önfenntartást, mint célt nem kívülről és/vagy önkényesen tulajdonítjuk az élő rendszereknek. Az önfenntartó jelleg ugyanis megfogalmazható egy *sajátos oksági rendszerként (causal regime)*, vagyis a rendszer működésének célszerű, teleologikus jellege naturalizálható (Moreno–Mossio 2015). Ezt könnyebb belátni, ha először megvizsgálunk olyan önfenntartó fizikai rendszereket, amelyek nem organizmusok. Ezekre igaz, hogy azzal, amit éppen csinálnak, hozzájárulnak saját létfeltételeik fennmaradásához, ahhoz, hogy a későbbiekben is folytatni tudják azt a működést, amelyet éppen most folytatnak. Jó példa a gyertyaláng, ami, ha egyszer fellobbant, folyamatosan párologtatja a viaszt, ami táplálja a további égést, fenntartva a párologtatást. Mivel az égéstermékek a hővel felfelé távoznak, a lánghoz alulról folyamatosan hűvösebb, oxigéndús levegő áramlik. Az önfenntartó folyamat egyetlen korlátja, hogy meddig tart a viasz.

A gyertyalánghoz hasonló önfenntartó rendszerek differenciálatlanok, nincsenek részeik. Az élőlények/organizmusok ellenben differenciáltak, a legkülönbözőbb mechanizmusok működnek bennük, amelyek hozzájárulnak az egész önfenntartásához és e hozzájárulásuk alapján határozható meg a biológiai értelemben vett funkciójuk. Ezzel együtt az organizmusokra is igaz ugyanaz, ami a minimális önfenntartó rendszerekre, kiterjesztett értelemben: amit a részeik csinálnak, hozzájárul az organizmus, mint egész létfeltételeinek megteremtéséhez és fenntartásához. Az organizmus részeinek funkciói felől közelítve a jelenséget azt mondhatjuk, amit egy rész csinál, hozzájárul ahhoz, hogy ugyanez a hozzájárulás, megismétlődhessen a jövőben is. Ez a hozzájárulás ugyanis más részek működését tartja fent, amelyek viszont majd hozzájárulnak az eredetileg őket támogató rész fennmaradásához is (Mossio–Bich 2017). Ez a működés körkörös oksági rezsimet feltételez. Az organizált rendszer létrehoz egy hatást, például a szív rendszeres összehúzódásait, ami hozzájárul a rendszer fennmaradásához azáltal, hogy fenntartja a véráramlást, és a test megfelelő oxigénellátását, ami végül ismét a szívizomösszehúzódás ismétléséhez vezet. A körkörös okság azonban elégtelen jellemzése az organizmusok önfenntartó folyamatainak. Léteznek ugyanis organizmusnak nyilvánvalóan nem tekinthető körkörös oksági rendszerek. Ilyen például a hidrológiai ciklus, ami feltételezi, hogy bizonyos, a ciklushoz képest külsőnek mondható határfeltételek folyamatosan fennállnak. A szárazföld lejtése a tengerek irányába és vizet összegyűjtő medrek szükségesek a körfolyamathoz. Amit látni kell, hogy a hidrológiai ciklus esetében a körfolyamat, bár interakcióban áll velük, nem építi újra a saját határfeltételeit.

Az organizmusok működése is határfeltételek rendszere által szabályozott, azonban a határfeltételek integrált részei körfolyamataiknak. Energetikailag nyílt rendszerekről van szó, amelyek a termodinamikai áramlásba kapcsolódnak és az onnan nyert energiát használják fel, alakítják munkává határfeltételek rendszerének segítségével. Ilyen szempontból a gépekre hasonlítanak. Amiben különböznek tőlük, az az, hogy a prototipikus gépek határfeltételei nem alkot-

nak zárt rendszert, csak az átáramló energiát csatornázzák. Funkciójuk tehát annyiban van, amennyiben az átáramló energiát munkává alakítják, egymással nem feltétlenül vannak funkcionális kapcsolatban. Az organizmusok esetében azonban érvényesülnek a következő feltételek: az organizáció komponenseit az organizáció más komponensei generálják, legalábbis abban az értelemben, hogy az általuk biztosított határfeltételek nélkül az adott komponens nem vagy nem olyan ütemben és sebességgel jönne létre, ahogy az organizáció más komponenseinek arra szükségük lenne a fennmaradásuk és működésük szempontjából. Az organizáció minden komponensére igaz, hogy egyszerre tölt be létrehozó, generatív szerepet és az, hogy őt magát is más komponensek generálják, hozzák létre. Ezen két féltétel teljesülése jelenti azt, hogy az organizáció a határfeltételeinek rendszerére nézve zárt (Moreno–Mossio 2015).

Az organizmusra jellemző körkörös folyamatok létrehozzák és helyreállítják, vagyis fenntartják a további működésükhöz szükséges *határfeltételek zárt rendszerét*. Az organizmikus nézet képviselői az így meghatározott speciális körkörös folyamatot *önmeghatározó organizáció*nak nevezik, hogy megkülönböztessék a minimális önfenntartó rendszerektől. Az organizmikus nézet szerint az organizmus egy strukturális értelemben változó rendszer, ami változásokkal reagál a környezeti változásokra. Ami állandó benne, és ami így az organizmus identitását adja, az a határfeltételek közötti funkcionális, generatív viszonyok rendszere. Az összefoglalt elmélet valójában csak az organizmus fogalmának alapvonalait tisztázza. Kimaradt belőle ugyanis valami, amit általában minimális ágencia néven tárgyal a mai irodalom. Ez a környezettel való aktív, proaktív interakcióknak azon formáit jelenti, amelyeket a hétköznapi nyelvben cselekvésként írnánk le, és amelyek nélkülözhetetlenek az önmeghatározó rendszerek rugalmas, adaptív viselkedésének értelmezéséhez (Bich 2018; Moreno 2018).

Az organizmusok autonómiája csak korlátozott értelemben jelent függetlenséget, valójában a környezettel való összefonódásnak és az attól való elhatároltságnak egy speciális módjára utal. Ez az a pont, ahol az organizmusok jellemzése ténylegesen túllép az eredetileg Kant által meghatározott fogalmi kereten. Először Hegel, később, a 20. század első felében Helmuth Plessner munkássága tágította a Kant által felvázolt fogalmi teret (Michelini és mások 2018). Ezek a filozófusok a környezettel való dialektikus kapcsolatot és az élőlények önszabályozásának jelentőségét emelték előtérbe.

Az önszabályozás az alapvető önmeghatározó folyamatok megváltoztatását és kontrollját jelenti a külső és/vagy belső környezet változásának függvényében. Az önszabályozást a kortárs irodalom úgy értelmezi, mint különböző önmeghatározó oksági működések közötti választás lehetőségét egy organizmuson belül (Moreno–Mossio 2015). Egy belső változás, az organizmus „éhezése" például, ami Hegel kiinduló példája volt, olyan önmeghatározó működésre készteti a rendszert, ami segíti, hogy a külvilág valamely aspektusának belsővé tételével ez az állapot megszűnjön. Az organizmus és a külvilág elhatároltsága az önmeghatározó mű-

ködés egyik lehetőségfeltétele, ugyanakkor az organizmus energetikai értelemben sosem válhat zárt rendszerré, autonómiáját csak azon keresztül képes növelni, hogy minél közvetettebb módon reagál a külső vagy belső változásokra.

Egy összetett önszabályozó rendszer rugalmasan vált az önmeghatározás módjai között, annak érdekében, hogy a rendszerre ártalmas hatásokat elkerülje, az előnyöseket stabilizálja. Ezt a rugalmasságot, egy ponton túl, pedig csak azon keresztül érheti el, hogy számára előnyös változásokat hoz létre a környezetben, vagy a saját környezethez való viszonyában. Például ő maga lendül mozgásba, hogy előnyösebb pozícióba kerüljön, vagy a környezet elemeit kezdi átalakítani hasonló okokból. Amennyiben ez a viselkedés a környezet olyan elemeit érinti, amelyek még nem számítanak az organizmus belső határfeltételeinek rendszere által már eleve szabályozottnak, a viselkedést az ágencia megnyilvánulásának tekinthetjük (Bich 2018; Moreno 2018).

Látnunk kell azonban, hogy az organizmus formális modelljei önmagukban nem döntik el könnyen azt a kérdést, hogy pontosan mely természeti entitásokat tekinthetjük organizmusnak, illetve hol ragadható meg az organizmusszerű működésük határa, kezdete és vége. Könnyen találunk olyan biológiai anomáliákat, amelyek esetében – akár elméleti fogalmaink, akár hétköznapi fogalmi intuícióink vagy fenomenológiai érzékünk alapján – nem könnyű eldönteni, hogy valóban organizmusról van-e szó, vagy sem, esetleg organizmusok halmazáról, közösségéről. Catherine Wilson (2014) egy sor ilyen anomáliát említ: így a méhkolóniák példáját, ahol az egyes méhek és a kolónia mint szuperorganizmus is organizmusnak tekinthető, a szamóca és az ibolya példáját, ahol sarjak együtt élő sorozatáról van szó, a gyermekláncfűét, mint ugyanazon növény klónjainak közösségéét, a szimbiózisban élő élőlényeket, a mitokondriumokat, amelyek a sejtek alkotói, ám önálló DNS-sel rendelkeznek, a lárvákat, amelyek egy adott organizmus egy adott fejlődési stádiumát jelentik, a puhatestűek vázát, az állatok által létrehozott építményeket, mint amilyen a hódvár, a darázsfészek a rókalyuk, vagy bizonyos élettérként szolgáló buborékok, gubacsok stb., amelyeket a niche-konstrukciós elméletek vizsgálnak. Ezek közé az anomáliák közé tartoznak a bélbaktériumok is, amelyek esetében nem egyértelmű, hogy az azoknak otthont adó organizmus részei-e vagy önálló organizmusok. Hasonlóképpen feltehető a kérdés, hogy a magzati sejtek vagy a magzat maga az anyai organizmus részét képezi-e vagy önálló organizmusnak tekinthető. További dilemma, hogy a donortól eltérő génekkel rendelkező transzplantált szerv (pl. vese vagy szív), vagy mesterséges implantátum a donor organizmusának részét képezi-e, vagy attól független entitás. Ezek a szervek, az organizmus fennmaradását biztosító funkcionális komponensek, ugyanakkor attól biológiailag eltérnek. Az organizmus meghatározása és lehatárolása tehát sok esetben nem könnyű feladat, efféle anomáliák pedig egyre nagyobb számban kerülnek elő, akár a természetes struktúrák jobb megértése révén, akár úgy, hogy egyre többször találkozhatunk mesterséges biológiai entitások előállításával, például a *szintetikus biológia* területén.

Ezek az anomáliák és dilemmák rámutatnak arra, hogy az organizmus meghatározása nem alapítható egyszerűen a hétköznapi fogalmi intuícióinkra: az organizmus fogalma képlékeny, elméletfüggő fogalom. Ahogy azok a meghatározásában szerepet kapó egyéb biológiai fogalmak is, mint az *élet* fogalma és a *biológiai individuum* fogalma. Az organizmust többnyire minden további nélkül élőlénynek és biológiai individuumnak tekintjük, ezek a szempontok kritériumnak is tekinthetők az organizmus meghatározásában, azonban felmerülhet a kérdés, hogy egy organizmus minden esetben élőlény-e, illetve individuum a szó hagyományos jelentése alapján, továbbá, hogy beszélhetünk-e olyan élőlényekről, valamint biológiai individuumokról (például a fajok esetében), amelyek nem organizmusok. Az organizmus hétköznapi vagy elméleti fogalma számos bioetikai kérdésben játszik meghatározó szerepet, a továbbiakban ezekre mutatunk néhány példát.

III. AZ ORGANIZMUS DILEMMÁI A BIOETIKÁBAN

1. Lehet-e a Föld bolygó organizmus?

A környezeti etikában létezik, illetve egy időben rendkívül népszerű volt az a megközelítés, hogy a Föld bolygó egésze, mint egy nagyon komplex, önszervező és önfenntartó ökoszisztéma maga is tekinthető egyfajta organizmusnak (Bondi 2015). Ennek a megközelítésnek a legismertebb változata a James Lovelock által az 1970-es években kidolgozott *Gaia-hipotézis,* amelynek később több követője akadt, mind a biológiában (például Lynn Margulis), mind a környezeti etikában. Lovelock amellett érvelt, hogy a Föld bolygó olyan önszabályozó rendszer, amelynek működését leginkább úgy érthetjük meg, ha egyfajta *szuperorganizmus*nak tekintjük, akár metaforaként, akár a szó szoros értelmében. Lovelock nevezetes módon William Golding író ötletétől vezérelve nevezte el bolygónkat Gaiának, a görög mitológia Föld istennőjére utalva, azzal az etikai szándékkal is, hogy a természeti környezetünkhöz való etikai viszonyunk változhat egy efféle megszemélyesítés, általában pedig annak révén, ha organizmusként, élő szervezetként tekintünk rá. A mögöttes feltevés az, hogy egy organizmushoz más etikai viszony fűz minket, más erkölcsi státuszt tulajdonítunk neki, mint egy puszta „kőgolyónak" (Lovelock 1988).

Amennyiben elfogadjuk a Föld bolygó organizmus státuszát, az persze azt is jelenti, hogy mi magunk, emberi lények is egy nagyobb organizmus részei vagyunk. Ez felveti azt a mereológiai kérdést, hogy vajon egy organizmus lehet-e egy másik organizmus része. Amennyiben az organizmust autonóm individuumnak tekintjük, akkor ez talán kizárható: így annak ára, hogy a Földet organizmusnak tekintjük a szó szoros értelmében, az lesz, hogy mi magunk, emberek (a zsiráfokkal, teknősökkel, szúnyogokkal és tölgyfákkal együtt) nem leszünk már

organizmusok. Hasonló kérdések merülhetnek fel az ökoszisztémákkal vagy a fajokkal kapcsolatban is. Egy biológiai fajt esetleg lehet individuumnak tekinteni, ahogy erre az 1970-es évektől M. T. Ghiselin és D. L. Hull a biológia filozófiájában rámutatott (Nemes 2000), azonban, ha ezzel együtt organizmusnak is tekintjük, akkor esetleg számot kell vetni azzal, hogy a fajok tagjai (ebben a megközelítésben *részei*) önmagukban nem kategorizálhatók organizmusként. A bioetikai kérdés az, hogy az organizmus státusz önmagában milyen erkölcsi státuszt és attitűdöt implikál.

Charles Eisenstein (2021) a következőképpen fogalmaz: „Ha az erdők, a rétek, a lápvidékek, a korallzátonyok és a többiek a Földanya létfontosságú szervei, akkor az egyes fajok lehetnek az ő sejtjei és szövetei. (118.) […] Az ökológiai válságot, amelyre jelenleg a klímaváltozás és a globális megközelítés szempontjából tekintünk, talán csak akkor oldhatjuk meg, ha felismerjük az erdők és minden létező élőlény mivoltát. Csak így állhat rendelkezésünkre mindazon tudás és képesség, amelyek segítségével megfelelően gondoskodhatunk a Földanya testének szerveiről és szöveteiről. Ám ha egy erdőt vagy bármi más létezőt csupán adathalmaznak tekintünk, akkor élőlény mivoltuk feledésbe merül." (140.) Talán nem egyéb ez, mint költői, metaforikus beszéd, vagy könnyed antropomorfizmus, azonban az sem zárható ki, hogy az organizmus biológiai fogalmára irányuló újabb elméleti és filozófiai kutatások fényében érdemes komolyabban venni. „Az a gondolat, hogy a bolygónk él, mi több, minden hegy, folyó, tó és erdő is egy élő, sőt, érző, céltudatos és szent lény, nem csupán egy érzelgős felvetés, amely eltereli a figyelmünket a megoldandó környezetvédelmi problémákról; épp ellenkezőleg: arra ösztönöz minket, hogy többet érezzünk, hogy gondoskodóbbá váljunk, és többet tegyünk." (187.)

Michael Ruse (2021), a biológia meghatározó filozófusa az antik gyökerű, később Schellinghez, Goethéhez, a német romantikához és *Naturphilosophie*-hoz köthető *organicista* természetfelfogást a biológiában főleg Darwint követően meghatározóvá vált *mechanisztikus* felfogással állítja szembe. Az organicista felfogás a természet működését az organizmusok szerves, teleologikus működését használja gyökér metaforának (azaz meghatározó értelmezésnek), míg a mechanisztikus felfogás a gépek vak, célokat nélkülöző működéseként értelmezi a természet egészét, beleértve az élőlényeket is. Egy korábbi művében Ruse (2013) a Gaia-hipotézis filozófiai és történeti hátterét áttekintve hasonló módon állítja szembe az organicista és mechanisztikus felfogást. Ha a népszerű metafora mögé tekintünk, véli Ruse, az organicista szemléletet tükröző tudományt találunk a Gaia hipotézisben.

Bár világos előnyei volnának ennek a megközelítésnek etikai kontextusban, a bevezetőben tárgyalt organizmikus nézet alapján nem kapunk megnyugtató pozitív választ arra, hogy jogos-e élőlénynek, vagyis organizmusnak tekinteni a teljes ökoszisztémát vagy ökoszisztéma szintű rendszereket. Ehhez ugyanolyan mintázatot kellene találnunk az ilyen rendszerek működési folyamataiban, mint

az olyan élőlényeknél, mint egy baktérium vagy egy kutya. Ennek egyik fontos feltétele, hogy a rendszer világosan elhatárolódjon a környezetétől valamiféle szelektíven áteresztő határfelület segítségével, amit az evolúciós megközelítésű rendszerelméleti irodalom *kompartmentalizációnak* nevezett (Csányi 1988). Az ökoszisztéma feltételezett önfenntartó ciklusába integrált határvonal létezése mellett azonban nem szólnak érvek. Emellett azonosítanunk kellene egy konkrét organizációt, a rendszer határfeltételei közötti funkcionális viszonyrendszert, ami a rendszer szerkezeti változásai mellett is mindig állandó marad. Ez elvileg nem lehetetlen, de ökoszisztémák sokkal változékonyabbnak, változékonyabb összetételűnek tűnnek, mint a tipikus organizmusok belső önmeghatározó folyamatai. Az organizmusok emellett általában szaporodási képességgel is rendelkeznek. Ismét nem világos, hogy ökoszisztémák esetében ez a képesség értelmezhető lenne. Vagyis a ma leginkább elfogadott organizmuselmélet negatív konklúziót valószínűsít ebben a témakörben.

2. Organizmusok-e a „félig élő", biológiai vagy mesterséges entitások?

A „félig élő" *(semi-living)* lények, entitások fogalmával például a szintetikus biológiában, valamint az azzal kapcsolatba hozható *bioművészet* és *biodizájn* területén találkozhatunk. Biotechnológiai eszközökkel képesek vagyunk olyan entitásokat létrehozni, amelyek élő mivoltát nem tudjuk határozottan eldönteni, viszont pont ebből a bizonytalanságból adódóan vezetnek bioetikai dilemmákhoz. Elsősorban élő szervezetekből, akár emberekből származó sejtek vagy szövetek tenyésztésével létrehozott struktúrák biológiai és ezzel összefüggő etikai státuszára utalok. Az egyik nevezetes példa a Henrietta Lacks szervezetéből kutatási célokból (beleegyezése nélkül) kinyert sejtek évtizedekig való életben tartása. Laboratóriumban tenyésztett emberi sejtek, szövetek etikai kérdéseket elsősorban arra a biológiai organizmusra (vagy személyre) vonatkoztatva vetnek fel, amelyekből származnak. Felmerülhetnek azonban olyan dilemmák is, amelyek közvetlenül érintik az így előállított biológiai anyagokat, mégpedig azt illetően, hogy vajon tekinthetők-e organizmusoknak. Az egyik egyre inkább előtérbe kerülő példa erre az *in vitro hús* előállításának etikája. *In vitro* húst élő szövetek tenyésztésével állítanak elő, leginkább állati sejtek és szövetek felhasználásával, de akár emberi sejtek és szövetek hasonló alkalmazása is felmerülhet elvi lehetőségként.

A kortárs biodizájn meghatározó ausztrál képviselői, Ionat Zurr és Oron Catts a Nyugat-Ausztrál Egyetem biotechnológiai laboratóriumával közös *Tissue Culture & Art Project* részeként mutatták be *Victimless leather* (Áldozatmentes bőr) névvel azt a miniatűr kabátot, amit tudományos kutatásokban használt 3T3 egérsejtekből, valamint emberi csontsejtekből nyert sejtkultúrákból fejlesztettek ki. A kicsiny, kb. öt centiméteres „kabát" különlegessége az volt, hogy elvileg

biológiai életjelenségeket mutatott, növekedett, hónapokig „életben tartották" (majd „megölték"). Ez és a hasonló művészeti, tervezési kísérletek egyrészt arra hívják fel a figyelmünket, hogy a biotechnológia kora hogyan alakíthatja át a környezetünket, másrészt hogy ez a folyamat milyen új bioetikai kérdéseket intéz felénk (Zurr–Catts 2003). Ennek középpontjában nyilvánvalóan az a kérdés áll, hogy vajon az így létrehozott, biológiai tulajdonságokat mutató entitásokat, anyagokat, szervezeteket tekinthetjük-e élő dolgoknak, netán organizmusoknak – és ez mennyiben változtatná meg a morális státuszukat (Sandler 2012).

Az organizmikus nézőpontból közelítve mondhatjuk, hogy egy fontos értelemben a példáink nem tűnnek organizmusnak: nehéz azt gondolni róluk, hogy kielégítően autonóm rendszerek, hiszen mesterségesen életben kell tartani őket. De az organizmikus nézet organizmus meghatározása felől nézve könnyen lehet, hogy ez csak szubjektív igényünk kivetítése, hiszen az ettől még igaz lehet a fenti „kabátra", hogy belső határfeltételeinek rendszere zárt, és talán éppen ezért van az, hogy megfelelő (bár mesterséges) környezetben képes a megújulásra, növekedésre. Persze ez is csak akkor van így, ha a létfenntartó rendszer kívülről csak a szükséges energia- és anyagáramlást biztosítja számukra, és ebben az állapotban nincs megbontva és külső tényezők által kipótolva a rendszer komponensei közötti generatív viszonyrendszer. Ha az organizmikus zártság tézise valójában nem igaz a „kabátra", ami nem triviális kérdés, akkor természetesen nem tekinthető organizmusnak sem, és ekkor biztos, hogy a morális státusz fel sem merül.

A mesterségesen előállított biológiai eredetű „félig élő" rendszerek, a szintetikus biológia által létrehozott mesterséges kromoszómák, sejtalkotók, sejtek, vírusok, baktériumok, kiborgok és életszerű robotok a biológia mai felfogása, illetve a korábban bemutatott kritériumok alapján még aligha számíthatnak organizmusnak, ugyanakkor érezhető, ahogy elmosódnak a korábbi határok az élő és a nem-élő között, az organizmus fogalmával szemben további kétségeket támasztva. Elképzelhető, hogy a jövőben mesterségesen előállított, nem biológiai eredetű rendszerek, mesterséges élet jeleit mutató robotok organizmusnak lesznek tekinthetők? Természetesen ez is a fogalom meghatározásának függvénye. A szintetikus biológia, mesterséges élet és robotika fejlődése kihívásokat intéz a biológiai fogalmaink használhatóságát illetően, ahogy a hétköznapi fogalmi intuícióinkkal és fenomenológiai benyomásainkkal szemben is, például hogy készek lennénk-e egy gondosan kidolgozott, emberi külsőt öltő és emberi viselkedést mutató humanoid robotot vagy egy önmagát a környezettel való funkcionális interakcióban hosszabb ideig fenntartani és szaporodni képes mesterséges rendszert élő szervezetnek tekinteni, ami a velük szembeni erkölcsi hozzáállásunkra is kihatással lenne. Mikor lennénk hajlandók ezeknek a rendszereknek olyan erkölcsileg releváns jellemzőket tulajdonítani, mint az érdek, autonómia (szabadság), felelősség vagy méltóság – és ez mennyiben múlna azon, hogy organizmusnak tekintjük őket vagy sem?

3. Az élet végének etikai dilemmái: haláldefiníciók

A modern orvoslás és bioetika egyik fontos problémáját alkotja az emberi élet végének megállapítása: hogyan határozhatjuk meg elméletileg az élet végét, illetve milyen módon állapíthatjuk meg a halál beálltát. Könnyen gondoljuk, hogy megbízható módon tudjuk eldönteni, hogy egy adott ember életben van-e, vagy már halott. Jóllehet korábbi korokban is akadtak ezzel kapcsolatos bizonytalanságok, sokan rettegtek attól, hogy esetleg élve eltemetik őket, az igazi kérdések a modern orvosi technológiával jelentek meg, amikor kórházakban, orvosi eszközökkel életben lehetett tartani olyan embereket is, akikről nem lehetett egyértelműen eldönteni, hogy élnek-e, vagy sem. A másik nagy kihívást a szervátültetések megjelenése jelentette, mégpedig a holttestekből származó szervek (vese, máj, szív, tüdő stb.) átültetésének technikai lehetősége. A dilemmát az képezi, hogy ha a hagyományos, szívműködéshez és légzéshez kapcsolódó kritériumot alkalmazzuk, akkor nehezen képzelhető el, hogy halottnak nyilvánítsunk, ezáltal donorként használjunk egy olyan személyt, akinek még dobog a szíve, működik a mája, veséi, tüdeje. Erre a kihívásra fogalmazták meg 1968-ban a Harvard Egyetemen szerveződő bizottság tagjai az *agyhalál* koncepcióját, ami azon a felfogáson alapul, hogy az emberi élet végét az összes agyi működés irreverzibilis megszűnéséhez köthetjük, ami megelőzi a szervek teljes leállását. A (teljes) agyhalál koncepciója lehetőséget ad arra, hogy a halál beálltát korábban detektáljuk, viszonylag egyszerű technikai eszközökkel, mint hogy a szervek megszűnnének működni, így átültetésre alkalmatlanná válnának.

Az agyhalál elméleti felfogását sok félreértés övezi, mind a mai napig. Sokan úgy vélik, gyakran a média is ezt sugallja, hogy itt voltaképpen a személyi mivolthoz és a személyhez kapcsolt morális státuszhoz szükséges mentális funkciók (például tudatosság) megszűnéséről van szó, így például a vegetatív állapotban lévő páciensek lennének az agyhalottak. Ha tehát nem vagyunk tudatunknál, nem reagálunk a környezetünkre, nem tudunk gondolkodni, akkor agyhalottak vagyunk, de nem biológiai értelemben, hanem valamiféle emberi vonatkozásban.

Fontos hangsúlyozni, hogy ez félreértés: a ma elterjedt agyhalál-felfogás elméleti alapja egy markáns biológiai hipotézis arra vonatkozóan, hogy az ember esetében az agyi folyamatok biztosítják az organizmus szervezett egészként való működését. Az *organizmus mint egész* felfogása azzal a helyzettel kerül ellentétbe, amikor az egyes testrészek, szervek, biológiai komponensek ugyan működőképesek, netán *élnek* (!) is, azonban nem szervezett egészként, nem egy adott organizmus részeként, hanem csak elkülönült alkotóelemek halmazaként. Röviden: nincs, ami összetartsa, összehangolja őket, nincs a működésüket meghatározó teleológiai keretük, amelyet az agy bizonyos részeinek (elsősorban az agytörzsnek) bizonyos működése biztosít, így például a ho-

meosztatikus regulációt, a testhőmérséklet, a légzés, a keringés szabályozását, azaz egy bizonyos értéktartományon belül tartja az organizmus mint olyan működését.

Az idegtudós Steven Laureys (2005) így foglalja össze az agyhalál mai biológiai definícióját:

> Az agyhalál emberi halált jelent neurológiai kritériumok szerint meghatározva. Szerencsétlen kifejezés, mivel félrevezető módon azt sugallja, hogy kétféle halál létezik: az „agy" halála és a „rendes" halál. Azonban csak egyféle halál van, amelyet kétféleképp állapítunk meg – szív-légzés vagy neurológiai kritériumok alapján. Ez a félreértés lehet az alapja a sok agyhalál körüli nyilvános és szakmai zavarnak. (Laureys 2005. 899.)

> […] A halál jelenleg leginkább elfogadott definíciója szerint az „az organizmus mint egész kritikus funkcióinak tartós megszűnése". Az organizmus mint egész régi fogalom az elméleti biológiában, annak egységére és funkcionális integritására utal – nem pedig a részeinek egyszerű összességére –, illetve az organizmus kritikus rendszerének fogalmát foglalja magában. Kritikus funkciók azok, amelyek nélkül az organizmus mint egész nem képes funkcionálni: a légzés és keringés irányítása, a neuroendokrin- és homeosztatikus reguláció, valamint a tudatosság. A halált úgy definiáljuk, mint mindezen funkciók irreverzibilis elvesztése. A fárasztó vita, hogy ezek elvesztése egy folyamat-e vagy egy esemény, látszólag megoldhatatlan. (Laureys 2005. 900.)

Agyi működés hiányában tehát nem tekinthetünk egy emberi lényt élő organizmusnak. De vajon élőnek tekinthetők-e nem egészlegesen működő organizmus értelmében a még működőképes részei, szervei, szövetei, sejtjei? Ezeket a dilemmákat az orvosi ismeretek, az ellátórendszer és a technológia fejlődése ma élesebben állítja elénk, mint valaha. Egyre több olyan esetről hallunk, amikor terhes nők válnak baleset vagy szívroham következtében agyhalottá, viszont testüket orvosi eszközökkel sikerül hónapokig működésben tartani. Már a szóhasználatunk is zavarban van: mondhatjuk-e, hogy ebben az esetben halott embereket tartunk életben? Az elmúlt évek egyik legtöbbet vitatott bioetikai esete volt a kaliforniai lány, Jahi McMath halála körüli vita. Jahi 2013-ban került kórházba, mandulaműtétre, ám eközben komplikációk léptek fel, amelynek eredményeként halottnak (agyhalottnak) nyilvánították. Szülei azonban nem fogadták el ezt a diagnózist, így arra kérték az orvosokat, hogy valahogy tartsák „életben" a lányukat. Végül egészen 2018-ig, azaz öt évig volt ebben az élet és halál közötti állapotban Jahi, miközben folyamatosan agyhalottnak volt nyilvánítva. Végül is kétszer nyilvánították halottnak, ami újra kételyeket vetett fel az agyhalál-koncepció, illetve annak detektálási lehetőségeivel szemben. További kérdés, hogy organizmusnak tekinthető-e az így „életben" tartott emberi test,

szervezet – akár azokkal az orvosi eszközökkel együtt, amelyek funkcionális elemekként járulnak hozzá a biológiai funkciók fenntartásához.

Melissa Moschella (2019) az organizmus ontológiai státuszát az agyhalál fogalmának tükrében elemezve írja:

> Az agyhalál körüli vitában a kulcskérdés az, hogy vajon az „élet" folytatódhat-e az agyhalál után. Nyilvánvaló, hogy az élet *folytatódik* az agyhalál után a test számos sejtjében, szervében és szövetében. Ehelyett a kulcskérdés az, hogy vajon ezek az élő sejtek, szervek és szövetek egyetlen emberi organizmust alkotnak-e, szemben azzal, hogy részek halmaza lenne, amelyek összehangolt módon működnek együtt, oly módon, hogy valamennyi folytonos túlélését engednék meg. Az organizmikus egység többet követel meg, mint a részek puszta összehangolt funkcionálását egy nagyobb egészen belül (az „egész" itt lazább értelemben értendő, amely nem csak individuális szubsztanciákat foglal magában, hanem például aggregátumokat és rendszereket is). Vegyük például a termeszek és azon protozoonok esetét, amelyek a beleikben élnek, képessé téve őket arra, hogy megemésszék a táplálékukat. Mind a termeszek, mind a protozoonok egy zárt membránban élnek, komplex szimbiotikus viszonyok között, egymásra utaltan a túlélésben, összehangolt módon funkcionálva egy nagyobb egész szolgálatában. *Mégsem alkotnak egyetlen organizmust*. A protozoonok nem részei a termeszeknek. Ehelyett minden egyes protozoon maga egy organizmus, a termesztől külön. Az organizmikus egység bármely elfogadható magyarázatának eléggé finomra hangoltnak kell lennie ahhoz, hogy az ehhez hasonló esetekre magyarázatot adjon. (Moschella 2019. 439 – a mi kiemelésünk.)

Moschella gondolatmenete rámutat arra, hogy miféle biológiai problémákkal nézünk szembe az agyhalál olyan meghatározásakor, amely az organizmus mint egész fogalmán alapul. Ha elfogadjuk, hogy a termesz és a beleiben élő protozoonok egyetlen egészként működő organizmust alkotnak, akkor lényegében nem változik az organizmusról kialakított fogalmunk, csak több biológiai entitásra alkalmazzuk. Ha azonban arra jutunk, hogy az organizmusnak több biológiai fogalma is létezik, akkor külön magyarázatot igényel, hogy az emberi halál meghatározásakor miért az egyiket részesítjük előnyben és nem egy másikat, vagy miért nem fogadunk el egyszerre több haláldefiníciót. Az általunk használt haláldefiníció végső soron annak függvénye, hogy miként definiáljuk az organizmus biológiai fogalmát.

A bevezetőben tárgyalt organizmikus nézet fényében például hatékonyan lehet amellett érvelni, hogy az agyhalottak már nem alkotnak egységes organizmust. Az agyhalált úgy értelmezhetjük ebben a kontextusban, hogy az adott szervezet legfontosabb szabályozó rendszere már nem működik, vagyis nem integrálja és szinkronizálja a még működő szervek és részek lehetséges önmeghatározó működései közötti váltásokat. A rendszer mint egész tehát elvesztette egységes, rugalmas reagálási képességét a külső és belső változásokra. Ezzel

együtt elvesztette ágenciáját is. Ettől függetlenül a test vagy annak szervei minimális értelemben még önmeghatározó rendszerek, organizmusok maradhatnak, csakhogy így már biztosan nem ugyanarról az organizmusról beszélünk, mint ami az agyhalál előtti állapotban létezett. Az organizmusokat ugyanis a belső határfeltételek teljes funkcionális viszonyrendszerének segítségével individuáltuk, ez pedig az agyhalál után jelentősen megváltozik, akár az is elképzelhető, hogy több organizmusra esik szét. Ezzel összhangban mondhatjuk, hogy az eredeti organizmus meghalt, bár egy másik, anyagi értelemben az eredeti organizmussal folytonos organizmus él az elődje helyében.

4. Az élet elejének etikai problémái: mikor kezdődik az életünk?

Az organizmus fogalma a bioetikában talán elsősorban az élet kezdetével kapcsolatos megfontolásokban és vitákban kerül elő, hagyományosan leginkább az abortusz etikai megengedhetőségével kapcsolatban, de az embriók erkölcsi státuszának kérdésében is meghatározó szempont. A kérdés az, hogy mikor kezdődik az emberi élet, illetve hogy az így felfogott élet milyen viszonyban van az organizmus biológiai fogalmával. Akkor leszünk élő emberi lények, amikor organizmussá válunk, vagy akár már ettől függetlenül, ezt megelőzően is, illetve – ha ez fontos – mikor válunk ténylegesen organizmussá? Az abortusz körüli viták során több időpont, fejlődési stádium kerül elő, ezek közül egyesek az egyedi genetikai állomány létrejöttének pillanatát, mások az organizmussá vagy éppen személlyé válás eseményét, folyamatát tekintik meghatározónak, míg más megközelítések középpontjában az erkölcsi státuszhoz szükséges mentális kritériumok (például érzőképesség, tudatosság vagy magasabb kognitív képességek) teljesülése játszik szerepet. Vannak, akik szerint életünk a fogantatással kezdődik, mások szerint későbbi fejlődési stádiumban, a hivatalos adataink közé pedig a megszületésünk időpontja kerül. Nézzük tehát meg, hogy az organizmus elméleti fogalma milyen szerepet kaphat e vitákban.

Barry Smith és Berit Brogaard egy nevezetes írásukban (2003) az organizmus 6+4 kritériumát adják meg: (1) változás, (2) numerikus (számbeli) egység, (3) térbeli kiterjedtség, (4) külső határok, (5) összekapcsoltság (a részei térben nem különülnek el egymástól), (6) függetlenség (léte nem függ más entitásoktól). Ez alapján határozzák meg az organizmus elfogadható biológiai meghatározását: *egységes oksági rendszer, amely viszonylag elkülönült a környezetétől.* Ennek alapján további négy kritériumot fogalmaznak meg: (7) folytonos külső határoltság, (8) az életet lehetővé tevő értékek bizonyos tartománya, (9) a kültakaró (membrán) védőfunkciója, (10) a fennmaradást, újraszerveződést, cserélődést biztosító saját mechanizmusok. Ez a megközelítés sokban párhuzamos az általunk a bevezetőben tárgyalt organizmikus nézettel, abból kiindulva is hasonló következtetésekre jutnánk. Smith és Brogaard e kritériumok alapján meg is határozzák

az emberi organizmus kezdetét: ez pedig a *gasztruláció* bekövetkezése a tizenhatodik napon.

A terhesség metafizikája című átfogó kutatási program részeként kérdőjelezte meg újabban, cikkek sorozatában Elselijn Kingma holland filozófus (jelenleg a King's College professzora) Smith és Brogaard hipotézisét az organizmussá fejlődés kritériumait és időpontját illetően (Kingma 2018, 2019, 2020a, 2020b). Metafizikán azt kell értenünk, hogy a magzat és az anya viszonyát, illetve az előző biológiai státuszát két megközelítésből vizsgálja, egyrészt *topológiai* szempontból, azaz az időbeli azonosság vonatkozásában, másrészt *mereológiai* szempontból, azaz a rész-egész viszony metafizikai kérdései alapján. Talán riasztónak hat így, valójában azonban két egyszerű felvetést fogalmaz meg Kingma.

Ami a topológiai problémát illeti, a kérdés a következő: az organizmus biológiai individuumnak tekintendő, azaz számbelileg nem változhat, tehát nem lehet belőle egynél több, nem válhat részekre, nem sokszorozódhat: ha egy sejt kettéosztódik, akkor megszűnik az azonossága, és két sejtről beszélünk. Kingma, mint láttuk, választ kínál Smith és Brogaard említett, *Sixteen days* (Tizenhat nap) című cikkére, ami azt a hipotézist állítja fel, hogy az emberi organizmus biológiai kezdetét a fogantatástól számított tizenhatodik napra kell tennünk, mivel akkor következik be a *gasztruláció*nak nevezett fejlődési lépés, amely után már nem válhat ketté az embrió, nem következhet be az ikresedés, tehát a numerikus állandóság, amely a biológiai individualitás feltétele, biztosított lesz. Kingma arra hívja fel a figyelmet, hogy a gasztruáció során létrejövő biológiai struktúrából nem csupán a későbbi organizmus, azaz a magzat és a gyermek fejlődik ki, hanem a placenta és a magzatburok is, így a topológiai folytonosság nem problémátlan. Kingma megoldása, ahogy a tanulmányának címe, *Nine months* (Kilenc hónap) is mutatja (Kingma 2020a), hogy emberi organizmusról csak a gyermek megszületése után beszélhetünk, onnantól válik valódi biológiai individuummá a szervezet.

A mereológiai probléma lényege, hogy a metafizika ezen részének egyik elfogadott tétele szerint egy organizmus nem lehet egy másik organizmus *része*. A magzat tehát, ha organizmus, nem lehet része az anyának. Két lehetőség merül fel: az egyik, hogy a magzat nem része az anya szervezetének, hanem az anya csak magában *tartalmazza* a magzatot, amely tőle független, elkülönült organizmus *(containment view)*. A másik, hogy a magzat *része* az anya szervezetének *(parthood view)*, viszont nem organizmus, egészen addig, amíg meg nem születik. A lehetőségeket és a biológiai ismereteket átgondolva, Kingma arra jut, hogy biológiailag és metafizikailag is elfogadhatóbb, ha a magzatot nem tekintjük organizmusnak, organizmusról csak a kilencedik hónap után, pontosabban akkor beszélhetünk, amikor már megszületett a gyermek és az anyja szervezetén kívül éli életét. Röviden, Kingma álláspontja szerint, elfogadhatóbb az anya és a magzat egyetlen organizmusként való értelmezése, egészen a születés pillanatáig, mint az, hogy két független organizmusnak tekintenénk őket, ahol

az egyik tartalmazza a másikat. Lehet-e egyetlen organizmus a filozófiai és tudományos kritériumok alapján az anya és magzata? Nos, a biológiai részletek kibontása nem lehet itt feladatunk, azt viszont látnunk kell, hogy ennek a nézetnek a plauzibilitása az organizmus fogalmának függvénye, a megoldási javaslat alapvetően metafizikai jellegű, illetve kihatással lehet arra is, ahogy a magzatot és az anyát illető, valamint kettőjük viszonyában megjelenő etikai dilemmákat értelmezzük. Kingma nézete természetesen erősen intuícióellenes, illetve bizonyára sok tudományos és filozófiai ellenérvet is magára von, viszont jól mutatja, hogy milyen jellegű problémákkal kell szembenéznünk, amikor az organizmus fogalmát az élet elejének erkölcsileg is érzékeny kérdésében akarjuk precízen alkalmazni.

IV. ÖSSZEGZÉS

Írásunkban azokat a kapcsolatokat, összefüggéseket igyekeztünk feltárni, ahol az organizmus fogalmának kulcsszerep juthat bioetikai kérdések megoldásában. Az organizmus etikai státusza önmagában is kérdéses lehet: mennyit számít az etikai ítéleteink szempontjából, hogy egy adott entitás organizmus vagy éppen nem az? Ennek kérdését itt nem jártuk körül. Arra hívtuk fel ehelyett a figyelmet, hogy az itt röviden bemutatott bioetikai kérdésköröknél, ahol az organizmus fogalmára gyakran hivatkoznak, erre a fogalomra nagyon figyelmesen kell reflektálni, mivel egy bonyolult, hosszú történetre visszatekintő, elméletileg terhelt, ugyanakkor a hétköznapi nyelvhasználatunkban is megjelenő fogalomról van szó. Az organizmus fogalma biztosan nem egyszerű fogalom, így fontos, hogy tisztában legyünk a filozófiai és tudományos nehézségekkel. Etikai kérdéseket önmagában nem dönt el, hogy organizmusnak tekintünk-e egy biológiai vagy nem-biológiai entitást, azonban jelentős szempontként jelenik meg az erkölcsi intuícióink és elméleteink mérlegelésében. Ezekre a szempontokra próbáltuk irányítani a figyelmet, néhány bioetikai példával illusztrálva a felmerülő kérdéseket.

A szerzőket tanulmányuk elkészítésében az Ian Ramsey Centre és a John Templeton Foundation támogatta. Kertész Gergely az MTA Lendület: Morál és Tudomány Kutatócsoport tagja.

IRODALOM

Bechtel, William 2007. Biological Mechanisms: Organized to Maintain Autonomy. In F. C. Boogerd – J. H. Bruggerman – H. Hofmeyr – V. Westerhoff (szerk.) *Systems Biology: Philosophical Foundations*. Amsterdam, Elsevier. 269–302.

Bich, Leonardo 2018. Robustness and Autonomy in Biological Systems: How Regulatory Mechanisms Enable Functional Integration, Complexity and Minimal Cognition through the Action of Second-order Control Constraints. In M. Bertolaso – S. Caianiello – E. Serrelli (szerk.) *Biological Robustness. Emerging Perspectives from within the Life Sciences*. New York, Springer. 123–147.

Bondi, Damiano 2015. Gaia and the Anthropocene; or, the Return of Teleology. *Télos*. 172. 125–137.

Braithwaite, R. B. 1953. *Scientific Explanation*. Cambridge, Cambridge University Press.

Csányi Vilmos 1988. *Evolúciós rendszerek: Az evolúció általános elmélete*. Budapest, Gondolat.

Dawkins, Richard 1986. *Az önző gén*. Fordította Síklaki István. Budapest, Gondolat.

Demarest, Boris – Charles T. Wolfe 2017. The Organism as Reality or as Fiction: Buffon and Beyond. *History & Philosophy of the Life Sciences*. 39/1. Article number: 2.

Dupré, John – Stephan Guttinger 2016. Viruses as Living Processes. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*. 59. 109–116.

Eisenstein, Charles 2021. *Klíma – Átfogó megoldások egy élhető jövőért*. Fordította Mohai Szilvia. Budapest, Édesvíz Kiadó.

Garson, Justin 2016. *A Critical Overview of Biological Functions*. Dordrecht, Springer.

Godfrey-Smith, Peter 2014. *Philosophy of Biology*. Princeton–Oxford, Princeton University Press.

Hamilton, William D. 1964. The Genetical Evolution of Social Behaviour. *Journal of Theoretical Biology*. 7/1. 1–16.

Kant, Immanuel 1790/1997. *Az ítélőerő kritikája*. Fordította Papp Zoltán. Budapest, Ictus.

Kingma, Elselijn 2018. Lady Parts: The Metaphysics of Pregnancy. *Royal Institute of Philosophy Supplement*. 82. 165–187.

Kingma, Elselijn 2019. Were You a Part of Your Mother? *Mind*. 128/511. 609–646.

Kingma, Elselijn 2020a. Nine Months. *Journal of Medicine and Philosophy*. 45/3. 371–386.

Kingma, Elselijn 2020b. Biological Individuality, Pregnancy and (Mammalian) Reproduction. *Philosophy of Science*. 87/5. 1037–1048.

Koonin, Eugene V. – Petro Starokadomskyy 2016. Are Viruses Alive? The Replicator Paradigm Sheds Decisive Light on an Old but Misguided Question. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 59. 125–134.

Laureys, Stephen 2005. Death, Unconsciousness and the Brain. *Nature Reviews Neuroscience*. 6. 899–909.

Locke, John 1690/1964. *Értekezés az emberi értelemről*. 2. Fordította Dienes Valéria). Budapest, Akadémiai Kiadó.

Lovelock, James 1988. The Earth as a Living Organism. In E. O. Wilson (szerk.) *Biodiversity*. Cambridge/MA, Harvard University Press. 486–489.

Maturana, Humberto – Francisco Varela 1980. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living. Boston Studies in the Philosophy and History of Science*. Kluwer, D. Reidel Publishing Company.

Maturana, Humberto – Francisco Varela 1992. *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Boston, Shambhala Publications.

McLaughlin, Peter 2001. *What Functions Explain: Functional Explanation and Self-Reproducing Systems*. Cambridge, Cambridge University Press.
Michelini, Francesca – Matthias Wunsch – Dirk Stederoth 2018. Philosophy of Nature and Organism's Autonomy: On Hegel, Plessner and Jonas' Theories of Living Beings. *History & Philosophy of the Life Sciences*. 40. Article number: 56.
Moreno, Alvaro 2018. On Minimal Autonomous Agency: Natural and Artificial. *Complex Systems*. 27/3. 289–313.
Moreno, Alvaro – Matteo Mossio 2015. *Biological Autonomy: A Philosophical and Theoretical Enquiry*. Dordrecht, Springer.
Moschella, Melissa 2019. The Human Organism is not a Conductorless Orchestra: A Defense of Brain Death as True Biological Death. *Theoretical Medicine and Bioethics*. 40/5. 437–453.
Mossio, Matteo – Leonardo Bich 2017. What Makes Biological Organisation Teleological? *Synthese*. 194/4. *Special Issue on Teleological Organisation*. 1089–1114.
Nagel, Ernest 1953. Teleological Explanation and Teleological Systems. In S. Ratner (szerk.) *Vision and Action*. New Brunswick / NJ, Rutgers University Press. 537–558.
Nelkin, Dorothy – M. Susan Lindee 1995. *The DNA Mystique: The Gene as a Cultural Icon*. W. H. Freeman & Co.
Nemes László 2000. A biológia filozófiája: áttekintés. *Vulgo*. 1–2. 276–306.
Okasha, Samir 2019. *Philosophy of Biology: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press
Ruiz-Mirazo, Kepa – Alvaro Moreno 2012. Autonomy in Evolution: From Minimal to Complex Life. *Synthese*.185. 21–52.
Ruse, Michael 2013. *The Gaia Hypothesis: Science on a Pagan Planet*. University of Chicago Press.
Ruse, Michael 2021. *A Philosopher Looks at Human Beings*. Cambridge, Cambridge University Press.
Sandler, Ronald 2012. The Value of Artefactual Organisms. *Environmental Values*. 21. 43–61.
Shanahan, Timothy 2004. *The Evolution of Darwinism: Selection, Adaptation and Progress in Evolutionary Biology*. Cambridge, Cambridge University Press.
Smith, Barry – Berit Brogaard 2003. Sixteen Days. *The Journal of Medicine and Philosophy*. 28. 45–78.
Smith, Subrena E. 2017. Organisms as Persisters. *Philosophy, Theory, and Practice in Biology*. 9. 14.
Sober, Elliott 1993. *Philosophy of Biology*. Oxford, Oxford University Press.
Sterelny, Kim – Paul E. Griffiths 1999. *Sex and Death: An Introduction to Philosophy of Biology*. Chicago, University of Chicago Press.
Walsh, D. M. 2006. Organisms as Natural Purposes: The Contemporary Evolutionary Perspective. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*. 37/4. 771–791.
Walsh, D. M. 2015. *Organisms, Agency, and Evolution*. Cambridge, Cambridge University Press.
Williams, George C. 1966. *Adaptation and Natural Selection*. Princeton University Press.
Wilson, Catherine 2014. The Concept of 'the Organism' in the Philosophy of Biology. *Verifiche*. 43. 15–37.
Wilson, Jack 1999. *Biological Individuality: The Identity and Persistence of Living Entities*. Cambridge, Cambridge University Press.
Zurr, Ionat – Oron Catts 2003. Are the Semi-living Semi-good or Semi-evil? *Technoetic Arts*. 1/1. 47–60.

Kovács Gábor

A természet, a város, a technológia, a kölcsönös segítség elve

Lewis Mumford ökológiai kultúrkritikája*

I. EMBER ÉS SZEREP

Lewis Mumford (1895–1990) életművén végigtekintve legelőször az általa művelt ismeret-területek zavarba ejtő sokfélesége tűnik föl: várostörténet, technológiatörténet, várostervezés, kultúr- és eszmetörténet, történetfilozófia, kultúrfilozófia – mindez harminc könyvben és hozzávetőleg ezer tanulmányban, recenzióban, kritikában megírva. Az alkotói pályafutás egy utópiatörténettel kezdődik (Mumford [1922] 1923) és az amerikai kultúra és az amerikai város történetéről írt könyvekkel folytatódik (Mumford [1924] 1955, Mumford [1926] 1957). A következő állomás a Hermann Melville-ről írt monográfia (Mumford 1929), aztán kitágul a perspektíva: az 1934-es technológiatörténet az emberi civilizációk és a technológia viszonyát vizsgálja (Mumford 1934). Az 1938-as *Culture of Cities* témája a város és kultúrájának története az európai középkori várostól a modern metropoliszig és annak lehetséges alternatívájáig (Mumford 1938). A második világháború alatt sem hallgat Mumford múzsája: ezt jelzi az 1944-es *The Condition of Man*, amely vallás- és kultúrfilozófiával foglalkozik, civilizációtörténeti kontextusban (Mumford 1944). Az 1951-es *The Conduct of Life*-ban az emberi személyiség történelmi odisszeáját írja meg kultúrkritikai nézőpontból: a személyi és társadalmi megújulás – a renewal kulcsszó az életműben – lehetőségei érdeklik (Mumford 1951). Az œuvre két nagy, összetartozó opusszal zárul, *The Myth of Machine I–II.:* ennek első kötete az 1967-es *Technics and Human Development*, a második az 1970-es *The Pentagon of Power* (Mumford 1967, Mumford 1970). Ezeknek a technika, a civilizáció és emberi kultúra együttes története a témája, amely kibővül a politikai hatalom kérdéskörével. Gondolkodói útjára élete végén három – töredékes – önéletrajzi kötetben tekint vissza. Ezek az ön-

* Az írás egy készülő Lewis Mumford-monográfia előmunkálata, amely *A „sensus communis" hagyománya a magyar gondolkodásban: A filozófia és a nyilvánosság tere; nyilvános filozófia, nemzeti filozófia, nemzetkarakterológia* című, NKFIH/OTKA – azonosító szám: K 135 638 – projekt keretében készült.

értelmezések fontos adalékok: segítenek a személyiség és a világkép értelmezésében (Mumford 1976, Mumford 1978, Mumford 1982).

Mumford sokágú érdeklődése egy sajátos szerepfelfogásból táplálkozik: a 19. században kezdődő szaktudományos specializáció tudóstípusával, a szakértővel szemben mély és kitartó ellenszenvet táplál. Önmagát következetesen generalistaként, vagyis a specialista ellentéteként határozza meg. Ez a szerepfelfogás a századforduló környékén megjelenő kultúrkritikai értelmiség jellemző jegye. Következménye a szaktudománnyal és annak intézményrendszerével szembeni mély averzió, az akadémiai tudományosság kritériumrendszerének ignorálása. Ez magyarázza az esszé műfajának preferálását is. Mumford monográfiáiban az 1930-as évektől ritkán adja alább 500 oldalnál; ám ezek a vaskos kötetek valójában monumentális esszék. Sohasem vetemedik arra, hogy pontos hivatkozásokat használjon: az olvasó a szövegek végén közölt terjedelmes és gyakorta kommentált irodalomjegyzékből jön rá arra, hogy a szerző milyen óriási anyagot mozgat. Fontosnak tartja az irodalmi megformáltságot – könyvei irodalmi díjakat kapnak. A tudós- és a művész-szerepet, a tényeket és a fikciót egyesíti. Nemcsak fiatalkorában kísérletezik szépirodalommal, hanem már idős, befutott és elismert szerzőként is megkísérti az íróság. Az írásnak nézete szerint az életet kell szolgálnia. Lényeges közéleti szerepvállalása: a 20-as évektől kezdve a várostervezés ismert és elismert értőjének számít, aki egyik alapítója és vezéralakja az 1924-ben létrejövő és a korabeli amerikai várostervezés legismertebb figuráit tömörítő Amerikai Regionális Tervezési Szövetségnek (Thomas 1990), tagjává választja New York város építészeti bizottsága, 1931 és 1963 között építészeti kritikusa a *The New Yorker* című folyóiratnak. Voltaképpen autodidakta: a középiskolát ugyanúgy nem fejezi be, mint későbbi egyetemi kurzusait a New Yorki Egyetemen, a Columbián vagy éppen a New School for Social Research-ön. Ennek ellenére a harmincas évektől, befutott szerzőként, rendszeres vendégprofesszora amerikai egyetemeknek a Harvardtól és a Stanfordtól a Berkeley-ig és az MIT-ig; ám szabadúszó életformájához mindvégig ragaszkodik. Az amerikai kultúra egyik legismertebb *public intellectual*je, aki minden lehetséges fórumon kifejti a véleményét közéleti kérdésekben, Amerika világháborús belépésének sürgetésétől a vietnami háború következetes elutasításáig (Miller 1989).

II. LEWIS MUMFORD ÉS AZ ÖKOLÓGIAI KULTÚRKRITIKA HAGYOMÁNYAI

Lewis Mumford az első generációs amerikai kultúrkritika képviselője. A többiek – Randolph Bourne, Van Wyck Brooks, Waldo Frank – Európában gyakorlatilag ismeretlenek, s félig-meddig Amerikában is elfelejtették őket (Blake 1990). A századfordulón megizmosodó ökológiai szenzitivitású kultúrkritika kétségkívül Európában a legerősebb; két ország említendő e tekintetben, Németország és Nagy Britannia. Az európai kontinensre – kiváltképpen Közép- és Kelet-Eu-

rópára – a legmaradandóbb hatással a német változat van, ám Észak-Amerikában – nem meglepő módon – a brit viktoriánus gondolkodás ökológiai indíttatású technológia-kritikájára nagyobb a kereslet: Thomas Carlyle, John Ruskin, William Morris, Samuel Butler nevét kell itt említeni (Sussman 1968. 13–40, 76–103, 104–134, 135–161). A lista Mumford esetében feltétlenül kiegészítendő a későbbi generációhoz tartozó – s mára Nagy Britannián kívül ritkán emlegetett – Patrick Geddesszel, az edinburgh-i skót biológussal, szociológussal és várostervezővel (Meller 1990; Welker 2002). Kétségkívül ő az, akinek személyisége és nézetei döntő hatással vannak Mumford munkásságára (Keulartz 1998. 52–69). Ez nem jelenti azt, hogy a német centrumú európai kultúrkritikai tradíció Amerikában teljesen ismeretlen lenne. Kiváltképpen igaz ez Mumford esetében, akinek a dolgát megkönnyíti saját családi háttere: anyja családja Németországból vándorolt be Amerikába. Mumford gyakorlatilag kétnyelvű, aki jól ismeri a német kultúrát, s akinek élő kapcsolata van felmenői anyaországával: többször is megfordul Németországban, 1932-ben több hónapot is tölt ott; többek között a rá igencsak mély benyomást tevő – saját bevallása szerint négyszer olvasta a művet – *Varázshegy* szerzőjével, Thomas Mann-nal is találkozik (Miller 1989. 323). Ezen túlmenően igen alaposan ismeri az első világháború utáni weimari Németországban folyó technikafilozófiai diskurzust – 1934-es *Technics and Civilisation* című könyvének gondolatmeneteit ez az ismeretanyag döntően befolyásolja.

A kultúrkritikai hagyomány harmadik szálát Amerikában fonják – Mumford pályafutásának kezdetén maga is ebből indul ki. Az 1922-es – a Patrick Geddes-féle regionalista koncepció által inspirált – utópiatörténete után az amerikai kultúra kérdései izgatják, melyeket a 19. századi amerikai kultúrkritika szerzőin keresztül vesz szemügyre – ezek Nathaniel Hawthorne és az amerikai transzcendentalizmus képviselői, Ralph Waldo Emerson, Henry Thoreau és Walt Whitman. Ezekhez jön nála még a Jeffersonig visszamenő demokratikus agrárpopulizmus a maga nagytőke-ellenességével és kistermelői utópiájával – ez kiegészül egy republikánus ethosszal, s a centralizált állammal szembeni – mindenekelőtt Pjotr Kropotkin által inspirált – anarchista ízű averzióval.

A Mumford gondolkodásának mintázatát meghatározó benyomások, élmények, tapasztalatok összessége, egyszóval az a szellemi-kulturális-társadalmi kontextus, amelyben nézetei gyökereznek, részben első világháború előtti, részben pedig a két világháború közötti évtizedek világát rajzolja ki. Alapvető számára a két világháború sokkoló tapasztalata. Az 1914–18-as Mumford fiatalkorát vágja ketté; a Nagy Háború előtti évek a szellemi felkészülés idejét jelentik a számára, míg pályakezdése a háború utáni évekre esik. 1922-es *Utópia*-könyve a régi világrend összeomlásának élményéből táplálkozik, s egyfajta szellemi tájékozódást akar adni az iránytű nélküli fiatal generáció – valójában a saját nemzedéke – számára. A második világháború pedig megerősíti azt a meggyőződését, hogy a modern technikai civilizáció lényege szerint uralmi civilizáció, ahol is az

uralmi igény kettős: egyszerre irányul a természeti környezetre és az emberi társadalomra. A kései művek központi víziója az emberi történelemben újra és újra felbukkanó Óriásgépről a háborús kataklizmákból táplálkozik.

III. ÖKOLÓGIA, BIOLÓGIA, EVOLÚCIÓ

Ha meg akarjuk érteni, hogy Mumford sokágú érdeklődése miért éppen az ökológia felé fordul, a 19. század végére kell visszatérnünk. Az ökológiai gondolkodás iránti fogékonyság elválaszthatatlan a Charles Darwin munkássága és az evolúciós teória körül évtizedeken át zajló dühödt és gyakorta igencsak személyes vitáktól. Ugyanakkor az evolúció elmélete befolyásolja a természettudományok és társadalomtudományok lehetséges viszonyáról vallott koncepciókat is. Számos kortárs számára úgy tűnik, hogy a 19. században megjelenő szociológia számára az evolúciós teória nagyon is felhasználható: ezek közül témánk szemszögéből a Patrick Geddes számára közvetlen – rajta keresztül Mumfordra közvetett – inspirációt jelentő August Comte (1798–1857), Herbert Spencer (1820–1903) és Pierre Guillaume Frédéric Le Play (1806–1882) gondolkodása lényeges. A 19. századi – a század végére kifáradó, az első világháború után pedig alapjában megkérdőjelezett – progresszivista világkép számára új perspektívát kínál az evolúció elmélete; ugyanakkor számos problémát is fölvet az evolúciós biológia és a társadalomtörténet vagy éppen az etika összeházasítása. Ha a fejlődést egyre komplexebb rendszerek kialakulásának tekintjük, és ezt a kritériumot átvisszük az emberi történelem területére, akkor különösen élessé válik az az ellentét, amely a természetes kiválasztódás hívei és az irányított evolúció képviselői között oly dühödt vitát kavar a viktoriánus korszak évtizedeiben, *A fajok eredeté*nek 1859-es megjelenése után (Himmelfarb 1968. 241–310). A természetes kiválasztódás darwini koncepciója túlságosan is mechanisztikus megoldásnak tűnik a kritikusok számára.

A gyakran Darwin bulldogjaként is emlegetett Thomas Henry Huxley (1825–1895) – a később ugyancsak a kritikusok táborába lépő Patrick Geddes szeretett mestere Londonban – 1874-ben írott, a karteziánus gondolkodást részletesen elemző esszéjében a gépezet-metafora mellett tör lándzsát. Konklúziója az, hogy a Descartes-nak az állatokra mint Isten által teremtett gépezetekre vonatkozó koncepciója hasznos és alkalmazható hipotézis az emberi lény működéseinek leírásához, beleértve a tudati működéseket is. Valamennyi tudatállapot visszavezethető az agy-szubsztancia molekuláris változásaira. Az ember olyan tudattal felruházott automata, amelyik rendelkezik a szabad akarati cselekvés képességével; abban az értelemben, hogy számos vonatkozásban képesek vagyunk azt tenni, amit szeretnénk. Ám ez nem befolyásolja a múltból a jelenen át a jövőbe nyúló ok-okozati láncok azon összességét, amely a létezés rendjét konstituálja. Tudja – mondja –, hogy ezért őt fatalistának, materialistának és ateistának fogják

tartani. Ám ezek igaztalan vádak. Nem fatalista, mert a szükségszerűséget nem a valóság szférájában alapozza meg, hanem logikai elvnek tartja, nem materialista, mert nem tudja elgondolni az anyag létezését azon elme nélkül, amelyben tükröződik, s nem is ateista, mert úgy véli, hogy a létezés végső okainak kutatása meghaladja szellemi erejét (Huxley 1874. 244–245).

Ám az ellentábor nem fogadja el a Huxley-féle evolúcióértelmezést, s támadásaik mindenekelőtt a természetes kiválasztódás koncepciójára irányulnak – ezt nem találják elegendő erővel bíró magyarázó elvnek az evolúciós változások magyarázatára. Az ellenlábasok sorából ki kell emelni azt a Samuel Butlert (1835–1902), akinek a személye és az élő organizmusok belső teremtőereje által irányított evolúcióról szóló neo-lamarckiánus színezetű koncepciója – a Patrick Geddes-féle teória mellett – alapvető orientációs pontot jelent a fiatal Lewis Mumford számára (Miller 1989. 66–67). Annál is inkább, mert Butler az evolúció témáját összekapcsolja a modern technológiát központba állító viktoriánus kultúrkritikával (Sussman 1968. 136–161; Rattray 1914; Graff 2001). 1872-es *Erewhon* című szatirikus utópiájának *The Book of Machines* című része a gépi evolúció kérdését veti föl (Butler 1872. 190–224; Taylor–Dorin 2020. 22–23). Lewis Mumford (más Butler-szövegek mellett) ismeri az *Erewhon*t – ez kiderül technikatörténetének annotált irodalomjegyzékéből, ahol a könyvhöz azt a megjegyzést fűzi, hogy az egy olyan viktoriánus szatíra, amely a gépekkel szembeni (nem teljesen alaptalan) tudatalatti félelmet tükrözi (Mumford 1934. 452).

Mumford ismeri az evolúció körüli vitákat. Többször is visszatér a témához, illetve Darwin személyéhez. A második világháború idején, 1944-es monográfiájában, a *The Condition of Man*-ben egy beszédes című alfejezetet szentel Darwin teóriájának: *A természetes kiválasztódás mítosza* (Mumford 1944. 435–351). Ennek nyitómondata a nyugati embernek a természettel és a „primitív" népekkel szembeni agresszivitását marasztalja el; ugyanakkor – mondja – az Európán kívüli területek megismerése inspirálta az élő természet iránti érdeklődést. Rámutat, hogy Charles Darwin egy hosszú, jeles természetkutatókból álló névsorba illeszkedik: Buffon, Erasmus Darwin, Lamarck, Goethe. Ezeknek a természetbúvároknak közös jellemzője az organikus formák világa, az organikus evolúció iránti szenvedélyes érdeklődés. Ez alól Charles Darwin sem kivétel: korai munkái bizonyítják, hogy nagyon is tudatában volt az organizmus és környezete közötti kölcsönhatások fontosságának: ilyenformán az ökológiai szemléletmód kiemelkedő képviselője. Azonban *A fajok eredete* – Mumford interpretációjában – az eredeti intenció megváltozásáról tanúskodik. Darwin itt – Malthus teóriáját átvéve – úgy véli, hogy a természetben a biológiai fajok populációinak növekedése meghaladja a rendelkezésükre álló táplálék mennyiségét. Emiatt kerül kiemelt szerepbe a kooperáció helyett a versengés, a legéletképesebb túlélésének *(the fittest for survival)* eszméje és a természetes kiválasztódás motívuma. Darwin nagy népszerűségének a korabeli társadalomban az a magyarázata, hogy ez legitimálta a 19. századi korlátozatlan kapitalizmus

brutális valóságát. A viktoriánus kapitalizmus társadalmi létharcának valósága elfedte a biológiai fajok világában alapvető szerepet játszó kooperáció, együttműködés, tehát a kölcsönös segítség tényét és az ebből levonható etikai következtetéseket (Mumford 1944. 349–350). Mumford ismeri Kropotkin teóriáját, amely a kölcsönös segítséget a legfőbb természettörvény pozíciójába helyezi; Kropotkin szerint a természetben a kooperáló fajok a sikeresek. Geddes, Mumford mentora meghívására az orosz gondolkodó a teóriát a Geddes által szervezett edinburgh-i nyári konferenciákon is kifejti, 1902-ben aztán megjelenik a témáról írott könyve is (Novak 1995. 132–133; Kropotkin [1902] 1924).

Időskori, 1970-es összegző jellegű művében, a *The Pentagon of Power*ben újra visszatér a kérdésre. Itt sem hagy kétséget afelől, hogy a természetes kiválasztódást központba helyező, Thomas Henry Huxley-féle értelmezés helyett – Huxley-t az evolúciós teória Szent Páljának nevezi, aki bibliai elődjéhez hasonlóan elszegényítette az eredeti tanítás életközeli gazdagságát (Mumford 1970. 392) – ő a Butler-féle megközelítés, s a későbbiekben ezt a vonalat követő Henri Bergson-féle életfilozófiai koncepció, a teremtő evolúció *(évolution creatrice)* mellett tör lándzsát. Ez az élő organizmusok belső aktivitására helyezi a hangsúlyt.[1] Ehhez az irányhoz sorolja a filozófus C. Lloyd Morgant, a matematikus és természetfilozófus Alfred North Whiteheadet (1861–1947) és természetesen Patrick Geddest, aki számára az evolúciós problematika legfontosabb képviselője. Ami alapvető: az aktív organizmusok egymásrautaltságának eszméje, s ebből következően az ún. holisztikus látásmód, az élő rendszerek egyben látásának képessége és módszere. Ez a megközelítés meglátása szerint közelebb áll Darwin eredeti intencióihoz, mint az evolúciót a túlélésért folytatott véres küzdelemmé torzító szociáldarwinista interpretáció.

[1] Bergson koncepciójának központi eleme az *élan vital*, az életerő, az életlendület, az organizmusok belső energiája. A látás kialakuláshoz vezető evolúciós folyamatot a következőképpen írja le, szembeállítva azt a hagyományos teleologikus koncepcióval, teret hagyva a választási lehetőségek bizonyos fokú szabadságának: „Mikor azonban a látás felé tartó haladásról beszélünk, vajon nem térünk vissza a célszerűség régi fogalmához? Kétségtelenül így volna, ha ez a haladás valamely elérendő célnak tudatos vagy nem tudatos elképzelését követelné. De valójában a haladás az élet eredeti lendületének erejéből él, e lendület mozgásába van burkolva és egymástól független fejlődésvonalakon ezért látjuk viszont. Ha most azt kérdezné valaki, miért és hogyan van odaburkolva, azt felelnők, az élet mindenekelőtt hajlandóság a nyers anyagon cselekedni. E cselekvő hatás értelme kétségkívül nincsen előre meghatározva. Innen a formák előreláthatatlan változatossága, amelyeket az élet haladás közben útjára szór. E hatás dolgozzék bár magasabb vagy alacsonyabb fokon, mindig az esetlegesség vonásait mutatja: a választásnak legalábbis valamely kezdődését hordja magában." (Bergson [1930] 1987. 91.)

IV. AZ ORGANICITÁS ESZMÉJE ÉS A HOLISZTIKUS ÖKOLÓGIA

A Lewis Mumford világképében alapvető szerepet játszó mechanikus–organikus fogalompár története a 19. századba visz: a brit viktoriánus gondolkodásnak Thomas Carlyle-ig visszanyúlóan alapvető eleme ez a dichotómia, amely erősen jelen van a német kultúrában is. Mumford a témáról írva maga is megemlíti a Haeckel-tanítvány Hans Adolf Eduard Driesch (1867–1941) német biológus és neo-vitalista filozófus nevét (Mumford 1970. 87), de a sor hosszasan folytatható lenne. Talán az az Oswald Spengler érdemel itt külön említést, akinek kultúrmorfológiájában alapvető szerepet játszik a kultúra–civilizáció kettősségére rávetített organikus–mechanikus fogalompár, s akiről Mumford több ízben is ír. Értékelése ambivalens: elutasítja a harc és erőszak Spengler-féle ontologizálását, *A Nyugat alkonyá*t a barbárság történelmi sagájának tartja, ugyanakkor a korszak egyik legnagyobb hatást gyakorló könyvének is, amelyről ő ír a *Books that changed our minds* című válogatásban (Mumford [1939] 1970).

Az ökológiai szenzitivitású kultúrkritikával hasonló a helyzet: gyökerei ennek is az előző században találhatóak, s mint gondolati irány a századforduló *ressentiment*-nal terhelt légkörében bontakozik ki. A föntebb már többször említett viktoriánus kultúrkritika mellett itt ismét csak a német fejleményekre kell utalni. Ludwig Klages 1913-as *Mensch und Erde* című – ugyancsak a vitalista gondolatkör által inspirált – esszéjében a kapitalista technocivilizáció természetromboló beállítottságáról és az ebből következő természetpusztító, megszállott expanziós kényszerről írva *(Erweiterungsdrang)* megelőlegezi a későbbi zöld gondolkodás számos ismerős toposzát (Klages 1929. 34). Ám ezek az előzmények, amelyek a mechanikus–organikus dichotómiával gondolati keretet adnak az ökológiai kultúrkritika számára, majd csak az első világháború utáni években vezetnek el a holisztikus ökológia gondolatához.

Két szerzőt, illetve két könyvet szükséges kiemelni (Keulartz 1998. 124–143). Az első Alfred North Whitehead 1925-ös *Science and the Modern World* című könyve, amelyik a Harvardon 1925 februárjában tartott Lowel Lectures-előadássorozat darabjait gyűjti egybe. A kötet dokumentálható módon revelatív hatással van Mumfordra. 1926. június 8-án Patrick Geddeshez írt levelében elsőrendű fontossággal bíró teljesítménynek látja a kötetet (Novak 1995. 249). Lelkesült szavakkal méltatja Whitehead teljesítményét: eredeti megoldást ad a mechanisztikus gondolkodás és a vitalista koncepció szembenállásának problémájára. Mindezt a modern matematika és fizika fejlődésére alapozza, ebből jut el a környezet és organizmus kölcsönös interdependenciájának gondolatáig. Az egészben való gondolkodás példájaként idézi a könyv azon gondolatát, hogy még egy elektront is meghatároz, hogy milyen környezetben van, illetve hogy egészen más a laboratóriumi körülmények közt vizsgált vas, illetve az emberi testben lévő vas. Amit a biológiáról mond – fejtegeti –, egészen közel van Geddes koncepciójához.

Végigtekintve Mumford életművén, nem lehet vitás, hogy ez az entuziazmus több mint pillanatnyi fellángolás. Az a tudományértelmezés, amelyet Whitehead ebben a könyvében alkalmaz, maradandó inspirációt jelent Mumford számára élete végéig. Whitehead azt a nyelvet beszéli, amelyet Mumford is használ a későbbiekben. A tudomány történetét az európai civilizáció kultúrtörténetének egészébe beágyazva – ha úgy tetszik, holisztikus módon – tárgyalja: művészet és vallás a tudományfejlődés kontextusaként jelenik meg. Whiteheadnek a 17. századi tudománykoncepcióban gyökerező ún. tudományos materializmusról és annak egyoldalú absztrakcióiról, valamint a karteziánus egóról adott kritikája visszaköszön majd Mumfordnak a mechanikus világképről adott bírálatában (Whitehead [1925] 1948. 59, 143; Mumford 1970. 51–76). De ami a leglényegesebb a pályakezdő kultúrkritikus számára, az a biológiáról, az evolúcióról és a darwinizmusról szóló gondolatmenet, amely az organicitás, az organikus szemlélet perspektíváját adja. Whitehead azért tartja fontosnak Bergson teóriáját, mert az bevezette a filozófiába az organikus szemléletet és eltávolodott a 17. század statikus materializmusától (Whitehead [1925] 1948. 148). Whitehead úgy látja, hogy a francia egy olyan alternatív tudományfilozófiát vázolt fel, amelyben az anyag fogalmának helyébe az organizmusé lép (Whitehead [1925] 1948. 193). Mumford és a holisztikus ökológia – magát a terminust Whitehead egyébként nem használja – számára az élővilágot ökoszisztémák együtteseként leíró részek a legfontosabbak. Hogy miért, arra alighanem a könyv vége felé, a brazil esőerdőről szóló hosszú gondolatmenet világít rá a legjobban (Whitehead [1925] 1948. 206). Eszerint a brazil esőerdő fáinak milyenségét alapvetően a környezetüket adó organizmusoknak az az életközössége határozza meg, amelynek minden egyes résztvevője kölcsönös függésben van a többivel. Ebben az egyes organizmus érdekei egyrészt alá vannak rendelve az életközösség egésze érdekeinek. Lehet, hogy ennek következtében az egyes fák nem érik el egyediségük tökéletes kifejlődését; ám az életközösség minden résztvevője számára biztosítja a közös életteret, amelynek kialakításához és fenntartásához kölcsönös módon mindannyian hozzájárulnak a talajban levő mikrobáktól a bonyolultabb organizmusokig. Az erdő a kölcsönös függőségben levő fajok összeszerveződésének diadala – vonja le a konklúziót Whitehead.

A holizmus fogalmát egy 1926-os könyv vezeti be. Szerzője fölöttébb sokszínű egyéniség: Jan Christian Smuts (1870–1950). Dél-afrikai politikus – két ízben is miniszterelnök –, katona, filozófus, botanikus, művének címe: *Holism and Evolution*. Ez egy évvel Whitehead könyve után jelenik meg. Erre maga Smuts nem hivatkozik, ám a gondolatmenetei számos ponton olyannyira párhuzamosan futnak Whitehead eszmefuttatásaival, hogy a szerző a második kiadásban, 1927-ben egy többoldalas jegyzetben fejti ki azt, hogy az ő eszméi és Whitehead koncepciója kétségkívül nagyon közel áll egymáshoz, ám ő önállóan jutott el a könyvben kifejtett teóriáig. Bizonyítékként egy korábbi saját írására hivatkozik,

egyben pedig igyekszik rámutatni a kettejük megközelítése közötti különbségekre (Smuts [1926] 1936. 116–120; Keulartz 1998. 131).

Smuts, végigtekintve a filozófiatörténeten, úgy találja, hogy az újkor tudományától átvett mechanikus természetszemlélettel való szakítás Henri Bergson érdeme, aki bevezeti a kreatív evolúció fogalmát; ugyanakkor kritizálja is a francia filozófust, mert az az anyagon kívülre, az *élan vital*ba helyezi a változás forrását. Az ő koncepciója – mondja – egy olyan evolúció, amelyet élő egészek *(wholes)* önmozgása hajt előre, mindig újabb és újabb szintekre. Az egészek az életlen természetben is léteznek – akárcsak Whiteheadnél –, ám az élő természet szférájában bonyolultabbá és komplexebbekké válnak. Az eredmény időben kibontakozó, egymásra rétegződő evolúciós szintek kialakulása, ahol is mindegyik szint minőségileg különbözik az előzőtől. A lényeg – mondja Smuts –, hogy nem a múlt határozza meg a folyamat mikéntjét, tehát nem az isteni teremtés kezdetén csíraformában létező állapotok kibontakozásáról, hanem valami addig nem létező, teljesen új egészek létrejöttéről van szó (Smuts [1926] 1936. 87–88). A folyamat kiemelkedő, de nem végpontja az emberi személyiség megjelenése. A könyv hat, egymásra épülő lépcsőfokot ír le az atomitól az értékek vagy holisztikus ideálok – igazság, szépség, jóság – szintjéig; az emberi személyiség a negyedik lépcsőfokon található, míg az állam az ötödiken (Smuts [1926] 1936. 87).

A felfelé emelkedő evolúció képe nagyon hasonló ahhoz a koncepcióhoz, amelyet – a Mumford által ismert és hivatkozott – Conway Lloyd Morgan 1923-as *Emergent Evolution* című könyvében fejt ki, úgyhogy Smuts (akárcsak Whitehead esetében) itt is fontosnak tartja jegyzetben kifejteni a különbségeket (Smuts [1926] 1936. 318). Az egész több, mint részei mechanikus összege; a részei konstituálják. Ezek individualitása az egészen belül értelmezendő; ebből következően a végső prioritás az egészé, nem pedig a részé. Ez a fajta holizmus értelemszerűen szemben áll a modern társadalom önérdekérvényesítő individuumának képével. Nem vitás, hogy innen nagyon könnyen el lehet jutni autoriter vagy éppen totalitárius politikai filozófiai konzekvenciákig (Keulartz 1998. 140–142). Ez nem szükségképpen következik be. A döntő az, hogy a holizmus teóriája az ökológiai kultúrkritika milyen helyi kontextusában jelenik meg. Maga Mumford – aki az amerikai baloldali demokratikus, Jeffersonig visszavezethető populizmus és a republikánus hagyomány, továbbá a Kropotkin-féle anarchista tradíció kontextusában áll – nagyon következetesen és határozottan elutasítja a totalitarizmus kísértését.

V. PATRICK GEDDES ÉS LEWIS MUMFORD

Aligha lehet vitás, hogy Patrick Geddes (1854–1932) nélkül Lewis Mumford sem lett volna az, aki lett: az ökológiai kultúrkritika jelentős személyisége. Mumford 1915-ben – egy időben Samuel Butler *Evolution Old and New* című művével – ol-

vassa Geddesnek J. Arthur Thomsonnal együtt írott művét, az *Evolution of Sex*et (Miller 1989. 46–60, 66–74). Ezt követően igyekszik nyomban fölvenni a kapcsolatot a skóttal – levelet ír neki. Ezzel nemcsak egy 1932-ig, Geddes haláláig tartó levelezés veszi kezdetét, hanem egy olyan kapcsolat, amelyben nemcsak a Geddes-féle teória a fontos, hanem maga a személyiség is. Az apakomplexustól is hajtott Mumford számára Geddes egy olyan szerepmodellt testesít meg, amelyet Mumford is igyekszik megvalósítani, noha 1923-as személyes találkozásuk után igyekszik távolságot tartani a karizmatikus, ám felettébb autoriter személyiséggel bíró példaképétől (Novak 1995. 343–352).

Geddes pályafutása igencsak rendhagyó: úgyszólván archetípusa annak a generalistának, aminek Mumford is tartja magát. Alapképzettsége szerint biológus, mégpedig nagyon ígéretesen induló biológus – a skót Darwin, ahogyan időnként nevezik –, Thomas Henry Huxley tanítványa, aki szakmai körökben nevet szerez magának tengerbiológiai kutatásaival. Aztán a biológiához társul a szociológia – Comte, Spencer Le Play –; a brit szociológiai társaság egyik megalapítója. Többéves franciaországi tanulmányokat folytat, európai utazásai során találkozás Haeckel-lel és Bergsonnal. A szociológiát ő is összeházasítja a biológiával, de a legkevésbé sem elégszik meg az elmélettel. Edinburgh szerelmeseként – Mumford a századforduló ekkoriban eltűnő emberszabású New Yorkjának elkötelezett rajongója (Miller 1989. 25–41, 75–90) – részt vesz a város rekonstrukciójában. Sajátos empirikus szociológiai módszert *(town survey)* dolgoz ki. Hírneve várostervezőként egyre nagyobb, Jeruzsálemtől Indiáig számos helyre hívják meg, hogy városrekonstrukciós terveket dolgozzon ki (Meller 1990; Welter 2002). *Cities in Evolution* című, 1915-ös könyve maradandó hatást gyakorol Mumford történelemszemléletére és a várostervezői tevékenységére egyaránt (Geddes 1915).

Geddes sokágú tevékenységét az evolúciós perspektíva és a holisztikus szemlélet tartja össze. Az aktív organizmusok – az egysejtűektől a városokig – nem egyszerűen alkalmazkodnak környezetükhöz, hanem alakítják is azt. A Geddes által művelt szociobiológia központi gondolata az, hogy az emberi élet szférájának működésmódjai biológiailag determináltak. Az élet anyag- és energiafelhasználó folyamat. Az organizmusok annyi energiát és anyagot használhatnak fel, amennyi nem borítja fel környezetük anyag- és energiaháztartását. Ebből Geddesnél az ipari kapitalizmus bírálata következik. Az emberi lénynek mint organizmusnak az életben maradás szempontjából alapvető és nem alapvető szükségletei vannak (Welter 2002. 15). A nem alapvető, kulturális szükségletek hozzák létre a tartós dolgok világát, amelyek gazdagítják, nem pedig elfogyasztják a természetes környezetet. Az ipari kapitalizmus civilizációjának viszont az elfogyasztható, nem tartós dolgok előállítása az alapvető jellemzője. Ez mozgatja a környezetét tönkretevő, a gőzgépre, a paleotechnikára épülő kapitalista gazdaságot, amelyet reményei szerint az új környezetbarát technológiákat használó gazdaság és ehhez kapcsolódó várostípus vált majd föl (Geddes 1915. 60–107).

1899-as, J. Arthur Thomsonnal együtt írott, korai művének Darwin természetes szelekció-teóriájával polemizáló passzusában jelenik meg a – Geddes által aztán a társadalmi életre is átvitt – gondolat, hogy a másodlagos nemi különbségek végső oka az, hogy a női petesejt működésmódjában az anabolikus, energiaraktározó és tároló, míg a hímivarsejt működésmódjában a katabolikus, energiafelhasználó folyamatok a dominánsak (Geddes–Thompson 1889. 21–22; Keulartz 1998. 54–55). A szerzők szerint nemcsak a férfi és női psziché, valamint gondolkodásmód, hanem a női és férfi társadalmi szerepek elosztása mögött is ez az eltérő biológiai működésmód van. A női passzivitás és a férfi aktivizmus hátterében is ez áll: ám a kettő komplementer módon kiegészíti egymást: a nő megtartó és intuitív, empatikus, érzelemgazdag, kooperatív, míg a férfi romboló, kreatív, racionális és kompetitív. Geddes a későbbiekben egy adott emberi közösség (a családtól, a városon keresztül a civilizációig) optimális működésmódját abban látja, hogy ez a kétféle – az anabolikus és katabolikus működésmódokra visszavezethető – attitűd, gondolkodás- és cselekvésmód egyensúlyban van. Az ipari társadalomban eluralkodó, a macsó mivoltból következő, természet- és társadalomromboló tevékenységet úgy lehet korlátozni, ha a nők nagyobb társadalmi szerepet kapnak. Ám ennek nem úgy kell történnie – mondja a konzervatív reformer –, hogy a nőket beengedik a munkaerőpiacra. Ez ugyanis a reméltnek szemben ellenkező hatást váltana ki: a munkaerőpiaci verseny arra kényszerítené őket, hogy férfiakhoz hasonuljanak – nem javítana, hanem rontana a helyzeten. A helyes út a nők szerepének erősítése a családon belül: ehhez szükségesnek tartja a születésszabályozást. A nők ily módon felszabaduló energiája a nevelésen keresztül jobban tudja érvényesíteni a női mentalitást és világlátást; hozzájárul egy kiegyensúlyozottabb, a környezetével egyensúlyba kerülő társadalom kialakulásához (Keulartz 1998. 55). Geddes a konzervatív reformeri attitűdöt aztán érvényesíti várostervezői működésében is: egy lerobbant ipari város regenerációja során a tervezőnek a megtartó sebészet *(conservative surgery)* szellemében kell eljárnia. Nem szabad mindent lerombolni, hanem az arra érdemes régit az újba beleépítve kell működőképes, élhető várost teremteni.

Mumford átveszi mesterétől a biológiai különbségekkel összekötött férfi és női tulajdonságok egyensúlyának alapelvét mint a jó társadalmi működés feltételét. A civilizációk milyenségét, környezetükhöz és a rajtuk kívüli társadalmakhoz való viszonyát azon méri le, hogy a paleolit agresszív, macsó vadászának patriarchális, illetve a kapás neolit földművesközösség matriarchális közösségeinek női szerepmodelljeit mennyire tudják egyensúlyban tartani (Mumford [1961] 1985. 31–34). Nem hagy kétséget afelől – megelőlegezve ezzel a későbbi ökofeminizmus egyik alapgondolatát –, hogy a modern technológiai-uralmi civilizációnak a végső mozgatórúgója a macsó mentalitás. A női és férfi attitűdöknek, valamint viselkedés- és cselekvésmódoknak dinamikus egyensúlyban kell lenniük. Ha a női oldal lesz a domináns, civilizációs stagnálás a következmény, míg a férfi oldal uralma – korunk techno-civilizációjában – végzetes környezetpusz-

tításhoz, egy szuicid civilizációhoz vezet. Radikálisabb mesterénél. Geddes koncepcióját az élet lázadásáról *(insurgence of life)* forradalomként értelmezi. Ám az intézmények forradalma elégtelen – ezt a következtetést a bolsevik forradalom történetéből vonja le. Az értékek, a gondolkodás és az ezek által meghatározott életmód forradalmára van szükség. A forradalom mikéntjének elgondolása az életút során változik. A húszas években az utópia valóságteremtő erejében hisz, abban, hogy kis ökoközösségek hálózata révén történhet meg – mint ahogyan a kicsinyke kovász a tésztát kenyérré változtatja – a környezetromboló uralmi civilizáció metamorfózisa (Mumford [1922] 1923. 307). A harmincas években az új, környezetbarát és emberarcú technológiától reméli a forradalmi fordulatot. Aztán a második világháború traumája nyomán – ami élete végéig kíséri – kidolgozza az egymást követő civilizációkban újra és újra felbukkanó, az emberi mivolt sötét oldalát felszínre hozó, transzhistorikus jellegűnek gondolt Óriásgép metaforáját (Marx 1990). Ezzel párhuzamosan a horizontja elborul. Nem véletlenül kezd el foglalkozni a világháború éveiben a vallásnak a civilizációk történetében betöltött szerepével. A hidegháború, majd a vietnami háború – amelynek makacs és kitartó, véleményének minden lehetséges fórumon hangot adó ellenzője – éveiben egyre inkább az a véleménye, hogy az emberiségen csak a csoda segíthet. Kései könyveiben – ellentétben a fiatalkori művekkel – már nagyon borúlátó, és hasonlóan vélekedik az idős Martin Heideggerhez, aki 1967. szeptember 23-án, a *Spiegel*nek adott interjújában kimondja a híres mondatot: „Már csak egy Isten menthet meg bennünket!"[2] Mumford a hatalom ötszögéről – a cím kettős utalás, egyrészt a mágikus cselekedetekhez szükséges, a mágust védő ötszögre, másfelől pedig a Pentagon épületére, ahol a modern techno-mágia sötét varázslói lakoznak – írott könyvében, gondolatmenete végén az egyetlen kiutat egy kvázi-vallásos konverzió csodájában látja. Az ily módon létrejövő új organikus világkép középpontjába az élő valóság szeretetét állítja.[3]

[2] Heidegger itt az általa planetárisnak nevezett modern technika bírálata kapcsán – nézete szerint ez elgyökérteleníti az embert, kitépi világából – a riporter kérdésére válaszolva azt mondja, hogy a filozófia nem képes a helyzetet orvosolni: „A filozófia nem képes véghezvinni a jelenlegi világhelyzet közvetlen megváltoztatását. Ez nem csupán a filozófiára érvényes, hanem minden merőben emberi elmélkedésre és törekvésre. Már csak egy Isten menthet meg bennünket. Egyetlen lehetőségünk az marad, hogy a gondolkodás és a költészet terén készenlétbe helyezzük magunkat Isten megjelenésére, avagy Isten távollétére a pusztulásban; hogy Isten távolléte láttán elpusztulunk." (Heidegger 1993. 53.)

[3] „[A] szeretet összes jelentését értem ezen: szeretet mint erotikus vágy és nemzőképesség. Szeretet mint szenvedély és esztétikai élvezet, amely elidőzik a szépségről alkotott képeinél. Szeretet mint együttérzés és felebaráti segítőkészség, amely mindenkit adományaiban részesít, akinek erre szüksége van. Szeretet mint szülői gondoskodás és áldozat. Szeretet mint önnön tárgya túlértékelésének csodás képessége, amellyel fölmagasztalja és átlényegíti azt, életre keltve valamit, amelyet csak a szerető képes látni. Ebben a pillanatban ilyesféle megváltó és mindent átölelő szeretetre van szükségünk, hogy megmentsük a földet és a rajta lakozó teremtményeket a gyűlölettel teli erőszak és a pusztítás esztelen erőitől." (Mumford 1970. 486, saját fordításom.)

VI. MUMFORD ÖKOLÓGIAI VILÁGKÉPE

Miben hoz Mumford újat forrásaihoz képest? Ökológiai kultúrkritikájának motívumai – mint láttuk – úgyszólván benne vannak a korszak levegőjében. Ezeknek jó részét Patrick Geddes közvetítésével recipiálja. Geddes állandóan számos projekten dolgozik egy időben: várostervezőként kora keresett szakembere. Nincs elegendő ideje az elméleti munkára és személyes habitusa sem igazán teszi alkalmassá az írásra. Azt mondogatja magáról, hogy ő szellemi kakukk, és egy kakukk sohasem saját fészkébe rakja a tojásait: a fontos a madár számára az, hogy ezek kikeljenek. A legismertebb, amerikai fészekben kikelt fióka után felül Lewis Mumford. A tanítvány szinte minden művében lerója tiszteletét a mesternek: és ezek nem formális tiszteletkörök. Ugyanakkor az idő előrehaladtával – Geddes 1932-ben hal meg – egyre inkább igyekszik távolságot tartani a szuggesztív, ám rendkívül autoriter skóttal szemben. Az általa kidolgozott ökológiai kultúrkritika – amelyben számos Geddestől átvett elem föllelhető – kétségkívül saját teljesítmény, amelynek karakterét részben gondolkodói alapállása, részben pedig az ezt formáló lokális amerikai kontextus határozza meg. Fiatalkori műveiben az amerikai kultúra kérdései izgatják. Ezekben – nemzedékének többi amerikai kultúrkritikusához hasonlóan – a *big business* világát emberszabásúvá formáló közösségi regeneráció lehetőségeit kutatja (Blake 1990). A harmincas években tágul a perspektíva. Úttörőnek számító 1934-es technológiatörténeti könyvének – ez egyben civilizációtörténet is – elején, a technológiai evolúció koncepcióját megelőlegezve, a gép ökológiai ihletésű definícióját adja:

> A gépek energiaátalakításra, munkavégzésre, az emberi test mechanikai vagy érzékelő képességeinek a megnövelésére vagy az életfolyamatok mérhető és szabályozott renddé való redukálására felhasznált, nem-organikus erőkből fejlődtek ki. Az automata az utolsó lépés egy olyan folyamatban, amely az emberi test egyik vagy másik részének szerszámként való használatával kezdődött. A szerszámok és a gépek kifejlődésének hátterében a környezet olyan módon történő megváltoztatásának a szándéka áll, amely hozzájárul az emberi szervezet megerősítéséhez és életben tartásához. Ez az erőfeszítés vagy az egyébként védtelen emberi szervezet képességeinek megnövelését, vagy pedig az emberi test környezetét jelentő viszonyok kedvezőbbé tételét szolgálja, azért, hogy fenntartsa annak egyensúlyi állapotát és biztosítsa túlélését. (Mumford 1934. 9–10, saját fordításom.)

Mumford koncepciójában a technológiai evolúció a társadalmi evolúció része. A modern technológia uralmi civilizációját – a történelemben újra és újra megjelenő Óriásgép legújabb változatát – a biodiverzitás analógiájaként értelmezett technológiai diverzitás (a premodern kézművestradíció) eltűnésével hozza összefüggésbe. Ahogyan a monokulturális, pusztán a mennyiségi hatékonyságra épített gazdálkodás kimeríti a talajt és tönkreteszi az adott ökoszisztémát, úgy

teszi tönkre a gőzkorszak mennyiségileg a réginél kétségkívül sokkal hatékonyabb monotechnikája a társadalmi ökoszisztémát. Amikor fölteszi a kérdést, hogy a más civilizációból származó találmányok miért tudtak oly mértékű átalakulást végrehajtani a koraújkori európai civilizációban, amelyre saját közegükben nem voltak képesek, ismét csak biológiai analógiához fordul. Olyanok voltak ezek – mondja –, mint a más földrészről származó gyomnövények odafújt magvai: nem voltak természetes ellenségeik, ezért nem léptek működésbe az eredeti társadalmi ökoszisztéma egyensúlybiztosító, visszacsatoló mechanizmusai. Az történt, mint a kanadai bogáncs esetében: ez az argentin pampákon meghonosodva eredeti lakhelyén elképzelhetetlen módon burjánzott el (Mumford 1934. 109).

Időskori, erősen pesszimista hangvételű műveiben az Óriásgép metaforája nem csupán a technikára, hanem egy társadalomszervezési módszerre utal. Az ennek hatalom-gazdaságáról *(power-economy)* egy természetbarát, a természetet nem kizsákmányoló, hanem azzal kooperatív viszonylatban álló ún. biotechnikai *(biotechnic economy)* vagy bőség-gazdaságra *(abundance economy)* (Mumford 1970. 180–181) – amely a bőséget nem az anyagi javak mértéktelen birtoklásában, hanem az emberi kapcsolatok és az emberi személyiség gazdagságában méri – való áttérést egy kulturális fordulathoz köti. A Mumford-féle antropológiában az ember ugyanis egyszerre eszközkészítő *homo faber* és kulturális szimbólumokat teremtő lény – kiegyensúlyozott létezését a kettő egyensúlya biztosítja. Ám az életmód forradalmát megvalósító kulturális fordulat mikéntjére nézve nem igazán tud támpontokat adni. Az emberiségen már csak a csoda segíthet. Ez kétségkívül az idős, élete vége felé járó ember rezignációját jelzi, ám egyfajta következetesség is van ebben: Mumford indeterminista történelemképéből kiindulva mindig is úgy vélte, hogy a csodának, vagyis a konkrét szituációból előre nem jelezhető fordulatnak a lehetősége az emberi szabadság létezésében gyökerezik.

IRODALOM

Bergson, Henri 1987 [1930]. *Teremtő fejlődés*. Ford. és bevezetéssel ellátta Dr. Dienes Valéria. Budapest, Akadémiai.

Blake, Casey Nelson 1990. *Beloved Community. The Cultural Criticism of Randolph Bourne, Van Wycks Brooks, Waldo Frank and Lewis Mumford.* Chapel Hill – London, The University of North Carolina Press.

Butler, Samuel 1872. *Erewhon or Over The Range.* London, Trubner & Co.

Geddes, Patrick – J. Arthur Thomson 1889. *The Evolution of Sex*. New York, The Humboldt Publishing Co.

Geddes, Patrick 1915. *Cities In Evolution*. London, Williams & Norgate.

Graff, Ann-Barbara 2001. „Administrative Nihilism". Evolution, Ethics and Victorian Utopian Satire. *Utopian Studies*. Vol. 12. No. 2. 33–52.

Heideger, Martin [1967] 1993. „Már csak egy Isten menthet meg bennünket" (Spiegel-interjú Martin Heideggerrel 1966. szeptember 23-án.). Ford. Krémer Sándor. *Gondolatjel.* I–II. 45–59.

Himmelfarb, Gertrude 1968. *Darwin and the Darwinian Revolution*. New York, Norton & Company Inc.

Huxley, Thomas Henry 1874. On the Hypothesis that Animals are Automata, and Its History. In uő: *Collected Essays I. Method and Results*. 199–251. online: https://mathcs.clarku.edu/huxley/CE1/AnAuto.html (letöltés: 2021. 05. 31.).
Keulartz, Jozef 1998. *Struggle for Nature. A Critique of Radical Ecology*. London – New York, Routledge.
Klages, Ludwig 1929. *Mensch und Erde. Sieben Abhandlungen*. Jena, Eugen Diederichs Verlag.
Kropotkin, Péter [1902] 1924. *Kölcsönös segítség mint természettörvény*. Teljes kiadás. Ford. Dr. Madzsar József. Budapest, a Népszava-Könyvkereskedés kiadása.
MacDonald, W. L. 1926–1927. Samuel Butler and Evolution. *The North American Review*. Dec., 1926 – Feb., 1927. Vol. 223. No. 833. 626–637.
Marx, Leo 1990. Lewis Mumford. Prophet of Organicism. In Thomas P. Hughes – Agatha C. Hughes (szerk.) *Lewis Mumford. Public Intellectual*. New York – Oxford, Oxford University Press. 164–180.
Meller, Helen 1990. *Patrick Geddes. Social Evolutionist and City Planner*. London – New York, Routledge.
Miller, Donald L. 1989. *Lewis Mumford. A Life*. New York, Weidenfeld & Nicolson.
Mumford, Lewis [1922] 1923. *The Story of Utopias*. London–Calcutta–Sydney, George G. Harrap & Co. Ltd.
Mumford, Lewis [1955] 1924. *Sticks and Stones. A Study of American Architecture and Civilization*. New York, Dover Publications Inc.
Mumford, Lewis [1926] 1957. *The Golden Day. A Study in American Literature and Culture*. Boston, Beacon Press.
Mumford, Lewis 1929. *Hermann Melville*. New York, The Literary Gild of America.
Mumford, Lewis 1934. *Technics and Civilization*. London, George Routledge & Sons Ltd.
Mumford, Lewis [1939] 1970. Spengler's „The Decline of the West". In Malcolm Cowley – Bernard Smith (szerk.) *Books That Changed Our Minds*. New York. Doubleday Doran & Company. 217–238.
Mumford, Lewis 1944. *The Condition of Man*. New York, Harcourt Brace & Company.
Mumford, Lewis 1951. *The Conduct of Life*. New York, Harcourt Brace & World Inc.
Mumford, Lewis 1970. *The Myth of the Machine. The Pentagon of Power*. New York, Harcourt Brace Jovanovich Inc.
Mumford, Lewis 1978. *My Works and Days*. A Personal Chronicle. New York – London, Harcourt Brace Jovanovich.
Mumford, Lewis 1982. *Sketches from Life. The Early Years*. New York, Dial Press.
Mumford, Lewis [1961] 1985. *A város a történelemben*. Ford. Félix Pál. Budapest, Gondolat.
Novak, Jr. Frank G. (szerk.) 1995. *Lewis Mumford & Patrick Geddes. The Correspondance*. Edited and introduced by Frank G. Novak Jr. London – New York, Routledge.
Rattray, Robert F. 1914. The Philosophy of Samuel Butler. *Mind*. Jul., 1914, Vol. 23. No. 91. 371–385.
Smuts, Jan Christian [1926] 1936. *Holism and Evolution*. London, MacMillan and Co.
Sussman, Herbert L. 1968. *Victorians and the Machine. The Literary Response to Technology*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
Taylor, Tim – Alan Dorin 2020. *Rise of the Self-Replicators. Early Visions of Machines, AI and Robots That Can Reproduce and Evolve*. Springer Nature Switzerland AG.
Thomas, John L. 1990. Lewis Mumford, Benton MacKaye, and the Regional Vision. In Thomas P. Hughes – Agatha C. Hughes (szerk.) *Lewis Mumford. Public Intellectual*. New York – Oxford, Oxford University Press. 66–99.
Welter, Volker M. 2002. *Biopolis. Patrick Geddes and the City of Life*. Cambridge/MA – London, The MIT Press.
Whitehead, Alfred North [1925] 1948. *Science and the Modern World*. New York, The New American Library.

Paár Tamás

Szerep, tekintély, kötelesség és a távolodó *telosz*

MacIntyre nyomában az orvosi etikától az emberi egymásrautaltság erkölcséig és tovább*

Az erény nyomában megírásáig vezető útján MacIntyre egy figyelemre méltó cikksorozatot szentelt az orvosi etika kérdéseinek. Ez a hozzávetőlegesen tíz cikket[1] magában foglaló, a hetvenes évek végén keletkezett sorozat nem csupán összetettségénél fogva tarthat számot figyelemre, de azért is, mert nagyrészt már előkészítette *Az erény nyomában* tartalmát, egyes ott visszaköszönő passzusok szintjén is. Később hasonló intenzitással MacIntyre már nem publikált az orvosi etika témájában, ám húsz évvel később talán legkülönlegesebb kötete, a *Dependent Rational Animals* az emberi sebezhetőség, betegség és egymásra utaltság motívumát állította középpontba (MacIntyre 1999).[2] Ez pedig ismét olyan belátásokat fogalmazott meg, amelyek tanulságosak lehetnek az orvosi etika nézőpontjából – ahogy ezt *The Need for a Standard of Care* című rövid írása is bizonyítja (MacIntyre 2000).

A jelen cikkben egyrészt rekonstruálni kívánom MacIntyre orvosi etikát illető cikkeinek bizonyos érveit – elsősorban három fogalompár: a szerepek és az individuum, a tekintély és az autonómia, valamint a kötelesség és a teleológia felől. Amennyiben összefoglalóm kielégítőnek bizonyul, úgy a szerepeltetett cikkek tartalmi gazdagsága is sejthető lesz belőle – vagyis mindazok az aspektusok, amelyektől itt nagyrészt elvonatkoztatok. Másrészt annak bemutatása a célom, hogy MacIntyre a *Dependent Rational Animals*ben és az ezzel a művel fémjelezhető korszakában mennyiben írta felül korábbi téziseit. Ezt jórészt azáltal végzem el, hogy különböző korszakainak állításait kiemelem és ütköztetem egymással – ugyanis épp ezekre az eltérésekre MacIntyre, illetve a hazai és nemzetközi MacIntyre-szakirodalom csak alig reflektál. E bemutatás

* Köszönetemet szeretném kifejezni cikkem anonim bírálóinak, akik építő megjegyzésekkel szolgáltak számomra. Kutatásom ideje alatt a John Templeton Foundation és az Ian Ramsey Centre támogatásában részesültem.

[1] A következő cikkeket sorolom ide: MacIntyre 1975; 1977a; 1977b; 1977c; 1978; 1979a; 1979b; 1979c; 1983, valamint Gorovitz–MacIntyre 1975 (bár utóbbi inkább tudományfilozófiai jellegű, mégis beleillik a sorba).

[2] Magyarul a könyv egyik fontos fejezete olvasható csak (MacIntyre 1999/2002).

sikeressége esetén világossá válik az is, hogy ezek a változások nem csupán MacIntyre gondolkodásának elmozdulását jelzik, de határozott elméleti előrelépést is jelentenek.

I. ORVOS, ÁPOLÓ, BETEG

Az orvosi etikáról írt sorozat már számos olyan központi fogalmat felvonultat, amelyek MacIntyre főművében és egész életművében is meghatározó szerepet játszanak. Ide tartozik az erény maga és a különböző erényfogalmak, a közösség, a bizalom vagy a kortárs erkölcsi vitapozíciók inkommenzurabilitása. Ám a sorozat talán egyik legmeghatározóbb fogalma mégis a szerepé: a *What Has Ethics to Learn from Medical Ethics?* című összegző darab a MacIntyre orvosi etikája mögötti elgondolás három kulcsmozzanataként a javakat, a (közösségi) viszonyokat és a szerepeket emeli ki (MacIntyre 1978. 44). A sorozatból pedig három cikk is egy-egy kórházi szerepről szól – értve itt az orvos, az ápoló és a beteg szerepét.

Mindhárom szerepet illetően megállapítja MacIntyre, hogy korunkban félreértések övezik. Az orvosokra „a modernitás általános társadalmi és gazdasági rendje" egészében klienseket kezelő bürokrataként tekint (MacIntyre 1979b. 90), míg önmagukat a doktorok természettudósoknak látják, közben pedig a betegek gyakran a mágusok szerepével ruházzák fel őket.[3] Ehhez képest a nővéri szerep mindössze azon feladatok esetleges halmazának látszik, amelyeket nem az orvos végez el. A beteg pedig mintegy a szerepekből való kiesésre, kiszolgáltatott passzivitásra van ítélve – így tekint saját magára, és orvosa is így tekint rá. Mi jelenti ezekben az esetekben a félreértést? Mi lenne a megfelelő értelmezése ennek a három szerepnek? És mi a szerepeknek az az átfogó koncepciója, ami segíthet tisztázni a helyzetet?

Kezdjük a félreértésekkel. A bürokratikus szemüveg abban torzít, hogy az egyes betegeket voltaképp helyettesíthetőknek láttatja, eseteket leíró kartotékoknak, amelyeket hatékonyan kell kezelni. A betegek, legyen bármilyen súlyos is az esetük, az orvosi szakértelem kifejlesztette uniformizált rutineljárásokban találják magukat. Bár a betegek személyes kapcsolatra számítanának az orvosukkal, akikre gondjaikat bíznák, ám még csak az orvos állandósága sem biztosított – a bürokratikus kapcsolat pedig teljességgel személytelen. Utóbbi igaz akkor is, ha az orvos – mint ezt előszeretettel teszi – a természettudós szerepét ölti magára. MacIntyre ez utóbbi szereptorzulást nem annyira a kísérletezés, kutatás, felfedezés felől ragadja meg, hanem a tudományos eredmények alkalmazásaként írja le – így többé-kevésbé a mérnöki felfogással is jellemezhető lenne. Ebben az esetben a beteg általános érvényű tudományos összefüggések

[3] E három kifejtését lásd MacIntyre 1979b.

egy esete, aki az orvost nem annyira alanyként, mint testként érdekli[4] – és mint ilyen, a bürokrácia kliensénél is kevésbé lehet kompetens saját javait vagy egyáltalán gyógyulási lehetőségeit illetően. Nem meglepő, ha ebből a helyzetből kifolyólag a páciens is valami egészen másnak látja az orvosát: nagyhatalmú varázslónak. MacIntyre ezen a ponton a mágia megvilágító értelmezését adja. Ennek legmeggyőzőbb pontja, hogy mind a tudomány, mind a mágia a természet uralására törekszik – ám a varázsló ehhez képest még teljes uralmat, mellékhatások nélküli megváltást is kínál. A beteg tehát ha így érti félre orvosát, mintegy mindenhatónak fogja tartani, irreális elvárásokat támasztva felé. Ez a viszony természetesen könnyen átfordul teljes bizalmatlanságba, akármilyen tévedés esetén: ekkor folyamodik a beteg ténylegesen a még többet ígérő csodadoktorokhoz.

Az ápoló (illetve a nővér) szerepe ehhez képest alárendelt és másodlagos lehet csak (MacIntyre 1983). Minden rá hárul, ami nem az orvos speciális szaktudásához tartozik, és amit egy földi halandó is elvégezhet. MacIntyre szerint az ápoló feladatát a gondozásban *(care)* szokás látni, amit pedig a gyógyítással *(cure)* való szembeállítás felől ragadnak meg: mintha az ápolás (pl. a stressz és az izoláltság enyhítése, az alvás és a gondozás biztosítása) csupán a gyógyítás hátterét adná meg. Ez azonban szerinte elhibázott: az ápolás hiánya vagy megadása maga is ronthat vagy javíthat egy beteg állapotán. John Laddnek e helyütt MacIntyre (1983, 80) azt a felfogást tulajdonítja, hogy a gyógyítás egy betegségre, míg az ápolás a személyre irányul – és így inkább a nővér, semmint az orvos feladata, hogy a beteggel mint személlyel foglalkozzon. Bár Ladd ezt konceptuális elemzésként értelmezi, MacIntyre szerint a dolog sokkal inkább úgy áll, hogy a szerepekhez képest az elválasztás és a két fogalom másodlagos: eleve elválasztjuk és hierarchizáljuk az orvost és az ápolót, és ehhez képest állapítjuk meg, mi is a feladatuk – így pedig ez a distinkció eleve önkényes lesz. MacIntyre ezt azzal is összeköti, hogy a különbségtétel a gyógyításnak egy korábbi, nagyjából a 20. század első felére jellemző, és bizonyos, abban az időszakban tipikus betegségekből fakadó megközelítését viszi tovább, amely a beteg testi folyamataiba való fizikai-kémiai behatást tekinti elsősorban gyógyításnak. Ehhez képest „a nővér úgy viszonyul az orvoshoz, mint a laboratóriumi technikus a tudóshoz" (MacIntyre 1983. 82). A beteg panaszait és kéréseit orvos és ápoló ennek a különbségtételnek megfelelően osztja fel, amely felett mára azonban jócskán eljárt az idő. Ráadásul egy olyan értelmezési hálót feltételez, amelynek zsargonjához magának a betegnek nincs érdemi hozzáférése.

A fenti összefoglalás MacIntyre érzékletes leírásának csupán néhány aspektusát engedi láttatni, viszont talán így is érzékelhető a párhuzam *Az erény nyomában* menedzser-kritikájával és remélhetőleg kivehető a fő problémák forrása is. A félreértés e szerepek esetében MacIntyre szerint legalábbis részben az ápolás és a gyógyítás merev szétválasztásában, valamint a személy fogalmának félre-

[4] Damasio (1994/1996) nagyon hasonló kritikát fogalmaz meg.

értésében áll, valamint általánosságban az individualista társadalomfelfogással függ össze. Az ápolás és a gyógyítás viszonylatában a fenti kritikából kikövetkeztethető: korántsem egyértelmű, hogy mely kontextusokban foglalkozik valaki egy betegséggel mint gyógyító, és mely kontextus jelentene csupán gondozást. Normál kórházi környezetben a két feladat – ha egyáltalán két különböző tevékenységről van szó – egymással szoros kölcsönhatásban áll.

A beteg vágyainak, javainak és életének különböző aspektusaira is rá kell ahhoz látni, hogy az ápolás-gyógyítás elvégezhető legyen. Jóllehet az orvoslás egyes felfogásai szerint az orvos vizsgálódása természeténél fogva megszakad egyes oksági kapcsolatoknál, addig könnyen lehet, hogy ezeken túltekintve találhatóak csak meg a valódi gyógymódok.[5] Ugyanígy a beteget csupán szűken, csupán betegként – a beteg szerep passzív betöltőjeként – veszik figyelembe, ahelyett, hogy az általuk betöltött szerepeket és viszonyaikat is tekintetbe vennék, miközben ezek tevékenységeiket, életüket – és egészségi állapotukat, de megfelelő kezelési módjukat is nagyban meghatározzák. A beteget tehát a maga komplexitásában kellene szemlélni a teljes értékű gyógyításhoz. Úgy tűnik, a mai viszonylatok közt MacIntyre az orvos szűkebb látásmódja és a beteg közti közvetítő szerepét szánja az ápolóknak, akik értik az orvosi zsargont, ugyanakkor a betegekkel is személyesebb viszonyt tarthatnak fenn. Ez a közvetlenség alkalmassá teheti őket arra is, hogy rálátásuk legyen a személy összetett szerepeire, viszonyaira és társadalmi helyére is.

Ez a feladatkör azonban furcsamód kiesni látszik, ha arra tekintünk, mit is vélne MacIntyre ideális orvos–beteg viszonynak. Ez ugyanis magában foglalná, hogy már az orvos maga is személyként, a maga viszonyaiban és szerepeinek teljességében tekint a betegre, és hogy eleve egy személyesebb, egyenesen baráti viszony áll fenn köztük (MacIntyre 1977a). Mit jelent azonban ez a baráti viszony? Az erre a kérdésre adott válasz, valamint a személy itt adott macintyre-i értelmezése több kérdést is felvet: ezekre térek át a most következő szakaszban.

II. AZ EMBERI INDIVIDUUM ÉS SZEREPEI

A személy fogalma MacIntyre orvosi etikájában szervesen összekapcsolódik a szerepekkel. Egyrészt felhívja rá a figyelmet, hogy a kórház bürokratikus világában a beteg-szerep az, ami számít, az individuum ehhez képest lecserélhető (MacIntyre 1979b. 85). Ugyanakkor a szerepeket mégiscsak olyannak írja le, amiktől hiba elvonatkoztatni. A beteg szerepvesztettsége egy abnormális állapot: jóllehet a beteg valóban leválik a kapcsolatairól, szerepeiről – ez az állapot

[5] Pl. egy betegség terjedését okozhatják a patkányok egy városrészben, a patkányok jelenléte pedig lehet szociális összefüggések eredménye – ám az orvos ilyesfajta társadalmi összefüggésekkel már nem foglalkozik. Lásd MacIntyre 1978. 38.

azonban egyrészt kivétel, másrészt mindig csak részleges leválás, és sosem teljes (MacIntyre 1979b. 94). Szerinte egyenesen hamis az az (orvosi) elképzelés, hogy a páciens a szerepeitől függetlenül bírna bármilyen realitással (MacIntyre 1979b. 94).

Felfogásában a személy tehát nem más, mint szerepek sajátos keveréke, egysége (MacIntyre 1979b. 93; 1978. 47). MacIntyre szerint a szerepeitől függetlenként elgondolni a személyt nemcsak téves, de veszélyes is, mivel „szerepeitől függetlenül az emberi lény nem igazi individuum, emberi szubsztanciája eltűnik" (MacIntyre 1979b. 93). A viszonyaink konstituálják azt, akik vagyunk. Talán arra gondolva is írja ezt, hogy ha minden szereptől absztrahálva fogjuk fel a másik embert, úgy nagyon is könnyen helyezzük el egy előre lefektetett, könnyen kezelhető szerepben: a betegében. MacIntyre úgy gondolja, hogy amennyiben a személyt már a szerepek összességének gondoljuk el, úgy nem követjük el azt a hibát, hogy tevékenységeinek kontextusaitól, viszonyaitól és az ezek által formált és ezeket formáló javaitól lecsupaszítva közelítenénk meg.

A személy és a szerep e viszonya szorosan összefügg az ember társadalmi lényként való elgondolásával, és ezzel együtt MacIntyre társadalomfelfogásával is, amely azt sugallja, hogy a közösségek nem izolált egyénekből állnak, hanem mindenki a maga szerepénél fogva, mintegy az által része a közösségnek. Van azonban két további keretkategória, amelyek minden szereppel összefonódnak: ugyanis szerinte minden szerep a barát és az idegen kategóriájába ágyazódik. Mint említettem, MacIntyre úgy gondolná, hogy a barátok közti viszonynak kellene jellemeznie a beteg és az orvos kapcsolatát is, és ezen kívül szerinte férj és feleség, sőt általában az állampolgárok viszonya[6] is a barátság kellene legyen (MacIntyre 1978. 44).

Itt természetesen az arisztoteliánus barátságról van szó: egy olyan viszonyról, amely azáltal köt össze minket, hogy a jóról azonos módon gondolkodunk, és egymás javáért (illetve közös javunkért) is teszünk az effajta barátságban. Ezzel szemben az „idegen" az, akivel „nincsen semmi kapcsolatunk" (uo.). Ez a fogalom a „barát" ellenpólusa, és annyiban nem tűnik teljesen egysíkúnak, hogy MacIntyre csak annyit mond róla: az idegennel nem feltétlenül osztozunk a jónak bármilyen koncepcióján – ez pedig elvileg megengedne némi átfedést is (uo.). Viszont ezután egy merevebb dichotómiát sugallva hozzáteszi: bármi is alakuljon ki idegenek közt, az csakis szerződésen alapulhat vagy erőviszonyokon és „csábításon" (*seduction* – lásd MacIntyre 1978. 45), mely utóbbin bizonyára *Az erény nyomában* című műben jellemzett manipulációt érthetjük (MacIntyre

[6] Bár azt is megjegyzi: néha jobb, ha valamely szerep betöltőjét idegennek tekintjük, pl. az ügyvédeket (MacIntyre 1978. 46). Ám ez a megjegyzés általában a politikai filozófiája és a fentiek fényében nehezen érthető – leginkább az ügyvédekkel szemben máshol előadott kritikájával állhat összefüggésben, amely az ügyvédi szerep kiküszöbölendősége melletti érvként is értelmezhető.

1981/1999. 41–42). Ez alapján lehet valaki az ismerősöm úgy, hogy ebben az értelemben idegen.[7]

Mindenesetre érthető, hogy úgy gondolja: problémás, hogy ma már nem világos, hogy az orvos a barátunk-e vagy sem (MacIntyre 1978. 46). Persze alighanem a legtöbben, akik barátot szeretnének látni az orvosban, nem e fogalmat tartják szem előtt. Ugyanakkor valóban tévedhetnek abban, hogy az orvos a gyógymódjuk meghatározásakor ugyanazt tartja a páciensek javának, mint ők. Azzal, hogy MacIntyre azt tartja szerencsésnek, ha az orvos és a beteg barátok, azt is implikálja a barátság fenti fogalmából eredően, hogy ideális esetben osztoznak jó-felfogásukban és tesznek is egymás javáért. Az orvos azonban ma többnyire idegen, pontosabban aligha világos páciensei számára a jó-felfogása – és nem is világosít fel, milyen jó-koncepción alapulnak orvosi javaslatai, egyszerűen kinyilatkoztatja azokat a beteg számára. Az orvossal mint idegennel szemben MacIntyre szerint a kölcsönös bizalom helyett „az idegenek iránti nagyon is igazolt félelmet és gyanakvást" kellene működtetnünk (MacIntyre (1977a. 207).

Úgy gondolom, MacIntyre állításaival az orvosi szereptévesztésekről és a beteghez való holisztikus viszonyulás kívánatosságáról, a barátibb megközelítés előnyeiről egyetérthetünk akkor is, ha nem fogadjuk el sem azt, hogy a személyt csak szerepek összességének lássuk, sem azt, hogy a barát és az idegen mindent átitató viszonyok, amelyek az egymás javáért cselekvést egyik esetben egyértelművé teszik, a másik esetben csupán kikényszeríthető vagy hízelgéssel elérhető viselkedéssé. Mint azonban sok más esetben, MacIntyre egyik legjobb kritikusa ebben maga MacIntyre: később ugyanis anélkül, hogy erre felhívta volna a figyelmet, a szerepek és az idegen kategóriájának más, szerencsésebb megközelítését vezette be.

Az erény nyomában ebből a szempontból átmenetet látszik képezni: túlzás lenne az itt szereplő megközelítést ellentmondásosnak beállítani, mindenesetre a szerepek és a személy viszonya itt végeredményben tisztázatlan marad. A könyv történeti-erkölcsi vizsgálódásának kronológiailag legkorábbi pontját a „hősi társadalmak" képezik: ezekben az ember „szerepe alapján tudja, hogy ki is ő" (MacIntyre 1981/999. 168). Az erények szintén elválaszthatatlanok a szerepektől: ezek „pontosan azok a tulajdonságok, melyek a szabad embert a szerepében megtartják, és melyek a szerepe által elvárt cselekedetekben nyilvánulnak meg" (MacIntyre 1981/999. 169). Ezen a MacIntyre képviselte erkölcsfilozófiai tradíció túl kíván lépni, ugyanakkor a könyv épp azért kritizálja Sartre-t, mert szerin-

[7] Bár MacIntyre szerencsére nem a tendenciózus „ellenség" címkét választja erre a fajta viszonyra, mégis egyértelmű azonosság áll fenn Carl Schmitt (1932/2002. 19) koncepciójával, amely szerint a „specifikus politikai megkülönböztetés […] a barát és ellenség […]. Az ellenség éppen a másik, az idegen, és lényegéhez elegendő, hogy különösen intenzív értelemben egzisztenciálisan valami más és idegen, úgyhogy szélsőséges esetben konfliktusok lehetségesek vele, melyek nem dönthetők el sem előzetesen meghozott általános normatív szabályozással, sem a konfliktusban részt nem vevő és ezért pártatlan harmadik ítéletével."

te „döntő tévedés az, ha az ént a szerepeivel azonosítjuk" (MacIntyre 1981/999. 52). Ám ha Sartre ebben téved a könyv álláspontja szerint, akkor MacIntyre itt szereplő koncepciója alapján az én azonos a szerepeivel. Amikor a hősi társadalmak és a sartre-i egzisztencializmus hibáinál egy helyesebb, összetettebb álláspontot igyekszik az arisztotelianizmusnak tulajdonítva megfogalmazni, MacIntyre azt írja: én „a testem vagyok, s a testem társadalmi, adott szülőktől származik, adott közösségben van, specifikus társadalmi identitással rendelkezik" (MacIntyre 1981/999. 233). Ám ettől még nem válik egészen világossá, hogy önmagát és Arisztotelészt a „klasszikus tradícióhoz" sorolja-e, amelyet úgy jellemez, hogy eszerint „embernek lenni annyit tesz, mint szerepek egy készletét betölteni" (MacIntyre 1981/999. 87), vagy úgy látja, hogy ezzel Arisztotelész is és saját maga is szakít. Az előbbi értelmezésre több minden utal a szövegben, ám Arisztotelésznek mégis olyan álláspontot tulajdonít jóval később, aminek nincs értelme, ha az előző tézissel összevonjuk: eszerint még „ha bizonyos erények csak bizonyos típusú emberek számára állnak is rendelkezésre, mindazonáltal az erények az emberhez mint olyanhoz tartoznak, s nem az emberhez, mint aki valamilyen szerepet betölt" (MacIntyre 1981/999. 248).[8] Ha az ember nem más, mint a szerepei, akkor nincs értelme az embernek tulajdonítani bizonyos jellemzőket (itt az erényeket), amelyek a szerepeitől függetlenül illetik meg. Emiatt a mű Arisztotelész-értelmezése problémásnak tűnik, de a szerző saját vélekedése is ezt a pontot illetően. A könyv álláspontja tehát a szerepek és az ember mint ember viszonyának vonatkozásában nem válik kellőképp egyértelművé.

Az erény nyomában lapjain az idegen sem pusztán olyasvalaki már, akivel nincs semmiféle kapcsolatunk: ahogy a személy és a szerep vonatkozásában egy dialektikusabb viszony látszik kibontakozni itt, úgy az idegenek közt is. Az idegennel ugyanis épp az a kapcsolatunk, hogy számunkra idegen. Az antik görög és a középkori társadalom elemzése szolgáltatja erre a felfogásra a példát: „görögben ugyanaz a szó jelenti az »idegent« és a »vendéget« is. Az idegent korlátozott, de jól körülírt kedvességgel kell fogadni" (MacIntyre 1981/1999. 171) – tehát nem azzal a félelemmel vegyes gyanakvással, amelyet MacIntyre a modern kontextusban indokoltnak tartott. A középkori társadalomban pedig jóllehet megvan rá az esély, hogy elhagyjam vagy elveszítsem addigi helyem – „[s]záműzötté, idegenné, vándorrá válhatok" –, ugyanakkor „ezek szintén meghatározott, az ókori és a középkori közösségeken belül is elismert társadalmi szerepek. […]

[8] Miközben az orvosi etikai cikkek – mint láttuk – amellett állnak ki, hogy a személy szerepeitől függetlenül nem bír realitással, az ezzel szembenő fenti, arisztotelészi elv mégis megjelenik bennük egy ponton. A *How Virtues Become Vices: Medicine and Society* című cikk fejti ki, hogy például a katonai erény nem erény, amennyiben a katonai kiképzésben elsajátított és a katonaként gyakorolt képességként értjük. Ebben az értelemben ugyanis a katona szakismeretének, jártasságának része (MacIntyre 1975. 15). Hozzátehetjük: míg a katona lehet csakis harci helyzetekben bátor, addig az arisztotelészi erény értelmében az igazi bátorság minden szerepet és szituációt átívelően megnyilvánul.

Az egyén énje meghatározásának részeként még az elszigeteltségbe is magával viszi társadalmi szerepeit" (MacIntyre 1981/1999. 233).

A *Dependent Rational Animals* egy ponton a szabálykövetéssel kapcsolatban világosan felveti a dilemmát, hogy partikuláris esetekben az idegenekkel vendégszeretően kell-e viselkednünk vagy potenciálisan veszélyes alakokként óvatos gyanakvással kell-e őket kezelnünk (MacIntyre 1999. 93). Később már a könyv központi érvelését láthatjuk működni, amikor visszatér ennek a kérdésnek a megválaszolásához. Röviden összefoglalva, ez az érvelés onnan indul el, hogy életünk első szakaszában, öregségünkben és a kettő közt különböző periódusokban betegként a másokra utaltság különböző fokú fázisait éljük át. Ennek következtében valamilyen mértékben mindenkinek szüksége van mások segítségére. Emiatt az emberi közösségek „adáson és fogadáson alapuló" hálózatait kell hogy kiépítsék (MacIntyre 1999/2002. 97), amelyekben mi éppúgy segítünk másoknak, ahogy mások nekünk: enélkül a közjó csorbul, a virágzó közösségek lehetetlenné válnak. Ezt a fajta támogatást az erények garantálják a leginkább, mivel egészen természetessé, bensőnkből fakadóvá teszik mások megsegítését. A „közösségek működéséhez fontos, hogy közös életükben meglegyen az »idegen« szerepe, aki a közösségen kívülről érkezett, és akinek vendégszeretettel tartozunk, pontosan azért, mert idegen" (MacIntyre 1999. 123).[9]

Ennél valamivel részletesebben, ugyanakkor ehhez a gondolatmenethez csatlakozva fejti ki MacIntyre az idegenekhez való támogató hozzáállás indoklását a *The Need for a Standard of Care* cikkében, amely a *Dependent Rational Animals*-ben vázolt etikát elsősorban a fogyatékosok gondozásával kapcsolatban konkretizálja. MacIntyre ebben így fogalmaz:

> …döntő jelentőségű, hogy legtöbbször csak úgy lehetünk képesek a komoly szükséget szenvedőkről gondoskodni, hogy segítséget kapunk olyan egyénektől vagy csoportoktól, akik máskülönben idegenek lennének. Az adás és fogadás hálózata szükségszerűen túlterjed a családon és a közvetlen helyi közösségen, így felszólítva találjuk magunkat arra, hogy az idegeneknek is adjunk, amiként ők is felszólítva találják magukat, hogy nekünk adjanak. (MacIntyre 2000. 83.)

[9] Egyik anonim bírálóm felvetette, hogy a művek összehasonlítása során összemosódhatott értelmezésemben az idegen kétféle értelme: az, amelyet Schmitthez kötöttem, és amelynek egy lényeges mozzanata a személyek jóról alkotott koncepciójának alapvető különbözősége, valamint a társadalom számára „ismeretlen", kívülálló értelmében vett idegen. A felvetés teljes mértékben érthető, ugyanakkor úgy vélem, az iménti macintyre-i helyek mindkét értelemben vett idegenre vonatkoznak: aki „jövevény" a közösségünkben, *és* nem is egyezik közösségünkkel a jó-fogalma, annak is (vendég)szeretettel tartozunk, ami szemben áll a könyv elejéről idézett gyanakvással, valamint az orvosi etikai cikkek azon idézett megjegyzésével is, hogy az idegennel csak szerződés, erő vagy manipuláció lehet a kapcsolatunk alapja.

Emellett a korábbi macintyre-i megközelítésből az a tétel is revideálásra került, miszerint az idegentől eleve félnünk kellene. Egy 1994-es cikkében MacIntyre megállapította, hogy a közvetlen kapcsolatainkon és a közösségeinken kívülállók nem jelentenek veszélyt „egyszerűen azért, mert kívülállók, mert idegenek. És ennek feltételezése minden esetben a züllesztő *(corrupting)* képzelet műve" (MacIntyre 1994/2006. 138).

Visszatérve általánosságban a szerepekre, *Az erény nyomában*hoz hasonlóan MacIntyre-nek a későbbi írásaiban is érzékelhetőek feszültségek azt illetően, hogy az embert mennyire foghatjuk fel szerinte a szerepeitől és közösségétől függetlenül létezőnek, és mennyire lehet az erkölcs alapegysége vagy az individuum mint individuum vagy az individuum mint adott közösség bizonyos szerepekkel rendelkező tagja (vö. MacIntyre 1994/2006. 140). Élesebben kibomlik az orvosi etikát taglaló írásoktól való elmozdulás, ha közvetlenül a *Dependent Rational Animals* fémjelezte korszakhoz fordulunk. Bár ez a mű sok tekintetben vázlatos, azonban a szerepek explicite is tárgyalásra kerülnek – és itt lényeges az, hogy míg *Az erény nyomában* elsősorban szociális keretrendszerben gondolkodott, addig itt egy metafizika, illetve „metafizikus biológia" kerül a szociális felfogás mögé:[10] hiszen így az ember felfogása a társadalmi koncepcióhoz képest szélesebb mozgástérrel rendelkezik.

Az ember javairól való gondolkodás nem történhet csupán a szerepek vagy a társadalmi viszonyok alapján. Ehhez képest tovább tudunk lépni. Ez abban is tükröződik, hogy a javaknak itt háromféle típusát különíti el MacIntyre (1999. 66). Az első esetében valamit csak mint eszközt ítélünk jónak, a másodikban egy szerep betöltésében, egy gyakorlat folytatásában vagy egy tevékenységben ítélünk jónak valakit – méghozzá amennyiben ebben a tevékenységben megvalósít célként felfogható belső jókat.[11] Azonban még ha valaki jó is valamely szerepben, és meg is valósít általa javakat, továbbra is feltehető a kérdés: ennek a szerepnek és ezeknek a javaknak valóban olyan jelentőséggel kellene rendelkeznie az illető egyén életében, valamint a társadalom egészében, mint amelylyel jelenleg rendelkeznek? Ennek a kérdésnek a megválaszolásához a szerepeken és gyakorlatokon túl kell lépni, „az ember mint ember" javához (MacIntyre 1999. 67). Ez a továbblépés már csak azért is szükséges, mert a cselekvéseink igazolása vagy magyarázata során magunkat kellene igazolnunk, és ez nem történik meg, ha csak a szerepeket igazoljuk. Hisz továbbra is felvethető a kérdés: az egyén maga miért úgy valósította meg azt a szerepet és miért foglalja el egyáltalán ezt a szerepet (vö. MacIntyre 1999. 148–149)?

[10] Ahogy *Az erény nyomában* harmadik kiadásához írt előszavában írja a szerző: a könyv eredetileg pusztán szociális fogalmakkal kívánt számot adni az emberi javakról – ám ez szükségszerűen elégtelen volt egy metafizikai alap nélkül (MacIntyre 1981/2007. xi).

[11] A „belső jó" MacIntyre-nél elsősorban olyasmit jelent, amit csak adott gyakorlat által valósíthatunk meg, más gyakorlatban vagy más eszközzel nem elérhető (MacIntyre 1981/1999. 248–249).

A *The Need for a Standard of Care* azt is megemlíti, hogy a gondoskodásban nem csak akkor hibázhatunk, ha valakinek bizonyos szükségleteivel nem törődünk, vagy – mint ez az orvosi etikai cikkekben a döntő volt – ha valakit nem hozzánk bizonyos módokon kapcsolódó másiknak tekintünk. Hanem akkor is, ha valakit nem egyénként kezelünk (MacIntyre 2000. 83). A személy és viszonyainak összefüggéséről pedig egy összetett kép bomlik itt ki, amely szerint

> Marx helyesen hangsúlyozta, hogy az én nem egy külön dolog a társadalmi viszonyokhoz képest. Igaz, hogy senki sem redukálható a társadalmi viszonyaira. Ugyanakkor e viszonyoknak konstitutív szerepe van annak meghatározásában [*constitutive of*], hogy kik is vagyunk, az egyes egyének java pedig nem a többiektől való elszigeteltségében a java, hanem a másokhoz való viszonyában (MacIntyre 2000. 84).

Ez a megfogalmazás már felhívja a figyelmet a redukcionizmus hibájára, és meghagyja annak lehetőségét, hogy más mozzanatok is hasonló kulcsszerepet játszhassanak a személy meghatározásában. És persze igaz, hogy az ember nem elszigeteltségében gondolandó el, mint javakkal rendelkező, ugyanakkor viszonyait normatíve meghatározóan lehet olyan szempont, amiből javai következnek, és amelynek perspektívájából adott viszonyai épp nem megfelelőnek bizonyulnak: ez lehet az „ember mint ember" fogalma is, amellyel korábban már találkoztunk. Ennek az opciónak az indokoltsága mellett találhatunk jó érveket MacIntyre más szövegeiben.

A legegyértelműbben MacIntyre írásai közül a *Dependent Rational Animals*-szel egy időben íródott *Social Structures and Their Threats to Moral Agency* című fogalmaz a szerepek másodlagosságáról. Orvosi etikai írásaiban arra figyelmeztetve, hogy a betegnek sem csupán passzív szerepet kell szánni, úgy fejezi ki magát, hogy „aktív morális ágensekké" kell válniuk (MacIntyre 1977a. 211), a *Dependent Rational Animals*ben pedig már „független racionális ágenssé" válásunk fontosságát húzza alá (MacIntyre 1999. 5), addig itt az ágencia első feltételeként említi, hogy identitásunkat úgy kell megértenünk, és úgy is kell prezentálnunk, mint amely különbözik a betöltött szerepeinktől. Individuumokként, nem pedig szerepeket eljátszókként kell felfognunk magunkat. Jóllehet „az egyének életét nagyrészt az általuk eljátszott szerepek konstituálják, ugyanakkor általában képesek reflektálni szerepjátszásukra nem a szerepeik diktálta módokon" (MacIntyre 1999/2006. 190). Önmagunknak szerepeinktől elkülönültként való felfogása épp az ilyenfajta reflexió lehetősége miatt bír jelentőséggel, akár önmagunkkal szemben, akár – mint a *Dependent Rational Animals*ben láttuk – abban az esetben, ha mások számára igazoljuk, magyarázzuk tetteinket. Ez a fajta különbség teremti meg az ahhoz szükséges távolságot, hogy a szerepeinkben vagy a közösségeinkben kódolt magatartási mintázatokat felül tudjuk bírálni. Ha csupán a szerepeinkből állnánk, akkor ezek felülvizsgálata csakis meghasonlást jelenthetne. Az a kérdés,

hogy ez a fajta felülvizsgálás értelmes vagy ártalmas, továbbvezet egy másik témához, amely szintén hangsúlyos MacIntyre orvosi etikai cikksorozatában: a tekintély és az autonómia dichotómiájához.

III. TEKINTÉLY ÉS FÜGGETLENSÉG

Orvosi etikai írásaiban MacIntyre a tekintély egy sajátos formáját veszi védelmébe. Ez ugyanis nem az a fajta tekintély, amire akkor van szükség, amikor egy önkényes döntést valakinek muszáj meghoznia egy társulás tagjai közül, és emiatt valakit felruházunk a vezetéshez szükséges autoritással (MacIntyre 1977a. 199). Ez ugyanis már csak egy eltorzult maradvány, külsődleges javakat (pénzt és hatalmat) szem előtt tartó intézmény ahhoz képest, ami egy hagyomány értékeit továbbvivő tekintély volt ezeken a beszűkült „politikai és institucionális" kontextusokon túl (MacIntyre 1977a. 199). Ehelyett a tekintély nem egy önkényes döntés meghozására, hanem egy racionális lépés megtételére hivatott. Egy már létező szabály vagy tradíció kiterjesztésére, illetve egy eset értelmezésére és a fennálló minta alkalmazására erre az értelmezett esetre, amely adott körülmények közt a hagyomány vagy a szabály módosítását is jelentheti. Ilyen esetben egy tapasztaltabb személy ítélőképességére van szükség, hogy megmondja, mi lenne az eddigiek fényében a megfelelő, illetve racionális opció.

Paul Feyerabend és Polányi Mihály tudományfilozófiája arra vezetik MacIntyre-t (vö. MacIntyre 1977a. 200–201), hogy megállapítsa: a tudományos haladáshoz szükséges az olyan hagyomány, amely lefekteti a haladás mércéit, de ezzel együtt a tekintély is, aki a mércét alkalmazza és olykor innovációt hajt végre – ugyanis sem az alkalmazás, sem az innováció nem vihető végbe a mérce mechanikus követésével, hanem csakis a kellő ítéletalkotási képesség segítségével.

Mind magának a hagyománynak, mind az azt fenntartó és előrevivő tekintélynek alapfeltétele az őket övező széles körű egyetértés: mert „bár a tekintély gyakorlása lehet hibás, fennmaradása egyértelműen összeegyeztethetetlen folytonos lázadással vagy akár túl gyakori megkérdőjelezésével" (MacIntyre 1977a. 200). Emiatt még ha saját belátásunk el is tér tőle, alkalmazkodni kell a tekintély ítéleteihez.

Mindez pedig érvényes az orvostudományra is (MacIntyre 1977a. 204). A tekintély egyrészt ott kap szerepet, ahol az orvoslás maga áthagyományozódik tudósok és doktorok egyik generációjáról a következő generációjára. Másrészt az orvos és a beteg viszonyában. Ez utóbbi azonban a fentiekből láthatóan csak akkor érvényes, ha orvos és beteg egyetért, ha ugyanazon hagyománynak részesei, ha összhang van köztük a javakat illetően – vagyis ha a fent kifejtett értelemben barátok. Hiszen ha ez az egyezés megvan, akkor az orvos ítélőképessége alapján megfelelően alkalmazhatja szakismeretét és a jóról alkotott elképzelését a páciens esetére, ennek megfelelően megválasztva a kezelési módot. A beteg

számíthat rá, hogy ugyanazt a jót tartja szem előtt az orvos, mint amit ő is tartana – így működhet köztük a megfelelő tekintélyi és bizalmi viszony.

A mai társadalmakban azonban az orvos és a beteg jellemzően semmilyen értelemben nem barátok. Az előző szakaszban ismertetett szereptévesztések is mind falat emelnek orvos és beteg közé – kifejezetten előre meghatározott javakat szem előtt tartva, a beteg személyes preferenciáinak figyelmen kívül hagyásával. Ehhez képest az orvosi tekintély gyakorlatilag továbbra is úgy működik, mintha a jóról alkotott egyetértés meglenne: az orvos nem lehetőségeket ajánl fel és valószínűségeket vázol (a tévedési esélyek latolgatásáról már nem is beszélve) a betegre bízva, hogy döntsön belátása szerint – hanem mintegy utasítja a beteget (MacIntyre 1977a. 205).

Az orvos megfelelő viszonyulása e körülmények közt viszont az lenne, hogy kellő információval látja el a beteget, a bizonytalanságok felfedése mellett, s így az ő belátására bízza a kezelés kiválasztását (MacIntyre 1979b. 94). Ez magával vonná, hogy az orvos a beteget racionális és autonóm ágensnek tekinti, és ez gátat vetne a szereptévesztéseknek is (MacIntyre 1979b. 94–95). Ehhez azonban szükségesnek látja hozzátenni MacIntyre, hogy ez nem jelenti a páciens magára hagyását legégetőbb döntésében: a racionalitást és az autonómiát ugyanis a személy szerepei és közösségi kapcsolatai teremtik meg. Így ebben az esetben sem „individuális autonómiáját kell tisztelnünk" (MacIntyre 1979b. 94).

MacIntyre azt is egyértelművé teszi, hogy milyen antropológia az, amellyel szemben megfogalmazza autonómiára vonatkozó álláspontját. Az általa kifogásolt nézet szerint erkölcsi ágens akkor lehet valaki, ha képes megszabadulni minden „fennállótól" *(positivity)*, képes „hátrébb lépni bármely partikuláris […] hagyománytól, így ítéletet tud mondani róla egy független nézőpontból. Az egyén erkölcsi ágensként elválik minden társadalmi tagságtól, […] identitása preszociális, egyetlen társas szerepből sem eredhet" (MacIntyre 1978. 40). Sőt, eszerint az ideál szerint az ágensnek minden társadalmi jelenségről fel kell tennie a kérdést: „Van-e egyáltalán az előírásainak *(declarations)* bármiféle erkölcsi értéke?" (MacIntyre 1978. 41).

Azt, hogy az autonómia idézett macintyre-i kezelése problémás, akkor is megállapíthatjuk, ha egyetértünk vele mind a hagyomány és a tekintély értékeit, mind az orvoslásban elfoglalt szerepüket illetően. Ám miért ne tekinthetné az orvos autonómnak a beteget, még ha barátok is, még ha ugyanannak az autonómiát konstituáló közösségnek is a tagjai? És miért ne tekinthetnénk a felülbírálást, megkérdőjelezést ugyanolyan értékesnek, sőt a hagyományhoz szükségesnek, mint az autoritás követését? Az alábbiakban a MacIntyre orvosi etikája mögött húzódó koncepcióját tekintve részlegesen ismertetem, hogy MacIntyre ezekben az aspektusokban hogyan írta felül korábbi állításait, és írásainak segítségével amellett érvelek, hogy a felülvizsgálás kiszorítása morális hiba lenne.

Az erény nyomában ebben a tekintetben véleményem szerint ismét nem tartalmaz egy kidolgozott koncepciót, inkább egy elmozduló pozícióról ad pillanat-

képet. Ám világossá teszi, hogy a szerepek adottnak vétele miért hat a racionális vizsgálódással szemben, és hogy amennyiben elfogadjuk a hősi társadalmakhoz hasonlóan a közösségnek az egyén pozíciója determinálásában játszott döntő fontosságát, úgy csak az idegen lehet az, aki egy társadalmat bírál – egyúttal pedig az, aki a társadalmat mindenestül átvilágítaná, az eleve kívülállóvá válik:

> A hősi kor énjéből pontosan az a jellegzetesség hiányzik, amelyet – mint már láttuk – bizonyos modern morálfilozófusok az emberi én lényegi jellegzetességének tekintenek, nevezetesen az a képesség, hogy minden konkrét állásponttól […] elszakadva, mintegy egy lépéssel hátrébb lépve kívülről szemlélje és ítélje meg ezt a nézőpontot […]. A hősi társadalomban csak az idegen számára van „kívül". (MacIntyre 1981/1999. 174.)

Viszont a hősi társadalmak korszaka után megjelenik az a fajta megosztottság, ami lehetővé teszi a felülbírálást, és lehetetlenné a hősi társadalmak nézőpontjának elfoglalását. Ezt MacIntyre a szophoklészi drámákban kikristályosodó antropológiához kapcsolja, amelyben az „én túllép a társadalmi szerepek korlátain, és képes megkérdőjelezni ezeket a szerepeket" (uo.).

Azt is érdemes megjegyezni, hogy a tradíciókat fenntartó egyetértés hangsúlyozása mellett felbukkan a belső antagonizmus is: „ha helyes a leírásom az erkölcsi tradíció természetéről – írja MacIntyre –, a tradíciót saját belső vitái és konfliktusai tartják fenn és fejlesztik tovább" (MacIntyre 1981/1999. 348). Sőt, ez a konfliktus nemcsak a hagyományt előre hajtó üzemanyag lehet, de a hagyomány elengedhetetlen alkotóeleme is egyúttal. *Az erény nyomában*t közvetlenül folytató *Whose Justice? Which Rationality?* csak még inkább megerősíti, hogy a különböző tradíciókat egymással az alapján mérhetjük össze, hogy mennyire képesek korábbi szakaszaik „korlátait túllépni, és gyógyírt kínálni hibáikra" (MacIntyre 1988. 7). Ez pedig ismét egy dialektikus pont: a múlt szükséges, így nem engedhetjük el, viszont részben épp azért nem, hogy túlléphessünk esetleges korlátozottságán. Ez a fajta túllépés nyilván történhetne a tekintély korábbi normákat felülvizsgáló, kitágító ítélete alapján is, amelyről az orvosi etikát tárgyaló írások beszéltek – ennél azonban többről van szó bizonyos esetekben.

Időnként nem egy tekintélyszemély, hanem egy mindennapi egyén lesz az, akinek mégis meg kell kérdőjeleznie társadalmát, szerepeit, viszonyait. Ehhez azonban részben a hagyomány fogja szolgáltatni a támaszt minden esetben, ugyanis a hagyományunk nélkül nem válhatunk a korábbi tradicionális nézeteket kérdőre vonó autonóm egyénekké sem. A hagyományok egyik feladata éppen az, hogy lehetővé tegyék számunkra autonómiánk megteremtését, és az egyik mércéjük pontosan az, hogy ezt milyen mértékben teszik lehetővé.

A *Dependent Rational Animals* már egyértelműen e megközelítés mellett foglal állást, az orvosi etikai írásokkal éles ellentétben kiemelve az „individuális autonómiát", ami a „független választásra való képesség", amelyre MacIntyre sze-

rint a „modern morálfilozófia helyesen helyezett nagy hangsúlyt" (MacIntyre 1999. 8). Emellé odaállítja egyúttal azt is, hogy az „elismert egymásrautaltság" *(acknowledged dependence)* is szükséges a „független racionális ágenciához" (uo.). Az autonómiát és az ágenciát ugyanis itt sem látja olyan vívmánynak, amelyre az egyén önmagától képes lenne.

Értelmezésem szerint mindaz, amit MacIntyre ebben a könyvben az állati természetünkhöz való viszonyunkról ír, és arról, hogyan fejleszthetjük tovább, haladhatjuk meg, *mutatis mutandis* igaz a tekintély és a hagyomány macintyre-i felfogására is. Életünk kezdetén úgymond mindannyian egy „állati sorból" indulunk, másokra teljesen ráutalva, sebezhetően – és ezt az állapotot később is csak kisebb vagy nagyobb mértékben hagyhatjuk magunk mögött, teljességgel sohasem: betegségünkben, öregségünkben ismét ez az állapot térhet vissza. De ebből az állati állapotból hogyan juthatunk el ahhoz, hogy „független gondolkodókká"[12] váljunk?

Az állat és az ember közti különbség MacIntyre szerint nem egy éles vonal, hanem egy skálaszerű átmenet (MacIntyre 1999. 57). Olyan filozófusok ellen érvel itt, akik tagadják, hogy az állatoknak – nyelv hiányában – indokaik, hiteik vagy heideggeri értelemben véve „világuk" lehetne. Ezzel szemben MacIntyre az ember és állat közti átmenet folytonosságára helyezi a hangsúlyt, amellett érvelve, hogy az állatoknak például *nyelvelőttes* indokaik vannak. Épp emiatt lehetséges, hogy amikor a többi állathoz képest továbblépünk ezen, már képesek vagyunk indokokra reflektálni: a reflexió nincs meg előzetes alapanyag nélkül. A döntő lépcsőfok nem is annyira a nyelv (a könyvben hosszabban tárgyalt delfinek például képesek is speciális nyelveket megtanulni), hanem a reflexió eszközét jelentő *kérdésfeltevés* elsajátítása, amelynek köszönhetően racionálissá válhatunk (MacIntyre 1999. 56). Az állati természet azonban nem olyasmi, amit magunk mögött hagynánk ekkor: „soha nem függetleníthetjük magunkat állati természetünktől és örökségünktől" (MacIntyre 1999. 49).

Azzal, hogy állati javainkra reflektálni tudunk, egyúttal arra is képessé válunk, hogy korrigáljuk magunkat és újrakalibráljuk hiteinket, vágyainkat és így tetteinket. Az „első lépés" az, amikor „a gyermek meg tudja fontolni, hogy az a jó, amire állati természeténél fogva jelenleg irányul, nem alacsonyabb rendű-e egy másfajta jóhoz képest, és hogy ez a jó nem szolgáltat-e jobb indokot a cselekvésre" (MacIntyre 1999. 56). Ám ennek van egy előzetes feltétele: csak akkor következhet be, „ha már volt egy jó, amire irányult, és amely indokot adott a cselekvésre" (uo.). A viszony tehát dialektikus: ha nincs már előzetesen az állati

[12] Az *independent (practical) reasoner* kifejezés fordítását lásd MacIntyre 1999/2002. 97. Érdemes megjegyezni, hogy a gyakorlati „gondolkodás" (és nem a gondolkodó) fogalmára utalva *Az erény nyomában* magyar fordításában a „gyakorlati okoskodás" szerepel, lásd pl. MacIntyre 1981/1999. 118.

természetünk, akkor nincs mire reflektáljunk, nincs mivel elsajátítsuk a reflexió képességét, és nem tudunk javítani sem magunkon.

A tradícióinkhoz és tanítóinkhoz ugyanilyen viszony fűz minket. Ahogy a *Whose Justice? Which Rationality?* modellje sugallja: a tradíciók korai szakaszai – ahogy valószínűleg korai életszakaszunk fénytörésében az életünkben elsőként elsajátított tradíció is – számos megkérdőjelezetlen tekintélyt és mércét foglalnak magukban, amelyeket szükséges felülírni (vö. MacIntyre 1988. 355–356).[13] Ahogy állati természetünk rögzítette vágyainkhoz és ítéleteinkhez hátrébb kell tudnunk lépni (vö. MacIntyre 1999. 54, 72), ugyanígy a hagyomány szerinti javakhoz és igazságokhoz képest is.

A tradíciók jó esetben segítenek, hogy felülemelkedjünk adott állapotukban meglévő határaikon, ám tökéletesen nem szakadhatunk el tőlük. A javítás azonban akkor sem lenne lehetséges, ha már nem lenne meg az, amit és ami alapján korrigálni tudunk. Eredeti tradíciónkhoz képest a függetlenségünk pedig csak fokozati lehet: többé vagy kevésbé függetlenedünk tőle. Nem csupán szójáték úgy fogalmazni, hogy mind állati természetünket, mind eredeti tradíciónkat megszüntetve megőrizzük, ha felül is emelkedünk rajtuk. A követésre érdemes tradíciók pedig – mint láttuk – kifejezetten elősegítik ezt a fajta továbblépést korábbi korlátaikhoz képest a reflexióra nevelés által.[14]

Ahhoz, hogy „kibontakoztassuk képességeinket független gondolkodókként, és hogy így kiteljesedjünk *(flourish)* fajunk tagjaiként, el kell jutnunk attól, hogy elfogadjuk, amit első tanítóinktól hallottunk, ahhoz, hogy megalkotjuk saját, független ítéleteinket" (MacIntyre 1999. 71). Miközben ehhez elengedhetetlenek az „első tanítók", a kiinduló tradíció. Az iménti idézetből két külön aspektust is érdemes kiemelni: egyrészt a reflexió szükségességét az emberek számára, másrészt azt, hogy a saját ítéleteink is támaszkodnak másokra. Először is: a macintyre-i elgondolás szerint emberként sajátosságunk a reflexió, ezáltal a független gondolkodás képessége is, és ennek gyakorlása nélkül nem bontakozhatunk ki mint emberek. A delfinektől eltérően az „emberek nem képesek kiteljesedni, ha nem vitáznak másokkal" (MacIntyre 1999. 68).

Ám nemcsak a reflexió és a vitázás, hanem egyenesen az ellentmondás, az egyet nem értés is szükséges. Egy későbbi könyvben, az *Ethics in the Conflicts of*

[13] A félreértések elkerülése végett megjegyzendő: ez nem mindig jelenti, hogy az általunk korán elsajátított tradíciót le kell váltanunk egy másikra. Lehetséges, hogy a tradíciónkról adott saját értelmezésünk szorul átgondolásra, vagy ami még valószínűbb, hogy a tradíciónkat a leváltása nélkül szükséges továbblendíteni – ez kisebb vagy nagyobb változtatást is jelenthet.

[14] Egyik anonim bírálóm felvetette, hogy a tekintély maga is lehet a szkepszis megtestesítője, így a reflexióra, illetve a rákérdezésre is nevelhet (lásd pl. Szókratész autoritását az ókorban). Véleményem szerint a fent írtak arra világítanak rá, hogy az itteni értelemben vett tradíciók egyik fontos lehetséges erénye épp ez MacIntyre koncepciójában – a rákérdezést elnyomó, ignoráló vagy egyszerűen csak mellőző hagyományok alacsonyabb rendűek maradnak a többi tradícióval szemben. Tisztázatlanságaik, inkoherenciáik miatt elmaradnak a többi hagyománytól.

*Modernity*ben MacIntyre már ezt is tételesen kimondja: „a racionális vizsgálódás az emberi kiteljesedés mibenlétét […] illetően, valamint az ebből származó egyet nem értés maga is a kiteljesedés jele" (MacIntyre 2016. 25–26). Már csak azért is, mert – ahogy később kifejti – a hibák kijavítása, valamint egyáltalán „a felfedezés […] általában az egyet nem értés és a vita eredményei" (MacIntyre 2016. 30–31).

Továbbmenve: a fenti idézet a másoktól való tanulást és a saját ítélet képességét is szorosan összekapcsolja. Tanulnunk kell másoktól ahhoz, hogy képesek legyünk saját magunk ítéletének megalkotására (vö. MacIntyre 1999. 71). Ezt erősíti meg MacIntyre a *Some Enlightenment Projects Reconsidered* című cikkében. Itt azt írja: Kant a felvilágosodás primer feladataként annak elérését határozta meg, hogy az „emberek önállóan [*for oneself*] gondolkodjanak, és ne egy bizonyos tekintély előírásainak megfelelve" (MacIntyre 1995/2006. 172). Ezt MacIntyre kiegészíti többek közt azzal, hogy egyrészt az önálló gondolkodás azt is jelenti mindig, hogy másokkal együttműködve gondolkodunk, másrészt hogy nem feltétlenül baj, ha másokra vagy bizonyos autoritásokra támaszkodunk. Utóbbival kapcsolatban felhoz egy példát Kanttól. Ez annak az esete, amikor Kant elítéli a következő okoskodást: „Ha van […] egy orvosom, aki megszabja az étrendemet stb., akkor igazán nincs szükségem arra, hogy magam fáradozzam" (Kant 1784/1974. 80). Ezt értelmezve MacIntyre felveti, hogy az ilyen orvosi tekintélylyel talán nincs probléma – hiszen „aligha az érettség jele, ha a saját képzetlen ítéletemmel cserélem le az orvos képzett ítéletét" (MacIntyre 1995/2006. 179). A problémás tekintély esete akkor áll elő, ha ez a kritika lehetőségét kizárja, és ha racionálisan nem alátámasztott tekintélyről van szó.[15]

A tanároknak, szülőknek is arra kell nevelniük a gyerekeket, hogy önálló gondolkodókká váljanak: hogy nem akkor felelnek meg a szüleiknek, ha teljesítik a kívánságaikat, hanem ha azt teszik, ami jó – még ha ez nem is esik egybe a szülők kívánságával (MacIntyre 1999. 84). Úgy tűnik, hogy bár a közösség és a tradíció a racionalitás letéteményesei, ezek képviselőinek (így nevelőinknek is) feladatuk, hogy minél inkább elsajátíttassák a racionalitást az egyénnel is, hogy „független gyakorlati gondolkodóvá" váljék. A *The Need for a Standard of Care* című írásában MacIntyre a betegekre, sőt még a fogyatékkal élőkre is kiterjeszti azt a követelményt, hogy segítenünk kell őket függetlenné válni – méghozzá nem is feltétlenül az önmagukról való gondoskodásban, hanem abban, hogy

[15] Ez lehet az alapja annak is, amit *Toleration and the Goods of Conflict* című írásában (MacIntyre 1999/2006b) a tudományos konszenzussal szembemenő vélemények részleges cenzúrájáról ír, valamint annak, hogy a *The Justification of Coerce and Constraint* című előadásában (MacIntyre 2015) a védőoltások beadásának kötelezősége mellett érvel. Ugyanakkor a *The Need for a Standard of Care* című szövegében azt írja, hogy a szakértők ítéletei nem mehetnek szembe a „gondoskodás mércéjével", amelyet a társadalom állapít meg – a szakmabelieknek ezzel a mércével ellentétes véleményét nem kell érvényesíteni. Az orvosokat vagy éppígy az ügyvédeket ez a cikk egyenesen a közjó (alárendelt) eszközeinek tekinti (MacIntyre 2000. 82–83).

„amennyire lehet, képessé váljanak meghatározni a saját javukat, és megválasztani, hogy miként érendők el ezek a javak" (MacIntyre 2000. 83).

Abban a kérdésben, hogy közösségünk és a tradíciónk normáinak átvizsgálásában meddig mehetünk el, és hogy mennyire függetlenedhetünk tőle, a *Dependent Rational Animals* ki kíván jelölni egy határt. Bár a megkérdőjelezés fontos, de amennyiben egy Rorty-féle ironikus távolságot tartunk voltaképp minden aspektusától, úgy sem a normák elfogadására, sem elvetésére nem marad semmiféle alapunk (MacIntyre 1999. 155–166). A kritizálás lehetőségi feltétele tehát az, hogy mindig kapcsolódnunk kell az egyik vagy másik hagyomány által lefektetett normákhoz.

Ennél ismét mélyebbre hatol azonban a *Social Structures and their Threats to Moral Agency* című írás, amely már egyértelműen megengedi, hogy egyes esetekben kimondjuk: „Bár szinte univerzálisan elfogadott ebben a társadalmi rendben, hogy ebben a helyzetben az én szerepemben valakinek így kellene cselekednie, én mégis úgy ítélem, máshogy kell tennem" (MacIntyre 1999/2006a. 191). Ám ennek az ítéletnek – akár a *Dependent Rational Animals*-ben – csak a legerősebb igazolás lehet az alapja. Ahhoz pedig, hogy vélekedéseink valóban igazoltak legyenek, szükséges, hogy részt vegyünk a közösségünk deliberációjában (MacIntyre 1999/2006a. 191). Ám ha ez a deliberáció vagy szétforgácsolódik, vagy egyes kérdéseket nem enged feltenni, akkor a saját részvételi képességünk is sérül. Képesek lehetünk-e ilyenkor egyáltalán a kellő igazolással kijelenteni, hogy közösségünk valamely előírása helytelen? MacIntyre szerint ez a helyzet eleve egy feszültséggel jár:

> …akik ilyen miliők kapcsolataiban és tevékenységeiben vesznek részt, mindig potenciális, gyakran pedig tényleges konfliktusban fogják magukat találni a lefektetett szerep-struktúrák elvárásaival, ebből következően pedig azokkal is, akik fenntartják ezeket az elvárásokat (MacIntyre 1999/2006a. 196).

Azt sugallja, hogy ha ilyen esetekben nem különbözünk össze a saját közösségünkkel, ha szemet hunyunk az önkényes határok és az önellentmondások felett, akkor kollaboránsok leszünk saját ágenciánk leépítésében (MacIntyre 1999/2006a. 202).

Mint láttuk, az orvosi etikai cikkek teljes mértékben a szerepeibe zárták az embert, és legalábbis azt sugalmazták, hogy a közösség tagjai közt ideális esetben maximális morális konszenzus uralkodik – amennyiben ez fennáll, úgy megalapozottságát, az egyes előírások erkölcsösségét firtatni csakis hiba lehet. Ám MacIntyre később meghaladta ezeket a szerencsétlen megfogalmazásokat, és világossá tette, hogy a megosztottság bizonyos mértéke is szükséges és termékeny. Mi több, kifejtette: kötelességünk rákérdezni, mi is az, amit a társadalmunk eltitkolna előlünk, és bár csak ritkán, ám időnként mégis indokolt lehet tradíciónkat meghaladni, illetve a közösségünk „szinte univerzális" ítéletével

szembe menni. A megkérdőjelezés alapját pedig sok esetben épp a vizsgálódás lehetőségeinek hiánya vagy fokozatos elvesztése jelentheti. Azt az álláspontját azonban megőrizte MacIntyre, hogy a tekintély és a tradíció esszenciálisak az egyén racionalitására nézve: konstitutív eszközei annak, hogy „független gondolkodóvá" válhassunk, ezért gondoskodnunk kell fennmaradásukról is.

Kérdés marad azonban, hogy van-e bármilyen morális norma, amelynek „független gondolkodókként" is feltétlenül engedelmeskednünk kellene, vagy elégséges, ha mindenkor individuális érdekeinket követjük – és csak ezek miatt gondolkodunk racionálisan, és csak ezek fényében kérdőjelezzük meg tradícióinkat? Ez átvezet a normák megalapozásának kérdéséhez, amely MacIntyre-nél szoros összefüggésben állt mindig is az emberi cél, vagyis a *telosz* kérdésével.

IV. FELTÉTLEN KÖTELESSÉG ÉS EMBERI TELOSZ

Az orvosi etikai írások egyikét kifejezetten annak szentelte MacIntyre, hogy a feltétlen kötelesség alapjait vizsgálja. A *Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?* cím kissé megtévesztő: míg a *teo*lógiai perspektívát elengedhetőnek tartja, addig amellett érvel, hogy valamiféle *teleo*lógia szükséges ahhoz, hogy számot adjunk arról az orvosi etikában leginkább konszenzuálisnak látszó motívumról, amely az emberi élet védelmét abszolút és feltétlen módon előírja (MacIntyre 1977b. 120). Az orvosi etikában betöltött helyének kiemelése mellett MacIntyre azt is megállapítja, hogy ez a feltétlenség központi az egész erkölcsöt illetően, ami időnként az önfeláldozás vagy a halál kockázatát is megkövetelheti.

Ám MacIntyre ezt a feltétlenséget két körülmény háttérbe tolásával emelheti csak ki. Az egyik, amiről hosszabban ír, hogy német orvosok körében az élet védelmét a koncentrációs táborokban, sőt már korábban, az értelmi fogyatékosokra vonatkozó eutanáziaprogram keretében milyen könnyen feladták (MacIntyre 1977b. 119–120). Így – mint maga is elismeri – a szóban forgó konszenzus törékeny, és nem teljes körű. Az eutanázia azonban MacIntyre cikkének idején ismét fontos kérdéssé vált, és nem is a fogyatékosokat illetően: ettől, valamint az abortusztól és a halál kitolásának különleges orvosi eszközöket igénylő eseteitől tudatosan igyekszik elvonatkoztatni, inkább a páciensek feltétlen megmentésének normál eseteit kiemelve. Ám elvonatkoztathatunk-e ezektől? Például az eutanázia eseteiben nem azt kellene mondanunk, hogy az emberi életre ezek eseteiben már nem tekintenek feltétlenül megőrzendőként és ennek értelmében „szentként"?[16] Elsősorban az élet meghosszabbításának extrémebb eseteinél viszont maga is felveti, hogy nem hiba-e kitolni ilyenkor a halált? Ezzel kap-

[16] A feltétlen védelem és a szentség fogalmának összekapcsolásához lásd MacIntyre 1977b. 120.

csolatban elég sarkosan fogalmaz: óriási károkozás és vétek a „reménytelenül megnyomorodott *(crippled)* csecsemők és a menthetetlenül hanyatló *(decaying)* öregemberek" szaporítása (MacIntyre 1975. 16) – bár szerinte az orvosoknak ilyen tragikus döntésekkel szembesülve ennél nincs is tulajdonképp jobb alternatívájuk.

MacIntyre az orvosi etikai cikkekben visszanyomozza, hogy miért is ez a feltétlen életvédelem vált elsődlegessé az orvoslás története során annak következtében, hogy az eutanázia és az élet meghosszabbításának dilemmái sokáig igen ritkának számítottak (MacIntyre 1975; 1978; 1983), és felveti, hogy a társadalmi struktúrák és viszonyok átalakítására lenne szükség ahhoz, hogy hasonló etikai kérdések minél kevesebbszer merüljenek fel (elsősorban lásd MacIntyre 1978). Ám lássuk be, ez a válasz még aligha fogadható el mint kielégítő: hiszen ahogy a múltban is, úgy az általa felvetett eléggé valószínűtlen társadalmi átalakulásokat követően is felütnék a fejüket hasonló dilemmák, ha csak ritkán is. És továbbra is kérdéses az, hogy ha átlagosnak tekinthető esetekben kötelessége az orvosnak akár nagy áldozatokat hozva is a beteg gyógyítása – akkor ez a fajta általános erkölcsi kötelesség miből származik. Az alábbiakban elsősorban ezzel az általános kérdéssel fogok foglalkozni MacIntyre írásai nyomán, később visszatérve arra is, hogy miért vonatkozik mindez legalábbis alapértelmezetten (ha tetszik: *pro tanto*) az öregekre és a fogyatékosokra is.

A most tárgyalt tanulmány (MacIntyre 1977b) kérdése a következő: milyen elmélet adhat leghűbben számot erről a feltétlen kötelességről? Alapvetően kétfajta jelölt kínálkozik: a teleologikus etikák és a deontologikus etikák. MacIntyre jogosan az előbbihez sorolja Arisztotelész erényetikáját és Mill utilitarizmusát is. Ezek az elméletek valamilyen jónak az elérésével kapcsolják össze a feltétlen kötelességet, ám négy nagyobb nehézséggel is szembenéznek. Az egyik, hogy az etikai követelmények teljesítését valamilyen boldogság, kiteljesedés feltételeként egyszerűen úgy állítják be, mintha követésük elmulasztása csupán ahhoz vezetne, hogy az illető kevésbé „gazdag vagy megvalósított személyiség" lesz (MacIntyre 1977b. 123) – mintha, mondjuk, nem tanulna nyelveket.[17] Ehhez hasonló a másik problémájuk: a teleologikus etikában a rossz fokozatinak tűnik, a kevésbé jóhoz vezetőnek. Ám egyes bűnöket félreértés lenne a „kisebbik jó" szolgálóiként felfogni – a nácik tettei például a gonoszság megtestesülései, és nem csupán a legnagyobb jó megvalósulásának akadályozói. Úgy is mondhatnánk, hogy a teleologikus elméletek magyarázataikkal egyfelől trivializálják, másfelől deflálják az erkölcsi előírásokat.

Ezen túlmenően Arisztotelész számadása az emberi *telosz*ról még banális is MacIntyre szerint: az erényes embernek bölccsé kell válnia, heroikus erényeket megtestesítenie, magát egyre tökéletesítve – és mindez mi végre? Avégett,

[17] Ez főleg a *flourishing* fogalmát középpontba állító arisztoteliánusokra igaz – így időnként akár MacIntyre-rel szemben is felhozható lenne.

hogy „felső középosztálybeli athéni úriemberként metafizikai vizsgálódásoknak szentelhesse magát" (MacIntyre 1977b. 137). Persze ez a karikatúra némileg igazságtalan, de MacIntyre hozzáteszi: minden lehetséges *telosz* végállapotként való konkrét leírása hasonlóan abszurd lenne. Arisztotelész etikájának negyedik buktatója pedig, hogy a halált és a szenvedést teljességgel negatívan fogja fel – hiszen az imént leírt felső középosztálybeli életet csak frusztrálhatnák az ilyen körülmények.[18]

Ennek a kritikának a fényében megkérdőjeleződik egy másik orvosi etikai írás állítása, amely a *telosz* rögzítését a szerepek hatáskörébe utalná. Eszerint a javainkat különböző szerepeink betöltőiként keressük – ezek jelölik ki céljainkat, és a szerepek meghatározta javak összessége „konstituálja partikuláris életünk *telosz*át" (MacIntyre 1979b. 93). Ha a *telosz*t szerepeink összessége jelöli ki, ez elsőre sem lehet sokkal több, mint az athéni úriemberek életvitele, vagy a fenti kritika értelmében egy hasonlóan abszurd, esetleg banális kép. Így a *telosz* értelmezése MacIntyre-nél ezen a ponton ellentmondásai miatt problémás. A *telosz* elképzelése ráadásul általában is elveszni látszik – hisz a „szekuláris, liberális, pluralista kultúra, vagyis a modernitás kultúrájának hallgatólagos előfeltevése, hogy […] nem lehet racionálisan védhető fogalmunk az ember valódi céljáról" (MacIntyre 1975. 12).

E problémák ellenére MacIntyre tanulmánya mégis ígéretesebbnek láttatja a teleologikus metaetikát, mint a deontológiát. Ha a teleologikus etikai elméletek tendenciája, hogy trivializálják, deflálják és banálissá teszik a morált, akkor a deontologikus etikák az ellenkező irányban követnek el hibát: homályban hagyják a kötelességek jellegét. Az erkölcsi előírások Kantnál, Bradley-nél és Prichardnál úgy működnek, mint az irracionális babonák – vagy mint *Az erény nyomában* lapjain hosszabban elemzett tabuk. Csupán vannak, de forrásuk és céljuk kibontatlan – emiatt nem is lehet módszeresen megkülönböztetni őket önkényes előírásoktól. Nincs olyan kritérium, amelyhez fordulhatnánk a megállapításukkor, ha csak nem egyértelműek számunkra már eleve.

Ez a kritika persze Kanttal szemben igazságtalan, már csak azért is, mert – mint erre MacIntyre emlékezteti olvasóját – Kant eredetileg kijelölte az etikai kötelességek helyét egy teleologikus rendszerben. A kötelességteljesítés célja

[18] Egyik anonim bírálóm ezzel szemben felvetette, hogy Arisztotelész a *Nikomakhoszi etiká*ban (1110a) kimondja: dicsérhetőek vagyunk, ha nemes ügyért akár a szenvedést is elfogadjuk. Valóban, Arisztotelész azt is megjegyzi ugyanott, hogy bizonyos dolgokat semmiféle körülmények közt sem szabad vállalnunk, „hanem inkább a halált kell választanunk, elszenvedve akár a legszörnyűbb kínokat is". Ám amennyiben Arisztotelésznél a boldogság tekinthető az (erkölcsi) élet végcéljának, úgy ez mindenképp sérülne ilyen esetben – legalábbis a *Nikomakhoszi etika* I. könyve alapján, amely többször is hivatkozik Priamoszra, aki életét olyan nyomorultul fejezte be, hogy őt és a hozzá hasonlókat „senki sem mondhatja boldognak" (1100a). Ez bizonyos feszültséget jelezhet az arisztotelészi gondolkodásban, és emiatt nem tűnik alaptalannak az az értelmezés, hogy az életet a legszörnyűbb kínok közt befejezni jóvátehetetlen rossz az illető számára – még ha olykor ezt is kell választani.

végeredményben a *summum bonum*, ami nem csupán az erkölcsi tökéletességből, hanem az ehhez párosuló (Kantnál túlvilági) boldogságból áll (MacIntyre 1977b. 126). A kulcs azonban MacIntyre szerint az erkölcsi fejlődés: ez lesz az, ami által Kant képes túllépni az erkölcsi követelések trivializálásának és „tabusításának" dilemmáján. A *telosz* ugyanis nem valamely evilági banális öröm vagy állapot lesz, hanem az erkölcsi tökéletesség „végtelenül távoli" állapota (MacIntyre 1977b. 128). A morális tettek az ehhez az állapothoz vezető úton visznek előre – a gonosz tettek visszalépések vagy egyenesen eltorlaszolják az utat az előrehaladásban: ebből következően a rossz már nem csupán a „kisebbik rossz". Sőt, az önfeláldozás is megtalálja értelmes helyét ebben az etikai koncepcióban. MacIntyre pályájának ez a vissza-visszatérő főkérdése talán itt, Kant ihletésére nyeri el legmeggyőzőbb válaszát:

> …csak akkor érhetem el a célt, ha kész vagyok feláldozni az életemet – vagy egyes verziók szerint csak akkor, ha fel is áldozom magam. Csak akkor tökéletesíthetem magamat, ha a saját fizikai túlélésemet az értékek skáláján alacsonyabban helyezem el, mint más javakat. (MacIntyre 1977b. 128.)

Bár Kantnál ez a „végtelenül távoli cél" csakis a túlvilágon képzelhető el, MacIntyre ebben a korszakában még idegenkedik a teológiai tézisek elfogadásától. Ehelyett egy dialektikus csavart alkalmaz. Bár nem fogalmaz egyértelműen, szövege csak úgy értelmezhető konzisztensen, hogy a célt azonosítja magával az úttal. Visszatérő kritikája ugyanis az arisztotelészi, az ágostoni vagy a kanti felfogással kapcsolatban, hogy a *telosz* náluk a „dolgok valamilyen állása" (MacIntyre 1977b. 132–133). Az út, vagyis maga a történelmi fejlődés azonban nem egy ilyen végállapot – folyamatos továbblépést jelent javaink értelmezésében, a hagyomány fejlesztésében, ha tetszik, akár a szerepek diktálta előírások újragondolásában is.[19]

Kérdéses azonban, hogy ez a progresszív felfogás maga nem végzetes paradoxon-e. Felvet legalábbis néhány olyan kérdést, amelyek ha jogosak, akkor ez a koncepció önellentmondásosnak vagy üresnek tekinthető. Ha a cél maga az út, akkor az út maga nem válik céltalanná? Sőt: amennyiben megmaradunk annál az álláspontnál, hogy a cél a fejlődés, úgy nemcsak a cél látszik elhomályosulni ismét, hanem a deontologikus etikák azon problémája is újra felüti a fejét, hogy elvesztjük a kritériumot arra nézvést, mit is tekintsünk feltétlen kötelességnek. Ezen kívül felvethetjük azt a kérdést is, hogy ha MacIntyre szerint az erkölcs

[19] Ez a történeti felfogás tekinthető részben MacIntyre metafizikától való idegenkedésének lenyomataként, amelyet *Az erény nyomában* továbbvisz, amikor az erények – és általában az erkölcs – tesztjének három szintjeként a gyakorlatokat, az emberi élet egységét és a hagyományt jelöli ki.

folyamatos újraértelmezése maga a cél, úgy nem kellene ezen a folyamatos előrelépést diktáló koncepción is túllépni egy ponton?

MacIntyre maga legalábbis részben szintén meghaladta ezt a koncepciót. Ha továbblépünk az orvosi etikát boncolgató szövegektől a témájában leginkább hasonló *Dependent Rational Animals*hez, ott azt találjuk, hogy a *telosz* az emberi kiteljesedés, amelyre időnként explicite utalni kell ahhoz, hogy lehessen kritériumunk kötelességeink megállapításához: „kimondottan hivatkoznunk kell a kiteljesedésre mint az emberi *telosz*ra […] a gyakorlat szintjén." (MacIntyre 1999. 112) Ennek a megállapításnak a hátterében egy dialektikus mozzanat rejlik: MacIntyre-nél itt az erkölcs célja – mint ezt korábban is láttuk – az emberi kiteljesedés, ám egyes kötelességeket mint feltétlenül és abszolút adottakat kell követnünk ahhoz, hogy ez a cél elérhetővé váljon. Ezzel együtt esetenként – ha hibázunk vagy bizonytalanná válunk – mégis szükséges reflektálnunk a célra ahhoz, hogy belássuk, mely kötelességeknek is kell feltétlenként engedelmeskednünk.

Ezen a ponton két kérdést kell ennek a koncepciónak szegeznünk. Az egyik arra a korábban elejtett szálra vonatkozik, hogy normál esetben az idősek vagy a fogyatékosok irányában mik a (feltétlen) kötelességeink. A másik kérdés a feltétlen kötelesség forrására irányul: mi is lenne a végső alapja, és mi az a *telosz*, amely célként meghatározza? Célszerű azonban továbbra is az utóbbi kérdés mentén folytatni a haladást, hisz ahogy az imént utaltam rá: a *telosz* adhatja meg a kötelességek tartalmát. Könnyű azonban a könyv erre vonatkozó üzenetét félreértelmezni, megállni egy olyan síkjánál, melyen tovább kellene lépni a teljes kép kibontakozásához. Ez utóbbi pedig a maga teljességében csak MacIntyre más írásait is figyelembe véve világosodhat meg. Így először három síkját mutatom be a kötelességek forrásának, az egyre adekvátabb válasz felé haladva: a biológiai kiteljesedést, a tartozást, végül a tanulást.

Első közelítésben a *Dependent Rational Animals* egyik szembeötlő témája állatok és emberek összehasonlítása: az olyan állatoknak, mint a delfinek, éppúgy egymás segítségére van szükségük ahhoz, hogy sajátos (delfin-)természetüknek megfelelő kiteljesedésüket elérhessék. Ez a kiteljesedés a mérce, amely az emberek esetében az erkölcs célja: az ennek eléréséhez szükséges tulajdonságok az erények, illetve az erkölcsi kötelességek. A kötet ezen aspektusára nézve tanulságos Shane Nicholas Glackin félreértése. Glackin (2008. 293) úgy értelmezi MacIntyre-t, hogy ez a kiteljesedés nem más, mint a darwini értelemben vett „*fitness*". Ehhez hozzátartozna a gének átörökítésének képessége is – ám ennek elérését a delfinek igen gyakran csoportos nemi erőszak által érik el. Ez a fajta viselkedés azonban aligha tekinthető erkölcsösnek. Maguk az etológusok és a delfinszakértők tartózkodnak attól, hogy etikai kategóriákban, a „helyes" vagy a „helytelen" jelzőkkel illessék az ilyen eseteket. Glackin tehát arra következtet, hogy a kiteljesedés vagy az erény ugyanígy aligha lehet erkölcsi kategória.

Glackin kritikája alapvetően jogosan vetődhet fel, azonban itt több nagy csúsztatást is elkövet. Egyrészt MacIntyre sehol sem azonosítja a kiteljesedést darwini kategóriákkal (mint amilyen a „*fitness*"). Ugyanakkor megállapítja, hogy a kiteljesedés egy biológiai kategória is, amely az egészséges káposztákra éppúgy illik, mint az emberekre. Másrészt általában MacIntyre sem beszél erkölcsi kategóriákban az állatokról. Hiszen bár folytonosság van állat és ember közt, mégis van egy nagy különbség, ami a komplexebb nyelvi készségből adódik. Ezt a biológia alapozza meg, ám az emberi kiteljesedés és maga az erkölcs nem feltétlenül pusztán állati-biológiai természetünkből következik, a delfinek állati lényegéhez képest az ember továbbfejlődik. Ez azt mutatja, hogy az erkölcs megalapozásához nem elég mindössze az állatokkal való hasonlóságra koncentrálni, tekintettel kell lenni a különbségekre is. A Glackin-féle bírálatnak azonban van jogos alapja: egyfelől releváns módon veti fel azt a kérdést, hogy miben is lenne több kiteljesedésünk, mint a „*fitness*", és másfelől figyelmeztet, hogy ha emberi természetünk olykor alávaló dolgokat látszik diktálni ösztöneink által, ez még nem lesz automatikusan a kötelességünk csak azért, mert a hasonló vágyak kódolva vannak a biológiánkban.[20]

Második közelítésben a könyv egyik legfontosabb üzenete abból indul ki, amire az első és a második szakaszban is utaltam már: mások hozzájárulása nélkül nem lennénk azok, akik – egyáltalán kifejlett emberekké sem válhatnánk. Fejlődésünk során „adás és fogadás hálójának egy bizonyos pontján találjuk magunkat" (MacIntyre 1999. 99). Így már a kezdetek kezdetén „adósok" vagyunk (MacIntyre 1999. 100). Ez a „hálózat" nem működik megfelelően, ha csupán az egyszerű kölcsönösség elvén alapul: szüleink, barátaink vagy akár a már emlegetett idegenek is időnként sokkal több segítségre szorulnak rá, mint amit mi kaptunk – vagy épp megfordítva, mi szorulunk rá jóval több segítségre tőlük, mint amit nekünk adnunk kellett, és amit adtunk. Az öregkori szükségletek vagy egy fogyatékos gyermek szükségletei erre kiváló példák. Tehát adósságunk arra vonatkozik, hogy az embereket független felnőttekké fejlődésben segítő hálózatot fenntartsuk, ami akkor működik jól, és csak akkor hatékony, ha „feltétlen gondoskodással" fordulunk „az emberi lény mint olyan felé, bármik is legyenek a következmények" (uo.). Ugyanezt a *Standard for an Ethics of Care* így összegzi:

> Mikor kisgyermekként betegek voltunk vagy megsebesültünk, mások számítás nélkül gondoskodtak rólunk. Most felszólítva találjuk magunkat arra, hogy másokról gondoskodjunk, még ha általában nem is ugyanazokról [mint akik rólunk

[20] Glackin kritikájánál összetettebb és megalapozottabb Shrader-Frechett (2002). Elsődleges állítása azonban az, hogy MacIntyre pozíciója problémás, mivel az emberi jogokat negligálja. Másutt (Paár 2019) magam is emellett érveltem, kiemelve viszont azt is, hogy egy macintyre-i megközelítés következetesen végiggondolva az emberi jogoknak is alapot szolgáltathat.

> gondoskodtak]. Felfedezzük, hogy adományozók és elfogadók hálózatához tartozunk, amelyben mi magunk megméretünk. (MacIntyre 2000. 83.)

Ennek a tézisnek azonban önmagában annyi fogyatékossága van, hogy nem világos belőle egyrészt az, hogy ennek az adósságnak mi is az etikai alapja: miért keletkezik egyáltalán morális kötelességünk a hálózat fenntartására? Ha nincs egy ezt a kötelességet fenntartó etikai rendje a világnak, úgy az adósságaink törlesztése sem a kötelességünk. Másrészt különböző esetek is nehézséget jelenthetnek ennek a modellnek. MacIntyre (1999. 101) maga is csak egy erőltetett válasszal rendelkezik azon esetre, ha valakit a környezete épphogy, mintegy kénytelen-kelletlen eljuttatott a felnőtt létig – az ő esetükre kimondja, hogy nem adósok semmivel, inkább mi tartozunk nekik. De ez azt jelentené, hogy nekik nem is kell segíteniük senkinek semennyire, még tiszteletet mutatniuk sem kellene a többiek irányában? Emellett gondolhatunk olyanokra is, akik nem motiváltak abban, hogy fenntartsák adás és fogadás hálózatát kisebb áldozatok árán sem: lehetnek ezek miatt ellenérdekeltek, vagy egyszerűen előfordulhat, hogy csak nem érdekli őket az a boldogulás, amelyet e hálózat segíthetne elérni számukra a későbbiekben (például még nem érdekli őket öregkori rászorultságuk).

Az előbbi két, elégtelen megközelítésen úgy juthatunk túl, ha a felmerült problémákat megpróbáljuk kielégítően kezelni. Egyrészt szükségessé vált az emberi természetnek az állatokhoz képesti vizsgálata, másrészt a számadás az emberi kiteljesedésről. Ezzel pedig egy olyan kötelességet kellene értelmesen megalapozni, amely minden embert köt, azokat is, akik nem feltétlenül találták magukat „adás és fogadás" egy gondoskodó hálójában.

Első lépésben felfigyelhetünk arra, ami végeredményben különbséget jelent az ember és a többi állat közt: ez a magas szintű reflexióra való képesség. Fentebb szó volt róla, hogy ez a kérdezés komplex készségének megtanulásával függ össze. Mi képesek vagyunk eltávolodni az ösztöneinktől, vágyainktól, de adott céljainktól is, rákérdezve: valóban ennek a teljesítése lenne a legjobb számunkra? Ez pedig egyfajta – legalábbis az állatokénál nagyobb – szabadságot is biztosít számunkra (MacIntyre 1999. 54). Az emberi természet része ez a képesség, és az, hogy „független gyakorlati gondolkodókká" válhassunk mások segítségével. Az emberi kiteljesedésnek tehát az is része, hogy ez a rákérdezési, eltávolodási képességünk meglegyen, és hogy független gondolkodókká legyünk. Ez tehát nem értelmezhető az állatokéval teljesen azonos természetű kiteljesedésként, és magában foglalja az állati természetünktől való hátralépés képességét is.

Nézzük meg továbblépésként az emberi vágyak problémáját. Mint Glackinhoz kapcsolódva felhoztam, nagyon is kérdéses lehet, hogy az ösztöneinkben kódolt vágyainkat teljesítenünk kell-e – és sok ember képes is ellenállni az ilyen vágyainak. A *Dependent Rational Animals* egyik megvilágító részén MacIntyre azzal a Bernard Williams-féle nézettel szemben érvel, miszerint bármiféle indokunk csakis meglévő vágyaink, preferenciáink vagy terveink motivációs rend-

szeréből következhet (Williams 1981). A szokásos értelmezés szerint pedig a kötelességek magukban foglalnák, hogy indokunk van végrehajtani őket – tehát Williams érvelése alapján nem lehetnének a motivációs rendszerünktől független kötelességeink.[21] Williams nézete (és tulajdonképp az emotivistáké is) „elfedi előlünk azt, hogy az ágenseknek különböző szinteken felül kell tudniuk múlni motivációs rendszerük egészen odáig meghatározó korlátozottságát, és elbuknak erkölcsi fejlődésükben, ha megmaradnak a korábbi keretek közt". Egy olyan változáson kell keresztülmennünk ehhez, melynek során eljutunk attól az állapottól, hogy „x-et azért kívánom és csupán azért akarom x iránti vágyamat beteljesíteni, mert x-et kívánom", ahhoz, hogy „x-et mint jót kívánom, és azért akarom x iránti vágyamat beteljesíteni, mert […] ez egy olyan vágy, amit jó és voltaképp a legjobb számomra kívánni" (MacIntyre 1999. 87). E fejlődés után tehát már nem arról van szó, hogy valamit azért tekintünk jónak, mert kívánjuk, hanem azért kívánunk valamit, mert az jó.[22] Egyszerűen tehát a vágyaink nem mércéi kötelességeinknek, hanem az objektív kötelességek és javak mércéi a vágyainknak – és ennek a mércének a megállapításához szükséges független gondolkodókká válnunk.

Ahhoz, hogy ezt az objektív mércét felismerjük és megközelítsük, nem elég független gondolkodókká válnunk, hanem egyrészt annak is kell maradnunk, másrészt – és ez a koncepció esszenciája – folyamatosan tanulnunk kell. Az objektív jó elérése megkívánja, hogy félreértéseinket, hibáinkat, torzításainkat magunk mögött hagyjuk – ám a visszaesésnek vagy újabb tévedéseknek mindig ki vagyunk téve. A helyzetünk vagy a jóhoz vezető út felismerése ezért megköveteli, hogy azt is figyelembe vegyük, amit másoktól tanulhatunk, és hogy időnként kérdésessé tegyük azt, amit erről a jóról gondolunk. Az adás és fogadás hálózata pedig nem csak anyagi javak tranzakcióiról, fizikai segítségről szól, hanem a szellemi épülést is szolgálja.

Ez lehet a válasz a motivációs kérdésre. Még ha most nem is érzi magát motiváltnak valaki ennek a jónak az elérésére vagy adás és fogadás hálózatának a fenntartására, valójában ezzel elszalasztja annak mérlegelését, hogy valamely *számára* objektív jót érjen el, ami jobb, mint az általa pillanatnyilag vágyott élvezetek. Ez a hibalehetőség nyithatja fel valakinek a szemét arra, hogy igyekezzen minél többet tanulni az adás és fogadás hálójának segítségével objektív javáról – arról, ami akkor is a java lesz, ha épp nem veszi figyelembe vagy nem motivált a teljesítésére (vö. MacIntyre 2016. 23).

A *Dependent Rational Animals* nem fejti ki egészen világosan az etikának ezt az aspektusát, ám több pont is van a könyvben, amely által felsejlik, hogy ez a

[21] Köszönettel tartozom egyik anonim bírálómnak, aki felhívta a figyelmemet rá, hogy Williams saját érvelése ezt a konklúziót nem tartalmazza. Ám a szokásos értelmezése és alkalmazása – a kötelességek fent leírt szokásos felfogása okán – mégis magában foglalja ezt a pontot.

[22] És ezzel együtt azt is szeretnénk, ha azért tartanánk jónak, mert objektíve jó.

koncepció a háttere – MacIntyre-nek ebben a korszakában keletkezett más műveiből pedig világosabban kibontható. A *Need for a Standard of Care*-ben például rámutat, hogy az eszmecserékben kölcsönösen tanulhatunk a közjóról, hosszabban kifejti az erényes eszmecsere folytatásához szükséges normákat (pl. hogy másokat jóindulatúan értelmezzünk, hogy magunkat mérsékelve fejtsük ki saját nézeteinket, kitéve őket a cáfolat lehetőségének) és az ezekhez kapcsolódó vétkeket (pl. ellenségeskedés, türelmetlenség), majd hozzáteszi: „valószínűleg csak úgy lehetünk képesek annak azonosítására és elérésére, ami legjobb számunkra, ha kívánjuk, hogy mások is azonosíthassák és elérjék a javukat" (MacIntyre 2000. 84).

Hogy a tanulás központi motívum a *Dependent Rational Animals*ben is, az látható már abból is, mikor a fent már részben idézett helyen azt írja: az emberek bizonyos időközönként vitázás nélkül nem képesek kiteljesedni, illetve anélkül, hogy „másoktól tanuljanak az emberi kiteljesedésről. Így minden, ami akadályozhatja, frusztrálhatja vagy károsíthatja a gondolkodás *(reasoning)* képességeit, potenciális veszélyforrás" (MacIntyre 1999. 67–68).

A fogyatékosokról való gondoskodás alátámasztásakor is épp a tanulás szempontjára hivatkozik MacIntyre: tőlük is tanulhatunk, épp ezért szükséges az adás és fogadás rendszerébe befogadnunk őket. De ugyanez áll az idősekre is: ők is részei a kölcsönös tanulásnak. Ebbe a keretbe beilleszthető az is, amit az orvosi etikai írásokban mond MacIntyre az öregekről: szerepük lényegi részben a múlt emlékezetének és a hagyománynak az átadása. „Ahol a hagyományt elismerik, az öregek történetmesélése a fiataloknak saját fiatalkorukról és a megörökölt múltjukról elengedhetetlen része a kultúra átadásának" (MacIntyre 1977a. 203). Ha kivonjuk a képletből a tradíciót, az öregek „felesleges emberekké", történeteik „unalmas anekdotákká" lesznek a társadalom szemében. A hagyomány átadásának fontosságát szem előtt tartva azonban egyrészt a tanulás alapjait teremtik meg, másrészt tanítanak is minket, és mint MacIntyre utal rá, az öregségről és a halálról is tanulunk általuk – már csak ezért is szükséges gondoskodnunk róluk.

A tanulást középpontba állító koncepció részben megőrzi az orvosi etikai írásoknak azt a gondolatát is, hogy az út maga a cél, vagyis hogy az erkölcsi élet *telosz*a az erkölcs fejlődése. Ez a folyamatos tanulásban, felülvizsgálódásban megvalósuló fejlődés részévé válik az erkölcsi célunknak – a tanulásnak, valamint az azt elősegítő átgondolásnak és eszmecserének a kiteljesedésünk részeiként kell elismerést nyerniük. Ez azonban nem meríti ki a javunkat: a cél része az út és a haladás, de nem jelenti a cél egészét. Ahogy MacIntyre *Az erény nyomában* lapjain megfogalmazza: „a jó emberi élet a jó emberi élet keresésével eltöltött élet, és a kereséshez szükséges erények tesznek képessé bennünket annak megér-

tésére, hogy ezen kívül mi más még a jó emberi élet" (MacIntyre 1981/1999. 295).[23] A jó élet része a keresés, de van, ami ennél több.

Befejezésül MacIntyre legutóbbi könyvének egy gondolatát érdemes még kiemelni. Ez is a jó szüntelen keresésének jegyében született, a véges javak banalitásával és abszurditásával függ össze, és ismét arra tanít, hogy kérdezzünk rá, mi is a saját javunk igazából. MacIntyre itt arra utal többször is, hogy valamilyen végtelen jó az, amire törekszünk: saját vágyaink semmilyen véges céllal nem látszanak megelégedni. És nem is szabad megállapodnunk, beérnünk egy véges jóval – ekkor a keresés is véget érne a folyamatos túllépéssel együtt, és lezárnánk magunk előtt a lehetőséget valami még nagyobb jó előtt. Szent Tamás nézeteit összefoglalva írja: „paradoxonnak tűnhet, de […] saját életünket azáltal teljesítjük be és tökéletesítjük, ha meghagyjuk beteljesületlennek" (MacIntyre 2016. 231). És a könyv végül ezzel a gondolattal fejeződik is be:

> [N]incs olyan különös véges jó, amelynek az elérése tökéletessé tenné és beteljesítené az életünket. Mindig van valami más és jobb, ami elérendő – bármit is értünk el eddig. Életünk tökéletessé tétele és beteljesítése abban áll, hogy kitartóan igyekszünk elérni és meghaladni az általunk eddig ismert legnagyobb jókat. (MacIntyre 2016. 315.)

V. KONKLÚZIÓ

A fentiekben MacIntyre-t követve eljuthattunk ahhoz a belátáshoz, hogy miközben a szerepek és a tekintélyek esszenciálisak a fejlődésünkhöz a közösségünk hagyományaival együtt, ezeket az egyéni függetlenség jegyében időről időre felül kell vizsgálnunk. Az erkölcs célját részben pedig ebben a felülvizsgálásban és a továbblépés lehetőségében pillanthatjuk meg, amely által meghatározhatjuk feltétlen kötelességeinket is. Esszémben sok tekintetben elnagyoltan az orvosi etika alapjául szolgáló macintyre-i koncepciók változását vizsgáltam, amelyek alapján először társadalmi beágyazottságunkra hivatkozva látszottak megalapozhatónak az orvosi szerep előírásai, ezt követően azonban az emberi egymásrautaltság vezérmotívuma a tanulás, a független gondolkodóvá válás szükségletének belátása által alakult át. Mint látható volt, ezek a koncepciók bővíthetők az alkalmazott etika irányában is. Jóllehet kezdetben MacIntyre szkeptikus volt a tekintetben, hogy a filozófia belátásokkal szolgálhat az orvosi etika számára a filozófiai konszenzus hiánya miatt, az egymástól való tanulás etikai követelményei épp e miatt a disszenzus miatt is aktuálisak. Bár azt írta az első

[23] MacIntyre ehhez ugyanott hozzáteszi: „Szükség van valamilyen elképzelésre az ember számára való jóról. Honnan vegyünk ilyen elképzelést? Pontosan azokból a kérdésekből, amelyek arra vezettek bennünket, hogy megpróbáljuk meghaladni a gyakorlatokban és a gyakorlatokon keresztül számunkra rendelkezésre álló korlátozott erényelképzelést."

orvosi etikai írásokban: a filozófusok csak annyit mondhatnak az orvosoknak, hogy tőlük miért nem várható megoldás „a diszciplína helyzetéből és határaiból adódóan" (MacIntyre 1975. 17); emellett széles körű társadalmi átalakulásokat jelölve meg még szükségesként. Maga a társadalmi átalakítás is egyfajta javaslat azonban legalábbis, ha nem is teljes körű megoldás – később pedig MacIntyre etikáját más alkalmazott etikai kérdések vizsgálatára is felhasználta. Javaslatainak részleteinél azonban döntőbb jelentőségű az, ahogy rámutatott szerepek és egyén, tekintély és autonómia, a feltétlen kötelesség és az emberi *telosz* dialektikus viszonyára – újra és újra felülvizsgálva saját pozícióját, és erre sarkallva minket is a folyamatos tanulás jegyében.

IRODALOM

Arisztotelész 1997. *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Európa.

Damasio, Arthur 1994/1996. *Descartes tévedése. Érzelem, értelem és az emberi agy*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, AduPrint.

Glackin, Shane Nicholas 2008. Dolphin Natures, Human Virtues: MacIntyre and Ethical Naturalism. *Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.* 39/3. 292–297.

Gorovitz, Samuel – Alasdair MacIntyre 1975. Toward a Theory of Medical Fallibility. *Hastings Center Report*. 5/6. 13–23.

Kant, Immanuel 1784/1974. Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás? Ford. Vidrányi Katalin. In uő: *Vallás a puszta és határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat. 80–89.

MacIntyre, Alasdair 1975. How Virtues Become Vices: Medicine and Society. *Encounter*. 45/1. 11–17.

MacIntyre, Alasdair 1977a. Patients as Agents. In H. Tristram Engelhardt Jr. – Stuart F. Spicker (szerk.) *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*. Boston, Reidel. 197–212.

MacIntyre, Alasdair 1977b. Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature? In H. Tristram Engelhardt Jr. – Daniel Callahan (szerk.) *Knowledge, Value and Belief*. Hastings, Hastings Center. 25–43.

MacIntyre, Alasdair 1977c. A Rejoinder to a Rejoinder. In H. Tristram Engelhardt Jr. – Daniel Callahan (szerk.) *Knowledge, Value and Belief*. Hastings, Hastings Center. 75–78.

MacIntyre, Alasdair 1978. What Has Ethics to Learn from Medical Ethics? *Annual Proceedings of the Center for Philosophic Exchange*. 2/4. 37–47.

MacIntyre, Alasdair 1979a. Ethical Issues in Attending Physician-Resident Relations: A Philosopher's View. *Bulletin of the New York Academy of Medicine*. 55/1. 57–61.

MacIntyre, Alasdair 1979b. Medicine Aimed at the Care of Patients Rather Than What…? In Eric J. Cassell – Mark Siegler (szerk.) *Changing Values in Medicine*. Frederick, University Publications of America. 83–96.

MacIntyre, Alasdair 1979c. Theology, Ethics, and the Ethics of Medicine and Health Care: Comments on Papers by Novak, Mouw, Roach, Cahill, and Hartt. *Journal of Medicine and Philosophy*. 4/4. 435–443.

MacIntyre, Alasdair 1981/1999. *Az erény nyomában*. Ford. Biróné Kaszás Éva. Budapest, Osiris.

MacIntyre, Alasdair 1981/2007. *After Virtue*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.

MacIntyre, Alasdair 1983. To Whom is the Nurse Responsible? In Catherine P. Murphy – Howard Hunter (szerk.) *Ethical Problems in the Nurse-Patient Relationship*. London, Allyn & Bacon. 78–83.

MacIntyre, Alasdair 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, University of Notre Dame Press.

MacIntyre, Alasdair 1994/2006. Truthfulness and Lies: What Can we Learn from Kant? In uő: *Ethics and Politics. Selected Essays*. Vol. 2. Notre Dame, University of Notre Dame Press. 122–142.

MacIntyre, Alasdair 1995/2006. Some Enlightenment Projects Reconsidered. In uő: *Ethics and Politics. Selected Essays*. Vol. 2. Notre Dame, University of Notre Dame Press. 172–186.

MacIntyre, Alasdair 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. London, Duckworth.

MacIntyre, Alasdair 1999/2002. A közjó politikai és szociális struktúrái. Ford. Cserne Péter. In Horkay Hörcher Ferenc (szerk.) *Közösségelvű politikai filozófiák*. Budapest, Századvég. 97–112.

MacIntyre, Alasdair 1999/2006a. Social Structures and their Threats to Moral Agency. In uő: *Ethics and Politics. Selected Essays*. Vol. 2. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 186–204.

MacIntyre, Alasdair 1999/2006b. Toleration and the Goods of Conflict. In uő: *Ethics and Politics. Selected Essays*. Vol. 2. Notre Dame, University of Notre Dame Press. 205–223.

MacIntyre, Alasdair 2000. The Need for a Standard of Care. In Leslie Pickering Francis – Anita Silvers (szerk.) *Americans With Disabilities: Exploring Implications of the Law for Individuals and Institutions*. London, Routledge.

MacIntyre, Alasdair 2015. The Justification of Coercion and Constraint. Előadás, elhangzott a University of Notre Dame november 20-i konferenciáján.
https://www.youtube.com/watch?v=FUorkiiXGkc

MacIntyre, Alasdair 2016. *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge, Cambridge University Press.

Paár Tamás 2019. MacIntyre természeti törvényről és emberi jogokról. In Frivaldszky János – Tussay Ákos (szerk.) *A természetjog napja II. Konferenciatanulmányok*. Budapest, Pázmány Press. 171–190.

Schmitt, Carl 2002. *A politikai fogalma*. Ford. Cs. Kiss Lajos. Budapest, Osiris–Pallas–Attraktor.

Shrader-Frechette, Kristin 2002. Natural Rights and Human Vulnerability: Aquinas, MacIntyre, and Rawls. *Public Affairs Quarterly*. 16/2. 99–124.

Williams, Bernard 1981. Internal and External Reasons. In *Moral Luck*. Cambridge, Cambridge University Press. 101–113.

Kovács Gusztáv

A természet értéke és az intuíció

Az *utolsó ember gondolatkísérletet* Richard Routley fogalmazta meg 1973-ban publikált *Szükség van-e egy új, egy környezeti etikára? (Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?)* című tanulmányában (Routley 1973). A cikk címe is mutatja, Routley egy új környezeti etikát akart megteremteni a meghatározó nyugati etikákkal szemben, melyeket nem azonosít egyetlen filozófiai irányzattal sem, hanem pusztán bizonyos jellemzőiket határozza meg: eszerint „természet az ember domíniuma, mellyel tetszése szerint bánhat", míg az általa megfogalmazott „környezeti etika szerint az ember nem cselekedhet kénye-kedve szerint" (Routley 1973. 206). Routley összesen négy egymással összefüggő gondolatkísérletet fogalmaz meg, amelyek közül az első, a szakirodalomban legtöbbször *utolsó ember érvként (Last Man Argument)* hivatkozott változat a legismertebb. A gondolatkísérlet következőképpen hangzik:

> Az utolsó ember (vagy személy), miután túlélte az őt körülvevő világrend összeomlását, amennyire képes rá, elpusztít minden élő dolgot, állatot vagy növényt (amennyiben úgy tetszik, fájdalommentesen, mint a legjobb vágóhidakon). Amit tesz, az eléggé megengedhető az alapvető sovinizmus szerint, de környezeti alapon rossz az, amit tesz. Sőt, nem kell ezoterikus értékek felé elkötelezni magunkat ahhoz, hogy Mr. Utolsó Ember magatartását helytelennek minősítsük. (Routley 1973. 207.)

A tanulmány célja, hogy Routley esszéjének és az írás kontextusának bemutatásán túl az utolsó ember gondolatkísérlet korlátait és a benne rejlő potenciált is bemutassa az etika és az antropológia számára. Reményeink szerint a dolgozat végére világossá válik: bár gondolatkísérletével Routley nem érte el célját, hogy igazolja a természet önértékét, az előhívott intuíció által mégis sikerül az embernek a világához való viszonyulását megvilágítania: a természetnek intuitív módon értéket tulajdonítunk, még abban az esetben is, ha semmiféle érdekünk nem fűződik annak létezéséhez.

I. AZ ETIKAI GONDOLATKÍSÉRLETEK ISMERETELMÉLETI STÁTUSZA

James Robert Brown szerint a „gondolatkísérleteket az elme laboratóriumában végezzük el. Ezen a metaforán túl nehéz megmondani, hogy mik is valójában" (Brown 1991. 122). Ez különösen igaz abban az esetben, ha nem teszünk különbséget az egyes diszciplínákon belül használt gondolatkísérletek között, hiszen nem mindegy, hogy leíró, jósló, magyarázó vagy normatív céllal fogalmazzuk meg azokat. Az etikai gondolatkísérletek esetében normatív szándékkal megfogalmazott történetekről van szó, amelyeket az alábbi struktúrában jelenítünk meg: a valóság erkölcsileg releváns szempontjaira vonatkozó (1) képzeletbeli szcenáriót (2) azzal a céllal alkalmazzuk, hogy a hallgatóság intuitív rendszerét mozgásba hozzuk, és ezáltal bizonyos erkölcsi meggyőződéseket, illetve elméleteket próbára tegyünk (Gendler 2013. 21). Az etikai gondolatkísérletek tehát a hallgatóság előfeltételezéseit teszik próbára, vagy adott esetben erősítik meg a képzeletbeli szcenárió által előhívott intuitív válasz segítségével. A hallgatóságot arra kényszerítik, hogy lépjen túl morális horizontjának korábbi határain és tegye kérdésessé korábban bizonyosnak hitt meggyőződéseit. Ez a törekvés éppúgy igaz Judith Jarvis Thomson hegedűművész gondolatkísérletére, mint az irgalmas szamaritánusról szóló példabeszédre, hiszen mindkettő bizonyosnak tartott erkölcsi határvonalak áttörését célozta meg. Az etikai gondolatkísérletek ereje tehát az előzetes erkölcsi meggyőződés és az intuitív ítélet közötti feszültségben áll. Mivel gondolatkísérletek esetében gyakran találkozunk abszurd, a mindennapi valóságtól távol álló példákkal, azokat semmiképpen sem tekinthetjük a valóság adekvát leírásának, hanem a valósággal bizonyos jól megválasztott pontokon analóg történeteknek. Hasonlóképpen a hallgatóságtól sem várhatjuk, hogy pontosan megjósolják, mit tennének adott esetben. A cél pusztán annyi lehet, hogy szembesüljenek az intuitív válasz és a racionálisnak gondolt előzetes meggyőződésük közötti feszültséggel, és képesek legyenek azt gondolkodásukban – és ideális esetben a gyakorlatban is – meghaladni (Kovács 2017). Mindez érvényes a jelen cikkben bemutatott *utolsó ember* elnevezésű gondolatkísérletre is, amely az ember és a környezet viszonyát vizsgálja az egyre erősödő ökológiai krízis árnyékában.

II. KÖRNYEZETVÉDELEM ÉS RETORIKA

Nem véletlen, hogy Routley az 1973-ban megrendezett XV. Filozófiai Világkongresszuson az ökofilozófia témájához nyúl, valamint az sem, hogy gondolatai kifejtéséhez a gondolatkísérlet eszközét választja. Feleségével, Val Routley-val együtt fontos szerepet játszottak a korszak környezetvédelmi mozgalmaiban, hiszen Ausztrália több olyan problémával volt kénytelen szembesülni, amelyek a környezetvédelem kérdését egyre égetőbbé tették. Különösen nagy figyel-

met kaptak olyan veszélyeztetett szimbolikus helyek, mint a Nagy-korallzátony, az Új-Dél-Walesben található Colong-barlangok, a Fraser-sziget és a Pedder-tó (Mathews 2010. 543). Routley környezetvédői tevékenysége bizonyíték arra, hogy nemcsak elméleti, hanem gyakorlati céllal fordult az ökológiai etika felé. A témában írt cikkeit a rendszeresség mellett a közérhető stílus és retorikai igényesség is jellemzi, hiszen a szövegek által is elő akarta mozdítani a környezetvédelem ügyét, elsősorban a környezet iránti attitűd megváltoztatásával. A gondolatkísérlet használata – amely ekkor a reneszánszát élte a filozófiában – ehhez alkalmas eszköznek bizonyult (Nemes 2006).

A szöveg szélesebb kontextusát a Római Klub 1972-ben kiadott, a népességrobbanás, a gazdasági növekedés és a környezeti károsítás összefüggésére figyelmeztető *A növekedés határai (The Limits to Growth)* című jelentése (Meadows et al. 1972), valamint Lynn White Jr. 1967-ben megjelent *Az ökológiai krízis történeti gyökerei (The Historical Roots of Our Ecologic Crisis)* című híres esszéje adja, amelyben kemény eszmetörténeti kritikát fogalmaz meg a kereszténységgel és a nyugati demokratikus hagyomány környezettel kapcsolatos gondolkodásával szemben (White 1967). White Jr. kritikáját nagyszerűen foglalják össze a következő mondatok: „Kopernikusz ellenére az egész kozmosz a mi apró Földünk körül kering. Darwin ellenére a szívünk mélyén nem vagyunk a természeti folyamat részei. A természet felett állunk, gőgösen, kihasználva legapróbb szeszélyeink kedvéért." (White 1967. 1205.) A természettel való szembehelyezkedés sajátos állapota testesül meg a Routley által megformált utolsó ember alakjában is.

III. AZ ÉRV PRAGMATIKAI SZERKEZETE

Bár témáját tekintve nem tekinthető szokványosnak az *utolsó ember érv,* pragmatikai szerkezete megegyezik más etikai gondolatkísérletekével. Elsőként egy képzeletbeli szcenáriót vázol fel, miszerint a magányosan maradt utolsó ember hatalmában áll a természet elpusztítása vagy megóvása, még az ő halálát követően is. Ez a képzeletbeli helyzet sokkal valóságosabbnak tűnik, mint a legtöbb etikai gondolatkísérletben használt szituáció (például Nozick élménygépe vagy Thomson hegedűművésze). A leírás elsősorban a helyzetet mutatja be, az utolsó emberről azonban szinte nem tudunk semmit. Az egyéni jegyei teljesen rejtve maradnak. Másodszor, az utolsó ember helyzetének leírása – a döntés, amely a természet megóvásáról vagy elpusztításáról szól – a valóság erkölcsileg releváns szempontjait világítja meg. Vajon a természet rendelkezik-e (ön)értékkel, és ez köthető-e az ember létezéséhez? Tartozunk-e bármivel is a természetnek függetlenül attól, hogy az hasznos-e számunkra? Ezek a kérdések különösen égetőnek bizonyulnak egy olyan világban, ahol az ipar és a gazdaság önálló, sokszor zárt logika mentén működik, és a természetet pusztán tevékenységének anyagi feltételeként veszi figyelembe.

Harmadszor, feltételezhető, hogy az utolsó ember helyzete olyan intuitív választ vált ki a hallgatóságból, amely szerint a gondolatkísérletben leírt szcenárió nemkívánatos. Várhatólag a legtöbb ember a történet nyomán arra a következtetésre jut, hogy a természet elpusztítása ebben a helyzetben helytelen, még abban az esetben is, ha az egyetlen embert sem érint.

Negyedszer, az emberi érdekek köré szervezett világ szemben áll a környezet céltalan elpusztítását elutasító intuícióval. Ez lehetővé teszi a különböző környezetetikai álláspontok kritikáját. Routley ezek közül a nyugati sovinizmust emeli ki. Ez az álláspont azonos azzal, amit ma antropocentrizmusnak nevez a szakirodalom, melynek lényege, hogy „csak emberi érdekek és vonatkozások játszhatnak szerepet az erkölcsi mérlegelés és döntés során" (Grey 2009. 40). Az antropocentrizmus liberális elveken nyugszik, melyek szerint „mindenki megteheti azt, amit akar, feltéve, hogy (1) nem okoz kárt másoknak, és (2) nem okoz helyrehozhatatlan kárt magának sem" (Routley 1973. 207). Az intuíció, amely a természetnek értéket tulajdonít, függetlenül az emberi érdekektől, Routley szerint kihívást jelent a nyugati etika számára. Az alapvető gondolat tehát, mely ellenkezik a nyugati etikával, az, hogy a természet intrinzikus értékkel rendelkezik. Ennek belátására a gondolatkísérlet hallgatósága intuitív úton jut el. Routley a gondolatkísérlet használatához és helyes értelmezéséhez ad kulcsot, amikor a következő alapelvet megfogalmazza: „ami megengedett, az igaz néhány ideális helyzetre, ami kötelező, az minden ideális helyzetre, ami pedig rossz, az kizárt minden ideális helyzetben" (Routley 1973. 207). Azáltal is megkérdőjelezi a nyugati liberális elvet, hogy deduktív módon alkalmazza a gondolatkísérlet által megszületett intuitív ítéletet: a hallgatóság szükségszerűen arra kényszerül, hogy a nyugati sovinizmust szembeállítsa az önkéntelenül megszülető intuitív válasszal.

IV. A TERMÉSZET INTRINZIKUS ÉRTÉKE

Routley nem csinál titkot abból, hogy milyen jelentőséggel bír az intuíció az érvelésében. A tanulmány végén kritikával illeti a soviniszta etikai elméleteket, amelyek az „intuitív elméletekkel" szemben „alapelveikre észszerű magyarázatot próbálnak nyújtani" (Routley 1973. 210). Világos számára, hogy érvei nagymértékben a hallgatóságnak a képzeletbeli szcenárióra adott intuitív válaszán alapulnak. A várt intuitív válasznak kell megalapoznia a tételt, mely szerint a természet intrinzikus értékkel bír, és az utolsó embernek nincs joga elpusztítani azt.

Ez a tézis gyakori a környezeti etikával foglalkozók körében. Carter szerint „nem meglepetés számtalan környezeti etikával foglalkozó szakember azon törekvése, hogy bizonyos nememberi természeti entitások intrinzikus értékkel rendelkeznek, hiszen ez jelentheti a legerősebb elfogadható érvet a megőrzésük mellett – ha máskülönben elpusztítanák őket instrumentális értékük, pél-

dául gazdasági jelentőségük miatt" (Carter 2004. 60). Carter „hathatós érvnek" tartja Routley gondolatkísérletét ebben a vitában, hiszen ha sikerül széles körben elfogadtatni a gondolatot, hogy a természet intrinzikus értékkel bír, akkor a nem-antropocentrikus álláspontok képviselői megfelelő kapaszkodóhoz juthatnak (Carter 2004. 60).

De mit jelent az, hogy valaminek „intrinzikus értéke" van? Bár az etika egyik kulcsfogalmáról van szó, tartalmában gyakran érezhető bizonytalanság. Michael J. Zimmermann meghatározása is ezt húzza alá, mely szerint „valami önértékének [*intrinsic value*] azt az értéket mondjuk, amelyet az a dolog »önmagában birtokol«, vagy »önmagáért«, vagy »mint olyan«, vagy »a saját jogán«" (Zimmerman 2019). Peterson és Sandin szerint „az utolsó ember érv nem arra kérdésre ad választ, hogy a természet értéke azokban tulajdonságokban a valósul-e meg, amelyek belsőleg a természethez tartoznak. A kérdés az, hogy a természetnek nemcsak valamely más cél elérésének eszközeként, hanem öncélként is van-e értéke." (Peterson et. al. 2013. 126.)

Routley ezzel valójában a nyugati kultúra egyik alapvető tételét kérdőjelezi meg, amely éles határvonalat húz a személyek és a tárgyak közé. Kant a személyekkel kapcsolatban írja *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*ben, hogy „az ember és egyáltalában véve minden eszes lény önmagában való célként létezik, nem pedig pusztán eszközként, amely egy másik akarat tetszés szerinti használatára szolgálna; ezért mind magára, mind más eszes lényekre irányuló cselekedetében mindenkor egyúttal célként is tekintetbe kell jönnie" (Kant 1998. 47). Ha elfogadjuk, hogy a természet önmagában való célként létezik, akkor sohasem lehet puszta eszközként bánni vele, és ezzel egy olyan kategóriába kerül át, amely a nyugati etikában mindezidáig pusztán személyeknek volt fenntartva. Ez talán annak a felismerésnek a következménye, hogy a méltósággal bíró személyekhez hasonlóan a természet helyére sem állítható más egyenérték gyanánt.

Bár ez az értelmezés elfogadható, továbbra is fennállhat a gyanú, hogy az intrinzikus érték fogalmát nem határoztuk meg kellő egyértelműséggel. Routley egyértelműen azt akarta bemutatni, hogy a természetet ne pusztán emberi célok eszközének tekintsük, hanem ismerjük fel annak sajátos célját. Problémát jelent azonban, hogy az utolsó ember halála után nincs olyan értelmes élőlény, aki felismerhetné a természetnek ezt a sajátos célját és értékét. Ellentmondásos azt kérdezni, hogy a természetnek van-e értéke, miután minden értelmes élőlény eltűnt a föld színéről, hiszen az ember utáni helyzet teljes megértéséhez a saját szubjektivitásunk felfüggesztésére lenne szükség, ami lehetetlen. Nem lehetséges elképzelni valamit anélkül, hogy egyszersmind alanyként tennénk ezt.

Routley tehát annak bizonyítékául tekint az *utolsó ember érvre,* hogy a természetnek az utolsó ember halála után is van értéke. Érvelésében azonban következetlen. Az intuitív ítéletre hivatkozik, hogy általa alátámasszon egy az ítélettől teljes mértékben független tényről tett kijelentést. Az érvelése azt sugallja,

hogy a hallgatóság intuitív, a természet utolsó ember általi elpusztítását elutasító válasza igazolja a természet értékét, amely ugyanakkor független a hallgatóság ítéletétől.

V. A PIROS GOMB

Mivel lehetetlen végső ítéletet mondani a természet értékéről Routley érvelése alapján, a képzeletbeli szcenárió által kiváltott intuitív ítélet jobb leírására van szükség. A képzeletbeli szcenáriót át kell alakítani, hogy az előhívott intuitív válasz különböző elemeit jól el tudjuk különíteni egymástól. Az *utolsó ember érv* egy olyan cselekvést ír le, melynek következményei csak a jövőben valósulnak meg, a cselekvő személy halála után. Sem ő, sem más nem lesz tanúja cselekvése által kiváltott pusztításnak. Tehát lehetséges egy olyan egyértelmű határvonalat húzni, amely a cselekvő világát és a halálát követő világot elválasztja. De mennyiben változtatja meg az intuitív választ, ha a képzeletbeli szcenárió egymásra következő eseményeit párhuzamossá tesszük? Ezt mutatja be a piros gomb szcenárió.

> Képzeljünk el két hatalmas területet. Az „A" területen nincsenek olyan lények, akik képesek lennének a szenvedésre és a racionális gondolkodásra. A „B" területet emberek népesítik be. A két tartományt egy óriási kerítés választja el, amely megakadályozza az embereket abban, hogy bármiféle tapasztalatot szerezzenek a kerítésen túli világról. A két területet csak egy titokzatos vezeték kapcsolja össze, amelynek a végén, a „B" terület közepén, egy piros gomb található. Az emberek tudnak a piros gombról, de azt is tudják, hogy akárhányszor megnyomják a gombot, az „A" tartományban elpusztul egy élőlény. A kerítés miatt sohasem tudják meg, hogy a gomb nyomása következtében éppen milyen élőlény pusztult el, a legszebb énekesmadár, vagy a legvisszataszítóbb féreg. Az azonban világos számukra, hogy erről sem ők, sem mások nem fognak bárminemű tapasztalatot szerezni. Röviden: sem ők, sem bármely más szenvedésre és gondolkodásra képes lényt sem fog érinteni a piros gomb érintésének a túloldalon bekövetkező hatása. Helytelenül teszik a „B" terület lakói, ha megnyomják a gombot?

Tételezzük fel, hogy a kérdésre a válasz egyértelmű igen. A legtöbb olvasó valószínűleg arra hajlana, hogy a gomb megnyomását elutasítsa, és ezzel erkölcsi minőséget tulajdonítson a piros gomb megnyomásának. Mi rejlik ezen intuíció mögött?

Feltehetően nem azon entitás értékéről van szó, amely a gomb megnyomása következtében elpusztul, hanem magáról a pusztításról. Mivel lehetetlen megtudni, hogy mi van a kerítés túloldalán, illetve van-e ott bárminek is intrinzikus értéke, nincs értelme a gomb megnyomásának. Ez igaz az *utolsó ember érvre* is.

A hallgatóság nem lel értelmet a természet vagy bármi más minden célt nélkülöző elpusztításában. Nem a túloldali létezők értéke, sem az ember utáni világ hívja elő ezt az intuitív választ, hanem az értelmetlen pusztítás elleni tiltakozás.

VI. AZ *UTOLSÓ EMBER ÉRV* EREDETI VÁLTOZATAI

Az *utolsó ember érv* számtalan változata közül három szerepelt Routley eredeti tanulmányában. Bár az utolsó ember érv kapta a legnagyobb figyelmet, az eredeti cikkben megjelent változatok gondolatkísérletként önmagukban is megállnák a helyüket. Routley számára pedig lehetőséget teremtettek érvelésének kiszélesítésére.

1. Az utolsó nép

Az utolsó nép gondolatkísérletben Routley olyan népcsoportról ír, amelynek tagjai tisztában vannak azzal, hogy ők a népük utolsó egyedei (Routley 1973. 207–208). Bizonyos sugárzás okozta károsodás miatt képtelenek a reprodukcióra. Nincs esély arra, hogy egyszer értelmes lények vegyék át a helyüket, tehát az utódlásnak mindenfajta módja kizárt. Az utolsó nép olyan tevékenységet folytat, amely idővel a bolygó minden természeti forrását felemészti: „Emberies módon pusztítják el az összes vadon élő állatot és kiirtják a tengerek halait, és intenzív művelés alá vonnak minden termőföldet, valamint minden megmaradt erdő is eltűnik a kőbányák vagy az ültetvények miatt, és így tovább" (Routley 1973. 208). Ellentétben az utolsó emberrel, ők indokolni is tudják tetteiket: „úgy hiszik, hogy ezáltal üdvözülhetnek, vagy tökéletesedhetnek, vagy egyszerűen észszerű igényeiket elégítik ki, vagy egyszerűen szükséges, hogy az utolsó népet elfoglaltsággal lássák el, hogy ne aggódjanak a közelgő kipusztulásuk miatt" (Routley 1973. 208).

Routley a tetteiket és az érvelést, miszerint „nem szándékosan pusztították el a természeti forrásokat […] környezeti szempontból nem tartja megfelelőnek" (Routley 1973. 208). Ez jól mutatja, hogy Routley ezt a második változatot nem az eredeti gondolatkísérlet részének szánta, hanem pusztán annak a bemutatására, hogy mennyire félrevezető, ha a környezeti etikát pusztán a nyugati, soviniszta etika kiterjesztéseként értelmezzük. *Az utolsó nép* gondolatkísérlet valóban más intuitív választ hív elő, mint az utolsó emberről szóló: eszerint az utolsó nép tettei nem feltétlen váltanak ki elítélő intuitív választ, hiszen tetteiket jó cél érdekében vitték végbe, életük fenntartása és a szenvedés elkerülése érdekében. A legtöbb ember valószínűleg nem ítélné el ezeket a tetteket. Egy értékes művészeti alkotást bizonyos körülmények között ugyanúgy elpusztítható erkölcsileg indokolt módon – például akkor, amikor emberéletekről van szó –,

hasonlóképpen a természet dolgaihoz. Routley bevallja, hogy a második gondolatkísérlet által kiváltott intuitív válasz nem felel meg teljes mértékben a „környezeti etika" követelményeinek, mely szerint „az utolsó nép rossz magatartást tanúsított; leegyszerűsítették és nagymértékben elpusztították a természetes ökoszisztémákat és örökségük által a világ rövidesen csúnyává és pusztasággá válik" (Routley 1973. 208).

2. A nagyvállalkozó és az eltűnőben lévő faj

Az utolsó nép indokait a pusztításra igazolja az intuíció, különösen, ha humánus indokokról van szó. Ezért Routley úgy alakítja át a képzeletbeli szcenáriót, hogy a cselekvés olyan indokait mutassa be, amelyeket a nyugati etika helyesnek tart, a hallgatóság azonban intuitív módon elutasít. Felhívja a figyelmet az indusztriális társadalmak sajátos logikájára és a természettel való kapcsolatára, hogy rávilágítson az etikai sovinizmus csődjére:

> Az utolsó ember legyen nagyvállalkozó […], aki az automata gyáraknak és farmoknak a komplexumát irányítja és azon dolgozik, hogy ezeket kiterjessze. Többek között autókat gyárt, majd eladja őket egy fiktív vásárlónak, de ahelyett, hogy forgalomba helyezné őket, ahogy azt mi tesszük, azonnal lebontja az autókat, és az alapanyagokból újragyártja őket. A nagyvállalkozó úgy gondolja, hogy neki jó okai vannak erre a tevékenységre: például növeli a világ összтermékét, javítja a termelést, hogy teljesítse a tervet, vagy növeli a jólétet. Ez a viselkedés még a Pareto-optimalitás követelményének is megfelel, mert összhangban van az állandó gazdagodás uralkodó eszméjével. (Tóth 2004. 329.)

Az utolsó indusztrialista ember magatartását valószínűleg a legtöbb ember elutasítja. Olyan indokok, mint a világ összтermékének a növelése, a termelés javítása vagy a tervek teljesítése pusztán eszközök a cél eléréséhez, ezért csak instrumentális értékkel bírnak. Az intuitív válasz szerint a természet integritása értékesebb, mint az említett emberi célok. Routley szerint „a vállalkozó viselkedése a nyugati etika szempontjából teljesen megengedhető, környezetetikai szempontból viszont nem. Ahogy utolsó ember esete elvezetett bennünket az utolsó emberek példájához, úgy ezt a példát általánosítva eljutunk egy, a saját társadalmunkhoz mentalitásában és gyakorlatában nagyon hasonló ipari társadalomhoz." (Tóth 2004. 329.) Érdekes módon a nagyvállalkozóról szóló gondolatkísérletből hiányzik az antropocentrizmus. Nem a nagyvállalkozó személye áll a középpontban, hanem az ipari folyamat optimalizálása és az ipari rendszer kiterjesztése. Az indusztrializmus antropocentrizmussal való azonosítása tehát téves. Ennek ellenére a nagyvállalkozóról szóló példa a kortárs ipari rendszernek és e rendszer természettel szembeni vakságának tiszta és legitim kritikája.

Routley nem áll meg az indusztrializmus logikájának az elemzésénél, hanem a fogyasztói társadalmat is kritika alá vonja. A kihalás szélére került kék bálna valós példáját veszi elő. Routley „vegyes jószágként" írja le a kék bálnát, amelynek köz- és privát értéke is van (Routley 1973. 208). A példa az egyéneknek és a társadalomnak okozott kárt úgy semlegesíti, hogy a bálnavadászatot az egyénnel és a közösséggel szemben semlegesként írja le: nem „okoz kárt sem a bálnavadászoknak; nem károsít vagy befolyásol másokat" (Routley 1973. 208). Ráadásul a bálnavadászok sincsenek rászorulva arra, hogy vadásszanak, hiszen azok, akiket zavar ez a tevékenység „készek arra, hogy kompenzálják a bálnavadászokat, ha felhagynak vele" (Routley 1973. 208). A leírás szerint tehát sem a bálnák vadászata, sem az azzal való felhagyás nem okoz kárt senkinek.

Routley szerint „a bálnavadászok magatartása, amely kék bálna fenséges fajának kipusztulásához vezet […], az alapvető sovinizmus szerint megengedett. A környezeti etika alapján azonban nem." (Routley 1973. 208.) A lényeg, hogy a sovinizmus, amely alapvetően meghatározza a fogyasztói társadalom és a szabadpiac logikáját, egyszerűen vak azzal az erkölcsi problémával szemben, hogy a vadászat által a természeti világ szegényebbé válik.

A nagyvállalkozó és a kék bálna egyaránt közelebb áll a hallgatóság életvilágához, mint az utolsó ember példája. Az indusztrializmus és a fogyasztói társadalom a nyugati világ alaptapasztalatához tartozik az 1970-es évek óta. Routley sikeresen szemlélteti a példákon keresztül, hogy az indusztriális és a fogyasztói mentalitás a természettel és annak értékével szembeni vakságát. Sem a termelés, sem a fogyasztás nem rendelkezik olyan végső értékkel, amely indokolná a természet elpusztítását.

3. A gondolatkísérlet újragondolása

Routley eredeti cikkében az *utolsó ember gondolatkísérlet* három különböző változata található meg. Az alternatív változatok azzal a céllal születtek, hogy a kritika alá vont elméletet újabb szempontok alapján vizsgálják, valamint, hogy az eredetitől eltérő intuitív választ hívjanak elő az olvasókból. Ugyanezzel a céllal születtek meg az eredeti példa újabb változatai, mint a lét nagy láncolata *(The Great Chain of Being)* Mary Anne Warrentől, valamint az utolsó ember erényes voltáról szóló Robin Attfieldtől.

A lét nagy láncolata

Az utolsó ember gondolatkísérlet nem határozza meg pontosan, hogy a természet mely részét pusztítja el az utolsó ember. Pusztán annyit mond, hogy „minden élő dolgot, állatot vagy növényt", ezzel pedig az élő és az élettelen közé

húzza meg a lényegi határvonalat, egyszersmind meghúzva az elő és az élettelen közötti határvonalat. De mennyiben változik meg az intuitív válaszunk, ha ezt a vonalat a növények és az állatok közt húzzuk meg?

Mary Anne Warren egy olyan gondolatkísérlet javaslatával állt elő, amely egyszerre kérdőjelezi meg és finomítja az eredeti példa által előhívott intuitív ítéletet. Arra kér, hogy képzeljük el,

> hogy egy fertőző vírus, amelyet valamely oktalan kutató fejlesztett ki, kiszabadult a környezetbe, és elkerülhetetlenül ki fog pusztítani minden állati életet (beleértve magunkat) néhány héten belül. Tételezzük fel, hogy más tudósok kifejlesztettek egy másik vírust, amely kiengedve elpusztít minden növényi életet, de sokkal lassabban. A második vírus hatása nem lesz érezhető egészen az utolsó állat haláláig. Ha a második vírust titokban kiengedjük, ez nem okozna tovább kárt semmilyen érző lénynek; senki sem szenvedne, még annak a tudatától sem, hogy a növényvilág órái éppúgy meg vannak számlálva, mint a mieink. Végül tételezzük fel, hogy biztosan tudjuk, hogy érző életformák sosem fejlődnének újra ki a bolygón (ezúttal a növényekből), és nem fogják érzéssel bíró idegenek sem meglátogatni a bolygót. A kérdés az, hogy erkölcsileg előnyben részesítendő-e, ha a második vírust nem eresztjük szabadon, még titokban sem. (Carter 2004. 52–53.)

Warren a gondolatkísérlet által kiváltott intuícióban – mely szerint a vírus kiengedése nem megengedett – látja annak az igazolását, hogy „nem igazán hiszünk abban, hogy csak érző – ráadásul csak emberi – lények rendelkezhetnek intrinzikus értékkel" (Carter 2004. 52–53). Újra azzal a problémával szembesülünk, hogy egyszerűen nincs értelme szabadon engedni a második vírust. Ez nem több mint – Attfield szavaival élve – vandalizmus (Attfield 2000. 106). A szerző nem ad tájékoztatást arról, hogy a növényeket elpusztító második vírus szabadon engedése milyen célt szolgálhatna. A gondolatkísérlet akkor hívna elő különböző, de jelentőségteljes intuitív válaszokat, ha a második vírus nem csak kipusztítaná lassú ütemben a növényi életet a bolygóról, hanem ha ezzel együtt meghosszabbítaná és minőségileg javítaná az állatok életét. A vírus egy másik hatása lehetne, hogy senki sem szenvedne sem az állatok, sem a növények jövőbeni kipusztulásának a tudatától.

A hallgatóság erre a kihívásra kétféleképpen válaszolhat: támogathatja, vagy elutasíthatja a második vírus szabadon engedését. Mindkét lehetőség magában hordozza az értékítéletet arról, hogy milyen helyet foglalnak el az állatok és a növények az értékhierarchiában. Aki elutasítja a vírus elengedését, az az állatokat és a növényeket a hierarchiában azonos értékszinten helyezi el, vagy a növényeket még magasabban is. Akik a szabadon engedés mellett döntenek, azok feltehetően magasabb értéket tulajdonítanak az állatoknak. A vegyes intuitív válaszok azt tükrözik, hogy az állatoknak és a növényeknek egyaránt értéket tulajdonítunk – hiszen egyikük világának pusztulása sem tekinthető

sem jónak, sem kívánatosnak –, az érző és értelmes létformát azonban értékesebbnek ítéljük.

Két kérdés merül fel ezen a ponton. Az első, hogy hogyan tudunk ítéletet mondani egy olyan helyzetről, amelyben már nem léteznek szubjektumok. A második pedig, hogy miképpen változik meg a gondolatkísérlet lényege, ha a közönség megismeri az utolsó ember indítékait.

Az utolsó ember és az erény

Peterson és Sandin rámutatnak, hogy a gondolatkísérlet eredeti változatából hiányzik az utolsó ember indítékait illető magyarázat: „az eredeti változatban semmit nem tudunk meg az utolsó ember motivációjáról vagy karakterjegyeiről. Milyen ember? Egyszerű, szerény, földhözragadt ember? Vagy mohó, arrogáns és irigy? És mik az utolsó ember indítékai, amiért el akar pusztítani minden élő létezőt?" (Peterson et al. 2013. 127–128.) Továbbá, hogyan változna meg az eredeti gondolatkísérlethez való viszonyunk, ha ismernénk ezeket az indítékokat?

Robin Attfield példájában az utolsó ember, aki egy pusztító nukleáris háború egyetlen túlélője, rendelkezik egy olyan rakétával, amellyel képes elpusztítani a bolygó teljes gyémántkészletét (Attfield 2000. 106). Önmagában ezt a cselekedetet értelmetlennek ítélnénk. Attfield azonban azzal egészíti ki a példát, hogy az utolsó ember szimbolikus jelentőséget tulajdonít ennek a tettnek (Attfield 2000. 106). Mivel a gyémánt a fogyasztói társadalomban a szimbolikus javak egyike, elpusztítása a fogyasztói társadalommal szemben meghozott szimbolikus döntés. Az elsőre értelmetlen pusztítás e módon azonnal értelmet nyer és a hallgatóságból – feltehetően – igenlő intuitív választ vált ki. Ezen a ponton pedig már felvethető a kérdés, hogy ez a tett miképpen változtatja meg az utolsó ember jellemét, illetve, hogy erényessé vált-e ezáltal.

VII. AZ UTOLSÓ EMBER GONDOLATKÍSÉRLETEK ÉRTÉKE

Az utolsó ember gondolatkísérletek kétségtelenül fontos helyet foglalnak el a környezeti etikán belül, egészen addig, hogy „elegendő tudósból váltott ki elég erős intuíciót ahhoz, hogy ne kérdőjelezzék meg az intuíciót" (Peterson et.al. 2013. 127). Amint az előbbi példák rámutattak, sem az intuíció, sem a belőle származó ítélet nem bizonyul olyan világosnak és biztosnak, mint amilyennek első pillantásra tűnnek. Az eredeti példa kisebb változtatásai eltérő intuíciót hívnak elő, és a természet intrinzikus értékével kapcsolatos ítélet sem következik közvetlenül az intuícióból.

George Edward Moore *Principia Ethica* című 1903-ban megjelent művében már megfogalmazta az utolsó ember gondolatkísérlet egyik előfutárát. Moore

arra kéri olvasóit, hogy képzeljenek el egy gyönyörű világot – „hegyek, folyók, a tenger, fák és naplementék, csillagok és hold" (Moore 1922. 83–84). Majd a legcsúfabb világot, tele szeméttel és mindazzal, ami minket undorral tölt el. Egyetlen dolgot nem képzelhetünk el, mégpedig, hogy „emberi lény valaha is […] élhet bármelyikben, vagy valaha láthatja és élvezheti […] az egyik szépségét, vagy utálhatja a másik csúfságát" (Moore 1922. 83–84). Moore „izolációs tesztje" szerint azon dolgoknak van intrinzikus értéke, amelyeket akkor is értékesnek tartunk, ha minden mástól elkülönítjük: „Azt tanácsolja nekünk, hogy vizsgáljuk meg, mely dolgok létezését ítélnénk jónak, ha azok csak önmagukban léteznének, »teljes izolációban«" (Zimmerman 2000. 106). A gondolatkísérlet segítségével felfedezhetjük mindazt, ami értékkel ruház fel dolgokat a mi világunkban.

Moore elkülöníti a szépséget, ami önmagában és objektív módon jó. Routley hasonló kísérletet tesz az utolsó emberről szóló példában: időben előremegy az utolsó ember halála utáni pillanatra, és elkülöníti a természetet az emberi szubjektivitástól. Egyetlen dologról feledkezik el csupán, mégpedig a szubjektum jelenlétéről, amely akkor sem tűnik el a történetből, ha az egyetlen életben maradt ember meghal. Még az utolsó ember halála után is jelen van a gondolatkísérlet közönsége, amely elképzeli, gondolatban megtapasztalja, és értékítéletet mond a természet szépségéről, változatosságáról vagy élénkségéről. Ha minden mástól elkülönítjük a természetet vagy a szépséget, ezáltal jelentős intuícióink válnak láthatóvá. Greynek igaza van, amikor rámutat arra, hogy az „értékekkel kapcsolatos intuíciók döntően az értékelők természetétől függenek" (Grey 2009. 41). Más szóval ezek az intuíciók nem valamely, az emberi mivoltunkon kívüli objektív minőséget közölnek, hanem valami lényegeset az emberről, hiszen valószínűleg más fontos számunkra és más egyéb fajok, mint például „egy ganajtúró bogár vagy egy döglégy" számára (Grey 2009. 41).

Moore gondolatkísérlete arra mutat rá, hogy „léteznek mélyen gyökerező esztétikai intuíciók, amelyeken az emberek széles körben osztoznak"; Routley pedig világossá tette, hogy létezik „egy elterjedt, bár sajnálatos módon nem egyetemes biofília – vonzódás a gazdag, változatos, összetett és szép biológiai rendszerek iránt" (Grey 2009. 41). Továbbá a gondolatkísérlet valójában nem az utolsó embernek, hanem kortárs közönségnek szól, hiszen az ő feladatuk, hogy elgondolják az utolsó ember sajátos helyzetét és ítéletet mondjanak az adott szituációban helyes és helytelen tettekről. Miért gondoljuk, hogy az utolsó embernek ugyanazokat az erkölcsi szabályokat kellene követnie, amelyek a mi „normális" körülményeink között érvényesek? Intuitív ítéleteink mindenesetre ezek alapján születnek meg. Carter szerint több különböző ok áll mögötte. Az első, hogy a „kivetített erkölcsi sajátosságok csak addig őrzik meg társadalmi hasznosságukat, amíg [a fennálló társadalmi körülmények – K. G.] kényszerű hatása alatt állunk" (Carter 2004. 58). De mi történik, ha a társadalmi rendszer összeomlik? Megszabadulunk ezektől az erkölcsi normáktól? Carter szerint „még akkor is a kényszerítő hatásuk alatt maradunk, ha a normák kialakításá-

ban szerepet játszó társadalmi nyomás már megszűnt. Következésképpen nem lenne meglepő, ha az utolsó ember még mindig úgy tekintene a világra, mintha valós és objektív erkölcsi sajátosságokkal rendelkezne, és ennek következtében a természeti entitások indokolatlan pusztítását erkölcsileg helytelennek érezné, még akkor is, ha nem létezne olyan érző élőlény, amely elvesztésüktől szenvedne" (Carter 2004. 58). Másodszor, Carter rámutat, hogy a gondolatkísérlet a jelenlegi hallgatóságot és a belőlük kiváltott intuitív választ célozza meg, nem magát az utolsó embert: „[A]z utolsó személy érv címzettje nem az utolsó érző lény, […] hanem mi vagyunk azok. És minket most szólít meg. Az utolsó személy érvet környezeti etikával foglalkozó szakemberek használják fel azzal a céllal, hogy segítsenek számunkra tisztázni azokat az értékeket, amelyeket jelenleg fontosnak tartunk." (Carter 2004. 58.) Harmadszor, Carter az utolsó ember különleges helyzetére hívja fel a figyelmet: „az utolsó személy sajátos helyzete messzemenően szokatlan – olyan, amelyet valószínűtlen, hogy a hétköznapi erkölcsi gondolkodás valaha kitermelt" (Carter 2004. 58). Ezzel pedig felvetődik a kérdés is, hogy vajon helyes-e általános, társadalmilag elfogadott, hétköznapi erkölcsi elveket olyan rendkívüli helyzetre alkalmazni, amelyben ezek a szabályok meglehetősen távol kerültek eredeti funkciójuktól.

Még akkor is, ha esetleg a fenti okoknál fogva nem tudjuk teljes erkölcsi bizonyossággal meghatározni, hogy az utolsó embernek miképpen kellene cselekednie, az utolsó ember gondolatkísérlet értéke megmarad. Routley gondolatkísérlete eléri eredeti célját: felhívja a figyelmet a természet értékére, mégpedig a vonatkozó intuíciók segítségével. Ugyanakkor az eredeti tanulmány is bizonyítja, hogy Routley-nak is voltak fenntartásai azzal szemben, hogy elméletét pusztán intuitív ítéletekre alapozza. A nyugati etika kritikájához kapcsolódva hangsúlyozza, hogy „ezek az etikai és gazdasági elméletek nem pusztán természetüknél fogva soviniszták; ugyanez igaz a legtöbb bevett metaetikai elméletre is, amelyek az intuicionista elméletekkel szemben, alapeleikre bizonyos ésszerű magyarázattal szolgálnak" (Routley 1973. 207). Routley elméletét azokra az intuitív válaszokra alapozza, mely szerint a természet értelmetlen pusztítása helytelen. Bár nem bizonyítja a természet intrinzikus vagy végső értékét, sikeresen mutat rá a természet pusztításával szembeni mélyen gyökerező emberi ellenérzésre.

Az utolsó ember gondolatkísérlet nemcsak akadémiai körökben bírt jelentős hatással, hanem gyakorlati eredményeket is hozott. Hozzájárult a természet értékéről folytatott vita fejlődéséhez az akadémiai világon túl a politikában és a jogszabályalkotás területén is: „Például az Egyesült Nemzetek kormányai és nem-kormányzati szervezetei szerint a természet intrinzikus értékkel rendelkezik" (Vucetich et al. 2015. 2).

VIII. TEOLÓGIAI SZEMPONTOK

Az utolsó ember gondolatkísérlettel kapcsolatos leggyakoribb félreértés, hogy valami olyat bizonyít – ti. a természet értékét –, ami független a szubjektív megismeréstől és ítélettől. Mivel a szubjektivitást nem lehet egyszerűen kikapcsolni, ahhoz a problémához érkezünk meg, amelyet Berkeley püspök vetett fel még a 18. században. Ő az *esse est percipii* kijelentéssel oldotta fel a dilemmát, és hívta fel a figyelmet Isten mindenütt jelenlévő szubjektivitására. Mivel a keresztény teológia szerint Isten a világot folyamatosan teremti *(creatio continua)*, ezért elgondolható, hogy az utolsó ember halála után is folytatódik a világ teremtése, amelyben Isten még értéket is talál. Tehát a természet intrinzikus értéke továbbra is megmarad, hiszen az nem pusztán az emberi szubjektumtól függ, hanem elsősorban a Teremtőtől.

Holmes Rolston is erre mutat rá, amikor újrafogalmazza Routley a gondolatkísérletét:

> Tegyük fel, hogy száz év múlva egy tragikus atomháború során mindkét résztvevő fél érintkezik azzal a radioaktív atomcsapadékkal, amely az emberek és az állatok génjét sterilizálja, a flórára, a gerinctelenekre, a hüllőkre és a madarakra azonban ártalmatlan. Az értékítéletre képes utolsó faj, ha még van lelkiismerete, nem szabad, hogy elpusztítsa a megmaradt bioszférát. Nem állna ez érdekükben, hiszen akármilyen csekély mértékben is marad meg a szubjektivitás, jobb lenne, ha az ökológiai rendszer továbbra is fennállna, még abban az esetben is, ha az értékítéletre elsődlegesen képesek eltűnnek. Ez az ítélet a teremtéstörténetet idézi, ahol a jóság fokozatosan, az alacsonyabbtól a magasabb formákig, minden szinten megtalálható. (Carter 2004. 53.)

A teológia szintjén tehát Isten a teremtő, aki minden teremtmény értékének a garanciája is egyben. Ha ezt elfogadjuk, akkor sikerülhet meghaladni az antropocentrikus szemléletet melyen Routley is túl akart lépni, sőt, a természet intrinzikus értékének a problémája is választ nyer.

IRODALOM

Attfield, Robin 2000. The Good of Trees. In Peter C. List (szerk.) *Environmental Ethics and Forestry*. Philadelphia, Temple University Press. 98–113.

Brown, James Robert 1991. Thought Experiments: A Platonic Account. In Tamara Horowitz – Gerald Massey (szerk.) *Thought Experiments in Science and Philosophy*. Lanham, Rowman & Littlefield. 119–128.

Carter, Alan 2004. Projectivism and the Last Person Argument. *American Philosophical Quarterly*. 41/1. 51–62.

Gendler, Tamar Szabó 2013. *Thought Experiment: On the Powers and Limits of Imaginary Cases*. New York, Routledge.

Grey, William 2009. Last Man Arguments. In Baird J. Callicott (szerk.) *The Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*. New York, Macmillan. 40–41.

Kant, Immanuel 1785/1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Raabe Klett Kiadó.

Kovács Gusztáv 2017. Ami nem hagy nyugodni: Etikai gondolatkísérletek az igehirdetésben, a képernyőn és az előadóban. In Lázár Kovács Ákos (szerk.) *Vallás – média – nyilvánosság: Új társadalomtudományi perspektívák*. Budapest, Gondolat. 141–159.

Mathews, Freya 2010. Environmental Philosophy. In Nick Trakakis – Graham Oppy (szerk.) *A Companion to Philosophy in Australia and New Zealand*. Melbourne, Monash University Publishing. 543–591.

Meadows, Donella H. – Meadows, Dennis L. – Randers, Jørgen – Behrens III, William W. 1972. *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York, Universe Books.

Moore, George Edward 1922. *Principia Ethica*. Cambridge, At the University Press.

Nemes László 2006. A bioetika három fajtája. *Fundamentum*. 10/1. 5–22.

Peterson, Martin – Per Sandin 2013. The Last Man Argument Revisited. *Journal of Value Inquiry*. 47/1. 121–133.

Routley, Richard 1973. Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic? In *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*. Varna, Sophia Press. 205–210.

Tóth I. János 2004. A környezettel szembeni bűnről. In Dékány András – Laczkó Sándor (szerk.) *Lábjegyzetek Platónhoz 2–3: A bűn*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány. 325–334.

Vucetich, John A. – Jeremy T. Bruskotter – Michael Paul Nelson 2015. Evaluating Whether Nature's Intrinsic Value Is an Axiom of or Anathema to Conservation. *Conservation Biology*. 29/2. 1–12.

White, Lynn Jr. 1967. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science*. 155/3767. 1203–1207.

Zimmerman, Michael J. 2019. Intrinsic vs. Extrinsic Value. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL= <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/value-intrinsic-extrinsic/>.

Valastyán Tamás

„Mi az, hogy cicafarok?”

Dilemmák az emberi és nem-emberi fajok kapcsolatáról Martin Heidegger és Peter Sloterdijk „vitája” apropóján

„A ló nem tudja magáról, hogy ló. – Hát aztán?
Vajon mit nyert vele az ember, hogy tudja, hogy ember?”
(Cioran 1999. 35.)

I. BORZALOM VERSUS BIZALOM

„Az ember és a háziállatok – e borzasztó együttlakozás történetét még nem írták le megfelelően, a filozófusok pedig éppenséggel máig sem értik, hogy nekik mi keresnivalójuk van ebben a történetben” (Sloterdijk 2000. 448). Sloterdijk szavai több szempontból is reflexió tárgyává tehetők. Én most egy kritikai és egy affirmatív megjegyzést szeretnék e mondathoz fűzni. A kritikai észrevétel úgy hangzik, hogy az elmúlt időszak pandémiás helyzete az emberek körében az ember és a háziállatok (vagy éppenséggel kitágított érvénnyel mérlegelve, a nem-emberi létezők) „együttlakozását” véleményem szerint más megvilágításba helyezte ahhoz képest, mint ami Sloterdijk szavaiból kitűnik. Ezen együttlakozásnak éppenséggel nem a borzasztó, hanem a bizalmi oldala erősödhetett fel, legalábbis a tekintetben, hogy a bezártság nemhogy rontott volna az ember és az állat kapcsolatán, hanem megteremthetett egy olyan dimenziót, a térnek egy olyan meghitt szféráját tette belakhatóvá, ahol az, amire az állat képes, harmonikusan összeért azzal, ami az ember sajátja. Az ösztönös-affektív-perceptív erő elementárisan alakította az akarati-értelmi-apperceptív aktivitást. Méghozzá oly módon, amire az embernek nagyon nagy szüksége volt, hogy integritását ne veszítse el. Persze tudom, hogy Sloterdijk szavai, amelyek az együttlakozás borzasztó mivoltának a kiemelését célozzák, éppen arra a tisztázatlanságra utalnak, vagy abból a tisztázatlanságból fakadnak, ami az emberek állatok irányába történő szelídítési szándékának és a mindebben megnyilvánuló erőszaknak az ambivalens természetét jellemzi (e tekintetben például más nem-emberi lények vonatkozásában is releváns problémáról van szó, gondolhatunk a tenyésztés és géntechnológia egyre expanzívabb mivoltára). Ez a szándék az állatban genuin meglévő energia elfojtását eredményezi, ahogy az a farkasnak kutyává történő

átalakulásában, vagy épp a vadmacskák cicává való metamorfózisában megtapasztalható. S hát joggal kérdezhetné Sloterdijk tőlem, hogy amikor a meghitt-bizalmi viszonyt hangsúlyozom, nem éppen ez a szelídítési tendencia erősödik-e fel vagy visszhangzik a szavaimban. Erre az érvre nyilván nehezen tudnék nemmel válaszolni, maximum azt tudnám felelni, hogy én magam igyekszem úgy belakni a háziállatommal való együttes teret, hogy abban neki is meglegyen a tágasság és a játéklehetőség mozgás- vagy éppen küzdőtere. Pontosabban – ahogy Martin Heidegger mondaná (a *Lét és idő* után született *A metafizika alapfogalmai*ban) – igyekszem úgy belakni a háziállatommal való együttes teret, hogy e térben ő maga a neki leginkább megfelelő viszonyulásmódokat, a dolgokhoz, hozzám való „hozzáférhetőségét" (ez a heideggeri terminus technicus) élje meg (vö. Heidegger 2004. 252–255, 257).

Ami az affirmatív reflexiót illeti: abban maximálisan igaza lehet Sloterdijknak, hogy a filozófusok értetlenek, de legalábbis leplezett vagy kevésbé leplezett zavaruknak adnak hangot, ha meg kell valamiképpen nyilvánulni az állattal vagy más nem-emberi létezővel kapcsolatban. Mert hogyha én magam ezennel a bizalmi-meghitt viszonyt szeretném dicsérni és hangoztatni az állatokkal való együttlakozás terén, akkor, meglehet, többre mennék némely költő ez irányú véleményének felidézésével, mondjuk például Weöres Sándor vagy akár Joszif Brodszkij történeteivel – hogy most tényleg csak őket említsük, és Somlyó György, Tandori Dezső vagy Thomas Eliot vonatkozó szövegeit rögtön engedjük is el. Szóval mint talán nem kevesek előtt ismeretes, amikor a macskája elpusztult, Weöres öngyilkos akart lenni, Brodszkij pedig a mindennapi élete metakommunikatív gesztusai java részét a macskájától, Mississippitől sajátította el: például amikor az ujjait begörbítve, „karmolva" érintette meg valamely embertársa vállát vagy hátát, az a kitüntetett figyelem és elfogadás maximális jelének számított a részéről.[1] Ha egy pillantást vetünk Weöres vagy Brodszkij macskájukkal közös képére – az előbbi ül a szobájában és az ölében pihen a macska, az utóbbi a kezében tartja egy fal előtt állva –, a meghittség és a nyugalom oly erősen árad mindkét fotóról, hogy az tényleg szíven üti az embert.

Most mégis Heidegger és Sloterdijk „vitájából" szeretném megérteni az ember és az állat együttlakozásának bizalmi dimenzióját, ami azt jelentené közelebbről, hogy miképpen vagyunk képesek – képesek vagyunk-e egyáltalán – mi, emberek, litotizálni önhitt-fennhéjázó természetünket, *sui generis* az állattól (vagy más nem-emberi lényektől) érkező impulzusok révén. Mielőtt azonban

[1] Bengt Jangfeldt írja Brodszkijról szóló könyvében: „Brodsky macskaember volt. Ezen nemcsak azt értem, hogy egész életén át macskákkal vette körül magát, hanem hogy az általa használt nyelvet erősen átitatta a macskák kommunikációs stílusával. […] Joseph a macskabeszédet barátainak és olyanoknak tartotta fenn, akikkel rokonszenvezett. Hátulról közelített, megkarmolta az ember vállát, és azt mondta: mjau. Válaszként ugyanezt várta, vagy egy doromboló »mrrau«-t. Ehhez a kódhoz hozzátartozott, hogy ha az embernek tetszett valami, akkor lassan és kifejezően megnyalta a száját." (Jangfeldt 2012. 242.)

Heidegger és Sloterdijk álláspontját rekonstruálnám, és aztán mégiscsak egy költőhöz, nevezetesen Rainer Maria Rilkéhez fordulnék, hogy *A nyolcadik elégia* híres szavait és képeit megpróbáljam a filozófiai rekonstrukció mellé odaállítani, néhány előzetes megfontolást bocsátanék közre.

II. A PÓK ÉS A HOLDVILÁG

Mielőtt belekezdenénk a konkrét témánk taglalásába, két mozzanatot szeretnék érinteni, részint érzékeltetendő, hogy az embernek más, a mienktől eltérő fajokhoz vagy lakonikusan „nem-emberek”-hez való viszonyulása nem új keletű probléma – nyilván mind a borzalmas, mind a bizalmas vonatkozásokat illetően –, részint megfontolandó azt, hogy az a problémamező, amelyen a heideggeri és sloterdijki „vita” zajlik, egyáltalán a megfelelő terep-e az embernek önmagához és a világához, illetve más, nem-emberi fajokhoz való kapcsolatát elgondolni. Az első, mondjuk így, történeti mozzanat Friedrich Nietzsche gondolkodása körül formálódik, a második, nevezzük módszertani dilemmának, Peter Singer néhány megfontolásához folyamodik. E két mozzanat együtt, azt gondolom, kellőképpen ráhangolhat bennünket Heidegger és Sloterdijk „vitá”-jára.

Nietzschénél többször is, helyenként a legváratlanabb s drámai módon, előkerülnek az állatok. Ezek az alkalmak tűnhetnek esetlegesnek, de bárhogy is legyen, mindig filozófiailag motiváltak és performáltak. Talán a legismertebb szöveghely e tekintetben az *Így szólott Zarathustra* elején *A három átváltozásról* szóló beszéd. Az állati metamorfózis szubverzív jellege e helyt abban áll, hogy Nietzsche éppen a szellem átváltozásának folyamatát metaforizálja animális jegyekkel: „A szellem három átváltozását beszélem el nektek: miként lesz a szellemből teve, és a tevéből oroszlán, és miként lesz az oroszlán gyermekké végül” (Nietzsche 2000. 31). Ez az animális szubverzív metaforicitás azért figyelemre méltó, mert a filozófus itt tulajdonképpen gondolkodása főbb elveit, fogalmait, a nehézkedést és a szabadságot tárja az olvasó elé igencsak plasztikusan:

> A teherbíró szellem magára veszi mind ezt a súlyt: akár a teve, mikor megrakodva nekivág a sivatagnak, sivatagának éppúgy vág neki ő is.
>
> Ámde a legkietlenebb sivatagban megtörténik a második átváltozás: oroszlán lesz a szellemből ott, és szabadságot rabol magának, hogy ő legyen ura önnön sivatagának. (Uo.)

A plaszticitás abból adódik, hogy Nietzsche az állatok genuin attribútumait aknázza ki a szellem kétféle formája, a nehézkedést magára vállaló, illetve a szabadságot kivívó jellegének bemutatására. A teve valóban arról nevezetes, hogy hihetetlen embertelen körülmények között is bírja a terheit, az oroszlán pedig elképesztő erejénél fogva mindig elveszi azt, ami (szerinte) az övé.

Ez az állati motivika persze tűnhet sztereotipnak, de az olvasó feltehetően tudta (annó dacumál is), mire asszociáljon. Nem feltétlen van így azonban egy másik különös szöveghely állati szereplőjével kapcsolatban. Az „ugyanannak örök visszatérése" nagy gondolatának első előfordulásaként számon tartott locusról van szó, a *Vidám tudomány* 341., *A leghatalmasabb teher* című aforizmájáról.

> Mi lenne, ha egy napon vagy éjszakán egy démon utánad lopakodna a legmagányosabb magányba és így szólna hozzád: „Ezt az életet, amelyet most élsz és amelyet éltél, még egyszer és még számtalanszor újra kell élned, és nem lesz benne semmi új, hanem minden fájdalomnak, gyönyörnek, minden gondolatnak és sóhajnak, életed minden kimondhatatlanul apró és nagy eseményének ugyanúgy kell visszatérnie számodra, ugyanabban a sorrendben és egymásutániságban – pontosan ugyanennek a póknak kell visszajönnie és holdvilágnak a fák között, pontosan ugyanennek a pillanatnak és nekem magamnak. A lét örök homokórája mindújra megfordul – és te vele együtt, te porszem a porból!" (Nietzsche 2003. 192 [a fordítást egy-két helyen módosítottam – V. T.].)

Ezt a szöveghelyet ahányszor olvasom, annyiszor lep meg mind motivikája, mind ideája, ha mondhatom így. Az idea nyilván az örök visszatérés gondolata, de ami most engem igazán érdekel, az a pók animális motívumának e helyen történő – összességében mégiscsak meglepő, sőt felkavaró – felbukkanása.

Merthogy mit is keres itt és most, a nagy gondolat ideájának megszövegezésekor, egy pók? Valóban pusztán csak annyiról lenne szó, hogy ez a szorgalmas kis állat az emberi élet kimondhatatlan kicsinységének szimbolizálására lenne jelen a szövegben? Hogy ugyanúgy vissza kell térnie minden gyönyörnek, gondolatnak és pillanatnak, a holdvilágnak, életed minden nagyságának, s persze kicsinységének, mint itt az ablak szegletében meghúzódó póknak? Feltehetően igen, ennyiről van szó, de az mégiscsak megfontolnivalókat rejt magában, hogy éppen egy pók szerepel e helyt és ebben a kontextusban, az állhatatos szorgalom és nyugalom, vagy még inkább, az elidőzés, a tartósság, kitartás e szimpatikus és szimptomatikus hőse. Méghozzá azért megfontolandó, mert az állhatatosság, kitartás, elidőzés mind olyan jellemzői az életnek, amelyek az ismétlésben, a visszatérésben rejlő differenciáló mozzanat *ellenében* vannak/lehetnek egyáltalán. Eszerint tehát a pók szimbolizálta jelentésteremtés látszik talán a leginkább alátámasztani a nagy gondolatot, pontosabban az „ugyanannak örök visszatérésé"-ből az ugyanazt és az örököt. Hovatovább a nagy idea legplasztikusabbnak tűnő társa ezen a szöveghelyen a pók animális motivikája.[2]

[2] Később persze a pók is megtalálja e szubverzív rendszerben, az ismétlés felkavaró mozgásában a „helyét" és a funkcióját, gondolhatunk az *Adalék a morál genealógiájához* „imperatívusz- és finalitás-pók"-jára, vagy a *Virradat* és a *Zarathustra* tarantulájára. Akármiképp legyen is, ezekben az allegorikus megfogalmazásokban az örök visszatérés nagy gondolatában rejlő produktivitást elfojtó vagy egyáltalán lehetővé sem tevő elv nyilvánul meg, „az ésszerűség-

Persze e sérülékenynek – bár egyáltalán nem légből kapottnak és védhetetlennek – tűnő belátás nem fedheti el előttünk Nietzsche meglehetős ambivalens viszonyát az állatokhoz. Merthogy összességében arról van szó, hogy Nietzsche mintha meg sem próbálná az állati létet mint *sui generis* állati létet elgondolni, hanem mindig az emberi viszonylatában utal rá.[3]

III. PERSPEKTÍVAVÁLTÁS VAGY MENTÁLIS UGRÁS?

Hogy az ember képes-e más nem-emberi fajokhoz, lényekhez aszerint viszonyulni, ami nem az ő lényegi diszpozíciójából ered, hanem a másik felől érkezik lényegi aspirációként, az máig megválaszolatlan – de nem reménytelen s hiábavaló – kérdésfelvetés (vö. Széplaky 2018). Ha már Nietzschénél időztünk az előbb, akkor az ő életének és gondolkodásának kvázi őrületbe hajló iniciatívája, a torinói jelenet inszcenálhatná a legpontosabban ezt a kérdésfeltevést. Mint ismeretes, Nietzschét a bántalmazásnak kitett ló tekintetében megjelenő szenvedés kerítette hatalmába, ezért borult a nyakába s kezdett el jajveszékelni.[4] Az algodicea e plasztikus és megrázó mozzanata a szenvedést és a fájdalmat nem a tehermentesítési procedúrák egyikeként állítja be, hanem megpróbálja akként láttatni, ami: tehertételként (vö. Sloterdijk 2001. 147–157). Ez a szenvedést, fájdalmat teherként, tehertételként elgondolt, elgondolhatóvá tevő animális aspiráció lehet a közös nevező a nem-emberi lényekhez való viszonyulásban. Joggal merülhet fel itt a probléma, hogy a kereszténység nagy elbeszélése szintén a szenvedés, a szenvedőkkel való együttérzés gyakorlatához kapcsolódik. Csak amíg ebben a tradícióban folyamodhatunk (sőt hívőként folyamodnunk szükséges), úgymond, egy nagy tehermentesítő entitáshoz, az istenhez – voltaképpen ez lenne a theodicaea lényege –, addig a nietzschei, modern algodiceában erről szó sincs, se folyamodásról, se tehermentesítésről: az embernek nincs más útja, mint felvállalni a szenvedés terhét. S ebben közös az állattal vagy más nem-emberi fajokkal.

Nos, Peter Singer, kortárs bioetikus és filozófus is azon az állásponton van, hogy a szenvedés lehetne a közös platform az emberi és nem-emberi létező közötti kapcsolat újragondolásához és rendezéséhez. Egészen pontosan ő inkább az „érzőképesség" kifejezését használja: „a kényelem kedvéért használom ezt

---

ben gyökerező" „bosszú szelleme, semmi más, mint a bosszú szelleme, a pók", ahogy Gilles Deleuze írja (1999. 51). Ehhez vö. Tánczos 2020. 436.

[3] Nietzsche állat-értelmezéséhez, egyáltalán ahhoz, hogy a genealógiai gondolkodásban az állat fogalma miképpen konstituálódik, vö. Schwendtner 2011. 19–45.

[4] E jelenetre hivatkozni, persze, meglehetősen kockázatos, mert amennyire elterjedt a Nietzsche-biográfiában, éppannyira meghatározhatatlan és bizonytalan az eredete, magam is csak azért bátorkodom utalni rá, mert szcenikáját és spektakuláris erejét tekintve nehéz lenne a mostani témánk szempontjából kifejezőbb hátteret felvázolni. A lovas jelenet problematikájához vö. Young 2010. 531–533.

a szót, nem egészen pontosan ugyan, a szenvedésre, valamint az élvezetre és örömre való képesség rövidítéseként" (Singer 2003. 213).[5] Az érzés képességének ilyen szcenírozása és előtérbe helyezése annak a problematizálásnak a fényében válik igazán izgalmassá, hogy a filozófia – legalábbis a metafizika és a modernitás – válasza az ember és az állat viszonyíthatóságára leginkább az emberi létező kitüntetett létmódjának kimunkálása lett, azaz a gondolkodásban, pontosabban az észhasználatban kijelölt s végeredményben totalizált létpozíció. Singer szerint viszont ez egyáltalán nem magától értetődő: „Az érzőképesség […] korlátja […] az egyedüli védhető határ mások érdekeinek figyelembevételekor. Ezt a határt valami olyan tulajdonságban kijelölni, mint az intelligencia vagy a racionalitás, esetleges megoldás lenne." (Uo.) Mint látni fogjuk, az *animale rationale* megoldási javaslatát Heidegger se prolongálja, de amíg az ő kritikájának az eredőjét effektíve az ember, a jelenvalólét horizontja preformálja, addig Singer kritikáját a nem-emberi létező érdekének elfogadása és érvényesítése motiválja.

> Bizonyos, hogy minden érzőképes lény képes olyan életet élni, ami boldogabb vagy kevésbé gyötrelmes, mint más életek, ennélfogva pedig igényt tartanak arra, hogy számításba vegyék őket. E tekintetben az emberek és a nem-emberek közötti megkülönböztetés nem éles, inkább egy folytonosság, ami mentén fokozatok és fajok közötti átfedések vannak, az élvezet és kielégülés, vagy a fájdalom és szenvedés egyszerű képességétől az összetettebbekig. (Singer 2003. 216.)

Ám ahhoz, hogy ezt az affirmatív distinkciót megtehesse az ember a nem-emberekkel kapcsolatban, azaz hogy ne a kirekesztő szétválasztás, hanem az elfogadó megkülönböztetés gesztusa munkáljon benne, és ne az elkülönítés, hanem a folytonosság tapasztalata legyen az osztályrésze, nyilván nem feltétlen elég az oly sokat hangoztatott szemlélet- vagy perspektívaváltás, hanem ahogy Singer fogalmaz, „szokatlan mentális váltás"-ra van szükség (Singer 2003. 208). A mentális váltás révén egyrészt felfedezhetjük s tudatosíthatjuk magunkban, hogy úgy formáljuk világunkat és hozzuk meg döntéseinket, ami konzisztensen a mi

[5] Singer e felismerésében alapvető inspirációs forrást jelent Jeremy Bentham gondolkodása, akit idéz is a szerző: „Eljő *talán* a nap, amikor a többi állati teremtmény is megkapja azokat a jogokat, amiktől eddig csupán a zsarnokság fosztotta meg őket. A franciák máris felismerték, hogy a bőr feketesége nem ok arra, hogy egy emberi lényt jogorvoslat nélkül kiszolgáltassunk kínzói kénye-kedvének. Egy nap talán belátjuk, hogy a lábak száma, a bőr szőrössége vagy az *os sacrum* végződése éppennyire elégtelen okok arra, hogy egy érzékeny lényt ugyanerre a sorsra kárhoztassunk. Mi másnak kellene kijelölni ezt az áthatolhatatlan határt? Az értelmi képességek vagy netán a beszéd készsége? De hát egy kifejlett ló vagy kutya vitán felül racionálisabb, mint ahogy beszédesebb állat is, mint egy egynapos, egyhetes vagy akár egy hónapos gyermek. De tegyük fel, hogy mégsem így van, számít ez? A kérdés nem az, hogy tudnak-e gondolkodni, tudnak-e beszélni, hanem hogy *képesek-e szenvedni*." (Vö. Singer 2003. 212, kiemelés az eredetiben.)

malmunkra hajtja a vizet, aminek következtében tehát mindig a nem-emberi létezők szenvednek hátrányt, másrészt „a mienktől eltérő fajok tagjaival, vagy ahogy populárisan, bár félrevezetően nevezzük őket, az állatokkal kapcsolatos attitűdjeink és gyakorlataink” (uo.) alapvetően megváltoztathatók lennének. Singer ezért azt szorgalmazza, „hogy az egyenlőségnek azon alapelveit, amikről legtöbbünk felismerte, hogy saját fajunk minden tagjára ki kell terjesztenünk, terjesszük ki más fajokra is” (uo.).

Singerrel messzemenően egyetértek, azonban a nyolcvanas évek második felében megfogalmazott gondolatain a tekintetben talán srófolni vagy szigorítani kell, hogy immár nem elég a váltás; mentális ugrásra van szüksége az embernek ahhoz, hogy a nem-emberi lényekkel való kapcsolatát egyáltalán áthangolja.

IV. SZEGÉNYES VILÁG VAGY A VILÁG METAMORFÓZISA I.

Hogy Martin Heidegger és Peter Sloterdijk hogyan vitatkozik, miképpen bocsátkozik bele abba a közös térbe, amelyet a polemosz közege jelent, arról nyilván megoszlanak a vélemények. Heidegger ilyen irányú hajlandóságáról sokat elárulnak egyik legismertebb tanítványa, Hans-Georg Gadamer szavai, aki szerint Heidegger sokkal szívesebben beszélgetett vidéki és falubeli parasztemberekkel az időről és az állatokról, mintsem hogy vitatkozott volna filozófus-kollégáival (Gadamer – Forget – Le Rider 1981). Sloterdijk polemikus belemerülése a gondolat születésének folyamatába ugyanakkor – állítólag – szignifikánsnak tekinthető. Az elmúlt évtizedekben talán csak Jürgen Habermas vitatkozott többet Sloterdijknál – maradva német nyelvterületen, mert persze Jacques Derrida vagy Michel Foucault szintén nagy debattőrök voltak. Mindez persze pusztán megérzés és feltételezés a részemről, mindazonáltal az valóban igaz, hogy Sloterdijk szinte valamennyi szövegét a polémia performatív felhajtóereje szüli: műveiben voltaképpen hol nyíltabb, hol rejtettebb módon folyamatosan vitázik a német (vagy más európai) filozófiai tradíció különböző áramlataival, főként Heideggerrel és az ún. Frankfurti Iskola berkein belül formálódó kritikai elmélettel (azon belül is leginkább talán Theodor Adornóval és Jürgen Habermasszal). Ez a debattőr magatartás meghatározó vonása a gondolkodásának, amely mind a filozófiai esszéisztika, mind a tudományosabb igényű fogalmi rendszerépítés követelményeinek megfelel.[6]

[6] Manfred Frank szerint, aki szintén többszöri vitapartnere Sloterdijknak, az „új érthetőség” áramlatának egyik csúcsszerzője Sloterdijk. Ez azt jelenti közelebbről, hogy „a fiatalabb kultúrteoretikusok nemzedéke itt kezdett elhatárolódni a sebzett szúrósságtól, az Adornoféle zsargon addig hangadó modorosságától, sőt még az újfrancia-neostrukturalista szövegek retorikus homálya is kezdett kivilágosodni”. Sloterdijk szövegeiben az intellektuális szubsztancialitás és a műveltség együtt jár a filozófiai érzékkel és az esszéisztikus ábrázolásmóddal, és egy valóban élvezetes és provokatív stílusban kulminál. Ez a stílus – megint csak

Amit most a klasszikus vita oppozícióiként szeretnék beállítani, az voltaképpen a heideggeri híres *Humanizmus-levél*re adott sloterdijki replika, tehát egy időben több mint ötven év elválasztotta közös gondolati tér az emberről való gondolkodás lehetőségéről. Ebben a gondolati térben kap helyet néhány megfontolás az állat és az ember közti viszonyról. Most ezekre fókuszálok. Bár nyilvánvalónak tűnik, hogy az állat helyének és szerepének megítélése egyáltalán nem lehet független azoktól az elgondolásoktól, amelyek alapján Heidegger a humanizmust kritika tárgyává teszi. Ezennel nincs mód ezt a gondolatmenetet minuciózusan végigkövetni, de talán elég is annyit hangsúlyozni most, hogy Heidegger szerint a legnagyobb probléma az ember metafizikai önreflexióját illetően nem másban rejlik, mint hogy „a *homo humanus humanitas*át a természet, a történelem, a világ, a világalap, azaz az egészében vett létező egy már rögzített értelmezésére tekintettel határozzák meg" (Heidegger 1994. 125). E „rögzített értelmezés" szerint a „metafizika az *animalitas* felől gondolja el az embert, nem pedig a *humanitas*ra irányulóan" (Heidegger 1994. 127). Az animalitás felől elgondolt emberi létmód az animal rationale diszpozíciója, amely jóllehet az emberben meglévő ész kitüntetettségét megvilágítja, de nem ad magyarázatot a jelenvalólét leglényegesebb vonására, azaz a létre vonatkoztatottságára: „az ember csak akkor létezik [*west*] önnön létezésében [*Wesen*], ha a lét szólítja." (Heidegger 1994. 128) Márpedig az állatot Heidegger szerint nem szólítja a lét: „az élőlények úgy vannak, ahogy vannak, anélkül hogy létükből mint olyanból a lét igazságában állnának, és az ilyen állásban a létükben időzőt [*Wesende*] őriznék" (Heidegger 1994. 130). Heidegger olyannyira el akarja távolítani az állatot az ember dimenziójától, hogy az isteni magasságos szféráját közelebbinek (fel)tételezi az emberihez az állattal való, minden „képzeletet meghaladó" „testi rokonság" mélységeihez képest (uo.). E megfontolások mentén jutunk el ama híres megkülönböztetéshez a világ és a környezet között, amely szerint az állatnak nincs világa, pusztán környezete, mert „ugyan a növények és az állatok környezetfüggők, de nincsenek soha szabadon odaállítva a lét világló tisztásába – és csak ez »világ« – ezért nincs nyelvük."[7] (Uo.)

Itt a heideggeri elgondolás döntő pontjához értünk, amelyről joggal írja Vajda Mihály – nem kis részben s vállaltan Jacques Derrida Heidegger-interpretációjához kötődve – *Heidegger és az állat kísértete* című tanulmányában, hogy meglehetősen tisztázatlan és nem kis zavarodottságot mutat. Tudniillik Heideggernél az állat (problémája) kísértetként jár vissza, ami mindközönségesen azt jelenti, hogy egyáltalán nem tudja kellőképpen tisztázni az állat diszpozícióját az emberhez való viszonyában, azaz képtelen megragadni az állat létét, létformáját.

Frank szavaival élve – „nemcsak kerüli a harsány hangokat, de mindenki másénál inkább képes elhatolni a váratlanul lényeggé váló árnyalatokig" (Frank 2000. 456).

[7] Ennek a gondolatnak az aprólékos filozófiai kimunkálását olvashatjuk *A metafizika alapfogalmai*ban (Heidegger 2004. 230–337), az állatra vonatkozó „középső tézis"-ről lásd Heidegger 2004. 239–256.

Egyszer azt mondja, hogy az állatnak nincs világa, pusztán környezete, majd pedig azt, hogy világa sincsen, környezete sincsen, s olyat is mond, hogy az állat világa szegény. Vajda idézi Heidegger *A metafizika alapfogalmai* című előadásának híres hármas tézisformáját a 44. § végéről: „1. A kő világ nélküli. 2. Az állat világban szegény. 3. Az ember világképző.” (Vajda 1996. 275.)[8] Az első és a harmadik állítással nem nagyon lehet problémánk, a baj a középső tézissel van:

> Ahhoz, hogy megértsük a heideggeri állatfogalmat, nem kerülhetjük el, hogy megtudjuk, hogyan viszonyul – már ha egyáltalán – a két másfajta létező, nevezetesen a materiális létező és az ember. Mihez? Ha nem lenne állat, nyugodtan mondhatnánk, hogy „a” világhoz. Hiszen a materiális létezőnek (a kőnek) egyértelműen nincsen világa, nem viszonyul semmihez. Az ember meg viszonyulhat a világhoz, neki (bizonyos értelemben egyedül neki) ugyanis van világa. Az állattal van a baj. (Vajda 1996. 273–274.)

Igen, az állattal van a baj – legalábbis a heideggeri beállítódásban. Mert ha azt kérdezzük, „mi az, hogy cicafarok”, ez a heideggeri perspektívában, ahogy azt megint csak Vajda fejtegeti, nem jó kérdés, mert ezzel a létezőre kérdezünk, nem a létező létére.

> Hogy a fenében van az, hogy megfeledkeztünk a létre irányuló kérdésről, és mindig csak a létezőkre kérdezünk rá, ha ez egy könyv, akkor mi az, hogy könyv, mi az, hogy tárgy, mi az, hogy ember, mi az, hogy cicafarok, akármire rákérdezünk, társadalmi problémákra stb. Csakhogy mit jelent az, hogy mindezek egyáltalán vannak? Ez a legnagyobb kérdése a filozófiának, ez tényleg gyermeki kérdés. És ez az a kérdés, amit a filozófia tényleg elfelejtett. Mert nem tudunk rá válaszolni, sosem is fogunk tudni válaszolni rá, és mégis ez a legfontosabb. (Vajda–Kardos 2017. 265–266.)

Csakhogy Heidegger zavarban van akkor, amikor a cicafarok létére kell rákérdezni. Itt falba ütközik. Nem tudja az ember világban-való-létében elrendezni az állat létét.

V. SZEGÉNYES VILÁG VAGY A VILÁG METAMORFÓZISA II.

Az állat-kérdést illető heideggeri zavar forrása tehát szoros összefüggésben van azzal, hogy Heidegger számára alapvetően és konstans módon tisztázandó probléma marad – tehát *sui generis* tisztázatlan – az ember önmagához és a világ(á)hoz

[8] Vajdának ez egy 1995-ös tanulmánya, a szóban forgó heideggeri korpusz 2004-ben jelent meg magyarul, az ott olvasható fordítás így hangzik: „1. A kő világtalan. 2. Az állat világszegény. 3. Az ember világképző.” (Heidegger 2004. 239.)

való viszonya. Ez a viszony *idealiter* a tulajdonképpeniség vagy autenticitás létmódjában formálódik, és abban az értelemben van szó itt valamiféle iránymozgás motiválta folyamatról, hogy a megértés és a nem-értés feszültségterében a jelenvalólét egzisztálását inkább a helyesség, jogosság, uram bocsá az igazság ritmizálja. De hát mi alapján tételezhetjük fel az egyik vagy másik egzisztáló létmódja vonatkozásában, hogy helyes vagy helytelen? Hogyan kell vagy lehet a helyesség, méltányosság vagy éppen az igazság tekintetében itt különbséget tenni? (Tugendhat 1970. 308–309.) A jelenvalólét saját önmaga-létének az elhatározását és megformálását sokféle lehetőség játékterében végezheti el, s jóllehet „az elhatározottság nem irányul az igazságra, hanem a mindenkori lehetőség igazsága az, hogy a jelenvalólét a saját tulajdonképpeni önmaga-léte által határozza el magát", ezen a ponton egy alapvető nehézségbe ütközünk, és ütközik maga Heidegger is. „Ennek a koncepciónak a nehézsége nyilvánvalóan abban van – írja Ernst Tugendhat éleslátóan a husserli és heideggeri igazságfogalomról kiadott könyvében –, hogy a tulajdonképpeni önmaga-lét (a halálhoz való előrefutás stb.) formális meghatározása és a mindenkori konkrét lehetőségek terve között egy hirtelen, éles szakadás keletkezik" (Tugendhat 1970. 360). A probléma, amibe ütközünk, tehát nem más, mint annak a közvetítésnek a tisztázatlan és megoldatlan mivolta, amely a jelenvalólét tulajdonképpeni léte és a létlehetőségek játéktere között teremtene kapcsolatot.

Nos, e létmódok és lehetőségformák közötti, Heidegger inszcenírozta mediális zavar nemcsak az ember önképére hat ki, hanem más létformákhoz való viszonyát is beárnyékolja. Az itt tapasztalható bonyodalomra Sloterdijk rendkívül pontosan és szeizmikus érzékenységgel reflektál, meglehetősen világos és egyértelmű választ ad. Mondjuk így, Sloterdijk szerint Heidegger – ha élhetünk ilyen frivol megfogalmazással – fordítva ül a lovon. Ha tetszik, Nietzsche, Cioran vagy épp Bentham lován. Ti. az igazi zavarnak nem az állat megértéséből kellene származnia, hanem éppenséggel az emberéből. Az ember kudarcot vallott állatként, s elkezdte a saját útját járni – lényegében ezt állítja Sloterdijk. Nem érthetjük meg sem az embert, sem az állatot, sem a kettejük viszonyát, ha nem vagyunk hajlandóak tudomást venni bizonyos fajtörténeti, hominizációs és neoténikus folyamatokról. Márpedig Heidegger, ezt állítja nyomatékosan Sloterdijk, mindezekről nem hajlandó tudomást venni, ha némely összefüggésben elő is kerülnek nála zoológiai és biológiai problémák.

> A tisztás tényleges története, amelyből az emberről való, a humanizmusénál mélyebbre ható töprengésnek ki kell indulnia, […] két nagyobb elbeszélésből áll, amelyek egy közös perspektívában futnak össze, tudniillik annak bemutatásában, hogy a sapiens-állatból miként alakult ki a sapiens-ember. (Sloterdijk 2000. 447.)

Az emberré válás történeti folyamatából ezt az állati genealógiát egész egyszerűen vakság kihagyni. Mert ha erre nem reflektálunk kellőképp, akkor nem va-

gyunk képesek felmérni az „antropogenetikus forradalom” mibenlétét. Persze tévednénk, ha ebből a sloterdijki problematizációból csak annyit szűrnénk le, hogy ez már megint az ember nagyságát és kizárólagos kitüntetettségét irányozza elő, itt pusztán az arra való törekvésről van szó, hogy tisztábban láthassuk, mi az, ami állati, és mi az, ami emberi. Hogy megragadhassuk azt az eseményt, amely a biológiai születést a világrajövetel aktusává teszi.

> Itt játszódik le az antropogenetikus forradalom: a biológiai születés kiszakadása a világrajövetel aktusává. E robbanásról Heidegger – a maga csökönyös elzárkózásával mindennemű antropológia elől, és azon buzgalmában, hogy a jelenvalólét meglétének és világban-való-létének kiindulópontját ontológiailag tisztán megőrizze – messze nem vett kellőképpen tudomást. Mert annak, hogy az ember azzá a lénnyé válhatott, amelynek világa van, fajtörténeti gyökerei vannak, amelyekre a koraszülés, a neoténia és az ember krónikus állati éretlenségének kifürkészhetetlen fogalmai utalnak. Némi merészséggel azt is mondhatnánk, hogy az ember olyan lény, amely állati mivoltában és állatnak való megmaradásában kudarcot vallott. (Uo.)

Az ember állatként átélt kudarca világának megváltozásával járt, addigi világából kizuhant, egyszersmind belevettetett, bevonult, bevonódott egy másik világba. Ám ez az átváltozás nyomot hagyott rajta, melyet Sloterdijk a „nyelvre való rátalálás”-ként ír le. A sloterdijki hipotézis az állat és az ember viszonyára éppen e metamorfózis mozgása általi elrendeződést kínálja, s ebben az állat genuin létmódja ugyanolyan relevánsan domborodhat ki, mint az emberé.[9]

VI. AZ ÁLLAT ÉS A „NYITOTT”

Persze joggal vethetnénk Sloterdijk szemére, hogy az állati létmód genuin természetét az emberré válás genealógiájában tetten ért kudarc-mozzanat felől, innen visszatekintve magyarázni – olyan negatív gondolkodási aktus, amely éppen az állatiság sajátosságát téveszti szem elől. Mondhatná erre Sloterdijk, hogy minden perspektíva kérdése, és hát mégiscsak mi gondoljuk el ezt az egész hóbelevancot, az állatok maximum dörzsölődnek, vágtatnak, enni s inni kérnek, megvédenek bennünket stb. Vagyis az állatok, mondjuk már igen régóta mi, emberek, affektív, ösztönös erejüknél fogva viszonyulnak a világukhoz, a világunkhoz. Amikor Dante az emberi beszéd kialakulásáról, mibenlétéről morfondírozik, azt az angyalokhoz és az „alsóbbrendű élőlényekhez”, az állatokhoz képest

[9] Hogy ez a probléma, tehát az ember más, nem-emberi fajokkal való együttélésének a feladata, vagy egyáltalán az élet lehetőségfeltételeinek domesztikációs és civilizatorikus formálása mennyire nem hagyja nyugodni Sloterdijkot, azt mutatja az antropocén világ égető problémáinak nem szűnő reflektálása, kritikája a részéről (vö. Sloterdijk 2017 szövegeivel, különösen az első kettővel: 7–59).

rendezi el, amennyiben azt állítja, hogy azért pusztán „egyedül az embernek adatott meg, hogy beszéljen", mert „az angyalok csodálatos gondolataik nyilvánítására rendkívül gyors és elmondhatatlan értelmi képességgel rendelkeznek (melynek segítségével egyikük a másik számára önmagától és azonnal teljesen ismertté válik)". Az állatoknak sem volt szükséges, hogy kialakuljon a beszélőképességük, „hiszen – hangzik Dante érve – csupán természetes ösztönük vezeti őket" (Dante 1965. 350).

Az állatoknak ezt az organikus dimenzióját kiemelni, nos, ez megint csak olyasmi, amivel az ember szokta „elintézni" az állat viszonyulását a világhoz, mondván, nekik nincs eszük, az nekünk, embereknek van. És ekkor már ismét csak az *animal rationalé*nál tartunk, az embernek kiutalva a racionalitást, és megfeledkezve újból arról, ami bennünk is állati, „a képzeletet meghaladó" „testi rokonság" vonatkozásáról (Heidegger 1994. 130). Sokféleképpen lehet variálni ezt a gondolatot, nem feledkezve meg arról, hogy persze mennyire „okos" tud lenni az állat is.[10] Rilke híres versében, *A nyolcadik elégiá*ban szintén ez az organikus dimenzió elevenedik meg, noha ez első olvasásra egyáltalán nem nyilvánvaló. A költemény első két sora alapján akár még úgy is tűnhet, hogy Rilke az emberrel egyenrangú szinten, ugyanabban a létvonatkozásban jeleníti meg az állatot, hiszen a „Kreatur" kifejezés egyként utal az emberre és az állatra, mindkettő teremtett voltára, illetve a „szemléli", „látja", „néz" *(sieht)* kifejezés megint csak egybefoglalja az érzéki és a szellemi értelemben vett látást:

Mit allen Augen sieht die Kreatur
das Offene. (Rilke 1996. 35)

Tárt szemmel szemlélik az állatok
A Nyitottat. (Rilke 1983a. 264)[11]

Ám ha tovább olvassuk a szöveget, a teremtmény vagy élőlény története szétágazik állatra és emberre, és Rilke leginkább úgy próbálja láttatni a kétféle élőlény közötti különbséget, hogy léte terébe, világába az állat belebocsátkozik, benne van abban, a „Nyitott"-jában az ő sajátossága szerint, míg az ember képtelen belemerülni létlehetősége terébe, mondjuk így, Nyitottjába, pusztán előtte toporog. Az egész vers szcenikáját és poétikáját ez a „benne" és „előtte" közötti különbség szervezi. Az organikus lét éppen ennek a *benné*-nek, ennek az önnön-létbe-merülésnek a sajátossága, míg, tehetjük hozzá, az *előtte* diszpozíciója

[10] Újfent utalnék a Singer idézte Bentham-gondolatra, amit az 5. lábjegyzetben citáltam hosszabban (Singer 2003. 212).

[11] Egy másik fordításban így hangzik e részlet: „A teremtmény minden szemével a / Nyitottat látja" (Rilke 1983b. 269).

a tudás. Ezt az éles megkülönböztetést egyébként maga Rilke hangsúlyozza, ez kiderül az egyik olvasójának írt leveléből, amit élete utolsó évében fogalmazott:

> A „nyitott” fogalmát, amelyet ebben az elégiában javasolni próbáltam, *úgy* kell értenie, hogy ez helyezi a világba az állatok tudatfokát, anélkül hogy minden pillanatban szembeállítaná őket önmagukkal, mint bennünket; az állat benne van a világban; mi előtte állunk, azzal a sajátos kifejezéssel és fokozással, amelyet a tudat önmagára vesz. (Rilke 1926. február 25-i levelét idézi Heidegger 2006. 248; kiemelés az eredetiben.)

Rilke részéről ez a poétikai, fiziológiai és filozófiai megoldás azért zseniális, mert ezzel az állat mellett a növényi létmód jellegzetességét is megragadja:

> das freie Tier
> hat seinen Untergang stets hinter sich
> und vor sich Gott, und wenn es geht, so gehts
> in Ewigkeit, so wie die Brunnen gehen.
> *Wir* haben nie, nicht einen einzigen Tag,
> den reinen Raum vor uns, in den die Blumen
> unendlich aufgehn. (Rilke 1996. 35)[12]

> De a szabad állat,
> az más: *mögötte* rejlik pusztulása,
> s előtte – Isten; s ha vonul, örök-
> létben vonul, mint a vizek vonulnak.
> De elénk soha, egy napra se tárul
> a tiszta Tér, amelyben a virágok
> örökké nyílnak. (Rilke 1983a. 264)[13]

Az emberhez képest más, nem-emberi, tehát állati, növényi organikus lét viszonylatában elgondolni és újrateremteni önmagunkat – nos ez még összességében várat magára. Rilke javaslata, hogy a „Nyitott” lehetne e közös lét-újrateremtés tere, amelyben alapjában véve „csak *léteznünk* kell”, úgy tűnik, lényegi okoknál fogva nem talál utat az emberhez. Holott

> alapjában csak *léteznünk* kell, de egyszerűen, de ellenállhatatlanul, miként a Föld létezik, igazodva az évszakokhoz, világosban és sötétben és *egészen benne a térben*, nem kívánva megnyugvást sehol másutt, csupán az erők és hatások hálójában, ahol

[12] Kiemelés az eredetiben.

[13] Kiemelés az eredetiben. Egy másik fordítás szerint: „Az állat / szabad, a vég mindig mögötte van, / előtte Isten, és mikor halad, / az öröklétbe halad, mint a forrás. / Soha, egyetlen napig nincs előttünk / a tiszta tér, amelybe a virág / belényit szűntelen.” (Rilke 1983b. 270.)

> a csillagok biztonságban érzik magukat. (Rilke Cézanne-hoz írt levelét idézi Jamme 1991. 152–153.)[14]

E szavak szerint – amelyek az elégiáknál korábbiak – Rilke még látott lehetőséget az ember számára a tér*ben* léteznie. Később az ember már csak *előtte*, mármint a nyitott tér *előtt* toporog. Tudása, technikai vagy technicizált diszpozíciói nem engedik meg számára a nem-emberi fajokkal való közös térbe történő belebocsátkozást. Legalábbis Heidegger így olvassa Rilke javaslatait, és mint láttuk, van erre jogalapja, hiszen Rilke maga hangsúlyozza, hogy az állatok „tudatfoka" a nyitott, az embereké ily módon a bezárt, vagy a vonatkozásokat kereső, ezért a szabadot már nem találó tárgyias gondolkodás. Azonban Heidegger úgy erősíti fel a rilkei „nyitott" értelmezhetőségét, hogy a tiszta vonatkozások nyílt lehetőségterébe az ember nem tud visszatalálni.

> A nyitotthoz fűződő viszony, ha itt egyáltalán még beszélhetünk „valamihez" fűződő viszonyról, csupán olyan tudattalan irányultság, amelyet a létező teljességébe való törekvő-vonzó igyekezet határoz meg. […] Hogy a nyitottat a lét lényegszerűen kezdeti tisztásának [*Lichtung*] értelmében gondoljuk el, még inkább idegen Rilke versétől, amelyre mindenképpen rávetül Nietzsche megzabolázott metafizikájának árnyéka. (Heidegger 2006. 248–249.)

Ám voltaképpen mit is jelent szemlélni a nyitottat, a nyitottban szabadon létezni az állat részéről, illetve az abba való belebocsátkozás lehetetlensége az ember felől? Ha a kreatúrák elemi különbsége felől kérdezzük ezt, akkor a tudatfokok eltérése, a tudatosodás fokozódása adhat választ az emberi és nem-emberi fajok különbözőségére és a „Nyitott" közös terében történő együttes affirmálhatatlanságukra. Mert amint arra már többen is felhívták a figyelmet, ez egy nehéz, ha éppen nem lehetetlen átvitel, transzportábilitás ember és állat, vagy a rilkei poétika szerint az általános teremtmény *(Kreatur)* és a különös élőlény (ember vagy állat) között (Fues 1999. 158), merthogy az állat a puszta nyitottat nézi, semmi mást, nem látja tehát a tárgyakat és a dolgok közti relációkat, az ember pedig éppen e relacionalitástól az, ami. Mindazonáltal az ember részéről egyre sürgetőbb feladatnak tűnik az, hogy a nem-emberi fajoknak e nyitott, tiszta vonatkozásteli létet illető immerzív érintettségéhez transzportábilis viszonyokat találjon, sőt kiépítsen; azaz vállalja fel a teher hordozását és illeszkedjen bele az átviteli mozgás ritmusába. Rilke versszavai mindehhez adnak szempontokat, hiszen mint olvashattuk, *A nyolcadik elégia* első sora teremtményről beszél, illetve, amint azt Peter Szondi ingeniális értelmezése alapján sejthetjük, a vers „Nyi-

[14] Második kiemelés tőlem. Jamme egyébként gyönyörűen bemutatja a rilkei életműben a „Nyitott" fogalomkörébe tartozó jelentésrétegek alakulását, finom módosulását, kezdve a cézanne-i inspirációtól egészen a késői nagy versekig, a *Duinói elégiák*ig és a *Szonettek Orpheuszhoz* ciklusaiig (Jamme 1991).

tottja” a jelenvalólét tere is *(Daseinsraum)* (Szondi 1975. 428), amely lehetőségnek az ember általi affirmációja és realizációja elsődleges feladat.

Nemcsak a téli fáktól tanulhatunk, ahogy Nemes Nagy Ágnes írta,[15] hanem az állat tiszta tekintetében is megtapasztalhatnánk valamit, olyasmit, aminek a „tudása” egyre sürgetőbb. Tanulni azt a nyugalom áthatotta „Nyitott”-at, ahogyan egy „állat némán reánk tekint”. Mert jóllehet abban közösek vagyunk, emberek, állatok, növények, hogy létezők vagyunk, azaz – ahogy Heidegger beállítja e közösséget – hogy kockára vagyunk téve, hogy önmagunkban nem vagyunk védettek (vö. Heidegger 2006. 243–244). Ám amiben különbözünk, a védtelenséghez fűződő viszonyhoz való viszonyulásban, azt pontosabban kellene felmérnünk, de nem felülről, hanem horizontálisan belebocsátkozva az eltérésekbe.

IRODALOM

Cioran, E. M. 1999. *Füzetek. 1957–1972.* Ford. Réz Pál. Budapest, Európa.

Dante, Alighieri 1965. A nép nyelvén való ékesszólásról. Ford. Mezey László. In uő: *Összes művei.* Szerk. Kardos Tibor. Budapest, Magyar Helikon. 347–400.

Deleuze, Gilles 1999. *Nietzsche és a filozófia.* Ford. Moldvay Tamás. Budapest, Gond Alapítvány Kiadó – Holnap Kiadó.

Frank, Manfred 2000. Fellengzős, üres mormolás. Ford. Magyar István. *Vulgo.* II/3–4–5. 456–463.

Fues, Wolfram Malte 1999. Schwere Transporte. Überlegungen mit der achten Duineser Elegie. In Wolfram Groddeck (szerk.) *Interpretationen. Gedichte von Rainer Maria Rilke.* Stuttgart, Reclam. 155–180.

Gadamer, Hans-Georg – Philippe Forget – Jacques Le Rider 1981. Hans-Georg Gadamer et le pouvoir de la philosophie. *Le Monde*, 1981. április 19. https://www.lemonde.fr/archives/article/1981/04/20/hans-georg-gadamer-et-le-pouvoir-de-la-philosophie_2734045_1819218.html. (Utolsó letöltés 2021. 09. 10.)

Heidegger, Martin 1994. *Levél a „humanizmusról”*. Ford. Bacsó Béla. In uő: *„…költőien lakozik az ember…”*. Szerk. Pongrácz Tibor. Budapest–Szeged, T-Twins–Pompeji. 117–170.

Heidegger, Martin 2004. *A metafizika alapfogalmai.* Ford. Aradi László, Olay Csaba. Budapest, Osiris.

Heidegger, Martin 2006. *Költők – mi végre?* Ford. Schein Gábor. In uő: *Rejtekutak.* Budapest, Osiris. 233–278.

Jangfeldt, Bengt 2012. *A nyelv az Isten. Feljegyzések Joseph Brodskyról.* Ford. Rácz Judit, Teplán Ágnes. A külön nem jelölt verseket fordította Imreh András. Budapest, Typotex.

Nemes Nagy Ágnes 2016. *Összegyűjtött versek.* Pécs, Jelenkor.

Nietzsche, Friedrich 2000. *Így szólott Zarathustra.* Ford. Kurdi Imre. Szerk. Hévizi Ottó. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány.

[15] Egészen pontosan – a mi mostani dilemmáink szempontjából is releváns és nagymértékben tisztázó módon – a költőnő azt írja, hogy tanulni kell a téli fákat, azaz az emberi tudatfokot és a természeti létezésmód fokozatait közelíteni egymáshoz: „Tanulni kell. A téli fákat. / Ahogyan talpig zúzmarásak. // Tanulni kell. A nyári felhőt. / A lobbanásnyi égi-erdőt.” (Nemes Nagy 2016. 404.) Híres korai versében, a *Fák*ban pedig így ír: „meg kell tanulni itt a fák / kimondhatatlan tetteit” (Nemes Nagy 2016. 7).

Nietzsche, Friedrich 2003. *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Szeged, Szukits.
Rilke, Rainer Maria 1983a. A nyolcadik elégia. Ford. Rónay György. In uő: *Versei*. Ford. Ambrus Tibor és mások. Budapest, Európa. 264–266.
Rilke, Rainer Maria 1983b. A nyolcadik elégia. Ford. Vajda Endre. In uő: *Versei*. Ford. Ambrus Tibor és mások. Budapest, Európa. 269–272.
Rilke, Rainer Maria 1996. *Duineser Elegien / Die Sonette an Orpheus*. H. n., Suhrkamp.
Schwendtner Tibor 2011. *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. Budapest, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület.
Singer, Peter 2003. Minden állat egyenlő. Ford. Nemes László. *Vulgo*. 4/3. 208–217.
Sloterdijk, Peter 2000. Az emberkert szabályai. Válasz a humanizmusról írott levélre – az elmaui beszéd. Ford. Major Enikő. *Vulgo*. 2/3–4–5. 438–455.
Sloterdijk, Peter 2001. *A gondolkodó a színpadon / A Jó Hír megjavításáról*. Ford. Bendl Júlia és Kurdi Imre. Budapest, Helikon.
Sloterdijk, Peter 2017. *Was geschah im 20. Jahrhundert?* Berlin, Suhrkamp.
Széplaky Gerda 2018. Oktalan állat. *Többlet*. 2. 52–70.
Szondi, Peter 1975. Rilkes *Duineser Elegien*. In uő: *Das lyrische Drama des Fin de siècle*. Frankfurt/M, Suhrkamp. 379–510.
Tánczos Péter 2020. „Mindenekelőtt ne tévesszetek össze másokkal!" In Daróczi Enikő – Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 18. Az identitás*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó. 435–447.
Tugendhat, Ernst 1970. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2. unveränderte Auflage. Berlin, Walter de Gruyter & Co.
Vajda Mihály 1996. Heidegger és az állat kísértete. In uő: *Nem az örökkévalóságnak. Filozófiai (láb)jegyzetek*. Budapest, Osiris. 268–283.
Vajda Mihály – Kardos András 2017. „A fontos, hogy amit állítok, ne legyen egyértelmű". Kardos András interjúja Vajda Mihállyal az 1977–1990 közötti időszakról. In Vajda Mihály: *Szög a zsákból*. Budapest, Magvető. 167–323.
Young, Julian 2010. *Friedrich Nietzsche – A Philosophical Biography*. Cambridge, Cambridge University Press.

Czétány György

Proklosz diszjunktív szintézise

Jelen tanulmányban Proklosz filozófiai rendszerét elemzem elsősorban *A teológia elemei* alapján.[1] Tézisem szerint a rendszer meghatározható Kant fogalmával diszjunktív szintézisként, e szintézis feltétlen ideaként történő használataként. *A tiszta ész kritikája*ban Kant arról ír, hogy a feltétlen ideára irányuló ész a totalitást különböző észeszmék, avagy szintézisek által ragadja meg. Ezek alapját a sokféleség ítélőerő általi szintézisének különböző módjai, azaz különböző viszonyok létrehozása jelenti. Az egyik mód a diszjunktív ítélet, mely felosztás révén alakít ki viszonyokat a szintetizált részek között.[2] Amennyiben az ész e viszonyt kiterjeszti a tapasztalaton túlra, a feltételek összességére, ez esetben adódik a lehetséges meghatározások felosztott és elválasztott totalitásának szintetikus ideája.[3] A diszjunktív szintézis a valóságra irányuló gondolkodás olyan eszméje, amely az egymástól elválasztott, egymást kölcsönösen kizáró meghatározások totalitásának egyetlen elven alapuló, összefüggő hierarchikus rendszereként határozható meg. A felosztottak egyetlen elvből következnek. A diszjunktív szintézisnek mint feltétlen ideának legkövetkezetesebb, minden létezőre érvényes metafizikai megvalósulása a prokloszi filozófia. A következőkben a prokloszi rendszer áttekintésével e tézisemet igyekszem igazolni.[4]

Proklosz Plótinosz gondolatait viszi tovább, zárt fogalmi rendszerré kovácsolva azokat. Ez azt is jelenti, hogy – amint majd látni fogjuk – rendszere egyszers-

[1] A tanulmány az MTA-TKI Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport programjában készült.

[2] Kant 2004. 121.

[3] Kant 2004. 325–326.

[4] A tanulmány *A transzcendentális probléma* című könyvemhez írt kiegészítés, voltaképp egy lábjegyzetének részletesebb kifejtése, mely a Plótinoszról írt fejezet végén található. A könyvben azt elemzem, hogy a valóság mint egész konzisztens meghatározását adó különböző fogalmi rendszerekben hogyan jut uralomra e konzisztencia alapelveként a diszjunktív, a konjunktív vagy a konnektív szintézis (tehát a három kanti észidea, ám ez esetben mint a valóság konstitutív eszméje). Ez egyszersmind az adott szintézis egyoldalú, avagy transzcendens használatát, azaz más szintéziseket önmagából levezető vagy önmaga alá rendelő használatát jelenti. Proklosz filozófiája a diszjunktív szintézis egyoldalú használatának legkövetkezetesebb példája. A Plótinosz-fejezetet lásd Czétány 2019. 29–41.

mind Platón és Arisztotelész filozófiájának szintetizált és szisztematizált értelmezését is jelenti. *A teológia elemei*ben kifejtett teória invencióinak jelentős része valószínűleg Plótinosz tanítványa (Porphüriosz) tanítványának, Jamblikhosznak tulajdonítható, ám az ő metafizikai tárgyú írásaiból csak töredékek maradtak fenn. *A teológia elemei* Eukleidész módszerét átvéve egy tételekből (211 tételből) és azok bizonyításából álló deduktív mű, amely a feltétel nélküli kezdetből, a Jóból, avagy Egyből indul ki és az egyes tételeket az előzőekből vezeti le. Mindezzel Proklosz voltaképpen azt a dialektikus tudományt valósítja meg, amelyről Platón az *Állam*ban ír.[5]

Plótinoszhoz hasonlóan Proklosznál is a létezés feltétele az egység: egy létező annyiban létezik, amennyiben sokasága elrendezett, megformált, egységként szintetizált. Plótinosznál az egységgel szemben áll az egység nélküli sokaság, az anyag mint határtalan potencialitás, amely az egységbe rendeződő érzéki létezők szubsztrátuma. Proklosznál minden sokaságot, így még az anyagot is, az Egy hozza létre, vagy azáltal, hogy egyesíti a sokaságot, vagy azáltal, hogy a sokaság eleve egységekből áll (TE 5-6).[6] *Az Egy által szintetizált hierarchia tehát mindent magában foglal*. A hierarchia tetején az Egy maga teljesen egyszerű, minden létezés, minden élet és minden megismerés feletti szubzisztencia, belőle mint első okból indul ki és halad folyamatosan, fokról fokra önmagához hasonlót alkotva minden teremtő folyamat.[7] Ennek során az egység egyre inkább megsokszorozódik, egyre távolabb kerül az Egytől, és ezzel egyre inkább veszít teremtőerejéből. Ugyanakkor az Egy nem csak első ok, hanem végső cél is: feléje mint a legfőbb Jó felé irányul a sokaság minden vágya – megint csak hasonulás alapján, fokozatosan haladva. Az Egy egyszersmind Jó, amennyiben jósága által önmagából kiárad, hogy egyesítse a sokaságot, és Jó, amennyiben általa őrződnek meg egységükben (TE 13). A hierarchia alján az anyag maga is egységekből áll. A hierarchikus szintek minden szubzisztens elemének alapvetően három jellemzője van: (1) fennállása *(hüparxisz)*, vagyis oka által meghatározott egzisztenciája, pontosabban szubzisztenciája; (2) aktualitása *(energeia)*, vagyis aktivitása önmaga és a hierarchia többi eleme viszonyában; (3) hatóereje *(dünamisz)*, alsóbbrendű létezőket létrehozó ereje, sokaságukat egyesítő ereje. A hatóerő aktualitásból áramlik ki és (alsóbbrendű) aktualitásba megy át (TE 77).[8] A hatóerő azonban benne már kisebb mértékű lesz. Az Egyből kiáradó és minden szinten végighaladó, ámde fokozatosan csökkenő mértékű hatóerőt minden szint a saját

[5] Platón: *Állam* 510b, 511b.

[6] Itt és a továbbiakban a főszövegben zárójelben hivatkozom Proklosz két fő művére, melyek bibliográfiai adatait lásd az irodalomjegyzékben: *A teológia elemei* (a továbbiakban TE), *Platóni teológia* (a továbbiakban PT).

[7] A folyamatosságot a hasonlóság biztosítja. PT III 6.21–24.

[8] Különbséget kell tennünk a *dünamisz* tökéletes és tökéletlen formája között. Az előbbi az, amely más dolgot képes tökéletesíteni, az utóbbi az, amelynek képessége szerint szüksége van más dologra tökéletesedése végett. TE 78–79. Vö. Arisztotelész: *Metafizika* 1019a, 1046a. Az előbbit hatóerőnek, az utóbbit potencialitásnak fordítom.

fennállásának természete szerint aktualizálja (TE 7). Egy adott partikuláris létező fennállásának természetét egyszerre két dolog határozza meg: egyrészt saját szintjének univerzális elve, avagy monásza, másrészt a közvetlenül felette lévő szint vele analóg partikuláris létezője, amely az adott szint kauzális láncában hasonló helyen van (TE 108).[9] Ebből következik, hogy egy ok nem önmagával azonosat, csak önmagához hasonlót hoz létre, amelyet más ok is meghatároz (TE 28).

Az alsóbbrendű dolgok létrehozása részesedés *(methexisz)* által történik: a létrehozó hatóereje által fennállásának természetéből részesíti a létrehozottat. Már Platón *Parmenidész*e felhívja a figyelmet a részesedéssel kapcsolatos alapvető problémára. Ez abban áll, hogy amennyiben az egy önmagából részesíti a sokaságot, megosztja köztük magát, vagyis maga is sokká válik.[10] Ezt a problémát az újplatonikusok úgy igyekeznek megoldani, hogy a részesedés folyamatában a két feltétel mellé – az, ami részesedik *(metekhon)*, és az, amiben a részesedő részesedik *(metekhomenon)* – egy harmadikat illesztenek: a részesedhetetlent *(amethekton)*. A részesedhetetlen a hierarchia egy adott szintjének az az univerzális elve vagy monásza, ami önmagában független egységként tartalmazza azt a karaktert, amit az általa létrehozott szubzisztenciák részesítenek, ám úgy, hogy ő maga önmagában marad. A részesedhetetlen nem részesít, hanem a részesítőket teremti. Az adott szinten tehát a részesedhetetlen monász megelőzi a részesedhetőket, és így a részesített karakter benne megmarad egységében. Ezt Proklosz úgy fejezi ki, hogy a részesedhetetlen a sok előtti egy; az, ami részesít, egy és nem egy (vagyis megosztja magát); az, ami részesedik, nem egy és egy (vagyis a részesedettben egyesül) (TE 23–24).

A részesedés folyamatában minden szubzisztencia háromféle állapotot vehet fel. (1) okában marad *(moné)*, vele preexisztens, vagy inkább preszubzisztens módon egyesült; (2) kiáramlik *(proodosz)*, hogy létrehozza azt, amire a részesítő ok fennállásának természete és hatóereje alapján képes (mivel ő maga is részesül a jóból és utánozza az Egyet); (3) áramlásában megfordul *(episztrophé)* és visszatér okához, hasonul hozzá, ahhoz, amitől fennállását kapta. A megfordulás indítóoka a Jóra (minden létező létesítő okára) való vágy, illetve arra a jóra irányuló vágy, amiben az ő közvetlen létesítő oka részesül (TE 25, 30–38). Az adott természet így visszatérhet a közvetlenül felette álló természethez, de magasabb rendű természetekhez is, egészen az Egyig (TE 33). A partikuláris létező visszatérése felsőbb okokhoz a közvetlenül meghatározó okon keresztül történhet, vagyis a fent említett két úton: saját univerzális részesedhetetlen monászán keresztül vagy a felette lévő szint analóg partikuláris létezőjén keresztül (TE 108).

[9] Siorvanes az alárendelés két láncát különbözteti meg. Az egyik a tulajdonságból való részesedés vertikális lánca a különböző szinteken keresztül. A másik a monász tulajdonságának horizontális lánca partikuláris létezőin keresztül. Siorvanes 1996. 79–80.

[10] Platón: *Parmenidész* 130e–131e. Vö. *Philébosz* 15b.

A visszatérés tehát azokon az okokon megy végig, amelyeken át a felé történő kiáradás végbement (TE 38).

Látható, hogy a létezők nem csak önmagukban szubzisztálnak, de éppúgy okukban és okozatukban is. A szubzisztálás módja így háromféle lehet. (1) Lehet részesedettként a létrehozó okban *(kat'aitian)*, preszubzisztens módon; (2) lehet saját fennállásában *(kath'hüparxin);* végül (3) lehet létrehozóként a részesedettben *(kata methexin)*, képmásként szubzisztálva (TE 65). Mindez azt jelenti, hogy minden természet kapcsolódik minden más természethez a szubzisztencia három módjának valamelyike által. Vagyis – a sztoikus szóhasználat alapján – minden szimpátiában van egymással *(panta szümpathé)*. Mivel az isteni hatóerő a hierarchia legalsóbb, földi régióiig terjed, a legutolsó létezők is a maguk módján kifejezik a legelsőket (TE 140). „Minden megvan mindenben, de minden egyes dologban a természetének megfelelően" (TE 103).[11]

Ezekkel az ontológiai jegyekkel jellemezhetők a hierarchia minden szintjének létezői. Lássuk immár magukat a szinteket! Az egyes rendek alapjukat tekintve a plótinoszi hüposztázisoknak felelnek meg (Egy, Értelem, Lélek). Az elkülönülő rendeket egy diszjunktív felosztás eredményeként kapjuk a létezők mozgató oka szerint (TE 14).[12] Először is minden létező vagy mozdulatlan, vagy mozgó. A mozdulatlan létezők intellektuális létezők, értelmek *(nusz)*. A mozgó létezők viszont vagy önmagukat mozgatják *(autokinétosz)*, vagy más által mozgatottak *(heterokinészia)*. Az önmagukat mozgató létezők keletkezés és pusztulás nélküliek, míg a más által mozgatottak keletkezők és pusztulók. Az első esetben lelkekről *(pszükhé)*, a másodikban pedig testi létezőkről van szó.[13] Ahogy Arisztotelész írja a *Fizikáb*an, a mozgás első okának mozdulatlannak kell lennie.[14] Azonban Proklosz szerint az átmenetnek az egymásból kiáramló szintek között folyamatosnak kell lennie, és ezt a hasonlóság biztosítja. Általában elmondható, hogy *Proklosz egyszerre érvényesíti a szintek elválasztásának és hierearchizálásának elvét, valamint a folytonos átmenetet biztosító köztes tagok keresésének elvét, vagyis az elválasztott szintek szintézisének, ámde az elválasztást megtartó, diszjunktív szintézisének elvét*.[15] A mozdulatlan mozgató nem mozgathat közvetlenül olyan mozgó dolgot, amely egyáltalán nem képes mozgatni (hisz kettejük között semmilyen hasonlóság nincs), csak olyasmit, amely magát is és mást is képes mozgatni (közöttük a

[11] Id. Wallis 2002. 170.

[12] A felosztás módszerét vö. a *diaireszisz* platóni módszerével (*A szofista* 253d; *Az államférfi* 262b–263a, 284e–285c) és a definíció arisztotelészi fogalmával (*Metafizik*a 1037b27–1038a19). A *diaireszisz* módszeréről mint a nemek felosztásáról lásd Proklosz: *Kommentár Platón Parmenidészéhez* 650.18–651.4.

[13] A kettő különbségét vö. Platón: *Törvények* 891e-896c.

[14] Ennek bizonyításáról lásd *Fizika* 256a4–258b9. Proklosz *A fizika elemei* című művében rekonstruálja az arisztotelészi bizonyítást (II. 19). Arról, hogy a mozdulatlan mozgató oszthatatlan és testetlen, lásd Arisztotelész: *Fizika* 266a10–267b26; Proklosz: *A fizika elemei* II 21.

[15] Proklosz univerzuma „diszkrét, jól meghatározott entitásokat tartalmaz, ám egy intelligibilis kontinuumot is formál". Siorvanes 1996. 67.

mozgatás a hasonlóság). Vagyis az önmagát mozgató közvetít a mozdulatlan és a más által mozgatott között. A hierarchiában a legkiválóbb természet az értelem, melyet a lélek követ, majd a test. A lélek közvetít az értelem és a test között. Így a test csak a lélekből való részesedés által képes önmagát mozgatni. Viszont a lélek az értelem által részesedik mozdulatlan létezőben, azaz változhatatlan gondolatban. Az értelem szemléletének tárgya az örök forma. Az értelem – megint csak Arisztotelész meghatározása alapján – az önmagát gondoló gondolat, amely önmagát gondolva örökké és változatlan módon önmagát aktualizálja.[16] Mivel önmagához értelmileg viszonyul, ezért az értelem nem egy. Az Egy tehát értelemfeletti módon mozdulatlan (TE 20, 26). Ezzel megkaptuk az alapvető szinteket. Vizsgáljuk meg most őket részletesebben egyesével!

Ami általában a részesedhetetlenekre igaz, az kiváltképp igaz az Egyre: úgy teremt, hogy közben nem válik sokká. Kell tehát valami közvetítő az Egy és teremtményei közé. Ezért Proklosznál – Plótinosszal ellentétben – az Egynek is megvan a maga rendje, amely részesítő egységekből vagy henászokból áll (TE 116). A henászok létfeletti, életfeletti és értelemfeletti istenek, amelyek elsődlegesen részesítenek az egységből és a jóságból. A létezés és az értelem, ahogy minden más megkülönböztető jegy is, bennük még csak hatóerőként van meg, okában szubzisztálva.[17] Nem részesedett létezésük által jók, hanem létfeletti módon. Ezért minden létező gondviselő isteneinek nevezhetők. A gondviselés, *pronoia* – írja Proklosz – *energeia eszti pro nu*, vagyis az értelmet megelőző aktualitás (TE 120). Megismerésük hatásaik alapján lehetséges, analógia által (TE 123, 162). (Mivel az Egy részesedhetetlen, még csak hatásai által sem ismerhető meg. Ez esetben marad a negatív – pontosabban hiperbolikus – teológia.)[18] Minden istennek sajátos karakterek tulajdoníthatók, amelyekből részesítik a szubzisztáló természeteket (TE 133, 137). Ezek együttesen alakítják ki a létezők átfogó rendjét.

Már az első hüposztázisban is sokaság van tehát, ám olyan sokaság, amely még a legnagyobb mértékben egység. Az Egyhez hasonlóan az istenek egyszerűek, felosztott részektől mentesek. Egymástól sem különülnek el: minden isten magába foglalja az összes többi istent és hatásaikat, de nem mint az egész részeit, hanem egyszerű módon, önmagában teljes egységként (TE 114).[19] Az osztható természeteket osztatlanul, az időbelieket időtlenül, az esetlegeseket szükségszerűként, a változókat változatlanul foglalják egységbe (PT 124). A so-

[16] Arisztotelész: *Metafizika* 1072b18–30.

[17] Mind a létezés, mind az élet, mind az értelem a henászok által egyesített különböző sokaságok megkülönböztető jegye. TE 115, 118, 121.

[18] Proklosz Platón *Parmenidész*ének az Eggyel kapcsolatos apóriáit (137c–166c) az Egy transzcendenciájának negatív teológiájaként kommentálja. Lásd különösképp Proklosz: *Kommentár Platón Parmenidészéhez* VIII 68–76.

[19] Az istenek egysége nem tudás által érhető el, ami sokaságot tartalmaz magában (lásd később), hanem a hit által. A hit egyformaságában és csendjében felette áll a tudásnak. A teurgikus erő az, ami képes az isteni karaktereket hatásaik által felfogni. PT I 25.

kat annak okaként, hatóerejeként tartalmazzák, egységes fennállásukban. Az isteni egységek hierarchiát alkotnak, de nem önmaguk egysége vagy sokasága alapján – hiszen önmagukban egységet képeznek –, hanem okozataik egysége vagy sokasága alapján. A létezők felosztásának rendje analóg a henászok felosztásának rendjével. A hierarchiában magasabb helyet elfoglaló istenség az univerzum rendjét jobban meghatározza, illetve a létezők általánosabb nemét hozza létre, mint egy alacsonyabb helyen álló, a létezők partikuláris neme tekintetében hatékony istenség (TE 136). Hisz minél többet teremt egy isten, annál közelebb áll a Jóhoz (TE 25). Végül is annyi henász van, ahány neme (egysége) a létezőknek (TE 135).

Bizonyos isteni karakterek a diszjunkt rendeket alakítják ki, mások – az egyes rendekhez tartozó isteni csoportokon belül – a hierarchia szintézisét biztosítják. Így például az utóbbi tekintetében a megőrző istenség minden létezőt a rendben betöltött megfelelő helye szerint őriz meg (TE 154). Alá tartoznak a szintek közötti kapcsolatokat kialakító istenségek, így a visszatérítő henász, amely biztosítja a létező megfordulását és visszatérését önmagához, illetve okához. Utána jön a felemelő henász, amely az alsóbbrendű természetet a felsőbbrendű természettel köti össze. Ám hogy a szintek közötti különbség ne mosódjon el, őt követi a megtisztító henász, amely a kiválóbb természeteket tisztán tartja az alsóbbrendű természetektől és ezzel önmagukban teljessé teszi őket (TE 156, 158). Ezek az istenségek továbbiakkal együtt egységet alkotva biztosítják a különböző természetek együttes szintetikus rendjét.[20] A henászok tehát a létezők átfogó rendjének fenntartását szolgálják. Ezen belül bizonyos henászok a rend szintjeinek hierarchikus diszjunkcióját biztosítják (megőrző, megtisztító), mások pedig a szintek összekötését, a diszjunktív rend egységét, szintézisét (visszatérítő, felemelő). *A henászok az Egy diszjunktív szintézisének különböző hatásai, a szintetikus elv különböző aspektusai.*

Ami az egyes szinteket alkotó henászokat illeti, sorrendjük tükrözi az alattuk lévő rendek hierarchiáját. Az értelem szintjét az intelligibilis *(noéton)* és az intellektuális *(noeron)* henászok részesítik az isteni egységben, a lélek szintjét a világfeletti henászok, a természetet pedig a világon belüli henászok (TE 162, 165). Közvetlenül persze mind csak az értelem szintjét részesíti. A világfeletti és a világon belüli henászoknak közvetítőkre van szüksége, hogy hatóerejük eljusson a lelkekhez, illetve a testekhez (ezáltal tükrözik a henászok saját hierarchiájukat). Minden szintet áthatják tehát az istenektől származó karakterek. Az istenivé válás nem pusztán a henászokból közvetlenül részesedő intellektuális létezőket jellemzi, hanem a belőlük részesedő lelkeket is áttüzesíti, sőt az e lelkekből részesedő testekben is rezonál (TE 129). Vagy például a megtisztító istenség hatása az értelmeken és a lelkeken túl eljut egészen az állatokig, a növényekig és a kövekig. Ugyanakkor minden a maga természete szerint részesedik a henászok

[20] Az egyes szintekhez tartozó henászokon belüli rendeket a *Platóni teológia* tárgyalja.

hatásából: a kő például pusztán testileg. Thalészt idézve írja Proklosz: „minden dolog valóban tele van az istenekkel." (TE 145)

A következő szinten található Értelem az, amely elsőként részesedik létezésben – e létezésnek mind fennállása, mind aktualitása, mind pedig hatóereje örök (TE 169). Fennállása örök, mivel miden részét, az intelligibilis létezők *(uszia)* egész hierarchiáját, diszjunktív szintézisét egyszerre és osztatlan módon tartalmazza – nem egységként, hanem a részek egészeként. Aktualitása is örök, mivel örökké mozdulatlanul, ugyanazon mértékben ragadja meg önmagában és önmagaként e szintézist (TE 52, 83). Mivel létezése és aktualitása örök, ezért hatóereje végtelen, kimeríthetetlen (TE 84). Az értelem örökké az általa elgondolt intelligibilis létező felé fordul, melyet önmagaként ismer meg (TE 83; PT III 8, III 32). Ám épp ezért mondhatjuk, hogy az intelligibilis létező, amelyet ekképp megragad, előbb van, mint az azt megragadó értelem. Más szóval: az értelem a létezőből részesedik. El kell tehát különítenünk az intelligibilis létezők szintjét az intellektuális értelmekétől. Mint minden szint élén, az intelligibilis létezők szintjének élén is egy monász, a részesedhetetlen Létező áll. A részesedhetetlen Létező az istenek alatti hierarchia csúcsa, az első, amelyik az isteni egységekben részesedik. Azonban az Egyhez képest még a Létező is összetett, ugyanis minden létező határ *(perasz)* és határtalan *(apeiron)* keveréke *(mikton)*, vagy más szóval egyesítés és sokká válás keveréke.[21] Az első Határ és az első Határtalan tehát megelőzi az első Létezőt, amely belőlük áll (TE 90). A határtalan a sokaság kiáradása az egyből. A határtalanban részesedő dolgok meghatározatlanok, körülhatárolatlanok, felfoghatatlanok (TE 93). A határ az, ami által a sokaság egységben részesül és abban megmarad, a henászok egységei szerint (TE 89, 117). Végül is a létezők minden neme a határ és a határtalan keveréke, hol az egyik, hol a másik dominanciájával (TE 160).[22] A részesedhetetlen Létező e két alapanyagból – az intelligibilis henászok egységei szerint – létrehozza azokat az intelligibilis létezőket, amelyek megtöltik az értelmet (TE 161, 162).

Azonban a létező és az értelem között szükség van még egy közvetítő elemre, amely összeköti a gondolkodót az elgondolt tárggyal: a gondolatra (TE 169). A gondolat az, ami által az intelligibilis létező kimozdul önmagából, hogy értelemként térjen vissza önmagához. Vagyis a mozdulatlan értelmen belül mégis csak beszélhetünk egy örökké önmaga felé irányuló, önmaga mint intelligibilis létező körül keringő mozgásról, amellyel szemléli önmagát. A belőle részesülők számára ez ugyanakkor mozdulatlanság, egy önmagának elégséges teljesség. Ezt a mozgást Proklosz az értelem életének *(zóé)* nevezi. „Az élet az első mozgás a létező stabil hüposztázisából" (TE 102). Az élet által aktualizálja az értelem

[21] Vö. Platón: *Philébosz* 23c–d, 26d.

[22] A határból származik a létezők fennállása *(hüparxisz)*, a határtalanból a létezők hatóereje *(dünamisz)*. PT III 9. A határról és a határtalanról lásd még PT III. 3.

önmagát.[23] Az élet tehát a létező és az értelem között egy köztes szintet képez. A részesedhetetlen Élet az, ami azokat a gondolatokat hozza létre, amelyek által az értelem megtelik létezőkkel.[24]

Végül a részesedhetetlen Értelem az, ami (az intellektuális henászok egységei szerint) létrehozza az alsóbb szinteket részesítő értelmeket (TE 101, 163).[25] Mivel az értelem az önmagát gondoló gondolat, és az istenektől közvetlenül részesül az egységben, ezért az értelem mozgásának három elkülönülő szintje (a Létező, az Élet és az Értelem) egymást kölcsönösen tartalmazza, mind a maga karaktere szerint. A Létező belőle részesedettként tartalmazza a benne elgondolt módon preszubzisztáló Életet és Értelmet, az Élet saját okaként foglalja magába a Létezőt és belőle részesedettként az Értelmet, mindkettőt gondolatként, végül az Értelem önnön okaként tartalmazza önmagát gondoló módon a Létezőt és Életet (TE 103).[26] A részesedhetetlen Értelem e részesedés által önmagát gondolja, benne az intelligibilis létező eggyé válik az intellektuális értelemmel, a gondolt dolog az azt elgondolóval. Ezenkívül az Értelem tudja, hogy a kettő egy, azaz hogy önmagát gondolja (ha e tudás egy újabb értelem lenne, az végtelen regresszust eredményezne) (TE 168).

[23] Vö. Arisztotelész: *Metafizika* 1072b27–28.

[24] Az élet a gondolat, „amelyet az intelligibilis létező [a gondolat tárgya] megtölt, míg ő maga megtölti az értelmet" (PT IV 1 7.22–23). A gondolat így egyszerre intelligibilis és intellektuális, vagy Hegel kifejezésével a „gondolt és gondolkodó gondolat" (Hegel 1960. 70). Ennek megfelelően Proklosz az e szintet létrehozó henászokat intelligibilis és intellektuális (gondolt és gondolkodó) isteneknek *(theósz noétósz kai noerósz)* nevezi. (PT IV 1 7.22–7.23.) A *Platóni teológiá*ban Proklosz ennek az isteni rendnek a leírására a *Phaidrosz* dialógusából veszi át az égbolt csúcsára fogataikkal érkezett istenek ünnepi lakomájának képét. Ez köti össze az égbolt fölötti tájat az égbolt körforgásával. Legfelül hierarchikusan három rend különböztethető meg: (1) az igazság helye, amelyen átsugárzik a valóban létező *(uszia ontósz usza)*, az intelligibilis létező fénye; (2) a mező termékenysége, amelyből az élet származik; (3) a táplálék, amely által az istenek és a lelkek (szárnyuk növesztése által) intellektuális teljességre tesznek szert. (PT IV 15–16. Vö. Platón: *Phaidrosz* 246d–247e.)

[25] Az intellektuális henászok rendjének leírására Proklosz egy másik platóni képet, a *Timaiosz*ból vett demiurgikus alkotást alkalmazza. A *démiurgosz*, az intellektuális istenség az intelligibilis mintaképre tekintve választja el a részesedhető értelmeket, vagyis a formákat, és alkotja meg azok alapján a lelkek periodikus köreit. PT V 15. Vö. Platón: *Timaiosz* 29a–d, 34b–37c.

[26] A Létező–Élet–Értelem fogalmi triászt Proklosz egyszer a megmaradás–kiáradás–visszatérés hármasságnak felelteti meg, másszor pedig a fennállás–hatóerő–aktualitás hármasnak, megint máshol a határ–határtalan–vegyülék triásznak (PT IV. 1; Proklosz: *Kommentár Platón Timaioszához* II. 138.6–14; lásd Chlup 2012. 94–95). Eszerint a Létező az Életet és az Értelmet preszubzisztens módon az okukban megmaradó, meghatározott fennállásokként tartalmazza. Az Élet viszont végtelenül kiáradó hatóerőként foglalja magába a Létezőt (mint amiben részesedik) és az Értelmet (mint aminek oka), ezáltal létesítve kapcsolatot közöttük. Végül az Értelem az önmagához való visszatérés aktualitásaként, aktivitásaként tartalmazza az őt részesítő Létezőt és Életet. Ezáltal vegyül az előző két mozzanat egyetlen egységgé. (A triászról Hegel filozófiatörténeti előadásaiban elmélyült elemzés olvasható. Hegel számára az ókori filozófia itt jut el a szellem természetének legkonkrétabb felfogásához. Hegel 1960. 65–73.)

A részesedhetetlen Értelemből kibomló (véges számú) partikuláris értelmek formájuk általánossága alapján alkotnak kauzális láncot. A magasabb rendű értelmek kisebb számú, általánosabb formákat hoznak létre, mivel jobban részesednek az isteni egységekben. Az alsóbbrendűek az előbbi formákat tovább osztva, differenciálva, nagyobb számú, partikulárisabb formákat alkotnak. *Az univerzális Értelem a felosztott partikuláris értelmek diszjunktív szintézise.* Örök fennállásából következően minden értelem egyszerre gondol el minden intelligibilis létezőt, vagyis minden értelem tartalmazza az értelmek egész elválasztott szintézisét. Ám míg a részesedhetetlen Értelem – az isteni egységből közvetlenül részesülve – mindezt egyszerűen teszi, egyetlen általános formában, addig az általa létrehozott partikuláris értelmek saját egyedi, többé vagy kevésbé differenciált formájuk által meghatározva tartalmazzák a létezőket (TE 170, 177, 179, 180).[27]

Minthogy az értelem gondolkodása által mozdulatlanul teremt, ezért amit létrehoz, azt örökké hozza létre (TE 172, 174). Az értelemből részesedő lélek fennállása tehát örök, vagyis gondolkodása osztatlanul tartalmazza az összes formát (TE 52, 194). A lélek fennállása szerint nem mozdulatlan, hanem önmagát mozgató. Ezért aktualitása nem időtlen, mint az értelemé, hanem időbeli, keletkező. Ez az aktualitás ugyanakkor örök fennállásából következően egyszersmind halhatatlan, vagyis örökké tartó, minden időben gondolkodó, ami azt jelenti, hogy végtelen hatóerővel rendelkezik (TE, 85, 175, 191).[28] A formákat tehát nem intuitív módon, diszjunktív szintézisükben egyszerre elgondolva *(noészisz)*, hanem diszkurzív módon, egymásután, egymástól elválasztva fogja fel *(dianoia)* (TE 123).[29] A lélek fennállása és aktualitása szerint racionális (PT III 2).[30] Az ész *(logosz)* az osztatlan formákat részekre osztott módon tartalmazza, az egységeket sokaságként, a mozdulatlanokat pedig önmozgásként. Az eszes lélek az értelmi formákat képmásokként *(eikonikósz)* foglalja magába (TE 195). A lélek e tekintetben is közvetítő: az örök értelmek és az idő egy részében létező testek között közvetít azáltal, hogy időben örökké tartóan gondolkodik. A lélek és az értelem közötti hasonlóság tehát az állandóság, ám amíg az értelem esetében ez egészleges, stabil és egységes, addig a léleknél elkülönült részekből álló, szétterített és áramló. A lélek és a test közötti hasonlóság pedig az időbeli keletkezés (TE 55).[31]

[27] Az értelem minden elválasztás forrása. PT V 12.

[28] Az önmagát mozgató lélek halhatatlanságáról lásd Platón: *Phaidrosz* 245c–246a.

[29] A lélekben jelenik meg az elválasztás ereje. Proklosz: *Kommentár Platón Parmenidészéhez* 807.20–808.17.

[30] Vö. Platón: *Timaiosz* 36e–37a. Egy helyen Proklosz azt írja, hogy az önmagát mozgató mozgás feltétele a reflexió. A létező minden más esetben külsőleg mozgatott. Proklosz: *Kommentár Platón első Alkibiadészéhez* 106.15–107.4. Lásd erről Chlup 2012. 143.

[31] Vö. Platón: *Timaiosz* 35a. Proklosz szerint az ész kapcsolatba kerülhet az alsóbbrendű irracionális élettel vagy okával, a neki megfelelő partikuláris értelemmel. Az előbbi a vélemény, amely annyiban különbözik az irracionális élet pusztán érzékszervi tudásától, hogy bár éppúgy érzéki tárgyra irányul, azt nem pusztán részeiben, hanem egészként ragadja meg.

A partikuláris lelkek a részesedhetetlen Lélekből, illetve a kauzális láncban velük analóg partikuláris értelmekből erednek a világfeletti henászok közvetített egységei szerint. A lelkeknek a felsőbb szintekből való részesedésük mértéke alapján különböző fajtáik vannak. Az isteni lelkek az isteni értelmeken keresztül részesednek a henászokban. Az isteneket követő lelkek mindig részesednek az értelemből. Végül az emberi lelkek esetlegesen részesednek az értelemből, azaz nem mindig gondolkodnak (TE 63, 184, 185, 202). Az okukból kiáradt, ám oda vissza nem tért lelkek nem ismerik sem okukat, sem önmagukat: önmaguknak nem elégséges, nem teljes lelkek. Ez utóbbi lelkek bizonyos ideig az isteneket követik, bizonyos ideig azonban testekbe szállnak alá. Minden lélek örökké tartó ciklikus mozgást végez.[32] Az értelemben esetlegesen részesülő lelkek az alászállás és a felemelkedés köreit végzik végtelen időn át (TE 206).[33] Az idő a mozgás mértéke, így az első mozgással, az önmagát mozgató lélekkel jelenik meg a világban. Az első lélek, a részesedhetetlen Lélek mértéke az idő egésze, abból részesedik. Minden partikuláris lélek minden ciklusának mértéke az egész idő egy bizonyos része (TE 200).[34]

A lélek közvetítőként nemcsak minden formát tartalmaz, de minden érzéki testet is, méghozzá immateriális módon, modellként *(paradeigmatikósz)*. A gondolkodó lélek testetlen, ha alászáll is a testbe, képes újra elválni tőle és önmagához, illetve okához visszatérni (TE 15, 186). Arra törekszik, hogy mozdulatlanul mozgató okával (valamint rajta keresztül a Jóval) újra egységbe kerüljön.[35] Az értelemhez hasonlóan a lélek is tiszta formájában önmagának elégséges, teljes. Az értelemtől továbbá azt is örökli, hogy önmagának ad életet. A lélek önmagát ismerő, önmaga által élő és önmagának elégséges létező. A lélekben részesedő test általa válik elevenné (TE 188, 189). Ugyanakkor a lélek, testhez kapcsoló-

---

Az érzéki tárgyra irányuló vélemény és az örök formára irányuló értelem közötti közvetítő a *dianoia,* a tudományos tudás, amely a formákat egymásutániságukban szemléli. Proklosz: *Kommentár Platón Timaioszához* II 1 skk. Vö. Platón vonalhasonlatával: *Állam* 511d, 533d.

[32] A folytonos mozgás körmozgás. Ami tehát természete szerint körmozgást végez, az nem keletkezhet és nem pusztulhat el. Ezt a tételt Arisztotelész *Az égboltról* írt szövegben bizonyítja (270a12–22), amit Proklosz *A fizika elemei*ben rekonstruál (II. 4–5). Ám Proklosznál (ellentétben Arisztotelésszel és összhangban Platónnal) a lélek keletkezés és pusztulás nélkül mozgatja önmagát. Ebből következően mozgása csak körmozgás lehet. (Ez Arisztotelésznél az égboltnak és az égitesteknek felel meg: *Metafizika* 1072a21–23, 1073a29–b1.)

[33] Itt a hivatkozási alap Platón *Phaidrosz*ának fogathasonlata: 247b–c. Az isteneket követő és az alászálló lelkekről: 248a–b.

[34] Az idő nem a lélek mozgásából származik – mint Plótinosznál –, hanem az intellektuális *démiurgosz*nak az az aktivitása, amely az örökkévalóság képmásaként, részesedhetetlen időként magában foglalja az egész időt és annak minden mértékét. Ennek mozgásából részesedik a lélek, amely fennállásában örök, de aktualitásában időbeli. PT V 20. Siorvanes 1996. 134–135. Vö. Platón: *Timaiosz* 37d. *A teológia elemei*nek 62., 110. és 111. tételei alapján úgy tűnik, hogy távol a részesedhetetlen Lélektől, vannak olyan partikuláris lelkek, amelyek nem érintkeznek értelemmel, amelyek számára nincs velük analóg partikuláris értelem. Távolabb az Egytől, a lelkek nagyobb sokaságot képeznek, mint az értelmek.

[35] Vö. Arisztotelész megjegyzésével a mozdulatlanul mozgató értelemről, amely úgy mozgat, ahogyan a vágyakozás tárgya. Arisztotelész: *Metafizika* 1072a25–29.

dása és affekcióinak elszenvedése miatt, más által mozgatottnak látszik, amikor is a jót nem önmaga okában, hanem önmagán kívül másban keresi (TE 80). Mármost egy időben keletkező és pusztuló test közvetlenül nem részesedhet a romolhatatlan lélekben, amely végtelen hatóereje által minden időben átlelkesít egy testet. Szükség van tehát egy közvetítőre, egy egyszerű, romolhatatlan testre, mely a lélekben elsődlegesen részesedik és amely közvetlenül kapcsolatba lép az érzéki természettel.[36] A romolhatatlan testet – a lélekhez hasonlóan – mozdulatlan ok készíti (hisz mozgó ok csak pusztulásnak kitett testet eredményezhet) (TE 207). E test osztatlan és anyagtalan, amelyet a lélek „szekérként" *(okhéma)* használ az anyagi természettel való érintkezése során. A romolhatatlan test annyiban száll alá, amennyi anyagi test kapcsolódik hozzá, vagyis amennyire irracionálissá válik, és annyiban egyesül a testetlen lélekkel, amennyire elhagyja e testeket (TE 196, 209). Az a lélek, amelynek eszköze anyagi testekkel terhelt, teljes mértékben alászáll az érzéki világba. Nem marad tehát fenn egy része az értelmi szférában, ahogy Plótinosz gondolta. Az osztatlan lélek egészében részesedik az értelemben, vagy egészében lép kapcsolatba az anyagi természettel (TE 211).

A partikuláris érzéki testeket az univerzális Természet fogja össze a világon belüli henászok közvetített egységei szerint.[37] Az érzéki testek időben kelet-

[36] Ezt nevezi Proklosz másutt asztráltestnek *(okhéma asztroeidész)* vagy étertestnek *(okhéma aitherion)*. (Proklosz: *Kommentár Platón Timaioszához* I 5 15; III 195 5.) Ezek az égitestek, vagyis az állócsillagok és a bolygók, szemben az anyaghoz kapcsolódó holdalatti lelkes testekkel. Az égitest hasonul a testetlen lélekhez, amennyiben egyszerű, oszthatatlan, illetve változatlan minőségű és mozgású (PT VII 3–4). A holdalatti lelkes testek keletkezésük körforgásában utánozzák az égitesteket (PT VI 4). Az égitestekről mint a lelkek szekereiről lásd Platón: *Timaiosz* 41e.

[37] Az egyszerre világfeletti és világon belül istenek közvetítenek a két utoljára említett isteni rend között (PT VI 15). Az istenek és az emberek között pedig a daimóni rend közvetít, amely angyalokból, daimónokból és hősökből áll (PT VII 26). Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész a prokloszi iskolához kapcsolódva dolgozott ki egy keresztény angelológiát. A szerző az isteni tulajdonságok fokozatos kiáradását az értelemfeletti, életfeletti és létfeletti, sőt istenfeletti és egyfeletti Istenből az intelligibilis szférán keresztül az emberig a *Mennyei hierarchiá*ban írja le. A kinyilatkoztatás Könyve alapján a szellemi szféra három rendjét különíti el Istenhez való közelségük szerint. A hierarchia minden tagja felfelé tekint forrására és értelmileg hasonul hozzá. Egyszersmind részesül abban a gondviselésben, amely által közli magát az alacsonyabb rendekkel. A prokloszi triászra emlékeztető módon mindhárom rend önmagában is hármas hierarchiát képez aszerint, hogy mely isteni tulajdonságot közvetíti, a tisztaságot, a megvilágosítást, illetve a tökéletessé válást. Sőt, minden intelligibilis létező önmagában is az említett rendek és erők hierarchiáját hordozza és ismeri, a helyének megfelelő módon részesedve belőlük. Az első rendhez tartoznak az Isten befogadására kitárulkozó, mindenekfelett tisztán és szilárdan álló trónusok; az önmagukat és az alattuk állókat hevítő szeráfok; valamint a tökéletesítő isteni bölcsességet felfogó és kiárasztó kerubok. Belőlük részesül a második rend, amely a maga formája szerint részesít az isteni tulajdonságokból, a megtisztulásból, a megvilágosulásból és a tökéletessé válásból. Ide tartoznak a tiszta uralkodás ősforrása felé törekvő uralmak; az illuminációkat rendületlenül befogadó erők; valamint az isteni adományokat rendezetten befogadó hatalmak. Az utolsó mennyei rend érintkezik az emberi (egyházi) hierarchiával, hogy egy fokozatos rend szerint valósuljon meg annak Istenhez történő felemelése. A fejedelemségek Isten felé fordulva vezetik a többieket; az

kező és pusztuló testek, azaz véges hatóerővel rendelkeznek. Más mozgatja, avagy aktualizálja őket, így nem elégségesek önmaguknak, tökéletlenek. Mivel határtalanul oszthatók, ezért nem képesek önmagukhoz, önmaguk egységéhez visszatérni (bennük inkább már a határtalan dominál, semmint a határ) (TE 15, 80).[38] Minthogy a hierarchia legalsó szintjét képzik, nem részesítenek más szinteket. A legtávolabb állnak az Egytől, így ők alkotják a legnagyobb sokaságot. Vagyis nem minden partikuláris test részesedik vele analóg partikuláris lélekben, csak az univerzális Természetből eredő kauzális lánc elején lévők (TE 62, 110–111).

Az érzéki természet nemei közötti felosztást Proklosz a *Platóni teológiá*ban tárgyalja. A felosztás alapja a testeket részesítő felsőbb szintek hatótávolsága. Minél magasabban helyezkedik el az adott szint, azaz minél egységesebb, annál nagyobb hatóerővel rendelkezik, vagyis a létezők annál általánosabb nemét képes létrehozni. Minél alacsonyabban van a szint, annál hamarabb fogy el hatóereje és a létezők annál partikulárisabb nemét konstituálja.[39] Az egyes, egymásból következő szintek az Egy, a Létező, az Élet, az Értelem és a Lélek. Ezek együtteséből az ember részesedik, amely tehát az okok szempontjából a legösszetettebb létező. Az a szint, ahol a (racionális) Lélek már nem hat, azaz amely az Egyből, a Létezőből, az Életből és az Értelemből részesedik, az állatok szintje. Az állatok, bár nem racionálisak, mégis emlékezetük, észlelésük és képzelőerejük által intuitív módon rendelkeznek formákkal. Őket követi az a szint, ahol már az Értelem is kihuny, vagyis az Egyből, a Létezőből és az Életből részesedő növények szintje. Az ezután következő élettelen létezőkön túl azonban még mindig van egy szint, amely bár részesedik az Egyből, a létezésből már nem: ez a formanélküli anyag, a potencialitás, a hiány szintje (PT III 2, III 6.21–26).[40] Nem létező, hiszen a határból (a határoló formából) nem, csak a határtalanból részesül. Ez az a szint, amely a hierarchia szerint a legtávolabb van az Egytől, ám okainak egyszerűsége alapján a legközelebb áll hozzá. Ahogy a létfeletti Egy csak negá-

arkangyalok fogadják be az isteni illuminációkat és hirdetik őket az angyaloknak. Végül az előző rendekben részesedő angyalok érintkeznek a mi világunkkal – akár a Törvény kinyilatkoztatóiként (ApCsel 7,38, 7,53; Gal 3,19; Zsid 2,2), akár hírhozókként (mint Zakariás, Mária, József és a pásztorok esetében: Lk 1,13; Lk 1,31; Mt 1,19; Lk 2,8). (Pszeudo-Dionüsziosz 1994. 213–258.) Dillon hívja fel a figyelmet arra, hogy Dionüsziosz az angyali rendeket időnként henászokként nevezi meg. Az *Isten nevei*nek egy helyén (588b) Isten olyan egységként *(henasz)* jelenik meg, mely egységet ad minden egységnek, majd később (892d) a szerző az Isten által megtartott angyali henászok halhatatlan életéről ír. Dillon é.n. 12–13. A mennyei hierarchia egy prokloszi elven alapuló diszjunktív szintézis.

[38] Proklosz *A fizika elemei*ben (I. 19) tárgyalja a mozgó testek határtalan oszthatóságának arisztotelészi bizonyítását, amely a *Fizikáb*an található: 234b10–20.

[39] A felosztás határt szab a hatóerő határtalanságának. A hatóerő és a felosztottság fordított arányban állnak (TE 86).

[40] Természetesen a lélek képmásként, az értelem formaként minden alatta álló szubzisztenciát tartalmaz, de nem mindet részesíti természetében.

ció által közelíthető meg, a nem létező szintje csak priváció által.[41] Ha viszont a hiány is a Jótól származik, akkor honnan ered a rossz? Proklosz szerint a rossz a jóra való törekvés melléktermé*ke (parhüposztaszisz),* amelynek nincs saját elve, és csak a rész szemszögéből látszik rossznak. A gondviselés minden látszólagos rosszat jóra fordít.[42]

Láthatjuk, hogyan jut érvényre mindebben az az elv, miszerint egy ok minél közelebb van az Egyhez, annál nagyobb a hatóereje, illetve a létezők annál általánosabb nemének oka. A henászok alatti hierarchiában közvetett hatása alapján a legnagyobb hatóerővel a részesedhetetlen Létező bír, őt követi a részesedhetetlen Élet, majd a részesedhetetlen Értelem (TE 101).[43] A hierarchia tetején és alján találjuk a legegyszerűbb, a legkevesebb ok által létrehozott szubzisztenciákat: a henászt és a formanélküli anyagot. Ahogy a hierarchia közepe felé haladunk, egyre összetettebb, egyre több ok által létesített létezőket találunk, középen az emberi lélekkel, a legösszetettebb teremtménnyel (TE 58, 59).

A sztoikusokhoz hasonlóan Proklosznál is minden mindenhez kapcsolódik, minden *szümpatheiá*ban van, mert mindent áthat az isteni erő. Ám ezúttal e kapcsolatok kauzalitása nem horizontális, hanem vertikális, vagyis a hasonlóságon (a részesedettek hasonlóságán, illetve a hasonulás vágyán) alapulnak (PT VI 4). A kapcsolatok egy szigorú hierarchia elválasztott rendjein belül és azok között érvényesülnek, meghatározott sorozatok mentén. A rendek (a mozgató ok szerinti felosztás alapján) a mozdulatlan, önmagukat gondoló értelmek diszjunktív szintézise, az azokat diszkurzív módon elgondoló, önmagukat mozgató lelkek hierarchikus rendje, valamint a más által mozgatott testek hierarchikus rendje. A sokaságokat különböző szinteken egyesítő és egységesítő diszjunktív hierarchiát a henászok, az isteni egységek alkotják meg. Az egész univerzum szintetikus elve – Plótinoszhoz hasonlóan – a transzcendens Egy, a henászok pedig ennek az elvnek a különböző meghatározásait jelentik. Itt tehát egy kétszintű hierarchiáról van szó. Ez egyrészt az egyes rendek (értelmek, lelkek és testek) önmagában vett, „horizontális" hierarchiája, élükön a megfelelő részesedhetetlen monásszal, másrészt az egész „vertikális" hierarchiája, élén az Eggyel mint transzcendens forrással.[44] Az egyes szintek közötti átmenet Proklosznál sokkal

[41] A fokozatosság az egyes testek kialakulásának folyamatában is megmutatkozik: először az általánosabb nem aktualizálja magát, majd fokról fokra az egyre partikulárisabb nemek. Például az emberben először a létezés jelenik meg, azután az állat, majd végül az ember. Amikor pedig a racionális képességek elhagyják az embert, megmarad a szenzitív állat, és ha az élet is elhagyja, megmarad az élettelen létezés (TE 70).

[42] Proklosz: *A rosszról* 50–54; PT I 17; *Kommentár Platón Timaioszához* 373 skk.

[43] Különbséget kell tehát tenni a monászok közvetlen és közvetett hatása között. A részesedhetetlen Létező közvetlenül az intelligibilis létezők oka, közvetetten minden létező oka. A részesedhetetlen Élet közvetlenül az Értelem gondolatainak oka, közvetetten minden élet oka. Végül a részesedhetetlen Értelem közvetlenül a részesedhető partikuláris értelmek oka, közvetetten minden forma oka.

[44] A horizontális és vertikális hierarchia különbségéről lásd Siorvanes 1996. 79–80, 125; Dodds 1963. 270, 282.

korlátozottabb, mint Plótinosz esetében. Míg Plótinosznál a filozófia alkalmas arra, hogy az Egyhez emelje fel a lelket, Proklosz szerint a bölcselkedés a lélek diszkurzív megismeréséhez kötött. Ami segíthet az isteni illumináció megtapasztalásában, az sokkal inkább a hit és az isteni kegyelmen alapuló teurgikus rituális gyakorlat (PT I 25, 110–112). Az egyes rendek megkülönböztető jegye alapvetően határozza meg az azokból részesülő természetek létét. Proklosznál az elválasztó szintézis egyoldalú használatának legátfogóbb példáját találjuk.

PROKLOSZ IDÉZETT MŰVEI

Théologie platonicienne. 6 vol. Szerk./ford. H. D. Saffrey, L. G. Westerink. Paris, Les Belles Lettres, 1968–1997 (görög nyelvű kiadás és francia fordítás).

Platonic Theology. Ford. Thomas Taylor. London, 1816 (angol fordítás). Repr.: Selene Books, Kew Gardens, 1995. (PT)

The Commentaires of Proclus on the Timaeus of Plato, in Five Books; Containing a Treasury of Pythagoric and Platonic Physiology. Ford. Thomas Taylor. Vol. 1. London, 1820.

Diadoxos stoixeiósis theologiké. The Elements of Theology. Szerk./ford. Eric Robertson Dodds. Oxford, Clarendon, 1933 (1963) (görög nyelvű kiadás és angol fordítás). (TE)

Alcibiades I. *A Translation and Commentary*. Ford. William O'Neill. Springer Science – Business Media, 1971.

Commentary on Plato's Parmenides. Ford. Glenn R. Morrow, John M. Dillon. Princeton, Princeton University Press, 1987.

A fizika elemei. Ford. Geréby György. In *Magyar Filozófiai Szemle* 41 (1997) 281–336.

On the Existence of Evil. Ford. Jan Opsomer, Carlos Steel. Ithaca, Cornell University Press, 2003.

IRODALOM

Arisztotelész 2005. *Metafizika. XII. könyv*. Ford. Lautner Péter. In Bugár M. István (szerk.) *Kozmikus teológia. Források a görög filozófia istentanához a kezdetektől a kereszténység színrelépéséig*. Budapest, Kairosz.

Arisztotelész 2009. *Az égbolt*. Ford. Lautner Péter. Budapest, Akadémia.

Arisztotelész 2012. *A természet – Physica*. Ford. Bognár László. Budapest, L'Harmattan.

Chlup, Radek 2012. *Proclus. An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.

Czétány György 2019. *A transzcendentális probléma. Három szintézis harca egy konzisztens valóságért*. Budapest, L'Harmattan.

Dillon, John M. é.n. Proclus and 'Dionysius the Areopagite'. https://www.academia.edu/7919496/Proclus_and_Dionysius. Utolsó letöltés: 2021.03.31.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1960. *Előadások a filozófia történetéről*. Harmadik kötet. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.

Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.

Platón 1986. *Timaiosz*. Ford. Kövendi Dénes. In *Platón összes művei*. Harmadik kötet. Budapest, Európa.

Platón 2001. *Philébosz*. Ford. Horváth Judit. Budapest, Atlantisz.

Platón 2005. *Phaidrosz*. Ford. Simon Attlia. Budapest, Atlantisz.

Platón 2006. *A szofista*. Ford. Kövendi Dénes, Bene László. Budapest, Atlantisz.

Platón 2007. *Az államférfi*. Ford. Horváth Judit. Budapest, Atlantisz.
Platón 2008. *Törvények*. Ford. Kövendi Dénes, Bolonyai Gábor. Budapest, Atlantisz.
Platón 2014. *Állam*. Ford. Szabó Miklós, Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.
Platón 2017. *Parmenidész*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.
Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész 1994. A mennyei hierarchia. Ford. Erdő Péter. In *Az isteni és az emberi természetről*. II. *Görög egyházatyák*. Budapest, Atlantisz.
Siorvanes, Lucas 1996. *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
Wallis, Richard T. 2002. *Az újplatonizmus*. Ford. Buzási Gábor. Budapest, Osiris.

Bodnár János Kristóf

„Nincs igazság, csak béke…”*
Közelítések Rorty és Wittgenstein alaptalanságaihoz

Egonnak, 60. születésnapjára

I.

> Céljainknak jobb szolgálatot tenne, ha többé nem úgy tekintenénk az igazságra, mint valami mély dologra, mint a filozófiai érdeklődés tárgyára, vagy az „igaz” fogalmára mint olyanra, amely „elemzésre” érdemes. „Az igazság természete” haszontalan téma, és ebben a vonatkozásban „az ember természetéhez”, „az Isten természetéhez” hasonló. (Rorty 1994. 370.)

– ezzel a Rorty-idézettel invitálták együttgondolkodásra a *Közelítések az igazsághoz* konferencia résztvevőit a szervezők,[1] külön kiemelve ezzel kapcsolatban az egyre nagyobb filozófiai érdeklődést is kiváltó *post-truth*, s az azzal „szemben alkalmazható” igazságstratégiák kérdését. Ahogy a kiírásban megfogalmazták:

> amennyiben az igazság plurális természetének tézisét érvényesnek tartjuk, s közben nemcsak az egymással versengő igazságokra gondolunk, hanem saját igazságaink, igazságtereink megosztottságára is, akkor hogyan detektálhatjuk a köztük húzódó demarkációs vonalakat, érvényességi szférákat?

Jelen írásban Rorty és Wittgenstein késői gondolatainak eszmetörténeti fókuszú, komparatív, döntően exegetikus, kisebbrészt alkalmazott elemzésén keresztül próbálom a fenti kérdéseket áttekinteni.[2] Egyfelől azért, mert magam is aktuálisnak és fontosnak tartom e gondolatokat mind filozófiai, mind társadalmi szempontból (s e két szféra kapcsolatát, Rortyval egyetértésben, én is a kérdés

* Idézet a *Nincs igazság* című számból (szövegíró Lovasi András), amely a Kiscsillag zenekar *Semmi konferencia* című lemezén szerepel (Megadó Kiadó, 2017).

[1] A DE Filozófia Intézete, a MTA BTK Filozófia Intézete Hermeneutikai és Vallásfilozófiai Kutatócsoportja, valamint a DAB Filozófiai Munkabizottsága 2018. október 4–5-én Debrecenben a DAB Székházban szervezett konferenciát *Közelítések az igazsághoz* címmel.

[2] Ez a szöveg a *Közelítések az igazsághoz* konferencián elhangzott előadásom átdolgozott és kibővített változata.

egyik leglényegesebb pontjának tekintem). Másrészt úgy látom, hogy rájuk nézve releváns és ma is érvényes megfontolásokat olvashatunk ki a két szerző vonatkozó elképzeléseiből. Jól ismert – s Rorty maga által is több ízben tematizált[3] – filozófiatörténeti meglátás, hogy Wittgenstein és Rorty antireprezentacionalizmusa, antifundamentalizmusa és relativizmusa[4] között lényegi hasonlóságok,[5] hatástörténeti összefüggések mutatkoznak. Vizsgálódásom célját pontosabban körülhatárolandó első lépésként szeretném röviden áttekinteni, mit értek a két szerző vonatkozó gondolatainak együttes kontextusában a demarkációs és igazságstratégiák problémája alatt.

A demarkáció kérdése, amint Rorty késői esszégyűjteményében is kifejti, két különálló, de kapcsolódó értelemben vethető fel. Egyrészt annak a problémájaként, hogy milyen *normatív* demarkáció olvasható ki az igazságot

[3] „Az utóbbi évtizedben publikált írásaim többsége ama kísérleteimből tevődik össze, hogy szociális reményeimet – egy globális, kozmopolita, demokratikus, egalitárius, osztály- és kasztnélküli társadalom iránti reményeimet – egybefűzzem a platonizmussal szembeni antagonizmusommal” (Rorty 2007. 7). Ahogy talán már ebből is kitűnik, Rorty számára az *Esetlegesség…*-idézetben szereplő „céljaink” és az „igazság természetére” vonatkozó filozófiai elképzelések közötti viszony legalább e művétől kezdve hangsúlyos szerepet kap a filozófia szerepéről és lehetőségteréről alkotott elképzeléseiben.

[4] Mindhárom „izmust” természetesen Rorty és Wittgenstein sajátos, pragmatista és terapikus filozófia-koncepciójának perspektívájából említve csak velük kapcsolatban. Wittgenstein esetében már-már közhelyszámba megy saját filozófia-felfogását az első műtől az utolsó naplóbejegyzésekig terapikusként olvasni mindenféle filozófia-tézist vagy éppen izmust mint metafizikai vagy rendszeres filozófiatudományos elképzelést szándékosan és koncepció-hűen mellőző gondolkodási térként, ami a filozófiai problémákat nem új, jobb tézisekkel vagy rendszerrel akarja megoldani. Sokkal inkább az átlátható ábrázolás és a grammatikai megjegyzései tükrében szeretné egész szemléletmódunkat megváltoztatva, gyakran döntően eliminatív módon, álproblémákként újra bemutatva feloldani azokat (PU §§108, 115, 126-128133, 255). Számomra metodikailag is hasonló – bár sem maga, sem a szakirodalom által nem terapikusnak, leginkább (neo)pragmatikusnak nevezett – módon Rorty sem megcáfolni akarja a platonista, reprezentacionalista, bináris oppozíciókra (Rorty 2007. 16) támaszkodó korábbi filozófiai problémakészletet s az azt artikuláló fogalmi struktúrákat, vagy saját szótárait helyesebbként, igazabbként felmutatni azokkal szemben. Wittgensteinhez hasonlóan maga is inkább új perspektívákat, aspektusokat, új szótárakat és a problémák azokon keresztüli újrafogalmazását ajánlja, ami a szemléletmód megfordulásához járulva tehet „céljainknak jobb szolgálatot”, vagy vezethet éppen új célokhoz a korábbiak új szempontú vizsgálata által. „De, ismétlem, észre kell vennünk, antiesszencializmusommal nem volna összeegyeztethető, ha megpróbálnám meggyőzni Önöket arról, hogy a nyelvvel kapcsolatos darwini gondolkodásmód – és ennek megfelelően az igazsággal kapcsolatos Dewey-féle pragmatikus gondolkodásmód – az objektíve igaz út. Pusztán annyit mondhatok, hogy bizonyos konkrét célok eléréséhez hasznos. Pusztán azt állíthatom, hogy előadásomban az emberi lények és a világegyetem többi része közti viszony újraleírását nyújtottam Önöknek. Mint minden más újraleírást, ezt is aszerint kell megítélni, hogy hasznos-e egy adott célra.” (Rorty 2007. 100) Ehhez lásd még Neumer Katalin, Hans Sluga és Robert J. Fogelin áttekintését a wittgensteini terápiáról (Neumer 1991. 25; Fogelin 2017. 29; Suga 2017. 20–25).

[5] A Cambridge-ben 1932 és 1933 között tartott előadásokból származó gondolat a kiírásban szereplő Rorty-idézet kérdésével jelentős hasonlóságot mutat: „Az »igaz« és »hamis« két olyan szó, ami döntően befolyásolta a filozófia irányát, és nagyon fontos látnunk, hogy a filozófiát mindig nonszensz kérdések irányítják” (AWL 106).

illető filozófiai pozícióinkból azt praktice, a politikum és etika szférájában alkalmazandó? A Rorty vagy Wittgenstein szövegeiben fellelhető pluralitás és antifundamentalizmus mint filozófiai, az igazság kérdését érintő belátás milyen politikai, társadalmi normativitást, elköteleződést von maga után – ha egyáltalán bármilyet? A néha a radikális világképütközésekig eszkalálódó, versengő igazságok esetében – akár a kiírásban is megjelölt *post-truth*-ra mint válságtünetre gondolva – az igazság pluralitásaként ezekben *megmutatkozó* alaptalanság (vö. McGuinn 2001) wittgensteini distinkcióval élve *mondható-e*?

Azaz azért kell például inkább az egalitárius utópiát szimpatikusnak találnunk, mert az antiplatonista és -reprezentacionalista filozófiákból ez *következik*? Valóban úgy áll-e, amint Rorty szerint még „sok céltudatosan felszabadult posztmodernista is" gondolja, hogy „erény és tudás valamilyen módon kapcsolatban állnak – hogy a filozófiai ügyekben képviselt helyes álláspont fontos a helyes cselekvéshez" (Rorty 2007. 50)? Wittgenstein felől artikulálva a kérdést: igaza van-e azoknak, akik a kései művek antifundamentalizmusából és/vagy a *Tractatus* felszíni kvietizmusából etikai relativizmust, parttalan nihilizmust, esetleg Nyírihez vagy Bloorhöz hasonlóan éppen konzervativizmust vélnek egy (kvázi)normatív konklúzióként kiolvasni?

E kérdéseket Rorty több helyen *explicite* tematizálja, Wittgensteinről ez már nem mondható el. Elemzésemmel ezért arra mindenképp rá szeretnék világítani, hogy az alaptalanság és pluralizmus wittgensteini *hasonlítási objektumait* Rorty e kérdés vonatkozásában – kvázi a terapikus olvasatokat megelőző/megelőlegző módon[6] – a wittgensteini terápiához hűen gondolja át, saját, megalapozásmentes liberalizmusa horizontja felől *is*. Így egyik célom egy rortyánus olvasatot adni az (általam eszmetörténetileg leginkább helytállónak tartott) *terapikus* Wittgenstein-

[6] E megközelítésmód az utóbbi évtizedekben egyre nagyobb elismertségnek örvend a Wittgenstein-kutatásban. Csak néhány kurrens példát említve: Gordon Baker az életmű egységességét hangsúlyozó – s az egységességet a fundamentális terapikusságaban megjelölő – monográfiája, a *Neglected Aspects* megjelenése után az alkalmazott megközelítés nagy hatást gyakorolt több szubdiszciplinára is. Stephen Mulhall (Stanley Cavell korábbi gondolataira támaszkodva) kezd újraolvasni filmtörténeti klasszikusokat és kortárs filmeket egyaránt (s általában ezeket mint „filmterápiákat" értelmezi újra, ismét Wittgenstein egy kedvelt metaforája, a hasonlítási objektumok analógiájára). Carl Elliott az *A Philosophical Disease* című monográfiájában a bioetikai témákra alkalmazza a wittgensteini meglátásokat (ugyanígy említhetnénk Louis A. Sass pszichiátriakritikai műveit). Rupert Read, Alice Crary és Cora Diamond pedig olyan aktuális, politikai témákhoz közelítenek a wittgensteini metodikával, mint az állati jogok kérdése, a liberális gazdaságtan fenntarthatósága, a környezeti etika újraértelmezése egy wittgensteini „nem-sztenderd" etikai felfogás mentén vagy éppen a demokratikus intézmények kérdései a multikulturalizmus korában. Saját témám kapcsán, úgy érzem, e megközelítésmód úgyszintén adekvát és tartható lehet. A megelőlegző jelzőt némileg „lazán" értve most: amennyiben Read és Crary úttörő és a „terapikus olvasatot" talán legillusztratívabban képviselő monográfiájának szellemében ezen olvasat gyökerét Diamond *The Realistic Spirit*jében látják először felbukkanni, valamint elfogadjuk, hogy Rorty már az *Esetlegesség…* szövegeiben tematizálja a wittgensteini megalapozásellenesség „társadalmi terápiaként" történő felfoghatóságát, úgy talán valóban Wittgenstein még korábbi „terapikus társadalomfilozófiai" olvasójának tekinthetjük Rortyt.

értelmezésnek. A másik, ehhez szervesen kapcsolódó célom megmutatni, hogy „ugyanabból kiindulva” miként vétik el a konzervatív olvasatok egy ilyen politikafilozófiai *továbbgondolás* lehetőségét. Amellett érvelek, hogy Rorty a késő-wittgensteini *terápiával* összhangban vonja a filozófiai belátásaink terét társadalmi reményeink, céljaink s azok megvalósításának szempontjából minimálisra, lényegében a wittgensteini *eliminatív filozófiakoncepciót* tükrözve.

A demarkáció kérdése másfelől úgy érthető, mint a Rorty által legtöbbször milli utópiáként hivatkozott, tágan felskiccelt liberális, egalitárius eszmény, társadalmi remény fenntartásához elengedhetetlen eszköz. Vagy másképp: az önmagában intencionáltan formális kár-elv gyakorlatba ültetésének, tartalommal feltöltésének *hogyan*ja. Annak a kérdéseként, hogy popperi terminológiával élve vannak-e, lehetnek-e filozófiailag artikulált és így megalapozható eszközeink a nyitott társadalom ellenségeinek detektálásához az igazság plurális természetét szem előtt tartó gondolatrendszerekben. Rorty maga így ír erről, mikor az egalitárius utópia megvalósításában és fenntartásában elengedhetetlennek tartja e megkülönböztetést: „a pluralizmus és a kulturális relativizmus közti különbség a pragmatikusan igazolt tolerancia és az esztelen felelőtlenség közti különbség” (Rorty 2007. 312).

Vagy másképp: a demarkációt ebben az esetben úgy lehet megközelíteni, hogy amennyiben a pragmatizmus antifundamentalizmusa vagy pluralizmusa nem is von maga után bizonyos politikai elköteleződéseket, vagy az igazságosságról alkotott bizonyos képeket inkább, mint másokat, „a liberalizmus közel jár ahhoz, hogy maga után vonja azokat” (Rorty 2007. 307). Így pedig, ha konstitutív elemének tartjuk a kár-elvet – ekként olvasva legalábbis Rorty kulturális relativizmus elleni fenti érvét –, szükségesnek tűnik a liberalizmuson *belüli* demarkáció. E milli utópia politikai terét keretként elfogadva mik az eltérő világnézetek, a különböző s gyakran mutuálisan az inkommenzurabilitásig egymást kizáró világképek közötti demarkáción túl a megértés, a közeledés lehetőségei – főként a késő-wittgensteini gondolatok Rorty felőli értelmezése tükrében?

Fontos, hogy mindehhez annak az evidenciában tartásával érdemes csak nekifogni, hogy szemben Rortyéval, a wittgensteini korpuszban az explicit politikai megjegyzések sporadikusak, és a *genuin* etikaiak sem számosabbak. Bár nyelvjáték és életforma szőttese kétségkívül magában foglalja a társas viszonyok teljességét,[7] a késői életmű e viszonyokat politikai szemszögből szinte sohasem

[7] A kortárs Wittgenstein-kutatásban ugyanakkor többen is amellett próbálnak érvelni, hogy a nyelvfilozófiai s episztemológiai megfontolások dominanciája mellett e szövegeket lehet etikai és antropológiai, s talán politikai horizontról is olvasni. Ezek alapján e szövegek csak részben szólnak arról, hogy „Mit tudhatok?” s hogy „Mik lehetnek a tudás és a bizonyosság lehetőségfeltételei?” (azaz mit adhat e szöveg az episztemológiai kánonhoz vagy mennyiben „forgatja fel” azt). A késői életmű írásai számukra legalább annyira arról is beszélnek, hogy a lényeges az, mihez kezdünk e tudással, és hogyan viszonyulunk tudásunkhoz, annak státuszá-

elemzi. (Találhatunk ugyanakkor néhány olyan felette absztrakt, kétségkívül mégis politikai felhangú megjegyzést, mint például a következők – melyek ráadásul olvashatók a konferencia második kérdésével analóg módon: „Az ellentmondás helye és rangja a polgári világban – ez a filozófiai probléma", vagy „ha olyasvalaki adja ki a parancsot, hogy folytassam a sort, akitől félek, akkor tüstént, teljes bizonyossággal cselekszem, és nem zavar az indokok hiánya" (PU §§125, 212).[8]

II.

Először is érdemes tisztázni, mit érthetünk az „igazság plurális természete" vagy a relativizmus alatt a két szerző erre vonatkozó gondolatai alapján,[9] azokat megpróbálva párhuzamba állítani. Rorty késői esszégyűjteményében a következő meghatározást adja: „A filozófusokat akkor nevezik »relativistáknak«, ha nem fogadják el a görög megkülönböztetést aközött, ahogy a dolgok önmagukban vannak, és ahogy más dolgokhoz – különösen az emberi szükségletekhez és érdekekhez – viszonyulnak." (Rorty 2007. 13) Olvasatában igazságigényünk vonatkozása, a kutatás célja nem valamilyen platonista módon felfogott, az emberi szubjektivitás torzításától egyre inkább megtisztított objektív, nagybetűs igazság, nem annak a reprezentálása, „ahogy a dolgok vannak". Saját (neo) pragmatizmusa[10] felől nézve ehelyett „a kutatás célja az, hogy az emberek meg-

hoz, praxisunkat vezérlő szerepéhez (főként, ha az szemben áll más emberek, embercsoportok tudásával és bizonyosságaival). Valamint arról, hogy minden tudásunk s bizonyosságunk alaptalanságának felmutatása az episztemológiai belátásokon túl antropológiai s etikai következményekkel is jár. E megközelítésekre lásd pl. Kober (2017. 443), Pitkin (1972), Pleasant (2008), Read (2002, 2010) és Crary (2005) szövegeit. A korai Wittgenstein filozófiájáról e szempontból alkotott képet pedig az árnyalhatja – akár csak a nevezetes, Fickernek írt levélre gondolva –, hogy számára a nyelv logikai elemzése legalább annyira etikai és kultúrkritikai tétekkel bíró vállalkozás is volt (lásd Cahill 2017. 98–100); s ahogy a gyakran idézett, Russelllel folytatott beszélgetése is rámutat: számára etika és logika elválaszthatatlan szférát alkottak (Kelemen 2015; Monk 1991).

[8] „Tanítsd meg őket gondolkodni. Dolgozz a kormány ellen." Wittgenstein Rheeshez intézett szavait Duncan Richter idézi (Richter 2004, vö. Read 2010).

[9] Noha ismét érdemes megjegyezni, hogy Wittgenstein nem nevezi gondolkodását relativistának, Rorty maga pedig így ír erről: „Mi, pragmatikusok természetesen soha nem nevezzük magunkat relativistának […], negatív fogalmakkal – mint »antiplatonista«, »antimetafizikus« vagy »antifundácionalista« – határozzuk meg magunkat" (Rorty 2007. 14).

[10] Bár külön elemzést igényelne annak az alapos körüljárása, hogy a késői életműszakasz nyelvről alkotott elképzelése mennyiben írható le egyfajta pragmatizmusként (Haack 1982, Misak 2016, Boncompagni 2016, ÜG §422), annyit mindenképp érdemes megjegyezni, hogy a korai szakaszokban – a *Tractatus*…-ban különösképpen hangsúlyosan – jelenlévő igazságfölfogás (pl. a kép-elmélet kvázi-reprezentacionalizmusa) után döntően eltávolodik attól az elképzeléstől, hogy kijelentések igazságát azon mérje, található-e a világban valami, aminek azok megfelelnek. A jelentés-használat alapján azon – pl. a korábban idézett cambridge-i előadásokban is fölvetett – kérdés problémája, hogy egy „hamis kijelentés miért nem nonszensz, amennyiben egy tény sem felel meg neki" (AWL 108), eltűnik. Hiszen „egy hamisnak bizo-

egyezésre jussanak a teendőket illetően, hogy egyetértésre jussanak az elérendő célokkal és a célokhoz vezető eszközökkel kapcsolatban” (Rorty 2007. 23). Néhány bekezdéssel később maga is beemeli e jellemzés referenciahorizontjába az osztrák gondolkodót: „amint Wittgenstein mondta, nincs lehetőség arra, hogy a nyelv és a tárgy közé hatoljunk, hogy elválasszuk az önmagában való zsiráfot attól a módtól, ahogy a zsiráfokról beszélünk” (Rorty 2007. 24; ehhez lásd még Rorty 2007. 68; Rorty 1994. 20; Neumer 1991. 31–38).

Mindezt Wittgenstein felől a következőképpen érthetjük: a késői filozófiájára vonatkozó alapvető belátás, miszerint a világot – a kemény tényeket, a természeti fajtákat, az objektív létezőket, a magánvaló dolgokat – nem tudjuk leírni, csak nyelvjátékainkat. Ezt szemléletesen – s az iménti Rorty idézetekkel analóg módon – példázza a sokat idézett *Vizsgálódások*-passzus: „Igaz és hamis az, amit emberek mondanak; a nyelvet illetőleg pedig az emberek összhangban vannak. Ez nem vélemények egyezése, hanem az életformáé.” (PU §241.) Ez több értelmező számára rokonságot mutat egyfajta transzcendentális (vö. Neumer 1990; Diamond 1991; Glock 2018. 182) és idealista (vö. Plant 2003; Bloor 2018) alapvetéssel (vö. Kober 2017. 461). David Bloor – G. E. M. Anscombe Wittgenstein késői filozófiáját *nyelvi idealistaként* leíró fölfogását elemezve – kimerítő áttekintésében mindezt így foglalja össze: „A nyelvi idealizmus szerint bizonyos igazságokat vagy valóságokat nyelvi gyakorlatok teremtenek meg. Így az szemben áll azokkal az elképzelésekkel, amik szerint a nyelv közvetít vagy visszatükröz egy tőle független valóságot.”[11] (Bloor 2017. 334.) Wittgenstein így ír erről: „Ne hidd, hogy azért van benned a szín fogalma, mert egy színes tárgyat nézel – nézd bármennyire is!” (Z 332 – 333). Érdemes ezt a következő megjegyzés hátterével olvasnunk:

> Miként számrendszerünk, úgy színrendszerünk is van. A dolgok vagy a magunk természetéből származnak-e ezek a rendszerek? Hogy is kellene fogalmaznunk? – Nem a számok vagy a színek természetéből […] Tehát van-e valami önkényesség e [szín- vagy szám-] rendszerekben? Igen is, meg nem is. Ez hasonlatos ahhoz is, ami önkényes, s ahhoz is, ami nem. (Z §357–358, vö. *BÜF* III. §§229-230, 302-303, *VB* 20, 28.)

nyuló kijelentés értelmessége annak a függvénye, hogy van-e használata, nem pedig azon, hogy létezik-e valami a világban, aminek az megfelel” (Dolby 2016. 440). A nonszensz kategóriája és jelentősége természetesen a késői életműszakaszban is megmarad: ám ekkor főleg az életformáink alapjait alkotó zsanér-meggyőződéseink lesznek azok, amelyekben egy adott közösség tagjaként másokkal együtt játszani akarva praktice sosem kételkedem – a radikálisan más életforma polgáraival való vitákban pedig azokkal kapcsolatban legfeljebb körben forogva tudok érvelni.

[11] A bloori/anscombe-i fölfogásban tükröződő ellentét a fentebb idézett, Rorty által platóni/reprezentacionalistaként leírt hagyománnyal szemben szembetűnő.

A késői koncepció egyik tanulsága mindemellett az, „hogy bár a tényeket nyelvjátékaink teremtik meg számunkra, ám e transzcendentális fundamentumhoz bizonyos tapasztalati állítások is hozzátartoznak, illetve a nyelvjáték lehetősége bizonyos tények[12] meglétének a függvénye" (Neumer 1991. 120).[13] Másrészt azonban a használat – a nyelvjáték, annak alapjai, a zsanérok[14] és az azon belüli fogalmak, az empirikus kétely tárgyává tehető állítások – nem „olvasható egyszerűen ki" a tapasztalatból (vö. ÜG §§130–131), Wittgensteinnel szólva ugyanis nincs mindenhol fogalom, ahol hasonlóság látszik (vö. LFM 68–69). Hiszen még az olyan eleminek tartott fogalmak is, mint a beválás, a valóságmegfelelés vagy az azzal való összeütközés is intern módon tartoznak a nyelvjátékhoz, s nincs felsőbb, objektívabb autoritás, intézmény, melyhez igazságigényünkkel apellálhatnánk, mint életforma-közösségeink maguk. Bloor – Rorty felfogására nagyban hajazó – összefoglalásában:

> Nem mondhatjuk, hogy „beszéld meg/vesd össze magával a világgal" *(consult the world)* – mintha erre önmagában lehetőségünk volna; hiszen épp az a lényeges, hogy

[12] Erről lásd az 513-as és a 617-es paragrafusokat, illetve a *Vizsgálódások* 242-es paragrafusát, valamint a LPP I./§209-et.

[13] Így persze az is kérdéses – és e tanulmányban terjedelmi okokból nem tudok rá kitérni –, hogy úgymond a tények „aspektusok nélkül, szolgálhatnak-e bármilyen, az egyén számára releváns információval az igazságot illetően?" – ahogy egyik bírálóm lényeglátóan rámutatott. A magam részéről ezzel kapcsolatban a kérdés legérdekesebb továbbgondolását Bloor és társai „erős programjában" s az erre épülő esszékötetükben (Bloor 2002) találtam meg. Mégpedig sajátos finitizmus-felfogásukban, mely nagyon wittgensteini módon nem a tények kizárólagosan társadalmilag konstituált voltát hangsúlyozza, hanem a tudományos tudás szociológiai vizsgálatán keresztül e két szféra összjátéka tanulmányozásának fontosságára hívja fel a figyelmet (Bloor 2002. 106–114, 121–123; ehhez lásd még PU II. / XII.)

[14] „El tudnánk képzelni, hogy bizonyos mondatok, melyek formájuk szerint tapasztalati állítások, megszilárdultak, és hogy a nem megszilárdult, folyékony tapasztalati állítások vezérfonalaként működnek; s hogy ez a viszony idővel változik azáltal, hogy a cseppfolyós állítások megdermednek és a szilárdak folyékonnyá válnak" (ÜG §96). „Azaz az érdekel minket, hogy bizonyos tapasztalati állításokat illetően nem lehetséges kétely, ha ítélet egyáltalán lehetséges. Hajlamos vagyok azt hinni, hogy nem minden, aminek tapasztalati állításformája van, tapasztalati állítás." (ÜG §308.) Az e paragrafusok által is karakterizált grammatikai-empirikus dichotómia a következőképpen parafrazálható olvasatomban: az empirikus állítások azok, melyekkel a világról állítunk valamit, míg a grammatikaiakkal a mi saját (tehát saját életformánkbeli) világhoz-viszonyulásunkat írjuk le. Vagy másképp: az empirikus kijelentésekkel egy lépést teszünk nyelvjátékunk szabályai szerint, míg a grammatikaiakkal e szabályok egyikét rögzítjük. Előbbiek esetében értelmesen feltehető az azok igazságára vagy hamisságára vonatkozó kérdés; míg utóbbiak esetében csak azok fennállását konstituáljuk, csak leírhatjuk őket. (Szemben azzal, hogy egy lépésről megmagyarázhatjuk, miért helyes vagy helytelen bizonyos szabályokhoz mérten, mely szabályokat magukat azonban csak leírhatjuk, azokat megmagyarázni nem, csak elfogadni vagy elutasítani lehet). Előbbiekkel kapcsolatban azt vizsgáljuk meg, hogy egyes ítéleteink összhangban állnak-e vagy összeütközésben vannak-e definícióinkkal; míg utóbbiak esetében magát e fogalom definícióját adjuk meg. Empirikus kijelentésekkel – egy nyelvjáték szabályrendszerén belül – képes vagyok magyarázatokat adni; míg ugyanezen nyelvjáték alapjaihoz érve annak alapvető szabályait már csak leírni tudom; előbbiekkel képes vagyok okokat megadni, míg utóbbiakat e fogalmi rendszerben alapnak kell tekintenünk.

> miként is vagyunk képesek e megbeszéléseket/összevetéseket kivitelezni. Milyen paradigmával közelítünk a világhoz? Újra csak a kollektív típusú ön-referenciális és ön-igazoló performatív aktusokhoz jutunk vissza. (Bloor 2017. 349.)

Rorty felől ugyanez így karakterizálható: „Semmi mást nem tudhatunk egy tárgyról, mint hogy mely mondatok igazak rá nézve” (Rorty 2007. 88), s hogy bár „megvitathatod néhány mondat viszonyát más mondatokhoz, vagy néhány vélekedését más vélekedésekhez, de nem lehet megvitatni a vélekedések vagy mondatok viszonyát olyan dolgokhoz, amelyek nem vélekedések és nem mondatok” (Rorty 2007. 316).[15] E pragmatizmus és antifundamentalizmus értelmében a klasszikus platóni formulát elvetve – azaz nem *igazolt igaz hit*nek tartva a tudást – pedig csak különböző hallgatóságok (életformák és nyelvjátékok lakói) előtti igazolások vannak. Így ezen igazolási módok mindig internek, e célokhoz mérten és e közösségek viszonylatában lesznek csak alkalmazhatók vagy értelmesek egyáltalán. S nemcsak az igazolás lesz közösség-kötött, hanem a különböző célok – életforma-alapozó meggyőződések, *zsanér-hitek* –, azaz a különböző nyelvjátékok és életformák közötti választás sem lesz filozófiailag megalapozható. Rorty összefoglalásában: „Némely leírások persze jobbak másoknál. Ám ez csak annyit jelent, hogy hasznosabb eszközök – bizonyos emberi célokat jobban szolgálnak más, versengő leírásoknál. Mindezek a célok filozófiai és nem gyakorlati szempontból ugyanazon a szinten vannak.” (Rorty 2007. 305.)

Újra Wittgenstein felől artikulálva: igaz és hamis eldöntésére egyedül egy nyelvjáték praxisában van lehetőségünk,[16] ez az a konstitutív – ha tetszik: transzcendentális – keret, ami ezt egyáltalán lehetővé teszi. Ám életformánk alapjaihoz – zsanérjaihoz, folyómedrét alkotó grammatikaiként kezelt kijelentéseihez, alaphiteihez közeledve – már nem adódik az igazolás vagy cáfolás lehetősége. Azokat vagy elfogadjuk – néha kimondatlanul is, egyszerűen belenőve egy életformába –, vagy sem. Nyelvjátékaink maguk nem igazak vagy hamisak – azokat vagy játsszuk, *elfogadva* a szabályokat, vagy sem. Életformánkat

[15] Hogy a kettőjük idézett nézetei közötti kapcsolat mennyire szerves e tekintetben, jól példázza a következő idézet: „e kis eszmecsere lényege az, hogy az antiesszencialista szerint lehetetlenség a világból egyetlen tárgyat másként kiválasztani mint olyant, amelyre nézve mondatok bizonyos halmaza igaz, Wittgensteinnel együtt azt mondja, hogy a rámutatás csak egy nyelvi gyakorlat háttere előtt működik, és hogy a kiválasztott dolog önazonossága maga is leírásfüggő” (Rorty 2007. 91).

[16] S itt is lényeges kiemelni a 242-es paragrafus *caveat*ját: nemcsak fogalmainkban, de ítéleteinkben is egyet kell értenünk – legalábbis nagy általánosságban, alapesetként, amihez képest némi deviáció mindig megengedett persze – a nyelvjátszás zavartalansága érdekében. Ha azonban túl gyakran nem értünk egyet ezekben az ítéletekben, úgy új fogalmak, új nyelvjátékok jöhetnek létre a régiből – ez pedig a későbbi, liberalizmuson belüli demarkáció kérdéséhez lehet releváns szempont. Amennyiben a kár-elv mint fogalom alkalmazásában – ítéleteinkben arra vonatkozóan, mi kár kinek – túl gyakran tévedünk, vagy túl ritkán alakul ki kellően széles konszenzus azt illetően, úgy a fogalom jelentése, haszna maga válik kérdésessé egy idő után.

igazolni lehetetlen, az egyszerűen „*itt áll, mint életünk*” (*ÜG* §205). Mindezek alapján fölmerül a kérdés: etikai, politikai demarkációink szempontjából következik-e bármi e filozófiai belátásokból, valamint milyen viszonyban állnak e kérdés vonatkozásban Rorty és Wittgenstein *alaptalanságai* egymással?

III.

„A »filozófiai pluralizmus« kifejezést ama tan értelmében fogom használni, mely szerint potenciálisan végtelen számú egyaránt értékes emberi életvezetési mód létezik”, melyek „csak a boldogsághoz való hozzájárulásuk szerint rangsorolhatók” (Rorty 2007. 303), az igazság keresését pedig Rorty nem tartja különbözőnek a boldogság keresésétől.[17] A pluralizmus iménti képét Rorty így egészíti ki: „megtanultuk azon igyekezet hiábavalóságát, hogy valamennyi kultúrának és személynek egy helyet jelöljünk ki valamiféle hierarchikus skálán.” Azonban így folytatja: „ám az erre való ráeszmélés nem kérdőjelezi meg a nyilvánvaló[18] tényt, hogy sok olyan kultúra létezik, melyek nélkül jobb helyzetben lennénk” (Rorty 2007. 312).

Azaz olvasatában e pluralizmusból fakadóan – kvázi rekurzíve alkalmazva – világos, hogy azt mint igazság-felfogást nem lehetséges bárkivel beláttatni (Rorty 1994. 40–45). Ugyanakkor azt is fenntartja, hogy akik mégis inkább érzik magukat otthon az igazságnak ebben a képében, számukra e belátás nem kell *esztelen relativizmushoz* vezessen etikai, társadalmi ideáljaik szempontjából. Vagy másképp: ha a pluralizmust itt az alaptalanság értelmében fogjuk fel, úgy abból – utópiájuk fenntartásának hasznos eszközeként tekintve azt – a liberális utópia mellett döntők számára nem kell következzen egy *felelőtlen vulgárrelativizmus*. Ám, mint

[17] Ez Wittgenstein fogalmiságával leírható azon világkép, életforma keresésével analógként, amelyik beválik, amelyben otthon érezzük magunkat: „Ez a játék beválik. Ez lehet az oka annak, amiért játsszák, de nem az alapja.” (ÜG §474.) Ehhez lásd a 147-es („A Földnek mint golyónak a képe jó kép, mindenütt beválik, egyszerű kép is – röviden, anélkül, hogy kétségbe vonnánk, dolgozunk vele”) és a 299. paragrafusokat: „We are satisfied that the earth is round” (ÜG §§147, 299).

[18] Nyilvánvalót említ – ám úgy gondolom, hogy épp a pluralizmusból adódóan ez csak azok számára az, akik osztoznak Rorty társadalmi reményében, hogy közösségeink egyre inkább az egalitárius és kozmopolita liberális demokráciák irányába alakulnak majd; így pedig „a pragmatikusan igazolt tolerancia” is e politikai cél viszonylatában igazolható. Ennek kapcsán szeretnék röviden reagálni egyik bírálóm fontos meglátására: „Ahogyan Rorty, úgy a tanulmány sem tér ki arra, mit is értsünk pontosan boldogság alatt. Ha tetszik: *melyik életvezetési mód* függvényében értett boldogság lesz a szempontunk az életvezetési módok rangsorolására, és így vajon nem ugyanaz a körbenforgás-problematika tér-e itt vissza, mint ami miatt a rortyánus wittgensteiniánusok a megalapozáspártiakat támadják?” Úgy gondolom, hogy e rangsorolás mindig csak adott közösség/utópia hívei számára releváns, ahogyan Wittgenstein esetében is mindig egy adott nyelvjáték/életforma közösségén belül vagyunk képesek a sajátunk „viszonylagos előnyeiről” beszélni. A 17. lábjegyzetben hivatkozott megjegyzések fényében e kérdésnek egy pragmatista-wittgensteiniánus olvasatát is adhatjuk, mintegy eszközracionalitásuk felől mégis egymáshoz mérhetőnek – ha nem is rangsorolhatónak! – tekintve a nyelvjátékokat. Ehhez lásd még a 22. lábjegyzetet.

Wittgenstein kapcsán ezt a következő részben megpróbálom bemutatni, politikai fundamentalizmus, konzervativizmus sem. Tehát sem úgy nem áll a rortyánus/wittgensteini pluralizmusból qua filozófiai meglátásból következően, ahogy konzervatív olvasatok képviselői gondolják, sem pedig úgy, hogy a liberális utópia valósítaná meg azt jobban, mint más. Sem pedig az a felelőtlen vulgárrelativizmus nem származik abból, amivel akár Wittgensteint, akár Rortyt „vádolják” néha. A következőkben e Rorty által olvasatomban helyesen levont következtetés egy lehetséges wittgensteini közelítésével próbálkozom.

Mintha valami hasonlóról beszélt volna Wittgenstein Rheesnek:

> Ha azt mondod, hogy különböző etikai rendszerek vannak, ezzel nem állítod azt, hogy mind egyenlő mértékben helyes. Ez nem jelent semmit. Ahogy azt állítani sem volna semmi értelme, hogy saját nézőpontjából nézve mindegyik helyes. Ez csak annyit jelenthet, hogy mindegyik úgy ítél, ahogy. (Rhees 1965. 22.)

Talán éppen azért, amiért félreértés a *Tractaus* záróparagrafusát Petri nyomán egy normativitásban utazó metafizikai maffia *omertá*jaként olvasni:[19] lévén az színtisztán logikai megjegyzés.[20] Amiért a „minden kijelentés egyenértékű”

[19] Egyrészt, mert a misztikus hetedik paragrafust legalábbis nagyon szűken érti az, aki annak Muss!-át (mely inkább logikai kellést jelez, így persze annak tautologikusságát erősíti) Soll!-ként olvassa. Arról nem is beszélve, hogy egy nonszensz imperatívusz(a) esetében eleve kérdéses, mennyiben lehetne (vagy érdemes) azt genuin praxisvezérlő normaként érteni. Harmadrészt pedig, akár a *Tractatus*…-ban, akár az *Előadás az etikáról*-ban kifejtettek alapján közelítünk a hallgatás értelmezéséhez, úgy is nyilvánvalóvá válik, hogy a „Világos, hogy az etika nem kimondható” (*TLP* §6.421) a következőt jelenti csupán (mely persze nem csekélység, de biztosan nem is expressis verbis deklarált etikai parancs): abszolút értéket kifejező etikai kijelentéseket – amiket Wittgenstein genuin etikai kijelentéseknek tekint, amik a „boldog világába” tudnának vezetni – nem tehetünk. Summázva e gondolatokat: E „tilalomfa” a nyelv logikai elemzésének logikai korrelátuma, melyre nem egyfajta spirituális-misztikus normatív parancsként érdemes gondolnunk. Már csak azért sem, mert konstitutív paradoxitás feszül a 6.421-es – „Világos, hogy az etika nem kimondható” – és a 7-es paragrafus – „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell” – között (is). Hiszen az etika kimondhatatlanságának elgondolását egy egész könyvön át (a logika vizsgálatával) építő szerző az opus magnumot mégiscsak egy látszólag normatív, tehát látszólag etikai kijelentéssel zárja. Az abszolút értéket, a genuin etikai kijelentéseket abszolút értelemben kimondani akarva szükségképpen nonszenszhez jutunk. Ám ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy Wittgenstein normatív módon a hétköznapi életünk nyelvhasználatát szeretné megregulázni, eltiltani az ilyen kijelentések használatától, hiszen ez, a hétköznapi nyelvhasználat megrendszabályozni akarása eleve intencióidegen volna. Engelmann emlékiratai alapján e cél legföljebb a tudomány etikát megalapozó törekvéseivel szemben fogalmazódik meg normatívként. Sőt, a Bécsi kör kötetben Augustinust parafrazálva egyenesen arra biztat, hogy „Nocsak, te marha, hát nem akarsz nonszenszt beszélni? Beszélj csak, nem tesz semmit!”, valamint a nyelvem határainak rohanás az abszolút ítéletek kontextusában gyakran citált frázisa sem homogén s egyértelmű elképzelés, hiszen ugyanebben a kötetben azt is megjegyzi Wittgenstein, hogy „hiszen a nyelv nem kalitka!” (Waisman 1965. 25).

[20] Természetesen továbbra is evidenciában tartva azokat a korábban jelzett *caveat*okat, hogy logika és etika a fiatal Wittgenstein gondolkodásában elválaszthatatlan dimenziót alkotnak; hogy a *Tractatus* „megíratlan” etikai részeit tartotta igazán fontosnak. Valamint hogy

(TLP §6.4) sem *mondható* (persze: a *Tractatus* intern értelem-kritériumai szerint[21]), azonban a radikális világképütközések esetében ezen ütközések közös alapot, annak megteremthetőségét – egy Igazsággal vagy Racionalitással[22] – nélkülöző voltában *megmutatkozik*. Vagy máshogy: a „minden kijelentés egyenértékű"-t a korai koncepcióhoz nem hűen, normatívan érti az, aki ezt „minden etikai rendszer egyaránt értékes és értékelendő"-ként érti.[23]

E belátással az 1949 utáni életműszakaszból való gondolattal párhuzamot vonva – az „a nehéz az, hogy hitünk alaptalanságát belássuk"[24] (ÜG §164) sem azt jelenti, hogy erre *kellene* törekednünk; vagy hogy ezt belátva fel kellene adnunk saját (alaptalan) alapjainkat a másikkal találkozva, így persze azt sem, hogy azokhoz kellene ragaszkodnunk mindenáron. Az alaptalanság f/elismerése a késői gondolatok terében sem kell vulgárrelativizmushoz vagy nihilizmushoz vezessen. Minden hagyomány alaptalanságának a belátása – *qua* filozófiai belátás – nem normatív, gyakorlatvezető kvázi-imperatívusz; abból a nettó nihilizmus, a lehető leginkább toleranciára törekvő utópia ugyanúgy „levezethető", mint

azzal a szándékkal írta meg művét – amint azt a *Tractatus*-ban magában nem, de például a Fickernek írt levélben kifejti –, hogy „mindazt, amiről annyian fecsegnek ma, könyvemben azáltal határoztam meg, hogy hallgattam róla" (Wittgenstein 1971. 25).

[21] A *Tractatus* kijelentései ugyanakkor a mű saját kritériuma (a képelméletet így tekintve most) szerint nonszenszek. Így egy kvázi kétszeres kimondhatatlansággal találjuk szembe magunkat: a képelmélet alapján sem lehet mondani az etikát – ám maga a képelmélet sem mondható. Fontos hozzátenni, hogy a vaskos köteteket megtöltő *Tractatus*-értelmezések – és az ezekről szóló számos önálló monográfia – fényében (Crary és Read 2000, Read 2011) e somma egyoldalúnak, leegyszerűsítőnek és sokak számára vitathatónak tűnhet, joggal – ám e szöveg keretei nem engedik meg ennek rétegzettebb tárgyalását. Két kurrens és fontos áttekintésért lásd Conant és Bronzo 2016. 179–185 és Kuusela 2019. 222–233. Ha azonban a paradoxitás és az ún. elszánt olvasatok kontra metafizikai olvasatok közti vitát ki szeretnénk kerülni e meglátás kapcsán, elég arra gondolni, hogy a következő paragrafus szerint „kijelentések nem fejezhetnek ki semmi magasabbat" – így ha a „minden kijelentés egyenértékű"-t normatívként olvassuk, úgy e következő paragrafussal megyünk szembe. Mindezt, kis hunyorítással, olvashatjuk a relativizmus közmondásos önfelszámolása felől is (Rorty 2007. 32).

[22] Erre rímel Rorty gondolata: „Ha valaki elfogadja a Hegelnél, Dewey-nál és Walzernél közös antikantiánus beállítottságot, és felszólítják, hogy védje meg annak a társadalomnak a vastag moralitását, akkor ezt nem lesz képes megtenni úgy, hogy saját morális nézeteinek racionalitásáról beszél. Ehelyett azokról a különféle konkrét előnyökről kell majd beszélnie, amelyeket saját társadalmának gyakorlata a többi társadalmakhoz képest nyújt. A különböző vastag moralitások viszonylagos előnyeiről folyó vita nyilvánvalóan ugyanúgy eredménytelen lesz, mintha kedvenc könyvünk vagy az általunk szeretett személy viszonylagos előnyeiről vitatkoznánk. Az igazság »ész« vagy »emberi természet« nevezetű egyetemes forrásának eszméje szerintünk, pragmatikusok szerint pusztán az az elgondolás, hogy egy ilyen vitának eredményre kellene vezetnie." (Rorty 2007. 29.)

[23] Erre ékes szakirodalmi példát lehet találni Anthony Quinton (1998) a wittgensteini relativizmus vizsgálatát is érintő munkájában, melyben a minden hagyomány egységes alaptalanságát úgy érti, mint amely azt állítja, hogy minden hagyomány egyaránt értékes, egyenértékű. Én azonban úgy vélem, hogy az antifundamentalizmusból a relativizmus vonatkozásában csak annyit lehet kiolvasni, hogy minden hagyomány egyaránt, egyenlő mértékben és módon alaptalan. Feyerabendi párhuzammal élve: az *anything goes* sem normatív felszólítás, hanem tudományos és társadalmi igazolási rendszereink működésmódját leíró mottó.

[24] A „hit" szó magyarázatához e konkrét esetben lásd például a 94-es paragrafust.

a legtörzsökösebb fundamentalizmus. Vagy még inkább: ha úgy gondoljuk, hogy azokat e filozófiai belátás alapozza meg, úgy a később tárgyalandó, Rorty által karakterizált „straussiánus” hibába esünk. Azaz: nem arról van szó, hogy életünk, világképünk *helyes* szemléletéhez a filozófiai organon e belátása lenne csak képes hozzásegíteni.

Az, hogy világképünk alapvetéseit (most különösképpen a morális alapelvekre fókuszálva) megfelelő, biztos alapnak vagyunk képesek látni, hogy (etikai) ítéleteinket – például a minél teljesebb toleranciára, a milli utópiára törekvést – *abszolútnak* tekintjük, az nem valami puszta látszat. Nem olyasmi, amivel szemben vagy ami helyett a valódi Igazság, az *alaptalanság igazsága* kellene hogy világképünk ezen alapvetései helyett irányítsa életünket. Nem: e látszat, tehát világképem erkölcsiségének számomra abszolút helyesnek *tűnése* nem csökkentértékűséget, hiátust takar, mert e *látszat* s *valóság* között nincs, nem lehet szakadék a wittgensteini gondolatokat komolyan véve. Nincs vagy csak illuzórikusan képzelhető el egy nyelven, életformán és világképen kívüli (meta)nyelv,[25] (meta)nézőpont, mely elérhetőségének lehetősége arra kellene sarkalljon, hogy a „világ helyes szemléletéhez” (TLP §6.54) (egy létrán felmászva) ezen illuzórikus, minden világképen túli pozícióba kell helyezkedjek.

Ahová azért kellene törekednem, hogy világképem alapvetéseinek helyességét – kvázi egy univerzális mércén összemérve az összes (lehetséges) világkép alapvetéseit – megalapozhassam, aládúcolhassam. Életformám (mint a *Tractatus*-ban az „egyetlen nyelv, amelyet értek” (TLP §5.62) világképtranszcendáló talaj, amin kívül helyezkedni akarni a *par excellence* filozófiai betegség. S a wittgensteini terápia – sokszor épp azáltal, hogy a 166-oshoz hasonló, látszólag, a felszínen parttalan relativizmusra csábító kijelentéseket tesz – célja épp ezen illúziók csábításának a leküzdéséhez vagy meghaladásához gyógymódokat, hasonlítási objektumokat adni a nyelv logikai-grammatika elemzésén keresztül. E terapikus cél és módszertan, úgy vélem, Rorty azon elgondolásában is tetten érhető, ami hangsúlyosan „szükségtelennek” tartja a társadalmi céljaink, életformaközösségeink ideáljainak „alátámasztásához” a filozófiailag „helyes” nézőpontokat.

Az értelmezők egy része szerint ráadásul a korai s késői etika-felfogást egyaránt ki lehet szélesíteni a legtágabban értett normativitás – a bizonyosság normativitása, a jelentés-használat normativitása, tehát életformánk alapjai, szabálykövetésünk normativitása – szférájára.[26] Azaz: bizonyos kijelentések,

[25] Ehhez lásd továbbá például a *Vizsgálódások* 121. paragrafusát: „Úgy vélhetnők: ha a filozófia a »filozófia« szó használatáról beszél, akkor léteznie kell egy másodfokú filozófiának. De éppen hogy nem így van; az eset inkább a helyesírási szabályzatéhoz hasonlít, amelynek a »helyesírási szabályzat« szóval is dolga van, ám ettől nem másodfokú tan.” (PU §121.)

[26] Ehhez lásd pl. Cora Diamond idevágó gondolatait: „Azon elképzelés, hogy az etikai diskurzust az határozná meg, hogy etikai predikátumokhoz kötődik, úgy vélem, hogy hibás képet fest arról, mit is jelent gondolkodásunkban az etikai viszonyulás. Jóról és rosszról véle-

vélekedések grammatikaiként, megkérdőjelez(het)etlen igazságként történő kezelése, az életformánk alapvető céljaként és játékszabályaként értett *normaként való* elfogadása (vö. Glock 2018. 190; Kobler 2018. 444) az adott közösséghez tartozásom feltétele. Életformánk alapjai – így olvasva retrospektíve újra az *Előadás az etikáról* szövegét – az abszolút értéket fogják kifejezni. Ezekhez érve *ásónk visszahajlik*, s közösségünkhöz megtérve elfogadjuk, hogy mi *így cselekszünk, és kész*, *ebben a képben érezzük otthon magunkat* (Kobler 2018. 458).[27] Több interpretátor – Marcuse (1990), Nyíri (1992) vagy éppen a korábban idézett Bloor (1983) – e meglátások alapján egy konzervatív politika körvonalát vélik kiolvasni e gondolatokból (vö. Rorty 2007. 230). Demarkációs kérdéseink felől nézve így most fontos ezeket szemügyre venni.

IV.

Marcuse a késői életműszakaszra térve kritikájában a politikafilozófiai olvasatok klasszikus kételyeit és ellenvetéseit veszi sorra: hogy e meglátások kvietizmusra kárhoztatnak, és adekvát módon csak egy konzervatív politikai-társadalomkritikai habitus hámozható ki belőlük.[28] Ezt döntően alátámasztandó a *Vizsgálódások*

---

kedni ugyanis nem tartalmi kérdés, hanem használati." (Diamond 1991. 245.) Pleasants már említett cikkében továbbá így jellemzi Diamond és Conant vonatkozó meglátásait: „Olvasatukban a transzcendentalizmus elképzelése etikai immanenciájúként jelenik meg, mely – etikai értelemben – nem egy új doktrínát prezentál, hanem az »etika kimondhatatlanságának« tisztázására vállalkozik. Ahelyett, hogy az etikát »valami magasabbként« karakterizálnák (miként Wittgenstein maga teszi a *Tractatus*-ban), azt állítják, hogy az etikai az egész életműben omnipervazív elképzelésként van jelen. Crary egyenesen azt állítja, hogy »Wittgenstein arra invitál minket, hogy az etikait mint egy olyan dimenziót lássuk, mely gondolkodásunk s nyelvhasználatunk minden szintjén jelen van« [Pleasants idézi Craryt (2005. 275)]. Mulhall pedig úgy véli, hogy »Wittgenstein az etikát az élet minden szeletét átható dimenzióként fogta fel, nem pedig egy elkülöníthető területeként«; Diamond pedig úgy gondolja, hogy Wittgenstein számára az »etika az élet minden területét áthatja, s ahhoz mint egészhez is kötődik«." (Pleasants 2008. 243.)

[27] Az iménti wittgensteini gondolatokkal strukturális hasonlóságot mutat a korábban idézett meglátás: „Mill és a többi romantikus utilitarista számára lehetségessé vált, hogy úgy gondolják, a »Mi a jó valójában« kérdésre az egyedüli elfogadható válasz az »emberi boldogság«, s hogy beismerjék, e válasz nem ad útmutatást az alternatív emberi életek közti választásokhoz" (Rorty 2007. 205).

[28] Nyíri olvasata – nüansznyi eltérésekkel – hasonló következtetésekre jut e tekintetben. David Bloor – a „konzervatív Wittgenstein"-olvasat egy másik, prominens szószólója – az *A bizonyosságról* megjegyzéseiből egyenesen a klasszikus és tipikus konzervativizmus körvonalait véli kiolvashatónak. Interpretációjában Wittgenstein azon meglátásait emeli ki ezt alátámasztandó, melyekben a szerző az igazolás végességéről s hiteink megalapozatlanságáról ír, melyeket Bloor úgy ért, hogy hiteink s ítélésünk egész rendszerének bizonyossága a közösséghez-tartozásunkból fakad s táplálkozik. Ebből pedig arra konkludál, hogy „a konzervatív gondolkodás teljes kategóriarendszere megtalálható a kései Wittgenstein műveiben: autoritás, hit, közösség" (Bloor 1983. 161–162). S noha az vitán felül áll, hogy a személyes feljegyzések és a kortársak-barátok emlékeinek tanúsága alapján maga Wittgenstein gyakran nyilatkozott önmagáról úgy, mint aki egy „régebbi" kultúrideál – pl. Schubert koráénak –

klasszikus *locus*át idézi, mely szerint „a filozófia mindent úgy hagy, ahogy van" (PU §124), s ezt állítja szembe a *Tézisek Feuerbachról* marxi *credő*jával. A szembenállás azonban nem feltétlenül helytálló, bármennyire is sugallja egy felszínes olvasat. Egyrészt a „mindent úgy hagy, ahogy van" meglátása a maga teljességében csak az aspektuslátásnak és -váltásnak a késői életműszakaszban alapvető szerepű koncepciójával együtt érthető meg (PU II. / XI., LPP I. / 212, 225, 235, 237). Hiszen az aspektusváltással a világ *tényei* valóban nem változnak (noha a más aspektusból *másként* látott tények s a korábbi tények azonosként fölfogása eleve kérdéses), ám az aspektusváltást átélő habitusa, világhoz való viszonya igenis megváltoz*hat*.

Így pedig az sem kizárt, hogy az aspektusváltás egy radikális életmódváltást is implikáljon, mely a politikai, társadalomkritikai attitűd változását is jelentheti. Az aspektusváltás – vagy a *Tractatus*-beli boldog és boldogtalan világ-látás közötti különbség, az *Etikai előadások*-beli csodá*nak látás* – egyszerre mutatja fel a rezignáció azon *tractatusi* igazságát, hogy a világ *tényeinek* megváltoztatásával *életproblémáink* nem oldódnak meg. Ugyanakkor az új, a *boldog* aspektusból szemlélődő egyén, lévén *saját* világa már megváltozott, máshogyan fog cselekvőként részt venni a világban, így ezen megjegyzések merő passzivitást[29] sugalló olvasata túlságosan is egyoldalú. Ráadásul az egész wittgensteini filozófiai terápia kicsinyítő tükreként is fölfogható az aspektusváltás, hiszen az annak *célja* és *eszköze is* egyben.[30] Célja, mivel a „világ helyes szemléletéhez" (TLP §6.54) szeretné elvezetni az olvasót, és eszköze is, mert épp az aspektusváltás valósítja meg a legadekvátabban e célt: mindent úgy hagy, ahogy van, a szemléletmód mégis megváltozik.[31]

Másrészt a grammatikai vizsgálódások Wittgensteinnél, főként komolyan véve nyelvjáték és életforma folyamatosan hangsúlyozott koreferencialitását és

---

késői leszármazottja (lásd pl. VB 15), mely felé sokszor nosztalgiával tekintett vissza; ám ez esetben, úgy gondolom, hogy a szubjektív, nem (kimondottan) filozófiai jellegű gondolatokat nem érdemes összemosni a korpusz grammatikai megjegyzéseivel, melyekből az iménti szerzők e konzervativizmust kiolvashatónak vélik.

[29] Ahogyan erről Marcuse idézett művében a *Tractatus* kapcsán maga is gondolkodik.

[30] „Így ahhoz, hogy a filozófia célját, az aspektusváltást elérhesse, meg kell hogy változtassa olvasója beállítódását, szemléletmódját, világképét, a korábbiakhoz képest egy másik világnézetet kell hogy elsajátíttasson vele. Ezáltal a kérdés, hogy egy másik világkép hogyan érthető meg, hogyan tanulható, a wittgensteini filozófia egyik központi kérdésévé válik. Emellett az aspektusváltásról szóló pszichológiai megjegyzések némelyike is összevethető azzal, ahogyan Wittgenstein a filozófiáról beszél: »Az aspektus felvillanásának kifejezése […] Nem vettünk valamit észre és most észrevesszük: ebben nincsen semmi paradox. Nem azt akarjuk mondani: a régi eltűnt – valami új van itt; és mégis teljesen a régi.« Az aspektusváltás új intern reláció meglátását jelentette – s így a filozófiai vizsgálódás is az intern relációkra, s nem a tényekre irányul." (Neumer 1991. 146.)

[31] Vö. például Judith Genova *A Way of Seeing* című monográfiáját erről (Genova 2005). Ehhez lásd például PU §§124–128. Lásd a *Vizsgálódások*-beli „a filozófia mindent úgy hagy, ahogy van" *programját*, vagy a *Tractatus* szöveghelyét, mely szerint „a tények csak a feladathoz tartoznak, nem a megoldáshoz".

csak egymásból való megérthetőségét – hiszen „a szavak: tettek" (PU §24) –, életformánk, leghétköznapibb és filozófiai praxisaink egészére vonatkozó belátások (vö. Wisnewski 2007. 91–92). A fogalmi analízis meglátásait a gyakorlatban – ha úgy *akarjuk* – igenis alkalmazhatjuk saját s közösségünk életének jobb megértése[32] vagy megváltoztatni (vö. Read 2002. 273 és PU §108) akarása céljából.[33] E gyakorlati alkalmazás lehetőségterét és aktuális megvalósítását azonban – ezt helyesen látja Marcuse s Nyíri is – már nem olvashatjuk ki az exegézis eszközeivel a *corpus*ból.[34] Ám attól, vagy éppen azért, mert egy *praktikus*, *normatív* dimenzió nem mutatható fel az életműben, továbbra sem helytálló a grammatikai vizsgálódásokat egy kizárólag a konzervatív politikai és kulturális értelmezést sugalló olvasat szolgálatába állítani. Már csak azért sem, mert még az egyazon praxisban élők is gyakran igencsak eltérően érthetik az e fogalmi tisztázásból levonható tanulságokat, igen diverz konklúziókat vonhatnak le azokból (vö. PU §108, lásd Wisnewski 2007. 94).

Mert bár több szöveghely *expressis verbis* valóban arra látszik utalni, hogy nyelvjátékunk és életformánk alapjait csak elfogadni lehet (vö. ÜG §§ 105, 153, 156, 341, 343, 454, 670, BÜF III./§348), ám ami itt lényeges, hogy Wittgenstein tisztán grammatikai megjegyzésként érti azt (vö. ÜG §§110, 132, 161, 162, 160, 170, 509, 600, 609, 610, 672), melyet mégis sokszor normatívként kezel a konzervatív értelmezés. Ugyanígy hibázzák el a konzervatív olvasatok a *Vizsgálódások* „így cselekszem, és kész!"-ének értelmezését – mely életformánk alapjaihoz érve, a magyarázatból a puszta leírásba váltáskor az egyetlen, amit még mondani *lehet* – *kell*ként olvasva, a grammatikai szükségszerűséget empirikus, politikai-normatívaként félreértve. Amit el kell fogadni (vö. PU §650), az nem ez vagy az a konkrét, társadalmi-politikai horizont vagy *establishment*, mely minden

[32] Rorty ennél kissé tovább is megy, bár úgy gondolom, hogy eredeti koncepcióját nem felborítva, mikor a következőképpen értékeli az általa „antiautoriternek" nevezett pragmatista filozófiát: „Az ilyesfajta tekintélyelv-ellenes filozófia segít az embereknek félretenni a vallási és etnikai önazonosságot, hogy egy nagyszerű és globális léptékben kivitelezett emberi vállalkozás részeseiként tekinthessenek magukra. Ez a fajta filozófia úgyszólván eltakarítja a filozófiát az útból, hogy a képzelet eljátszhasson az utópikus jövő lehetőségeivel." Ugyanakkor, ahogy a későbbi szakaszban megpróbálom bemutatni, még egy ilyen utópiában sem képes az a szükségszerűen jelenlévőként tételezett kár-elv alkalmazásában és a tolerancia-paradoxon normatív feloldásában egyértelmű segítséget nyújtani – illetve e segítséget más és más személyek más és más módon érthetik, radikális esetben így kiüresítve e kár-elv gyakorlatvezető szerepét.

[33] Ehhez lásd például Read megjegyzését: „Az alapvető kihívás – s ezt Marx is így gondolja –, hogy ne reifikáljuk a nyelvet. Wittgenstein is e célt próbálja folyamatosan elérni, így senki sem követi hűen a wittgensteini gondolatmenetet, aki e filozófia tárgyának a »puszta nyelvet« tekinti. Wittgenstein azt szeretné elérni – s minket is erre ösztönöz –, hogy e nyelvet »visszahozzuk« a hétköznapok világába." (Read 2002. 273.)

[34] „Ha nem tudsz kibogozni egy csomót, a legokosabb, amit tehetsz, hogy belátod; és a legtisztességesebb, ha bevallod. (Antiszemitizmus.) Hogy mit tegyünk a nyavalya meggyógyítása érdekében, az nem világos. Hogy mit nem szabad tennünk, az esetenként világos." (VB 109.)

életforma (hétköznapi értelemben vett, praktikus) alapját képezi, hanem az életformák mindegyikének *megalapozhatatlansága* (vö. PU §650).

Az „el kell fogadni” pszeudo-imperatívusza tehát sokkal inkább az alaptalanság felől érthető meg: mivel megalapozni egyetlen életformát és világképet sem *lehet*, így nem marad más lehetőségünk, mint elfogadni mindegyik megalapoz(hat) atlanságát. E belenyugvás így nem az *aktuális* életforma gyakorlatainak kritika nélküli elfogadására felszólító imperatívuszként olvasandó, hanem – most a szabálykövetés felől közelítve ahhoz (vö. PU 188–213) – annak a grammatikai megjegyzésként való artikulációjaként, hogy a magyarázatból (a megalapozásból) egyszer el kell jutnunk a puszta leírásig (az elfogadásig).[35] Hannah Pitkin is erre utal *Wittgenstein and Justice* című monográfiájának egyik összefoglaló megjegyzésében: „Mikor Wittgenstein úgy fogalmaz, hogy »az életforma az, amelyet el kell fogadni«, ezzel nem azt akarja állítani, hogy azt kellene elfogadnunk, ahogy éppen aktuálisan éljük életünk, vagy amit aktuálisan gondolunk a világról” (Pitkin 1972. 340). Ráadásul ezen (megalapozhatatlan) alapok a sebes és kanyargó folyó gyakran s gyorsan változó irányához hasonlóan változhatnak is. A mitológiai felolvadhat és újra megkövülhet, a grammatikai, alap-bizonyosságként kezelt, s így a „mérce” funkcióját betöltő mély-meggyőződések empirikus, kétségbe vonható, „megmérhető” s „megmérendő” véleményekké válhatnak. Anthony O’Hear így ír erről:

> Így hát Wittgenstein újra és újra előkerülő meglátásait arról, hogy milyen mélyen is vagyunk beágyazódva életformánk világába s közösségünk fogalmaiba, nem egy arra irányuló tiltásként kell értenünk, hogy ezekkel szemben semmilyen kritikai pozíciót ne vehetnénk fel. A gondolkodásmódunkra és hiteink rendszerére irányuló konzervativizmusa semmiképp sem úgy értendő, hogy ne tehetnénk kritikai érvelés tárgyává közösségünk kultúrájának akár igen mélyen szervesült aspektusait is. E kritikák élesek, részletesek és precízek lehetnek, sőt, akár arra is kísérletet tehetnek, hogy életünkben egy igen átfogó szemléletmód-váltást eszközöljenek ki. (O’Hear 1991. 51.)

Az életformánk alaptalanságának belátására is késztető (vagy ezt *lehetővé* tevő) reflexió, s az életformánk normativitásba zártságából fakadó, az e belátás záró-jelezésére irányuló „késztetés” lehetőségtere egyaránt kiolvasható mind a ko-

[35] Melynek, természetesen, az ezt végiggondoló személy számára lehet emancipatorikus, kvázi egzisztencialista felszabadító ereje – ha a tudás (s így: a tudásrendszerek, az életformák közötti akár radikális váltás) egy döntéssel rokon, úgy valóban érezhetem az életformám (toleranciára épülő) nyitására is késztető belátásnak ezt. Ám, ismét, hogy konkrétan kik felé nyissunk s kik elől zárkózzunk el (mit tekintsünk igaznak s *post-truth*-nak), ebből már nem olvasható ki. A filozófia tényleg mindent úgy hagy, ahogy van – noha pl. a grammatikailag értett alaptalanság belátásából fakadó aspektusváltás valóban megváltoztathatja szemléletem, mely akár radikális etikai és politikai demarkációkra is késztethet.

rai, mind a késői életműszakasz írásaiból.[36] Hogy mikor kell a radikálisan más életformával találkozva sajátom revideálására törekednem, s mikor arra, hogy a másikat késztessem erre; hogy mikor kell a kizökkenésre, s mikor a „sor vak folytatására" törekednem; vagy éppen: mikor *kell* a rezignáció s mikor a világ *megváltoztatására*, mikor a szkepszisre s mikor a *bele-* és/vagy *megnyugvásra* törekednem – ezek a wittgensteini gondolatokból csak test-idegen belemagyarázásokkal volnának kiolvashatók.

V.

E meglátások fényében érdemes visszatérni a demarkáció kérdését firtató szakaszt bevezető kettőssséghez – felelőtlen relativizmus versus pragmatikusan igazolt tolerancia –, ami olvasható a milli kár-elv pandanjaként. Főként ha elfogadjuk, hogy a következő Rorty-idézetet úgy érthetjük, mint ami az iménti wittgensteini gondolatokkal strukturális hasonlóságot mutat: „Mill és a többi romantikus utilitarista számára lehetségessé vált, hogy úgy gondolják, a »Mi a jó valójában« kérdésre az egyedüli elfogadható válasz az »emberi boldogság«, s hogy beismerjék, e válasz nem ad útmutatást az alternatív emberi életek közti választásokhoz" (Rorty 2007. 295). Mintha a popperi tolerancia-paradoxon volna tetten érhető ebben a Rorty által vázolt konstitutív feszültségben a demarkációs vonalak filozófiailag (megalapozottan) felrajzolhatatlan volta és gyakorlati elkerülhetetlensége között – már amennyiben lényeginek tekintjük a tolerancia és a felelőtlenség közötti demarkáció szükségét.

Létezhet-e filozófiai demarkációs stratégia, mellyel felismerhetők a nyitott társadalom ellenségei (akikkel békét kötni az esztelen relativizmussal érne fel)? Egy olyan romantikus utilitarista utópia ellenségei, mely – a lehető legformálisabban, leginkább procedurálisan értve azt, hogy az egyedüli jó „a változatosság és a szabadság", s „az emberi életnek sok különböző, mégis egyaránt értékes változat létezik" (Rorty 2007. 296) – a szabadságot egyedül a kár-elvre hivatkozva tartja elfogadhatónak korlátozni, a toleranciát pedig az intolerancia elkerülése érdekében csupán?

A nehézség abból a belső feszültségből származik, miszerint akár a milli kár, akár a popperi tolerancia fogalmát tekintjük, azokra egyaránt s ugyanúgy áll a következő Rorty-gondolat:

[36] A már jelzett rortyánus distinkció felől is érthetjük e wittgensteini meghatározhatatlanságot: abból, hogy beláthatom – *qua* filozófiai reflexióval –, a saját világképem éppúgy és éppannyira megalapozatlan, mint bármelyik másik, nem következik arra nézve semmilyen politikai/etikai normatív iránymutatás, hogy melyik a miénktől idegen életformát tekintsem „esztelennek", s melyik felé nyissak a „pragmatikusan igazolt" tolerancia jegyében. Ezért is látom relevánsnak az iménti terapikus Wittgenstein-képet egy késő rortyánus optikával olvasni.

> Nem létezik olyan semleges, közös alap, amelyre egy tapasztalt náci filozófus és én hivatkozhatnánk, annak érdekében, hogy kiküszöböljük a nézeteink közti különbséget. Az a náci és én mindig is olyannak fogunk tűnni egymás szemében, mint aki bizonyítottnak vesz minden döntő kérdést, és körkörösen érvel.[37] (Rorty 2007. 92.)

Amennyiben a milli utópiát abszolút választásnak tekintjük – nem a filozófiai pluralizmusból következően, pusztán „alaptalanul” köteleződve el mellette –, azon belül e konstitutív fogalmak (mint a kár vagy az intolerancia) értelmezése továbbra is ugyanúgy relatív, az antifundamentalizmus fent részletezett jellegzetességeit demonstráló probléma marad.[38]

Klasszikus példák egész sorát lehetne ezt demonstrálandó idézni: a szólásszabadság korlátozása-e a kár, vagy az abból következő konkrét környezeti károk – ha úgy dönt egy állami tévécsatorna, hogy nem hív meg klímaszkeptikus tudósokat műsoraiba (Read 2018)? A kötelező oltásokat nem beadató szülők önrendelkezésének akár drasztikus korlátozása (pl. elzárással), vagy annak a reszkírozása, hogy az inkább edukációra épülő, nem paternalista szabályozás esetében könnyen elterjedhetnek rég legyőzöttnek gondolt járványok? Vallási szabadságunk tiszteletben tartása azáltal, hogy az agyhalál diagnózisának elutasítását lehetővé tevő szabályozásokkal potenciálisan megmenthető életekről döntünk szeretteink teste fölötti önrendelkezésünkkel (vö. Veatch–Ross 2016), vagy a transzplantációt puha vagy egészen paternalista eszközökkel támogató egészségpolitikai szabályozások?[39]

A wittgensteini szabálykövetés felől talán az is könnyen belátható, hogy azon elképzelés, miszerint a szabály nem fedi le előre alkalmazásai minden esetét, szintén ennek problematikusságát, aluldetermináltságát támasztja alá. Azaz a grammatikai vizsgálódások arra is fényt vethetnek, hogy a hétköznapi intuícióval szembemenően még legalapvetőbbnek, legevidensebbnek vett életforma-meghatározó szabályaink esetében sem feltétlenül egyértelmű, mit is értünk egy szabályon és e szabály helyes követésén. Jelen esetben azon, hogy mi kár kinek, mit jelent a tolerancia, a liberalizmus egyik alapfogalma, *zsanér*ja. Amennyiben a demarkációs vonalak, a nyitott társadalom megalapozottan korlátozó mechanizmusainak igazolásaként fölfogott igazság keresését *is* a

[37] Főleg, mivel sokszor épp a szólásszabadságra és az értékpluralizmusra hivatkozva szeretnének szalonképtelen nézeteiknek publicitást biztosítani e nézetek képviselői.

[38] Wittgenstein ezt azzal példázza többek között egy cambridge-i előadásában (AWL 90), hogy a jóindulatot tekinthetjük a szeretet szimptomatikus (tehát induktív evidenciaként értett) jegyeként, de annak szükségszerű kritériumaként is. Azaz tekinthetjük a szeretet fogalmi meghatározását olyanként, ami esetében kérdéses, hogy az magában foglalja-e a jóindulatot vagy sem (empirikusként látva e kérdést), de úgy is kezelhetjük e meghatározást, melyhez *per definitionem* tartozik hozzá a jóindulat megléte (grammatikaiként kezelve ekkor). Ehhez lásd. BLBK 24–25, 51–57, AWL 17–20, 28–31.

[39] Főleg, hogy ezekben a vitákban a filozófiát vagy alkalmazott etikát épp egy liberális platformról hívják segítségül.

boldogság keresésével azonosítjuk – végső soron egy tisztán procedurális, csak a demokratikus processzusra épülő instrumentummal –, úgy sem a kár, sem az intolerancia fogalma nem lehet filozófiailag, normatív módon, egyértelműen meghatározható, ha e pluralitáshoz konzisztensek akarunk maradni. Ám, újfent, ez ettől még nem kell a *felelőtlen relativizmushoz* vezessen, hiszen az maga is, ugyanúgy (csak más előjellel, persze) egy filozófiából kiolvashatónak vélt normatív konklúzió lenne.

VI.

Amennyiben az általunk helytállónak vagy hasznosnak gondolt (antiplatonista, antifundacionalista, antiesszencialista) filozófiai pluralitás belátása s az általunk igazságosnak tartott világkép – egy liberális vagy konzervatív utópia – között intern, normatív kapcsolatot akarunk látni, úgy Rorty szerint egy platóni/straussi kép (vö. PU 115) tart fogva még mindig bennünket:

> A legtöbb ember […] morális és politikai felelősségérzetét egyesíteni akarja sorsunk végső meghatározóinak felfogásával. […] Garanciát akarnak arra vonatkozóan, hogy intellektuális éleselméjűségük […] valamilyen relevanciával bír morális meggyőződéseik tekintetében. Még mindig úgy gondolják, hogy erény és tudás valamilyen módon kapcsolatban állnak – hogy a filozófiai ügyekben képviselt helyes álláspont fontos a helyes cselekvéshez. Azt hiszem, ez csupán alkalmilag és véletlenszerűen fontos. (Rorty 2007. 42.)

Nincs, nem lehet filozófiai stratégia arra, hogy megmutassuk (egy platóni/aufklérista[40] vízióban szereplő, *kényszerítő világosságú racionalitás felfedezésével*),[41] miért a plurális, liberális társdalom képe a csábítóbb kép, tehát célként nem tudjuk azt „védelmünkbe" venni. Ahogy arra sem, hogy ha elfogadjuk ezt célként, úgy hogyan védjük meg az ellenségeitől *more philosophico*.[42]

[40] „Az a gondolat, hogy egy szerző filozófiai nézetei értékelhetők politikai hasznosságukra tekintettel, csupán azon rossz platonikus-straussiánus nézet verziójának tűnik, miszerint az igazságosság nem teremthető meg, amíg a filozófusok nem válnak királyokká vagy a királyok filozófusokká" (Rorty 2007. 49).

[41] „Az eszme […] nem mutatható be igaz eszmeként a tudomány, a vallás vagy a filozófia segítségével – legalábbis, ha az »igazként való bemutatás« azt jelenti, »evidenssé tehető bárki számára, tekintet nélkül hátterére«. Csak azok számára tehető evidenssé, akiket nem túl késő hozzáigazítani a mi saját, különös, késői virágzású, történelmileg esetleges életformánkhoz." (Rorty 2007. 45.)

[42] Érdemes megjegyezni ugyanakkor, hogy Wittgenstein néhány észrevétele arra mutat, hogy a filozófiát az azt „gyakorló" életében olyasminek tekintette, ami több puszta technénél, aminek értelme vagy szerepe az, hogy a filozofáló életét, világát megváltoztassa. Erre utalnak többek között a következő naplóbejegyzései: „A legkevésbé sem látom világosan, jobban kívánom-e, hogy folytatódjék a munkám mások révén, mint azt, hogy olyan változás álljon elő

Ez Wittgenstein felől kettős értelemben is olvasható az iménti Rortytól idézett alapvetéssel analógként: minden hagyomány alaptalanságának belátása egyfelől világképem esetlegességének elfogadását is jelenti;[43] azt, hogy elfogadom, az ideális társadalomról s értékekről vallott nézeteim idioszinkretikus jellegűek, egy történeti esetlegesség, és ezen esetlegesség melletti elköteleződésem termékei. Másfelől azt, hogy e belátás – lévén nem normatív, nem politikai vezérelv – nem kell hogy zavarjon, nem kell hogy ennek gyógyírjaként világképem *megalapozni akarására* sarkalljon. A világképet magát, az *alapokat* nem *lehet* megalapozni abban az értelemben, ahogy a világképen *belül* meg tudunk alapozni ítéleteket s kijelentéseket. „Ha az igaz a megalapozott, akkor az alap sem nem igaz, sem nem hamis” (ÜG §559). Itt a megalapozás csak annyit jelenthet: elfogadjuk, hogy az *e* megalapozás analógiájára felfogott megalapozás *nélkül* is ugyanolyan szilárdan áll világképünk, mint ha meg tudnánk azt alapozni (vö. ÜG §§110, 131, 160, 170, 509, 600, 672). Hiszen:

> a megalapozás, az evidencia igazolása véget ér – a vég azonban nem az, hogy bizonyos állítások közvetlenül mint igazak megvilágosodnak számunkra, azaz nem a látásnak egy fajtája a mi oldalunkon, hanem cselekvésünk, amely a nyelvjáték alapján nyugszik. […] Meg kell fontolnod, hogy a nyelvjáték, mondhatni, valami előreláthatatlan. Úgy értem: nincs megalapozva. Nem ésszerű (vagy ésszerűtlen). Itt áll – mint életünk.[44] (ÜG §§204, 205.)

Mert ilyen bizonyosságok híján is „teljes bizonyossággal cselekszem. De ez a bizonyosság a sajátom” (ÜG §245). Persze nem abban a vulgárfilozófiai, rosszul értett szubjektivista, privátnyelvbe torkolló értelemben, ahogy *csak* rajtam múlna, mit tekintek alapnak mire. Ám abban az értelemben ez mégis az egyén döntéséhez – életformák s nyelvjátékok közötti döntéshez – kötődik, ami szerint „a tudás egy döntéssel rokon” (Korber 2017. 449), s ha „valaki semmit nem fogad-

---

az emberek életmódjában, ami mindezeket a kérdéseket fölöslegessé teszi. (Ezért nem tudnék én soha iskolát alapítani. […] Én nem tudok iskolát alapítani, mert valójában nem akarom, hogy utánozzanak. Legkivált azok ne, akik cikkeket publikálnak filozófiai folyóiratokban.” (VB 90–91.) Malcolmnak egy levélben így fogalmazott, miután Malcolm egy, a második világháború időszaka alatt tett sétájukkor az angol „nemzeti karaktert” méltatta a némettel szemben: „Mi haszna filozófiát tanulnod, ha ez csak annyit nyújt a számodra, hogy képes leszel többé-kevésbé plauzibilisen beszélni absztrakt logikai kérdésekről és hasonlókról, ám a fontos hétköznapi kérdésekről való gondolkodásod nem fejleszti, s nem válsz tőle lelkiismeretesebbé e veszélyes kifejezések használatában, mint azok a zsurnaliszták, akik azokat saját, kicsinyes céljaikra használják?” (Malcolm 2001. 94.)

[43] „Világképem nem attól van, hogy meggyőződtem helyességéről, nem is attól, mert meg vagyok győződve helyességéről. Hanem ez az az öröklött háttér, amely alapján igaz és hamis között döntök”, így „a mondatok, amelyek leírják ezt a világképet, a mitológia egy fajtájához tartozhatnának. És szerepük hasonlít a játékszabályokéhoz, s a játékot tisztán a gyakorlatban, kimondott szabályok nélkül is meg lehet tanulni.” (ÜG §§94–95.)

[44] Vö. „a vég nem a megalapozatlan előfeltevés, hanem a megalapozatlan cselekvésmód” (ÜG §110).

na el evidenciaként, ez mégis egy döntés", s mert „valahol el kell kezdeni bízni" (ÜG §476, vö. Cahill 2017). Vagy Rortyval szólva, a végső szótárak és azok között az esetleges – ám éppen ettől értékes – történelmi/kulturális szituáltságunkból s végességünkből fakadó célok közötti döntéshez, mely tovább már nem redukálható. Melyhez akkor érkezünk el, mikor a *magyarázatból egyszer elérünk a puszta leíráshoz*, s mikor azt mondjuk, hogy *így cselekszünk, és kész*. Ami, újfent, egy *grammatikai* megjegyzés: leírja, hogy saját közösségeink *épp-így* cselekvésén *túli, erősebb* alapunk nincs, s ha ebben a közösségben érezzük *otthon magunkat*, az egy – Rorty felőli közelítésben – eszközracionalista értelemben hozzájárulhat közösségeink közötti döntéseinkhez.

E döntést azonban nemcsak megalapozni, megokolni, de mással beláttatni sem szükségképpen lehetséges a filozófia eszköztárával. Szűkebben vett csoportidentitásunk, partikuláris világképünk és nyelvjátékunk fundamentális hiteit kimondani egy csoportunkhoz tartozónak, játékunkban résztvevőnek az esetek döntő többségében nonszenszhez vezet (ilyen esetekben főként redundanciaként, az „üresjáratban forgó motor" példájaként értve);[45] legalábbis hasztalan lesz önnön tételezett célja szempontjából. Ezek csak grammatikai s nem empirikus kijelentések lesznek – ennek legfeljebb akkor van tényleges használata a nyelvjátékban, amikor egy gyermeket vagy egy újonnan érkezőt akarunk megtanítani játékunk szabályaira.[46] Egy radikálisan eltérő világképből érkező számára ezeket kimondani, új szótárként felkínálni pedig lehet, hogy *hatástalan* lesz, hiszen nem áll valami mégis-közös, kvázi-metaracionális, univerzális vonatkoztatási rendszer a rendelkezésünkre, ami által ezeket bárkivel beláttathatnánk. Itt a *megértés* helyett bizonyos szempontból csak a *megtérésre*, a megtérítésre;[47] az *esztétikai*

[45] Az *A bizonyosságról*-ban gyakran él ezzel az érveléssel Wittgenstein, mikor azt akarja felmutatni, hogy „Tudom, hogy ez itt egy kéz" vagy a „Tudom, hogy Föld a születésem előtt is létezett" mondatokkal a szkeptikus szkepszisét Moore nem tudja mintegy megcáfolhatatlan tudásként felmutatva e kijelentéseket eloszlatni. Ellenkezőleg – talán túl sommásan is, de röviden összefoglalva érveit –, épp arra próbálja felhívni a figyelmet, hogy néhány nagyon speciális kontextust leszámítva ezen alap-meggyőződések tudásként való prezentálása nonszenszhez, a „szabadságra ment" nyelv minősített eseteihez vezet. Ezekkel a kijelentésekkel e speciális kontextusok kivételével nem a világról teszek egy – empirikus – kijelentést, sokkal inkább arról biztosítom beszélgetőpartnerem, hogy tágan értve ugyanannak a nyelvjátszó és kulturális közösségnek vagyunk a tagjai, ahol egy bizonyosságra, egy cáfolhatatlan – grammatikaiként kezelt és értett – kifejezésre többek között ezeket hoznám fel példának.

[46] Ám e tanítás sem deklaratív, empirikus, normatív, hanem gyakorlati, együtt-játszás – s a szabályok azok explicit kimondása nélkül is elsajátíthatók. Mint a *Vizsgálódások*ban a példasor folytatni tudása, ez a tanítás sem a reflexióhoz kötött, sokkal inkább ösztönszerű, Wittgenstein gyakori példájával élve az idomításhoz hasonló, ahol vakon kell ráhagyatkoznom a tanárom útmutatására. (Ehhez lásd Neumer Katalin az *A bizonyosságról*-hoz írt utószavát.)

[47] „Voltak emberek, akik úgy ítéltek, hogy egy király tud esőt csinálni, mi azt mondjuk, ez ellentmond minden tapasztalatnak. Ma az emberek úgy ítélik, hogy a repülő, a rádió stb. a népek közeledésének és a kultúra terjesztésének eszköze." (E paragrafusban az ironikus civilizációkritikus él felfejtése külön elemzést érdemelne.) „Föltéve, hogy találkoznánk emberekkel, akik ezt nem tekintenék megfelelő alapnak. Nos, hogyan képzeljük ezt el? Ők a fizikusok helyett, mondjuk, egy orákulumot kérdeznek meg. (És mi ezért őket primitívnek

érvelésre[48] és az újabb és újabb képek és *hasonlítási objektumok* sorának *felmutatására* mint eszközre apellálhatunk (vö. ÜG §§7, 110, 144, 148, 196, 204, 232, 331, 358–359, 402, 411, 417, 431, 475, 499, 559).

Ezekben bízhatunk, hogy képesek leszünk így a *világ más szemléletére*, az *aspektusváltásra* bírni a radikálisan máshogy játszót,[49] a radikálisan más identitásban élőket. Mert ennek sem empirikus, sem grammatikai értelemben nincs, nem lehet semmilyen akadálya a wittgensteini gondolatok értelmében, hiszen: „lényeges tény, hogy feltesszük: mindig lehetséges, hogy embereknek, akiknek más nyelvük van, mint a miénk, a sajátunkat megtanítsuk” (Z §664, idézi Neumer 1991. 112). Ám ez lehet, hogy inkább a megtérés[50] egy formája lenne.

---

tartjuk.) Helytelen, hogy egy orákulumot kérdeznek meg, és hozzá igazodnak? – ha ezt »helytelen«-nek nevezzük, máris nem saját nyelvjátékunkból indulunk-e ki, támadva az övéket?” „És igazunk van vagy nincsen, hogy támadjuk? Eljárásunkat természetesen mindenféle címszavakkal [*slogans*] fogjuk alátámasztani.” (ÜG §§132, 609, 610.) A meggyőzést nem racionális, hanem retorizált és esztétizált eszközökkel inkább elképzelhetőnek tartó felhang ez utóbbiból jól kivehető.

[48] James Edwards az esztétikai érvelésnek a filozófiai érvelés egészére érvényes felfogását Wittgenstein korai és késői, az érték kérdését bármilyen szinten és formában érintő megjegyzései sajátos jellemzőjének tartja. Edwards egészen odáig megy interpretációjában, hogy a wittgensteini filozófia egészének a modelljeként fogja fel az esztétikai érvelést, filozófiáját döntően esztétikainak tartja abban az értelemben, hogy „néhány központi elképzelést a leggyümölcsözőbben a Moore-jegyzetekben leírt esztétikai érvelés felől lehet megérteni” (Edwards 1988. 25). A harmincas évek Wittgensteinjének imént vázolt, az (esztétikai) képekre s azok filozófiai-etikai funkciójára vonatkozó meglátásai továbbélnek a késői koncepcióban, s döntően befolyásolták a késői szakasz grammatikai képekkel operáló meglátásainak alakulását. Azt, hogy ezen esztétikai érvelés lényege (mely, magam is így gondolom, az egész wittgensteini filozófia célja is egyben), hogy további leírásokat adok, új aspektusokat vázolok fel, újabb és újabb hasonlítási objektumokat helyezek egymás mellé. Ezen esztétikai jellegű filozófiai manőverek szemléletmódja megváltozására bírhatják a fogalmi zűrzavarban szenvedőt (vagy életproblémáiban elakadt embert).

[49] Hiszen fontos, hogy „az egyes nyelvjátékok között azonban nemcsak elválasztó szakadék húzódik Wittgenstein szerint, hanem van, ami össze is köti őket, ahogyan ez nyelvjátékaink gyakorlatában meg is mutatkozik: az ember mindig egy életforma polgára, de többé is lehet egyszerre, az egyes nyelvjátékok átfedik egymást mindennapi életünkben. Az, hogy mit tekintünk másiknak […] vonatkoztatási rendszer kérdése, s annak, hogy ilyen rendszer megadható-e, nincsen elvi korlátja. Ha azt mondjuk, hogy ez a kalkulus egy másik kalkulus, akkor ezzel egyszersmind a kalkulusok közé is soroljuk, azaz kalkulusként értelmezhetőnek minősítettük. Ha […] új nyelvjátékot találunk ki, akkor ezt már meglévő nyelvjátékaink, szabályaink alapján tesszük, s […] a másik nyelvjáték sajátunk természetére is fényt vethet.” (Neumer 1991. 48.)

[50] „[A]z emberek megváltoztatják központi terveiket, megváltoztatják önmagukról alkotott képük korábban legértékesebbnek tartott részleteit. A kérdés azonban az, hogy mindez vita eredményeként következik-e be. Talán néha igen, de biztos, hogy ez a kivétel. Az ilyen áttérések rendszerint éppannyira meglepik az érintett személyt, mint barátait.” (Rorty 2007. 97.)

> Szép is volna, ha filozófusok biztosíthatnának bennünket arról, hogy az általunk helyeselt elvek – például Mill és Kant nézetei – úgy „racionálisak", ahogy a vérbosszút esküvők és a melegeket bántalmazók elvei nem. […] Ám nem világos, hogy a konkrét embercsoportok figyelmen kívül hagyása miért volna a racionalitás jegye. (Rorty 2007. 90.)

Rorty felől summázva végül: a két szféra – filozófiai belátásaink s etikai ideáljaink – közötti összefüggés maga is esetleges, azt szükségszerű kapcsolatnak látni akarni maga is egy filozófiai perspektíva melletti elköteleződés műve. Így a demarkáció kérdése tekintetében az igazság plurális természetének belátása néha annyiban segíthet, hogy új aspektusok felvillantásával – főleg, ha már eleve *toleránsabb* akarok lenni – saját világképem át-gondolását más, talán jobb fénybe helyezheti. Ám néha éppen azzal – mely nem csekélység, sőt, talán a legtöbb, amit egy Wittgenstein vagy Rorty gondolataira épülő *terápia* adhat –, hogy abban segít: „akkor tudjak felhagyni a filozofálással, amikor akarok" (PU §133).[51]

IRODALOM

Ludwig Wittgenstein művei

AWL – *Wittgenstein's Lectures*. Cambridge, 1932. 1991. Alice Ambrose (szerk.) London, Prometheus.

BLBK – *The Blue and The Brown Books*. 1958. Rush Rhees (szerk.) Oxford, Basil Blackwell.

BÜF – *Bemerkungen über die Farben*. 1984. In Gertrude E. M. Anscombe – G. H. von Wright (szerk.) *Werkausgabe in 8 Bänden*. 8. köt. Frankfurt, Suhrkamp. 7–122.

LE – *A Lecture on Ethics*. 1993. In James C. Klagge (szerk.) *Philosophical Occasions*. Indianapolis, Hackett Publishing. 36–45. Magyar kiadás: Wittgenstein, Ludwig 1997. Előadás az etikáról. Ford. Babarczy Eszter. *Látó*. 8/6. 59–65.

LFM – *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*. Cambridge, 1939. 1989. Cora Diamond (szerk.) Chicago, UCP.

LPP – *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. In *Werkausgabe*. 7. köt. 347–488.

PU – *Philosophische Untersuchungen*. In *Werkausgabe*. 1. köt. 225–580. Magyar kiadás: Wittgenstein, Ludwig 1998. *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz.

TLP – *Tractatus logico-philosophicus*. In *Werkausgabe*. 1. köt. 7–85. Magyar kiadás: Wittgenstein, Ludwig 2004. *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford. Márkus György. Kontrollford. Mekis Péter, Polgárdi Ákos. Budapest, Atlantisz.

ÜG – *Über Gewißheit*. In *Werkausgabe*. 8. köt. 113–257. Magyar kiadás: Wittgenstein, Ludwig 1989. *A bizonyosságról*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Európa.

[51] „A filozófiai zavarral és feloldásával kapcsolatos furcsaság az aszkéta szenvedéséhez tűnhet hasonlónak, aki egy nehéz labdát a feje fölé tartva, nyögések között áll, s akit azáltal szabadít meg valaki, hogy annyit mond neki: »Dobd el!«. Elcsodálkozhatunk rajta: ha ezek a kijelentések zavarba ejtettek és nem tudtad, mihez kezdj velük, miért nem dobtad el őket hamarabb? Mi akadályozott meg? Nos, úgy hiszem, hogy a hibás rendszer, amiről azt gondolta, hogy alkalmazkodnia kell hozzá." (PU 417.)

P – *Philosophy* (in BT/TS 213) – ez a számozás a következő műben található katalógusét követi: von Wright, G. H. 1982. *Wittgenstein*. Oxford, Basil Blackwell.
VB – *Vermischte Bemerkungen*. In *Werkausgabe*. 8. köt. 445–573. Magyar kiadás: Wittgenstein, Ludwig 1995. *Észrevételek*. Ford. Kertész Imre. Budapest, Atlantisz.
Z – *Zettel*. 1970. G. E. M. Anscombe (szerk.) Berkeley, California University Press.

Egyéb művek

Bloor, David 1983. *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. London, Macmillan.
Bloor, David et al. 2002. *A tudományos tudás szociológiai elemzése*. Ford. Faragó Péter és Tanács János. Budapest, Osiris.
Bloor, David 2017. The Question of Linguistic Idealism Revisited. In Hans D. Sluga – David G. Stern (szerk.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. 2nd Edition. Cambridge, Cambridge University Press. 332–355.
Boncompagni, Anna 2016. *Wittgenstein and Pragmatism: On Certainty in the Light of Peirce and James*. (History of Analytic Philosophy). London, Palgrave.
Bronzo, Silver – James Conant 2017. Resolute Readings of the *Tractatus*. In Hans-Johann Glock – John Hyman (szerk.) *A Companion to Wittgenstein* (Blackwell Companions to Philosophy). London, Blackwell. 175–194.
Cahill, Kevin 2017. Tractarian Ethics. In Hans D. Sluga – David G. Stern (szerk.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. 2nd Edition. Cambridge, Cambridge University Press. 96–125.
Crary, Alice – Rupert Read (szerk.) 2000. *The New Wittgenstein*. London, Routledge.
Crary, Alice 2005. Wittgenstein and Ethics: A Discussion with Reference to On Certainty. In Daniele Moyal-Sharrock – Davide Brenner (szerk.) *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. New York, Palgrave Macmillan. 275–312.
Diamond, Cora 1991. *The Realistic Spirit*. Cambridge/MA, MIT Press.
Dolby, David 2017. Wittgenstein on Truth. In Hans-Johann Glock – John Hyman (szerk.) *A Companion to Wittgenstein*. (Blackwell Companions to Philosophy). London, Blackwell. 433–444.
Edwards, James C. 1985. *Ethics Without Philosophy*. Tampa, University of Florida Press.
Fogelin, Robert J. 2017. Wittgenstein's Critique of Philosophy. In Hans D. Sluga – David G. Stern (szerk.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. 2nd Edition. Cambridge, Cambridge University Press. 28–53.
Genova, Judith 2005. *A Way of Seeing*. London. Routledge.
Haack, Robin 1982. Wittgenstein's Pragmatism. *American Philosophical Quarterly*. 19/2. 163–171.
Kelemen István 2015. *Nyelv és misztikum. Közelítések a fiatal Wittgenstein filozófiájához*. (Nagyerdei Almanach Könyvek). Debrecen, DUPRESS.
Kober, Michael 2017. Certainties of a World Picture: The Epistemological Investigations of *On Certainty*. In Hans D. Sluga – David G. Stern (szerk.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. 2nd Edition. Cambridge, Cambridge University Press. 441–478.
Kuusela, Oskari 2019. On Wittgenstein's and Carnap's Conceptions of the Dissolution of Pilosophical Problems, and against a Therapeutic Mix. How to Solve the Paradox of the *Tractatus*. *Philosophical Investigations*. 42/3. 213–240.
Marcuse, Herbert 1990. *Az egydimenziós ember*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Kossuth.
Marvan, Tomáš 2011. Was Rorty a Linguistic Idealist? *Human Affairs*. 21. 272.
McGuinn, Mary 2001. Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought. *The Harvard Review of Philosophy*. 64/12. 24–37.
Malcolm, Norman 2001. *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. London, Clarendon Press.

Misak, Cheryl 2016. *Cambridge Pragmatism: From Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein*. Oxford, OUP.
Monk, Ray 1991. *The Duty of Genius*. New York, Penguin Books.
Neumer Katalin 1991. *Határutak*. Budapest, MTA Filozófia Intézet.
Nyíri János Kristóf 1992. *Tradition and Individuality: Philosophical Essays*. Synthese Library. Dordrecht, Kluwer.
Pitkin, Hannah 1972. *Wittgenstein and Justice*. Berkeley, University of California Press.
Plant, Robert 2011. Religion, Relativism, and Wittgenstein's Naturalism. *International Journal of Philosophical Studies*. 19/2. 177–209.
Plant, Robert 2003. Blasphemy, Dogmatism and Injustice: The Rough Edges of *On Certainty*. *International Journal for Philosophy of Religion*. 54. 101–135.
Pleasants, Nigel 2008. Wittgenstein, Ethics and Basic Moral Certainty. *Inquiry*. 51/3. 241–267.
Quinton, Anthony 1998. *From Woodhouse to Wittgenstein*. Manchaster, Carcanet.
Read, Rupert 2002. Marx and Wittgenstein on Vampires and Parasites: A Critique of Capital and Metaphysics. In Gavin N. Kitching – Nigel Pleasants (szerk.) *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics*. London, Routledge. 254–280.
Read, Rupert 2010. Wittgenstein's Philosophical Investigations as a War Book. *New Literary History*. 41/3. 593–612.
Read, Rupert (szerk.) 2011. *Beyond the Tractatus Wars*. London, Routledge.
Read, Rupert 2018. I won't go on the BBC if it supplies climate change deniers as 'balance'. *Guardian* (Online). 2018. 08. 02. https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/aug/02/bbc-climate-change-deniers-balance
Rhees, Rush 1965. Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics. *The Philosophical Review*. 74. 17–26.
Richter, Duncan 2004. *Wittgenstein at his Word*. New York, Continuum.
Rorty, Richard 1994. *Esetlegesség, irónia, szolidaritás*. Ford. Boros János, Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor.
Rorty, Richard 2007. *Filozófia és társadalmi remény*. Ford. Krémer Sándor, Nyírő Miklós. Budapest, L'Harmattan.
Sluga, Hans 2017. Introduction. In Hans D. Sluga – David G. Stern (szerk.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. 2nd Edition. Cambridge, Cambridge University Press. 5–27.
Veatch, Robert M. – Ross, Laney F. 2016. *Defining Death – A Case for Choice*. Georgetown, GUP.
Waismann, Friedrich 1979. *Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations*. London, Rowman & Littlefield Publishers.
Winch, Peter 1991. Certainty and Authority. In A. P. Griffiths (szerk.) *Wittgenstein Centenary Essays*. Cambridge, Cambridge University Press. 223–239.
Wisnewski, Jeremy 2007. *Wittgenstein and Ethical Inquiry: A Defense of Ethics as Clarification*. New York, Continuum.

Gimes Balázs

A fizikalizmus felemelkedéséről: David Papineau tézisének kritikai vizsgálata

I. BEVEZETÉS

David Papineau *The Rise of Physicalism* című cikkében (Papineau 2001) egy történeti hipotézist ismertet a fizikalizmus felemelkedéséről, majd dominanciára jutásáról az 1950–60-as években. Álláspontja szerint a jelenség újszerűsége, hirtelensége, és a tény, hogy sok filozófus fogalmazott meg ebben az időszakban fizikalizmus mellett szóló érveket együttesen magyarázatért kiált. Magyarázatának kulcsa az az észrevétel, hogy egy kulcsfontosságú premissza, a *fizika teljessége* annyi empirikus bizonyítékot kapott az 1950-es évekre, hogy a tudományos közösség, illetve a tudományos eredményeket követő, azokra reflektáló filozófusok elfogadták azt, és ezáltal egy, erre az elvre alapuló új érv, az *oksági érv* (más néven oksági zártságra alapuló érv) meggyőzte őket a fizikalizmusról. A legfontosabb fizikalizmus melletti érvekről kimutatja, hogy azok bár nem feltétlenül hivatkoznak expliciten a fizika teljességére, hallgatólagos premisszaként előfeltételezik azt. Magyarázatának az is célja, hogy megmutassa, a fizikalizmus nem csak egy trend, ami a tudományok, kiváltképp a fizika presztízsét tükrözi.

Papineau cikkében ismerteti a fizika teljességének Descartes-tól kezdődő hosszú történetét, és megállapítja, hogy a tudomány történetében az elv megítélése többször is megváltozott. A 19. század közepétől kezdődően azonban a tudományos kutatások egyre inkább a fizika teljességét támasztották alá. Az energiamegmaradás törvényének a felismeréséből az következett, hogy speciális, makroszkopikus erőket (vitális, mentális erők), amennyiben léteznek, tudományosan leírható törvények szabályozzák, a 20. század első felének végére pedig részletes biokémiai vizsgálatok meggyőzően arra mutattak, hogy nincsenek ilyen speciális erők az alapvető fizikai erőkön felül.

A fizika teljessége mellett tehát ekkorra elég empirikus bizonyíték gyűlt össze ahhoz, hogy széles körben meggyőzze a tudományos közösséget, majd a filozófusokat is. Ezt a narrációt ismerteti a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* „Naturalism” cikkében is (Papineau 2020), amely ismertsége, tekintélye és hivatkozottsága miatt kiemelt jelentőséget ad ennek a történetnek, amely tekinthető a fizikalizmus felemelkedése kanonikus magyarázatának is.

Papineau többek között ebben a cikkében is érvel az oksági érv helyessége mellett, és a diskurzusok is többnyire magáról az érvről szólnak, alig kapott figyelmet maga a történet, illetve a fizikalizmus történeti magyarázata. Jaegwon Kim (Kim 2011) azonban kritizálta Papineau magyarázatának helyességét, nézetei szerint ugyanis a fizika teljességének elve nem játszott szerepet a kritikus időszakban, helyette magyarázati egyszerűségre, Ockham borotvájára hivatkoztak a korai fizikalisták, és ez a korabeli szövegek figyelmes tanulmányozásával igazolható. Magának a teljességi elvnek a történetével nincs kifogása: a két folyamat közötti oksági kapcsolatot kérdőjelezi meg.

A fizikalizmus történetének viszonylag alacsony kutatottsága, illetve a Papineau–Kim nézeteltérés indokolttá teszi a további vizsgálatot; a célom a kérdés átgondolása ennek figyelembevételével. Először fontos észrevenni, hogy a nézeteltérésük ellenére mindkettőjük álláspontja előfeltételezi azt, hogy a fizikalizmus választható álláspont a kérdéses időszakban. Amennyiben nem volt az, mert a filozófusok abszurdnak vagy értelmetlennek tekintették a fizikalizmust, akkor minden olyan érv esetén, melynek a konklúziója az, hogy a fizikalizmus igaz, *és nem tartalmazza annak indoklását, hogy a fizikalizmus lehetséges, illetve értelmes*, a konklúzió elfogadása helyett valamelyik premisszát kérdőjeleznék meg, azaz egy ilyen fizikalizmus melletti érv tulajdonképpen *reductio ad absurdum* ebben a helyzetben.

Mivel egy filozófiai álláspont változását vizsgáljuk, ezért a hipotézisek tesztelésére természetesen adódó gondolat, hogy a fordulat előtti filozófiai vélekedéseket elemezzük: mit és miért gondoltak a kritikus időszak előtt a filozófusok a fizikalizmusról? Mennyiben függött az álláspontjuk az empíriától? Ha Papineau tézise helytálló, akkor reális elvárás, hogy a fizikalista fordulat előtti filozófiai meggondolásokban is találunk empíriára való hivatkozást: más nézeteket azért részesítettek előnyben, mert az akkori tudományos világkép vagy nem a fizika teljességére utalt, vagy nem volt egyértelmű, milyen következtetést kell levonni a rendelkezésre álló empirikus ismeretekből.

Kim észrevétele, mely szerint az érvelésekben egyszerűségre való hivatkozások szerepelnek, nem lehet teljesen jó magyarázat, mivel a fizikalizmus „egyszerűsége" időben nem változó jellegzetesség: ugyanúgy egyszerűbb volt a dualizmusnál 1900-ban, mint 1960-ban. Ha az egyszerűség valóban fontos szerepet játszott, az csak azért lehet, mert valami más változás történt, amely lehetővé tette az egyszerűségre való hivatkozást.

A 20. század első felének fizikalizmussal kapcsolatos attitűdjeinek vizsgálatához két olyan filozófust választottam, akik a korból legalaposabban kritizálták a fizikalizmusnak azt a változatát (reduktív materializmus, agy–elme azonosságelmélet), mely az ötvenes évek második felében jelent meg komoly álláspontként. Egyikük C. D. Broad, a brit emergentizmus utolsó nagy képviselője, akinek híres műve, a *The Mind and Its Place in Nature* (1925) a 20. század első felének egyik legalaposabb és jól ismert elemzését tartalmazza a test–elme problémának.

A másik szerző a kevéssé ismert dualista, James Pratt: rá azért esett a választásom, mert a folyóiratok és kötetek tanulmányozása során azt tapasztaltam, hogy ő volt az, aki leginkább figyelemmel kísérte és kritizálta az időszak materialista törekvéseit. 1922 és 1939 között két könyvben és két cikkben (Pratt 1922a, 1922b, 1936, 1939) expliciten kritizálja a reduktív materializmust, a lényeget illetően viszonylag röviden, és apró megfogalmazásbeli eltérésektől eltekintve ugyanúgy. Tipikusan azonban ennyi figyelemre sem méltatták a reduktív materializmust, a fizikalista fordulat előtt gyakorlatilag senki nem fogadta el vagy védte meg mások számára elfogadható módon.

A korai kritikák vizsgálata után, azoknak fényében rátérek a fizikalista fordulat elemzésére, kiemelve két klasszikus cikket: U. T. Place *Is Consciousness a Brain Process?* (1956), illetve J. J. C. Smart *Sensations and Brain Processes* (1959) című írásait. Célom annak megmutatása, hogy Place, illetve a vele egyetértő Smart teljesítménye az volt, hogy sikeresen megváltoztatták a 20. század első felének fizikalizmust elutasító attitűdjét filozófiai érveléssel. Arról győzték meg a filozófusokat, hogy a fizikalizmus komolyan veendő álláspont: munkájuk nyomán kialakult egy egyre bővülő diskurzus, amelyben a korábbiaktól eltérően értelmes álláspontként tárgyalták a fizikalizmust. Ebből következően már nem meglepő, hogy a fordulatot követően egyre több fizikalista érv jelent meg, ez nem szorul külön magyarázatra. Broad és Smart kontrasztba helyezésével igyekszem megmutatni, hogy az empíria nem játszhatta önmagában azt a kulcsfontosságú szerepet, melyet Papineau tulajdonít neki: az *a priori* ellenvetések ugyanis blokkolták annak a konklúziónak levonását, ami a fizika teljességéből következik. Először azonban egy rövid áttekintést szeretnék adni a fizikalizmusról, egyéb releváns metafizikai tézisekről, illetve néhány fontos érvről, hogy a későbbi tárgyalás során felmerülő fogalmak teljesen érthetőek legyenek.

II. FIZIKALIZMUS ÉS EGYÉB METAFIZIKAI TÉZISEK

A Place és Smart által elindított diskurzus során a fizikalizmus pontos meghatározásáról, illetve igazságáról igen bonyolult vita alakult ki (átfogó ismertetés: Stoljar 2021).[1] Ebben a szakaszban a célom ezeknek a kérdéseknek olyan mértékű megvilágítása, ami érthetővé teszi a tanulmányban előforduló fogalmakat, illetve ezek kapcsolatát, és használható kiindulópontul tud szolgálni alaposabb kifejtéshez.

A *fizikalizmus* a mai használatban metafizikai, nem pedig nyelvi tézist jelöl. A valóságban létező entitásokra vonatkozó tézis, azt állítja, hogy minden, ami konkrétan létezik, fizikai, illetve fizikai komponensekből áll, a tulajdonságaik

[1] Az itt bemutatott összes metafizikai álláspontról részletes tanulmányokat tartalmaz a *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

pedig vagy azonosak valamilyen fizikai tulajdonságokkal – ezt nevezik *reduktív fizikalizmusnak*, vagy pedig egyoldalúan függenek a fizikai létezőktől, melyek meghatározzák a speciális tulajdonságokat – ez a *nem-reduktív fizikalizmus*. Broad, Pratt, Place és Smart is a fizikalizmus reduktív, azonosságon alapuló változatát tárgyalták, a nem-reduktív fizikalizmus, illetve a különböző változataiban szereplő, azonosságnál gyengébb relációk megjelenése az 1970-es években kezdődött, az azonosságelmélettel kapcsolatos új problémák felbukkanása következtében.

Azt, hogy mi a fizikai, a természettudományok, kiváltképp az elméleti fizika határozza meg. A speciális tudományok összetett fizikai létezőket írnak le és magyaráznak, hatókörük korlátozott. Az elképzelés szerint az (ideális) fizika egy általános érvényű leírást ad a valóság alapvető létezőiről, a benne megfogalmazott törvények univerzálisak és teljesek, azaz nem szorulnak kiegészítésre valamely speciális tudományból.

Gyakran felcserélhetően használják a *materializmus* kifejezéssel. Sokan ha nem is azonosnak, de szorosan kapcsolódónak tartják a fizikalizmust a materializmus hosszú hagyományával, esetleg a materializmus utódjának nevezik. Két különbséget azonban megállapíthatunk. Az első, hogy az „anyag" nemcsak filozófiai, hanem a fizikában is használatos technikai kifejezés, és a fizikában leírt létezőknek csak egy bizonyos része anyag. Tehát a „fizikalizmus" kifejezés használata pontosabb, ha a nézet fizikával való kapcsolatát hangsúlyozzuk. A második, hogy a „fizikalizmus" kifejezés a logikai empiristák (Neurath és Carnap) 20. századi találmánya, és eredetileg nyelvi, nem metafizikai tézist jelentett.

A *dualizmus* két fő típusát szokás elkülöníteni, a *szubsztancia-dualizmust* és a *tulajdonság-dualizmust*. A fizikalizmussal ellentétben a dualizmus azt állítja, hogy a valóság nem írható le kizárólag fizikai létezőkre hivatkozva, hanem valamilyen nem-fizikai entitást is szükséges posztulálni. A szubsztancia-dualizmus szerint ez a lélek, a tulajdonság-dualizmus szerint pedig valamilyen mentális tulajdonság, például az érzetminőségek.

Az *emergentizmus* a 20. század első harmadában egy általános nézet volt a különböző tudományok egymáshoz való viszonyával kapcsolatban. A legfontosabb szerzőket általában a „brit emergentizmus" elnevezéssel kapcsolják egybe, ennek az irányzatnak a legfontosabb képviselői Conwy Lloyd Morgan, Samuel Alexander, C. D. Broad, illetve a kanadai-amerikai Roy Wood Sellars voltak. Az irányzat fő gondolata, hogy az egyes speciális tudományok (fizika, kémia, biológia, esetleg szociológia) szintenként egymásra épülnek, a valóság különböző rétegeit írják le, az egyes szinteken olyan új létezők jelennek meg, melyeknek a leírásához szükségesek a speciális tudományok, és ezek a létezők saját oksági erővel rendelkeznek, amelyek nem redukálhatóak az alacsonyabb szintek oksági erőire.

Az emergentista világképet az egyes emergentista filozófusok egy nagyon átfogó empirikus hipotézisként javasolták. Ez alól kivételt jelentett az érzetminőségek problémája: Broad például hangsúlyozza, hogy azokról *a priori* meg-

állapítható, hogy nem magyarázhatóak fizikai módon. Az emergentizmus tehát a speciális tudományok fizikára történő sikeres redukciója esetén lényegében tulajdonság-dualizmussá redukálódna. Nem sokkal (Broad 1925) megjelenése után a kvantummechanika hatalmas sikereket ért el a kémiai jelenségek magyarázatában. Ez nagy mértékben megnövelte a bizalmat abban, hogy lehetséges egy olyan ideális fizika, ami által megmagyarázhatóak lesznek a speciális tudományok jelenségei. Többek között ezért is az emergentizmus egy időre népszerűtlenné vált, de a 20. század második felében újra megjelent az emergencia fogalma a komplex rendszerekkel foglalkozó tudományokban, és a kilencvenes évektől kezdődően az analitikus filozófiában is újra jelentős szerepe van. Az új emergenciaértelmezések esetenként tekinthetőek a nem-reduktív fizikalizmus valamelyik változatának is, abban az esetben, ha a reláció a fizikai létezők, illetve tulajdonságok és az emergens tulajdonságok között eléggé szoros.

A *naturalizmus* értelmezésének rendkívül összetett problémáját csak annyiban szeretném érinteni, amennyiben releváns a fizikalizmushoz való viszonyával. A metafizikai naturalizmus tézise tagadja, hogy léteznek természetfölötti létezők, másrészt állítja, hogy a világ azonos a tér-idő-oksági rendszerrel és az ebben található, ebbe illeszkedő létezőkkel. A természetes/természetfölötti különbség meghatározása egyáltalán nem nyilvánvaló, de a klasszikus értelemben vett, világon kívüli, azt teremtő (és fenntartó) Isten létezése nem összeegyeztethető a naturalizmussal. Ugyanakkor az emergentizmus mindenképpen, és nagy valószínűséggel bizonyos tulajdonságdualizmusok is, tekinthetőek naturalisztikus téziseknek. Ezért érdemes határozottan megkülönböztetni a fizikalizmust a naturalizmustól, és a szakirodalom jelentős részében meg is különböztetik őket.

III. ÉRVEK A FIZIKALIZMUS MELLETT ÉS ELLEN

A fizikalizmus egyik legnagyobb problémája az érzetminőségek (kvália) magyarázata. Az egyik nagyon intenzíven vizsgált antifizikalista érv a *tudásérv* (Jackson 1982). Célja annak megmutatása, hogy a tudatosan tapasztalt érzetminőségek nem fizikai tulajdonságok.

A tudásérvet a következő gondolatkísérlet motiválja: képzeljünk el egy tudóst, Maryt, akit egész életében egy fekete-fehér környezetben neveltek fel, amelyben egyáltalán nem tapasztalt színeket. Ugyanakkor mindent tud az emberi színlátás fiziológiájáról és fizikájáról, ideális természettudományos ismeretekkel rendelkezik ezen a területen. Tudja, mi történik egy ember idegrendszerében, amikor színeket tapasztal. A kérdés, hogy ha kiszabadul a fekete-fehér környezetéből, és életében először meglát például egy piros dolgot, akkor szerez-e új tudást, új információt a tapasztalat által, amivel eddig nem rendelkezett? Intuitíven úgy tűnik, hogy igen, amiből az következik, hogy a fizikai (természettudományos) ismeretek nem tartalmaznak minden információt a világról, követ-

kezésképpen a fizikalizmus hamis. Amennyiben kimutatható, hogy Mary nem tesz szert új tudásra, vagy az új tudása nem olyan elméleti tudás, ami problémát okoz a fizikalizmusnak, akkor az érv sikertelen.

Papineau a fizikalizmust igazolni hivatott *oksági zártságra alapuló érv* egy kanonikus" változatát a következőképpen fogalmazza meg:

> Első premissza (a fizika teljessége):
> Minden fizikai hatást törvényszerűen teljesen meghatároz egy tisztán fizikai előzménytörténet.
> Második premissza (oksági hatás):
> Minden mentális eseménynek vannak fizikai hatásai.
> Harmadik premissza:
> A mentális okok fizikai hatásai nem túlderminánltak.
> Konklúzió: a mentális eseményeknek azonosaknak kell lenniük fizikai eseményekkel.
> (Papineau 2001. 9.)[2]

A harmadik premisszára azért van szükség, hogy kizárja azt a lehetőséget, hogy egy mentális okból bekövetkező fizikai eseménynek két független, egy mentális és egy fizikai oka legyen. Különös és nehezen magyarázható jelenség lenne, ha kizárólag a mentális események esetén ilyen oksági szerkezet lenne a világban, így amennyiben lehetséges, érdemes elfogadnunk az egyszerűbb oksági szerkezetet.

Papineau az érv védelmén felül azt is a fizikalista feladatának tekinti, hogy magyarázatot adjon a nagyon erős dualista intuícióra, és ezzel feloldja azt. Ez a stratégia azt eredményezné, hogy racionálisan belátjuk a fizikalizmus igazságát, de a dualista intuíció esetleg továbbra is megmarad, hasonlóan ahhoz, amikor egy optikai érzékcsalódás esetén tudjuk, hogy amit látni vélünk, az valójában illúzió, de ez a tudás nem szünteti meg a megtévesztő percepciót.

Sem a fizikalista, sem az antifizikalista érvek konklúziói nem győzték meg a filozófusok döntő többségét. David Bourget és David Chalmers filozófusok álláspontját vizsgáló, 2014-ben publikált kutatásában szerepelt a kérdés: „Elme: fizikalizmus vagy nem fizikalizmus?" A válaszadók 56.5%-a azt válaszolta, hogy „fizikalizmus", 27.1% „nem fizikalizmus", míg 16.4% valamilyen egyéb választ adott. Egy enyhe többség tehát fizikalista, azonban az eltérő álláspontok aránya számottevő. A 20. század első feléhez képest viszont gyökeresen más a mai filozófiai helyzet: a következőkben ennek a jelentős fordulatnak a történeti és filozófiai hátterét fogom elemezni, a fizikalizmus elleni klasszikus érvek ismertetésével kezdve.

[2] Az oksági érv részletes kifejtését és védelmét tartalmazza például Montero–Papineau 2016. Egy friss kritikai elemzés pedig Buhler 2020.

IV. C. D. BROAD – A MECHANIZMUS KORLÁTAI

Broad a *The Mind and Its Place In Nature*-ben amellett érvel, hogy a mechanisztikus világképnek elvi, *a priori* korlátai vannak, azaz még egy feltételezett ideális fizika (amely képes minden struktúrát és dinamikát leírni, és ezáltal elvben minden jövőbeli fizikai állapotot képes megjósolni) sem képes mindenről számot adni, amiről tapasztalatunk van. Az érzetminőségek nem magyarázhatóak, redukálhatóak az ideális fizika ismeretében sem.

Broad egy gondolatkísérlettel próbálja demonstrálni az érzetminőségek elvi redukálhatatlanságát, mely a tudásérv előzményének tekinthető.[3]

Képzeljünk el egy korlátlan számítási kapacitással rendelkező entitást, egy „matematikai arkangyalt" (gyakorlatilag a Laplace-démon rokonáról van szó):

> Ha a mechanisztikus elmélet igaz lenne, az arkangyal minden tényt meg tudna jósolni az atomok mikroszkopikus struktúrájából, kivéve az utolsót. Pontosan tudná, minek kell lennie az ammónia mikroszkopikus struktúrájának; de teljességgel képtelen lenne megjósolni, hogy az ilyen struktúrájú szubsztancia milyen szagú lenne, amikor az emberi orrba kerül. A legtöbb, amit képes lenne megjósolni erről, az az, hogy bizonyos változások történnek a nyálkahártyán, a szaglóidegben stb. De nem tudhatná, hogy ezeket a változásokat általánosságban szag, illetve specifikusan az ammónia sajátos szagának megjelenése kíséri, hacsak valaki nem mondja meg neki, illetve ő maga nem szagolja meg azt. Ha az úgynevezett „másodlagos minőségek" létezése, illetve megjelenésük ténye olyan mikroszkopikus mozgásoktól és anyagi részecskék megjelenésétől függ, melyek ezekkel a minőségekkel nem rendelkeznek, akkor az e függésre vonatkozó törvények bizonyosan emergens típusúak. (Broad 1925. 71–72.)

Ha létezik olyan matematikai alapú tudományos elmélet, amely általánosan alkalmazható a kémiai, biológiai stb. viselkedések leírására, akkor korlátlan számítási kapacitással is kizárólag ezeket a viselkedéseket lehetne leírni, a kétségtelenül tapasztalt érzetminőségeket nem lenne képes kikövetkeztetni a „matematikai arkangyal". De azoknak a létezéséről biztos tudásunk van, így a mechanisztikus elmélet, tehát a fizikalizmus elvileg nem lehet igaz. Az érzetminőségek kapcsolatát az anyagi hordozókkal speciális törvények írják le. Broad tehát *a priori* korlátot állapított meg a reduktív magyarázatok sikerességének korlátairól: az érzetminőségek redukciója *a priori* kérdés, és a tudásérv alapján lehetetlenség.

Ezen felül Broad hosszan és expliciten érvel az akkoriban már jelenlévő, behaviorizmusból következő reduktív materializmus ellen is. Gondolatmenete rö-

[3] Érdemes megjegyezni, hogy a tudásérv még korábbi eredetű. Ambrus Gergely rámutat, hogy Du Bois-Reymond már 1872-ben megfogalmazta a tudásérv előzményét (Ambrus 2015. 65–66).

viden a következő: a behaviorizmus nem szükségképpen könnyen megfigyelhető, nyilvánvaló viselkedéssel azonosítja az elmét, hanem olyan jelenségekkel is, mint vérnyomásváltozás, nyelvmozgás, szemmozgás. Ha azonban ezek is elégtelennek bizonyulnak, akkor hipotetikus agyi-idegrendszeri molekuláris változásokra is hajlamos hivatkozni. Vagyis a behaviorizmus természetes módon klasszikus materializmushoz vezet: ha a nyilvánvaló, illetve mérhető makroszkopikus változások egyaránt elégtelenek a mentális különbségek magyarázatára, akkor végül agyi folyamatok közötti eltérésekkel magyarázza a különbségeket. De itt nem áll meg a magyarázat, az agyi folyamatokat, molekuláris mozgásokat *azonosítja* a mentális folyamatokkal. Annak, hogy ez az azonosítás elfogadható legyen, az egyik szükséges előfeltétele, hogy értelmes legyen az az állás, mely szerint egy érzetminőség (illetve annak észlelése) és egy agyi folyamat azonosak:

> Tegyük fel a vita kedvéért, hogy amikor igaz azt állítani, hogy érzékelek egy piros foltot, szintén igaz azt állítani, hogy egy bizonyos specifikus molekuláris mozgás történik az agyam egy bizonyos részében. Egy bizonyos értelemben teljesen értelmetlen az egyiket a másikra redukálni. Van valami, aminek az a karakterisztikuma, hogy egy piros folt észlelése. Van valami, aminek az a karakterisztikuma, hogy egy molekuláris mozgás. Bizonyára még a „leghaladóbb" gondolkodónak is, aki valaha dolgozott pszichológiai laboratóriumban, nyilvánvaló a tény, hogy ez két különböző karakterisztikum, legyenek akár azonosak, akár különbözőek ezek a „valamik". Az alternatíva az, hogy a két kifejezés mindössze két különböző elnevezés egyetlen karakterisztikumra, ahogyan például a „gazdag" és „vagyonos" szavak; de nyilvánvaló, hogy nem azok. Ha ez nem lenne világos első pillantásra, nagyon könnyen belátható a következő megfontolással. Vannak kérdések, amelyeket feltehetünk a molekuláris mozgás karakterisztikumára vonatkozóan, de értelmetlen lenne feltenni őket a piros folt észlelésével; és fordítva. (Broad 1925. 622.)

Két különböző karakterisztikumú dolgot kellene tudnia azonosítania a sikeres materializmusnak: a példa alapján egy piros folt érzékelését, illetve egy molekuláris mozgást. Ha ez a két karakterisztikum egyetlen karakterisztikum lenne, melyre két különböző szóval referálunk, akkor értelmesnek kellene lennie minden kérdésnek egységesen, egyetlen karakterisztikumra, amit a különböző karakterisztikumokkal kapcsolatban feltehetünk, de ez triviálisan nem igaz. Konkrétan: nincs értelme egy molekuláris mozgásról azt kérdezni, hogy „piros-e?", illetve egy piros folt érzékeléséről azt, hogy „mennyire gyors?".[4] Mivel az azonosítás Broad szerint értelmetlenséghez vezet, ezért a reduktív materializmus hamis. Abszurd elképzelésnek tartja:

[4] G. E. Moore a *Principia Ethica*ban (Moore 1903/1993, 62), teljesen más kontextusban, hasonló módon nyilatkozik az érzetminőségekről.

> Úgy tűnik tehát számomra, hogy a reduktív materializmus általában, és a szigorú értelemben vett Behaviorizmus speciálisan, elvethető álláspontok. Példák azokra az elméletekre sok más hasonló közül, melyek annyira elképesztően bárgyúak, hogy csak nagyon tanult emberek eszelhették ki őket. Felróható lenne, hogy ágyúval lőttem verébre a behaviorizmus [ilyen hosszas és részletes] tárgyalásával. De fontos észben tartani, hogy egy ténylegesen abszurd elméletet, amelyet tanult emberek, akik maguk is túlságosan összezavarodottak ahhoz, hogy pontosan tudják, mit beszélnek, erősen szaknyelvi formában prezentálnak. Amikor ilyesmi történik, ahogyan a Behaviorizmussal megtörtént, a filozófus nem csak pazarolja az idejét az elmélet elemzésével, és a következmények megmutatásával. (Broad 1925. 623–624.)

Broad álláspontját a következőkben foglalhatjuk össze: a fizikalizmust egy tudásérvhez hasonló megfontolás miatt az érzetminőségekkel kapcsolatban *a priori* elveti, továbbá expliciten érvel amellett, hogy a fizikalizmus (reduktív materializmus) abszurd. Egyértelmű, hogy ezt a következtetését empirikus eredmények önmagukban nem befolyásolták volna. Filozófiai akadályai voltak annak, hogy Broad számára a fizikalizmus egyáltalán komolyan vehető legyen.

V. JAMES PRATT – A MATERIALIZMUS ÉRTELMETLENSÉGE

Pratt elmefilozófiára vonatkozó gondolatait 1917 és 1939 között fejtette ki, többször kitérve (Pratt 1922a, 1922b, 1936, 1939) a materializmus kritikájára. Saját álláspontja interakcionista dualizmus volt. A test–elme problémát „örök" *(perennial)* és megoldatlan kérdésnek tekintette; a filozófus feladata az, hogy a legvalószínűbb álláspontot határozza meg. A materializmust a probléma egyik lehetséges megoldásaként mutatja be, két fajtáját különbözteti meg: az azonosságelméletet, illetve az epifenomenalizmust. A lényegi megállapítása egyszerűen az, hogy az azonosságelmélet abszurd, mégpedig a legabszurdabb elképzelhető filozófiai álláspont. Így ha valaki elfogadja, nem lehet érvelni sem ellene, mivel nem lehet a *reductio ad absurdum* módszerével megcáfolni: eleve a legabszurdabb helyzetet fogadja el. Ezt a vélt abszurditást meglehetősen erős retorikával előszeretettel hangsúlyozta. A kritika kognitív tartalma a következő: az azonosságelmélet azért abszurd, mert

> tudjuk, mit értünk azon, hogy gondolat vagy érzés, és tudjuk, mit értünk azon, hogy fizikai folyamatok, melyek az agy ideg-szubsztanciájában zajlanak, és ha egyáltalán bármit tudunk, akkor tudjuk, hogy különböző dolgokat értünk e két kifejezés alatt. Ellenvetésként felhozni, hogy mivel nem tudjuk, mi történik az agyban, lehetséges, hogy egy idegi folyamatról kiderül, hogy egy gondolat, vagy fordítva, az érv teljes félreértése. E két dolog azonosságának a tagadása nem a tudásunk homályosságára, hanem a jelentéseink tisztaságára alapul. Ha olyan kevéssé értjük, mit értünk azon,

> hogy „idegi folyamat”, hogy kiderülhet róla, hogy nem más, mint egy érzelem vagy egy fogfájás, nincs jogunk arra, hogy az „idegi folyamat” kifejezést egyáltalán használjuk. Ahhoz, hogy egy szónak jelentése legyen, egy bizonyos fokig meghatározott jelentése kell hogy legyen; és amennyire jelent bármit az, hogy „idegi folyamat”, bizonyosan nem jelenti azt, hogy gondolat vagy érzelem. (Pratt 1936. 146–147.)

Ezt az ellenvetést nevezhetjük a *materializmus elleni szemantikai érvnek*: a szavaink jelentésének világosságából tudjuk, hogy mást értünk „tudat” és „fizikai folyamat” alatt, ebből pedig következik, hogy ezek a valóságban is különböző dolgok. Az ilyen és ehhez hasonló megállapításokat a korai fizikalisták szemantikai ellenvetésként értelmezték, és ahogy a következő szakaszban látni fogjuk, nagy hangsúlyt helyeztek a cáfolatukra.

Pratt epifenomenalizmusra vonatkozó kritikájában tárgyalja általánosan a materializmus mellett szóló érveket, elsősorban a fizikai törvények univerzalitására és elégségességére hivatkozó érvet. Ezen törvények közé tartozik speciálisan az energiamegmaradás elve, de a lényegi gondolat, hogy amennyiben nem-fizikai, mentális oksági faktorokat elfogadunk a jelenségek leírásában, akkor a fiziko-kémiai törvények homogenitása sérül, és ez nem összeegyeztethető a fiziológia mint természettudomány módszerével és céljával. Bár nem használja a terminológiát, ebből a megfogalmazásból látszik, hogy a materializmus melletti érvként tulajdonképpen az oksági érvet érti. Az energiamegmaradást illetően – Stumpfra és Broadra hivatkozva – megkérdőjelezi, hogy az valóban ellentmondana az interakcionista dualizmusnak. Ha azonban valaki ezzel nem ért egyet, az energiamegmaradást (a fizika teljességét) elfogadja, és az interakcióval összeegyeztethetetlennek tartja, akkor rajta van a bizonyítás terhe: Pratt úgy gondolja, hogy sem *a priori*, sem empirikus bizonyítékok nem szólnak amellett, hogy a szerves, illetve tudattal rendelkező létezőkre igaz lenne az energiamegmaradás elve (a fizika teljessége). Elképzelhetőnek és konzisztensnek tartja azt a lehetőséget, hogy a radikális ontológiai különbség, amit az interakcionista dualizmus az élő (tudatos), illetve élettelen világ között húz meg, nagyon pici tényleges energia-eltűnéssel, illetve -megjelenéssel jár, amit eddig nem sikerült empirikusan megcáfolni.

Pratt utolsó reflexiója a materializmusra egy lábjegyzet a *Naturalism*ben (Pratt 1939), melyben Sellars 1938-as, materializmust tárgyaló cikkére hivatkozik. Ebben bizonyos mértékű enyhülést mutat a korábbi, szélsőségesen elutasító hozzáállása: specifikusan azt az elképzelést, hogy a tudatosság egy fizikai folyamat tulajdonsága vagy minősége legyen, bár nem fogadja el, nem tartja teljesen érthetetlennek. Ugyanakkor azt gondolja, hogy a tudás, gondolkodás jelensége egy aktív, szubsztanciális ént implikál, amit értelmetlenség azonosítani agyi folyamatokkal, illetve azok minőségével vagy tulajdonságaival.

Ismét azt látjuk, mint Broad esetében: az alapvető ítélet az azonosságelméletről az, hogy abszurd, az ellenvetések pedig főként filozófiai természetűek.

A fizika teljességét Pratt nem látta sem *a priori* igazságnak, sem pedig empirikusan (eléggé) alátámasztottnak. Ez az ítélete figyelemre méltóan összhangban van Papineau megítélésével: a fizika oksági zártsága empirikus kérdés, amelyre elegendő bizonyíték még nem állt rendelkezésre akkor, amikor Pratt utolsó materializmus-kritikáját megfogalmazta. Azonban Pratt szerint a fizika oksági zártságára már ekkor szokásos volt hivatkozni, és úgy érzékelte, hogy az elv meggyőző erejét nem empirikus bizonyítékokból, hanem *a priori* meggyőződésből meríti: bizonyos nézőpontból a tudományos célkitűzésekkel és módszerekkel összeegyeztethetetlennek tűnt az interakcionista dualizmus.

VI. A FIZIKALISTA FORDULAT

Az agy–elme azonosságelmélet modern változatát U. T. Place 1956-os *Is Consciousness a Brain Process?* című cikke fogalmazta meg először. Ezt követte Herbert Feigl 1958-as *The Mental and the Physical* című esszéje, majd Place hipotézisét J. J. C. Smart erősítette meg 1959-ben, a *Sensations and Brain Processes* című cikkében. Ezek a publikációk indították el a materializmust tárgyaló modern diskurzust, és alapvető változást hoztak el azzal, hogy a korábban nagyon kevesek által képviselt, kevés erőfeszítéssel, könnyen félresöpört materializmust komolyan vett állásponttá változtatták. A Smart és Place által kidolgozott álláspontot szeretném megvizsgálni arra fókuszálva, hogy expliciten milyen módon érveltek, mire helyezték a hangsúlyt, illetve milyen szerepet játszott az empíria, az oksági zártság elve a materializmusuk megfogalmazásában.

Place kiindulópontja a behaviorizmus volt. Úgy ítélte, hogy a kognitív fogalmak esetén a viselkedési diszpozíciók fogalmaival történő analízis helyes megközelítés. Azonban az olyan fogalmak, mint a tudatosság, tapasztalat, érzet, valószínűleg meghaladják a behaviorizmus keretét, és elkerülhetetlen belső állapotokra való hivatkozás az esetükben. A cikkének alapvető kérdése az, hogy ez a hivatkozás mindenképpen dualizmushoz vezet-e. Place célja annak megmutatása, hogy nem: az érzetek azonosíthatóak azokkal a fizikai-fiziológiai folyamatokkal, amelyekkel korrelálnak, és ezt a hipotézist nem lehet „logikai" alapon kizárni. Ahogy az előző szakaszban láttuk, a materializmus elutasítása filozófiai érveken alapult, és Place ennek az elutasításnak tudatában, erre koncentrálva érvel. A materializmussal kapcsolatos attitűdöt így karakterizálja: „jóformán általánosan elfogadott nézet, mely szerint a tudat és agyi folyamatok közötti azonosság tételezése pusztán logikai alapokon kizárható…" (Place 1956. 45). Célja annak megmutatása, hogy kifejezések „logikai függetlensége" (más jelentése, illetve nyelvi használata) nem implikál ontológiai függetlenséget: azaz abból, hogy a „tudatosság", „érzet" mást jelent, mint egy „agyi folyamat", és máshogy beszélünk a két dologról, nem vonja maga után azt, hogy ez a két dolog

a valóságban ne lehetne egy és ugyanaz a folyamat, ez utóbbi empirikus kérdés. Ez a Prattnél látott szemantikai érv cáfolata, Place a következőképpen foglalja össze a tévedést:

> Akik úgy vélekednek, hogy logikailag tarthatatlan az az állítás, hogy „A tudat agyi folyamat", gyanúm szerint arra a hibás feltevésre alapozzák az álláspontjukat, mely szerint ha két állítás vagy kifejezés jelentése viszonylag független egymástól, nem adhatja mindkettő egyazon tárgy vagy tényállás helyes jellemzését: ha valami egy tudatállapot, akkor az nem lehet egy agyi folyamat, mivel nincs semmi önellentmondó annak feltételezésében, hogy ha valaki fájdalmat érez, miközben semmi nem történik a koponyáján belül. De ezen az alapon azt a következtetést is levonhatnánk, hogy egy asztal nem lehet egy régi faláda, mert nincs semmi önellentmondó annak feltételezésében, hogy valakinek van egy asztala, de nem birtokol egy régi faládát. (Place 1956. 45–46.)

Place kísérletet tesz arra, hogy meghatározza, két megfigyeléscsoport mikor tekinthető egyazon esemény megfigyelésének. Az érzetek és agyi folyamatok azonosításának analógiájára a villám elektromos töltések mozgásával való azonosságát hozza példának. Álláspontja szerint akkor nevezhetünk két megfigyeléssorozatot egy esemény megfigyelésének, ha „a megfelelő tudományos elméleti ismeretek kontextusában elhelyezett szakszerű tudományos megfigyelések közvetlen magyarázatul szolgálnak az utca emberének megfigyelésére" (Place 1956. 48). Ez az azonosítás lehetőségét a tudományos magyarázat kontextusába helyezi, abban nyer értelmet.

Az előzőekben láttuk, hogy korábban a materializmus elfogadásának legfőbb akadálya a filozófiai ellenállás volt, és Place a cikkében pontosan ezt akarja lebontani. Az érvelést megvizsgálva látható, hogy a kritikus pont nem annak észrevétele, hogy a korábban domináns filozófiai ellenvetések az általános elfogadottság ellenére nem voltak meggyőzőek. Ez nem mond ellent Papineau tézisének, mert az explicit utalás hiánya a fizika teljességére nem zárja ki, hogy a háttérben ne lenne jelen. Viszont Place cikkében nem tapasztalható, hogy az azonosságelmélet kimondottan erős empirikus nyomás hatására született. Elvileg jóval korábban is megfogalmazhatták volna elméleti lehetőségként, legfeljebb az empirikus alapjai nem lettek volna annyira erősek.

Smart is szimpatizál a behaviorizmussal, és Place-szel egyetértésben úgy gondolja, a behaviorizmus valószínűleg nem alkalmas az érzetek magyarázatára. Ő is az érzetek agyi állapotokkal való azonosítását képviseli, szigorú azonosságot állapít meg köztük, és a tézist kritizáló nyolc konkrét ellenvetést próbál megválaszolni. Azonban ő mást is mond az azonosságelmélet motivációjáról, mint Place, és ez a kérdésünk vizsgálata szempontjából kiemelkedően fontos. Smart saját bevallása szerint behaviorista lenne, ha ezt védhető pozíciónak tartaná, de Place meggyőzte arról, hogy ez nem működik. Ugyanakkor mindenképpen szeretné elkerülni, hogy a magyarázatok során valami „irreducibilisan pszichikusat" kelljen feltételezni:

> Úgy tűnik számomra, hogy a tudomány egyre erősebben azt a nézőpontot adja nekünk, melyből az organizmusok fiziko-kémiai mechanizmusként tekinthetőek: úgy tűnik, hogy egy napon még magának az embernek a viselkedése is magyarázható lesz mechanisztikus kifejezésekkel. Ami a tudományt illeti, úgy tűnik, nincs más a világban, mint egyre növekvő bonyolultságú elrendezései fizikai alkotóelemeknek. Egyetlen kivételtől eltekintve: a tudat esetében. (Smart 1959. 142.)

Ebben a bekezdésben – hivatkozva Putnam és Oppenheim *Unity of Science* című cikkére (1958) – megállapítja: a tudományos eredmények egységesen arra utalnak, hogy a világban nincs más, mint egyre komplexebb rendszerekbe szerveződő fizikai alkotóelemek, és ha az érzetek nem illeszthetők bele ebbe a képbe, akkor a tudat különleges kivétel lenne a tudományos világképben. Feigl kifejezését használva ezeket „nomologikus fityegőknek" *(nomological danglers)* nevezi, utalva arra, hogy a létezésük semmit nem ad hozzá a világ tudományos-nomologikus magyarázatához. Azonban számára ez hihetetlen:

> különböző okokból egyszerűen képtelen vagyok elhinni, hogy ez így legyen. Az, hogy minden magyarázható legyen fizikai kifejezésekkel […], kivéve az érzetek előfordulását, őszintén szólva hihetetlen számomra. (Smart 1959. 142.)

Lehetséges ellenvetésként felveti: „Miért ne létezhetnének újfajta fiziko-pszichikai törvények, éppen úgy, ahogyan a newtoni mechanika perspektívájából az elektromosság és mágnesesség törvényei újdonságok voltak?" (Smart 1959. 143.) Úgy gondolja, új törvények felfedezése természetesen várható, de arra számít, hogy ezek egyszerű komponensekre, például új elemi részecskékre vonatkozó törvények lesznek:

> Nem tudom elhinni, hogy a természet végső törvényei egyszerű alkotóelemeket talán milliárdnyi neuronból álló olyan konfigurációkkal (és ki tudja, hány milliárd milliárd elemi részecskével) kapcsoljanak össze, melyeknek mintha az egyetlen céljuk az lenne, hogy bonyolult negatív visszacsatolási mechanizmusok legyenek. Ilyen végső törvények semmi máshoz nem hasonlítanának, ami eddig ismeretes a tudományban. (Uo.)

Összességében a tudomány fejlődése arra mutat, hogy egy egységes, fizikailag leírható rendszer a világ, melyben a végső törvények egyszerű alkotóelemek egymással való kapcsolatát írják le. Smart komplex rendszereket érzetekkel összekötő alapvető törvényekkel szembeni ellenérzéséről azt állítja, hogy „nagyrészt hitvallás" (uo.). Az érzeteket nem lehet behaviorista módon értelmezni, bármennyire is vonzó ez az elképzelés, de az érzetek létezésének elfogadása nem vezet dualizmushoz, mivel az azonosság-elmélet értelmes és védhető. Ahogy tehát Kim állítja, Smart Ockham borotvájára hivatkozva veti el az érzetek

dualista magyarázatát, de ekkor még nem választja el élesen az egyszerűségre való hivatkozást a plauzibilitástól.

Véleményem szerint igaz, hogy a Smart által hihetőnek talált kép a világról valóban előfeltételezi a fizika teljességének az elvét. Ugyanakkor láttuk Broad érvelésében, hogy az ő esetében a kép, amit Smart elfogad, *a priori* kizárt lehetőség. Broad ugyan valószínűbbnek tartotta, hogy a Smart által elfogadhatatlannak tartott törvények a természet különböző szintjei között jelen vannak, nem csak az érzeteket kapcsolják ilyenek össze anyagi komplexekkel, de Ockham borotvájára való hivatkozás nem merült fel az ő esetében. Ha az derülne ki, hogy a különböző tudományok által leírt létezők viselkedését egy alapvető, mechanisztikus elmélet írja le, az érzetek akkor is speciális törvényekkel kapcsolódnának a fizikai világhoz. Expliciten megállapította a mechanizmus *a priori* korlátját, amibe nem fér bele az érzetek agyi állapotokkal való azonosítása, és azok a törvények, amelyeket Smart elfogadhatatlannak tart, Broadnak magától értetődő következményei a materializmus lehetetlenségének. De van-e Smartnak válasza Broad karakterisztikum-érvére?

Smart a harmadikként megemlített, eredetileg Max Blacknek tulajdonított kifogást tartotta a materializmus legnehezebb problémájának, és eleinte az ezzel kapcsolatos válaszában volt legkevésbé biztos. Ez az ellenvetés nem pontosan Broad ellenérve, de ugyanúgy a fenomenális tulajdonságokra vonatkozik, és Smart válasza, amennyiben arra elfogadható, működik Broad érve ellen is. Ez a válasz az érzetekről szóló beszámolók tárgysemleges *(topic-neutral)* analízise. Ennek a lényege, hogy az ilyen beszámolókat úgy kell átfogalmazni, hogy a bennük előforduló kifejezések semlegesek metafizikai szempontból, jelen esetben fizikalizmus és dualizmus között. Ha például valaki beszámol egy élénksárga foltról, amit lát, akkor a következő módon fogalmazható át a kijelentése: „ami most történik bennem, az olyasmi, mint ami akkor történik, amikor normális körülmények között egy citromra nézek". Az ilyen megfogalmazások nem köteleződnek el a nem-materiális fenomenális tulajdonságok létezése mellett. Smart szerint ennek az analízisnek a sikeressége attól függ, hogy képesek vagyunk-e a tárgysemleges beszámolóban referált tulajdonságokat materializmusnak megfelelően elemezni, jelen esetben a színt (ad is egy lehetséges elemzést, amelyet későbbi publikációkban más megközelítéssel helyettesít). Ha igen, akkor a fizikalizmus lehetséges, mert ez az elemzési stratégia kiküszöböli az irreducibilis fenomenális tulajdonságokat.

Broad és Smart érvelésének összehasonlítása alapján levonhatjuk azt a következtetést, hogy nem az empíria kényszerítő ereje miatt következett be a „fizikalista fordulat". Smart – Place és Feigl munkájára építve – konkrét választ ad a fizikalizmus ellen korábban felhozott összes lényeges ellenvetésre, és ezek, ha nem is konkluzívak, de kellőképpen komolyan vehetőek voltak ahhoz, hogy sikeresen elindulhasson egy minden korábbinál intenzívebb diskurzus a fizikalizmus potenciális igazságáról.

VII. KONKLÚZIÓ

Papineau magyarázata a fizikalizmus felemelkedéséről az, hogy egy szükséges premissza, a fizika teljessége csak az 1950-es évekre nyert elég bizonyítékot ahhoz, hogy meggyőzze a tudományos közösséget, majd a filozófusokat arról, hogy a fizikalizmus valószínűleg igaz. Kim szerint az érvelésben nem a fizika teljessége, hanem a magyarázati egyszerűségre való hivatkozás játszotta a fontos szerepet. A fizikalista fordulat előtti fizikalizmus-kritikák ismertetésével célom volt annak megmutatása, hogy a legfőbb akadályt nem az empíria hiánya okozta, hanem az az elterjedt vélekedés, mely szerint a fizikalizmus abszurd, értelmetlen, lehetetlen. Ennek a megítélésnek a megváltoztatásához önmagában kevés lett volna a magyarázati egyszerűségre, plauzibilitásra való hivatkozás is. A fordulat lényege az volt, hogy elsősorban Place és Smart kreatív, filozófiai érveléssel meggyőzte a filozófusközösséget arról, hogy a fizikalizmus nem abszurd: a munkájuk nyomán kialakult egy diskurzus, melyben a fizikalizmust minden korábbinál komolyabban, a test–elme probléma elvileg elfogadható megoldásaként tárgyalták. A háttérben jelen volt egy átfogó redukcionista hipotézis a tudományokról, ez motiválta az Ockham borotvájára való hivatkozást, de a végső akadály elhárítása tisztán filozófiai érvelés volt, és mindkét tényezőnél fontosabb és mélyebb innováció. Ma már olyan elterjedt és magától értetődően lehetséges nézet a fizikalizmus, hogy a hozzá vezető találékony filozófiai munka nehezen észrevehető és értékelhető.

IRODALOM

Ambrus Gergely 2015. *Tudományos elmefilozófia*. Budapest, L' Harmattan.

Broad, C. D. 1925. *The Mind and Its Place in Nature*. London, Routledge and Kegan Paul.

Bourget, David – David Chalmers 2014. What Do Philosophers Believe? *Philosophical Studies*. 170. 465–500.

Buhler, Keith 2020. No Good Arguments For Causal Closure. *Metaphysica*. 21/2. 223–236.

Feigl, Herbert 1967. *The 'Mental' and the 'Physical': The Essay and a Postscript*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Jackson, Frank 1982. Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*. 32. 127–136.

Kim, Jaegwon 2011. From Naturalism to Physicalism: Supervenience Redux. *Proceedings of the American Philosophical Association*. 85/2. 109–134.

Montero, Barbara – David Papineau 2016. Naturalism and Physicalism. In Kelly James Clark (szerk.) *The Blackwell Companion to Naturalism*. Oxford, Wiley-Blackwell. 182–195.

Moore, G. E. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press; revised edition with "Preface to the second edition" and other papers. T. Baldwin (szerk.) Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Oppenheim, Paul – Hilary Putnam 1958. The Unity of Science as a Working Hypothesis. In Herbert Feigl – Michael Sriven – Grover Maxwell (szerk.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Vol. 2. Minneapolis, Minnesota University Press. 3–36.

Papineau, David 2001. The Rise of Physicalism. In Carl Gillett – Barry Loewer (szerk.) *Physicalism and its Discontents*. Cambridge, Cambridge University Press. 3–36.
Papineau, David 2020. Naturalism. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition): URL=<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/naturalism/>.
Place, U. T. 1956. Is Consciousness a Brain Process? *British Journal of Psychology*. 47. 44–50.
Pratt, James 1922a. The New Materialism. *The Journal of Philosophy*. 19/13. 337–351.
Pratt, James 1922b. *Matter and Spirit*. New York, Macmillan.
Pratt, James 1936. The Present Status of the Mind-Body Problem. *The Philosophical Review*. 65. 144–156.
Pratt, James 1939. *Naturalism*. London, Oxford University Press.
Sellars, Roy Wood 1938. An Analytic Approach to the Mind-Body Problem. *Philosophical Review*. 47/5. 461–487.
Smart, J. J. C. 1959. Sensations and Brain Processes. *Philosophical Review*. 68. 141–156.
Stoljar, Daniel 2021. Physicalism. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition): URL=<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/physicalism/>.

Hartl Péter

Ironikus ateista volt-e Hume?

I. BEVEZETÉS[1]

David Hume-ot aligha tekinthetjük az intézményes vallások elkötelezett barátjának. Azonban amikor Isten vagy általában egy értelmes alkotó létezésének kérdéséről van szó, nincs olyan lehetséges nézet, amit a Hume-kutatók ne tulajdonítottak volna már Hume-nak az ateizmussal kezdve az agnoszticizmuson át a gyenge deizmusig vagy akár teizmusig.[2]

A konszenzus hiánya a kutatók között abból ered, hogy Hume-nál sokszor homályos, első látásra egymásnak ellentmondó kijelentéseket olvashatunk Istennek, illetve az univerzum értelmes teremtő okának létezésével vagy legalábbis létezésének lehetőségével kapcsolatosan. A természeti teológia és a keresztény vallási doktrínák racionális megalapozhatóságával kapcsolatos mélyreható kritikájának ellenére úgy tűnik, hogy Hume számos alkalommal megengedi, sőt állítja valamely, közelebbről nem meghatározott istenség vagy értelmes alkotó létezését. Például amikor arról beszél, hogy „a természet egész felépítése értelmes alkotóról árulkodik" (Hume 2008. 324), egy „végtelenül tökéletes építész" létezik (Hume 1967. 25), mi több, a „mindenható szellem" létezése bizonyítható (Hume 1976. 227, 14. j.). Ezeket és a hasonló szövegeket a továbbiakban *affirmatív szöveghelyeknek* nevezem.

A hagyományos istenérveket (különösen a tervezési érvet és a kozmológiai érvet) érintő sokrétű és erőteljes hume-i kritika fényében ezek a kijelentések magyarázatra szorulnak. A jóindulat hermeneutikája alapján általában igyekszünk a szerzőt, amennyire lehet, konzisztens módon értelmezni. Az ironikus ateista Hume-értelmezések pontosan így járnak el. Azt állítják, hogy a szöveghelyek, ahol Hume megengedően vagy pozitívan fogalmaz a teizmussal kapcsolatban,

[1] Az oldalszám előtti számok a levelek esetében a levél számát jelölik. Azokat az idézeteket, amelyeknek nincs magyar fordítása, saját fordításomban közlöm.

[2] Hume nézeteit értelmezték már amorális teistaként (Yoder 2008. 143), felhígított deistaként (Gaskin 1988. 219–223), immanens teistaként (Nathan 1966), minimális teistaként (Andre 1993. 153; Yandell 1976. 113), agnosztikusként (Noxon 1964, Mossner 1977), puha ateistaként (Cordry 2011. 78) és agnosztikus-ateistaként (Flew 1986. 61).

nem vehetők Hume őszinte megnyilatkozásainak, hanem azokat ironikusan kell értelmezni.

Tanulmányomban ezt az értelmezői megközelítést és annak előfeltevéseit kritizálom. Gaskinhoz, Garretthez, Livingstonhoz, Yoderhez és más Hume-kutatókhoz hasonlóan amellett érvelek, hogy plauzibilisebb Hume-ot gyenge, minimális deistaként, illetve meghatározatlan teistaként értelmezni, mint az affirmatív szöveghelyeket őszintétlennek vagy ironikusnak olvasni.

Gyenge, minimális deizmuson vagy meghatározatlan teizmuson a következőt értem: az Univerzum oksági rendjének eredete az emberi értelemmel és elmével távoli hasonlóságot mutató ágenssel magyarázható (Gaskin 1988. 221–223; Yoder 2008. 145). Ez az alkotó vagy értelmes első ok azonban nem rendelkezik a hagyományos monoteista Isten attribútumaival, mint például a mindenhatóság, mindentudóság, és legfőképpen nem rendelkezik morális karakterrel (tökéletes jóság), továbbá nem avatkozik be csodák révén a természet rendjébe.

Tanulmányom első részében amellett érvelek, hogy a történeti rekonstrukció szempontjából nem a kommentátor, hanem a szerző önértékelése az igazán releváns. Tézisem az, hogy Hume a tervezési érvet érintő kritikáját nem találta perdöntőnek, és ezért a fenti gyenge, minimális deista pozíció filozófiai igazolhatóságával kapcsolatban optimistább volt, mint azt mai kritikusai és kommentátorai gondolják, akik álláspontját ateistaként vagy agnosztikusként könyvelik el.

Másodszor, kritizálom azt a feltevést, miszerint Hume azért beszélt pozitívan az értelmes alkotó létéről, mert félt az üldöztetéstől, megbélyegzéstől, illetve nem akart konfliktusokat vállalni korának vallásos gondolkodóival vagy az egyházi körökkel. Rámutatok arra, hogy noha Hume-nak volt indoka óvatosan megfogalmazni valláskritikáját és néhány esetben valóban így is járt el, az affirmatív szöveghelyek kontextusának, valamint Hume saját filozófia-felfogásának fényében nem igazolható, hogy minden esetben őszintétlen megnyilvánulásról van szó.

Továbbá amellett érvelek, hogy pontosan meg kell határoznunk az irónia eseteit, és azt, hogy az irónia milyen módon ismerhető fel a hume-i és a kora modern szövegekben. Az ironikus ateista értelmezések azonban ezt elmulasztják megvizsgálni, és általában alaposabb indoklás vagy elemzés nélkül kijelentik, hogy Hume megnyilatkozásai ironikusak és nem vehetők komolyan.

Egy fontos kivétel akad, David Berman, aki a hume-i irónia természetéről és hatóköréről a 17–18. századi vallási irónia, az úgynevezett „teológiai hazugság" kontextusában ad számot, és Hume-ot kriptikus és szofisztikált ironikus ateistaként interpretálja. Bermannal szemben amellett érvelek, hogy Hume világos és explicit szarkasztikus megjegyzéseit a csodákról és a keresztény hitről el kell különíteni a Berman által körülírt kriptikus és rafinált iróniától, melyet ő a kora modern ateistáknak tulajdonít. Berman sem képes koherensen és meggyőzően érvelni amellett, hogy miért kellene a kontextus alapján őszintének tűnő és világosan érthető affirmatív hume-i szöveghelyeket ironikusan értelmeznünk. Az

általa adott kritériumok vagy megengedik azt, hogy az affirmatív szöveghelyeket komolyan vegyük, vagy az indoklás körben forgó érvelésen alapul.

Összegezve, az ironikus ateista Hume-értelmezés problematikus, és az affirmatív szöveghelyek ironikus vagy őszintétlen olvasatát nem tekinthetjük plauzibilis válasznak arra az értelmezői kihívásra, amely Hume-nak a teizmussal kapcsolatos pozitív vagy akár affirmatív kijelentéseiből fakad. Ezért Hume-ot a fenti értelemben gyenge deistaként vagy valamilyen meghatározatlan teistaként értelmezni plauzibilis és jól védhető álláspont.

II. HUME SAJÁT ÉRTÉKELÉSE A TERVEZÉSI ÉRV KRITIKÁJÁRÓL

Mielőtt az ironikus ateista Hume-értelmezést megvizsgálnánk, érdemes felidézni néhány hume-i szöveghelyet, ahol az egyébként szkeptikusnak, illetve ateistának elkönyvelt filozófus affirmatív kijelentéseket tesz Isten vagy legalábbis valamely, közelebbről meg nem határozott értelmes alkotó vagy ok létezéséről. Az alábbi példák csupán illusztrációként szolgálnak az értelmezői probléma érzékeltetéséhez.

> A világegyetemben mutatkozó rend mindenható szellem működéséről tanúskodik [*proves an omnipotent mind*], vagyis olyan szelleméről, kinek akarata *állandóan maga után vonja* minden dolog s teremtmény engedelmességét. (Hume 1976. 227, 14. lj.)

> Bárhol, ahol rendet látok, a tapasztalatból arra következtetek, hogy *ott* tervezésnek és találékonyságnak kellett lennie. És ugyanaz az alapelv, mely erre a következtetésre vezet, mikor egy egész formájában és szerkezetében rendezett és gyönyörű épületet szemlélek; ugyanúgy arra kötelez engem, hogy az univerzum egész szerkezetében megjelenő végtelen ügyesség és találékonyság alapján egy végtelenül tökéletes építész [*infinitely perfect Architect*] létére következtessek. (Hume 1967. 25–26.)

> A természet egész felépítése értelmes alkotóról árulkodik, s a kutató, aki jól használja az eszét, egyetlen pillanatra sem függesztheti fel a tulajdonképpeni teizmus [*genuine theism*] és vallás elsődleges elveibe vetett hitét. (Hume 2008. 324.)

> A tudatlan és tanulatlan köznép, vagyis néhány kivétellel az emberi nem egésze, nem emelkedik fel az egek szemléléséig, nem jut el a növények vagy az állati testek rejtett felépítésének vizsgálatáig; addig, hogy felfedezze a legfőbb elmét [*supreme mind*] vagy az eredendő gondviselést [*original providence*], amely a természet minden részét elrendezte. (Hume 2008. 349.)

> Minden dologban világosan megmutatkozik valamiféle cél, szándék, terv, és ha felfogóképességünk olyannyira kitágul, hogy képessé válik a látható rend létrejöttének szemlélésére, akkor a legszilárdabb meggyőződéssel kell elfogadnunk valamely értelmes ok vagy alkotó ideáját [*some intelligent cause or author*]. (Hume 2008. 377.)

> Az emberi ész nemes kiváltsága, hogy birtokában van a legfelsőbb lény ismerete [*knowledge of the Supreme Being*], és hogy a természet látható műveiből olyan fenséges elvre képes következtetni, amilyen a legfőbb Alkotó [*Supreme Creator*]. (Hume 2008. 378.)

A lista korántsem teljes.[3] A *Beszélgetések a természetes vallásról* elején a narrátor Pamphilus (Hume 2006. 8), valamint később a beszélgetés mindhárom szereplője egyetért abban, hogy valamiféle teremtő vagy első ok létezik, a kérdés csak az, mi az első ok természete (Hume 2006. 25, 26). Mi több, maga Philo a *Beszélgetések* XII. fejezetében egyértelműen elfogadni látszik egy értelmes alkotó létét.[4]

Azonban a vallás racionális alapjaival (elsősorban a tervezési érvvel), valamint az indukcióval és az oksággal kapcsolatos kritikai érvei miatt sokan a fenti és a fentiekhez hasonló szöveghelyeket nem tekintik Hume őszinte megnyilatkozásainak. Ezek ironikus megnyilatkozások, szól az érvelés, melyeket Hume változatos okokból írhatott: konformizmusból, a megbélyegzés elleni félelemből, a vallásos olvasók bosszantásából, azért, hogy saját ateista álláspontját ironikusan közölje, stb.

Az ironikus ateista értelmezés alapvetését Price így foglalja össze: „Azok, amik a hit megvallásának tűnnek a *Beszélgetések*ben, tehát nem a jámbor hívek felé tett engedmények, inkább kétértelműséggel terhelt ironikus ellendöfések azok ellen, akik mindenkitől egyforma hitet és áhítatot várnak el" (Price 1965. 141). Millican ennél gyengébb megfogalmazása szerint: „Amikor Hume vallásról szóló írásait olvassuk, fontos ébernek maradni az irónia lehetősége iránt a teista hit látszólagos kinyilvánításainál" (Millican 2002. 449).

Természetesen nem állíthatjuk, hogy Hume sohasem ironizált, és kétségtelenül igaz, hogy a vallást érintő kijelentéseivel kapcsolatban komolyan fel-

[3] További szöveghelyek *A vallás természetrajza* című műből: Hume 2008. 326, 341, 344–345, 346, 356. Továbbá, *Tanulmány az erkölcs alapelveiről,* 1. függelék: Hume 2003. 117. Lásd még Gaskin 1988. 219–220.

[4] „Az összes tudomány szinte észrevétlenül vezet el bennünket egy értelmes első alkotó felismeréséhez [*first intelligent Author*]" (Hume 2006. 118). „S ha Galénosz hitetlensége és a kor természettudományának fejletlensége ellenére is tisztán felismerte ezeket a nyilvánvaló jelenségeket, miféle konok megátalkodottság késztethet napjainkban egy filozófust arra, hogy kételkedjen a legfelső értelem [*supreme intelligence*] létezésében?" (Hume 2006. 119). Kemp Smith, aki azonosítja Philót Hume-mal, ezeket a szöveghelyeket a drámai hatás fenntartásának tulajdonítja és őszintétlennek tartja (Kemp Smith 1947. 68). Sessions (2002. 203–205) viszont amellett érvel, hogy Philo kijelentései őszinték, és a korábbi kritikai megjegyzéseit ennek fényében kell értelmezni.

merülhet a kétely, hogy ezek nem tekinthetők álláspontja őszinte kifejtésének. Amellett fogok érvelni azonban, hogy az összes, fentihez hasonló pozitív vagy affirmatív szöveghely ironikus átértelmezése több szempontból is problematikus értelmezői gyakorlatot fejez ki.

Az ironikus ateista értelmezés melletti fő módszertani megfontolást Millican így fogalmazza meg: Hume valódi álláspontját úgy ismerjük meg, hogy megnézzük, merre vezetnek a legerősebb érvei, és melyek voltak kritikáinak célpontjai (Millican 2002. 457–458).

A Millican által lefektetett értelmezői alapelv azonban erősen vitatható. Először is kérdéses, hogyan azonosíthatjuk Hume legerősebb érveit attól függetlenül, hogy mit gondolunk Hume filozófiájának egészéről. Ami ennél is fontosabb, különbséget kell tennünk a között, amit az értelmező (akár helyesen, akár helytelenül) a szerző legerősebb érveként azonosít, és a között, amit maga a szerző gondolt saját érveléséről. Millican figyelmen kívül hagyja azt a lehetőséget, hogy Hume saját értékelése nem feltétlenül esik egybe az értelmező értékelésével. Lehetséges például, hogy amit a kommentátor Hume legerősebb érvének nevez, azt maga Hume nem tekintette annak. A Millican által javasolt interpretációs alapelvből az következik, hogy ennek ellenére is úgy kell rekonstruálnunk Hume álláspontját, mintha az egy olyan érv konklúziója volna, melyet maga Hume nem tekintett a legerősebbnek, vagy akár gyengének tartott. A kérdés nem az, hogy adott esetben a mai kommentátor jobban értheti-e a szerzőt, mint a szerző saját magát, vagyis hogy a kommentátornak igaza lehet-e akkor, ha egy adott érvet filozófiai szempontból konkluzívnak tart annak ellenére, hogy maga a szerző nem tartotta annak. Ez természetesen lehetséges. A probléma valójában az, hogy az ilyen módon rekonstruált (vagy talán inkább: konstruált) álláspont mennyiben tekinthető a szerző valódi álláspontjának. Vajon jogosan feltételezhetjük-e a szerzőről (ez esetben Hume-ról), hogy álláspontját egy általa nem konkluzívnak tartott érv vagy érvek által látta megalapozottnak? Úgy vélem, ha az a célunk, hogy egy történeti szerző álláspontját hitelesen mutassuk be, akkor azt kell kideríteni, hogy mi az az álláspont, amit a szerző legvalószínűbben helyeselne, ha hallaná. Ekkor azonban releváns lesz az, hogy maga a szerző mit tartott (akár helyesen, akár helytelenül) a legerősebb érveinek.

Hume természetes teológiával kapcsolatos kritikájának elemzése túlmutat e tanulmány keretein. Mégis érdemes figyelembe venni azt a körülményt, amely arra utal, hogy maga Hume szkeptikus volt saját szkepszisével szemben. Nevezetesen, a tervezési érvvel kapcsolatos problémái ellenére Hume úgy tűnik, végül elismerte, hogy a tervező vagy az értelmes alkotó létezésének elfogadása észszerű, és hogy kritikája végső soron nem semmisíti meg ezt a hipotézist, hanem csak annyit mutat meg, hogy a tervezési érv nem igazolja egy hagyományos monoteista Isten létezését.

Gilbert Elliothoz (1751. március 10.) írt levelében Hume elfogadja, hogy ellenvetései dacára a tervezési érvnek (legalább is az érv informális változatának)

van meggyőző ereje. Barátjától vár magyarázatot, hogy miért van ez így (Hume 2011a. 72. 157). Úgy tűnik tehát, Hume számára problémaként jelentkezett, hogy az értelmes tervező létének elfogadása hogyan egyeztethető össze azzal a belátással, hogy a természeti világ és az ember által létrehozott eszközök és gépezetek közötti analógia gyenge, illetve félrevezető. Azok számára, akik Hume-ot gyenge deistaként vagy meghatározatlan teistaként olvassák, nem meglepő, amit itt olvashatunk.

Egy másik, William Strahanhoz írt levelében, Hume a *Beszélgetések* szkeptikus karakteréről, Philo szerepéről így ír: „Itt színre léptetek egy Szkeptikust, akit valóban megcáfoltak, és aki végül feladja az érvet, sőt bevallja, hogy összes gáncsoskodásával [*by all his Cavils*] csak magát szórakoztatta" (Hume 2011b. 525. 323).

Ez a levélrészlet több értelmezőnek is feltűnt. Noxon (1964. 254–255) szerint az a tény, hogy Hume itt Philóról úgy beszél, mint akit „valóban megcáfoltak", azt jelenti, hogy nem azonosíthatjuk Hume-ot minden további nélkül Philóval. Máskülönben Hume-nak manifeszt irracionalitást kellene tulajdonítanunk: Hume védelmezi azokat az érveket, amikről azt állítja, hogy meg vannak cáfolva (alternatív elemzéshez lásd: Gaskin 1988. 213–218).

Érdemes fölfigyelnünk arra is, hogy Hume itt ugyanúgy „gáncsoskodást" *(cavils)* említ, mint Philo a *Beszélgetések* X. fejezetének végén, ahol úgy tűnik, visszakozik és tompítja kritikájának élét a tervezési érvvel kapcsolatban, miközben fenntartja, hogy a világban található rossz egy jóságos teremtő létezését valószínűtlenné teszi.

> Korábban, mikor az értelem és a tervszerűség természetes attribútumairól folyt a vita, minden szkeptikus és metafizikai találékonyságomra szükségem volt, hogy érveid szorításából kivágjam magam. Számos nézőpont van, ahonnan a világegyetemet és részeit szemlélve, különösen az utóbbiakban, a végső okok szépsége és célszerűsége olyan ellenállhatatlan erővel ragad magával, hogy minden ellenvetés puszta gáncsoskodásnak és szofizmának tűnik [*cavils and sophisms*] – mint ahogy, úgy hiszem, valóban az is –, s még elképzelni sem tudjuk, hogyan adhattunk valaha hitelt az efféle megfontolásoknak. (Hume 2006. 102.)

Függetlenül attól, hogy Philo álláspontját azonosíthatjuk-e (és ha igen, mennyiben) Hume álláspontjaként, érdemes megjegyezni a következőket. *Prima facie* valószínű, hogy Hume egy privát levélben egy barátjának őszintén írt. Az a tény, hogy Hume ugyanazzal a kifejezéssel írja le a tervezési érv kritikájával kapcsolatos véleményét, mint Philo, okot adhat arra, hogy azt higgyük: egyetértett Philo fenti véleményével. A kézenfekvő olvasat tehát a következő: Hume, bizonyos megfontolások miatt, nem tekintette a tervezési érv általa (illetve fiktív karakterei által) adott kritikáját a gyenge deista, illetve teista álláspont egyértelmű és megdönthetetlen cáfolatának.

III. HUME KONFORMIZMUSÁRÓL

Kézenfekvő módja az affirmatív szöveghelyek és az istenérvek hume-i kritikája közti feszültség feloldásának, ha feltesszük, hogy Hume ateista (vagy legjobb esetben agnosztikus) volt egy erősen vallásos korban, és így a megbélyegzéstől, üldöztetéstől való félelmében el kellett titkolnia valódi nézeteit. Ha így volt, az intelligens alkotó létével kapcsolatos megengedő vagy akár affirmatív megjegyzések nem Hume valódi álláspontjáról, hanem konformizmusáról árulkodnak.

Kétségtelen, Hume több írását nem jelentette meg életében, mint például a *Beszélgetések a természetes vallásról*t, *Az* ö*ngyilkosságról*t, vagy *A lélek halhatatlanságáról*t. Az *Értékezés az emberi természetről* eredetileg a csodákról szóló részét saját elmondása szerint „kasztrálnia" kellett, bár az később megjelent a *Tanulmány az emberi értelemről* X. fejezeteként (Hume 2011a. 6. 25).

Ennek ellenére több megfontolás szól amellett, hogy Hume szándéka az volt, hogy írásaiban hitelesen tolmácsolja a vallással és a teizmussal kapcsolatos nézeteit. Több szöveghely utal arra, hogy Hume szerint a filozófiai diskurzusnak nyitottnak kell lennie minden nézetre, és a filozófusnak vállalnia kell véleményét. Gilbert Elliotnak egy levélben így ír: „Miféle veszély származhat bármikor is leleményes érvelésből és vizsgálódásból? A legrosszabb spekulatív szkeptikus, akit valaha ismertem, sokkal jobb ember volt, mint a legjobb babonás vakbuzgó és bigott." (Hume. 2011a. 72. 154.)

Hume elküldte a hívő Eliottnak a klérusról szóló, *The Bellman's Petition* című szatíráját (Hume 2011a. 71. 153), és leveléből kiderül, hogy nem csinált titkot a vallással kapcsolatos kritikus véleményéből (Hume 2011a. 71. 153; Hume 2011a. 72. 156–157).

Eliott-tól a már idézett levélben Hume segítséget kért ahhoz, hogyan tudná a tervezési érvet még hatásosabban megfogalmazni. Ötleteket várt annak magyarázatára, hogy a kozmikus tervező létezése miért tűnik mégis meggyőzőnek azután is, hogy látjuk az érv problémáit (Hume 2011a. 72. 157). Valószínű, hogy Hume egy privát levélben őszinte volt, és nem akarta elrejteni nézeteit Elliot elől (Dendle 1994. 290–291). Eliott válasza is arról árulkodik, hogy ő úgy értelmezte Hume-ot, mint aki nem veti el teljes egészében a tervezési érvet (Kemp Smith 1947. 87–88).

Noha Hume óvatos volt a valláskritikus szövegeivel kapcsolatosan, az összes affirmatív szöveghelyet a konformizmusával magyarázni túlzó feltételezés. Egy James Edmonstoune-nak írt levelében Hume sajnálkozva állapítja meg, hogy vallási kérdésekben nem képes „képmutató" lenni, vagyis vallásosságot színlelni, pedig a társadalom iránti kötelességek ezt követelnék (Hume 2011c. 41. 83). Garrett (2012. 200–201) ennek alapján Hume vallásfilozófiai műveit, ide értve a filozófiai teizmussal kapcsolatos kijelentéseit, alapvetően őszinte megnyilatkozásként értelmezi.

Közismert, hogy a *Beszélgetések*et Hume csak posztumusz jelentette meg, nem kis részben barátai tanácsára.[5] Azonban több szöveghely tanúskodik arról, hogy Hume más valláskritikus művének kiadása miatt nem aggódott annyira, mint azt az ironikus értelmezés feltételezi. Több levelében ír a *Tanulmány az emberi értelemről* publikálásáról és a valláskritikus részek jelentőségéről. James Oswaldnak címzett levelében (1747. október 2.) ezt olvassuk:

> Van néhány gondolatom […] a *Filozófiai Esszék* megjelentetéséről,[6] melyet önre bíztam. Közös barátunk, Harry [Henry Home] ellene van ennek, mivel elővigyázatlannak tartja. De először is, úgy vélem, már túl mélyen belemerültem, hogy visszavonulásra gondoljak. Másodszor, nem látom milyen rossz következmények származnak a jelen korban egy hitetlen személyiségéből, különösen ha annak viselkedése minden más szempontból kifogástalan. (Hume 2011a. 58. 106.)

McGuinness (1970. 15) a levél kontextusáról informál minket. Henry Home próbálta lebeszélni Hume-ot a publikálásáról, annak valláskritikus témái miatt. A konformista Hume-képnek nem felel meg Hume bátornak nevezhető kiállása a publikálás mellett. Az a tény pedig, hogy Hume önmagát hitetlennek *(infidel)* nevezi, nem feltétlenül jelent ateizmust, utalhat, többek között, a tételes, intézményes vallás tagadására is.

Egy későbbi, Henry Home-nak címzett levélből (1748. február 9.) szintén úgy tűnik, hogy Hume nem igazán törődött a *Tanulmány* publikációjának esetleges negatív következményeivel: „A másik munka a *Filozófiai Esszék*, melynek megjelentetéséről le akart beszélni. E lépés elővigyázatosságát nem fogom más módon igazolni, mint hogy kifejezem közömbösségemet minden következménnyel kapcsolatosan, ami ezután jöhet." (Hume 2011a. 62. 111.)

Tehát nem indokolt azt feltételeznünk, hogy Hume (a *Tanulmány* publikálása során legalábbis) félt volna a kényes témák publikálásáról. Ezért az affirmatív szöveghelyek konformista és őszintétlen olvasata a közvetett bizonyítékok fényében legalábbis nem valószínűbb, mint ha Hume őszinte megnyilatkozásainak tekintjük őket.

[5] A publikálás körülményeiről összefoglalást ad Kemp Smith (1947. 87–96).

[6] Amit ma *Tanulmány az emberi értelemről* című műként ismerünk, eredetileg *Philosophical Essays concerning Human Understanding* címen jelent meg 1748-ban. A filológiai részletekkel kapcsolatosan lásd Millican (2007. lvii–lx).

IV. AZ IRÓNIA TERMÉSZETE ÉS SZEREPE HUME-NÁL

Nem vitás, hogy Hume sokszor szarkasztikusan, illetve ironikusan fogalmaz a kereszténységgel, illetve az intézményes vallásokkal kapcsolatosan. Vannak egészen nyilvánvalóan ironikus mondatai, például *A lélek halhatatlanságáról* című esszé végén. Miután minden oldalról kritizálta a túlvilági életbe vetett hit igazolhatóságát, arról beszél, hogy ez a „hatalmas és fontos igazság" más módon nem, csakis „isteni kinyilatkoztatás" révén bizonyítható (Hume 1994. 353).

Ami azonban az elvont, általában a közelebbről nem meghatározott filozófiai teizmust, egy értelmes alkotó létezésnek elfogadását illeti, a hangvétel és kontextus, amely az ironikus értelmezést indokolná, már nem egyértelmű. A probléma az, hogy a Hume-kommentátorok sok esetben nem elemzik mélyrehatóan az irónia szerepét Hume-nál, nem reflektálnak arra, hogyan kellene az ironikus és a komoly megnyilatkozásokat megkülönböztetni egymástól, hanem minden további nélkül felteszik, hogy amikor Hume például intelligens alkotóról beszél, akkor nem szabad őt komolyan venni. Vannak kommentátorok, akik még olyan esetekben sem tekintik őszintének, amit Hume mond, amikor a szöveg kontextusa egyáltalán nem utal iróniára. Ez a reflektálatlan értelmezői attitűd azonban nem engedi szóhoz jutni az affirmatív szöveghelyek és így a hume-i vallásfilozófia finomabb distinkciókon alapuló olvasatait.

Botterill (2002. 289) a *Tanulmány* VIII. fejezetéről adott elemzése jól illusztrálja ezt az értelmezői gyakorolatot. Szerinte a fejezet utolsó paragrafusa „az ironikus őszintétlenség mesterműve". A szövegrész kontextusa és a megfogalmazás tónusa azonban egyáltalán nem utal erre. Hume itt az emberi felelősség, fizikai determinizmus és Isten viszonyával kapcsolatos problémát fejt ki, a klaszszikus teista felfogás ellenében (Hume 1995. 99).[7]

Yoder (2008. 24) meggyőzően érvel amellett, hogy ökölszabályok szükségesek az értelmező számára, hogy felismerje az iróniát. Indoklás és elemzés nélkül nem megalapozott egy adott szöveghelyet ironikusnak vagy őszintétlennek nyilvánítani. Ez az interpretációs megközelítés, mint arra Yoder felhívja a figyelmet, végül arra vezethet, hogy Hume mindig azt fogja mondani, amit a kommentátor szeretne kimondatni vele (Yoder 2008. 24).

Yoder (2008. 49–50) szerint Hume-nál az irónia két célt szolgál: egyfelől hogy tompítsa kritikája élét, azért, hogy udvarias legyen másokkal szemben, másfelől hogy megmutassa elmés humorát. Egyetérthetünk Yoderrel abban, hogy Hume azt akarta, iróniája világosan felismerhető legyen az olvasói számára. Az iróniá-

[7] Hume itt amellett érvel, hogy a determinista teista egyszerre nem hihet az alábbi két állításban: (1) emberi cselekedetek morálisan értékelhetőek; (2) Isten nem felelős a rossz cselekedetekért. Tegyük fel, hogy Isten a forrása a fizikai törvényeknek, és az Univerzum determinisztikus. Ekkor, érvel Hume, Isten a végső oka az összes emberi cselekedetnek, így a rossz cselekedeteknek is. A VIII. fejezet 2. része egészében ezzel a problémával foglalkozik. Semmi nem utal arra, hogy Hume ne gondolná komolyan, amit itt ír (lásd Hume 1995. 92–99).

ra utaló jelek az alábbiak: explicit utalások, nyilvánvaló hibák vagy tévedések, ellentmondások a stílus, kontextus és a szóhasználat között.

Ami a humort illeti, érdemes megjegyezni, hogy az affirmatív szöveghelyek egyáltalán nem tűnnek humorosnak. Mint láttuk például az *Értekezés az emberi természetről* Függelékében Hume világos állítást tesz Istenről (Hume 1976. 227, 14. j.). A *Levél egy úriembertől* vagy *A vallás természetrajza* című írásaiban Hume a világ tervezettségét teljes komolysággal látszik képviselni (Hume 1967. 25–26; Hume 2008. 324, 377, 378).

Természetesen nem állítom azt, hogy Hume sohasem ironizált, és mindent, amit leírt, álláspontja őszinte megnyilatkozásának kell tekinteni. Számos esetben Hume valóban ironikusan fogalmaz. Azonban nem indokolt ezt alapértelmezett megközelítésnek tekinteni, főleg akkor, ha a szöveghely kontextusa nem utal iróniára vagy szarkazmusra. Termékenyebb értelmezői megközelítés, ha a szöveghelyeket külön-külön vizsgáljuk meg.

Egy további interpretációs elv, amit érdemes figyelembe venni, a következő: észszerűbbnek tűnik nagyobb súlyt helyezni azokra a szöveghelyekre, ahol Hume egyes szám első személyben ír, mint azokra, ahol egy dialógus fiktív szereplői szólalnak meg. A dialógusforma esetén az értelmezőnek el kell döntenie, melyik karakter beszél a szerző nevében (ha egyáltalán van ilyen). Valamint kérdéses az is, hogy a dialógusnak van-e határozott konklúziója, vagy a szerző célja csupán különböző vélemények bemutatása és ütköztetése, de a tanulságok levonását az olvasóra bízza. Ugyanakkor az egyes szám első személyű szövegek esetén nem merülnek fel ezek a problémák. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy mindent szó szerint komolyan kell vennünk, amit a szerző egyes szám első személyben mond. Azt sem állítom, hogy ha ellentmondás van a szerző egyes szám első személyben tett állításai és egy fiktív karakter kijelentése között, akkor mindig adottnak kell vennünk azt, amit a szerző maga állít, és sohasem vehetjük a szerző álláspontjának a fiktív karakter által mondottakat.[8]

Az értelmezési alapelv, amit javaslok, ennél gyengébb: ha más releváns különbség nincs, akkor inkább az egyes szám első személyű megnyilatkozások fényében értelmezzük a fiktív karakter által mondottakat, mint fordítva. Hume a természetes teológiát érintő kritikáját a *Tanulmány* XI. fejezetében és a *Beszélgetések*ben is fiktív karakter szájába adja. Habár az úgynevezett szkeptikus barát a *Tanulmány*ban és Philo a *Beszélgetések*ben is sok tekintetben ugyanúgy vagy nagyon hasonló módon érvel, mint maga Hume, az ironikus értelmezés védelmezőjének ki kell tartani amellett, hogy a fiktív karakter szájába adott kijelentések mindig nagyobb súllyal esnek latba azoknál, amiket a szerző egyes szám első személyben fogalmaz meg. Ez a feltevés azonban, további, független bizonyítékok hiányában, megalapozatlan.

[8] Ráadásul, mint láttuk, a fiktív karakter Philónak is vannak olyan kijelentései, ahol elismerni látszik egy értelmes alkotó létét (Hume 2006. 102, 118, 118–119).

V. BERMAN, HUME ÉS A KORA MODERN „TEOLÓGIAI HAZUGSÁG"

Az ironikus ateista Hume-értelmezésnek választ kell tudni adnia arra a kérdésre, hogy az első látásra komoly, mindenféle távolságtartástól, humortól és szarkazmustól mentes kijelentéseket miért kell őszintétlennek értelmeznünk. Az ilyen interpretációk általános problémája, hogy a hume-i és a kora modern vallásfilozófiai szövegekben használt irónia természetére, szerepére vonatkozó módszertani megállapítások nem kellően reflektáltak, és így az irónia azonosításának kritériumai tisztázatlanok maradnak.

Kivételek ez alól David Berman kora modern szabadgondolkodókról és a hume-i iróniáról írott elemző munkái.[9] Berman a kora modern ateisták irodalmi technikájaként azonosítja az ún. teológiai hazugságot, amelynek lényege, hogy az ateista vagy ateistaként azonosított szerzők a szofisztikált irónia és megtévesztés eszközeit használva ortodox kereszténynek vagy legalábbis teistának maszkírozták magukat, valamint hogy a kereszténység előtti ironikus kalaplengetéssel valójában a vallást akarták kifigurázni. Berman feltételezi, hogy a teológiai hazugság egyfajta közös kódként is funkcionált, úgy, mint a „szabadkőműves kézfogás" (Berman 1983. 385). Aki tudott a sorok között olvasni, akár ateista, akár szofisztikált keresztény, pontosan értette, hogy a szerző mit akart mondani.

Összegezve, Berman szerint a teológiai hazugság többrétű eszköz, amely egyszerre szól különböző közönséghez, a többi ateistához és keresztényhez egyaránt. Berman szerint nemcsak Hume, hanem olyan, deistaként elkönyvelt gondolkodók is, mint Collins, Tindal és Toland, valójában ateisták voltak, de a teológiai hazugság irodalmi eszközével ezt eltitkolták (Berman 1987. 77).

Berman elemzései nyomán a teológiai hazugság két módját különböztethetjük meg. Az elsőt az *ateizmus tagadásán alapuló stratégiának*, a másodikat a *jámbor keresztény stratégiának* nevezem. Az előbbi azt a tézist fejezi ki, hogy a 17. és 18. században az ateisták, illetve szabadgondolkodók nyelvi játékot űztek kihasználva az „ateizmus" szó többértelműségét. A célja ezeknek a szerzőknek az volt, hogy ezt az akkoriban hírhedt jelzőt semlegesítsék azért, hogy jobb társadalmi megítélésük legyen, és hogy egyúttal titkosan kommunikálják ateista nézeteiket azok számára, akik tudtak olvasni a sorok között.[10]

Berman számos kora modern ateistaként vagy szabadgondolkodóként számon tartott gondolkodót idéz, például Radicati, Gildon, Gordon, Lord Hervey, akiknek közös vonása, hogy tagadták az „igazi" ateisták létezését azért, hogy az ateizmus negatív konnotációit gyengítsék, valamint hogy elrejtsék nézeteiket

[9] Berman értelmezésének elemzése és kritikája során támaszkodtam korábbi tanulmányomra (Hartl 2020).

[10] Berman szerint olyan teológusok és teista filozófusok, mint Blackmore vagy Berkeley, pontosan értették ezeket az írói technikákat (Berman 1983. 380–382).

(Berman 1983. 376–383; Berman 1988. 93–101, 104–105).[11] Radicati mesterien használta ezeket az írói technikákat, amikor hosszasan érvelt amellett, hogy valójában még a materialisták sem ateisták. Mindenki hisz Istenben, aki szerint a valóságnak van végső fundamentuma, van abszolút létező. A materialisták számára az anyag a végső fundamentum, vagyis Isten (Berman 1983. 376–377).[12]

Berman amellett érvel, hogy Hume is ugyanígy használta az ateizmus tagadásán alapuló teológiai hazugságot, tehát ő is ateista volt. A *Beszélgetések a természetes vallásról* végén Berman (1983. 385) szerint Hume (illetve Philo) Istennek egy homályos, meghatározhatatlan fogalmát használja, és arról beszél, hogy a teisták és ateisták igazából szavak jelentésén vitatkoznak (Hume 2006. 121–122).

A másik, Berman szerint a teológiai hazugságra utaló jel a híres epizód D'Holbach és Hume között. Hume D'Holbachnak megjegyezte, hogy szerinte nincsenek igazi ateisták, ő még nem látott egyet sem. Erre a báró úgy válaszolt, hogy itt az asztalnál tizennyolcan ülnek, közülük tizenöten ateisták, hárman még nem döntötték el (idézi Mossner 2001. 483). Berman szerint ez is azt mutatja, hogy Hume Radicatihoz, Collinshoz és másokhoz hasonlóan az ateisták létét ironikusan tagadta. Berman úgy érvel, hogy mivel ez az ironikus technika D'Holbach és köre számára is ismert volt, Hume ezzel akarta tudtukra adni, hogy ő is közülük való (Berman 1983. 385).

A teológiai hazugság másik változata a *jámbor keresztény stratégia*, amely abban áll, hogy a szerző egyfelől filozófiai kritikát fogalmaz meg és érvel a vallásos hitekkel szemben, másfelől úgy tesz, mintha olyan keresztény lenne, aki nem racionális érvek, hanem a kinyilatkoztatás alapján hisz a túlvilági ítéletben, a lélek halhatatlanságában és más vallási doktrínákban.

Berman idézi Collinst, aki *A szabadgondolkodás diskurzusa (A Discourse of Freethinking)* című művében a vallás filozófiai kritikája után váratlanul az evangéliumban való hit szükségességéről beszél (Berman 1987. 61). Toland *Levelek Serenához* című művében egy helyen arról ír, hogy Isten kinyilatkoztatása bizonyítja a lélek halhatatlanságát és az alapvető keresztény doktrínákat. De Toland ugyanebben a művében naturalista magyarázatot ad arra, miért hisznek az emberek a lélek halhatatlanságában, és hogy ez a hit miért irracionális (Berman 1987. 66). Hasonlóképpen Blount filozófiai érveket hoz fel a túlvilág létezése ellen, de végül az „igazán bölcs" Szent Pálra hivatkozva mégis elfogadni látszik azt (Berman 1987. 65).

Berman szerint az ellentmondás a filozófiai érvek és a vallási doktrínák (látszólagos) elfogadása között azzal magyarázható, hogy teológiai hazugsággal van dolgunk. Nincsenek független szöveghelyek arra nézve, hogy az említett szer-

[11] Thomas Gordon azt állította, hogy „sosem láttam egy ateistát sem" (Berman 1988. 104). Lord Hervey szerint „nincs egyetlen ateista sem egymillió szabadgondolkodó között" (Berman 1988. 104).

[12] Radicati írói technikáinak újabb elemzéséhez lásd Cavallo (2016).

zők komolyan hittek a keresztény doktrínákban, a kinyilatkoztatásban, ezért nem vehetjük a szerző őszinte megnyilatkozásainak ezeket.[13]

Berman szerint Hume is ugyanilyen írói technikát alkalmazott, amikor például *A lélek halhatatlanságáról* című esszéje végén, miután hosszan érvelt a túlvilág létezése ellen, a kinyilatkoztatásra és hitre hivatkozott (Hume 1994. 353). Ez nyilvánvalóan nem vehető komolyan. Berman konklúziója az, hogy a teológiai hazugság nemcsak a lélek halhatatlanságába vetett hitre vonatkozott, hanem a teista vagy deista nézetekre is.

VI. BERMAN HUME-ÉRTELMEZÉSÉNEK KRITIKÁJA

A következőkben amellett fogok érvelni, hogy Berman teológiai hazugságra vonatkozó koncepciójával és Hume-értelmezésével számos probléma van, így az affirmatív hume-i szöveghelyek elutasítása nem indokolt.

Először is kérdéses, hogy létezett-e egységes kódolt nyelv, amit a kora modern szabadgondolkodók, ateisták használtak. Berman is elismeri, hogy „mivel nem sokat tudunk Lord Hervey Istennel és ateizmussal kapcsolatos nézeteiről, nehéz megmondani, hogy vajon ő bátorítani akarta az ateizmust, vagy csupán véget akart venni az egész vitának" (Berman 1988. 104). Berman egy helyen megemlíti, hogy nem biztos, hogy a kora modern ateisták homogén és jól elkülöníthető csoportot alkottak (Berman 1983. 385–386).

Ami az ateizmus tagadásán alapuló stratégiát illeti, több okból kérdéses a Hume-mal való párhuzam. Hume szövegei ugyanis eltérőek céljukat és kontextusukat tekintve attól, ahogyan például Radicati, Gordon, Lord Hervey és mások az ateisták létét tagadták, illetve az ateizmus fogalmát átdefiniálták.

Hume számos esetben egyértelműen kijelentette, hogy vannak ateisták, például az ókori Kritiaszt, valamint Spinozát is ateistának nevezte (Hume 2011a. 72. 155; Hume 1976. 325). A publikálatlan fiatalkori naplójában *(Early Memoranda)* az ateizmus több fajtáját különítette el, és Sztratót ateizmusát a legveszélyesebbnek találta (Mossner 1948. 501, 503). Nehezen elképzelhető, hogy privát naplójában Hume nem volt őszinte.

Továbbá lényeges különbség például Radicati és Hume között, hogy Hume nem definiálta át az ateizmus fogalmát. Hume nem állította azt, hogy nincsenek ateisták, mindenki hisz Istenben, csak éppen másképp definiálja. A legközelebbi analógia Radicatival a *Beszélgetések* XII. fejezetének egyik bekezdése, ahol Philo amellett érvel, hogy a teizmus és az ateizmus közötti vita inkább a szavak jelentéséről zajlik (Hume 2006. 121–123). Azonban itt sem az ateizmus (ironi-

[13] Berman szembeállítja Tolandot, Tindalt, Collinsot és Blountot Skeltonnal, akit „őszinte keresztény fideistának" nevez, mivel szerinte más szöveghelyek arra utalnak, hogy Skelton komolyan hitt a keresztény kinyilatkoztatásban (Berman 1987. 71–72).

kus) tagadásáról, illetve saját ateizmusának rejtett kinyilvánításáról van szó. Berman szerint is Hume célja itt inkább az ateizmus és a teizmus közti konfliktus ártalmatlanná tétele volt (Berman 1983. 385).

Ami a Hume–D'Holbach epizódot illeti, annak kontextusáról keveset tudunk, és amit igen, annak alapján Hume nézetei nem az ateizmus, illetve a bermani teológiai hazugság irányába mutatnak. A jelenet Diderot elbeszélése nyomán maradt fenn, aki maga is elismeri, hogy nem tudja, miért mondta Hume ezt a bárónak (Mossner 2001. 483). A kora modern ateizmus jelentős kutatója, Kors szerint még az sem biztos, hogy D'Holbach szalonja valóban ateista társaság volt (Kors 1976. 41–42). Mindenesetre az anekdota inkább D'Holbach humoráról, mint Hume nézeteiről szól. Akárhogyan is értjük D'Holbach megjegyzését, Hume kijelentése nélkülöz minden kódolt üzenetet. A kontextusról szinte semmit nem tudunk, ide értve Hume viszonválaszát D'Holbachnak – ha volt egyáltalán.

Továbbá másodkézből származó információk arra utalnak, hogy kortársai nem tekintették Hume-ot ateistának. Gibbon arról ír, hogy a francia ateista filozófusok kinevették Hume szkepticizmusát (Mossner 2001. 485). Sir James McDonald Párizsból így írt brit barátjának: „Szóval arról a szegény Hume-ról […], akiről a víznek az ön felé eső oldalán úgy gondolták, túl kevéssé vallásos, itt azt hiszik, túlságosan az" (idézi Mossner 2001. 485). Mi több, Hume egyértelműen kijelentette, hogy az olyan ateisták, mint Lord Marischal és Helvétius, kigúnyolták az őszerintük „szűk látókörű gondolkodását ezekről a kérdésekről" (idézi Mossner 2001. 485).

Tehát ha Hume a teológiai hazugság technikáját alkalmazó szerzőkhöz hasonlóan kódoltan akarta volna kifejezni ateizmusát, kudarcot vallott. Ha pedig egyértelművé akarta volna tenni D'Holbachnak azt, hogy egyetért velük, ezt egyszerűen kifejezhette volna, de úgy tűnik, nem ezt tette.

Ami a teológiai hazugság másik válfaját, a jámbor keresztény stratégiát illeti, itt Berman érvei ugyan valamivel erősebbek, de alaposabb vizsgálat alapján szintén nem meggyőzőek. Berman általánosságban úgy érvel, hogy mivel a szabadgondolkodó, illetve ateista szerzők nem őszinték a lélek halhatatlanságával és a keresztény hittel kapcsolatosan, ezért a bizonyítás terhe azokon van, akik szerint a meghatározatlan teista vagy deista nézeteiket komolyan kell venni (Berman 1987. 76–77).

A lélek halhatatlanságáról című esszében Hume arról ír, hogy ugyan érvekkel nehéz bizonyítani a túlvilági létezést, de „az evangélium, és csakis az evangélium" az, amely alapján ezt világosan tudhatjuk (Hume 1994. 345). Hasonlóan, az esszé végén Hume így ír: „Nincs semmi, ami az iméntieknél jobban felhívhatná a figyelmet az embereknek az isteni kinyilatkoztatás iránti végtelen lekötelezettségére; hisz láthatjuk, hogy e hatalmas és fontos igazságot semmilyen más módon nem lehet megerősíteni" (Hume 1994. 353).

Berman amellett érvel, hogy Hume-nak a halála előtt Boswell-lel folytatott beszélgetéseiből világos, hogy nem hitt a túlvilágban (Berman 1987. 71; lásd Kemp Smith 1947. 76–77). A túlvilággal kapcsolatos, az isteni kinyilatkoztatásra utaló kijelentések nem vehetők komolyan, a hume-i érvek és Boswell által feljegyzett beszélgetés ezt világosan mutatja.

Azonban a független szöveghelyekre való utalás kétélű fegyver. Egy Adam Fergusontól származó, másodkézből ismert információ mintha arra utalna, hogy Hume hitt valamilyen teremtő létében (Burton 1846. 451). Nem világos, miért érne kevesebbet Ferguson beszámolója, mint Boswellé.[14]

További probléma, hogy a lélek halhatatlanságával kapcsolatos, tegyük fel, ironikus megnyilatkozások nem jelentik azt, hogy Hume nem volt őszinte, amikor például az intelligens alkotó létéről beszélt, és hogy az affirmatív szöveghelyeket is őszintétlennek kell tekintenünk. A fent idézett esetekben az isteni kinyilatkoztatásról szóló, jól láthatóan ironikus utalások célja Yoder (2008. 44) szerint nem az volt, hogy Hume valamilyen kódolt nyelven kinyilvánítsa ateizmusát, inkább az, hogy szarkasztikusan tompítsa kritikája élét, a hívők és nem hívők közötti ellentétet.

Berman elemzése nem veszi figyelembe, hogy Hume világosan különválasztotta az általános, filozófiai istenhitet a specifikus keresztény doktrínáktól, amelyek a lélek halhatatlanságával vagy az istenség morális karakterével kapcsolatosak. Már korai naplójában megkülönböztette azokat, akik általában tagadták Isten létezését, azoktól, akik csupán az isteni gondviselésben kételkedtek (Mossner 1948. 501). *A vallás természetrajza* című művében is világos distinkciót tesz a gondviselés két formája és ezáltal egy, a természet rendjébe csodák és kinyilatkoztatások révén beavatkozó istenség és Isten mint a világot szabályszerű és állandó természeti törvények révén „kormányzó" tervező között (Hume 2008. 344–345). A *Tanulmány az emberi értelemről* XI. fejezetében Hume „szkeptikus barátja" úgy érvel, hogy a tervezési érv alapján nem következtethetünk a teremtő morális tulajdonságaira, és nem igazolhatunk semmilyen etikai elvet (Hume 1995. 133–134, 140–141). Hasonló megkülönböztetéssel találkozunk a *Beszélgetések* X. fejezetének végén, ahol sokak szerint Hume szószólója, Philo, úgy tűnik, elfogadja, hogy a világegyetem rendezettsége egy értelmes okot feltételez, és „minden ellenvetés puszta gáncsoskodásnak és szofizmának tűnik", ugyanakkor kijelenti, hogy a világban található rosszat szemlélve nem lehetséges egy végtelenül bölcs és jóságos teremtő létére, illetve „az istenség erkölcsi attribútumaira" következtetni (Hume 2006. 102).

[14] Nem feltételezhetjük, hogy egy szerző minden megnyilatkozása ironikus, illetve őszintétlen. Így azonban visszajutunk a kérdéshez: milyen alapon különítjük el az őszinte és nem őszinte kijelentéseket. Világos kritérium hiányában akár azt is mondhatná valaki, hogy Hume talán Boswellnek nem mondott igazat, talán provokálni akarta őt, mert azt akarta, hogy javíthatatlan szkeptikusként emlékezzenek rá, de közben valójában hitt a túlvilágban, ahogyan írta is, az evangélium alapján.

Továbbá egy William Mure-hoz írt levelében Hume kifejezi reményét, hogy választ fog kapni az ellenvetésekre „mindennel szemben, amit köznapian vallásnak nevezünk, kivéve az erkölcs gyakorlatát és annak a kijelentésnek a jóváhagyását, *hogy Isten létezik*" (Hume 2011c. 6. 12–13).

Ezek a szöveghelyek világosan mutatják, hogy Hume fenntartotta azt a distinkciót, amit Berman próbál elmosni. Hume érvei feltételezik, hogy a lélek halhatatlanságába és az isteni gondviselésbe vetett hit tagadása nem zárja ki azt, hogy elfogadjuk a gyenge, minimális deizmust, vagyis egy morális tulajdonságokkal nem jellemezhető értelmes első ok vagy alkotó létezését. Márpedig Berman szerint a teológiai hazugság képviselői számára a lélek halhatatlansága és Isten létezése szükségszerűen összekapcsolódott, mivel szerintük az istenhit túlvilági isteni igazságszolgáltatás nélkül fölösleges, illetve indokolatlan (Berman 1987. 76–77).

Láttuk azonban, hogy Hume ezzel nem értett egyet. A fenti szöveghelyeket természetesen ismét lehet ironikusnak vagy őszintétlennek tekinteni. Ez azonban független bizonyítékok hiányában vagy alaptalan feltevés, vagy olyan körben forgó érvelés, amely eleve kizárja azt, hogy Hume pozícióját gyenge vagy minimális deizmusként értsük. Ha pedig, mint Berman állítja, a független bizonyítékok számítanak, akkor a hume-i affirmatív szöveghelyek önmagukban bizonyítéknak tekinthetők egy gyenge deista vagy meghatározatlan teista értelmezés mellett.

VII. KONKLÚZIÓ

Tanulmányomban az ironikus Hume-értelmezés mögött meghúzódó általános érveket, valamint Berman teológiai hazugságra vonatkozó értelmezését vizsgáltam meg. Először azt az érvet elemeztem, mely szerint Hume legerősebb érvei egy ateista vagy agnosztikus konklúziót támasztanak alá, ezért nem vehetjük komolyan az affirmatív szöveghelyeket. Erre válaszul megkülönböztettem azt, amit maga a szerző (esetünkben Hume) gondolhatott egy adott érv erejéről, attól, ahogyan a kommentátor értékeli az érvet. Amellett érveltem, hogy Hume Elliothoz és Strattonhoz írt levelei, valamint Philo álláspontjának árnyaltabb elemzése nyomán okunk van azt gondolni, hogy Hume nem tartotta a tervezési érvet érintő kritikáját mindenfajta teizmus végleges és egyértelmű cáfolatának, mi több, saját ellenvetéseit összeegyeztethetőnek vélte valamely értelmes alkotó létezésének elfogadásával.

Az affirmatív szöveghelyeket Hume-nak az üldöztetéstől, megbélyegzéstől való félelmével magyarázó értelmezéssel szemben számos szöveghelyre, köztük Hume-nak a filozófiai művek publikálása kapcsán a szerzői őszinteséget hangsúlyozó, főképp levelekből ismert kijelentésekre hívtam fel a figyelmet. Ezek alapján nem megalapozott minden esetben Hume konformizmusára hivatkozni.

Ezek után amellett érveltem, hogy önkényes és felületes az az értelmezői megközelítés, amely indoklás nélkül ironikusnak és őszintétlennek nyilvánít minden kijelentést, amellyel Hume elfogadni látszik valamilyen értelmes alkotó vagy ok létét. Ehelyett az értelmezőnek meg kell mondania, hogy melyek az irónia azonosításának általános kritériumai és azt, hogy mi az irónia szerepe Hume-nál. Yoder nyomán az irónia azonosításának néhány általános szabályát ismertettem, és megkülönböztettem a nyílt iróniát, illetve szarkazmust a rejtett iróniától.

Továbbá amellett érveltem, hogy nagyobb súlyt kell fektetnünk azokra a szöveghelyekre, ahol Hume egyes szám első személyben ír, szemben azokkal, ahol dialógus fiktív szereplői szólalnak meg. Tekintve, hogy Hume egyes szám első személyben (köztük privát leveleiben) számos affirmatív, komolynak tűnő kijelentést tesz, ezért *prima facie* észszerűnek tűnik komolyan venni ezeket a szöveghelyeket.

Végül Berman ateista Hume-értelmezését elemeztem és kritizáltam. Berman szerint Hume a kora modern teológiai hazugság irodalmi eszközével élt, amelynek segítségével egyszerre elrejtette valós, ateista nézeteit az avatatlan olvasók elől, ugyanakkor ironikus módon tudtára adta a műfajt értő keveseknek, hogy nem kell komolyan venni, amit az intelligens teremtőről vagy okról ír.

Ezzel az interpretációval szemben amellett érveltem, hogy (1) kétséges, hogy létezett-e a korban egységesen teológiai hazugság mint kódolt nyelv; (2) Hume megkülönböztette egymástól az ateizmus különböző fajtáit, és a Berman által idézett szerzőktől eltérően nem próbálta meg újradefiniálni az ateizmus jelentését azért, hogy eltűnjön a különbség az Isten létével kapcsolatos álláspontok között; (3) annak a kevésnek az alapján, amit a D'Holbach-epizódról tudunk, nem igazolható, hogy Hume a teológiai hazugság eszközével élt, a közvetett bizonyítékok pedig arra utalnak, hogy Hume álláspontja különbözött a francia materialistáktól; (4) nem támasztja alá független szöveghely, hogy Hume megjegyzéseit a lélek halhatatlanságába vetett hitről és az isteni kinyilatkoztatásról csupán szarkasztikus, játékos megnyilvánulásoknak lássuk; (5) a Berman szerint a teológiai hazugságot használó szerzőkkel ellentétben Hume elkülönítette a lélek halhatatlanságába, isteni gondviselésbe vetett hitet egy általános, értelmes alkotó elfogadásától, ezért nincs okunk arra, hogy Hume sorai mögött egy csavaros, kódolt nyelvezetet lássunk.

Mindezek alapján azt a következtetést kell levonunk, hogy az ironikus ateista Hume-értelmezés nem ad plauzibilis magyarázatot az affirmatív szöveghelyekre. Az ironikus és őszintétlen értelmezés rossz esetben körben forgó érvelésre épít, vagy legalábbis bonyolultabb hipotézis, mint a nem-ironikus olvasat. Legitim tehát valamilyen gyenge, meghatározatlan teistaként vagy deistaként értelmezni Hume álláspontját.

A tanulmány az Innovációs és Technológiai Minisztérium Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból nyújtott FK 135152 számú Fiatal Kutatói Kiválósági Program

finanszírozásában valósult meg. A tanulmány az MTA–Lendület Morál és Tudomány kutatócsoport kutatási programjához járul hozzá. Hálás vagyok az ELKH BTK Filozófiai Intézetének, hogy tanulmányom egy korábbi változatát az intézetben előadhattam, és köszönöm Demeter Tamás, Gyenis Balázs, Kovács Eszter és Szabó Gábor, valamint a két anonim bíráló hasznos észrevételeit, ellenvetéseit.

IRODALOM

Andre, Shane 1993. Was Hume an Atheist? *Hume Studies*. 19/1. 141–166.
Berman, David 1983. David Hume and the Suppression of 'Atheism'. *Journal of the History of Philosophy*. 21/3. 375–387.
Berman, David 1987. Deism, Immortality, and the Art of Theological Lying. In J. A. Leo Lemay (szerk.) *Deism, Masonry, and the Enlightenment: Essays Honoring Alfred Owen Aldridge*. Newark, University of Delaware Press. 61–79.
Berman, David 1988. *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*. New York, Croom Helm.
Botterill, George 2002. Hume on Liberty and Necessity. In Peter Millican (szerk.) *Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry*. Oxford, Oxford University Press. 277–301.
Burton, John Hill 1846. *Life and Correspondence of David Hume. Vol. II*. Edinburgh, William Tait.
Cavallo, Tomaso 2016. 'Atheists or Deists, more charitable than supertitious Zealots': Alberto Radicati's Intellectual Parabola. In Wayne Hudson – Diego Lucci – Jeffrey R. Wigelsworth (szerk.) *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1650–1800*. London, Routledge. 173–191.
Cordry, Benjamin S. 2011. A More Dangerous Enemy? Philo's 'Confession' and Hume's Soft Atheism. *International Journal for Philosophy of Religion* 70/1. 61–83.
Dendle, Peter 1994. A Note on Hume's Letter to Gilbert Elliot. *Hume Studies*. 20/2. 289–291.
Flew, Anthony 1986. *David Hume: Philosopher of Moral Science*. New York, Blackwell.
Gaskin, John Charles Addison 1988. *Hume's Philosophy of Religion*. Basingstoke–London, MacMillan.
Garrett, Don 2012. What's True about Hume's 'True Religion'? *Journal of Scottish Philosophy*. 10/2. 199–220.
Hartl, Peter 2020. Hume and the Art of Theological Lying. *The Journal of Scottish Philosophy*. 18.2. 193–211.
Hume, David 1967. *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*. Ernest Mossner – John Valdimir Price (szerk.). Edinburgh, University Press.
Hume, David 1976. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest, Gondolat.
Hume, David 1994. A lélek halhatatlanságáról. In *David Hume összes esszéi*. II. kötet. Ford. Takács Péter. Budapest, Atlantisz. 345–353.
Hume, David 1995. *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Nippon.
Hume, David 2003. *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*. Ford. Miklósi Zoltán, Babarczy Eszter. Budapest, Osiris.
Hume, David 2006. *Beszélgetések a természetes vallásról*. Ford. Harkányi András. Budapest, Atlantisz.
Hume, David 2008. A vallás természetrajza. Ford. Veres Máté. *Magyar Filozófiai Szemle*. 52/3–4. 324–379.

Hume, David 2011a. *The Letters of David Hume. Vol. I.* John Young Thomson Greig (szerk.). Oxford, Oxford University Press.
Hume, David 2011b. *The Letters of David Hume. Vol. II.* John Young Thomson Greig (szerk.) Oxford, Oxford University Press.
Hume, David 2011c. *New Letters of David Hume.* Raymond Klibansky, Ernest Mossner (szerk.) Oxford, Oxford University Press.
Kemp Smith, Norman (szerk.) 1947. *David Hume Dialogues Concerning Natural Religion.* Indianapolis – New York, The Bobbs-Merrill Company.
Kors, Alan Charles 1976. *D'Holbach Coterie: An Enlightenment in Paris.* Princeton, Princeton University Press.
McGuinness, Arthur. E. 1970. *Henry Home, Lord Kames.* New York, Twayne.
Millican, Peter 2002. Critical Survey of the Literature on Hume and the First Enquiry. In Peter Millican (szerk.) *Reading Hume on Human Understanding, Essays on the First Enquiry.* Oxford, Oxford University Press. 413–475.
Millican, Peter 2007. Note on the Text. In Peter Millican (kiad., komm.) *David Hume: An Enquiry Concerning Human Understanding.* Oxford, Oxford University Press. lvii–lxi.
Mossner, Ernest 1948. Hume's *Early Memoranda*, 1729–1740: The Complete Text. *Journal of the History of Ideas.* 9/4. 492–518.
Mossner, Ernest 1977. Hume and the Legacy of the *Dialogues.* In George P. Morice (szerk.) *David Hume: Bicentenary Papers.* Austin, University of Texas Press. 1–22.
Mossner, Ernest 2001. *The Life of David Hume.* Oxford, Clarendon Press.
Nathan, George J. 1966. Hume's Immanent God. In Vere Claiborne Chappell (szerk.) *Hume: A Collection of Critical Essays.* New York, Doubleday. 396–423.
Noxon, James 1964. Hume's Agnosticism. *The Philosophical Review.* 73/2. 248–261.
Price, John Valdimir. 1965. *The Ironic Hume.* Austin, University of Texas Press.
Sessions, William Lad 2002. *Reading Hume's Dialogues: A Veneration for True Religion.* Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press.
Yandell, Keith E. 1976. Hume on Religious Belief. In Donald W. Livingston – James T. King (szerk.) *Hume: A Re-evaluation.* New York, Fordham University Press. 109–25.
Yoder, Timothy S. 2008. *Hume on God. Irony, Deism and Genuine Theism.* London – New York, Continuum.

Erdei Ildikó

Isaac Newton: „*Nem találok ki hipotéziseket*”

> A gravitáció ezen tulajdonságainak okát azonban még nem tudtam levezetni a jelenségekből, *hipotéziseket pedig nem találok ki* [*hypotheses non fingo*]. Mindazt ugyanis, ami a jelenségekből nem levezethető, *hipotézis*nek kell hívni; és sem a metafizika, sem a fizika, sem a rejtett minőségek, sem a mechanika hipotéziseinek nincs helye a *kísérleti filozófiában*. Ebben a filozófiában a tételeket a jelenségekből vezetjük le, és indukció útján tesszük általánossá. Így váltak ismertté az áthatolhatatlanság, a mozgathatóság, a testek lendülete, a mozgások és a gravitáció törvényei. És elegendő, hogy a gravitáció valóban létezik, és az általunk kifejtett törvények szerint működik, valamint, hogy a tengerünk és az égitestek minden mozgásához elégséges.[1]

A tudománytörténészek körében Newton talán legismertebb kijelentése a *hypotheses non fingo* rövid félmondata. A közismert frázis először a *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* második, 1713-as kiadásának *Általános magyarázat*ában *(Scholium Generale)* jelent meg. Newtonnak ez a kijelentése hosszú időre normát jelentett a természettudományos kutatás számára, mint a spekulációktól mentes, ellenőrizhető és kísérletileg igazolható tudomány etalonja. Ezzel a megnyilatkozással Newton arra az eljárása utal, amellyel matematikai formába önt olyan tételeket, amelyek alkalmasak a jelenségek leírására, de azok okait ismeretlenségük miatt nem határozza meg.

Ez a minimalista megfogalmazás és a mögötte rejlő filozófusi önfegyelem a későbbi tudományos publikációs gyakorlatnak is utat mutatott, noha maga Newton is nagy utat járt be, míg végül is e gyakorlat mellett döntött. Ráadásul

[1] „Rationem vero harum gravitatis proprietatum ex phænomenis nondum potui deducere, et hypotheses non fingo. Quicquid enim ex phænomenis non deducitur, *hypothesis* vocanda est; et hypotheses seu metaphysicæ, seu physicæ, seu qualitatum occultarum, seu mechanicæ, in *philosophia experimentali* locum non habent. In hac philosophia propositiones deducuntur ex phænomenis, et redduntur generales per inductionem. Sic impenetrabilitas, mobilitas, et impetus corporum et leges motuum et gravitatis innotuerunt. Et satis est quod gravitas revera existat, et agat secundum leges a nobis expositas, et ad corporum cælestium et maris nostri motus omnes sufficiat.” (Newton 1726. 530. A magyar változatban az első kiemelés tőlem.)

a fentebb a kontextusából kiemelt mondat az adott szöveghelyen mindössze annak bevallása, hogy a szerző nem jutott el a gravitáció okának megragadásáig. Vagyis – mint látni fogjuk – nem általában a hipotézisek elvetéséről szól. Hogy pontosan miről, azt a továbbiakban igyekszem megmutatni. Bemutatom a mai mérvadó véleményeket Newton hipotéziseinek használatáról, illetve az attól való tartózkodásának vélt okairól. A vitában azoknak a véleményét szeretném erősíteni, akik a fogalomhasználat változásait nem a szerző taktikázásának tudják be, és nem is következetlenségnek tartják. Véleményem szerint Newton tudatosan pontosította a hipotézisekről alkotott fogalmát, főleg, miután saját természetfilozófiáját kísérleti filozófiának minősítette. Az ebben a keretben pontosított kifejezéseihez pedig a továbbiakban maga is tartotta magát.

A bizonyosság igényével kijelenthető és a hipotetikus javaslatok között örökös feszültséget észlelünk Newton írásaiban. Élete során különbözőképpen használta a hipotéziseket, és hipotézisellenes hozzáállása idővel egyre inkább erősödött (Fehér 1977. 399). Azt is látjuk azonban, hogy Newton valójában egész életében élt feltételezésekkel, akár fényemissziós, akár gravitációs hipotézisére, akár optikai és mechanikai elméletére gondolunk, és ezzel az elkövetkező kétszáz évben mintát adott a tudományos elméletalkotáshoz (Fehér 1977. 398). A *hipotézis*ek tehát mint tudományos felvetések tudományos munkájának részei voltak, még akkor is, ha ezeket néhol másképp nevezte. Műveinek első kiadásaiban még több *hipotézis* szerepel, majd az újabb kiadásokkal igyekszik azokat egyre jobban kigyomlálni vagy átnevezni (Fehér 1977. 396). Optikájának nem publikált kéziratairól látható, hogy olyan tételeket, amelyeket időnként *hipotézis*ként használt, máskor *propozíció*nak nevezett és következtetett tételként mutatott be.

I. A *HIPOTÉZIS* SZÓ TERMINOLÓGIAI MEGVÁLTOZTATÁSA

Newton a *Principia* első kiadásában (1686/87) a harmadik könyvet kilenc *hipotézis*sel indítja (Newton 1687. 402–404), úgy, hogy itt még nincs negatív előjele a terminusnak. A kilenc *hipotézis*t a második kiadásban (1713/14) egyre csökkentette.[2] Fő művének első és második kiadása közötti időben a *hipotézisek*ből *gondolkodási szabályok (regulae philosophandi)*, illetve *jelenségek (phaenomena)* lettek,[3]

[2] Ugyanakkor az első kiadás 38. propozícióját is hipotézissé alakította a második kiadásban, így végső soron két hipotézist tartalmazott az új kiadás.

[3] Nevezetesen az 1687-es kiadás első két *hipotézis*éből lesz a következő kiadásra az első három *gondolkodási szabály*, miután egy új szabályt is beiktatott, a fennmaradó hat (az 5., 6., 7., 8. és 9. számú h.) *hipotézis*e pedig az új kiadásban öt (az 1., 3., 4., 5. és 6. j.) *jelenség*ként jelenik meg. Az eredetileg 3. hipotézis, amely a testek bármely más testté való átalakulását engedte meg, teljesen kikerült a *Principiá*ból, a 4. hipotézis pedig, amely szerint a világegyetem középpontja nyugalomban van, a 1. számú hipotézissé vált az 1713-as kiadásban. A szétválasztás indokolt, hiszen az első három állítás általános alapelveket fogalmaz meg, a többi viszont

az *Optick*sban pedig *feltevések* (*query* = kérdés) formájában fogalmazta meg előző hipotéziseit. Végső soron a tudományos publikummal csak a kísérletezés eredményeit közli, a hozzá vezető esetlegesen hipotetikus utakat, vagy a kifejtés logikája szempontjából lényegtelen elemeket pedig mellőzi (Fehér 1977. 394).

Larry Laudan szerint a 17. század elején *hipotézis*en a bizonyítatlan *posztulátum*okat, *axióma*kat vagy bármely tudomány első *alapelv*eit értették, úgy, ahogy az Arisztotelész és Eukleidész[4] óta általános nézet volt (bővebben lásd Laudan 1970. 103–131). Valójában, ami a hipotézis „eukleidészi" fogalmát illeti, éppen annak hiánya az, ami a fogalom kontextusát adó terminusok értelmezésének problematikáját adja. Arisztotelész a *Második analitiká*ban (I/2) az alapállítások három fajtáját különíti el: az *axiómák*at, a *hipotézisek*et és a *definíció*kat. Ehhez képest az eukleidészi *Elemek*ben – minden további magyarázat nélkül – *definíciók*kal, *axiómák*kal és *posztulátumok*kal találkozunk, miközben ez utóbbi kettő szétválasztásának értelmét már Arkhimédész is vitatta. Proklosz az *Elemek*ről írott kommentárjában a *hipotézis–posztulátum–axióma* felosztást tulajdonítja mind Arisztotelésznek, mind Eukleidésznek, a jelek szerint mindkét esetben (részben) tévesen, miközben az eleve homályos arisztotelészi magyarázatot próbálja alkalmazni matematikai példákra támaszkodva. Mindez azt jelenti, hogy a *hipotézis* fogalma eredetileg is homályos volt, hiszen a legnagyobb antik szerzők megnyilatkozásai is ellentmondásosak.

A *hipotézis* szót a 17. században előszeretettel használták a Kopernikusz–Kepler-féle heliocentrikus elmélettel kapcsolatban abban az értelemben, hogy az az égi jelenségek *elfogadhatónak látszó magyarázat*a. Itt tulajdonképpen a Galilei nyomán a jelenségek lefolyásában megfigyelhető törvényszerű összefüggések megfogalmazásáról volt szó, olyanokról, amelyeket, ha kísérletekkel nem is lehet alátámasztani, de a tapasztalatok nem is cáfolják. Newton egy ideig maga is ebben az értelemben használta a *hipotézis* kifejezést a *Principia* első kiadásában, ahol a hipotézisek azokat az általános elveket fogalmazzák meg, amelyekből – korollá riumok és lemmák bevezetésével – a naprendszer szerkezete kifejthető (Fehér 1977. 401–402). Ezek alapján használhatta Newton a kifejezést a *Principia* első kiadásában mindenféle pejoratív él nélkül, és ezért láthatjuk azt is, hogy Newton néha felváltva használta a *hipotézis* és az *axióma* terminusokat. Mindez segít megmagyarázni, hogy Newton miért változtatta meg a *Principia* első kiadásának több *hipotézis*ét is *gondolkodási szabályok*ká (bővebben lásd Cohen 1969).

---

olyan megfigyelésekre és mérésekre hivatkozva tesz állításokat, mint a bolygók és holdak periodikus mozgásai és Kepler 3. törvényének érvényessége a rendelkezésre álló adatok alapján. A jelenségekről Newton megállapítja, hogy az égi testek is testek, az égi tünemények pedig jelenségek, így az égi testek is rendelkeznek a földi testek olyan lényegi tulajdonságaival, mint amilyen az áthatolhatatlanság, tehetetlenség és keménység.

[4] Proklosz Eukleidész *Elemei*nek magyarázatában princípiumok, azaz elvek alatt együttesen érti a definíciókat, posztulátumokat és axiómákat, tehát minden bizonyítást nem igénylő megállapítást. (Szabó 1983. 12.)

Ha Laudannek igaza is van, azt is látnunk kell, hogy Newton a *Principia* második, javított kiadásában a szakmai kritikák miatt korrigálja magát a *hipotézis* használati módját illetően. A szerkesztőjének, Roger Cotesnek írt levelében őszintén bevallja, mennyire szeretné elejét venni annak, hogy kritikusai ostobasággal vádolhassák, amiért nem ismeri el azokat a tévedéseit, amelyeket az első kiadásban vétett (Newton 2003. 92). Ezért megadja saját fogalomhasználatának pontosított változatát: „…a hipotézis szót itt én úgy használom, hogy csakis olyan kijelentést jelöljön, ami nem jelenségről szól, nem is jelenségből van levezetve, hanem minden kísérleti bizonyíték nélkül elgondolt vagy feltételezett” (Newton 2003. 91).

Newton az új kiadásában is fel van készülve a kritikákra, amelyeket előzőleg részben a hipotézis kifejezés használata váltott ki. Az első európai tudományos folyóirat, a *Journal des sçavans* névtelen szerzője már 1688-ban csípős kritikával illeti a *Principiá*t, mondván, hogy a harmadik könyv *(A világ rendszeréről)* önkényes hipotéziseken alapul, amely így nem tekinthető a fizika tudomány igazi alapjainak.[5] Ez a kritika persze a felszínes olvasásból is eredt, hiszen Newton hipotéziseknek nevezett kijelentései többségéhez olyan mérési adatokat csatolt, amelyekből egyértelmű volt, hogy a bolygók mozgásáról nemcsak képzelt feltételezései voltak, hanem valóságos mozgásokból indult ki. Nem csoda, ha a második kiadásban ezek a *hipotézis*ek *jelenséggé* léptek elő. Ezért is fordít nagy figyelmet *Általános magyarázat*ában arra, „hogy elejét vegyük a *hipotézis* szó használatában a kifogásoknak” (Newton 2003. 90), és ezért taglalja bővebben Coteshoz írott levelében, hogy miként értette a kifejezést a gravitáció kapcsán.

Itt kifejti, hogy amiként a geometriában sem használjuk a *hipotézis* fogalmát olyan tág értelemben, hogy abba beletartoznának az axiómák és posztulátumok, úgy a kísérleti filozófiában sem vehetjük olyan tág jelentésűnek, hogy az magában foglalja az olyan alapelveket vagy axiómákat, amilyenek az ő mozgástörvényei voltak (uo.). Egy viszonylag késői, 1715 körül írt jegyzete még érthetőbben fejti ki az axiómákról és hipotézisekről kialakított fogalmát és a kettejük közötti különbséget. Míg az előbbi a kísérletileg előállított jelenségekből levonható, univerzálisan pedig induktív érveléssel megalapozható állítás, addig a hipotézis nem vezethető le a jelenségekből indukció útján.[6]

Ez persze már régen nem az axióma arisztotelészi vagy eukleidészi fogalma, ahol a bizonyítás nélkül igaznak elfogadott elvre használták a kifejezést. Merthogy nemcsak a *hipotézis*, hanem az *axióma* fogalma is jelentésváltozáson ment keresztül. Amint Newton a természetből való levezetést kezdi hangsúlyozni, az *axiómák* azoknak az állításoknak a kategóriájában kapnak helyet, amelyeket a természetből vonhatunk ki, szemben a deduktív megerősítéssel. Innentől fogva Newtonnál az *axióma* fogalma a *jelenségek*kel kerül fontos összefüggésbe,

[5] *Journal des sçavans,* vol. 16. (2 Aug. 1688) 237–238.
[6] Hydrostatics, Optics, Sound and Heat (MS Add. 3970.13, folio 420r.)

tehát a kísérleti filozófiájának kontextusában új szerepet kap, miközben a hipotézis még egy szinttel alacsonyabb státuszba kerül. Így a hipotézisek már előfeltevésnek sem megfelelőek, hanem alaptalan feltevésekké (fikciókká) válnak, amelyeknek nincs kísérletekkel igazolható bizonyosságuk, ezért is kerül ki a kísérleti filozófia kontextusából (Fehér 1977. 403). Newton éterhipotézise gyakorlatilag ilyen volt, de Descartes örvényhipotézisét is azon az alapon támadta Cotes a *Principia* 2. kiadásának előszavában, hogy mivel kísérletileg nem igazolható, marad hát pusztán hipotézis.

Itt tehát látható, hogy Newton nem következetlen a két kiadás között, hanem második alkalommal javítja és pontosítja a hipotézis kifejezés használati módját. 1713-ban, amikor már sokkal geometrikusabb a *Principia* felépítése, erősen megkülönbözteti a *hipotézis*eket az alapelvektől, vagyis *axiómák*tól, ez utóbbiakon már kizárólag olyan tételeket értve, amelyekre – véleménye szerint – a geometriai axiómákhoz hasonlóan a jelenségekből következtethetünk, vagyis a megfigyelésekből való következtetés eredményei (Fehér 1977. 402). Szó szerint „mindazt ugyanis, ami a jelenségekből nem levezethető, *hipotézis*nek kell hívni”.[7] Amint tehát Newton a matematikából ismert kifejezéseket a kísérleti filozófia kontextusában kezdi alkalmazni, máris módosul a kifejezések jelentése. Az *axióma* jelentése szűkül, a *hipotézis*é pedig leminősül.

A tudománytörténészek egy része Newtont nemcsak következetlenséggel, hanem sokszor tudatos manipulációval is vádolja a *hipotézis*eivel és általában tudományos érveléseivel kapcsolatban. Abban pedig, hogy Newton a *hipotézis*eket átnevezi *propozíció*kká, sokan szintén manipulációs játékot látnak. Ebben az olvasatban Newton azért kereszteli át a *hipotézis*eit, hogy azok hipotézis voltát eltüntesse a kritikus szemek elől (Fehér 1977. 396). Javaslatom szerint viszont a figyelmes olvasással más eredményre is juthatunk.

Az első kiadás kilenc *hipotézis*e közül az első kettő esetében nem álcázza a hipotézis jelleget, hanem inkább felminősíti a szóban forgó állításokat *hipotézis*ből *gondolkodási elv*ekké. Az átnevezés azt jelenti, hogy Newton ezeket az állításait egyszerű hipotéziseknél erősebbnek, mondhatni axiomatikusnak tartja. Öt hipotézis 1713-ra öt *jelenséggé* lép elő, mivel megfelel annak a minősítésnek, hogy jelenségekből vannak levezetve. Sőt Newton jelenségei többek pusztán megfigyelt eseményeknél. Tapasztalatilag megalapozott elméleti általánosítások, amelyeket a megfigyelésekből szűrt le. A *propozíció* kifejezés is erősebb állításra utal, mint a *hipotézis*, amely ebben az időben Newton tudományos módszerének keretén belül a legalsóbb szegmensbe kerül.

Bár az a kérdés, hogy a manipulációs vádak milyen alappal bírnak, egy másik tanulmány témája lehetne, a hipotézisek instabil használatával kapcsolatban úgy gondolom, hogy Newton problémája az egész korszak problémája. Miután

[7] „Quicquid enim ex phænomenis non deducitur, *hypothesis* vocanda est.” (Newton 1726. 530.)

senki sem pontosan ugyanazt érti *hipotézis* alatt, a viták során Newton is kénytelen újra és újra átgondolni, hogy ő mit ért a kifejezés alatt, és hogyan fogalmazhatna tisztábban és egyértelműbben. Mindenesetre Newton bizonytalansága éppen módszertani tudatosságát mutatja. A *hipotézis* fogalmának és a rokon fogalmaknak a bemutatott homályossága miatt Newtonnak komoly mozgástere van fogalomhasználata alakításához, azzal együtt, hogy a fogalomhasználat dinamikáját természetesen a polémiák alakították. Newton konceptuális és terminológiai lépései tudatosan átgondolt funkcióval bírtak a vitákban, miközben a saját – részben épp a viták által motivált – mindenkori állaspontját is tükrözték. Az utókor számára pedig nemcsak tudományos eredményei és a természetről szerzett ismeretei miatt méltó a tiszteletre, hanem a megismerés új fogalmi szerkezetét megteremtő, másrészt módszereiben is újat mutató munkája miatt is (Fehér 1977. 423).

II. *NON FINGO*

Newton az új *Principia* utószavában veti papírra először az írásunkban vizsgált nyilatkozatát. Ebből a mondatból a tudománytörténészeket kétségkívül a *hipotézis* kifejezés jelentése foglalkoztatja leginkább, mivel ennek vizsgálata révén válnak láthatóvá a természetfilozófus módszertani döntései.[8] Ugyanakkor fontos számolnunk azzal a lehetőséggel, hogy az *Általános magyarázat*ban megfogalmazott newtoni tartózkodás hangsúlya nem a *hipotézis*eken, hanem a *kitalálás*on van, azaz nem a *hypotheses*, hanem a *fingo* kifejezésen.

A *Principia* nehézkes latin szövege tudvalevőleg nem a nagyközönségnek szólt, hanem a latinul tudó értelmiségi körön belül is csak egy szűk rétegnek.[9] A vulgáris nyelvre való lefordítás magával hozta a mű népszerűségét, ugyanakkor bizonyos kérdésekben zavart is okozott. A fordítás során a *fingo* igét, amely számos jelentésárnyalattal bír (pl. *megformál*, *kialakít*, *alkot*, *elképzel*, *kohol*, *költ*, *kitalál*, *elgondol*, *kigondol*, *fabrikál*), angolul különbözőképpen adták vissza. Először John Maxwell fordította le a teljes szöveget 1715-ben, miután a *Principia* második kiadásában először jelent meg az *Általános magyarázat*. Ő a szóban forgó igét a *form* (itt: *alkot, kialakít, megformál*) kifejezéssel adta vissza az *A Discourse concerning God* című munkájában (Maxwell 1715. 95–106), amit Newton minden valószínűség szerint láthatott. Francis Motte, aki az *Általános magyarázat* végső, a 3. *Principiá*ban közölt szövegének első hivatalos angol fordítását készítette el 1729-ben, tehát Newton halála után, a *fingo*-t a *frame* kifejezéssel fordította,

[8] A hipotézis szerepének vizsgálata Newtonnál óriási irodalommal rendelkezik. Többek között Cohen, Koyré és McGuire kutatott sokat a témában.

[9] Mivel Newton tisztában is volt műve nehézségével, az átlagolvasónak azt ajánlotta, hogy nyugodtan hagyja ki az 1. és 2. könyv olvasását. Sajnálatosan viszont mindezt csak a 3. könyv elején említi meg.

ami akkoriban[10] a teória kontextusában egyértelműen pejoratív értelemmel bírt, mégpedig a *kreál* értelmében (Newton 1999. 589). Az is figyelemre méltó, hogy Marquise du Châtelet 1759-ben az *imagine*-nel közvetíti Newton szavait a francia közönségnek.[11] A kiadó a francia filozófusnő munkájával kapcsolatban azt ígéri, hogy tisztázó fordítása és kommentárja mind Motte angol, mind maga Newton tisztázatlan latin szövegét is érthetőbben adja vissza (Zinsser 2001. 227–245). A francia szövegben az *imagine* kifejezésnek is van a kontextusban ironikus felhangja, és leginkább *kitalál* jelentéssel adhatnánk vissza.

A *Principia* népszerűségének növekedésével angol nyelven a *fingo* igét egyre inkább a *feign*-nel adták vissza, a Cohen–Whitman-féle 1999-es, mérvadó fordítás óta pedig ez a kizárólagosan elfogadott angol megfelelő. Ez az ige egyértelműen a hamisság konnotációjával rendelkezik: *színlel*, *kohol költ*, *tettet*.[12] Hogy ez nem önkényes választás, hanem a szerző a *fingo* kifejezést valóban a *feign* értelmében értette, az számos bizonyítékkal alátámasztható.

Newton az 1704-ben kiadott *Opticks*ben írt *feign* kifejezést az 1706-ban megjelent latin verzióban *confingere* kifejezéssel adja vissza.[13] Newton tehát itt is azt akarta mondani, hogy *ne találjunk ki* semmiféle alaptalan hipotézist kutatásaink során. Newton nemcsak az *Opticks*ben, hanem nagyszámú angolul írt kéziratában a *feign* igét használta, hogy kifejezze megvetését a hipotézisek használatával kapcsolatban. Azt is megfigyelhetjük, hogy amikor Newton nem latinul, hanem angolul jegyzetel, akkor gyakran használja a *feign* igét a *kitalál*, *kohol*, *költ* jelentésben tudományos összefüggésben és vallási tárgyú írásaiban is. A *Paradoxical Questions concerning the Morals & Actions of Athanasius & His Followers* című kéziratában például Newton Athanasziosz szakadatlanul azzal vádolja, hogy hamis történeteket és híreket költött *(feigned)* és terjesztett ellenfeleiről, sőt leveleket hamisított *(feigned)* állításainak igazolására.[14]

Toni Vogel Carey szerint az erős negatív mellékzöngével bíró *feign* fordítás valójában annak kísérlete, hogy eltereljük a figyelmet Newtonnak arról a következetlenségéről, hogy éppen az idézett szövegekben is használ hipotéziseket, többek között az *Általános magyarázat* utolsó bekezdésében, mikor egy bizonyos gravitációs éterről elmélkedik.[15] Szerinte nemcsak ez, hanem a II. könyvben

[10] A mai angolban más értelme van, de a *Samuel Johnson's Dictionary* szerint (London, 1785) a *frame* jelentése: kitalálni, fabrikálni pl. egy történetet vagy egy hazugságot.

[11] Newton (par feue Madame la Marquise du Chastellet) 1759. II. 80.

[12] David Hume többször használja ebben az értelemben a kifejezést *Értekezés az emberi természetről* című művében.

[13] A latin verzió eredetileg 20. *query*jében szerepel az ige a hipotézissel együtt (Cohen 1962. 381).

[14] Keynes Ms. 10, King's College, Cambridge, UK. Ebben a kéziratban Newton 17 feltevésben fogalmazza meg vádjait Athanasziosz ellen. Közülük 6-ban a *feign* igét használja, hogy kitalációval vádolja Athanasziosz.

[15] „Hozzá lehetne tenni még néhány dolgot egy bizonyos igen finom légnemű anyagról [*spiritu*], amely áthatol a tömör testeken, és azokban rejtőzik; melynek ereje és tevékenységei miatt a testek részecskéi kölcsönösen igen közelre vonzzák egymást, és amikor összeérnek,

megmaradt hipotézise is ellentmond annak, hogy Newton általánosságban tartózkodott a hipotézisek használatától. Véleményem szerint Carey-nek itt nincs igaza. Ha a szigorú ítéletet figyelmes olvasással váltjuk fel, akkor megérthetjük, hogy Newton a *hypotheses non fingo* alatt nyilvánvalóan nem azt értette, hogy soha nem használ hipotéziseket (Cohen–Whitman 1999. 275). A zavar inkább abból támad, hogy Newton mondatának az idők során populáris olvasata lett, sőt némelyek a teljes munkásságát ebben az egyszerű mondatban vélik összefoglalni, és így vált az utókor ítéletének nézőpontjából Newton inkonzisztenssé. De valójában Newton azt akarhatta mondani, hogy a gravitáció okát illetően nem bocsátkozik találgatásokba, és nem talál ki, azaz erőltet ki kényszeredetten megalapozatlan elképzeléseket.

III. MIÉRT NE TALÁLJUNK KI HIPOTÉZISEKET?

A tudománytörténészek egy része ma azt hangsúlyozza, hogy Newtonnak az volt a célja, hogy a szokásos hipotetikus-deduktivista hagyományhoz képest, amit még a Royal Society is követett, pontosabb és igényesebb módszert fejlesszen ki (Ducheyne 2012. 62). A hipotetikus következtetési módszer mindössze annyit jelentett, hogy egy elméleti állítás megerősítést nyer, ha az abból levont következtetéseket megfigyeléssel igazoljuk (Ducheyne 2012. 57). Azt viszont Newton elődei is mind tudták, hogy egy hipotézis nem biztos, hogy igaz, ha belőlük igaz, vagyis a tapasztalattal megegyező következtetést vonhatunk le. Newton ennél egy sokkal biztosabb eljárást szeretett volna alkalmazni.

A *Principia* két kiadása közötti változás kapcsán már láttuk, hogy Newtonnak a támadások következtében folyamatosan pontosítania kell a *hipotézis* kifejezés használati módját. Mindez színelméleti munkáiról is elmondható. Kutatásainak kezdetén úgy kezeli a hipotéziseket, mint a jelenségek megmagyarázására szolgáló előfeltevéseket, melyeknek bizonyossága kérdéses (Fehér 1977. 401). Az 1670-es években Oldenburggal folytatott levelezésében máshol van a hangsúly. Miután a jezsuita Ignace-Gaston Pardies Newtonnak *A fény és színek elmélete* kapcsán tett egyes állításait puszta hipotéziseknek minősítette, Newton határozot-

összetapadnak; és az elektromos testek <ugyanezen anyag révén> nagyobb távolságokba hatnak, egyfelől taszítva, másfelől vonzva a szomszédos részecskéket; és <szintén emiatt> bocsátódik ki, verődik vissza, törik meg, hajlik el a fény, és melegíti fel a testeket; és <emiatt> ingerlődik minden érzék, és az élőlények tagjai <ennek révén> mozognak szándékuk szerint, mármint ennek a légnemű anyagnak a rezgései révén, melyek az idegek szilárd szálain keresztül az érzékek külső szerveiből az agyig és az agyból az izmokig terjednek tovább. De ezt nem lehet röviden kifejteni; és nem is áll rendelkezésre olyan kísérletek elégséges mennyisége, amelyekkel e légnemű anyag működési törvényeit pontosan meg kell határozni és meg kell mutatni.” Erdei–Kutrovátz–Vassányi 2019. 111–112.

tan tiltakozik.[16] Ennek ellenére nem veti el a hipotézisek használatát, hanem inkább meghatározza azok pontos helyét és alkalmazhatóságát a tudományos folyamatban. „A filozofálás legjobb és legbiztosabb módjának az tűnik, ha először gondosan tanulmányozzuk, majd kísérletileg megállapítjuk a dolgok tulajdonságait, s csak később alkotunk hipotéziseket azok megmagyarázására" (Newton 2003. 89). Eszerint a kísérleti filozófiában a hipotéziseknek a kutatásnak nem az elején, hanem azok végén lehet csak szerepük.

A hipotézisalkotás további szegmense a kauzalitás kérdése. Newton tudta, hogy a kísérletekkel alátámasztott állításoknak megvannak a maga korlátai, ezért már a Bentleynek írt 1693-as levelében is azt írta, hogy „…éppen a gravitáció oka az, amiről nem állítom, hogy tudni vélem, s még jó időbe telne, hogy fontolóra vegyem" (Newton 2003. 170). Az 1713-as *Általános magyarázat*ban pedig újra megismétli, hogy „A gravitáció ezen tulajdonságainak okát azonban még nem tudtam levezetni a jelenségekből, hipotéziseket pedig nem találok ki" (Erdei–Kutrovátz–Vassányi 2019. 111). Newton tehát különbséget tesz a jelenségekből levonható törvények és az okok feltárása között. A matematikai szabályszerűségek mikéntje leírható, de ha annak miértjét keressük, akkor az már a spekuláció és az önkényes hipotézisalkotás veszélyét rejti magában (Fehér 1977. 407). Az a válasz viszont, hogy a gravitáció oka a gravitációs erő, Newton számára az arisztoteliánus felfogás elfogadását jelentette volna, amivel viszont e tekintetben már régen szakított.

Igaz, nem elhanyagolható tény, hogy végső okként Newton időnként, ha a publikum számára látens módon is, de Istent jelölte meg, s emiatt Newton kijelentései hamar a tervezési érvek palettájára kerültek, még ha ilyen szándéka közvetlenül nem is volt. A *regulae philosophandi* első pontjában megfogalmazta, hogy nem szabad a jelenségek megmagyarázásához szükséges és igaz okokon kívül egyéb okokat elfogadni a természetben. Ez alapján a *Commercium Epistolicum*ban Newton kísérletek híján még nem tudja eldönteni, hogy a gravitáció oka mechanikai-e.[17] Az *Általános magyarázat*ban viszont már határozottabban fogalmaz, mind az égi mozgásokkal, mind a gravitációval kapcsolatban. A bolygómozgásokról azt mondja, hogy „mindezek a szabályos mozgások nem mechanikai okokból származnak", s ezzel a Descartes által is képviselt mechanisztikus világképet utasítja vissza. Helyette arra voksol, hogy „A Nap, a bolygók és az üstökösök e nagyon kifinomult rendszere kizárólag egy értelmes és hatalmas lény megfontolt döntéséből és uralmából származhatott" (Erdei–Kutrovátz–Vassányi

[16] A teljes levelezés ismeretében elmondhatjuk, hogy Pardies kielégítőnek találta Newton válaszait kérdéseire és visszavonult a vitától.

[17] Az 1714-ben a Királyi Társaság által kiadott *Philosophical Transactions* című tudományos folyóiratban névtelenül megjelent cikkét és a benne tárgyalt módszertannal kapcsolatos véleményét már 1712-ben papírra vetette, valószínűsíthetően Leibniz ellen, de csak később jelent meg az angol tudományos lapban. Newton 1714. 173–224.

2019. 105). Ekkor már biztosnak veszi, hogy a gravitáció jelenségének nem lehet mechanikai oka, mert különben a vonzóerő a felülettel arányosan hatna.[18]

Ennek a kijelentésének viszont nem kicsiny volt a tétje, hiszen a *Principia* új kiadásakor Newton annak dacára írja le sorait, hogy Cotes az új kiadás előkészületei során éppen arra emlékezteti őt, hogy Leibniznek lehetőséget ad a támadásra azzal, hogy kihagyta a mechanikai okokat, és ezzel a vádak szerint a csodákra alapozott, illetve visszatért az okkult mennyiségekhez.

Maga Cotes, amint a *Principiá*hoz írt előszavából tudjuk, a gravitációt nem tartotta okkult, azaz rejtett minőségnek – már csak azért sem, mert a gravitáció nyilvánvaló jelenség –, csupán a gravitáció okát, ami viszont nála is csak annyit jelent, mint Newtonnál, hogy az ok egyelőre ismeretlen előttünk (Janiak 2008. 91). Newton viszont nem tartott egy ismeretlen okot okkultnak. A *Commercium Epistolicum*ban vitatkozik Leibnizcel, aki szerint a természetben előforduló minden olyan törvény, amely Isten akarata, egyfajta okkult kvalitás lenne, ami nem tartozik a filozófiára. Newton kérdésekkel vitatkozik: vajon attól, hogy egy Isten erejéből, vagy mondjuk úgy, egy Ok tevékenységéből származó állandó és egyetemes természeti törvény jelenleg még ismeretlen előttünk, miért kellene azt csodának vagy okkult tulajdonságnak nevezni, vagy, ahogy Leibniz mondja, abszurdnak gondolni?

Természetesen a gravitációs ok meghatározásának lehetett volna egy másik útja a mechanikain kívül: az, hogy a gravitáció képességét az anyag lényegi részének tartsa, de ez számára igencsak elavult tudománynak számított, ahogy az már a Bentley-levelekből is kiderül (Newton 2003. 170). Ennek oka a III. gondolkodási szabályban rejlik, amely szerint csakis azok a tulajdonságok lényegiek, amelyek nem csökkenthetők és nem növelhetők (Newton 2003. 85–88). Így viszont, mint írja, „ezzel nem állítom, hogy a gravitáció a testek lényegéhez tartozik; a testek *vis insita*-ján egyszerűen azok *vis inertiae*-jét értem. Ez ugyanis megváltoztathatatlan. Nehézkedésük azonban csökken, amint távolodnak a Földtől.” (Newton 2003. 85.)

[18] „Ez az erő mindenesetre valami olyan okból ered, amely behatol egészen a Nap és a bolygók központjába, anélkül hogy csökkenne a hatóereje; s amely nem az érintett részecskék *felületeinek* kiterjedésével [*quantitate*] arányosan hat (ahogy a mechanikai okok szoktak működni), hanem a térbeli anyag [*materiae solidae*] mennyiségével arányosan” *(Általános magyarázat)*. Ha tehát nem a felülettel arányos – amit a mechanikai érintkezésen alapuló magyarázat megkövetelne –, hanem az anyag mennyiségével (azaz a testek tömegével, és ezen keresztül a térfogattal: lásd a *Principia* I. könyvének 1. definícióját az anyag mennyiségéről), akkor ez is igazolja a távolható jellegét, hiszen így „be kell hatolnia” a lehetséges érintkezés felületén túl az anyag minden, többnyire közvetlenül elérhetetlen részecskéjéig (Erdei–Kutrovátz–Vassányi 2019. 110). Hasonló gondolatot fejteget az *Opticks* 28. *query*jében is.

IV. A HIPOTÉZISEK HELYE A KÍSÉRLETI FILOZÓFIÁBAN

Ahogy már előzőleg említettük, a hipotézis, az axióma és egyéb tudományos szakkifejezések jelentése Newtonnál akkor változik igazán, amikor ezeket a matematikából átemelt fogalmakat a kísérleti filozófiájában kezdte el használni.

Miután Leibniz kritikát indított a gravitációs felfogással kapcsolatban a *Principia* első kiadása után, Newton megpróbálta megvédeni új művét filozófustársa kritikájától. Ezért természetfilozófiájáról egyre inkább mint *kísérleti filozófiá*ról nyilatkozott, és valójában ebben az összefüggésben kezdte hangsúlyozni az olyan kifejezéseket is, mint a „jelenségek", „a filozófiai gondolkodási szabályok", „a jelenségekből való levezetés" és az „indukcióval való érvelés" (Shapiro 2004. 168–217), *Általános magyarázat*ában ezen az alapon tiltakozik a gravitációt magyarázó hipotézis ellen: „ami a jelenségekből nem levezethető, *hipotézis*nek kell hívni; és sem a metafizika, sem a fizika, sem a rejtett minőségek, sem a mechanika hipotéziseinek nincs helye a *kísérleti filozófiában*" (Erdei–Kutrovátz–Vassányi 2019. 111).

Ha a hipotéziseknek nincs közük a kísérletekhez, a természetfilozófiának viszont a jelenségekre kell alapozódniuk, azaz azokra a dolgokra, amelyek a külső vagy belső érzékeink számára megjelennek (Ducheyne 2012. 58), akkor máris érthetővé válik a filozófus dilemmája. Newton nem elveti a hipotézisek használatát, hanem fontos distinkciót tesz. Egyszerűen a filozófia különböző ágazatainak módszertanát nem kívánja összekeverni. Szándéka szerint a főleg mozgástörvényekről szóló főműve a kísérleti filozófia tudományához tartozik, aminek a módszereibe nem tartozik bele a hipotézis.[19]

Ezért van, hogy amíg *Általános magyarázat*ában mellőzi a gravitáció kauzális magyarázatát, és azt állítja, hogy hipotéziseket nem állít fel, aközben az *Optika* 21. *query*jében hajlandó spekulálni az éter lehetséges tulajdonságairól, éppen úgy, mint a Boyle-lal folytatott levelezésében. Miután a hipotézis a szabad gondolkodás és a kreativitás tere, nem arról van szó, hogy azt teljes mértékben mellőzzük, sőt más összefüggésben Newton kijelenti, hogy „soha semmiféle felfedezés nem születetett merész feltevés nélkül" (idézi Selye 1967. 357). Ugyanakkor Newton gyakorlata az, hogy publikációban marginális helyen jelöljük azokat. Ez a módszer védekezés gyanánt is hasznos, hiszen Leibniz vádjaira éppen azzal válaszol, hogy *Commercium Epistolicum*jában élesen elválasztotta hipotéziseit valódi érveitől és ezt minden filozófustársától elvárta (Newton 1714. 173–224).

[19] Janiak javaslata szerint úgy tűnik, hogy a hipotézisek a metafizikai alapelvek vagy nézetek különböző fajtáiból állnak, és így a hipotézisek kizárása a „kísérleti filozófiából" (vagy ma úgy mondanánk, hogy a „fizikából"), gyakorlatilag a fizika megkülönböztetését jelenti a metafizikától (Janiak 2008. 21).

> Az a filozófia, amelyet Newton úr a *Principia* és az *Opticks* során követett, a kísérleti filozófia; és nem a kísérleti filozófia feladata a dolgoknak bármely további okait tanítani azon túlmenően, amit a kísérletek bizonyíthatnak. Ezt a filozófiát nem szabad olyan véleményekkel kitöltenünk, amelyeket a jelenségekből nem lehet bizonyítani. Ebben a filozófiában a hipotéziseknek nincs helye, kivéve abban az esetben, ha mint feltevéseket vagy kérdéseket kínáljuk fel őket a kísérletek általi megvizsgálásra. Ennek okán Newton úr az *Optiká*ban megkülönböztette azokat a dolgokat, amelyek kísérletek útján bizonyítást nyertek, azoktól, amelyek továbbra is bizonytalanok. Ezért is fogalmazta meg az utóbbiakat az *Optika* végén Kérdések [*Queries*] formájában.[20]

Newton a továbbiakban arról panaszkodik, hogy az első német tudományos folyóirat, az *Acta Eruditorum* szerkesztői hogyan vezetik félre a német közönséget saját állításaival kapcsolatban, majd leszögezi, hogy közte és Leibniz között a legfőbb különbség valójában az, hogy másképp művelik a filozófiát. Míg az ő kísérleti filozófiája a jelenségekből levezethető érvelésen alapul – írja –, és állításaival megáll ott, ahol valami már nem bizonyítható a jelenségekből, addig Leibnizék mechanikai filozófiája olyan hipotézisekkel él, amelyeket nem tesznek a kísérleti vizsgálat tárgyává, hanem egyszerűen csak hinni kell bennük. Míg ő a kérdéseket kísérletek útján kívánja eldönteni, de éppen ezért nem dönt afelől, hogy például a gravitáció oka mechanikai-e vagy nem, addig Leibniz váltig állítja, hogy aki nem feltételez mechanikai okokat a gravitáció mögött, az csak egy örökké tartó csodában hihet. Leibniz vádjaival szemben értetlenségét fejezi ki: miért volna bűn megelégedni a bizonyos dolgokkal és elhagyni a bizonytalanokat? Vajon meg kell dönteni a kísérleti filozófiát azért, mert azt mondja, hogy nem állíthat többet, mint ami kísérletekkel bizonyítható, és mert szerinte nem tudunk bizonyos jelenségeket megmagyarázni mechanikai okokkal? „Bizonyára ez az ügy nagyobb körültekintést igényel” – fejezi be Newton (Newton 1714. 126).

A gravitáció okára így nem azért nem alkot hipotézist, mert eleve elítéli a hipotézisalkotást, hanem mert a kísérleti filozófia másra vállalkozik. Az 1675-ös fény- és színhipotézisében, valamint az *Opticks* végén található „Kérdésekben” is azt állította, hogy az „éterhez” hasonló entitásokról szóló állítások csak akkor engedélyezhetők, ha azokat empirikus bizonyítékok és egyéb adatok alátámasztják, de még ilyen állításokat is csak abban az esetben tett, amikor nem volt intellektuális elköteleződése egy hipotézise felé, és az szemmel láthatóan sokszor nem volt.

[20] „The Philosophy which Mr. Newton in his Principles and Optiques has pursued is Experimental; and it is not the Business of Experimental Philosophy to teach the Causes of things any further than they can be proved by Experiments. We are not to fill this Philosophy with Opinions which cannot be proved by Phnomena. In this Philosophy Hypotheses have no place, unless as Conjectures or Questions proposed to be examined by Experiments. For this Reason, Mr. Newton in his Optiques distinguished those things which were made certain by Experiments from those things which remained uncertain, and which he therefore proposed in the End of his Optiques in the Form of Queries.” (Newton 1714. 123.)

V. ÖSSZEFOGLALÁS

Newton hipotézis-használata az évek során változott, és bár folyton hangsúlyozta a hipotézisek másodlagos voltát, kutatási programjaiban fontos szerepet játszottak. A kezdeti tudományos viták következményeként a sebtében megírt *Principia* első kiadásában használt geometrikus fogalmait 27 évvel később pontosítja. A matematikai terminusokat kísérleti filozófiájában az empirikus kutatásban való helyzetüktől függően megváltoztatja. Így egyes hipotéziseket felértékel axiómákká, jelenségekké és propozíciókká, míg a maradék hipotéziseit indifferensé teszi. Ez a szigorú megkülönböztetés Newtonnak az előzőekhez képest sokkal tudatosabban kialakított módszertanába enged betekintést. Innentől fogva *hipotézis*nek hangsúlyozottan azt a javaslatot nevezte, amelyre nézve nem létezik független empirikus kutatás és bizonyíték, és amely gyakran már kauzális kérdésekről szól.

Ez nem azt jelentette, hogy Newton hipotézisei mögé bújva közvetlenül le is mondott volna javaslatainak kísérleti teszteléséről. Ellenkezőleg. Publikált és publikálatlan hipotézisei között a legfőbb különbség az, hogy nyilvánosságra hozott feltevéseivel egy jövőbeni kutatási program tervét előlegezte meg, míg a kauzális kérdésekről következetesen hallgatott a nagyközönség előtt. Éppen ilyen értelemben kell érteni a címünkben szereplő *hyphotheses non fingo* kijelentést. A gravitáció okáról nyilatkozni csak hipotézis lenne, ezért kell megelégednünk annyival, hogy a gravitáció létezik, és annak mennyisége a newtoni matematikai képletbe foglalható.

A hipotézisalkotás olyan kutatás közbeni háttérmunka, amit azzal, ha nem publikálunk, elkerülhetőek az állandó filozófiai viták. Ugyanakkor csak a minden alapot nélkülöző kitalációktól kell tartózkodni, egyrészt a kognitív folyamat hitelessége érdekében, másrészt azért, hogy Newton filozófiai eredményei publikált formában is bemutathatókká váljanak. Amennyiben viszont a későbbi bizonyítás lehetősége fennáll, inspiráció gyanánt közölhetőek, de szigorúan olyan marginalizált formában, mint például az Optika végére helyezett *query*k vagy az *Általános magyarázat* utolsó bekezdésének bevallottan ki nem dolgozott felvetése. Ez a publikációs szerkesztési technika pedig hűen igazodik Newtonnak ahhoz a kijelentéséhez is, hogy hipotéziseket a kísérleti kutatás végén kell megfogalmazni, semmi esetre sem az elején.

A tudománytörténészek által többé-kevésé felismert értelmezéseket én egy további aspektussal egészíteném ki, ami Newton vallási kézirataira vonatkozik. Az kimutatható, hogy Newton a vallási kérdésekben éppen úgy szeretné elkerülni a puszta képzelgéseket, ahogy természetfilozófiájában. Ugyanakkor a tudományos hipotézisek egyik jótékony szerepe az volt, hogy a tudós kreatív gondolatainak helyet biztosított. Ennek az igénye Newton vallási kéziratiban szintén felmerül. A tudós talál arra módot, hogy a vallási axiómákként egyáltalán nem kezelhető ötleteit megfogalmazhassa, erről pedig óriási mennyiségű vallási kézirata tesz bizonyságot.

IRODALOM

Cohen, Bernard 1962. The First English Version of Newton's Hypotheses non fingo. *Isis*. 53/3. 379–388.

Cohen, Bernard 1969. Hypotheses in Newton's Philosophy. *Boston Studies in the Philosophy of Science*. 5. 304–326.

Ducheyne, Steffen 2012. *The Main Business of Natural Philosophy: Isaac Newton's Natural-Philosophical Methodology*. Dordrecht – Heidelberg – London – New York, Springer.

Erdei Ildikó – Kutrovátz Gábor – Vassányi Miklós 2019. Isaac Newton: Általános Magyarázat – Forrásközlés bevezető tanulmánnyal. In Olay Csaba – Schmal Dániel (szerk.) *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban*. Budapest, KRE – L'Harmattan. 99–112.

Euklidész 1983. *Elemek*. Ford. Mayer Gyula. Szabó Árpád előszavával. Budapest, Gondolat.

Illife, Rob 2017. *Priest of Nature: The Religious Worlds of Isaac Newton*. New York, Oxford University Press.

Janiak, Andrew 2008. *Newton as Philosopher*. Cambridge, Cambridge University Press.

Johnson, Samuel 1785. *A Dictionary of the English Language*. London, J. F. and C. Rivington.

Laudan, Larry 1970. Thomas Reid and the Newtonian Turn of British Methodological Thought. In Robert E. Butts – John W. Davis (szerk.) *The Methodological Heritage of Newton*. Toronto, University of Toronto Press. 103–131.

Maxwell, John 1715. *A Discourse concerning God*. London, Printed for W. Taylor, at the Ship in Pater-Noster-Row; and J. Senex at the Globe in Salisbury-Court. 95–106.

McGuire, J. A. 1995. *Tradition and Innovation: Newton's Metaphysics of Nature*. Dordrecht–Boston–London, Kluwer Academic Publishers.

Newton, Isaac é. n. *Paradoxical Questions concerning the Morals & Actions of Athanasius and His Followers*. (Kézirat.) Keynes Ms. 10, King's College, Cambridge, UK.

Newton, Isaac 1686. *Philosophiæ naturalis principia mathematica. S. Pepys Reg. Soc. Presses*. Londini: Juffu Societatis Regiae ac Typis Josephi Streater. Profiant Venales apud *Sam. Smith* ad infignia principis *Walliae in Coemiterio D. Pauli*.

Newton, Isaac 1714. An Account of the Book Entituled Commercium Epistolicum Collinii Et Aliorum, De Analysi Promota. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*. 342/1714. 173–224.

Newton, Isaac 1726. *Philosophiæ naturalis principia mathematica. Auctore Isaaco Newtono, Eq. Aur. Editio tertia aucta et emendata*. Henry Pemberton (szerk.) Londini Apud Guil. et Joh. Innys, Regiæ Societatis typographos. 526–530.

Newton, Isaac 1726/1759. *Principes mathématiques de la philosophie naturelle, par feue Madame la Marquise du Chastellet*. A Paris, Chez Desaint et Saillant, rue S. Jean de Beauvais, Lambert, Imprimeur-Libraire, rue et à côté de la Comédie Françoise, au Parnasse. Volume 2, 174–180.

Newton, Isaac 1977. *A világ rendszeréről és egyéb írások*. Válog., ford. és utószó Fehér Márta. Budapest, Magyar Helikon.

Newton, Isaac 1962/1978. De Gravitatione et æquipondio fluidorum. In A. Rupert Hall – Marie Boas Hall (szerk.) *Unpublished Scientific Papers of Sir Isaac Newton: A Selection from the Portmouth Collection in the University Library, Cambridge*. Cambridge, Cambridge University Press. 90–156.

Newton, Isaac 1999. *The Principia: The Authoritative Translation: Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Ford. I. Bernard Cohen – Anne Whitman – Julia Budenz. Berkeley, University of California Press.

Newton, Isaac 2003. *Isaac Newton válogatott írásai*. Ropolyi László – Szegedi Péter (szerk). Budapest, Typotex.

S. n. *Journal des sçavans*. Vol. 16. (2 Aug. 1688) 237–238.

Selye János 1967. *Az álomtól a felfedezésig*. Budapest, Akadémiai.

Shapiro, Allan E. 2004. Newton's 'Experimental Philosophy'. *Early Science and Medicine*. 9. 168–217.

Zinsser, P. Judit 2001. Translating Newton's 'Principia': The Marquise du Châtelet's Revisions and Additions for a French Audience. *Notes and Records of the Royal Society of London*. 55/2. 227–245.

Márton Miklós

Nyelvi idealizmus

Ullmann Tamás: *Túl a jelentésen*

Sematizmus és intencionalitás 2. Budapest, L'Harmattan, 2019.

BEVEZETÉS

Ullmann Tamás legújabb könyve kissé különös munka. Különös egyrészt tartalmilag: ha megkérdeznének, miről szól, kicsit bajban lennék. Leginkább azt tudnám felelni, hogy a nyelv egy bizonyos filozófiai felfogásának különböző aspektusairól. Ha azonban tovább kérdeznének, hogy mi is ez a nyelvfelfogás, már nehezen tudnék röviden válaszolni. Másrészt különös a könyv formai tekintetben is. Mégpedig azért, mert bár ahogy haladunk előre az említett aspektusokat taglaló fejezetek olvasásában, határozottan meggyőződhetünk arról, hogy a szerző elkötelezett a szóban forgó nyelvfelfogás és annak bemutatott jellemzői mellett, mégis, ő maga egyes szám első személyben csak igen ritkán és röviden szólal meg. Leginkább pár oldalas, vagy csak néhány bekezdésnyi összefoglalásokra, átkötésekre, rövid és óvatos értékelésekre szorítkozik – a könyv nagy részében különböző szerzők műveit és gondolatait elemzi a klasszikusoktól (Kant, Hegel, Nietzsche) kortárs empirikus kutatókig (Bickerton, Donald). Kicsit olyan ez, mintha egy regény nagyobbik részét az illusztráció tenné ki.

Ez a felállás álláspontom szerint egyben kijelöli Ullmann munkájának legfontosabb erősségeit és hiányosságait is. Egyik oldalról az elemzések világosak, jól fókuszáltak, és rendkívül hasznosak, főként az olyan olvasóknak, mint például jómagam, akik kevéssé járatosak a könyv főszereplőinek munkásságában. Számomra például különösen hasznosak voltak a francia strukturalista és posztstrukturalista szerzők egyes nézeteinek értelmezései; nagyon sokat tanultam e fejezetekből. A másik oldalról ugyanakkor komoly hiányérzetünk támadhat, ugyanis a könyv – címében és felvezetésében – elvben nem pusztán ilyesfajta tudásközvetítésre vállalkozik. Jól kitapinthatóan jelen van benne egy határozott (nyelv)filozófiai álláspont, méghozzá egyértelműen pozitív szerepben. Ehhez képest azonban maga ez az álláspont nincs világosan, éles kontúrokkal kifejtve a műben, és alig-alig találunk érveket, amelyek alátámasztani hivatottak az álláspontot. Még kevésbé kapnak teret az ellentétes álláspontok és az azok mellett szóló érvek. Úgy is fogalmazhatnánk: amiről szó van a könyvben, abban alapvetően semmi kifogásolnivalót nem találhatunk, viszont nagyon is joggal hiányolhatunk sok mindent, amiről nincs szó a könyvben. A következőkben ebben a sorrendben fogok haladni:

először főbb vonalaiban bemutatom a mű gondolatmenetét, a recenzió második részében pedig azokra a pontokra igyekszem rámutatni, ahol érzésem szerint alaposabb kifejtést és argumentációt igényelt volna a téma.

1

A könyv előszavában és rövid első részében Ullmann a nyelv általa pártfogolt filozófiai felfogását az instrumentalista és a holisztikus nyelvfelfogással állítja szembe, melyeket Condillac és Herder gondolatmenetei segítségével jellemez. Az instrumentalista és a holisztikus felfogást az alábbi fontosabb ellentétekkel jellemzi (24 skk.):

Instrumentalizmus	*Holizmus*
1. A nyelv eszköz: a kommunikáció eszköze. E funkció betöltéséhez szükséges a megnevezés, hiszen így tudjuk átadni a világról és annak kognitív feldolgozásáról szóló információkat partnerünknek.	A nyelv nem eszköz, hanem médium: minden emberi tevékenység sajátosan emberi mivoltának megteremtője. Nem egy a többfajta emberi képesség közül, hanem egyfajta közeg, amelyen keresztül mindenféle emberi képességeinket gyakoroljuk – így ezek mások is lesznek ahhoz képest, mintha a nyelv nélkül nyilvánulnának meg.
2. A nyelvi elemek, szavak önállóan képesek referálni a valóság elemeire, vagyis megnevezni azokat. Így a nyelv hierarchikus, alulról fölfelé kiépülő struktúra.	A nyelv holisztikus egyrészt a fenti értelemben (minden képesség működését meghatározza), másrészt abban az értelemben is, hogy a nyelvi elemek önmagukban semmilyen funkciót nem képesek betölteni, mindig az egész nyelv lép működésbe. A nyelv hálózat, a kontrasztok rendszere.
3. A nyelvi jelentést az igaz ismeretekhez való hozzájárulás keretében, vagyis az episztemológia szempontjából közelíti meg.	A nyelv fő funkciója a nyelvhasználók közösségének életében betöltött szerepében realizálódik. Így a jelentést is a többszereplős beszélgetés szempontjából közelíti meg. És éppen ezért a nyelvi jelentés elemzése néhány lépésben elvezet a nép, az életforma, a kultúra, sőt a művészet, a költészet fogalmának bevonásához.

4. A kognitív képességek jórészt függetlenek a nyelvi képességektől, pláne a nyelvi performanciától, és – időben és logikailag – meg is előzik azokat. A klasszikus újkori filozófia ennek megfelelően az ideák rendszerében és működésében látta a kognitív képességek elemzésének lehetőségét, amelyet a természetes nyelv – sokszor pontatlanul, torzítva – csak kifejez. Innen származik az ideális nyelv víziója. A nyelv már említett általános médium jellegéből adódóan az emberi kognitív képességekre is kihat, azok gyakorlását is befolyásolja, vagy akár teljes egészében meghatározza. Éppen ezért még a legelemibb emberi kognitív képességek sem azonosak állati megfelelőikkel.

Az utóbbi, vagyis a holisztikus felfogást a továbbiakban (28 skk.) még Heidegger és Gadamer nyelvről szóló gondolatain keresztül árnyalja Ullmann. E felfogások közös jellemzője, hogy az értelmezést – melynek alapesete a nyelvi megértés – egész emberi létmódunk alapmeghatározottságának tekintik. A hermeneutikai hagyomány szerint értelmezőként vagyunk a világban jelen, és ez teszi lehetővé, hogy környezetünket ne csak – akár verbális – reakciót kiváltó ingerekként tapasztaljuk, hanem értelemmel bíró jelenségek világaként. A világunk így válik számunkra otthonossá: ismerőssé, érthetővé és tagolttá – ami ugyanakkor nem a tőlünk független valóság sajátja, hanem egyfajta „kivetülés". Így a nyelv – a holisztikus képnek megfelelően – robusztus ontológiai aspektust kap: a „világfeltárás" közege lesz. A nyelv ezen aspektusát pedig leginkább a költészet, a teremtő költői nyelv testesíti meg, amelyben eddig ismeretlen dolgok (viszonyok, jellemzők) eredeti megmutatása történik a nyelvi megnevezés által (36 skk.).

Mindazonáltal Ullmann álláspontja szerint (48 skk.) mindkét megközelítés túlságosan leegyszerűsítő: az instrumentalizmus nem ad számot a nyelv jó néhány fontos aspektusáról, valamint az emberi lét egészében betöltött alapvető szerepéről, míg a holisztikus felfogás ezzel szemben lehetetlenné teszi, fölöslegesnek és félrevezetőnek nyilvánítja a nyelv konkrét működésére, egyes funkcióira, a jelentésképződés részletes elemzésére irányuló kutatásokat. Ezért egy harmadik – némileg köztes – megközelítésre van szükség, melyet „dinamikus" nyelvfelfogásnak nevez. Bátran nevezhetjük ezt a könyv központi tézisének. A dinamikus nyelvfelfogás lényegét alapvetően a klasszikus strukturalizmus „szimbolikus rend" fogalmának felhasználása révén igyekszik megvilágítani, amelyből főleg azt emeli ki, hogy a nyelv mint a szimbolikus rendszerek egyike (ha nem a legfontosabbika), egy önálló, sem a valóság vélt vagy valós metafizikai struktúrájából, sem az ember kognitív felszereltségének jellemzőiből nem levezethető, sajátos törvényszerűségekkel rendelkező és ekként leírható jelenségszféra, amelynek ilyetén megragadása részleteiben és konkrétságában is érthetővé teszi a jelentésképződés, a jelentésesség különböző jellemzőit. Ez a

koncepció egyrészt tehát elismeri a nyelvnek az emberi (világ)tapasztalatban játszott döntő szerepét, másrészt ugyanakkor ezt nemcsak egyszerű, analizálhatatlan tézisként mutatja be – mint például Heidegger és Gadamer fent összefoglalt gondolatmeneteikben –, hanem a szimbolikus rend jellemzői és törvényszerűségei által magyarázhatóként és így megérthetőként. A dinamikus nyelvfelfogás koncepcióján belül három szintet különít el Ullmann: 1. a nyelv egészének világfeltáró, konstituáló jellegét hangsúlyozó általános, holisztikus szintet; 2. a nyelv mint szimbolikus rend struktúráját és e rend jellemzői és dinamikája révén a jelöltet meghatározó képességét, magyarán a valóságkonstituálás általános mechanizmusait tartalmazó szintet; 3. végül az egyes jelentések egyedi tapasztalatokra gyakorolt hatását elemző szintet. A könyv célkitűzése szerint e három szintet, egymásra épülésüket és együttes működésüket mutatja be.

Szerintem azonban érdemes Ullmann e bejelentéseit némi szódával fogadni: már az itt, a könyv elején található megfogalmazások, és főképp az egész mű olvasása alapján sokkal inkább helytállónak tűnik úgy fogalmazni, hogy a könyv a holisztikus felfogás különböző megjelenési formáit, és a nyelvről való gondolkodásnak ezekben többé-kevésbé részletesen kidolgozott aspektusait igyekszik egy gondolati ív mentén, mint egy kirakósjáték darabjait, összerendezni. Ezt implicit, és néha explicit módon időnként maga Ullmann is elismeri.[1] Valójában ami a könyvben történik, az sokkal inkább a holisztikus nyelvfelfogás elaborálása és alátámasztása – vagy legalábbis az ezekre irányuló erőfeszítések bemutatása –, mintsem egy köztes, harmadik koncepció kimunkálása.

Lássuk tehát ezt a gondolati ívet! A könyv fordított sorrendben halad, vagyis először a fenti harmadik szint problémáit tárgyalja. Itt nyelv és gondolkodás, nyelv és tapasztalás viszonyában Ullmann szembeállítja egymással egyik oldalról a nyelvet a tőle független kognitív tartalmak kifejeződéseként – szerinte ez a „racionalista" univerzalista hagyomány –, és másik oldalról alakítójaként, sematizálójaként fölfogó – „romantikus", relativista – koncepciókat. A könyv 2. részében az utóbbi különböző fajtáit tekinti át Ullmann, megkülönböztetve egyrészt a klasszikus német felvilágosodás-kritika „Sprachphilosophie"-ját (Hamann, Herder, Humboldt), másrészt a 20. századi amerikai relativista antropológia és szociológia empirikus eredményeket csatasorba állító megközelítését (Sapir–Whorf-hipotézis), és végül Nietzsche anti-intellektualizmusát. Legrészletesebben Nietzsche gondolatai kerülnek terítékre (80 skk.), aki számára a nyelv az egyéni, tökéletesen individuális tapasztalat és cselekvés szociális-közösségi megragadhatóságát, az egyén saját maga és mások számára való közvetíthetőségét teszi lehetővé az általánosítás, ellaposítás, sematizálás révén. De még inkább a grammatika révén, amely a jól ismert elképzelés szerint alapvető metafizikai

[1] Például: „Mindhárom szint nyelvfelfogása szemben áll […] az instrumentalista elképzeléssel" (53).

kategóriáink kialakítója. Ide kötődik a metafora szerepének vizsgálata (92–114), amelyet Ullmann a kortárs kognitív metaforaelméletnek, Blumenberg metaforológiájának és végül ismét csak Nietzsche metaforáról szóló gondolatainak elemzésén keresztül az emberi gondolkodás, a fogalmi megragadás és a tág értelemben vett tapasztalat alapvető jellemzőjeként mutat be.

A második szint tematizálása, vagyis a nyelv konkrét jelentésviszonyait – és ezen keresztül tapasztalat- és valóságkonstituáló szerepét – kialakító mechanizmusainak a vizsgálata a könyv 3. részében történik. Ezt Ullmann a strukturalizmus azon, szerinte korszakalkotó megközelítésének szenteli, amely szerint a szimbolikus rend – ideértve a nyelvet is, annak szabályszerűségeivel – önálló szférája, alkotóeleme a valóságnak. Egyfajta harmadik ontológiai rétegről volna itt szó, amely egyenrangúként jelenik meg az empirikus jelenségek és a transzcendentális tudati elemek, formák mellett, sőt egyes radikális verziók szerint ez az, amely a másik kettőt meghatározza, amelynek a másik kettő csak manifesztációja. A strukturalizmusnak mint az önálló szimbolikus rend vizsgálatának bemutatását a saussure-i alapok ismertetésével kezdi (134 skk.), vagyis az olyan átfogó tézisekkel, mint a nyelv diakritikai (különbségeken alapuló) rendszerként való értelmezése, a *langue* és a *parole* szétválasztása az előbbi hangsúlyával, a jelölő és jelölt egymásra utaltsága stb. A későbbiek megalapozását szem előtt tartva elsősorban a strukturális jelentéselméletet, annak holisztikus jellegét és a gondolkodás nyelvi meghatározottságának a korábbiakhoz képest újfajta verzióját hangsúlyozza.

A szimbolikus rend jellemzői és belső törvényszerűségei közül kettőnek a részletes elemzésével találkozunk, nevezetesen az eredeti különbség és a zéró szimbólum fogalmának analízisével. Érdemes abból kiindulnunk, hogy a nyelvet sajátos szimbolikus rendként fölfogó strukturalista koncepció szerint a nyelv totális struktúra, amely ugyanakkor dinamikus is, így folyamatos mozgásban tartja a jelölőket és általuk – egymásra utaltságuk miatt – a jelölteket is. Mivel a szimbolikus rend a különbségek rendszere, így a dinamizmus a különbségek váltakozását is jelenti, és mivel – a nyelv kognitív funkcióját feltételező mögöttes elképzelésből következően – csak a különbségek valamely rendszerén belül lehetséges bármiféle gondolati-megismerési aktus, ezért e gondolatok aztán oda vezetnek, hogy kellett lennie valamilyen eredeti különbségnek, amely már lehetővé tette, hogy az általunk ismert fogalmi különbségeket létrehozzuk, és amely más volt, mint a történetileg ismert fogalmi különbségek, és nem is érthető meg ezek által (151–165). Az eredeti különbség egyes szerzőknél absztrakt, spekulatív jellegű (Brown és Derrida), másoknál konkrét, történetileg, társadalmilag vagy az egyedfejlődés során – legalábbis nyomaiban – tetten érhető jelenség (Lévi-Strauss, Foucault, Lacan).

A zéró szimbólum szükségszerű jelenléte mellett pedig az az elképzelés szól, hogy enélkül nem lehetne jelölésről, jelentésről szó (178 skk.). Ha nem volna egy „üres jelölő", ami létszám feletti a jelölők sorában, és amelynek semmi

nem felel meg a jelöltek közt, akkor teljes kölcsönös megfelelést találhatnánk a jelölő sorozat elemei és a jelölt sorozat elemei közt, ami a két sorozat összeolvadásához, így a jelölésviszony eltűnéséhez vezetne, mivel ekkor ezen elemek kicserélhetők lennének egymással. A zéró szimbólum jelenléte teszi lehetővé, hogy a jelölők és a jelöltek mégse alkossanak teljesen konvergens sorozatot, így lehetővé téve az elcsúszást, az új jelölők beillesztését a rendszerbe, és így végső soron a „valóság" egy újfajta strukturálását. Ugyanakkor, éppen mivel létszám feletti, és semmi sem felel meg neki, egy ilyen üres szimbólum maga a paradox jelenlét: nem fejezhető ki azon a szimbolikus jelölési struktúrán belül, amelynek a lehetőségét megteremti. Ezen zéró szimbólumok paradigmatikus esete a Jakobson-féle zéró fonéma, a mana, a pénz, a Fallosz stb. Sőt, az üres jelölő rendszerbeli szabad mozgása az, ami Ullmann (vagy az általa bemutatott szerzők) szerint megmagyarázza a szubjektum szabadságát (202–203).

Nem lehetünk eléggé hálásak Ullmann-nak ezekért az elemzésekért, hiszen a lehető legérthetőbbé, legvilágosabbá teszi e meglehetősen ezoterikus gondolatokat – ami persze nem feltétlenül kölcsönöz nekik plauzibilitást is (erről később). Ráadásul, több izgalmas elemzést is találhatunk a strukturalista hagyományt bemutató részben, amelyek önmagukban is érdekesek, és plauzibilitásukhoz benyomásom szerint semmit nem ad hozzá a strukturalista keret, az üres vagy lebegő jelölőre való hivatkozás. Ilyen például Laclau politikai filozófiájának (182–186), vagy Barthes a divatról mint rendszerről szóló gondolatainak a bemutatása (193–194).

A 3. rész 3. fejezete a szimbolikus rend előzőekben bemutatott jellegzetességeiből következő filozófiai konzekvenciákat tárgyalja. Ullmann álláspontja szerint ezek igencsak radikálisak, hiszen szerinte „ha képesek vagyunk túllépni az ontológia és a transzcendentális filozófia ellentétén, akkor nem egyszerűen ugyanazt pillantjuk meg egy harmadik dimenzió felől, hanem a gondolkodás egész térképe átalakul" (187). Ez a radikálisan új megközelítés három területen mutatkozik meg: a valóság tárgyait, a jel és jelentés viszonyát, valamint a szubjektum mibenlétét illető kérdésekben. Ami a tárgy-koncepció változását illeti, itt Ullmann szerint a természeti tárgy (és – tegyük hozzá – a transzcendentális tudat intencionális tárgya) helyére a jelentéssel rendelkező, a szimbolikus rendben pozíciót betöltő jelhez mint jelölt kapcsolódó tárgy kerül, amelynek mivolta, önazonossága ráadásul így a dinamikusan változó jelstruktúra függvénye lesz, ez végzi az értelemadást: „a dolog nem elsődleges az őt jelölő jelhez képest, hanem a jelhez tapadó jelentés révén válik azzá, ami. […] A szimbolikus rendben a dolog természetes materialitása helyébe lép a jelszerűség szimbolikus materialitása." (191.)

Mindezt Marx híres, az áru fétis jellegével kapcsolatos gondolatmenetével igyekszik analógiásan érthetővé tenni: a szóban forgó váltás éppúgy zajlik le, mint Marxnál a megmunkált természeti tárgy áruvá válása, ahol az utóbbi nem kiegészíti az előbbit, hanem a helyébe lép. Vagyis a szimbolikus rend egész

univerzumunkat konstituálja, ráadásul nemcsak gondolataink, tapasztalatunk tárgyait, hanem magát azt az alanyt is, aki számára ez az univerzum adódik: „Ugyanúgy, ahogy a világ összes többi létezője, a szubjektum is a nyelven keresztül ölt alakot és a nyelven keresztül tesz szert valóságos meghatározottságra" (198). Ami pedig a jelentésviszonyok rögzítetlen, dinamikus jellegét illeti, ezt legplasztikusabban a metafora strukturalista megközelítése mutatja be. A metafora mint a fogalmi tartományok közti mozgás ugyanis a strukturalizmusban a szimbolikus rendre általánosságban jellemző állandó elcsúszásban, sűrítésben manifesztálódó dinamika kifejeződése, és így nemcsak egy nyelvi vagy fogalmi (netán retorikai) jelenség, hanem magának a szimbolikus rendnek az alapjellegzetessége.

A 3. részt azzal fejezi be Ullmann, hogy a strukturalista nyelv és rendszerfelfogás éppen azt nem tudja igazán megmagyarázni, hogy miért kapcsolódik egyáltalán viszonylagos stabilitással egy jelölőhöz egy jelölt, miért képes egyáltalán jelölni bármit is az előbbi, ha egyszer állandó mozgásban, elcsúszásban van a jelölők rendszere, és csak a rendszer egésze az, ami által a jelölés végbemehet. Könyve 4. részében e probléma, vagyis a dinamikus nyelvfelfogás első, általános szintjén elhelyezkedő központi kérdés – hogyan képes a nyelv a jelentésen keresztüli egyáltalán konstitutív szerepet betölteni a valóság értelmi megragadásában? – megoldási lehetőségeit mutatja be Ullmann, mely megoldás lényegi eleme az insititualizáció.

Az első lépést ebbe az irányba Heidegger azon tézisének elemzése jelenti, miszerint a világ mint az emberi tapasztalat szervezett tárgya, mint e tapasztalatok komplex és tagolt egésze, csak a nyelv által létezik. Az állatnak nincs ilyen értelemben világa, mivel érzékelése, emlékezete nem fogalmi jellegű, és így számára a dolgok nem mint valamik jelennek meg, vagyis nem tudja felismerni és újraazonosítani őket.

A nyelv tehát – mint az egyén tudati teljesítményektől független, sajátos intézmény – instituál, vagyis értelmes struktúrában rögzít minden más intézményt (268. skk.). A társadalmi intézmények és jellegzetességek – a moráltól a vallás on át a gazdaságig – így „a társadalmi közeg egyénfeletti és egyéni akarattól független tevékenységére" (268) vezethetők vissza. E felfogást Ullmann főleg Durkheimre támaszkodva mutatja be, annak a társadalmi tényekről, társadalmi kényszerről, a kollektív képzetekről szóló klasszikus elméleteit tárgyalva. Ezek közös lényege, hogy „a valóságra vonatkozó egyéni tudásunkat mindig a társadalmi tudás kódolja és sematizálja, vagyis a társadalmi tudás instituálja" (281), amely tézis Ullmann értelmezésében „valójában a nyelv működéséről, nyelv és sematizmus, nyelv és institúció kapcsolatáról szól." (282.) Mindez pár lépésben egy meglehetősen radikális filozófiai tézishez vezet:

> [A] nyelv és a tapasztalat, nyelv és világ problematikája nem meríthető ki az egyéni psziché, illetve tudat vizsgálatában. Sőt, az egész kérdéskört csak akkor értjük meg helyesen, ha a gondolkodás legelemibb műveleteiben *is* társadalmi intézményeket látunk. (282, kiemelés az eredetiben.)

Ennek megfelelően a fogalmi osztályozás és a társadalmi tagolódás közös keretét, mintázatát látja Durkheim nyomán Ullmann a nyelvben mint alapvető institúcióban. Csak ezen a kereten belül „van értelme beszélni" (290) olyan alapvető kategóriákról és kategóriapárokról, mint tér, idő, okság, anyag, erő, jó–rossz, férfi–nő stb. E kategóriák feladata – csakúgy, mint Kantnál – a tapasztalt valóság egységes rendjének biztosítása –, de eredetük, forrásuk nem az appercepció eredeti, transzcendentális egysége, hanem a nyelv mint közös társadalmi institúció. Ezen institúció eredetének kérdésénél pedig Bloor és Haugeland modelljeire támaszkodik Ullmann. Előbbi az intézmény lényegét az önreferencialitásban látja: attól léteznek intézmények, mert ilyenként tekintünk rájuk. Az utóbbi pedig a konformitásból mint alaphajlamból a közösségi norma, majd – a késői Wittgenstein szabálykövetési elmélete nyomán – az intencionalitás és a kogníció magyarázata felé halad. Az így felfogott nyelvi institúció mint az egyén számára külső, objektív feltételrendszer, amely a tudatos intencionális értelmezéseknek keretet és lehetőséget ad, Hegel és Dilthey objektív szellemével analóg, és bizonyos értelemben a 20. század végi jelentés-externalizmusra hajaz.

A könyv 4. részének utolsó fejezetében Ullmann az institúció mint alapítás különböző értelmezéseit elemzi a 20. századi fenomenológiai hagyományon belül. Az első elképzelés Husserltől ered, aki az egyes tudati tapasztalatok értelmezését valamilyen korábbi, de ugyanúgy az alany saját, egyéni tapasztatára mint mintára, analógiára vezeti vissza. Ezek a korai tapasztalatok alapítják azokat a kereteket, sémákat, amelyekben a későbbiek végbemennek, és amelyek meghatározzák azok intencionális tulajdonságait. Később azonban az alapítás már magánál Husserlnél sem csak az adott alany saját korábbi tapasztalatait jelentheti, hanem valamilyen kollektív és szimbolikus struktúra, összefüggés első megjelenését is. Így kaphatnak szerepet például a különböző kommunikációs technológiák – például az írás – megjelenései, amelyek inherens módon sajátos gondolati struktúrákat, „gondolkodásmódokat" hoznak magukkal. Végső soron ezt a minden értelem táptalaját képező eredeti institúciós szerepet Husserlnél az életvilág kategóriájában találja meg Ullmann, amelyen belül ismét csak a nyelv az, amely a tapasztalat egyéni transzcendentális feltételeiről a kollektív, szimbolikus keretrendszer alapításához vezető átmenetet biztosítja – a nyelv tehát a külsővé vált belső, Hegel nyomán.

Az institúció fenomenológiai értelmezésének bemutatása során Husserl mellett Merleau-Ponty és végül Marc Richir gondolatainak elemzésével találkozhatunk (319 skk.). Míg az előbbi az institúció elsősorban történeti és aszubjektív vonásait hangsúlyozza, addig az utóbbi a fogalmat a szimbolikus rend oppozíciós

struktúrájának keretei közé illeszti. Merleau-Ponty szerint itt egy olyan korábbi értelmi konstrukcióról van szó, amely egyrészt maga is időben keletkezett, kialakult – sőt, állandóan keletkezőben van –, ugyanakkor az összes későbbi intencionális értelemképződést befolyásolja, sőt meghatározza, és ezáltal létrehozza magát a történetiséget, a történet-jelleget. Mindketten hangsúlyozzák továbbá, hogy egy ilyesfajta alapítási folyamat elindítása nem tudatos aktus, nem szándékokkal rendelkező ágensek tette.

A könyv utolsó, ötödik részében a nyelvi gondolkodás genealógiájának kérdése áll a középpontban, vagyis az a kérdés, hogy – kiindulva a nyelv kognícióban játszott döntő, egyenesen konstitutív szerepének tézisében – „ez a szerep hogyan változott (feltehetően) a történeti idő legnagyobb léptékein, a történelem által megőrzött emlékek szűkebb idejétől egészen az emberiség biológiai és kulturális evolúciójának legtágabb idejéig" (337). Ullmann ugyanakkor hangsúlyozza, hogy ezek a vizsgálódások erősen hipotetikusak, hiszen meglehetősen bizonytalan területen járunk, amelyről nem sokat tudhatunk.

E rész első hosszabb elemzésében a kommunikációs technológiák, illetve azok változásainak az emberi kognícióra – gondolkodásra, megismerésre, sőt észlelésre – gyakorolt hatását fölvető és védelmező jól ismert elméleteket tárgyalja Ullmann. Az elsősorban a szóbeli és írásbeli kultúrák különbségét elemző gondolatok bemutatása során főként Ongra támaszkodva azt hangsúlyozza, hogy a szóbeli kultúra más nyelvi eszközök használatát igényli, másfajta fogalmazásmódot követel meg, mint az írásbeli, hiszen itt az eltűnő hangnyelvnek kell betöltenie azokat a funkciókat is, amelyeket egy írásbeli kultúrában a rögzített írás lát el, és ezek a nyelvi formák „ezen közben *persze* megszabják, hogy milyen jellegű gondolkodás lehetséges" (348; kiemelés tőlem). Csak az írásbeliség megjelenésével született meg a rögzült jelentés, annak révén a másodlagos reprezentáció, és mindezeken keresztül az absztrakt, formális logikai követelményeknek eleget tevő fogalmi gondolkodás lehetősége. A fejezet végén általános és saját bevallása szerint is radikális tézisként is megfogalmazza a bemutatott elméletek kulcsgondolatát:

> [A] nyelvi médium változása (különösképpen a szóbeliségből az írásbeliségbe való átmenet, de talán ugyanígy a kézzel írott szövegek és a nyomtatott szövegek, a hangos és a hangtalan olvasás közötti átmenet) megváltoztatta a kognitív architektúrát, vagyis megváltoztatta a gondolkodás és a tapasztalat *transzcendentális feltételeit* (358; kiemelés az eredetiben).

A genealógiai rész és egyben a könyv utolsó fejezetében Bickertonnak és Donaldnak a nyelv kialakulásáról és a nyelvfejlődésről adott elméletei kerülnek terítékre. Jellemzően mindkét elmélet elkötelezett a nyelvnek a kognícióban betöltött döntő szerepe mellett. Bickerton például a nyelvet egy másodlagos reprezentációs rendszernek tartja, amellyel az elsődleges, kognitív reprezentá-

ciós rendszert vagyunk képesek reprezentálni, mely kognitív rendszer alapvető struktúrája, vagyis szintaxisa meghatározza a nyelvi mélyszerkezetet is. Ebbe a folyamatba illeszkedik Bickerton elképzelése a szintaxis nélküli előnyelvről, amelynek mint sajátosan emberi kognitív adottságnak az empirikus nyomait megtalálhatjuk szerinte a korai gyermeki nyelvhasználatban, a kritikus korban nyelvi ingereket nem kapók (ún. Maugli-gyerekek) nyelvhasználatában, valamint a pidzsin nyelvekben. Végül Donaldnak a filogenetikus kognitív fejlődéséről szóló elképzeléseit ismerteti Ullmann, aki három nagy ugrásban jelöli meg az állati kogníciótól az emberiig tartó folyamat lényegét: az első a mimetikus kultúra kialakulása, amely már lehetővé tette a tapasztalati jelenen túlmutató múlt vagy jövőbeli, illetve lehetséges helyzetek reprezentálását, és ezáltal elősegítette a hatékonyabb társas kooperációt – ennek nyomai ma is tetten érhetők az emberi gesztusokban, gyermeki utánzó- és szerepjátékokban. A második létrehozta a nyelvi narráción alapuló mitikus kultúrát, amely a mítoszok narratív struktúrájába rendezve képes reprezentálni az univerzum egészét. A harmadik pedig a vizuális, írásbeli szimbolizáció, reprezentációs forma megjelenése volt, ami pedig az analitikus és konceptuális gondolkodást tette lehetővé.

2

Eddig hát a sztori: ezek annak a gondolati ívnek a legfontosabb pontjai, amelyet Ullmann bejár a könyvben, és amelyben programja szerint az általa propagált dinamikus nyelvfelfogás lényegi és egymásra épülő aspektusait mutatja be. Még egyszer, összefoglalva:

a) a nyelv döntő szerepet játszik az emberi kognícióban;
b) ugyanakkor e szerep konkrét megvalósulási formái állandó dinamikus változásban vannak a nyelv mint szimbolikus rend belső strukturális kényszerei miatt;
c) végül pedig maga az értelem, a valóság értelmi feldolgozásának a lehetőségét és lehetséges formáit is a nyelv teremti meg;
d) méghozzá annak konkrét történeti kibontakozásában.

Mint azt már a recenzió elején jeleztem, álláspontom szerint ez nem annyira egy újfajta nyelvfelfogásnak tekinthető, mintsem a holisztikus modell részletes kibontásának, hiszen önmagában az, hogy a nyelv mint rendszer, beleértve a szemantikai dimenziót is, állandó változásban van, nem nagyon tekinthető új felfogásnak, hiszen mindig is a nyelvtudomány egyik közhelyének számított. Most pedig inkább úgy fogalmaznék, hogy valójában egy jól ismert, markáns metafizikai tézis az, amelyet Ullmann könyvében képvisel. Én a magam részéről legtalálóbbnak a „nyelvi idealizmus” megnevezést találom ezen álláspontra, amely szerintem három tézist foglal magában:

1) A nyelv alakítja ki fogalmi repertoárunkat: a nyelv döntő, meghatározó szerepet játszik a fogalmi gondolkodásban, a fogalmak, osztályozások, kategóriák kialakításában.
2) Észleléselméleti konceptualizmus: az érzékszervi tapasztalat, az észlelés „fogalmilag átitatott", vagyis az alany által (előzetesen) birtokolt és felhasznált fogalmak meghatározzák az adott észlelési aktus tartalmát.
3) Metafizikai antirealizmus. Az általunk ismert valóságnak nincs önmagában, a mi megismerésünktől és értelmezésünktől független struktúrája.

Álláspontom szerint – ahogy remélem ez már az eddigiekből is kiderült – a kötet egészének felépítése és egyes elszórt megjegyzések alapján egyértelmű Ullmann elköteleződése e tézisek mellett. A könyv végén, egyfajta végső hitvallásként például így fogalmaz:

> Nyelv és gondolkodás, nyelv és tapasztalat, nyelv és világ kérdései még mindig a filozófia alapvető és meghatározó kérdései […]. Ez a könyv egy olyan nyelvfilozófiai álláspontot próbált kidolgozni, ami a tudat és a szubjektum fogalmától, de a tudományos igazság és a logikai szerkezet fogalmától is függetlenül tekint a nyelvre. Marad-e valami ekkor a nyelvből a filozófia számára? Természetesen marad: [… a] nyelv mint sematizáló közeg, mint szimbolikus dimenzió, mint a külsővé vált értelem világot konstituáló hordozója. (387.)

Látható tehát, hogy a nyelvi idealizmus mint átfogó metafizikai koncepció nem idegen magától Ullmanntól sem, nem külsőleg ráerőltetett kategória. Sajnos azonban nem teszi teljesen explicitté sem azt, hogy az általa javasolt filozófiai felfogásnak ez a szerkezete, sem azt, hogy ő maga pontosan mennyiben köteleződik el a nyelvi idealizmus, és az azt alkotó tézisek mellett. A kötettel szembeni legfontosabb kritikai kifogásom éppen ez: azzal, hogy többnyire más szerzők gondolatmeneteit elemzi, Ullmann az esetek többségében egyrészt nem teszi kellően világossá, mennyire köteleződik el ő maga az elemzett szerzők gondolatai mellett; másrészt pedig – bár a tézisek melletti elköteleződés végül is egyértelműen kiolvasható a műből – a kötetben nem nagyon találhatunk alapos érveléseket mellettük; az ellenük szóló érvekbe, ellentétes tézisekbe pedig még kevésbé botolhatunk. Mintha a szerző az elemzett gondolkodók szavai mögé bújna, és azok tekintélyét használná föl a meggyőzés során, holott az említett három tézis mindegyike rendkívül sokat vitatott a kortárs filozófiában: csak az utóbbi 40-50 évben keletkezett szakirodalmuk egész könyvtárakat töltene meg – és ezek bemutatása mindhárom esetében önmagában elegendő lenne egy kötetre. Ullmann könyvében ugyanakkor szinte teljesen figyelmen kívül hagyja ezt a szakirodalmat. Persze nem a kortárs releváns szakirodalom feldolgozásának hiánya az igazán fájó – hiszen az nem túlságosan fontos, honnan merít egy szerző információkat –, hanem az abban megjelenő gondolatok, érvek, álláspontok

hiánya. Összességében tehát a legfájóbb pont a kötettel kapcsolatban, hogy úgy köteleződik el markáns filozófiai álláspontok mellett, hogy nem elemzi azokat mélységükben, nem számol a komolyan vehető ellentétes véleményekkel és érvekkel, és így gondolatmenete eléggé a felszínen mozog csak. Ez abból a szempontból is elég aggályos, hogy mindhárom tézisre elmondható, valószínűleg inkább kisebbségi vélemények a kortárs szakirodalmon belül, és – legalábbis személyes benyomásom szerint – a laikus intuícióknak is inkább ellentmondanak. Vagyis Ullmann úgynevezett hiba- *(error)*-elméletek mellett köteleződik el, ami még inkább megerősíti az igazolás, érvelés kényszerét. Az alábbiakban igyekszem megmutatni, hogy a szerző a) tényleg elköteleződik a fenti tézisek mellett, b) ezt nem argumentálja megfelelő módon.[2]

Ami a nyelv emberi kognícióban betöltött szerepének a kérdését illeti, érdemes figyelembe vennünk, hogy ez manapság inkább empirikus, mintsem filozófiai kérdésként vetődik föl. Ezt a szempontot Ullmann is megjeleníti, főként a könyv 2. részének 2. fejezetében. A híres-hírhedt Sapir–Whorf-hipotézist – amely szerint anyanyelvünk meghatározza, hogyan, milyen kategóriákkal és struktúrában ismerjük meg a valóságot – és az annak nyomán kialakult kiterjedt empirikus kutatásokat itt röviden ismerteti és áttekinti. Végső álláspontja ezzel kapcsolatban az, hogy a hipotézist empirikusan sem megerősíteni, sem cáfolni nem sikerült, ugyanakkor a széles körű vizsgálatok a probléma tisztábban látásához nagyban hozzájárultak. Az például Ullmann szerint is egyértelművé vált, hogy a nem-lexikai – morfológiai, szintaktikai – jellegzetességek befolyásoló hatása nem igazolható (pedig – legalábbis népszerű formájában – az eredeti Sapir–Whorf-hipotézis főként emellett köteleződött el, nem beszélve Nietzsche fent bemutatott gondolatairól, amelyek szerint a grammatikánk határozza meg metafizikai kategóriáinkat).

Ha röviden áttekintjük az empirikus kutatásoknak csak a lexikonokban, kézikönyvekben, enciklopédiákban található összefoglalásait,[3] akkor annyit azért kijelenthetünk, hogy bár egyelőre tényleg kérdéses a hipotézis érvényessége – vannak pró és kontra eredmények is, illetve rengeteg a módszertani vita –, az azért egyértelműnek látszik, hogy a nyelv kognitív befolyását alátámasztó eredmények jóval szerényebbek, mint a hipotézisben megfogalmazott kiinduló nagy tézisek a valóság megismerésének teljes nyelvi konstitúciójáról. Egyes megfo-

[2] Egyes helyeken Ullmann más jól ismert és sokat vitatott tézisek mellett is elköteleződik, különösebb explicit argumentáció nélkül. Ilyen például a módszertani kollektivizmus, amely főleg Durkheim kapcsán kerül előtérbe. Egy helyen például így fogalmaz: „nem az egyénekből áll össze a társadalom, tehát nem az egyének külön tudata egymás mellé rakosgatva alkotja a társadalmi tudatot, hanem épp fordítva: az egyén a közösségből válik ki, az egyén tudata a közösségi tudat »levezetett« állapota" (293).

[3] Lásd Werner 1997; Pléh 1999; Pinker 1999 (58–71); Kálmán–Trón 2007 (24–33); Prinz 2016; Scholz–Pelletier–Pullum 2016.

galmazások szerint a vita valójában akörül forog, vajon a nyelvi meghatározással szembeállítható, nyelvi befolyást állító gyengébb értelmezésnek mennyire erős verzióját fogadhatjuk el (Werner 1997. 79). Elsősorban a memóriát és a beazonosítás sebességét érintő kognitív feladatok során vált egyértelművé az anyanyelv lexikai rendszerének befolyása. Ugyanakkor az észlelésbeli differenciát szinte egyetlen kísérlet sem támasztotta alá, és a pozitív eredmények is inkább finom, szubtilis különbségeket látszanak igazolni, amelyek ráadásul átadhatók, közölhetők: a Sapir–Whorf-hipotézis erős relativista inkommenzurábilitás-tézisét semmi nem tűnik alátámasztani. Másképp fogalmazva: egyes kognitív aspektusokat befolyásolhat a nyelv, de ebből nem következik, hogy volnának egy bizonyos nyelvet beszélők számára elgondolhatatlan gondolatok. A könyvben egyáltalán nem kerül elő az a mai kognitív tudományban nagyon is markáns meggyőződés, amely szerint az emberi megismerés alapvető jellegzetességei és alapkategóriái, és általában a kategorizáció és a kategorikus észlelés még a nyelv előtt alakultak ki, és – a társas viszonyok kényszerével együtt – erőteljesen befolyásolták is a nyelvi rendszer felépítését (Pléh 1999. 53, 63). Pléh Csaba egyébként Ullmann által is hivatkozott tanulmánya végén így foglalja össze a korábban hosszan és részletesen bemutatott szaktudományos eredmények eredőjét:

> Az egyedi emberek lehetőségei egyetemesek. Mindenki képes például szillogisztikus következtetésekre, de egyes kultúrák ezt csak nagyon különleges helyzetben használják. E felfogás szerint a kognitív erőforrások minden kultúrában egyetemesek, ebben az értelemben nincs kulturális relativizmus. […] Más értelemben azonban van. A különböző kultúrák eltérő hangsúlyt helyeznek arra, hogy e forrásainkat bármilyen helyzetben használni tudjuk. […] minden jelenlegi tudásunk szerint gondolkodásunk és érzésvilágunk alapjaiban egyetemesek vagyunk mint emberi lények. (Pléh 1999. 145–146.)

Mindezek fényében kissé meglepő, hogy miután Ullmann elismeri, hogy a tapasztalat nyelv általi meghatározottságának erős relativista tézise a mai empirikus kutatások szerint tarthatatlan, a gyenge, befolyásolási tézisre hivatkozva mégis nagyon erős holisztikus állításokat fogalmaz meg a nyelv kognícióban betöltött meghatározó, konstitutív szerepéről. Egy helyen például az alábbi felsorolást találjuk:

> 1) Nyelv nélkül nincs világtapasztalat (környezeti ingereket tapasztalnánk, de nyitott világhorizontot aligha);
> 2) Nyelv nélkül nincs tárgytapasztalat (érzeteink lennének, de stabil, állandó és azonosítható tárgyakat nem tapasztalnánk);
> 3) Nyelv nélkül az érzelmeinket sem tudnánk tagolni és azonosítani;
> 4) Nyelv nélkül nem lenne reflexív öntudat (valamiféle szelf-érzés talán lenne, de önmagunkról való tudás aligha). (50–51.)

Első pillantásra nyilvánvaló, hogy ezek (és számtalan, a kötet későbbi lapjain előforduló megfogalmazás) messze túlmutatnak azon a gyenge befolyásolási tézisen, amelyet az empirikus kutatások igazolni látszanak. Ily módon tökéletesen megalapozatlannak tűnnek.

Ullmann ezzel szemben határozottan elválasztani igyekszik e téziseket nyelv és kogníció viszonyának empirikus kérdéseitől. Rögtön a fenti felsorolás után például kijelenti: „Ezek az állítások nem esnek egybe semmilyen módon a Sapir–Whorf-hipotézissel" (51). Hogy pontosan miért nem, arra itt még nem kapunk indoklást, később azonban (69) két tézist különböztet meg: i) a gondolkodás általában függ a nyelvtől; ii) a gondolkodás függ egy konkrét nyelvtől. Ullmann szerint csak a második empirikus kérdés, az első filozófiai. Sajnos azonban – számomra legalábbis – egyáltalán nem világos, mit kell itt értenünk az egyes konkrét emberi nyelvekkel szembeállított „nyelv"-en. Azt hiszem, az egyetlen komolyan számba jöhető jelölt a Chomsky-féle univerzális grammatika. Azonban, ha így értelmezzük, akkor sem tűnik túl plauzibilisnek ez az ellentéten alapuló tézis, mivel egyrészt így a kérdés – a velünk született univerzális grammatika kognitív relevanciája – megint csak empirikus probléma lesz (egy nagyon is kutatott, igencsak érdekes kognitív tudományos probléma), másrészt az eredeti Chomsky-i elképzelés éppen hogy különállónak, modulárisnak gondolja a két képességet. Mellesleg nyelv és kogníció viszonyát illetően fájó hiány az épp részben Chomsky elképzelése által motivált Fodor-féle Gondolkodás Nyelve hipotézis mellőzése a tárgyalásból, amely az egyik legbefolyásosabb elméleti állásfoglalás a témában az utóbbi évtizedekben. Egyszóval Ullmann valószínűleg nem az univerzális grammatikára vagy a gondolkodás nyelvére utal, amikor szembeállítja „a nyelv"-et a konkrét természetes nyelvekkel, az azonban nem derül ki, hogy mire; sőt nem is könnyű más plauzibilis jelöltet találni. Az utolsó, a nyelv történeti eredetéről szóló részben pedig egyértelműen az empirikusan létező természetes emberi nyelvekről beszél.

Könyve második részének összefoglalása során ismét visszatér a kérdésre, és bár elismeri, hogy a nyelv és a kogníció viszonyát illető, általa bemutatott problémákkal és elméletekkel kapcsolatos fő kérdés természetesen a nyelvi relativizmus kérdése, meglepő módon azonban úgy foglal állást, hogy ez a kérdés

> mint filozófiai kérdés nem túl izgalmas. Fenomenológusként aligha foglalhatunk másként állást, mint annak belátásával, hogy a nyelv […] igenis befolyásolja, noha teljesen nem határozza meg a tudat működését és a világ tapasztalati feltárását. A nyelvnek önálló élete van, és a szavak befolyással vannak arra, ahogy a dolgok megjelennek számunkra. (115.)

Természetesen mindenkinek szíve joga eldönteni, mely kérdések izgalmasak a számára, nekem mégis eléggé érthetetlen, miért nem érdekes probléma a kognitív relativizmus kérdése (merthogy ez a „nyelvi relativizmus"-nak nevezett

megközelítés valódi tétje). Hiszen – azon túl, hogy egyeseknek önmagában is izgalmas kérdésnek tűnik – egy csomó jól ismert, akár morális, politikai következménye van annak, hogy így vagy úgy foglalunk állást az ügyben. Az sem világos, miért fontos, hogy ez „filozófiai kérdésként" nem túl érdekes – ha egyszer érdekes kérdés, akkor nem mindegy, hogy filozófiai-e vagy sem?

Érdemes továbbá észrevennünk, hogy ez a szerény, a nyelv befolyásoló szerepéről szóló állásfoglalás igencsak ellentétben áll a kötet korábbi és későbbi fejezeteiben hangsúlyosan bemutatott elképzelések jelentős részével, amelyek ennél sokkal erőteljesebb befolyási, sőt igenis meghatározási szerepet tulajdonítanak a nyelvnek, amikor azt egyenesen az artikulált valóságészlelés és az alapvető fogalmi-logikai műveletek végrehajtásának lehetőségfeltételeként írják le. Ha Ullmann tényleg úgy látja – az általa is bemutatott empirikus eredmények alapján –, hogy ilyesfajta erős kognitív funkciót nem tulajdoníthatunk a nyelvnek, akkor nem világos, miért pont ezeket az elméleteket tematizálja, vagy miért nem rögzíti ezektől való teoretikus távolságtartását. Elég nagy disszonancia van aközött, amilyen részletességgel elemzi például Nietzsche radikális elképzeléseit, és közben milyen szerényen foglal állást jómaga a nyelvnek az emberi kognícióban betöltött szerepét illetően. Ráadásul e szerény állásfoglalás után pár sorral már állító módban úgy fogalmaz: „a nyelv befolyással van sok, vagy talán az összes tudati teljesítményünkre" (115), illetve „a transzcendentál-filozófiai fordulat belátásaival felvértezve […] már könnyű lesz elfogadni, hogy nem csupán a tudatunk sematizálja a valóságot, hanem a minden tudat által egyformán használt nyelv is" (116); sőt, egyenesen „nyelvi kopernikuszi fordulatról" (uo.) beszél. Mint láttuk – és Ullmann is elismeri –, erre empirikus bizonyítékok nincsenek, filozófiai érvekkel pedig nem nagyon hozakodik elő, csupán történeti illusztrációkkal. Jellemző, hogy az ellenkező álláspontot radikálisan képviselő Jerry Fodor sokat idézett megnyilatkozásából csak azt a részt idézi, hogy „gyűlölöm a relativizmust" (116), azt már nem, hogy „[a]mi lényegesebb, úgy gondolom, a relativizmus nagy valószínűséggel téved" (idézi Pinker 1999. 414). És Fodor munkásságának jelentős részében igyekezett empirikus és filozófiai érvekkel ezen meggyőződését alátámasztani, vagyis az erős nyelvi befolyásolási tézist cáfolni – Ullmann munkájában azonban ennek semmi nyomát nem látjuk.

A helyzet tehát az, hogy bár a könyv elején számot vet a nyelv kogníciót befolyásoló/meghatározó szerepéről szóló tézis empirikus vitathatóságával, sőt a tézis erős verzióinak nyilvánvaló tarthatatlanságával, a könyv hátralévő fejezeteiben Ullmann mégis egyértelműen a fogalmi gondolkodás teljes nyelvi meghatározottságát, a nyelv kognícióban betöltött konstitutív szerepét valló elképzeléseknek ad hangot. (Bár ne feledjük: az, hogy mennyiben köteleződik el a más szerzőktől idézett vagy megidézett gondolatok mellett, nem mindig egyértelmű.) Megjelenik ez már a strukturalista-posztstrukturalista szerzőket tárgyaló részben, ahol is a saussure-i kiindulópont alapján alapvetésként fogalmazódik meg, hogy fogalmaink a jelölt szerepét látják el és így összefonódottak a jelö-

lővel. A kettő szimbiózisaként felfogott nyelvi jel pedig a nyelvi rendszer mint szimbolikus rend részeként az abban betöltött, és a más elemekkel fenntartott viszonyában nyeri el önazonosságát. Következésképpen a nyelvi rendszer jellegzetességei határozzák meg, milyen fogalmakkal rendelkezünk, és ha ez a rendszer – akár csak apró mértékben – megváltozik, változik minden nyelvi elem pozíciója, így mivolta is, ide értve a jelet, és annak részeként fogalmainkat is. Ebből pedig könnyen juthatunk a jól ismert relativista tézisre: különböző szimbolikus rendben, különböző nyelvi rendszer részeként élő és gondolkodó emberek nem ugyanazokkal a fogalmakkal, kategóriákkal gondolkodnak.

A strukturalista szerzőket elemző rész egyébként az egyik olyan üdítő kivétel, ahol a szerző expliciten fölteszi a kérdést: „igaza van-e valamilyen értelemben a strukturalizmusnak?" (206). Elsősorban azzal a váddal foglalkozik, hogy a strukturalista gondolatok túlságosan is egy írásbeli kultúra jellegzetességeihez illeszkednek csak, sem a korábbi elsődleges, sem a mai másodlagos orális vagy képi kommunikáció által dominált kultúrában nem érvényesek. Válaszát, amelyben inkább megvédi a strukturalizmust, érdemes egy kissé hosszabban idéznünk. Szerinte tény ugyan, hogy orális kultúrákban sokkal inkább érvényes, azonban írásbeli kultúrákban is igaz, hogy a nyelvi, szimbolikus oppozíciók rendszere határozza meg, hogyan strukturálódik a valóság. Példája a biológiai taxonómia:

> A fát az határozza meg, hogy milyen módon lehet szembeállítani mindavval, ami nem fa: a bokorral, a kővel stb. Elképzelhető egy olyan kultúra, ami nem tesz egyértelmű különbséget bokrok és fák között, hanem egy fogalom alá sorolja a bokrokat és a nem túl magasra növő fákat, egy másik csoportba a lombos fákat és egy harmadik csoportba a csúcsos fákat. A valóság – függetlenül a mi józan racionális és biológiai megalapozottságú szemléletünktől – e kultúra emberei számára *így is fog kinézni*. (207; kiemelés tőlem.)

Sőt, még a mi racionális-tudományos kultúránkban is meghatározóak ezek, ugyanis

> minden természettudomány alapjaiban találhatóak olyan megkülönböztetések, amelyek nem tudományosan megalapozottak, viszont rájuk épül a tudomány egész területe. Ezek a megkülönböztetések rendszerint a legklasszikusabb értelemben vett kulturális oppozíciók: természet és kultúra, tudat és test, élő és élettelen, szellemi és biológiai, mesterséges és természetes stb. (208.)

Elsőre talán az a legmeglepőbb e válaszban, hogy olyan példákkal hozakodik elő a fogalmi felosztás szimbolikus rendszer általi meghatározottságát alátámasztandó, mint a biológiai taxonómia vagy az élő–élettelen szembeállítás, amelyek jó néhány empirikus kutatás szerint egyetemesek és – főleg az utóbbi esetében – jó eséllyel velünkszületettek (Pinker 1999. 430–435). A szimbolikus

struktúra-függőség tézisének egyik lényege, hogy e struktúrák nomologikusan kontingens kulturális termékek, nem pedig természeti sajátosságok – ezért is oly változékonyak. Másrészt, abban nincs semmi különösebben érdekes, hogy különböző körülmények közt élő emberi közösségek különböző kategóriák segítségével oszthatják föl a valóságot. Az igazi kérdés ezek átjárhatósága vagy inkommenzurábilitása, és ebből fakadóan az, hogy értékelhetjük-e e felosztási módokat a helyesség/helytelenség, igazság/hamisság dimenziójában. Az az állítás, hogy egy, a növényeket másképp osztályozó kultúra emberei számára másképp is fog kinézni a valóság, azt sugallja, hogy Ullmann az inkommenzurábilitás pártján van, hiszen e struktúra nemcsak a fogalmi osztályozást, de az érzékszervi tapasztalatot is áthatja. Ez az állásfoglalás újra csak mérhetetlen mennyiségű empirikus és filozófiai álláspontot és érvet idéz meg a kognitív penetrációtól és a top-down folyamatok jelenlététől kezdve az észlelés konceptualista vagy nonkonceptualista értelmezésének problémájáig (lásd alább), amelyekkel nem találkozhatunk a kötet lapjain. Ettől függetlenül e szakasz zárásaképp minden különösebb indoklás nélkül megint csak elköteleződik a radikális meghatározási tézis mellett: „Mindenesetre úgy gondolom, hogy gondolkodásunk egészét áthatja a nyelv, ezért a strukturalizmusnak bizonyos kognitív szintekre vonatkozóan […] döntő jelentőségű belátásai vannak" (210).[4]

A másik hely, ahol Ullmann masszívan elköteleződik a nyelvi meghatározás erős tézise mellett, a kommunikációs technológiák szerepével kapcsolatos kultúrtudományos nézetek elemzése, vagyis főként a szóbeli és írásbeli kultúrák szembeállítása. A kettő közti különbség magyarázata – mint láttuk – abból indul ki, hogy egy alapvetően szóbeli kultúrában az eltűnő hangnyelvnek kell betöltenie azokat a funkciókat is, amelyeket egy írásbeli kultúrában a rögzített írás lát el, amihez Ullmann hozzáteszi, hogy „úgy fogalmazhatunk, hogy a szóbeliség nyelve más szemantikát és más logikát használ, mint az írásbeliségé" (348). Ezt az általános tételt a szóbeliségben a kontextus meghatározóbb szerepével indokolja, amiből az következik, hogy „a szemantikai kód nem rögzített", illetve „a kifejezések beszédaktusokba ágyazódnak, […] nem választhatóak el az adott beszédaktusoktól" (uo.). Ezért van, hogy csak az írásbeliség megjelenésével született meg a rögzült jelentés, annak révén a másodlagos reprezentáció, és mindezeken keresztül az absztrakt, formális logikai követelményeknek eleget tenni képes fogalmi gondolkodás lehetősége. E megjegyzések esetében nemcsak az indokolás, érvelés hiányával találkozunk – hiszen empirikusan igencsak vitatható, hogy írásbeliség, sőt nyelv nélkül ne volna lehetséges absztrakt, logikus fogalmi gondolkodás –, hanem egy kategóriahibával is. Nemcsak a szóbeli, de minden – írásbeli vagy akár digitális – nyelvi megnyilatkozásunkra igaz, hogy beszédaktusba ágyazott, a valóság-

[4] Ami a képi kultúrát illeti, ezzel kapcsolatban szerintem teljes joggal jegyzi meg Ullmann (209), hogy a képek is jelfunkciót töltenek be életünkben, így a képi rendszerekre is érvényesek lehetnek a szimbolikus rendre vonatkozó strukturalista belátások.

ban nem választható le egy komplex intencionális aktusról. Ez persze nem jelenti azt, hogy ne emelhetnénk ki különböző aspektusokat (például a propozicionális tartalom aspektusát) a konkrét beszédaktusokból. És bár röviden bemutatja a „kommunikációtechnológiai determinizmus", vagyis a Torontói Iskola kritikáját is (354–356; e kritikák szerint ezek az elképzelések túlságosan leszűkítik a fogalmi gondolkodás kialakulásának okait azáltal, hogy csak az írásbeliséget tekintik egyedüli oknak; illetve empirikusan inadekvát, leegyszerűsítő felosztásokkal dolgoznak) – itt is, éppúgy, mint a Sapir–Whorf-hipotézis esetében, miután ismerteti a kritikákat –, és explicite elhatárolódik az állásfoglalástól, egy másik kommunikáció-determinista nézetet vesz védelmébe, mégpedig azt a jól ismert elképzelést, amely szerint a független léttel bíró és önmaga számára transzparens karteziánus ego koncepciójának megszületése (és/vagy népszerűvé válása) a csendes olvasás szokásának köszönhető. Bár a tézist némileg finomítja, és megenged más tényezőket is, mégis szükséges feltételnek tartja a csendes olvasást, hiszen, mint állítja, „úgy tűnik, nem képzelhető el a karteziánus interioritáshoz hasonló belső szellemi világ olyan emberek esetében, akik nem rendelkeznek a csendes olvasás képességével" (357). Nos, ez megint egy izgalmas empirikus – sőt, kísérleti filozófiai – kérdés, amelyet alaposan alá kéne támasztani. Én, mindenesetre az Ullmannéval ellentétes eredményre fogadnék.

A mű legvégén aztán már semmi kétséget nem hagy a szerző afelől, hogy teljes mellszélességgel támogatja a gondolkodás nyelvi meghatározottsága tézisének radikális formáját: „minden gondolati aktus már nyelvi működéshez van kötve. A nyelvben és a nyelv által gondolkodunk" (388). Majd pedig: „A nyelv a gondolat alakító szerve, a tapasztalás médiuma, a világ szimbolikus rendjének hordozója" (uo.). Mindezt – még egyszer hangsúlyoznám – úgy, hogy a kérdés empirikus vonatkozásait éppenhogy csak érinti; egyáltalán nem kerülnek szóba például a süketnémák, csecsemők, egyéb nyelv nélküli személyek kognitív képességeinek a problémái, a nyelvelsajátítás problémái, a performanciazavarok kérdései stb. – filozófiai érvelést pedig csak elvétve találunk a könyvben a tézis mellett, és sokszor azok is igencsak kezdetlegesek (lásd alább). Az ellentétes koncepciók úgyszintén nem kaptak helyet.

A nyelvi idealizmust alkotó másik két tézis megjelenése a kötetben hasonló mintázatot követ, így ezekről csak rövidebben írok. A helyzet ezek esetében is az, hogy egyes megnyilatkozások, illetve a mű egésze egyértelműen azt a benyomást kelti, hogy a szerző elköteleződik a tézisek (időnként azok radikális változata) mellett, miközben legtöbbször „csak" más szerzők írásait értelmezi, elemzi, és többnyire nem teszi egyértelművé, pontosan mi a viszonya az azokban foglaltakhoz. Azonban sem az elemzett művek bemutatása, sem az időnkénti személyes megnyilatkozások során nem vagy alig találhatunk érveket a tézisek mellett, az ellentétes álláspontokról és ellenérvekről nem is beszélve.

Ami az észleléselméleti konceptualizmust illeti, itt úgy tűnik, Ullmann leginkább azt feltételezi (hallgatólagosan), hogy az előző, a fogalmi gondolkodás nyelvi meghatározottságát valló tézis melletti elköteleződés automatikusan elköteleződést jelent a fogalmak észlelésben betöltött konstitutív szerepét állító tézis mellett is. Nem véletlenül találhattunk már az eddig idézett, főként a nyelvről szóló megnyilatkozásokban olyan kitételeket, mint „nyelv nélkül nincs világtapasztalat"; „nyelv nélkül nincs tárgytapasztalat"; „a nyelv a […] a tapasztalás médiuma", stb. A kötetben továbbá mindvégig a nyelv „sematizáló" szerepéről van szó, méghozzá – ha jól értem – a szó kanti értelmében, vagyis a nyers, intencionális tartalmat nélkülöző érzékszervi adatok fogalmak általi szintetizálásának, tapasztalattá válásának konkrét eszközét látja Ullmann a nyelvben. Sok helyen olyan egészen radikális konceptualista tézis mellett köteleződik el, amely szerint észlelési tapasztalataink tartalma egyáltalán nem a valóság reprezentációja. Bickerton evolúciós nyelvfejlődési elméletét tárgyalva például az emberi reprezentációs rendszerben tetten érhető előhuzalozottságból és ebből eredő top-down folyamatokból arra a következtetésre jut, hogy „[a] látás […] nem azt mutatja, ami van", illetve „abszolút és objektív létezés sem értelmezhető ebben a perspektívában" (365).

Ezzel szemben valójában két különböző kérdéssel van dolgunk: 1. A nyelvnek mekkora szerepe van a kogníciót ilyen vagy olyan mértékben átható fogalmiságban? 2. A fogalmiság hatóköre meddig terjed a kognícióban, eléri-e az érzékszervi észlelés szintjét is? A kérdések egyrészt logikailag is függetlenek egymástól: attól, hogy valaki nagy szerepet tulajdonít a nyelvnek a fogalmi gondolkodás kialakulásában és működésében, még nem kell konceptualistának is lennie; és fordítva: lehet valaki úgy konceptualista, hogy nem hisz a fogalmiság nyelvi konstitúciójában. Másrészt ezek az álláspontok valóban meg is jelennek a kérdés hatalmas empirikus és filozófiai szakirodalmában. A legjelentősebb kortárs konceptualista elképzelések például alapvetően az észlelési aktus során keletkező demonstratív fogalmakra támaszkodnak,[5] amelyek így nem függnek valamilyen előzetes nyelvi-lexikai repertoár jelenlététől vagy hiányától. Azt az elképzelést, hogy az észlelési tartalom csak előzetesen birtokolt fogalmak által jöhet létre – ami a nyelvi meghatározás tapasztalatra alkalmazásának téziséből, úgy tűnik, következik –, szinte senki nem fogadja el a vita kortárs résztvevői közül, olyan erős ellenérvek léteznek ugyanis, mint az észlelési tartalom finomantagoltságából, információgazdagságából vagy a fenomenális szóritész esetekből vett érv.[6] Sajnos e gazdag kortárs vita eredményeiből semmi nem jelenik meg a kötetben, így az állásfoglalás kissé megalapozatlannak tűnik.

[5] Lásd McDowell 1994. 56–57; Brewer 1999. 171 skk.

[6] Lásd például: Evans 1982. 229; Peacocke 1992. 67 skk.; Dretske 1981; Chuard 2007; Dokic–Pacherie 2001.

Ami végül a metafizikai antirealizmus tézisét illeti, Ullmann szemmel láthatóan ebben az esetben is feltételezi, hogy többé-kevésbé automatikusan következik az előző kettőből, legalábbis nem különbözteti meg explicit módon e téziseket egymástól. Pedig könnyen belátható, hogy önmagában abból, hogy elfogadjuk, észlelési aktusaink intencionális tartalma fogalmaink által meghatározott, a fogalmaink pedig az általunk használt nyelv által, még nem következik semmi a valóságra nézve. Semmilyen metafizikai tézis, még az sem, hogy a valóságnak nincs önálló, a mi fogalmi apparátusunktól független metafizikai struktúrája – mert hiszen ez utóbbi is egy metafizikai tézis.

Az, hogy Ullmann – az általa elemzett szerzőkkel valószínűsíthető egyetértésben – elköteleződik a metafizikai antirealizmus mellett, ismét csak a strukturalizmust bemutató részben válik a legvilágosabbá. Itt jelenik meg az a gondolat, hogy a másik két „valóságszférát" – az empirikus természetet és a transzcendentális tudatot – a szimbolikus rend alapozza meg, „hiszen valóság csak a nyelvben és a nyelv által van" (133). A nyelv ugyanis nem leképezi a valóságot, mivel „[n]incs olyan természetes viszony, amire a nyelv által létrehozott valóságreprezentáció visszavezethető lenne. Sem a fizika törvényei, sem a biológia szabályszerűségei, sem a pszichológiai és a transzcendentális szféra formái nem ilyenek." (182.) Ezt pedig így indokolja:

> A strukturalista gondolkodás számára evidenciává válik, hogy a szimbolikus rendet, vagyis a jelek struktúráját, ami által a valóságot megjelenítjük, a gondolatainkat pedig kimondjuk, nem lehet puszta tükörképnek tekinteni, akármi is lenne a tükrözött „valóság". Egész egyszerűen azért nem, mert a nyelvi jelek elemzése világosan megmutatja, hogy a jelek rendszerének önálló törvényszerűségei vannak. Ha pedig ez így van, akkor nem fejezhet ki tükörszimmetrikus módon egy más törvényszerűségeknek engedelmeskedő valóságot (a dolgok természetes rendjét vagy a gondolatok transzcendentális rendjét). (215.)

Itt tehát találkozhatunk argumentációval, még ha ez az érvelés nem is túl meggyőző. Egyrészt ahhoz, hogy a nyelv leképezhesse a valóság valamely részét, e leképezésnek nem kell „tükörszimmetrikusnak" lennie – bármit jelentsen is ez közelebbről –, a nyelvi rendszer konvencionalitása, esetlegessége ugyanis széles körben elfogadott gondolat. Nemcsak izomorf struktúrájú halmazok elemeit képezhetjük le egymásra. Másrészt nem világos, miért volna evidens, hogy a valóság vagy a gondolatok struktúrája más, méghozzá gyökeresen más, mint a nyelvé? A korai Wittgenstein szerint például valamilyen közös mélystruktúrával, a logikai formával rendelkeznek, még ha a felszíni struktúra más is, és ezért lehet különbözőféleképpen, különböző felszíni jellemzőkkel rendelkező közegekben leképezni ugyanazokat a tényállásokat. Más elképzelések szerint a nyelv éppen hogy a gondolatok, szándékok vagy a valóságos tények kifejezésére evolválódott, ezért erre alkalmas struktúrával rendelkezik. Abból tehát, hogy a

nyelvnek mint szimbolikus rendszernek önálló törvényszerűségei vannak, még nem következik, hogy ezek teljesen mások lennének, mint „a dolgok természetes rendje", és az sem, hogy a kettőt ne képezhetnénk le egymásra. Az persze nyilvánvaló, hogy a nyelv mint „szimbolikus rendszer önállóan vizsgálható terület", de ugyanez igaz a makrogazdaságtól a zenei hangokon át a futballtaktikáig rengeteg mindenre. Ezek is sajátos szabályokkal, törvényszerűségekkel rendelkeznek, amelyeket nem feltétlenül határoznak meg fizikai megvalósulásaik tulajdonságai – ezen utóbbiak ugyanis többfélék lehetnek, mivel itt többszörösen megvalósítható jelenségekkel van dolgunk. De azért nem gondolnánk, hogy a makrogazdaság, a zenei struktúra vagy a futballtaktika a valóság újabb, önálló n-dik dimenzióit, szintjeit alkotnák. Éppígy nyelv, fogalmiság és valóság viszonya lényegesen összetettebb kérdés annál, mint ahogy azt ez az egyszerű érv mutatja, és számtalan szofisztikált elképzelés létezik ezzel kapcsolatban a kortárs metafizikai és metaontológiai szakirodalomban.[7]

Ullmann azonban robusztus antirealista álláspontra következtet a fentiekből:

> A strukturalizmus szempontjából azonban az az állítás, hogy vannak tényállások a nyelvi megformálástól függetlenül, nem magától értetődő evidencia. A strukturalizmus megközelítése szerint ilyen eleminek tekinthető tényállások csak azért létezhetnek, mert a nyelvünk rendszere már eleve részt vesz a tényállások konstrukciójában. Hiszen az ún. valóságot nagyon sokféleképpen tagolhatnánk: az, hogy valamit tényállásnak tekintünk […] valójában a nyelvi reprezentáció műve. (229.)[8]

Illetve: „Mindaz, ami valóságosnak tűnik, csupán a jelek rendszerén belüli sajátos pozíció" (169). A nyelv mint szimbolikus rend itt már-már Berkeley Istenének képében jelenik meg.

Mint már említettem, a kötet egyik legnagyobb erénye, hogy egyes szerzők sokszor meglehetősen nehezen érthető, sajátos nyelvezettel megfogalmazott gondolatait nagyon világosan, a nem szakértők számára is követhetően adja vissza. Sajnos azonban ennek ellenére – az eddigiekben elemzett koncepcionális problémáktól függetlenül – előfordulnak kissé zavaros megfogalmazások, gyenge lábakon álló érvelések a szövegben. Íme, néhány:[9]

– Ullmann egy helyen (71) Wittgensteint – Cassirer mellett – a 20. század legismertebb nyelvi relativistájaként értelmezi (ami persze egy sokat vitatott értelmezés). Álláspontja szerint Wittgenstein azt állítja, hogy a nyelv „nem egy-

[7] Lásd például a French–Uehling–Wettstein 1988-ban és az Alston 2002-ben található tanulmányokat.

[8] Figyeljük meg, ahogyan az idézet halad a „nem evidens"-től a „valójában a nyelv műve"-ig!

[9] Az alábbiakban megint csak úgy járok el, hogy nem szálazom szét, mely gondolatok származnak Ullmanntól, és melyek az általa elemzett szerzőktől.

szerűen befolyásolja, hanem egyenesen meghatározza a tapasztalatot és a gondolkodást" (uo.). Azt írja továbbá, hogy ez a gondolat már a *Tractatus*ban is megjelenik, amire a híres 5.6-ot hozza föl alátámasztásul: „*Nyelvem határai* világom határait jelentik", amelyet úgy értelmez, hogy a nyelv logikai szerkezete meghatározza a (szubjektum számára adódó) világ logikai szerkezetét. Nos, ez nyilvánvaló félreértés. Először is, a *Tractatus* alapkoncepciója szerint nem meghatározza a nyelv szerkezete a világ struktúráját, hanem tükrözi, leképezi: „A kijelentés a valóság egy képe. A kijelentés modellje a valóságnak, ahogy azt mi magunknak elgondoljuk" (4.01). A logikai forma alapvetően nem a nyelv, hanem a valóság legalapvetőbb szerkezeti tulajdonsága, és ezért kell ezzel rendelkeznie minden képnek, amely a valóságot – igaz vagy hamis módon – ábrázolhatja, és ezért nem lehet alogikusat gondolni: „Aminek minden képben […] közösnek kell lennie a valósággal avégett, hogy azt egyáltalán […] leképezhesse, az a logikai forma, azaz a valóság formája" (2.18). Másodszor, a gondolatot a *Tractatus*ban nem befolyásolja a nyelv, hanem az annak az érzéki megjelenése: „A kijelentésben a gondolat érzékileg felfogható módon jut kifejezésre" (3.1) – ráadásul a természetes nyelv a gondolat tökéletlen, kusza megjelenése: „Emberi erővel lehetetlen közvetlen formában kiemelni a köznyelvből a nyelv logikáját. […] A köznyelv megértését szabályozó megállapodások szerfelett bonyolultak." (4.002.)

– A strukturalizmus kapcsán kerül szóba a kötetben a „zéró jelölő" fogalma, amint azt már láttuk is. Emlékezhetünk: e kategória bevezetése Ullmann elemzése szerint azért indokolt, mivel ha nem volna egy létszám feletti „üres jelölő", akkor teljes kölcsönös megfelelést találhatnánk a jelölő sorozat elemei és a jelölt sorozat elemei közt, így ezek kicserélhetők volnának egymással, ami a két sorozat összeolvadásához, így a jelölésviszony eltűnéséhez vezetne. Őszintén szólva ez az érv meglehetősen abszurdnak tűnik nekem. Olyan, mintha azt állítanánk: kell lennie egy zéró vagy üres hitelezőnek a hitelezők sorában, mivel ha nem volna, akkor a hitelezők és az adósok kölcsönösen fölcserélhetők volnának egymással, ami a két sorozat összeolvadásával, és így a hitelviszony értelmezhetetlenné válásával fenyegetne. Ez nyilvánvalóan rossz érvelés volna. Önmagában abból, hogy két sorozat elemei közt kölcsönös megfelelési viszony áll fönn,[10] nem következik, hogy fölcserélhetők volnának egymással. Ez csak akkor van így, ha a két sorozat megfelelő elemei közti reláció szimmetrikus – azonban sem a jelölési, sem a hitelviszony nem az.

– A strukturalista metafora-felfogás értelmezése kapcsán egy helyen így fogalmaz Ullmann:

[10] Ráadásul mind a jelölési, mind a hitelviszony esetében bonyolultabb esetek is lehetségesek: egy jelölt – több jelölő, egy adós – több hitelező stb.

> a nyelvhez képest nincs külső nézőpont, ahonnét magára a nyelvre rátekinthetnénk […]. Nincs olyan gondolkodás, ami kivonhatná magát a nyelv törvénye és rendje alól és kívülről tekinthetne a nyelvre. Más szóval nincs a nyelvhez képest metanyelv. „Minden, amit elmondhatunk az igazságról, az egyetlenről, az az, hogy nincsen metanyelv […], hogy semmilyen nyelv nem képes elmondani az igazságot az igazságról, hiszen az igazság azon alapszik, amiről a [nyelv] beszél, és nincs más mód ennek elérésére." [Itt Ullmann Lacantól idéz.] […] első pillantásra is látszik, hogy ez a kijelentés egy performatív ellentmondást és egy súlyos paradoxont hordoz magában: azt állítja, hogy nem lehet a nyelvről a nyelven kívüli gondolatokat megfogalmazni, miközben maga az állítás a nyelvre vonatkozó nyelven kívüli gondolat. (234.)

E passzusban több, számomra igencsak zavarosnak tűnő gondolat, érvelés is megjelenik. Először is nem világos, miért kéne egy metanyelv ahhoz, hogy a nyelvről beszéljünk vagy gondolkodjunk? Legtöbbször ugyanazon a nyelven tesszük ezt meg, pl.: a magyar nyelv törvényszerűségeit leírni igyekvő leíró nyelvtanokat is – többnyire – magyarul szokás megalkotni. Ennek a lehetőségéhez csak az kell, hogy az adott nyelv tartalmazzon szemantikai, szintaktikai, morfológiai stb. kifejezéseket. Másodszor: ha valaki azt állítja, hogy nem lehet beszélni a nyelvről, ezért és ezért – az tényleg performatív önellentmondás. De önmagában azt állítani, hogy nincs metanyelv, nem az. Harmadszor: az viszont tényleg önellentmondás, amikor azt írja Ullmann, hogy „maga az állítás [ti., hogy nincs olyan metanyelv, amelyen a nyelvről mint tárgyelvről lehetne beszélni] a nyelvre vonatkozó nyelven kívüli gondolat." Miért lenne ez nyelven kívüli gondolat (most pillanatnyilag fogadjuk el, hogy a gondolatok nyelviek, úgy általában)? A megfogalmazása nyilván nyelvi – különben nehezen értettük volna meg (hacsak nem váltott telepátiára a szerző e helyen). Azt állítani, hogy „amit *n* mondattal ezelőtt írtam (mondtam), nyelven kívüli állítás volt" – ez tényleg nyilvánvaló önellentmondás. Végezetül érthetetlen, hogy jön ide egyszercsak az igazság fogalma és kérdése? Miért ne lehetne – elvben – elmondani egy nyelven az igazságot az „igazságról"? Mi köze ennek a metanyelv kérdéséhez, feltételezett hiányához? Tarskira kell talán gondolnunk, aki szerint az igazságdefiníció mindig csak egy adott nyelvre és csak egy metanyelven adható meg, mivel csak így tudunk elkerülni egyes logikai-szemantikai paradoxonokat? E kérdésekről nem derül ki semmi az adott helyen, így az igazság fogalmának szerepeltetése teljesen érthetetlen lépés marad.

– A strukturalista jelentésfelfogást Ullmann egy helyen így jellemzi:

> A strukturalista beállítódás egyik lényeges következménye az a gondolat, hogy az objektív jelentés feltevése, vagyis egy jelölő és egy jelölt kölcsönösen egyértelmű, rögzített és időfeletti kapcsolata egész egyszerűen mítosz. (243.)

Itt úgy tűnik, szalmabáb érveléssel van dolgunk. Én legalábbis nem nagyon ismerek olyan nyelvfilozófust, aki szerint egy jel és az általa jelölt akármi közti viszony örök, változatlan és időn kívüli volna. Bőven lehet, persze, hogy van/volt ilyen filozófus (filozófusokról bármit el tudok képzelni), de az biztosnak tűnik, hogy ez nem egy bevett álláspont, így ha itt konkrétan gondolt valakire a szerző, azt jó lett volna megnevezni, a neki tulajdonított álláspontot pedig textuálisan alátámasztani.[11]

Még egy számomra furcsa jelenségre szeretném fölhívni a figyelmet. Ullmann a kötetben nagyon sokszor úgy beszél, mintha valamiféle felfedezések és konkluzív belátások történetét mesélné el, mintha a kezdeti téves és naiv elképzelések egyre jobb (plauzibilisebb, érvényesebb) megközelítéseknek adnának helyt. Nagyon sokszor találkozhatunk olyan kifejezésekkel, hogy valamilyen filozófiai elképzelés „bebizonyosodik" (126), „világosan megmutat" (215) valamit stb. Úgy tűnik tehát, a filozófiatörténet egy kumulatív modelljével találkozhatunk ezeken az oldalakon. Egy helyen például így fogalmaz: „[a strukturalizmus] olyasmi, ami után már nem lehet ugyanúgy gondolkodni, mint előtte" (133). Furcsának és – az én ízlésemnek legalábbis – kissé naivnak és dogmatikusnak tűnik ez a koncepció, hiszen oly sok evidenciánk van arra, hogy a filozófiában valójában nem fedeztek föl semmit, semmi nem bizonyosodott be, semmi nem vált nyilvánvalóvá. Hiszen minden álláspontnak vannak nagyon is komolyan veendő képviselői és ellenfelei, akik legitim argumentációval igyekeznek a szóban forgó álláspontot alátámasztani vagy cáfolni.[12] Természetesen az is legitim, ha valaki állást foglal ezekben a vitákban, azonban ebben az esetben álláspontom szerint be kell lépnie a küzdőtérre, részletes argumentációval kell előállnia, és az ellentétes álláspontok melletti elköteleződések motivációiról is számot kell adnia. Ezt nem helyettesítheti egy kumulatív modell, amely arra hivatkozik, hogy valamin már túllépett a filozófia.

És egy utolsó megjegyzés: könnyen lehet, hogy valaki azt gondolja, kritikai kifogásaim igazságtalanok a könyvvel szemben, hiszen analitikus filozófiai tartalmakat kérek számon egy alapvetően kontinentális irányultságú művön. Nos, ez szerintem egyrészről abszurd kifogás: képzeljük el, mit gondolnánk arról, ha laikus olvasóként azzal találkoznánk, hogy egy friss történettudományi vagy nyelvészeti munka kritika tárgyává tett szakmai hiányosságait valaki azzal próbálná

[11] Az objektív jelentés és így az objektív igazság és hamisság feltételezett lehetetlenségét és az ebből fakadó paradoxonokat a fenti idézet után nem sokkal egy-egy Sartre- és Esterházy-passzus elemzésével illusztrálja Ullmann (244–247). A helyzet azonban az, hogy ezek az állítólagos paradoxonok egészen jól megoldhatók a 20. századi nyelvfilozófia olyan fogalmi megkülönböztetéseinek alkalmazásával, mint a mondott és az implikált tartalom, a mondatjelentés és a beszélői jelentés vagy egy megnyilatkozás igazsága és sikerültsége közti különbségek. Semmilyen komoly elméleti paradoxon nincs ezekben a példákban valójában.

[12] Ennek átfogó elemzéséhez lásd Tőzsér 2018.

menteni, hogy e munka egy bizonyos szakmai iskola, megközelítés nézőpontjából íródott, ezért nem legitim számonkérni rajta egy másiknak a szempontjait. Szerintem bosszantana minket egy ilyen megnyilatkozás, hiszen úgy gondolnák: laikusként joggal feltételezzük, hogy a szerző egy adott téma kapcsán minden releváns szakmai álláspontot beemel elemzésébe, és minket nem kell érdekeljenek a szakma szubtilis belső frontvonalai. Szerintem egy filozófiai műnél is gondolni kell a laikus olvasókra (reméljük, időnként akadnak néhányan), akiktől nem várható el, hogy az adott művet elhelyezzék az analitikus–kontinentális arcvonal valamelyik oldalán. Másrészt e kifogás félreértésen alapszik: én nem konkrét szerzőket és műveket hiányolok; ahogy ezt már jeleztem is, számomra mindegy, honnan származnak a szerző információi. Ullmann könyvében olyan nagy filozófiai kérdéseket tárgyal, amelyek ma is kortárs filozófiai vizsgálódások tárgyai, így ezek eredményei szerintem nem hagyhatók ki az elemzésből.

A könyv utolsó részének bevezetésében Ullmann reflektál is erre a problémára, amikor azt állítja, hogy az analitikus nyelvfilozófia nem elemezte a nyelvnek a könyvben szereplő aspektusait: szinte egyáltalán nem beszélt a szimbolikus rendszerről és a sematizáló funkcióról, és alig valamit a nyelv instituáló szerepéről (itt az „alig valami" a késői Wittgensteinre és az általa inspirált hagyományra utal). Persze, ha így fogalmazzuk meg ezeket az aspektusokat, akkor tényleg nem sok kortárs elméletet, érvelést találhatunk. Azonban, ha értelmezésem helyes, és itt valójában a nyelvi idealizmus álláspontjáról és az azt alkotó nagy filozófiai tézisekről van szó – amit ugyanitt maga Ullmann is megerősít, hiszen saját maga nevezi meg például azt a kérdést, hogy „hogyan befolyásolja és határozza meg a nyelv a dolog, az igazság, a világ és egyáltalán a jelenség fogalmát" (336) –, akkor itt tévedésről van szó: a kortárs (és közelmúltbeli) analitikus filozófia ipari méretekben tárgyalja e kérdéseket.

Az a helyzet tehát, hogy kétféleképpen olvashatjuk a *Túl a jelentésen*t: egyrészt mint tudásközvetítésre vállalkozó művet, és ebben az olvasatban a könyv nagyon is jól vizsgázik. Hatalmas irodalmat mozgat meg, számtalan, különböző korokban élt és különböző iskolákhoz tartozó szerző – filozófus, nyelvész, empirikus pszichológus – nézeteit ismerhetjük meg a nyelv különböző aspektusairól. Az elemzések jól követhetők, világosak és alkalmasak arra, hogy a megjelenített gondolatokat képesek legyünk összevetni, párhuzamaikat és ellentmondásaikat olvasóként magunk megtalálni – még ha e gondolatok sokszor csak igen lazán kapcsolódnak is egymáshoz. Ugyanakkor a kötet nem pusztán tudásközvetítésre vállalkozik, hanem egy filozófiai álláspont önálló képviseletére is. És ebben a második olvasatban komoly hiányérzetünk lehet a művel kapcsolatban: a szóban forgó álláspont struktúrája meglehetősen bizonytalan és legfőképpen eléggé hiányosan argumentált, illetve szakirodalmi megalapozottsága is hagy maga után kívánnivalót.

IRODALOM

Alston, William (szerk.) 2002. *Realism & Antirealism*. Ithaca–London, Cornell University Press.
Brewer, Bill 1999. *Perception and Reason*. Oxford, Clarendon Press.
Chuard, Philippe 2007. The Riches of Experience. *Journal of Consciousness Studies*. 14. 20–42.
Dokic, Jerome – Elisabeth Pacherie 2001. Shades and Concepts. *Analysis*. 61. 193–202.
Dretske, Fred 1981. *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge/MA, MIT Press.
Evans, Gareth 1982. *The Varieties of Reference*. Oxford, Clarendon Press.
French, P. A. – T. E. Uehling – H. K. Wettstein (szerk.) 1988. *Midwest Studies in Philosophy 12: Realism and Antirealism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
Kálmán László – Trón Viktor 2007. *Bevezetés a nyelvtudományba*. Tinta Kiadó, Budapest.
McDowell, John 1994. *Mind and World*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
Peacocke, Christopher 1992. *A Study of Concepts*. Cambridge/MA, MIT Press.
Pinker, Steven 1999. *A nyelvi ösztön. Hogyan hozza létre az elme a nyelvet?* Ford. Bocz András. Budapest, Typotex.
Pléh Csaba 1999. Hozzájárulhatnak-e az empirikus pszichológiai kutatások a nyelv-gondolkodás viszony filozófiai problémájának megoldásához? In Neumer Katalin (szerk.) *Nyelv, gondolkodás, relativizmus*. Budapest, Osiris. 35–165.
Prinz, Jesse 2016. Culture and Cognitive Science. In Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/culture-cogsci/
Scholz, Barbara C. – Francis Jeffry Pelletier – Geoffrey K. Pullum 2016. Philosophy of Linguistics. In Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/linguistics/
Tőzsér János 2018. *Az igazság pillanatai.* Budapest, Kalligram.
Werner, O. 1997. Sapir-Whorf Hypothesis. In Peter V. Lamarque (szerk.): *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language*. Oxford – New York – Tokyo, Elsevier. 74–83.
Wittgenstein, Ludwig 1921/2004. *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford. Márkus György (átdolgozta Mekis Péter és Polgárdi Ákos). Budapest, Atlantisz.

Czétány György

A nyelvelméletek dialektikája vagy architektonikája

Ullmann Tamás könyvének alcíme – *Sematizmus és intencionalitás 2*. – árulja el, hogy előző munkájának, *A láthatatlan formá*nak a folytatását tartjuk kezünkben. Mindkét könyv a gondolkodásnak a világhoz való aktív viszonyát vizsgálja különböző területeken: az első a tudat, a második a nyelv esetében. Ugyanakkor a könyvből az derül ki, hogy a nyelvnek vannak olyan aspektusai, amelyek túlmennek a sematizálás és az intencionalitás problémáján. Ullmann egy helyen projektjét a nyelv „aszubjektív" (azaz nem egologikus) fenomenológiájaként határozza meg (388). Ám nem egyszerűen a nyelv megjelenésének leírásával van dolgunk, hanem a nyelv aktivitásának, vagy ahogy Ullmann fogalmaz, dinamikájának elemzésével, méghozzá három különböző aspektusból vizsgálva.

A könyv öt részből áll, melyek mindegyike egy-egy szempontot emel ki. Ullmann szerint az öt szempontra egyszerre tekinthetünk önálló modulokként és egy dialektikus folyamat egymásra következő mozzanataiként. A három középső rész tartalmazza a nyelv dinamikájának három különböző megközelítését. Ullmann szerint e három megközelítés „egymásra következésében van egyfajta dialektikus elrendeződés" (19). Bár a dialektika itt használt jelentését Ullmann nem fejti ki, a kifejtés alapján mintha azt az értelmet is magában foglalná, hogy egy adott szempont korlátaira és problémáira a következő szempont mutat rá, ami túllép e korlátokon, illetve megoldást ad a problémára, és egyszersmind konkrétabbá teszi a nyelv analízisét.

Az első részben az Ullmann által képviselt dinamikus nyelvfelfogás megalapozásáról olvashatunk. Ezt a felfogást Ullmann szembe állítja két másik felfogással, amelyeket eszerint (bár a szerző ezt nem teszi explicitté) statikusaknak kell tekintenünk. Az egyik szerint a nyelv a deszignáció, a megnevezés eszköze és ennek megfelelően egymástól elszigetelt, egységes nevekből áll. Ennek példája Condillac nyelvfelfogása. Ez a felfogás a nevek izolálásából fakadóan nem ad rálátást a nyelv dinamikájára. A másik felfogás szerint a nyelv a kifejezés médiuma és egészleges módon jelenik meg. Itt a hivatkozási alap Herder és Humboldt elmélete a nyelvről. Ezt az elméletet Ullmann „anti-szubjektivisztikusnak" (26) nevezi, bár talán szerencsésebb volna anti-individualisztikusnak

mondani, amennyiben a kifejezés feltételez egy szubjektumot, még ha ez esetben ez nem is egy egyén, hanem egy „beszélő közösség". A kifejezés valamilyen szubjektum, „szellem" (népszellem) kifejezése. Izgalmas ennek a vonulatnak az összekapcsolása Heidegger és Gadamer elméletével. Ez utóbbiaknál ugyanis az egész nem a beszélő közösség, hanem az értelemegész, a világértés egésze, amit a közös nyelv tár fel (ez esetben tehát már valóban nem beszélhetünk szubjektumról). Ez felveti annak izgalmas kérdését, hogy hogyan tehetünk különbséget a két holista koncepció, közelebbről az „értelemegész" és a „szellem" között. A választ – és ez a két koncepció összekötését igazolja – épp a teóriák holizmusa teszi nehézzé. Végső soron az e megközelítéssel kapcsolatos problémát Ullmann a következőképp foglalja össze: „Ha a nyelvet csak egészében és ontológiai funkciójában, vagyis a világfeltárás felől tekintjük, akkor a nyelv konkrét aspektusainak vizsgálata feleslegessé válik" (32). Ezt a problémát csak az institúció fogalma fogja megoldani a negyedik részben.

A következő három rész a dinamikusan felfogott nyelv három aspektusával foglalkozik: a nyelvi sematizálással, a nyelv szimbolikus rendjével és a nyelv világfeltáró-instituáló jellegével. A dinamikus összefüggés abban áll, hogy „a dinamikus nyelvfelfogás a három szint együttes működését és a szintek egymásra vonatkozását vizsgálja" (53). E ponton felmerül tehát a kérdés, hogy ami a három aspektust összeköti, az vajon a korábban megfogalmazott dialektikus folyamat, vagy pedig a három aspektus egyfajta architektonikája. Amennyiben három szintről beszélünk, ez maga után vonja annak képzetét, hogy a három aspektus valamilyen módon egymásra épül. Ez esetben az aspektusok szukcesszivitása egy a felszín felől a mélység felé való haladást sugall, amit azért kell megtennünk, mert az a veszély áll fenn, hogy a felszín elfedi azt a mélységet, ami pedig feltétele, alapja. Ez az irány már az első rész esetében is megfigyelhető. Eszerint az instrumentalista és a holisztikus megközelítés felszínként mindazon szinteket elfedheti, amelyek a nyelv dinamikájáról és aktivitásáról számot adhatnak. Hasonlóképp, a sematizálás feltételezi az azt megalapozó szimbolikus rendet, de el is fedheti azt, a két szint pedig feltételezi az institúciót, de megint csak el is fedheti.

Az első aspektus tehát a nyelvi sematizmus, mely a nyelv tulajdonképpeni fenomenológiai vizsgálatát tartalmazza: azt, hogy hogyan hat a nyelv a tapasztaló tudatra. A különböző elméleteket felvonultató vizsgálódás a szavak hatásától a nyelvtan és a népszellem befolyásoló erején keresztül – azaz egyre alapvetőbb szintek felé haladva – jut el a kategóriák és a metafizikai gondolkodás nyelvi befolyásoltságáig. A következő szintre történő (dialektikus) átmenetet a Nietzsche metaforaelméletéről írt fejezet alapozza meg. Itt a következő problémához jutunk el: ha a nyelv befolyással van a tapasztalat egészére, beleértve legalapvetőbb kategóriáit, akkor magát a nyelvet, annak törvényeit kell megvizsgálni, függetlenül a jelölt dolgoktól és a gondolkodó tudattól.

Ezzel eljutunk a második vizsgálandó aspektushoz, a nyelvhez mint önálló szimbolikus rendhez. Itt a nyelvnek mint médiumnak, mint közegnek az imma-

nens mozgásait, törvényeit elemző strukturalista elméletek kerülnek sorra. Ezzel egyszersmind elhagyjuk a sematizálás (alcímben szereplő) problémáját egy azt meghatározó szint kedvéért. A fejezet elején Ullmann felvázolja a gondolkodás (Apel elméletére emlékeztető) három paradigmáját. Ezek: az ontológiai (a létezőket tipizáló), a transzcendentális (a tudat és a valóság viszonyát vizsgáló) és a strukturalista paradigma. Ez utóbbi szerint a nyelv önálló szintet, önálló dimenziót képez, mely ráadásul „nem pusztán kiegészíti a másik kettőt velük egyenrangú harmadikként, hanem ez a dimenzió a másik kettő megalapozó dimenziója" (133). Eszerint a nyelv immanens törvényei megalapozzák mind a sematizálást, mind azt az ontológiai dimenziót, amely az első fejezetben világfeltárásként jelent meg. Méghozzá oly módon alapozza meg, hogy hatása bennük mutatkozik meg, ezért azok el is fedik e szintet. Azonban az ontológiai dimenzió létezői és a transzcendentális dimenzió tudati alakzatai valójában „csupán aspektusok a szimbolikus struktúrában: pozíciók a jelölők láncolatában és állandó mozgásában" (132). Eszerint eljutottunk az architektonika legmélyebb szintjére. Ám e rész végére egy újabb probléma merül fel: a szimbolikus rend mozgó, elcsúszó jelölőinek rögzítését immanens módon nem lehet megmagyarázni. Felmerül tehát a kérdés, hogy mi köti a szimbolikus struktúrákat a természeti és a társadalmi világhoz. Ennek a problémának a megoldása jelenti az átmenetet a következő, utoljára tárgyalt szinthez: „A társadalmi világ, mint kollektív és instituált világ fogalma a nyelv felől mutatja meg a világ világszerűségét, mint a szimbolikus dimenzió rögzítettségének eredetét vagy hátterét" (268).

Az institúció az értelem olyan rögzítése, mely nem vezethető vissza egy egyéni tudat tevékenységére. Ullmann, Takács Ádámot követve, ez alapján állítja szembe az institúció fogalmát a fenomenológiai konstitúció fogalmával. Az institúció tehát nem azonos a világfeltárással, „a világ feltárása még egy tudat transzcendentális perspektívájából is elgondolható" (268). Ezen a ponton némi ingadozás látszik a két fogalom viszonyát illetően: az idézett helyen Ullmann az institúciót a világfeltárás egy nem egologikus módjaként határozza meg, később viszont a világfeltárást határozottan az egyéni tudathoz köti, szemben az institúcióval, ami közösségi (288). Mindenesetre az előző részhez hasonlóan e rész is explicite egy nem-fenomenológiai módszerhez folyamodik: „ahhoz, hogy megpillantsuk a nyelv szociális és instituáló dimenzióját, ki kell lépnünk a fenomenológiai hagyomány kereteiből" (288). Vagyis mind a sematizmus, mind az intencionalitás fogalmán túl kell lépnünk. Mintha az egész vállalkozást két, egymással ellentétben álló, eldöntetlen törekvés, a fenomenológiához való ragaszkodás és a fenomenológián való túllépés vágya hatná át. Mindenesetre itt az egyértelműen megfogalmazott túllépés a társadalomtudományok irányába történik. Ullmann eredeti koncepciója az institúció fogalmának összekötése Durkheim szociológiai módszerével, a következő módon. Durkheim szerint a társadalmi tények kényszerítő erővel rendelkeznek. A kényszerítő erő a logikai konformizmusban fejeződik ki. A konformizmus viszont feltételezi a társadalom

instituálását (291). Ugyanakkor tíz oldallal később, Haugeland elmélete kapcsán azt olvassuk, hogy az institúció is feltételezi a konformizmusra hajlamos interaktív teremtményeket (301). Itt tehát egy körkörösséghez jutunk: az institúció már nem utal egy újabb, rajta túllévő szintre. Egyszersmind szemben a nyelv első részben tárgyalt és elégtelennek ítélt deszignatív és expresszív funkciójával, ezen a szinten a nyelv direktív funkciójára kerül a hangsúly. A különböző rétegek ekképp összeálló építményének dinamizálását Ullmann az utolsó részben kísérli meg. Azt az ígéretet kapjuk tehát, hogy az ötödik részben a három réteg egy történeti folyamat egymásba fonódó rétegeiként jelenik meg (335).

Ezzel szemben az első benyomás az, hogy e részben olyan újabb nyelvelméletekkel ismerkedünk meg, amelyek nem annyira dinamizálják az előzőekben kifejtett rétegeket, mint inkább újabb aspektusokat adnak hozzájuk. Így például Brickerton elmélete a grammatika (strukturalisták által elhanyagolt) mélyszerkezeteként a szintaxist határozza meg. Kivételt jelent itt az utolsóként tárgyalt Merlin Donald, aki a konformizmust, és így vele együtt az institúciót tárgyalja történeti perspektívában. Donaldnál a nyelv kognitív és kulturális igényeket kielégítő adaptáció, a grammatikai és jelentéstani pontosság pedig ehhez képest másodlagos. A nyelv alapja a világfeltáró funkció. A donaldi elméletnek a mitikus kultúra nyelvhasználatát tárgyaló részében a következőket olvassuk: „a világra vonatkozó reprezentáció és gondolkodás bonyolultabbá válása szülte azt az igényt, hogy a narráció finomodjon, ki lehessen fejezni a világ szimbolikus institúcióját" (384). A mitikus kultúra kialakulása a világfeltáró funkció finomodása alapján magyarázható. Ullmann tehát az utolsóként tárgyalt szerző esetében teljesíti az ötödik rész elején tett ígéretét: Donaldnál valóban megjelenik az eddig tárgyalt rétegek történeti dinamikája. Donald ugyanakkor azt is írja, hogy a világfeltáró funkciót történetileg megelőzi a mimetikus institúció. A konformizmus feltétele a mimézis, nem a nyelv (382). Ez azonban szembekerül a korábbiakban (a Durkheim elméletét tárgyaló részben) Rousseau nyomán megfogalmazott állítással, miszerint „a nyelv működése minden társadalmi intézmény eredete és állandó hordozója" (uo.). Az ellentmondás feloldatlan marad, ahogy általánosan is megfogalmazható a könyvben tárgyalt különböző elméletek összeegyeztetésének hiánya. Ezzel együtt a könyv nemcsak a különböző nyelvfilozófiai elméletek rendkívül gazdag és lenyűgözően világos módon összefoglalt tárházát nyújtja, hanem ezek valamilyen elv szerinti összerendezését vagy sorrendjét is – még ha nem is egyértelmű, hogy ez az elv inkább dialektikus, vagy architektonikus.

Kelemen János

Megjegyzések Ullmann Tamás *Túl a jelentésen* című könyvéről

A könyv egy nagy ívű és nagy igényű, „Sematizmus és intencionalitás" című program része, de önmagában véve is kielégíti, rendkívül magas színvonalon, az általa támasztott igényeket. A program első részét a szerző 2010-es munkájában *(A láthatatlan forma)* fejtette ki, melyben a tudat valóságáról funkcionális megközelítésben igyekezett számot adni, abból kiindulva, hogy a tudatra vonatkozó alapkérdés nem ontológiai. Erről az első részről annak idején elmondtam a magam elismerő, pozitív véleményét.

A második rész ismeretében immár le merem írni, hogy Ullmann Tamás vállalkozása a mai filozófiai horizont egészén belül a legígéretesebbek közé tartozik. Ezúttal a nyelv kerül a vizsgálódás középpontjába, hangsúlyozottan ugyanabban a funkcionális és nem ontológiai megközelítésben, mint korábban a tudat. A szerző nem győzi felsorolni, hogy a hagyományos nyelvfilozófiai kérdések közül (jelentés, referencia, intenció, beszédaktusok stb.) melyekkel nem foglalkozik, s általánosságban leszögezi, hogy munkája „az eddigi nyelvfilozófiai gondolatmenetekhez képest *eltérő módon* mutatja be a nyelvet" (13). Ez összességében azt jelenti, hogy a vizsgálódás tárgya főleg a nyelv és a világ viszonya, illetve a nyelv mint „világot és közös jelentést alkotó", „az egyes emberi tudattól független", „valóságformáló tényező" (12).

Az alábbiakban nem *recenzálom* a könyvet, hanem néhány általam kiválasztott tételéhez és állításához fűzök néhány kritikai megjegyzést.

Ullmann a nyelv filozófiai megközelítésének három útját különbözteti meg: az instrumentalista, majd a holisztikus, végül pedig a dinamikus nyelvfelfogást, mely utóbbi néhány kortárs gondolkodó (így Charles Taylor) munkáiban körvonalazódik, s melyet maga is követésre méltónak talál. Az instrumentalista megközelítés körébe sorolhatjuk mindazokat a hagyományos nyelvelméleti és nyelvfilozófiai koncepciókat, melyek abból a kérdésfeltevésből indulnak ki, hogy a nyelv minek az eszköze (vajon elsősorban a gondolkodásé vagy a kommunikációé?). A holisztikus megközelítés a nyelv Heideggertől származó ontológiai víziójára vezethető vissza. A dinamikus felfogás tételeinek kidolgozására ez a könyv tesz kísérletet, így a továbbiak során lényegében ehhez szólok hozzá.

Közbevetőleg megjegyzem, hogy bár az elméletek ilyenfajta csoportosításai sokszor megtévesztőek, a szóban forgó három nyelvfelfogás elkülönítése valóban kellő módon orientatív.

Térjünk rá tehát arra a néhány pontra, melyet kommentálni szeretnék.

A könyv történeti szempontból legfontosabb állítása, hogy az új nyelvszemlélet legfontosabb előzménye a strukturalista fordulat volt, s hogy a strukturalizmus nem pusztán egy 20. századi irányzat, hanem „áttörés a szellem történetében" (133). Ennek jelentőségéről egy helyen a következőket olvashatjuk: „A strukturalista gondolkodók olyan horderejű felfedezést tettek, amely jelentősége tekintetében a transzcendentális fordulathoz mérhető" (125). Ez túl nagy szó talán, de az állítás lényegében igaz. Fiatal korunkban, a hatvanas évek végén néhányan már Magyarországon is sejtettük: az éppen akkoriban végbemenő fordulat korszakalkotó volt. A strukturalizmus és posztstrukturalizmus annyi divatos megjelenésének lecsengése után jó erről olvasni.

De miben állt a strukturalista gondolkodók oly nagy horderejű felfedezése? Ullmann megfogalmazása szerint abban, hogy a valóság nem kétosztatú (vagyis nem merül ki a dolgok és a gondolatok rendjében, mint kétezer év óta hisszük), hanem háromosztatú, hiszen számolnunk kell a nyelv és a rá épülő szimbolikus szférák valóságával. Létezik tehát az előzőkre vissza nem vezethető, teljesen önálló törvényszerűségeknek engedelmeskedő harmadik rend: a szimbolikus rend. Azt hiszem, ez teljesen korrekt összefoglalása egy nagy gondolkodástörténeti eseménynek, s érdemes ebből kiindulva egy újfajta filozófiát körvonalazni, ahogyan szerzőnk is megpróbálja.

Ezt lehetne akár „a strukturalizmus filozófiájának" nevezni, ahogyan a kifejezés a könyv egyik helyén elő is fordul (131). Emlékezzünk: annak idején nagy vita tárgya volt, hogy a strukturalizmus módszer-e vagy filozófia. Ullmann ma már lehetne szóhasználatában sokkal határozottabb, s hangsúlyozhatná jobban, hogy itt valóban egy „strukturalista filozófiáról" van szó.

Eltekintve a szóhasználattól, kiemelendő: ez a filozófia, mely a szimbolikus rend önálló valóságából indul ki szerinte nem ontológiai jellegű. Tehát nem vezethető vissza valamely ontológiai felfogásra, de a transzcendentális filozófia tudatfogalmára sem.

S itt beleütközünk egy valamelyest kényes pontba. Az ontológiai gondolkodás, mint Ullmann rámutat, egydimenziós, s mind hagyományos, mind modern formájában feltételezi azt az állítást, hogy „egyetlen végső valóság van". Hozzáteszi: „A platonizmus, a modern természettudomány és a kortárs analitikus metafizika […] osztja azt az átfogó meggyőződést, hogy *egy* végső valóság van, az viszont mindennél inkább van" (129).

Ehhez a következő megjegyzést fűzöm: nem szerencsés a három nagy gondolkodási formát, illetve a gondolkodás és kutatás három nagy, tárgyilag külön-

böző területét (vagyis a platonizmust, a természettudományt és az analitikus metafizikát) egy sorba állítani.

Fogalmam sincs arról, hogy van-e egyetlen végső valóság, bár biztos vagyok abban, hogy ha volna is, sohasem alkothatunk róla egyetlen végső képet. Mindenesetre a modern természettudomány, melyen értsük itt – alapvető jellegénél fogva – a fizikát, egyszerűen nem tehet mást, mint hogy feltételezze: mindaz, amit a Hubble űrteleszkóppal, az űrszondákkal, a Mars-járókkal és számtalan más eszközzel megfigyel, mér és elemez, egy végső valóság részét alkotja: a táguló univerzumét a maga galaxisaival, fekete lyukaival, háttérsugárzásával és kvantumrészecskéivel. Persze észrevételem élét tompíthatja az a megfontolás, hogy a szerző gondolatmenete más szinten mozog, s éppenséggel alapfeltevése könyvének, hogy három nem ontológiailag értett rendje van a valóságnak, melyek közül egyik sem alapvető, s nem magyarázható a másikkal. Mindenesetre az „egyetlen végső" fizikai valóság feltárásán igyekvő fizika igényei jobban elismerendők.

Mint láttuk, Ullmann az egydimenziós ontológiai gondolkodás példái közé sorolja az analitikus metafizikát is. Ehhez a ponthoz az előzőhöz hasonló megjegyzés kínálkozik. A metafizika nagy hagyományát föltámasztó és jogaiba visszahelyező analitikus filozófia többi kérdésfeltevése között különösen komolyan veendő a lélek vagy a tudat természetére vonatkozó kérdés, mely általában a „fizikalizmus" körül folyó vitában jelenik meg. A többségi fizikalista álláspont hívei szerint a mentális állapotok és események „végső soron" fizikai természetűek. Ez kétségtelenül annyit tesz, hogy visszavezetik az egyik fajta valóságot egy másik fajta, „alapvetőbb" valóságra, s megszüntetik annak önállóságát, más szóval: felszámolják a két- vagy háromosztatú valóságot. Mégis: a fizikalizmus esetében nincs-e szó genuin filozófiai vitáról és álláspontról?

Végezetül a metanyelv problémáját érintem, mellyel kapcsolatban – úgy vélem – a szerző összemos valamit. Egy helyen strukturalista tételként említi s helyeselni látszik azt a többek közt Lacan által megfogalmazott állítást, hogy „nincs metanyelv" (132). Ezen Lacan és mások azt értik, hogy „nem tudunk a nyelvről a nyelvet elhagyva gondolkodni". Vagyis: „nincs nyelven kívüli gondolat a nyelvről" (uo.), ami kétségkívül igaz, s amit a filozófusok régóta tudnak. De nem helyes ezt az igazságot a metanyelvet tagadó állításként megfogalmazni. Mert *van* metanyelv, s éppen a strukturalizmus egyik atyja, Roman Jakobson mutatott rá, hogy a metanyelvi funkció a nyelv egyik alapfunkciója, mely minden mondatunkban érvényesül. A nyelv képes önmaga metanyelveként funkcionálni, s egyben minden más szemiotikai rendszernek is a metanyelve (eltekintve attól, hogy fel lehet vetni: esetleg léteznek „meta-képek" és hasonlók).

Megjegyzéseimet lezárva szeretném kifejezni reményemet, hogy ki lehet majd dolgozni azokat a kapcsolódási pontokat, melyek segítségével a háromosztatú valóság, illetve az önálló szimbolikus rend elmélete összeköthetővé válik az

általános nyelvészettel és a nyelvtudomány különféle ágaival (vagyis lehetővé válik az, ami a holisztikus nyelvfelfogás, illetve heideggeri ontológiai nyelvkoncepció esetében lehetetlennek bizonyult).

Még egy mondat: megismétlem, hogy Ullmann Tamás könyvsorozata manapság az egyik legígéretesebb filozófiai program, s nagy várakozással tekinthetünk a sorozat harmadik kötetének megjelenés elé, mely a tudattalanról fog szólni.

Olay Csaba

A szimbolikus rend fordulata

Ullmann Tamás *Túl a jelentésen. Sematizmus és intencionalitás 2.* címmel érdekes, gondolatébresztő és nagyszabású vállalkozást tett közzé. A főcím egyértelműen utal arra, hogy a könyv a filozófia központi fordulataként értett strukturalizmushoz kapcsolódó nyelvfilozófiai fejtegetést kísérel meg. Az alcím nehezebben értelmezhető, mivel a szerző *A láthatatlan forma* című könyvére (Budapest, L'Harmattan, 2010) hivatkozik, ahol a kapcsolódás bizonyos nehézségeket vet fel. Az alábbiakban a kötet gerincét alkotó téziseket foglaljuk össze, majd egyes pontokhoz fűzünk – helyenként kritikai – megjegyzéseket.

A kötet főcíme a jelentésen túlra invitálja az olvasót, amennyiben a strukturalizmust komolyan vevő álláspont szerint a nyelvi struktúrának nincs önmagában jelentése, értelme. A vezérlő belátás értelmében a jelentés, az értelem valami jelentés nélküliben, értelmetlenben alapozódik meg. A szerző úgy véli, a nyelvvel kapcsolatban olyan kérdést fogalmaz meg, mely korábbi kötetéhez hasonlóan nem a mibenlétre, hanem a működésre kérdez rá. A kérdésfeltevés hasonlósága abban rejlik, hogy a funkcionális elemzés lép az ontológiai tisztázás helyébe, amennyiben nem azt kérdezi, micsoda, milyen létező a nyelv (illetve a korábbi könyvben: a tudat), hanem azt, hogy miként működik, milyen teljesítményekkel jellemezhető? Hozzátehetjük, a két kérdés viszonya ezzel még nincs tisztázva: a „micsoda valami?" kérdést nem biztos, hogy helyettesíti a „mire való valami?", „mi a funkciója valaminek?" kérdés.

Az alcím mindazonáltal kissé félrevezető, mivel a két ígért jelenségből csak az egyik lesz domináns témája a kötetnek: sok sematizmus, de kevés intencionalitás. A visszautalás a szerző első kötetére annyiban nem meggyőző, hogy a pusztán módszertani egyezés nem hidalja át a két mű közti alapvető tematikai különbséget. Míg az első kötet a tudat rejtélyét, addig a második a nyelv rejtélyét igyekszik tisztázni, ahol közös pont a funkcionális elemzés az ontológiai tisztázás rovására. Tudat és nyelv összefüggéséről viszont ebben a gondolatmenetben már csak azért sem lehet szó, mert a leghosszabb harmadik fejezet épphogy leoldani törekszik a tudatról a nyelvet egy tágan értelmezve strukturalistának nevezhető megközelítés mentén.

Gondolatmenete kiindulásaként Ullmann a nyelvfilozófia három útját különbözteti meg (1. rész), majd három fő szempontból vizsgálja a nyelvet: a sematizmussal összefüggésben, szimbolikus rendként és végül a szimbolikus institúcióval kapcsolatban (2–4. rész). A könyv zárásként a nyelv eredetére vonatkozó gondolatmeneteket tárgyal. Ullmann érvelésének központi állítása, mely egyben a vizsgálódás tétjét is nagyon megemeli, hogy a filozófia Kanthoz köthető transzcendentális fordulatát a huszadik században egy strukturalista fordulat követi, új korszakot hozva el a filozófiában. A tézis nem pusztán azt állítja, hogy a strukturalizmus a nyelv vizsgálatának döntően új paradigmáját hozza, hanem azt a jóval erősebb gondolatot, hogy a nyelv, vagy legalábbis a strukturalizmus fő problémái alkotják a legfontosabb filozófiai kérdéseket. A nyelv vonatkozásában ez bizonyosan megkérdőjeleződik az 1980-as, 1990-es évektől kezdődően. Jóllehet korábban – főleg Heidegger és Wittgenstein nyomán – többen látták a nyelvben a fenomenológiai-hermeneutikai és a (nyelv)analitikus filozófia közös témáját (többek között Karl-Otto Apel, s őt követve Jürgen Habermas), az elmefilozófia és metafizika felfutása világossá tette, hogy a nyelvfilozófia már nem *prima philosophia*. A felfogás, hogy a nyelvfilozófia lenne az elsődleges filozófiai diszciplína, azon a dogmán alapul, ahogy Peter Bieri rámutat, hogy minden érdekes filozófiai kérdés megragadható fogalmakra és állítások logikai szerkezetére vonatkozó kérdések formájában. Ez a dogma viszont régóta megbukott, még maguknál az analitikus filozófusoknál is (Bieri 2007. 340). Az elmefilozófiai fejleményektől nem függetlenül lezajlott a pszichológiában egy kognitív fordulat, ami szintén nem helyezhető el a strukturalista keretek között. Ennélfogva megkérdőjelezhetőnek tűnik Ullmann könyvének alaptézise, mely szerint a filozófiában alapvető és lényegi történés a huszadik századi strukturalista fordulat, amit Kant transzcendentálfilozófiai fordulatához kellene hasonlítanunk.

Azt a tézist, hogy a strukturalista fordulat a Kant utáni filozófia központi történése, megpróbálhatnánk úgy alátámasztani, hogy nem elsősorban a nyelvre vonatkoztatjuk, hanem egyfajta strukturalista látásmódhoz és a strukturalizmus fő témáihoz kapcsoljuk, s ezt tekintenénk a fordulat fő irányának. Ez az érvelés viszont abba a nehézségbe ütközne, hogy a strukturalista látásmód számos előzményre nyúlik vissza, melyek után annak radikális egyediségét nem könnyű bizonyítani. Még ha állíthatnánk is, hogy a nyelv vizsgálatában a rendszerszerű szemlélet alapvető újítás de Saussure felfogásában, még akkor sem mondhatjuk, hogy az egyes elemek rendszerszintű összetartozásának holisztikus vagy kontextualista gondolata (megelőlegezve Hegelnél), vagy az ellentétek definiálóan meghatározó ereje (megelőlegezve Spinozánál) radikális nóvum lenne (lásd Frank 1983).

A konkrét nyelvfilozófiai kérdésfeltevést Ullmann a „dinamikus nyelvfelfogás" címkéjével fejti ki, mely az instrumentális és a holisztikus nyelvfelfogás két, egyaránt rossz végletét kívánja elkerülni. Az instrumentális felfogás szerint a nyelv izolált elemek halmaza, amelyek magukban vonatkoznak valahogyan a

valóságra, s ennélfogva a referenciális vagy reprezentáló funkció alapján vizsgálhatjuk őket. E nézet értelmében a nyelv olyan eszköz, melyet a tőle alapvetően független tudat vagy szubjektum csak a közlés céljaira veszi igénybe, de a működéséhez, gondolkodásához nincs rá szüksége. Az ellentétes holisztikus felfogás úgy véli, „a nyelv be van ágyazva egy életforma és életvilág egészébe", s ezáltal csak az egész működés felől, nem pedig az izolált elemek alapján közelíthető meg (18).

Az instrumentális felfogás fő veszélyét a könyv abban látja, hogy a nyelvet a reprezentációra szűkíti, míg a holisztikus megközelítés nehézsége leginkább az, hogy holisztikusan túltágítja a nyelvet (48). A dinamikus jelző pontosabb értelme azonban a strukturalizmus felé mutat, mely kitörés instrumentalizmus és holizmus ellentétének zsákutcájából a „szimbolikus rend" gondolata mentén. A strukturalista vezérgondolatot Ullmann úgy fogalmazza meg, hogy a tágan értett, önállóan szerveződő és működő szimbolikus szféra (jelek, szavak, írás, kulturális kódok, retorikai alakzatok) a jelentés hordozóinak külön elemezhető területét alkotja. Azonnal feltűnik, hogy az így meghatározott két irányzatban több jelentős nyelvfilozófiai kezdeményezést nehéz elhelyezni. A teljesség igénye nélkül említhetjük a késői Wittgenstein jelentés-használat elméletét, a beszédaktus elméletet, Davidson igazságfeltétel-szemantikáját, a pragmatizmust és Grice társalgáslogikáját, melyeknek nincs világos helye ebben a sémában.

A döntő strukturalista tézis azonban túlmegy azon, hogy a valóság nem kétosztatú (létezés – tudat), hanem háromosztatú (létezés – nyelv (szimbolikus szféra) – tudat) (125). A szimbolikus rend gondolata ennél átfogóbban le akarja fedni minden nyelvszerű képződmény (házassági rendszerek, divat, tudattalan, mítosz) tárgyalását is, melyeket önálló valóságoknak tart, amennyiben szabályai és összefüggései sem természeti, sem pszichológiai vagy mentális valóságra nem vezethetők vissza (124). A megközelítés nyilvánvalóan felveti azt a kulcskérdést, hogy miként lehet elhatárolni a még nyelvszerűt a már nem nyelvszerűtől? A nehézséget szemléltethetjük Benjamin sajátosan kitágított nyelvszemléletével is, mely az értelmezés feladatát a következő Hofmannsthal-idézettel fogalmazza meg: „Azt olvasni, amit soha nem írtak" (Benjamin 2001. 67). Benyomásunk szerint Ullmann nem néz szembe igazán a nyelv és nem-nyelv különbségére vonatkozó kérdéssel. Erre nyilván nem megoldás Benjamin útja, hiszen ha mindent nyelvnek tekintünk, akkor azon belül kell megtalálnunk a nyelv szűkebb fogalmát és annak ellentétét.

Vezérmotívumszerű elemzési szempontként a szerző a szimbolikus rend önállóságának gondolatához jut el, amit jelez az önálló szimbolikus rend függetlensége az emberi szándékoktól, és ennélfogva a szóban forgó rend kiszámíthatatlan zabolátlansága és uralhatatlansága. Ez a felvetés azt a további kulcskérdést hozza magával, hogy mi a kapcsolat a szimbolikus rend és a tudati dimenzió között, mely már nem szimbolikus? Egy helyen el is hangzik, hogy „kontraintuitív" a strukturalizmusból szinte automatikusan következő radikális immanencia gon-

dolata: „a jelek rendszerszerű összefüggéséhez és immanens mozgásához képest nincs külső, a jelektől függetlenül adott valóság. Mindaz, ami valóságosnak tűnik, csupán a jelek rendszerén belüli sajátos pozíció, ezért ennek megfelelően nem külső faktorok alapján, hanem a jelek rendszerén belül kell értelmezni" (169). Az elképzelésnek világos előzményét, pontosabban szemléltetését jelenti Jacques Derrida gondolata, miszerint nincs külső, nincs kívül a szöveghez képest *(il n'y a pas de hors-texte)*. A „strukturalista fordulat" tehát Ullmann értelmezésében azt jelenti, hogy a szimbolikus rend nem pusztán egy harmadik szféra a dolgok és a transzcendentális képzetek szférái mellett, hanem azoknál alapvetőbb, azok felépítését meghatározó rend: „a nyelvi jelek szerkezete […] a valóság eredendő szervezőelve" (125, 133). Következésképpen a nyelvi reprezentáció sem lehet tükörképe a valóságnak, mintha megnevezések halmaza lenne. A strukturalizmus alaptézise szerint a nyelvi reprezentáció egyszerre alkotja meg az egységeket a jelölők és a jelöltek sorozatában. A tézis értelmében megfordul tárgy és jelölésének viszonya ahhoz képest, ahogy hagyományosan elgondolták: „a dolog nem elsődleges az őt jelölő jelhez képest, hanem a jelhez tapadó jelentés révén válik azzá, ami. Más szóval a dolog természetes dologiságának a helyét elfoglalja a tárgy jelszerűsége" (191).

Ullmann joggal jegyzi meg, hogy a dolgokhoz van jel- és nyelvhasználatot megelőző viszonyunk is, mégpedig az a pragmatikus, tevékenykedő viszony, mely felismeri a tárgy eszközszerűségét és képes használni azt. Mindazonáltal úgy véli, ez nem változtat a strukturalizmus belátásának érvényén, mivel „ez a pragmatikus viszony nagyon sokat megőriz a dologhoz való szubjektív viszonyainkból, hiányzik belőle az objektivitás" (uo.). Lehet, hogy a tárgyakhoz való nyelvelőtti viszonyt meg lehet magyarázni strukturalista nézőpontból, de biztosan nem a szubjektív viszonyokra való hivatkozással, illetve az objektivitás hiányolásával. A tárgyakhoz való felhasználó viszony, az eszközhasználat ugyanis sajátos „objektivitással" jellemezhető, ami csak annyiban „szubjektív", amennyiben egy tudatosan cselekvő, azaz eszközhasználó lényt feltételez. Nem szubjektív viszont abban az értelemben, hogy egyénfüggő lenne, hiszen létezik egy nyilvánosan hozzáférhető felhasználhatósága az eszközöknek, mely a felhasználók számára ismeretes. Platón ideaelméletének egyik fontos gondolata, hogy a használat személyek feletti érvényességgel rendelkezik (Wieland 1982). Ha ez az ellenvetés megállja a helyét, akkor kérdésessé válik a jelszerűség elsőbbsége a dologisággal szemben.

A szimbolikus rend strukturalista alapgondolatához mindenképpen kívánkozik három megjegyzés. Egyrészt nem világos, honnan adódik az a gondolat, hogy a létezés és a tudat két rendjének alakzatai háttérbe szorítják és „bizonyos értelemben láthatatlanságban tartják" a szimbolikus rendet. Ebből kibontakozik egy pszichoanalízisre emlékeztető gyanú-hermeneutika. Másrészt a szimbolikus rend szerveződése és mozgása örököse a transzcendentális szubjektivitás funkcióinak, amiből viszont az adódik, hogy annak mintegy helyére lépve párhuza-

mos problémák lépnek fel: hogyan és milyen ismertetőjegyekkel mutatható fel a szimbolikus rend? Hogyan lehet egyszerre létrehozója és produktuma egyazon rendnek (ahogy a transzcendentális szubjektivitás is egyszerre kellene, hogy a világ része legyen, ugyanakkor viszont rajta kívüli)? Végül pedig, harmadrészt, az európai gondolkodásról a strukturalista fordulat elképzelésével, úgy tűnik, egy teleologikus-hegeliánus sémát kapunk: ontológiai – transzcendentális – strukturalista fázisokkal.

A strukturalista fordulat gondolatával kapcsolatban továbbá két fontos hiányérzetet meg kell említenünk. Az egyik tipikus nehézség, illetve ellenvetés a strukturalista megközelítéssel szemben az individualitás és egyediség kezelésére vonatkozik. Az alapvető strukturalista meggyőződés szerint bármely konkrét képződmény mindig egy virtuális lehetőségrendszer részleges megvalósulása (143). A kortárs filozófiában Manfred Frank visszatérő fenntartása volt a strukturalista-neostrukturalista gondolkodással szemben, hogy az individuális képződmények individualitásukban történő megragadása egy ilyen megközelítés elkerülhetetlen vakfoltja. További, az előzőtől nem független problémakör a kreativitás kérdése, még pontosabban az egyén újító képességéről való számadás. A szimbolikus rend logikáján belül persze elgondolhatók változások, hiszen az sajátos „mozgástörvények" szerint változik, jóllehet ez semmiképpen nem az egyén kreativitása, újítása. Nem marad hely viszont az egyén újító tetteinek, hiszen azok csak egy legalábbis valamennyire autonóm pozícióból lehetségesek. Ennek viszont nem látszik a lehetősége, ha az alapvető történés a szimbolikus rend saját logikája mentén zajlik (203–204).

A strukturalista alapgondolat fontos aspektusa a szubjektum lefokozása:

> A *langue* és a *parole*, vagyis a nyelv mint struktúra és a beszéd mint a nyelv konkrét, egyedi aktualizációja közötti különbség egyértelművé teszi, hogy a szimbolikus (akár nyelvi, akár kulturális, akár társadalmi) struktúra a tudattalan szintjén kódolja a jelek rendszerét. […] – A szimbolikus szférának megfelelő szubjektum tehát az, akinek tudattalanja van. Ez nem feltétlenül a pszichológiai (vagyis a személyes és egyedi) tudattalant jelenti, bár attól sem független. Ez egy olyan tudattalan, ami a szimbolikus kódok révén kulturális csoportok egészének határozza meg a kollektív meggyőződéseit és a világra vonatkozó felfogását. […] A szubjektum az, akinek tudattalanja van és akinek a tudattalan beszéde állandóan elfedi és le is leplezi az – állítólag – tiszta öntudat önmagára vonatkozó meggyőződéseit. (134.)

Összekeveredik itt a Foucault-ra emlékeztető történeti apriori gondolata az egyéni tudattalannal. A szerző előre utal az eddigi két kötetet majd követő, a tudattalant tárgyaló harmadik kötetre, de ez nem változtat azon, hogy a szubjektum alárendelt pozícióvá nyilvánítását az itt felhozott tudattalan hivatott igazolni. A „tudattalan" kifejezés használata viszont annyiban nem szerencsés, amennyiben nehéz elhárítani a freudi hagyomány tudattalanjával való hasonló-

ságot (melynek filozófiai felhasználhatósága minimum vitatott – lásd ehhez Olay 2017), mely tudattalan az alany számára saját pozíciójából kiindulva hozzáférhetetlen (ami Freud önelemzéseinek paradox státuszában jelentkező nehézség). A szimbolikus rend legalább részleges hozzáférhetősége az alany perspektívájából ezzel szemben nem elvi szinten problematikus. A jelentések hálózata és a tagolt értelem kontrasztok révén bizonyos szinten tematizálható. A fenomenológiai hagyományban Heidegger használta hasonló viszonyokra, különösen a hagyományban benne állásra a „magától értetődőség" terminust, melyet termékenyebbnek gondolunk.

A strukturalista szubjektum-felfogást Ullmann Benveniste idézésével fejti ki: „Az ember a nyelvben és a nyelv által konstituálódik *szubjektumként*; mivel valójában egyedül a nyelv az, ami a maga valóságában, vagyis a lét valóságában, megalapozza az 'ego' fogalmát." Kettős értelemben jelent ez nyelvi természetet a szubjektum fogalmára nézve, „egyrészt az ént-mondás performatív aktusában", „másrészt pedig [azáltal, hogy] szorosan kapcsolódik a személyes névmások oppozicionális rendszeréhez" (197 sk.). A tézis részletes vitatása messze vezetne; mindazonáltal meg kell említeni az öntudat levezethetetlenségének tézisét, melyet Dieter Henrich munkáira támaszkodva különösen Manfred Frank képviselt energikusan a neostrukturalistákkal szemben. Frank tézise az, hogy az öntudat olyan eredeti, kétségbevonhatatlan adottság, mely nem vezethető le semmilyen nyelvi működésből, és lényegileg megelőz minden nyelvhasználatot. Hasonlóan érvelhetünk talán az egzisztencia vonatkozásában: a nyelvi megragadás nem létrehozza, hanem legfeljebb kontúrozza a saját létezéshez való viszonyt. Nem tudjuk megragadni saját magunkat és saját magunkhoz fűződő viszonyunkat nyelviség nélkül, de ez nem jelenti azt, hogy nyelv „hozná létre" ezt a viszonyt (világban lévő) önmagunkhoz.

A szimbolikus rend gondolatát viszi tovább Ullmann szerint a szimbolikus institúció gondolata, melyet elsősorban Durkheimhez kapcsolódva fejt ki. Durkheim alapvető törekvése volt, hogy a szociológiát önálló tudományként megalapozza, s ezt úgy véli elérni, hogy a szociológiának saját területet biztosít. A kollektivitás egyénekre vissza nem vezethető terepe, a társadalmi tények *(faits sociaux)* meggyőződése szerint egy ilyen területet alkotnak, s így a társadalom emergens volta a szociológia tudományosságának lehetőségét nyújtja. Ullmann a kollektív fogalmak és a társadalom kollektív tudatának elképzelésében találja meg Durkheim filozófiailag legfontosabb hozadékát, mely jelenségek viszont nem ragadhatók meg az egyedi tudat felől. Ennélfogva a nyelv csak a kollektív instituálódás koncepciójával írható le megfelelően:

> Institúciónak nevezhetjük az értelem rögzítésének és szabályozásának minden olyan változatát, amely nem vezethető vissza egy egyedi tudat tevékenységére, vagyis transzcendentális konstitúcióra, hanem csakis a társadalmi közeg egyénfeletti és egyéni akarattól független tevékenységére. A nyelv tehát valami olyasmi, ami

> nem „pusztán" világot tár fel (a világfeltárás tevékenysége még egy egyéni tudat transzcendentális perspektívájából is elgondolható), hanem oly módon tár fel egy világot, hogy ebben az értelem egyéni tudattól független, vagyis instituált aspektusai is megjelennek. (268–269.)

Ullmann a „társadalmi" fogalmát Durkheim nyomán úgy vezeti be, hogy az lényegileg nem vezethető vissza „a benne részt vevő individuális tudatok egyéni törekvéseire" (270). Ezzel viszont örökli Durkheim elméletének azt a nehézségét, hogy a társadalom hogyan „kerül bele" az egyénekbe, az egyes tudatokba.

A kollektív képzetek – hagyományok, mítoszok, legendák, viselkedési szabályok, érzelmi állapotok kifejezésmódjai – egy társadalom „tudását" jelentenék, az adott társadalom „gondolatait", olyan független szférát, melyet sajátos szabályok és rend jellemeznek. Ebből viszont a könyv arra következtet, hogy e képzetek „igazságának" kérdése értelmetlen, mivel a világ és a társadalom rendjének egészére vonatkoznak. Ezért sajátos helyzetüknél fogva nem lehetnek nem igazak: „Nem azért igazak, mert megfelelnek valamiféle objektív valóságnak, hanem azért igazak, mert az igazság feltételeit jelentik" (274). Ezzel a sajátos megkérdőjelezhetetlenséggel függ össze az is, hogy nem kívülről kényszerített, hanem belsővé tett, interiorizált képzetekről és szabályokról van szó. A kollektív képzetek által kialakított átfogó rend gondolatában, azaz a világ tagolásában Ullmann vitatható módon három tényezőt akar összedolgozni, mégpedig a fogalmi, a mitológiai és a társadalom felosztásának mozzanatait: „E három aspektus […] együttesen ugyanarra a szellemi keretre épül, ez pedig nem más, mint egy alapvető institúció", ahol ez az alapvető institúció egy „személytelen erő", aminek a „szent" fogalma felel meg (289).

A kollektív képzetek tárgyalása Ullmann könyvében mindazonáltal követ egy olyan korlátozást Durkheim nyomán, mely kérdéseket vet fel. Durkheim ugyanis az archaikus társadalmakat vizsgálja, s ezzel nyitva marad az a kérdés, hogyan kellene elgondolnunk a kollektív képzeteket a modern társadalomban, ahol szintén kollektíveknek kellene lenniük. Nem világos, hogy e képzetek modern viszonyok közt miért lennének elmosódottak, nehezen észrevehetők, ahogy a szerző állítja? A korai társadalmak preferálása olyan lépés, mely homályban hagyja az elképzelés modern társadalmakra vonatkoztatott érvényét. Durkheim csak a primitív társadalmakkal foglalkozik; lehet, hogy igaza van a modern társadalmakra is, pluralizálódott, szekularizált világképükkel, de ez mindenképpen külön kérdés. Amikor Ullmann azt írja, a legprimitívebb társadalmakban „semmifajta felvilágosult racionalitás, vagy reflexív öntudat nem homályosítja el ezeknek a képzeteknek a tiszta és átfogóan kollektív jellegét" (275), akkor ezzel maga sugallja azt a sejtést, hogy a kollektív képzetek a reflektált racionalizmus modern társadalmában sokkal kevésbé jelentkeznek. A vallási képzetek rögzített szerepe nyilvánvalóan nem áll a modern társadalmakra. A felvilágosodás meghatározása komplex feladat. De az ész révén történő felülvizsgálat gondola-

tát nem lehet kivenni belőle. Az ész ítélőszéke előtt viszont biztosan nem állnak meg automatikusan a vallási képzetek. Akkor viszont a kollektív képzetek státusza, legalábbis a modern társadalmakra nézve, kérdéses.

Ezt a nehézséget az sem oldja fel, hogy Ullmann Durkheimet és Marcel Mausst követve állítja, hogy a legalapvetőbb kategóriák a társadalom berendezkedését tükrözik. Durkheim és Mauss tézise erős kapcsolatot állít alapvető kategóriák és társadalmi viszonyok között. Alapjában véve két formában lehet állítani a tudás és a társadalmi viszonyok összefüggését. Erősebb változatban mondhatjuk, hogy a társadalmi viszonyok valamiféle leképződését találjuk meg fogalmaink valamely csoportjában (így Durkheim és Mauss), míg egy gyengébb változatban állíthatjuk, hogy a társas viszonyokban, csoportokban érvényes igazolási és egyéb szabályok határozzák meg, mit tekintünk tudásnak. A könyv érvelése néhány ponton nem teszi igazán világossá, hogy az erősebb vagy a gyengébb olvasat talaján áll. Mindkét olvasat számára felmerül azonban az összemérhetőség és a relativizmus problémája, tehát az a kérdés, hogy az alapkategóriák eltérése mellett hogyan lehetséges megértés (akár a primitív kultúrákra vonatkozóan)? A könyv erre a problémakörre nem tér ki.

A szimbolikus institúció gondolata bizonyos feszültségben áll a szimbolikus rend alapgondolatával, mivel nem világos, hogy utóbbihoz viszonyítva milyen újdonságot hoz az institúció gondolata. Hiszen a nyelv mint az egyéni tudatoktól független, számukra megkerülhetetlen keretet jelentő képződmény már a strukturalizmus tárgyalásával megjelent. A nehézséget az is mutatja, hogy a szimbolikus institúció alapvonásai egyenként problémamentesen lefordíthatók a nyelvre: „a nyelv működése minden társadalmi intézmény (fogalmi osztályozás, morális szabály és rituális cselekvés) eredete és állandó hordozója. A nyelv működése és a valóság társadalmi instituálása párhuzamos, vagy másképpen fogalmazva: azonos szellemi keretekre épül. Ezáltal pedig a nyelv egy új aspektusa nyílik meg: a nyelv immár nem pusztán feltárja a világot egy önmagában zárt, egyéni tudat szempontjából, hanem instituálja a világot (egy közösség szempontjából).” (288–289.)

A társadalmi intézmények azáltal léteznek és működnek, hogy mindenki valóságosként tekint rájuk. Az intézmények realitása nem fizikai, de valóságuk nem is vezethető vissza egy isteni törvényalkotóra, egy racionális individuum döntésére vagy több racionális lény közmegegyezésére (295). Az intézmények egyik legfontosabb jegyeként Ullmann David Bloort követve az önmagukra utalás tulajdonságát emeli ki. Az intézmény önmagukra vonatkozó gyakorlatok összeségébe ágyazódik, ahol „az intézmény valóságát azok az aktusok hozzák létre, amelyek magára erre az intézményre referálnak, vagyis az intézmény valóságából indulnak ki” (296).

Az önreferenciális modell körkörösségének nehézségét a szerző John Haugeland nyomán tárgyalja. Haugeland neopragmatista megközelítésének alapvető meggyőződése, hogy klasszikus filozófiai kérdéseket csak akkor tudunk megfe-

lelően tárgyalni, ha nem az izolált, egyéni szubjektumból vagy tudatból, hanem a világban másokkal együtt élő szociális lényből, vagyis a társadalmi intézmények, a norma, a szokások és az életmód fogalmából indulunk ki. Haugeland ezért állítja középpontba azt a tézist, hogy „minden konstitúció institúció", vagyis minden individuális értelemadás csak a többiekkel osztott világfelfogás és életmód függvényében értelmes (297). Haugeland nyomán Ullmann hangsúlyozza, hogy a normáknak való engedelmeskedés sem nem szabálykövetés, sem nem konvenció. Egyrészt a szabály követése a szabály ismeretén és elfogadásán alapul, a normának való engedelmeskedés viszont átvett viselkedési minta. Másrészt a konvenció megegyezést feltételez az ágensek között valamire vonatkozóan.

Problematikus azonban, hogy Ullmann szerint a normát azért fogadjuk el, mert „el sem tudjuk gondolni, hogy lehetne másként is viselkedni. A másként viselkedés nem a szabály megszegését jelentené, hanem abnormális és elfogadhatatlan viselkedést" (300). Alig lehet példát mondani olyan normára, melyről el se tudjuk gondolni, hogy másként is lehetne viselkedni; valójában természettörvényekről szoktuk azt gondolni, hogy a leírt jelenségek nem alakulhatnának másként. Az abnormális és elfogadhatatlan jelzők pusztán értékelések, melyek semmit nem változtatnak azon, hogy lehetséges viselkedésről van szó. Így a normák egyáltalán nem különböznek annyira elfogadott szabályoktól, mint ahogy a szerző sugallja. A különbség tarthatatlanságának a fogalmi tétje pontosan az, ami Ullmann szisztematikus szándékai felől fontos: míg a szabály elfogadása kérhet indoklást, és így felveti az igazolhatóság kérdését, addig a norma Haugeland – és Ullmann – felfogásában indokolhatatlan és igazolhatatlan, mivel eleve a keretét képezi mindenfajta igazolhatóságnak. Ullmann példája az ajtón keresztüli távozáshoz véletlenszerűen kapcsolódó és normává szilárduló orrvakarásról pedig nem nyújtja azt, amit nyújtania kellene, mivel a cselekedetek teljes diszfunkcionalitásából indul ki, ami legfeljebb a vallási tevékenységekre és mitikus magyarázatokra értelmezhető jól. Viselkedési előírásoknak ugyanis többnyire van valamilyen értelme vagy poénja, mely azután többféle módon valósítható meg, de ritkán hiányzik teljesen.

A szimbolikus institúció elképzelésének, ahogy Ullmann kibontja, fontos eleme, hogy nem tekinthető zártnak. Marc Richir nyomán hangsúlyozza a könyv, hogy a rögzítetlenség miatt folyamatosan és elkerülhetetlenül felvetődnek a szimbolikus institúció értelmét, eredetét, lényegét kutató kérdések. „Vagyis egy kultúra állandóan új módon próbálja önmaga számára értelmezni saját szimbolikus institúcióját: új módon meséli el az alapítás történetét, új alakzatokban beszél a világról vagy a természetről, új értelmet ad a morális cselekvésnek stb." (327). Ebben a leírásban zavaró, hogy ha a szimbolikus institúció valamilyen alapvető szintet jelöl (tudattalan, történeti apriori), akkor azzal kapcsolatban nehéz elgondolni az állandóan felmerülő újraértelmezés történését.

A szimbolikus institúcióról továbbá Ullmann megállapítja, hogy nem pszichológiai értelemben tudattalan, hanem – jobb híján – transzcendentális tudatta-

lan: „minden lehetséges tapasztalat feltétele és éppen ezért nem tudatosítható maradéktalanul". Módszertanilag nem túl világos az utalás, hogy „kitartó és fegyelmezett fenomenológiai munkával némi rálátást nyerhetünk", mivel nem tisztázódik, mire kellene irányulnia a fegyelmezett kitartásnak (330). Viszont sokatmondó, hogy a szerző egyetlen rövid bekezdést szentel nyelv és szimbolikus institúció viszonyának. A fent említett közelség fényében nem meglepő, hogy a szimbolikus institúció elképzelhetetlen a nyelv nélkül. „Ugyanakkor nyelv és institúció mégsem esnek egybe. A szimbolikus institúció vehiculuma a nyelv, a nyelv jelentéseinek pedig sűrűséget, tartósságot és normatív érvényt kölcsönöz az institúció. Jelölők és jelöltek átfogó kapcsolatát az a kötelező érvény és affektív erő tartja össze, amit egy szimbolikus institúció létrehoz és amit kollektív képzetként szükségszerűnek és általánosan igaznak érzünk." (332.) Ez a rendkívül tömör jellemzés bizonyosan nem különíti el megfelelően a nyelvet és a szimbolikus institúciót, a kettő viszonya tisztázatlan marad.

Végül jegyezzük meg, hogy mivel a strukturalista fordulat gondolata a nyelviség valóságtagoló szerepét állítja előtérbe, ezért a társas világ olyan változásai, melyek a nyelviséget valamilyen más tényező rovására háttérbe szorítják, kézenfekvően keltik fel a szerző érdeklődését. A vizualitás és képiség látványos dominanciája, vagy legalábbis felerősödése a 20–21. század kultúrájában így ahhoz a kérdéshez vezet, hogy milyen következményei vannak, illetve elgondolható-e, hogy korunk kultúrájában nem a nyelv, hanem a képiség a tapasztalat elsődleges közege:

> Mi van akkor, ha […] a televízió, az internet, az okostelefonok, a videoklipek alapvetően változtatták meg a tapasztalati horizontunkat? […] A képiségnek ebben az új kultúrájában már nem a nyelvi jelek rendszere, hanem a képi kódok hordozzák a tartalmakat, nem az információ konkrét tartalma fontos, hanem az információ sebessége és áramlása a hálózatban. (209.)

Úgy véljük, Ullmann ezen a ponton nem különböztet meg két kérdést: egyrészt azt a kérdést, hogy mely tapasztalati-befogadási módok válnak társadalmilag elterjedtebbé, rutinszerűbbé, másrészt a nyelvi és képi kifejezés- vagy artikulációformák egymáshoz való viszonyának kérdését. Nézetünk szerint a nyelvi artikuláció differenciáltabb, tagoltabb, mint a képi, vizuális kifejezés, még akkor is, ha nem tudunk nyelvileg mindent megragadni, ami képileg (esetleg zeneileg) kifejezett és megragadható. A nyelvi artikuláció és megértés primátusának akkor is van értelme, ha a képi vagy zenei kifejezésben rejlenek mozzanatok, amelyek nyelvi kifejezéssel nem érhetők el (pl. a közvetlenebb hatás, kép totalitása, egyidejűsége). Ha viszont a nyelviség elsődleges a világhoz és magunkhoz való viszony artikulálásában és megragadásában, akkor a képiség nem tudja leváltani, legfeljebb csak elnyomni, félreszorítani a nyelviséget. Másként fogalmazva, még akkor is a nyelv marad a legdifferenciáltabb megértetési közegünk, artiku-

lációs lehetőségünk, ha mutatkoznak jelei annak, hogy sodródunk egy vizuális vagy digitális barbárság felé.

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy Ullmann Tamás *Túl a jelentésen* című könyve átfogó vállalkozás, gondolatébresztő, izgalmas, egyúttal vitára ösztönző kísérlet arra, hogy a strukturalista alapgondolatot a gondolkodás történetének egyik döntő fejleményeként mutassa be. Ábrázolásában a strukturalista gondolkodás fellépése a kanti transzcendentálfilozófiai fordulathoz hasonló jelentőségű, és ennek egyes aspektusait bontja ki a nyelv és nyelvszerű képződmények tárgyalásával. A gondolatmenetben javasolt „dinamikus nyelvfelfogás" azt kísérli meg, hogy az instrumentális és a holisztikus nyelvfelfogás elégtelen szélsőségeit elkerülje, s e célból fejti ki a gondolatmenet centrumaként a szimbolikus rend önállóságának elképzelését. A kollektív képzetek és a szimbolikus institúció koncepcióját Ullmann a strukturalista alapgondolat kiegészítéseként dolgozza ki. A nagyszabású könyv a kontinentális filozófia közelmúltjának feldolgozásában termékeny dialóguspartner.

IRODALOM

Walter Benjamin 2001. A mimetikus képességről. In uő: *„A szirének hallgatása". Válogatott írások*. Ford. Szabó Csaba. Budapest, Osiris. 64–67.

Bieri, Peter 2007. Was bleibt von der analytischen Philosophie? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 55/3. 333–344.

Frank, Manfred 1983. *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt/M., Suhrkamp.

Olay Csaba 2017. Az alany kérdése Freudnál: vágyteljesülés és szublimáció. *Magyar Filozófiai Szemle*. 2018/2. 44–66.

Wieland, Wolfgang 1999. *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Ullmann Tamás

A nyelv mint filozófiai probléma. Válasz kritikusaimnak*

Mindenekelőtt szeretném a *Túl a jelentésen* című könyv kritikusainak megköszönni azt az elmélyült és elemző figyelmet, amit könyvemnek szenteltek. Megtisztelő és rendkívül izgalmas egy könyv megírása után a visszajelzéseket olvasni és szembesülni a munka mások számára tanulságos, érdekes vagy éppen kritizálandó mozzanataival. Egy gondolatmenet kidolgozásakor a szerző sohasem tudhatja pontosan, hogy mi az, ami mások számára új és érdekes, elfogadható vagy éppen elutasítandó lesz. Nagyon hálás vagyok tehát elemzőimnek és örömmel válaszolok a megjegyzésekre. A terjedelmi korlátok miatt nem fogok tudni minden egyes észrevételre és ellenvetésre válaszolni, ezért előre is elnézést kérek. Igyekszem a legfontosabb, illetve a számomra legfontosabbnak tűnő gondolatokra reflektálni. A szövegekre a beérkezés sorrendjében válaszolok.

Elöljáróban csak annyit szeretnék megjegyezni, hogy könyvem gondolatmenetéből tudatosan hagytam ki bizonyos klasszikus nyelvfilozófiai problémákat és tudatosan fókuszáltam arra a néhány kérdésre, amit bemutattam és elemeztem. Az első rész elején úgy fogalmaztam, hogy „a XX. századi filozófia a nyelvről való gondolkodás szinte minden nagy témáját (jelentés, referencia, intenció, beszédaktusok, kommunikáció) alaposan körbejárta, ennek ellenére úgy gondolom, hogy a nyelvről való gondolkodás *alapjaiban* vannak még feltáratlan kérdések" (17). Ezekről a nyelv alapjaiban rejtőző kérdésekről igyekeztem beszélni. A nyelv általam elemzett három aspektusa (nyelvi sematizáció, szimbolikus rend, institúció) közül egyik sem „új probléma" a szó klasszikus értelmében, ám úgy gondolom, hogy az általam bemutatott kontextus, a problémák kidolgozása, valamint a problémák összekapcsolása mégis sok tekintetben új. Ezeknek a kérdéseknek az elemzését talán sokkal jobban is el lehetett volna végezni, de egyetlen mondata sincs a könyvnek, amivel ma már ne értenék egyet.

Márton Miklós hosszú és kimerítő bírálatára nem tudok a megfelelő terjedelemben válaszolni, ezért csak a leglényegesebb kérdésekre próbálok összponto-

* A szerző a szöveg megírásakor az NKFIH 120375, 129261, 132911 és 138745 számú pályázatának támogatásában részesült.

sítani. Márton elismeri könyvem érdemeit, informatívnak, világosnak, sőt hasznosnak nevezi. Ezt követően számonkéri rajtam mindazt az analitikus filozófiai irodalmat, amit valóban nem használtam fel, mert nem azokról a problémákról szólt a könyv, amelyekre ezek a könyvek és cikkek vonatkoznak, viszont egyáltalán nem értékeli és nem is tárgyalja mindazt, amiről a könyv valójában szólt. Vitánk lehetne az analitikus–kontinentális vita egy újabb terméketlen példája, de ezt most igyekszem elkerülni.

Miután a recenzens hosszan és alaposan elemzi könyvem tartalmát és számonkéri rajta az általa követett nyelvfilozófiai irányzat gondolatainak és álláspontjainak a feldolgozását, tesz egy rövid megjegyzést elemzése végén, ami szerintem árulkodó a közöttünk amúgy már más kérdésekben és régóta zajló vita tekintetében. Márton idézi azt a megjegyzésemet, hogy „az analitikus nyelvfilozófia nem elemezte a nyelvnek a könyvben szereplő aspektusait: szinte egyáltalán nem beszélt a szimbolikus rendszerről és a sematizáló funkcióról, és alig valamit a nyelv instituáló szerepéről". A könyv bevezetésében röviden utaltam arra, hogy az analitikus nyelvfilozófia megközelítéséhez képest új módon szeretném tárgyalni a nyelvet, noha egy percig sem vonnám kétségbe az analitikus hagyomány nagy belátásainak jelentőségét. A nyelvi sematizmus, a szimbolikus rend, valamint a nyelv instituáló funkciója azonban három olyan alapvető és fontos mozzanata a nyelvről való gondolkodásnak, amiről – véleményem szerint – nem volt mondanivalója az analitikus nyelvfilozófia hagyományának. Nem *ezeket* az aspektusokat látták ugyanis problémának. Márton így folytatja: „Persze ha így fogalmazzuk meg ezeket az aspektusokat, akkor tényleg nem sok kortárs elméletet, érvelést találhatunk. Azonban ha értelmezésem helyes, és itt valójában a nyelvi idealizmus álláspontjáról és az azt alkotó nagy filozófiai tézisekről van szó […], akkor itt tévedésről van szó: a kortárs (és közelmúltbeli) analitikus filozófia ipari méretekben tárgyalja e kérdéseket." Lehet, hogy a kortárs analitikus filozófia ipari mértekben tárgyalja a nyelvi idealizmussal kapcsolatos kérdéseket, de a könyvem *nem* a nyelvi idealizmusról szól, hanem a nyelv három alapvető dimenziójáról, amelyekről viszont szinte semmit nem olvashatunk az analitikus filozófusok ipari méretű szövegtermelésében (és ami fájóbb: Márton recenziójában sem).

A szöveg közepén található az a másik árulkodó rész, ahol a recenzens a nekem tulajdonított tételeket átfordítja a saját nyelvére, koncepciómat „nyelvi idealizmusnak" nevezi, majd a nyelvi idealizmus álláspontját elutasítja. Nem kell nagy gyakorlattal rendelkezni a hermeneutika művészetében ahhoz, hogy ezt az „átfordítást" problematikusnak érezzük. Abban talán igaza van a recenzensnek, hogy álláspontom nem tekinthető radikálisan új nyelvfelfogásnak, hanem inkább „a holisztikus modell részletes kibontásának", ezt a kritikát elfogadom. Abban azonban nincs igaza, hogy mindaz, amit leírtam, átfordítható abba, amit analitikus filozófusok „nyelvi idealizmusnak" neveznének, és amivel kapcsolatban megmutatható, hogy „inkább kisebbségi vélemény a kortárs szak-

irodalmon belül" (mintha amúgy filozófiai szempontból döntő lenne az, hogy egy felfogást egy adott korszakban hányan képviselnek és hányan vetnek el). A nyelvi idealizmus nekem tulajdonított három tézise Márton szerint a következő: (1) a nyelv alakítja ki fogalmi repertoárunkat; (2) észleléselméleti konceptualizmus; (3) metafizikai antirealizmus. Szeretném hangsúlyozni, hogy abban a formában, ahogy Márton megfogalmazza ezeket a téziseket, egyik sem szerepel a könyvben, de még hasonló formában sem. Márton lefordítja a maga nyelvére azt, amit kiolvasott a könyvből, e három tézisből csinál egy szalmabábot, majd ezt a nyelvi idealizmusnak nevezett valamit elkezdi kritizálni és szétbontani. Hagyjuk nyitva azt a kérdést, hogy álláspontom hogyan nevezhető, azt azonban szívesen megkérdezném a recenzenstől, hogy mi lenne a helyes álláspont? Valamiféle nyelvi realizmus? Vagy metafizikai realizmus?

A három említett tézis közül az első akár még el is fogadható, de a másik kettő egészen biztosan olyan, hogy abban nem ismerek rá a saját álláspontomra. Kezdjük a másodikkal. *Észleléselméleti konceptualizmus*: a konceptualizmus – non-konceptualizmus vita a kortárs analitikus filozófia egyik kedvelt témája. Az analitikus filozófia egyik oldalhajtása pl. klasszikus szerzők elméleteiben igyekszik azonosítani a konceptualizmus vagy a non-konceptualizmus álláspontját. Ha valakiről kimutatják, hogy nem illik rá teljes mértékben a konceptualizmus felfogása, akkor az illető okvetlenül non-konceptualista lesz, és fordítva. Kant kapcsán például hatalmas vita zajlik, mindkét tábornak megvan a klasszikus irodalma, a megfelelő kanti fogalmakkal és szöveghelyekkel felvértezve, és mindkét tábor tagjai meg vannak arról győződve, hogy Kant vagy ez, vagy az. Mintha elképzelhetetlen lenne, hogy Kant elmélete sokkal szubtilisabb és árnyaltabb, semhogy egy kétosztatú megkülönböztetésben egyértelműen elhelyezhető lenne. Kantnál természetesen részt vesznek a fogalmak a tapasztalati folyamatban, de természetesen sok olyan egyéb mozzanat is szerepet játszik a szintézisben, ami nem fogalmi természetű. Például a képzelőerő sematizáló tevékenysége, ami nem konceptuális természetű figurális mozzanatok sokaságával gazdagítja a tapasztalatot (erről amúgy egy egész könyvet írtam *A láthatatlan forma* címmel). Ezek a sematizáló mozzanatok azonban nem látszanak a konceptualizmus – non-konceptualizmus vita felől. Ilyen értelemben állítom azt, hogy álláspontom *nem* észleléselméleti konceptualizmus, még akkor sem, ha bizonyos elemei csak akkor érthetőek egy analitikus filozófus számára, ha a könnyebbség kedvéért beleszorítja az így elnevezett álláspont kereteibe. *Metafizikai antirealizmus*: ha most a metafizikai antirealizmus vagy a metafizikai realizmus kettőséből kellene választanom, akkor megint csak zavarban lennék, mert a transzcendentális idealizmus Kanttal kezdődő nagy hagyományával egyetértésben azt gondolom, hogy létezik a tudatunktól független valóság, de nem passzív módon képezzük le ezt a valóságot, hanem a tudatunk öntevékeny módon (például többek között a nyelv segítségével) sematizálja az így adódó tapasztalati valóságot. És a valóság tapasztalatában kimutathatóak ezek a konstitutív sematizáló folyama-

tok. Ez most akkor antirealizmus-e vagy realizmus, és metafizikai-e vagy nem metafizikai?

Visszatérve az első tézishez: „a nyelv alakítja ki fogalmi repertoárunkat". Talán ez az állítás a leginkább elfogadható Márton nekem tulajdonított tézisei közül, de erre is azt mondanám, hogy ez így talán tartható, de hogy a könyvem éppen arról szól, hogy a nyelv még ezen (a fogalmi repertoár kialakításán) kívül nagyon sok minden mást is tesz, amiről Márton alig tesz említést: instituál, tárgyiasít, világot nyit meg, distanciát teremt tárgy és értelem között, a jelentések rendszerét hozza létre, stb. A három tézis egyike sem fejezi ki azt, amit a könyvben – érzésem szerint részletesen és a lehető legalaposabban – bemutattam. Ennek ellenére lehet, hogy álláspontom „nyelvi idealizmus", de ennek a kifejezésnek csak akkor lenne értelme, ha mindennél világosabban látnánk, hogy mi a nyelvi idealizmus ellentéte.

Vissza azonban a nyelv problémájához. A recenziót olvasva az volt a benyomásom, hogy tényleg mást értünk a fogalmak jelentésén, és feltettem magamnak azt a kérdést, hogy ez hogyan lehetséges ilyen mértékben? Van egy válaszjavaslatom, amit szeretnék most röviden vitára felkínálni Márton Miklósnak és az olvasóknak, hátha ez hidat teremt kettőnk beszédmódja között. És talán érdekesebb, mint a már csontig rágott analitikus–kontinentális vita. Úgy gondolom, hogy a nyelvről való gondolkodásnak legalább négy különböző szintje van (valószínűleg több is). Egy filozófiai, egy elméleti, egy nyelvészeti és egy empirikus. Sőt, azt is gondolom, hogy ezek tisztázatlan keveredése okozza kettőnk között a nézeteltérést. A filozófiai szint az, ahol a nyelv legáltalánosabb szerepéről, funkciójáról, összefüggéseiről, pl. nyelv és gondolkodás, nyelv és tapasztalat, nyelv és világ viszonyáról elmélkedünk. Az elméleti szint az, ahol az elméleti nyelvészettel karöltve a nyelvvel kapcsolatos legtágabb elméleti megközelítések kibontakoznak. A nyelvészet egy konkrét nyelv felépítését vizsgálja. És az empirikus szint az, ahol egy konkrét nyelv konkrét működése (például a tapasztalattal kapcsolatos meghatározó szerepe) empirikusan vizsgálható. Csak néhány példa, hogy világosabb legyen, mire gondolok. (1) A filozófiai szinthez tartozik például Heidegger azon állítása, hogy a nyelv világot nyit meg, vagy a jelentés használat-elmélete Wittgensteinnél; (2) az elméleti szinthez tartozik például Chomsky elképzelése a szintaktikai struktúráról és a transzformációs szabályok működéséről, vagy Saussure megkülönböztetése nyelv és beszéd között, vagy szintagmatikus és paradigmatikus tengely között; (3) a nyelvészeti szinthez tartozik az, ahogy a nyelvészek egyes nyelvek működését feldolgozzák és történeti, valamint összehasonlító dimenzióban elméleti állításokat fogalmaznak meg (Hermann Paultól Émile Benveniste-ig a történeti nyelvészet nagyjai ezt tették); (4) az empirikus szinthez tartoznának végül például a kognitív nyelvészetnek azok a vizsgálódásai, hogy egy adott nyelv bizonyos szavai más konkrét nyelv hasonló szavaihoz képest milyen eltérő felfogást sugallnak a dologgal kapcsolatban (például a nyelvtani nem hogyan befolyásolja az adott szóhoz tár-

suló képzeteinket). Mind a négy szinten adekvát és informatív megállapításokat tehetünk a nyelv működéséről, de nem ugyanarról beszélünk a négy esetben. Ezt a felosztást azért említem, mert Márton véleményem szerint folyamatosan ugrál a különféle szintek között, és empirikus alapon tekint bizonyíthatónak filozófiai állításokat, vagy a népszerűség alapján gondol tarthatónak vagy tarthatatlannak elméleti álláspontokat.

Könyvemben az első és a második vizsgálati szinthez próbáltam hozzászólni. Az a nézőpont, ahonnét a recenzens olvasta a könyvet, alighanem a klasszikus értelemben vett instrumentalista nyelvfelfogás nézőpontja, kiegészítve az empirikus vizsgálódásokba vetett feltétlen bizalommal. Az első oldalaktól fogva világossá tettem, hogy ezt az amúgy hosszú történetre visszatekintő felfogást problematikusnak tartom és inkább az általában vett nyelvi holizmus felé hajlok, de ennek a korlátain is igyekeztem túllépni. Véleményem szerint az a könyv legnagyobb érdeme, hogy átfogóan tárgyalta a nyelvi sematizmus kérdését, elméleti és filozófiai alapon próbálta megfogalmazni a strukturalizmus nyelvfilozófiai gondolatait, végül bemutatta a konstitúció fogalmával szembeállítható institúció fogalmát. A holizmust tehát kiegészítette egy funkcionális elemzéssel, egy ontológiai elemzéssel és egy társadalomfilozófiai vagy kultúrfilozófiai dimenzióval. Ezekről sajnálatos módon a recenzens semmit nem mondott, vagy ha mondott, akkor az az elméleti és filozófiai szint megkérdőjelezése volt ipari méretű empirikus vizsgálatok alapján. Mintha az empirikus vizsgálatok és az empirikus vizsgálatokból nyert tények feldolgozása nem valamiféle metafizikai és elméleti keretbe illeszkednének. Chomsky például úgy véli, hogy a nyelv külön modult képez az elmében, Derek Bickerton ezzel szemben úgy véli, hogy a nyelv egy másodlagos reprezentációs rendszer, amelynek a hatása a teljes kognitív működésre kiterjed. Márton viszont úgy tesz, mintha a két felfogás ellentéte valamiféle többségi szavazás alapján eldönthető lenne, és egyértelmű lenne, hogy ebben a kérdésben Chomsky-é lenne a helyes felfogás (és ezzel szemben minden eltérő elmélet ún. *error*-elmélet lenne).

Azt a kritikát ugyanakkor elfogadom, hogy helyenként inkább az általam bemutatott és elemzett gondolatmenetek révén fejtettem ki az álláspontomat és nem hangsúlyoztam kellőképpen, hogy ezt én is így gondolom. Valóban, ez a kortárs ún. kontinentális filozófia egyik furcsasága, hogy valaki vagy hangsúlyozottan a saját nevében beszél és akkor új szótárat, új fogalmiságot, új stílust vezet be (pl. Heidegger, Derrida, Deleuze); vagy pedig a hagyomány újraértelmezésén keresztül mondja el azt, amit mondani akar (pl. Ricœur). Én ez utóbbit választottam, azt remélve, hogy az egymáshoz illesztett elemzésekből kibontakozik egy olyan szövedék, ami nagyjából világosan az én álláspontomat mutatja. Minden általam elemzett szerző életművéből csak azokat az elemeket hangsúlyoztam, amelyek az adott kontextusban fontosak voltak a könyv gondolatmenete szempontjából, és minden mást elhagytam (ezt a hozzáértők alighanem világosan látják). És szinte minden egyes általam elemzett szerző gondolatait

azért mutattam be és elemeztem, mert nem maguk a szerzők tűntek fontosnak, hanem az, hogy az adott gondolatmenettel egy olyan diskurzust kezdenek meg, amely messze túlmutat saját filozófiai művükön és ami a nyelv egy-egy sajátos dimenzióját nyitja meg a filozófiai vizsgálódás számára.

Sokkal könnyebben tudok arra a három írásra reagálni, amelyeket témájukban és gondolkodási stílusukban is közelebb érzek magamhoz, és amelyek a könyv tényleges témájára reagálnak.

Czétány György legfontosabb kérdése az, hogy a nyelv könyvemben kifejtett három aspektusa vajon egymáshoz képest egyfajta dialektikus egymásra következésként fogható-e fel, vagy inkább architektonikusan gondolandó-e el. Már a megfogalmazás sejteni engedi, hogy itt két nagy gondolati attitűd, a hegeli dialektika és a kanti architektonika modellje feszül egymásnak. Ha az ábrázolásom dialektikus, akkor egyfajta fejlődéselv, sőt célelvűség érvényesül a gondolatmenetben. Ez a következőképpen nézne ki: a gondolkodás a transzcendentális fordulat után felismeri, hogy a valóság sematizálásában nem csupán az egyéni tudatban kódolt általános fogalmak (kanti kategóriák), hanem a nyelv által meghatározott általános fogalmak is részt vesznek. Ez lenne a nyelvi sematizmus fejlődési fázisa. A nyelvi sematizmus azonban még tudat és tárgy viszonylatában gondolja el a tapasztalatot. Ezen lép túl a strukturalizmus, ami már egy radikálisan tudatfüggetlen (helyesebben egyéni tudattól független) elképzelése a nyelvnek. A nyelv ekkor már nem a sematizáció eszköze, hanem önálló törvényekkel rendelkező dimenzió a fizikai dolgok létrégiója és a tudati műveletek transzcendentális és pszichológiai régiója között. Ám mivel a szimbolikus rend önnön belső törvényeinek engedelmeskedik, vagyis radikálisan immanens, ezért nehezen lesz megmagyarázható a jelölők rögzülése, vagyis az az egyszerű tény, hogy ugyanazzal a jellel ugyanazt a fogalmat vagy tárgyiságot jelöljük. A szimbolikus rendből hiányzik az institúció működése. Ekkor következik dialektikus értelemben szükségszerűen az institúció tárgyalása, stb. Kétségtelenül lehetne egy ilyen dialektikus folyamatot feltételezni, és talán még érvek is szólnának mellette. Ugyanakkor nem gondolom azt, hogy a három dimenzió teleologikusan kapcsolódik egymáshoz, abban a gyengébb értelemben azonban dialektikusnak tartom a viszonyukat, hogy mindegyiknek van valamiféle vakfoltja, amit egy másik dimenzió tud megmagyarázni vagy kitölteni. Vagyis nem három esetlegesen különböző aspektust próbáltam ábrázolni, hanem a nyelvről való gondolkodás három összetartozó, egymást erősítő és egymást kiegészítő dimenzióját.

Ilyen értelemben talán találóbb az architektonika kanti fogalma: a nyelvfilozófia általam adott ábrázolása inkább architektonikusnak nevezhető, vagyis három külön konstitúciós réteg vagy szint megállapítását hajtom végre. Ezzel kapcsolatban megjegyzi Czétány, hogy „az egész vállalkozást két, egymással ellentétben álló, eldöntetlen törekvés, a fenomenológiához való ragaszkodás és a fenomenológián való túllépés vágya" hatja át. Ez valóban így van: kiinduló-

pontom bevallottan fenomenológiai, de úgy vélem, hogy a fenomenológiai vizsgálódások elmélyítése elvezet a transzcendentális fenomenológia határaihoz és olyan dimenziókba vezet át, amelyek már nem tartoznak a tudatfilozófia körébe (a szimbolikus rend működése, a nyelv institúciós dimenziója). Hogy ezt még fenomenológiának (esetleg aszubjektív fenomenológiának nevezzük) vagy valami másnak, annak talán nincs nagy jelentősége. Ennek ellenére megpróbálom tisztázni, milyen értelemben beszélek mégis *fenomenológiai* vizsgálódásról. Annyiban nem fenomenológiai a megközelítésem, hogy a tapasztalat általam végrehajtott funkcionális vizsgálata aszubjektív dimenziókba vezet (kulturális institúció, szimbolikus rendszerek stb.), annyiban viszont fenomenológiai, hogy a valóságot még mindig egy tapasztaló, vagy inkább egy tapasztalati folyamat felől próbálom megérteni. Ez a folyamat részben egyéni, részben szociális és kulturális, részben nyelvi, részben gondolati, részben testi és részben tudati, stb. Vagyis sok aspektusa van. A tapasztalati folyamat egészének a mechanizmusa vagy funkcionálása érdekel. Talán a transzcendentális funkcionalizmus elnevezést lehetne alkalmazni rá. Hiszen vizsgálódásaim nem annyira a tudat ontológiai felételeire, mint inkább a mindenkori tapasztalati rendszer (alkalmasint tudattól független) funkcionálására vonatkozik. Ebben a funkcionális rendszerben véltem fontosnak a nyelvi sematizmus, a szimbolikus rend, valamint az institúció működésének bemutatását.

Kelemen János tanár úr megjegyzéseit külön is köszönöm. Nagyon hálás vagyok azért, hogy vállalta könyvem értékelését, hiszen a történeti és a modern nyelvfilozófia egészéről aligha van ma Magyarországon bárkinek nála átfogóbb képe. Legfontosabb megjegyzése végső soron nem is a nyelvfilozófiát érinti, hanem a könyvem által sugallt implicit metafizikai álláspont fizikalizmussal való összevetését. Kelemen tanár úr abból indul ki, hogy a kortárs analitikus metafizika egyik legfontosabb fejezete a „fizikalizmus" körül zajló vita. Ezzel a megjegyzéssel arra utal, hogy könyvemben talán túlságosan sietősen határoztam meg a valóság három különálló és egymásra visszavezethetetlen szférájaként az ontológiai, a transzcendentális és a nyelvi-szimbolikus dimenziót, és ezzel mintegy szembementem a klasszikus fizikalizmus álláspontjával. Kelemen tanár úr úgy véli, hogy ezzel a kérdéskörrel mindenképpen érdemes szembenézni, mielőtt elfogadjuk a strukturalizmus filozófiájának következményeit, amit talán a radikális konstruktivizmus álláspontjaként lehetne megnevezni. Ez a fajta konstruktivizmus azt sugallja, hogy az általunk megtapasztalt és megismert valóság felfogásában egyrészt a tudati teljesítmények, másrészt a társadalmi-kulturális világfelfogás mintázatai a meghatározóak. Az előbbi a klasszikus transzcendentális tudatfilozófia és a fenomenológia, az utóbbi a strukturalizmus és poszt-strukturalizmus álláspontja.

A kérdés természetesen az, hogy van-e valamiféle végső valóság, ami megismerhető abban az értelemben, ahogy a megismerő apparátusunktól függetlenül létezik. Ez az európai metafizikai hagyomány egyik ősrégi kérdése. Könyvem

azt sugallja, hogy (1) a valóság megismerhetetlen a nyelv és a nyelv által meghatározott gondolkodás nélkül; és hogy (2) a nyelv működése – ezt különösképpen a strukturalizmus tette láthatóvá – az ontológiai értelemben vett fizikai valóság törvényeire visszavezethetetlen törvényeknek engedelmeskedik. Ezek természetesen olyan kérdések, amelyekkel már sokat foglalkozott a 20. századi filozófia, mielőtt a fizikalizmus lett az uralkodó filozófiai és metafizikai álláspont. A fizikalizmus ellenfelei mind abból indultak ki, hogy a valóságnak számos olyan szintje/régiója/dimenziója van, ami működésében „zárt" rendszert alkot, vagyis önálló és önmagukban vizsgálható törvényeknek engedelmeskedik és létében talán nem, de funkcióiban mindenképpen visszavezethetetlen a fizikai természet létrégiójára. Elég talán a rétegontológiát, a fenomenológiai tudatfelfogást vagy az emergentizmust említeni. Az eleven létezés, vagy a személy szabadsága, vagy a tudat, illetve a tudati élmények fenomenális minősége mind olyan dimenziót jelöl, amit nagyon nehéz lenne a fizikai világ törvényeire visszavezetni. Annak ellenére, hogy ezeknek az álláspontoknak a képviselői természetesen mind hittek a természet létezésében és a fizikai világ fizikai leírásában, vagyis nem voltak spiritualisták. Egyfelől tehát át kell gondolnunk, hogy miként lehet érvelni egy leegyszerűsítő, reduktív fizikalizmus ellen, másfelől pedig azt, hogy mi is a fizikalizmus „metafizikai" értelme.

Kezdjük ez utóbbival. Noha a naturalizmus, a materializmus, a fizikalizmus és az oksági magyarázat nem ugyanazt jelentik, többnyire mégis összecsúsznak egyetlen jelentéskomplexumba és valamiféle metafizikai naturalizmushoz vezetnek, aminek értelmében minden jelenség a világon okságilag meghatározott, leírható fizikai törvényekkel és végső természetét tekintve materiális jellegű. Semmiképpen sem szeretném a spiritualizmust védeni, mindössze azt javaslom, hogy gondoljuk végig: a nyelv szabályszerűségei és működésének törvényei – teljesen függetlenül egy beszélő tudatától – vajon levezethetőek-e a fizikai jelenségek törvényszerűségeiből? A válasz véleményem szerint egyértelmű nem. Ám ez nem azt jelenti, hogy a nyelvet használó lények fizikai értelemben ne lennének valóságos lények, hanem inkább azt, hogy a komplexitás bizonyos fokain olyan új összefüggések jönnek létre, amelyek a fizikai létezésre épülnek, de már nem a közvetlen fizikai lét szabályszerűségeinek engedelmeskednek (vagy nem csak annak). A tudat, a nyelv, a fenomenális minőségek nem redukálhatóak fizikai folyamatokra, miközben természetesen testtel rendelkező (vagyis a fizikai törvényeknek alávetett) lényekben működnek és jelennek meg. A nyelv ugyanakkor működésében tagadhatatlanul visszahat a fizikai világ megtapasztalására és elgondolására. Már csak azért is, mert a fizikai világot is a nyelv által előkészített fogalmakkal írjuk le és jellemezzük.

Kelemen tanár úr másik fontos megjegyzése a metanyelv problémáját érinti (ezzel kapcsolatban Márton Miklósnak is volt egy hasonló kérdése, ezért most a kettőre egyszerre válaszolok). Úgy véli, hogy a „nincs metanyelv" Lacantól származó állítása, mely alatt az értendő, hogy „nem tudunk a nyelvről a nyelvet

elhagyva gondolkodni" (132) világos ellentmondásban áll a strukturalista nyelvészet atyjának, Roman Jakobsonnak azzal a gondolatával, hogy a metanyelvi funkció a nyelv egyik alapfunkciója, vagyis a nyelv képes önmaga metanyelveként funkcionálni. Itt valóban jobban szét kellett volna szálaznom ennek a gondolatnak a különféle aspektusait. Ugyanis úgy vélem: a két állítás minden további nélkül igaz lehet egyszerre, feltéve, hogy a „metanyelv" fogalma nem ugyanazt jelenti az egyikben, mint a másikban. Jakobson tétele azt mondja ki, hogy a nyelv nyelvészeti elemzése maga is egy nyelvi alakban megjelenő és a nyelv által lehetővé tett teljesítmény. A magyar nyelv grammatikájának a leírása a közoktatásban használt tankönyvekben magyar nyelven történik. Egyszerre tudjuk használni a nyelvünket és gondolkodni nyelvünk szabályszerűségein. Ez evidencia. Itt azonban nem ebben az értelemben áll az a kijelentés, hogy „nincs metanyelv". A metanyelv lehetetlenségének lacani tétele azt mondja ki – és itt most egyáltalán nem Lacant akarom védeni, hanem egy gondolatot kifejteni –, hogy nincs olyan reprezentációs rendszerünk, ami helyettesíthetné a nyelvet és aminek a nézőpontjából „kívülről" lennénk képesek rápillantani a nyelv valódi teljesítményére. Még amikor a nyelvről metanyelvi szinten gondolkodunk, még akkor is be vagyunk zárva az egyetlen reprezentációs rendszerünkbe: a nyelvbe. Az instrumentalista nyelvfelfogás gyakran észrevétlenül és reflektálatlanul arra a – metafizikai értelemben messze nem ártatlan – feltevésre támaszkodik, hogy a nyelvtől függetlenül is tapasztaljuk a valóságot (pl. az érzékszerveinken keresztül, vagy a pragmatikus tevés-vevés során, vagy érzelmeink átélésekor) és ezt össze tudjuk vetni a fogalom által meghatározott tapasztalattal, és így mintegy kívülről figyeljük a nyelvet. *Ennek* a lehetetlenségét mondja ki Lacan és evvel messzemenően egyet tudok érteni. Lacan nem azt mondja tehát, hogy nem lehet a nyelvről nyelvi eszközökkel gondolkodni (dehogynem lehet), hanem azt, hogy nem lehet a nyelvről nem-nyelvi eszközökkel gondolkodni. A nincs metanyelv állítás csupán ezt jelenti. Ezért kell minél jobban megérteni a nyelv gondolkodásban betöltött szerepét. (Ebben a kontextusban természetesen leginkább Fodor Gondolkodás nyelve hipotézisét lenne érdemes hosszabban elemezni, Fodor ugyanis azt sugallja, hogy az elme olyan alapvető reprezentációs képességre támaszkodik, ami már gondolkodás, de még nem nyelvi formában, és erre a csecsemők valamint az afáziások is képesek. Vagyis Fodor szerint van metanyelv, a gondolkodás nyelve, aminek a tényleges nyelv csupán a kifejezésre vagy árnyalásra szolgáló eszköze. Fodor elképzelése metafizikai értelemben legalább olyan terhelt, mint az az állítás, hogy a nyelv minden gondolati teljesítményünkben részt vesz.)

Olay Csaba egy általános és fő ellenvetést fogalmaz meg és több kisebb észrevételt tesz. Úgy véli, hogy könyvem központi állítása az, hogy a strukturalizmus, illetve a strukturalista filozófia vagy strukturalista gondolkodás „a filozófia központi fordulatát" jelenti, „a strukturalizmus fő problémái alkotják a legfontosabb filozófiai kérdéseket", „a strukturalista alapgondolat a gondolkodás tör-

ténetének egyik döntő fejleménye". Valóban nagy jelentőségű fejleménynek tartom a 20. századi gondolkodáson belül a strukturalizmus megjelenését, még akkor is, ha a strukturalizmus mint ténylegesen működő társadalomtudományi elmélet és gyakorlat mára megszűnt meghatározó lenni. A filozófiai gondolkodás fejlődésében valóban Kant transzcendentális fordulatához hasonló jelentőségű áttörésnek gondolom a strukturalista filozófia megszületését, különösen a szimbolikus dimenzió önállóságának felfedezése miatt. Ennek ellenére szeretném hangsúlyozni, hogy a nyelvről való gondolkodás olyan dimenzióit próbáltam bemutatni és egymással összefüggésbe hozni, amelyek nem kifejezetten a strukturalizmusra épülnek. Szándékaim szerint a strukturalizmus gondolata és a szimbolikus dimenzió ábrázolása pusztán az egyik dimenzió a többi közül, és csak a másik kettővel, a transzcendentális ihletésű nyelvi sematizmussal, valamint a szociális dimenziót hangsúlyozó institúció-problémával együtt alkotja azokat a dimenziókat, amelyeket könyvemben hangsúlyozni szerettem volna. Ezt azért emelem ki, mert Olay Csaba szinte minden megjegyzése kapcsolatos ezzel a sejtésével. Úgy is fogalmazhatnék, hogy a legtöbb megjegyzése valójában nem annyira a könyvemmel, mint inkább a strukturalizmussal vitatkozik.

Például egyáltalán nem állítottam sehol azt, hogy a nyelvfilozófia lenne a *prima philosophia*, ahogy azt a 20. században még sokan gondolták. Mindössze azt szerettem volna bemutatni, hogy számos olyan aspektusa van a nyelvnek, amiről a 20. századi – akár analitikus, akár kontinentális filozófia – alig, vagy csak keveset, vagy pusztán más témák árnyékában beszélt. Ha azt gondolnám, hogy a strukturalista fordulat volt a legdöntőbb a nyelvről való gondolkodásban, akkor ezzel kezdtem volna a gondolatmenet felépítését, és más témákat csak ennek árnyékában tárgyaltam volna. De nem így gondolom. Úgy vélem, hogy a tapasztalat fenomenológiai elemzését kell a végletekig vinni, és ennek része a tudat sematizmusának és intencionalitásának, a nyelv sematizmusának, a szimbolikus rend belső mozgásának és az institúció kérdésének a vizsgálata. Ez utóbbiak természetesen már kivezetnek a transzcendentális tudatfilozófia keretei közül. A strukturalizmus jelentősége abban is megragadható, hogy a transzcendentális filozófia első olyan alternatívája, amely nem azonos a naturalizmussal, viszont valóságos és objektív folyamatokkal foglalkozik és azokra próbál támaszkodni. Könnyű belátni éppen ezért, hogy a strukturalizmus ott tudott mély nyomokat hagyni, ahol társadalmi és kulturális jelenségekről van szó. A strukturalista és a posztstrukturalista filozófiának nincsen metafizikája, viszont nagyon erőteljes és megvilágító társadalom- és kultúrafilozófiája van.

Olay felveti, hogy jobban el kellene különíteni egymástól azt, ami nyelvszerű (ami a szimbolikus rendre épül) és azt, ami nem nyelvszerű. Ez teljesen jogos igény. Úgy vélem, számos olyan működés van, amely nem feltétlenül nyelvszerű: a tevés-vevés parxisa, az érzelmek, a mozgás stb. Ám minden esetben, amikor meg akarjuk érteni, hogy mit érzünk, hogyan cselekszünk, milyen habitusaink vannak, hogyan hajtunk végre egy jól ismert cselekvéssort, stb., akkor

a megértésünk a „nyelvszerű” közegében mozog. A könyvben kétségtelenül a gondolkodás és a nyelv viszonya érdekelt, ezért elmulasztottam a nyelvszerű és a nem nyelvszerű elkülönítését, ugyanis úgy vélem, a gondolkodás nagyon erősen nyelvszerű (kivéve a képi gondolkodást, az álmodozást stb.), szemben például a hétköznapi tevékenységekkel, ahol nem kell feltétlenül értenem, hogyan csinálom, ezért nincs is szükség a nyelvre. A kalapácsot anélkül is meg tudom fogni, hogy erre nyelvileg artikulált módon felszólítanám magam. A kérdés inkább az, hogy gondolkodni tudok-e olyan módon, hogy gondolkodásom a nyelvi artikulációtól függetlenül történik, és nem puszta sejtelemként lebeg előttem valamiféle belátás, hanem ténylegesen gondolkodom. Azt hiszem, erre csak azt tudnánk válaszolni, hogy nem.

Hasonló kiindulópont alapján kérdez rá Olay arra, hogy a pragmatikus, tevékenykedő viszony a tárgyakhoz vajon nem előzi-e meg a jelszerűséget. Egy tárgy pragmatikus használhatóságának és jelszerűségének a különbsége valóban nem esik egybe a tárgyhoz való szubjektív és a tárgyhoz való objektív viszonyulás kettősségével. E különbség analógiáját talán inkább a marxi használati érték és csereérték különbségében találhatjuk meg. A kalapáccsal való tevés-vevésemet semmilyen szimbolikus dimenzió nem közvetíti (ez lenne a használati érték megfelelője), a kalapácsról való tudásomat azonban nagyon nagy részben a nyelvileg és kulturálisan meghatározott szimbolikus dimenzió irányítja (ez lenne a csereérték megfelelője). Hogy e két valóban különböző dimenzió között mi a pontos különbség és mi az egymáshoz képesti arányuk, erre nem tudom a választ, de érdekes és fontos kérdésnek tartom a nem nyelvszerű dimenzióinak megvilágítását. (Csak zárójelben jegyzem meg, érzékeltetendő, hogy a nyelv mennyi bonyolult kérdést vet fel, hogy az Olay Csaba által javasolt nyelvszerű és nem nyelvszerű működések különbsége egyáltalán nem esik egybe a Márton Miklós által számon kért konceptualista és nem-konceptualista megközelítések különbségével. Az egyik a pragmatikus szféra nyelvtől való függetlenségét vizsgálja, a másik az érzékelés fogalmaktól való függését vagy függetlenségét elemzi.)

Olay Csaba felveti a teleologikus fejlődésre vonatkozó kérdést is, hasonlóan Czétány György megjegyzéséhez. Nos, nem állt szándékomban egy ontológiai – transzcendentális – végül strukturalista fázisokkal kibontakozó teleologikus-hegeliánus sémát adni a filozófia fejlődéséről. Egyáltalán nem vagyok abban biztos, hogy a filozófiában érdemes fejlődésről beszélnünk, vagy hogy egyáltalán a fejlődés mint rendező elv jó rálátást ad-e a filozófiai elméletek egymásra következésére. Viszont azt fontosnak érzem, hogy a filozófiában vannak olyan többnyire váratlan és megjósolhatatlan belátások, amelyek egészen új perspektívákat kínálnak. Ezek gondolati vagy szellemi ugrásoknak tekinthetők, de nem abban az értelemben, hogy mindegyik egy határozott irányba ugrana és egy végső cél felé mutatna. Ezeket az ugrásokat egy posztstrukturalista kifejezéssel diskurzusalapító eseményeknek nevezném. Vagyis nemcsak az történik Descartes, Kant, Husserl, Lévi-Strauss vagy Frege, Wittgenstein és Chomsky

esetében, hogy születik egy új gondolat, hanem megszületik egy új tudományos diskurzus, ami problémák sokaságát teremti és ítéli fontosnak az egyik oldalon és utasítja el elavultként a másik oldalon. Ez egy nem teleologikus fejlődési képe a filozófiai gondolkodásnak.

További fontos megjegyzése a recenziónak, hogy a strukturalizmus alapján nagyon nehezen kezelhetőek az olyan fogalmak, mint individualitás, kreativitás, szubjektivitás. Ez valóban így van. A könyvben azonban elsősorban a nyelv nem szubjektív működésének dimenzióit igyekeztem vizsgálni, amelyekről úgy vélem, belátható módon minden individualitás, kreativitás és szubjektivitás hátterét és lehetőségfeltételét jelentik. Éppen azért, mert az individualitás, a kreativitás és a szubjektivitás is be van ágyazva egy életvilágba és egy nyelvi-kulturális közegbe. Talán abból fakad a probléma, hogy a tág értelemben vett hermeneutikai vagy szellemtörténeti hagyomány eleve az ember mint individuális, szabad, önmagában zárt létező fogalmából indul: hagyomány és újítás, közösség és egyéniség viszonyát pedig így nem nehéz megmagyarázni. Ám ha nem egy eleve adott, határozott kontúrokkal rendelkező, különálló és belsőleg szabad emberi lény koncepciójából indulunk, hanem egy olyan lény fogalmából, aki először is egy életvilág, egy közösség és egy kultúra része, akkor a hermeneutikai hagyomány révén is hasonlóan nehéz megmagyarázni az individualitás, a kreativitás és a szubjektivitás megjelenését. Nem hiszem, hogy a strukturalista ihletésű gondolkodás nehezebb feladat elé állít minket: azáltal nehezíti meg a dolgot, hogy explicit módon elutasítja az egyéni tudat létéből való kiindulást. Aki implicit módon eleve az ember szabadságából, kreativitásából és individualitásából indul ki, annak nem lesz nehéz dolga ezekkel a jelenségekkel. Másképpen fogalmazva: ha valaki egy olyan kultúrában nevelkedett, amelynek – mint az európai modernitásnak – az individualitás, a szubjektivitás, a szabadság és a teremtő fantázia áll a középpontjában, annak minden olyan gondolat, amely a kultúra aszubjektív dimenzióit hangsúlyozza, idegen és meghökkentő lesz. Holott feltehető a kérdés, hogy a modernitás individualizmus-kultúrája vajon nem egy „aszubjektív" kulturális képződmény-e maga is? Más szóval nem akkor értjük-e jobban egy kultúra egészének működését, ha feltárjuk azokat a nem individuális dimenziókat, amelyek eleve adottak az öntudatra ébredésünk pillanatában, és *ezek* vonatkozásában gondolkodunk el az individualitás lehetőségén? Nem pedig eleve adott ténynek vesszük a szubjektivitásnak azokat a körvonalait, amelyek az individualitáshoz, a kreativitáshoz és a szabadsághoz kellenek?

Talán az lenne a válaszom Olay Csaba individualitással, kreativitással és szubjektivitással kapcsolatos megjegyzésére, amit azután kiegészít az öntudat és az egzisztencia levezethetetlenségének tézisével (Henrich, Frank), („a nyelvi megragadás nem létrehozza, hanem legfeljebb kontúrozza a saját létezéshez való viszonyt"), hogy a két aspektus (az egyéni és a kulturális-közösségi) között ha nem is feltétlenül alá-fölé rendelési viszonyt, de legalább dialektikus viszonyt kell megállapítanunk. Egyre inkább az a meggyőződésem, hogy hibás az individuá-

lis tudatból való kiindulás, miközben a tapasztalat fogalmának fenomenológiája érvényben marad – de ez nem feltétlenül egy individuális tudat tapasztalata, hanem egy olyan tapasztalati folyamat, amely nyelvbe, közösségbe, kultúrába ágyazottsága folytán létrehozza a szubjektivitás és individualitás kulturálisan elismert és támogatott formáit. A recenzens ezen a ponton megfeledkezik arról a nyilvánvaló tényről, hogy az atipikus viselkedések, tevékenységek és életfelfogások kapcsán nagyon vékony a határ aközött, hogy azt abnormálisnak és veszélyesnek ítéljük, vagy kreatívnak, újítónak, esztétikailag érdekesnek találjuk. Ez a határ egy kultúra legalapvetőbb elválasztásainak egyike. Szerintem a strukturalizmus egyik nagy érdeme az a felismerés, vagy ha úgy tetszik az a termékeny gyanú, hogy a modernitás alapfogalmai, amelyeket olyan magától értetődőnek, és ezáltal időfelettinek és univerzális érvényűnek tartunk (individualitás, szabadság, kreativitás, öntudat, egzisztencia), talán ugyanúgy egy kultúra termékei, mint mondjuk a totemisztikus vallások képzetei. És az igazi individualitást, kreativitást és szubjektivitást, az igazi öntudatot és az igazi egzisztenciát nem akkor érjük tetten, ha ezek adottságából indulunk ki, hanem akkor, ha ezeket kulturálisan felkínált mintázatoknak tartjuk, és ezt megértve próbáljuk meg egy második lépésben a saját individualitásunkat, kreativitásunkat, egzisztenciánkat megtalálni. A posztstrukturalista szerzőktől, talán leginkább Foucault-tól és Deleuze-től tanulhatjuk meg, hogy a modern életvilág legalább olyan mélyen meghatározza az egyének életét a normalizáló szubjektivációs folyamatok révén, mint egy totemisztikus kultúra, csak sokkal kevésbé látható módon. Vagyis nem elég a szabadságra mint örök humanisztikus értékre hivatkozni (mert ilyen nincs), hanem meg kell vizsgálni, hogy az adott kulturális, hatalmi, normalizáló rendszer hogyan tesz minket szubjektumokká, és ezt megértve (nem pedig ezt elfogadva) kell kiküzdenünk a valódi szabadságot, megtalálni a szökésvonalakat, kialakítani egy kreatívabb életet. A strukturalizmus filozófiája tagadja a hagyományos értelemben vett szabadság, individualitás, szubjektivitás fogalmait, de csak azért, hogy egy magasabb szinten adekvátabb módon teremtse meg a szabad, individuális, kreatív egzisztencia lehetőségét. Ezzel talán már válaszoltam arra a Durkheim elméletét jellemző nehézségre is, hogy „a társadalom hogyan kerül bele az egyénekbe, az egyes tudatokba?". Hát úgy, hogy nem »kerül bele«, mert eleve benne van. E gondolat forrásánál nem kell feltétlenül a szociológia klasszikusaira hivatkoznunk, gondolhatunk a marxista hagyományra vagy a kései Wittgensteinre. Ezt a dimenzióváltást (az egyéni tudat felől az életvilág, életforma, kultúra általi meghatározottság felé) viszont, úgy vélem, valóban csak a nyelv működésének behatóbb vizsgálata felől tudjuk megérteni és belsővé tenni. A nyelvre van szükségünk ahhoz, hogy kiszabaduljunk a tudat metafizikájából.

Még egyszer köszönöm bírálóimnak a megtisztelő figyelmet, a megvilágító észrevételeket és az alapos kritikát.

Dombrovszki Áron

Barátságos gesztusok: viszonválasz Lovász Ádámnak[1]

Nehéz helyzetbe hozott Lovász Ádám „A szerző válasza” című írásával. Bár alapvetően megtisztelő, hogy a szerző válaszra méltatta recenziómat – kiváltképp ilyen hosszúságban –, mégis úgy érzem, hogy igyekezetét az egy évvel ezelőtt felvetett problémáim (Dombrovszki 2019a) megválaszolására nem koronázta siker. Hovatovább írásának bizonyos stilisztikai regiszterei és tartalmi megfontolásai olyan vitatérbe kényszerítenek, amelyben érveknek és racionális megfontolásoknak kevés hely marad: az általam favorizált tárgyilagos hangnemet nehéz olyankor megtartani, amikor nemcsak a recenziómat, hanem saját magamat is meg kell védenem olyan vádakkal szemben, amelyekre úgy gondolom, hogy nem szolgáltattam alapot. Ezért kénytelen vagyok szövegének olyan passzusaira is utalni, amelyekben Lovász (132)[2] „a másik fél morális diszkreditálására vállalkozik”.

Viszonválaszomban néhány sarkalatos pontra szorítkozom. Kétségtelen, hogy magam is elkövettem néhány sajnálatos hibát recenzióm megírásakor, így ezek beismerésével kezdem, ám emellett is szeretném hangsúlyozni, hogy a főbb pontokat illetően továbbra is egyetértek egy évvel ezelőtti írásommal. Ezt követően megvizsgálom a köztünk húzódó nézeteltérések lehetséges hátterét, amely segítséget nyújthat a valódi ütközéspontok felismeréséhez. A befejezésben pedig Lovász manipulatív retorikai technikáját veszem szemügyre: mulasztásaim ugyanis – amelyeknek semmilyen személyes éle nem volt – lehetőséget teremtettek számára arra, hogy magát szimpátiát ébresztő, látszólag védekező pozícióba helyezhesse, kettőnk vitáját pedig a „kirekesztés *versus* tolerancia” keretbe ágyazza.

[1] Viszonválaszom megírása során számos eltérő irányzatot képviselő filozófussal konzultáltam, kértem tőlük szakmai tanácsot. Megnevezni senkit nem szeretnék, mert ebben a kontextusban a névsor könnyen lenne félreérthető – mint a mellettem álló „támogatók” listája –, ám ettől függetlenül itt is szeretném megköszönni mindenkinek a segítségét, aki olvasta a kéziratot és arról valamilyen álláspontot fogalmazott meg, visszajelzéseik ugyanis rendkívül értékesek voltak számomra.

[2] Itt és a továbbiakban Lovász Ádám válaszcikkére a főszövegben, az oldalszám megadásával hivatkozom.

I.

Lovász válaszában visszatérő motívum, hogy nem ő kezdeményezte a vitát (133; 144). A szerző talán azt kívánja sugallni, hogy a legitimációs vita valamilyen kerülendő vagy eredendően negatív esemény. Ezzel szemben én azt gondolom, hogy az ilyen jellegű metafilozófiai „határmunkálatok" alapvetően hasznára válnak a filozófiának, és számos új belátást eredményezhetnek: az álfilozófiai vádaknak nagy hagyománya van, meglátásom szerint a filozófiatörténet legizgalmasabb epizódjai is éppen ezekhez köthetők. Ennek fényében le kell szögeznem, hogy a recenziómat, az abban pedzegetett vádat továbbra sem tartom szakmailag vagy akár etikailag problémásnak, megírását egyáltalán nem bántam meg. Van azonban néhány részletkérdés, amivel kapcsolatban ma már másként gondolkodom.

Elismerem, hogy írásom címe – „Az új imposztor" – nem szerencsés, e téren célszerűbb lett volna másként dönteni. Nem Lovász megsértése volt a célom, ám az köztudott, hogy egy „hatásvadász" címmel sokkal több embert lehet elérni – sajnos olyannyira túllőttem a célon, hogy az már hátrányosan befolyásolta az egész vállalkozás megítélését és helytelenül pozícionálta a szöveget a vitatérben. Igyekeztem mindvégig tartózkodni attól, hogy *Az érzet deterritorializációját* álfilozófiának minősítsem, mert bár bizonyos jelek meglátásom szerint erre utalnak, analitikus filozófusként nem érzem magam kellően kompetensnek a kérdés eldöntéséhez – záró soraimat[3] ezért is intéztem inkább az átfogóan kontinentálisnak nevezhető közösség felé. Emellett erősen törekedtem arra is, hogy a vita *nehogy* Lovász *személyére* terelődjön, vagy általában vett tevékenységére; a címadás sajnos ez irányú igyekezeteim tette semmissé. Említésre méltó ezen felül az a körülmény, hogy a recenziót a *Qubit* internetes folyóirat is közölte, melynek révén a vita olyan közegben is megjelent, ahol a megfelelő kontextuális- és háttérismeretek hiányában maga a cím – vagy a cikket felvezető *lead* – fokozott szereppel bír, a legtöbb olvasó ugyanis csak ezt fogja megjegyezni. Utólag úgy gondolom, hogy meggondolatlanság volt részemről beleegyezni abba, hogy a *Qubit* utánközölje az írásomat; azt pedig sajnálatosnak tartom, hogy a szerkesztők nem járultak hozzá Lovász válaszának közléséhez, elvéve a szerzőtől az esélyt arra, hogy abban a médianyilvánosságban is megvédhesse magát, ahol a recenzióm a hatását kifejtette.

Emellett Lovász jogosan kifogásolta, hogy recenzióm „elementáris szinten sem tesz eleget a kontextualizálás igényének" (136). Valóban érdemes lett volna alaposabban utánajárnom annak, hogy Lovász milyen hagyományt

[3] „Nem állítom azt, hogy […] *Az érzet deterritorializációja* álfilozófiai munka lenne. Azt azonban fontosnak tartom, hogy – különös tekintettel a kontinentális közösségre – felülvizsgálják a művet, az ugyanis mélyreható elemzés után is gyanúsnak tűnik. Ha pedig nem felel meg a kontinentális filozófia sztenderdjeinek, tegyék azt diszkusszió tárgyává és jelentsék ki egyértelműen – a következmények ugyanis az egész szakmát érintik" (Dombrovszki 2019a. 260).

szándékozik követni, és műve milyen kontextusba ágyazódik. Ennek hiányában a szerzőt nem kellő megalapozottsággal vádoltam azzal, hogy „megközelítésmódjában, stílusában és a téma feldolgozásában teljesen egyedi alkotás" (Dombrovszki 2019a. 249). Ez a mulasztás lehetőséget teremtett arra, hogy *Az érzet deterritorializációjá*t mint a filozófiai hagyománytól izolált anomáliát reprezentáljam, ami legitimációs kérdéseket vethet fel. A szerző válaszának II. szakaszában igyekszik tisztázni magát e vád alól, megemlítve nemcsak azokat, akik hatással voltak rá, de azt is, hogy munkája melyik nemzetközi és hazai irányzatba pozicionálható.

Ugyanakkor, előre is elnézést kérve ez irányú tájékozatlanságomért, nem világos számomra, hogy Lovász válaszában vajon miért a bevett rizomatikus írástechnikát jelöli meg általa követett módszerként, mikor a könyvében erről szó sem esik, ott ugyanis még operátorszeletelésről és buborékoszlop-megközelítésről ír, amelyek legjobb tudomásom szerint teljesen unortodox filozófiai módszerek. Ez a feszültség pedig a könyv és a válasz tartalma között egy – Lovász számára kellemetlen – dilemmához vezethet: vagy arról van szó, hogy a könyvében csúsztat és már létező metódusokat tüntet fel „átcímkézés" után teljesen újnak, vagy pedig a válaszában tisztességtelen módon az általa kitalált különleges módszereket a már valójában létező, Derrida által alkotott módszerekhez sorolja. A hagyományban járatlan kutatóként fenntartom a lehetőségét annak is, hogy valamit nem értettem meg, mindenesetre Lovász nem nyújtott kapaszkodót az ügy eldöntéséhez. Ezért úgy gondolom, hogy a szerző válaszának II. szakaszában, bár törekedett arra, hogy tisztázza magát bizonyos kérdésekben, amelyeket a recenziómban problematizáltam, mégsem sikerült valamennyi kétséget eloszlatnia.

II.

Lovász válaszában vannak bizonyos szöveghelyek, amelyek kettőnk vitájában betöltött szerepével kapcsolatban tanácstalan vagyok. Ezekben a részekben Lovász olyan álláspontok mellett vagy ellen érvel, amelyekért én semmiféle elköteleződést nem vállaltam, ezért a diszkusszióban irrelevánsnak tűnnek – győztes viták látszatát keltve legfeljebb retorikai szerepük lehet. Ilyenek például a humorról, a pop- és magaskultúráról vagy a moralizálásról szóló terjedelmes szakaszok, amelyek a válasz olvasóiban a következő téves meggyőződések kialakítására alkalmasak: (i) azt gondolom, hogy a filozófiában nincsen helye a humornak; (ii) azt gondolom, hogy a popkultúra és a magaskultúra között értékalapú különbséget lehet tenni; (iii) recenziómban – és a Tőzsér János (2018) könyvéről írt könyvkritikámban (Dombrovszki 2019b) is – moralizáltam. E három pont egyike sem igaz, mégis, az utóbbit érdemes közelebbről megvizsgálni, mert fontos tanulságokkal szolgálhat a köztünk lévő vita hátteréről.

Lovász már írása elején leszögezi, hogy „visszatetsző az a fajta beszédhelyzet, ami a másik fél morális diszkreditálására vállalkozik. Igencsak problematikus, amikor a tudományos kérdéseket átmoralizálják" (132). Mindezzel természetesen nem is vitatkozom, pusztán azzal, hogy a recenzióm – beleértve az általa említett Tőzsér János „ellenében" írt könyvkritikám – moralizáló lenne.

Lovász nem definiálja, de még csak körül sem írja azt, hogy pontosan mit ért a „moralizálás" kifejezésen, így csak arra tudok támaszkodni, hogy a hétköznapok során mit szoktunk érteni rajta. A moralizálás leggyakrabban valamilyen erkölcsi következményről szóló kéretlen diskurzus, esetleg valamilyen markáns morális értékítélet megfogalmazása egy személyről vagy egy cselekedetről. A kifejezés alapvetően pejoratív: moralizálni minden valószínűség szerint rossz dolog. Lovász szerint pedig ebben vétkes vagyok, mert érveléstechnikám „visszatérő mozzanata a morális következményekre való apelláció" (uo.). Ám hiába olvastam el ismét mind *Az új imposztor*t, mind a *Qubit*on megjelent recenziót Tőzsér János könyvéről (Dombrovszki 2019b), nemhogy visszatérően, de egyetlen alkalommal sem találtam bennük erkölcsi értékítéletet.

Könnyen lehet, hogy Lovász nem a fentebb meghatározott értelemben használja a „moralizálás" kifejezést. Egy másik lehetséges értelmezés szerint a szerző azt kifogásolta, hogy egy deskriptív, teoretikus vizsgálódás végén normatív konklúziókat vonok le. A Tőzsér-recenzió kapcsán például arra a következtetésre jutottam, hogy ha valaki elkötelezett híve egy negatív metafilozófiai vállalkozásnak,[4] akkor számára a következetes eljárás az intézményes filozófia felszámolására való törekvés. Ezt továbbra is így gondolom, ugyanakkor nem látom, hogy a gondolatmenet – amellett, hogy vállaltan elméleti elköteleződéseink gyakorlati következményeire hívja fel a figyelmet – mely pontokon moralizál. A negatív metafilozófiai vállalkozásokat nem azért célszerű feladnunk, mert azok etikátlanok, hanem azért, mert inkonzisztens gyakorlatok következnek belőle.

Hasonló módon gyakorlati következményekre hívtam fel a figyelmet a recenzióm V. szakaszában. Ezt megelőzően az I. szakaszban arra a megállapításra jutottam, hogy nem sikerült értelmeznem Lovász könyvét, a II. szakaszban kerestem ennek okait, a III. szakaszban különbséget tettem valódi filozófia és álfilozófia között, majd a IV. szakaszban megpróbáltam megállapítani, hogy általánosságban mi lehet a szükséges feltétele annak, hogy egy filozófiai munkát valódinak tekinthessünk: a szabályok előzetes lefektetése és azok követése. Lovász semmilyen korábban megállapított, de még az általa lefektetett szabályokat sem követte, így merülhetett fel annak a gyanúja, hogy álfilozófiát művelhet. Recenzióm utolsó, V. részében arra hívtam fel a figyelmet, hogy amennyiben komolyan úgy gondoljuk, hogy létezik különbség valódi és álfilozófia között, úgy utóbbi terjedésének gátat kell szabnunk, „hiszen az álszakértők mindenkitől

[4] Azaz egy olyan vállalkozásnak, „amelynek fő célja az, hogy érvekkel támadja meg a filozófia egy bizonyos részének vagy az egészének a legitimitását" (Dombrovszki 2021. 401).

erőforrásokat vonnak el" (260). E sorokban sem moralizálok, hanem a nagyon is létező gyakorlati következményekre hívom fel a figyelmet.

Lovász szavaiból úgy tűnik, hogy az elméleti elköteleződéseinkből eredő gyakorlati következményekkel való számvetés az, ami számára visszatetsző, vagy legalábbis azt gondolja, hogy „könnyen olvasható üres, retorikai célú moralizálásként" (132). Ebből következően pedig a (meta)filozófia értékét és céljait tekintve gyökeresen másként vélekedünk: Lovásszal szemben én azt gondolom, hogy épp a gyakorlati következmények szem előtt tartása adja a filozófia valódi értékét, ami miatt – szemben az öncélú gondolkodással – fontos, téttel rendelkező tevékenységnek tartjuk.

Lovász – Robert Nozick észrevételeire alapozva – az eszköz használatának bírálatán kívül tárgyszintű válasszal is szolgál „moralizáló" meglátásaimra:

> „Az élet nem egy nullaösszegű játszma, ahol a képességbeli különbségek az egyik oldalon másoktól elvonnának lehetőségeket" (Nozick 2013. 211). Valakinek a szakmai érvényesülése nem jelent elháríthatatlan akadályt mások boldogulása előtt. Másképpen mondva, elférünk egymás mellett. (Lovász 2020. 136.)

Nozick idézetével eltérő kontextusban talán egyetértenék, ám az általam felvetett problémára e sorok egyszerűen nem alkalmazhatóak. Természetesen *az életben* nem tekinthetjük konstansnak az erőforrásokat, a társadalom egészének viszonylatában a Lovász által sugallt háborítatlan egymás mellett élés talán megvalósulhat. Ám az egyes szervezeteken belül – a *versenysz*férában erősebben, de az állami fenntartású intézményekben szintén – előre adott, rugalmatlan költségvetés van, meghatározott számú betölthető pozícióval. Emiatt nem gondolom azt, hogy valóban olyan felhőtlenül elférnénk egymás mellett, mint azt a szerző állítja. Hovatovább az akadémiai álláshelyek limitált száma és a jelentkezők relatíve nagy mennyisége miatt igen erős versenyhelyzet alakult ki, melynek következményeként saját szememmel láthatom generációm legkiválóbb gondolkodóit lemorzsolódni. Már csak az ő szempontjukból is némileg érzéketlen és szemellenzős magatartás ezekről a tényekről nem tudomást venni. Ugyan Lovász egy lábjegyzetben sietve hozzáteszi, hogy „van mit javítani a pénzügyi és publikációs lehetőségek tekintetében" (136), ám ez a főszövegben szereplő válasz tükrében inkább tűnik mentegetőzésnek, mintsem az általam boncolgatott probléma tényleges figyelembevételének.

Lovász és én természetesen távoli versenytársak vagyunk: egészen más területen mozgunk, kettőnk szakterülete és megközelítési módszerei nehezen vethetők össze egymással. Mégis, az akadémiai szférában vannak bizonyos kritériumok, amelyek mentén az egyes kutatók tudományos teljesítményei mérhetőek, bizonyos tekintetben függetlenül attól, hogy melyik tudományterületen helyezkednek el. Korábban is számos kritika érte már a bevettnek számító tudománymetriai mutatókat, amelyek főként a publikációs tevékenységre helyeznek erős

fókuszt, és végső soron döntő szerepük van álláshelyek és pályázati pénzek elosztásakor. Annak ellenére, hogy szinte minden szereplő szuboptimálisnak tartja ezeket a szempontokat, jobbat idáig nem sikerült alkotni, így a szakmai előrehaladás tekintetében mind a mai napig ezek a döntőek.

Kendőzetlenül fogalmazva a probléma az, hogy még ha eltérő területen is mozgunk, az említett tudománymetriai mutatók mentén ugyanazokkal a szempontokkal értékelik mindannyiunk teljesítményét. A publikációs sztenderdek viszont egészen különbözőek: miközben egyes részterületeken rendkívül szigorú szabályai vannak annak, hogy milyen kéziratokat közölnek a folyóiratok, máshol lazább elbírálási kritériumokkal dolgoznak, aminek következtében szinte bármit elfogadnak.[5] Ehhez hozzáadódik az is, hogy a filozófusközösség tagjai is megosztottak abban a kérdésben, hogy egyáltalán mi számít komoly lapnak, amelyben a publikálás valódi tudományos teljesítmény, és mi az, amit inkább érdemes kerülni, mert bármit megjelentetnek.

A magam részéről úgy gondolom, hogy a vita hátterében ez a feszültség kétségkívül jelen van, Lovász publikációs tevékenysége ugyanis oly mértékben extenzív, hogy csak 2020-ban több mint húsz írása látott napvilágot. Vannak filozófusok, akiknek teljes életműve kevesebb tételt számlál ennél. Az ebből eredő problémát viszont nagyon nehéz egyáltalán szóba hozni, hiszen rendkívül vékony a jég, és még csak véletlenül sem kívánok moralizálni – bármit értsünk is ezen –, személyeskedni, vagy annak benyomását kelteni, hogy saját teljesítményemmel számot vetve egyszerűen csak savanyú a szőlő. Mindenesetre érdemes szem előtt tartanunk, hogy egy tudományos tanulmány megírása a legjobb esetben is több hónapos kutatómunkát kíván: a kéziratot célszerű egy ideig „keringetni" kollégák között visszajelzések reményében, majd várni kell a független bírálatok eredményére, aminek a végén sok esetben át kell dolgozni a szöveget, majd ezt követően az elfogadott végleges kézirat valamikor egy éven belül megjelenik. Életszerű-e ezek fényében, hogy egy doktorandusz-hallgató több mint száz referált, rendesen szerkesztett tanulmányt jegyezzen? Nem tűnik annak: Lovász szakmai önéletrajzát böngészve több olyan publikációt is találhatunk, amelyek megkérdőjelezhető szakmai sztenderdekhez igazodó helyeken jelentek meg.[6] Természetesen mindenki oda küldi be a kéziratait, ahova jónak látja, így önmagában a publikálás tényével kapcsolatban nem is emelhető semmilyen

[5] Itt nem arra az analitikus *versus* kontinentális filozófiai vitákban előforduló metafilozófiai szempontra gondolok, hogy könnyebb vagy nehezebb-e szakmai sztenderdeket megállapítani az egyes hagyományokban, hanem olyan faktuális kérdésekre, hogy az adott folyóirat vagy kiadó szerkesztősége él-e a kettős anonim referálás eszközével, a kéziratok elfogadásához/elutasításához szakmai vagy piaci szempontokat vesznek-e figyelembe, vagy támaszkodnak-e szakmai lektorra a szerkesztési folyamat során.

[6] Például az ún. *predatory* folyóiratként számontartott *Journal of Humanities and Cultural Studies R&D* (Beall 2021); a vitatott státuszú *Cambridge Scholars Publishing* kiadó (uo.; Kaye 2017); vagy a megjelentetés feltételeivel kapcsolatban nem transzparens *Keep It Dirty* (2021) nevű lap.

kifogás, ám a cikkek „tudományos" besorolása az MTMT oldalán már olyan minősítés, amivel legalábbis nem ért egyet mindenki. Ez nem jelenti azt, hogy a szóban forgó írások ne lehetnének kiváló munkák – ezek minőségét nem vagyok képes kompetens módon megítélni –, ám a tudományosságnak vannak, vagy legalábbis *kellene hogy legyenek* bizonyos mindenkire érvényes formai követelményei. A Lovász által szorgalmazott határátlépések nem minden esetben kívánatosak: a tudomány és nem-tudomány elhatárolása nemcsak a filozófusok vagy a tudományos közösség, hanem az egész emberiség érdeke. Elviekben ebben az elhatárolásban nyújtanának segítséget a *gatekeeper* szerepet betöltő kiadók vagy folyóiratok szerkesztői, akik a már említett hozzáadott értékekkel – mint a kettős anonim referáltatás – a tudományosság minimális kritériumait állítják fel. A *predatory* folyóiratok és homályos szerkesztési elveket követő kiadók ezt a funkciót nem képesek betölteni, mert nem alkalmazzák e módszereket, így legfeljebb a professzionalizmus látszatában különböznek egy a szerző által internetre feltöltött kézirattól.

A recenziómban igyekeztem figyelmen kívül hagyni ezeket a tényeket, hiszen szigorúan véve nem a műhöz kapcsolódó, sokkal inkább a szerző általában vett tevékenységére vonatkozó meglátásokról van szó. Utólag már úgy látom, hogy ezek olyan kontextuális körülmények, amelyek nélkül kettőnk vitáját nem lehet a maga teljességében megérteni. Lovász nem azzal hívta fel magára a figyelmet, hogy megírt egy – meglátásom szerint – rosszul sikerült könyvet, hanem azzal, hogy doktoranduszként már a harmadik monográfiájáról volt szó. Az azóta eltelt időben Lovász szerzőtársaival további négy monográfiát publikált. Bárki, aki ilyen ütemben jelentet meg könyveket, számíthat arra, hogy a közösség egyes tagjai előbb-utóbb erősödő szkepszissel figyelik majd a tevékenységét. *Az új imposztor* ennek a jelenségnek volt egy dokumentuma.

III.

Lovász azzal a felütéssel kezdte válaszát, hogy recenziómat nem olvasta örömmel, meglátása szerint ugyanis abban morálisan diszkreditálni szándékoztam őt. Ezt a vádat reményeim szerint az előző szakaszban megválaszoltam. A kérdés az, hogy vajon Lovász miként számol el saját, etikailag aggályos kirekesztési stratégiájával.

Szövegének első olvasása nyomán olyan érzésem támadt, hogy a felszíni, helyenként éles hangvételű sorok között a szerző erősebb vádat is sugalmaz velem szemben, így közelebbről is megvizsgáltam a cikket. Gyanúm beigazolódott: Lovász expliciten azt állítja, hogy kettőnk vitája „nem az analitikus és kontinentális filozófiai iskolák stiláris vagy módszertani különbségéről" (144) szól – eddig a pontig egyet is értek vele –, hanem sokkal inkább „a zárt és a nyitott gondolkodás közötti distinkció mentén" (uo.) lelhető fel a törésvonal. Ennek ellenére

implicit módon egészen más szakadékot sugalmaz, kettőnk vitáját ugyanis a politikai baloldal és szélsőjobboldal értékei mentén polarizálja, annak érdekében, hogy álláspontomat hiteltelenítse, illetve hogy az olvasóban a szerző iránt szimpátiát, velem szemben pedig ellenszenvet ébresszen. Lovász szövegét olvasva a gyanútlan olvasónak könnyen támadhat olyan benyomása, hogy én mint „önjelölt határvadász" (uo.) elnyomó szélsőségesként fenyegetést jelentek a Lovász által képviselt toleráns, befogadó, színes és nyitott filozófiára.

Lovász bújtatott vádja leginkább úgy érhető tetten, ha megvizsgáljuk, melyek azok a kifejezések, amelyeket saját filozófiai meggyőződéseihez társít, valamint melyek azok, amelyeket a – gyakran tévesen – hozzám kapcsolt álláspontokhoz. Azokban a szövegekben, amelyekben Lovász a saját nézeteit adja elő, a következő ideológiailag töltött kifejezéseket találhatjuk: „közösségteremtő", „szolidaritásképző", „megengedőbb", „nyitottabb", „pluralizmus", „a létezők egyenlő méltóságának tisztelete", „transzdiszciplináris feminista", „transzszexuális filozófus", „a gondolkodás megnyitására vállalkozik", „interdiszciplinaritás és nyitottság", „nevetés", „örömöt okoztam", „a nyitott kultúra ideálja", „könynyedség", „humor", „meghaladhatjuk […] a kitüntetett hatalmi pozíciókat", „nomád gondolkodás", „nincsen monopóliuma", „kirekesztés helyett áteresztés". Vessük össze ezeket a kifejezéseket a hozzám vagy nekem tulajdonított álláspontokhoz társított szavakkal vagy szókapcsolatokkal: „morális pánikkeltés", „kirekesztési módszerek", „intolerancia", „diszkreditálás", „önkannibalizálás", „objektivizáló", „a hatalom önpozícionálása", „társadalmi elnyomás", „rasszizmus", „szexizmus", „kulturális imperializmus", „magába foglalja a hierarchiát", „erkölcsileg vállalhatatlan", „maszkulin", „szcientista", „a moralizálás szelleme", „hallgatólagos előítélet", „bináris gondolkodás", „egymás diszkreditálására vállalkozó magatartás", „kerítések", „kolonializmus".

Mindenekelőtt szeretnék elhatárolódni a fenti implikációktól és leszögezni azt, hogy a tolerancia, inkluzivitás, nyitottság és egyenlőség értékrendem alapvető elemeit képezi. Azt gondolom, hogy Lovász szövege alkalmas arra, hogy az olvasóban ezzel ellentétes benyomást keltsen rólam, amellyel végső soron saját közösségbeli megítélésem rontja, ezzel pedig konkrét szakmai károkat okoz nekem. Lovász engem azzal vádolt, hogy megpróbáltam a munkáját kirekeszteni a komolyan vehető filozófiai művek sorából; célom ezzel szemben pusztán egy diskurzus kezdeményezése volt *Az érzet deterritorializációja* státuszáról, végső soron pedig a filozófia határairól. Ehhez képest ő nem a munkámat, hanem személyemet vette támadásba, de azt sem expliciten, hanem manipulatív érveléstechnika alkalmazásával, nem racionális megfontolásokra, hanem érzelmi befolyásolásra támaszkodva. Meglátásom szerint kettőnk írása közül Lovászé az, amelyet inkább diszkreditálási kísérletként lehetne jellemezni, amelynek során állítólagos világnézeti ellentéteket igyekezett kiaknázni, elterelve a diskurzust egy nemkívánatos irányba. Nem rejtem véka alá: viszonválaszom II. szakaszában én sem szorítkoztam kizárólag Lovász gondolataira vagy szövegeire, hiszen

általában vett filozófiai tevékenységét is tematizáltam. Ezt azonban transzparensen tettem, mellőzve az érzelmi befolyásolást, kizárólag olyan körülményekre szorítkozva, amelyeket lényegesnek tartok, és legfőképp, amelyeknek meglátásom szerint további értékes tudományszociológiai, filozófiai importja lehet. Hogy ezek teremnek-e gyümölcsöt – például megtudunk-e valamit a filozófia természetéről, a különböző hagyományokban dolgozók munkamódszereiről; vagy mutat-e általánosabb ellentéteket, hogy a *Magyar Filozófiai Szemle* hasábjait két doktorandusz indokolatlanul komolyan vett párbaja tölti be; vagy mit mond e vita az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskolában uralkodó miliőről –, vagy csak további, terméketlen diskurzus várható, az nem csak tőlem függ, így ezt a kérdést egyelőre nem tudom megválaszolni. Bízom ugyanakkor abban, hogy viszonválaszommal pozitív irányba tettem egy lépést.

IRODALOM

Beall, Jeffrey 2021. *Beall's List of Potential Predatory Journals and Publishers*. https://beallslist.net (Utolsó letöltés: 2021.07.16.)

Dombrovszki Áron 2019a. Az új imposztor. *Magyar Filozófiai Szemle*. 63/3. 249–260.

Dombrovszki Áron 2019b. Érvelhetünk-e filozófusként amellett, hogy a filozófia haszontalan? *Qubit*. https://qubit.hu/2019/02/10/szellel-szemben-ervelhetunk-e-filozofuskent-amellett-hogy-a-filozofia-haszontalan (Utolsó letöltés: 2021.07.16.)

Dombrovszki Áron 2021. A metafilozófiától a tudománypolitikáig. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest, Kalligram. 401–417.

Kaye, David H. 2017. Cambridge Scholars Publishing. *Flaky Academic Journals*. http://flakyj.blogspot.com/2017/09/cambridge-scholars-publishing.html (Utolsó letöltés: 2021.07.16.)

Keep it Dirty 2021. http://keepitdirty.org (Utolsó letöltés: 2021.07.16.)

Lovász Ádám 2020. A szerző válasza. *Magyar Filozófiai Szemle*. 64/2. 132–146.

Nozick, Robert 2013. *Anarchy, State, and Utopia*. New York, Basic Books.

Tőzsér János 2018. *Az igazság pillanatai*. Budapest, Kalligram.

Sági Péter Tamás

Karámba terelve: a morális felelősség korlátozása és védelme

Bernáth László: *Morális felelősség, érdem és kontroll. A morális felelősség metafizikája.* Budapest, L'Harmattan, 2019. 206 oldal.

Bernáth László ebben a könyvében nem kisebb feladatra vállalkozik, mint hogy megadja a morális felelősség és hibáztatás lehető leghitelesebb és legjobban működő elméletét. A vállalkozás valóban nagyszabású, hiszen ennek teljesítéséhez több témát kell kimerítően tárgyalni. Először is át kell tekinteni a morális felelősség elméleteit és érvelni a legjobb mellett, majd meg kell adni a morális hibáztatás leghitelesebb végső érdemalapjait, majd ezek után feltenni a kérdést, hogy hogyan jellemezhető az a kontroll, ami valóban biztosítja a cselekvőknek az így értett morális felelősségét.

Recenzióm első részében bemutatom a könyv struktúráját és érvelésének alapvető pontjait, valamint igyekszem megvilágítani, hogyan jut el a szerző ahhoz a konklúzióhoz, amely szerint a cselekvők tetteik felett rendelkeznek végső és közvetlen kontrollal, és éppen e kontroll teszi őket morálisan hibáztathatóvá és felelőssé cselekedeteikért. Ezután kritikai megfontolásaim adom elő a könyvvel kapcsolatban, és javaslatot teszek arra, hogy a későbbiekben milyen irányban volna érdemes bővíteni a munkát.

I. A KÖNYV GONDOLATMENETÉNEK REKONSTRUKCIÓJA

A könyv három nagyobb fejezetből áll. Az első a morális felelősség elméleteiről szól. Bernáth leszögezi, hogy habár többféle felelősségfogalmat elemeznek a különféle filozófiai diskurzusokban, könyvében csak a morális felelősség fogalmát tárgyalja. Morális felelősségbe vetett hiten azt az alapvető meggyőződésünket értjük, hogy az egészséges felnőtt emberek felelősek azért, amit tesznek, mégpedig nemcsak számonkérhetőség, hanem hibáztathatóság értelemben. A szerző a morális felelősség négy elméletét különbözteti meg egymástól. Ezek a felelősség *konzekvencialista*, *kontraktualista*, *igazságosságon alapuló* és *érdemalapú* elméletei. Bernáth amellett érvel, hogy ezek közül az első három nem ad megfelelő képet a morális hibáztathatóság természetéről.

A *konzekvencialista* elmélet kissé cinikus, ugyanis csak azt tartja szem előtt, hogy az egyének elítélése mennyire hasznos a társadalomnak. Hiába lenne igaz az, hogy a társadalomnak hasznos egy-egy nemkívánatos személy elszeparálása, a morális felelősség fogalma a hibáztatáshoz és nem pedig a büntetéshez kötődik. Az, hogy valakit megbüntetünk a tettei-

ért, nem feltétlenül jár együtt azzal, hogy a legmélyebb értelemben a cselekvő *megérdemli* a büntetést.

A *kontraktualista* modell feltételez egy adott társadalmi szerződést, melyet a társadalomban élő emberek elfogadnak, és ezt teszik meg a morális hibáztatás alapjának. Ezzel az elmélettel az a baj, hogy nagyon nehezen tartható önmagában. Úgy tűnik, hogy az elmélet pontos részleteitől függően vagy átcsap konzekvencialista elméletbe, vagy pedig érdemelméletbe. Feltételezhetjük ugyanis, hogy létezik egy társadalmi szerződés adott közösségben, melynek célja a társadalom jólétének maximalizálása. Ebben az esetben azonban ugyanazokba a problémákba ütközünk, mint a konzekvencialista elméletnél, nevezetesen, hogy a büntetések rendszerét alkotjuk meg, de nem törődünk azzal, hogy az egyén *megérdemli-e* a büntetést, és pontosan mitől válik hibáztathatóvá. Ráadásul ezzel egy újabb problémába ütközünk bele, mivel egyáltalán nem biztos, hogy az adott társadalom minden lakója elfogadná a kérdéses társadalmi szerződést. Ha pedig a társadalmi szerződés alapjául az érdemet tesszük meg, akkor gyakorlatilag érdemelméletet kapunk, melynek részleteit hamarosan látni fogjuk.

Az *igazságosságon* alapuló elmélettel Bernáth szerint az a fő baj, hogy ítéleteink igazságérzete sok olyan tényezőtől függ (például a saját karakterünktől, vagy attól, hogy mennyire ismerjük a cselekvőt), amelyek, úgy tűnik, irrelevánsak a tekintetben, hogy a cselekvés végrehajtója morálisan felelős volt-e vagy sem. Egy ítélet igazságossága tehát attól is függ, hogy ki hajtja végre és milyen helyzetben. Úgy tűnik például, hogy nem lenne *igazságos* hibáztatni egy anyát azért, ha a saját gyermekét mentette meg öt másik gyerek helyett, függetlenül attól, hogy feltehetően morálisan helytelen dolgot tett. Ahogy Bernáth fogalmaz: „A gondolatkísérlet kedvéért fogadjuk el, hogy a morálisan helyes választás az volna, ha az öt másik gyereket mentené meg és nem a sajátját. Még ha mindez igaz is, akkor is úgy tűnik, hogy *igazságosan* senki nem hibáztathatná őt akkor, ha a saját gyermekét mentené meg." (Bernáth 2019. 38)

Úgy tűnik, hogy mindezek egyenesen a morális felelősség érdemelméletének elfogadásához vezetnek minket. Eszerint a cselekvő akkor és csak akkor morálisan felelős, ha alapvetően *megérdemelné* a morális hibáztatást vagy dicséretet cselekvéséért, így első ránézésre úgy tűnik, hogy ez az elmélet a legjobb, hiszen közvetlenül a morális felelősség alapjait támasztja alá. Az elméletnek azonban van egy buktatója, mely régóta szolgál nagy erejű ellenvetésként. Arról van szó, hogy a morális felelősség érdemelméletéből az következik, hogy a bűnösök szenvedése valamiképpen *jó* dolog. Ha ugyanis a bűnös *megérdemli* a szenvedést/büntetést a tetteiért, akkor úgy tűnik, hogy *helyes/jó* dolog az, hogy szenved.

Bernáth azonban nem ért egyet ezzel az ellenvetéssel és több pontban is igyekszik megmutatni, hogy a bűnösök szenvedésének helyes volta semmiképpen nem konkluzív érv az érdemelmélettel szemben. Ilyen meglátás többek között az, hogy az érdemelméletből nem az következik, hogy a bűnösök szenvedése jó, hanem pusztán annyi, hogy az emberek reakciója (a büntetés) jól illeszkedik a tetthez, hiszen a megfelelő alapon tartják bűnösnek az elkövetőt. Ráadásul igen erős az az intuíciónk, hogy a társadalomnak jogában áll tudni, ha egy személy morálisan elítélhető dolgot tett, az illető pedig minden esetben megérdemli, hogy az emberek tudják róla ezt a negatív színezetű tényt (hiszen felelős tetteiért). Ezek a tények akkor is fennállnak, ha az illető éppenséggel valamilyen negatívan értékelt cselekvést követett el. Ezen kívül feltételezhetjük azt is, hogy külső nézőpontból nézve a morális hibáztatás

lehet jó (vagyis hasznos vagy helyesnek vélt), még akkor is, ha az személy szerint a hibáztatottnak valamilyen értelemben kellemetlen. Úgy gondolom, Bernáth ezen megfontolások miatt jogosan utasítja vissza az érdemelmélettel szembeni legfontosabb ellenérvet.

Bernáth ezek után két fontos pozitív érvet is felhoz az érdemelmélet igazsága mellett. Ha elfogadjuk azt, hogy a morális felelősség tulajdonítása valamilyen módon kapcsolódik a reaktív attitűdökhöz (többek közt neheztelés, dicséret), akkor nagyon valószínű, hogy a morális felelősség érdemelmélete lehet a helyes. Ugyanis ezen reaktív attitűdjeink alapja minden esetben az, hogy a cselekvő *megérdemli* a tettéért a megfelelő reakciót részünkről. Ez az érv nagyon hasonló szerkezetében ahhoz, hogy egy cselekvő akkor felelős a tetteiért, ha megérdemli a hibáztatást értük.

A másik érv egy nagyon fontos és alapvető filozófiai kérdést feszeget az érdemelmélet kapcsán. Úgy tűnik, hogy akkor érdemelhetünk meg bármilyen ítéletet a cselekedeteinkért – vagy legalábbis ez a morális ítéletek intuitív magja –, ha tehettünk volna másképpen, mint ahogyan éppenséggel cselekedtünk. Ha ez nem lenne igaz, akkor vélhetően nem érdemelnénk meg a hibáztatást vagy a dicséretet a tetteinkért. Ezen a ponton az érdemelmélet bekapcsolódik a szabad akarat filozófiai diskurzusába, aminek részleteiről még sok szó esik a könyv utolsó fejezetében.

A második nagy fejezet az érdemalapokról szól. Miután eldöntöttük, hogy a morális felelősség érdemelméletét fogadjuk el helyesnek, magától értetődő kérdés, hogy melyek azok a dolgok, amiktől az érdemeink függnek. Mitől függ, hogy megérdemlünk-e egy adott dicséretet vagy hibáztatást? Nagy vonalakban erre két válaszlehetőség adódik: vagy a tulajdonságainktól, vagy a cselekedeteinktől (más szóval aktivitásunktól). Vegyük először sorra a tulajdonságalapú érdemelméleteket. Lehet úgy érvelni, hogy elsősorban a tulajdonságainkért vagyunk felelősek, és végül emiatt közvetetten a tetteinkért. Ezt az utat választják többek közt az egyutas kompatibilisták, akik azt gondolják, hogy akkor is szabadok és morálisan felelősek lehetünk, ha a determinizmus olyan módon köt minket, hogy valójában sosem cselekedhetünk máshogy, mint ahogy éppenséggel cselekedtünk – azaz minden adott helyzetben csak egyetlen út áll nyitva előttünk. Szerintük világunkban nem adott ugyan a másként cselekvés képessége, de ez nem áll a szabad akarat és morális felelősség útjába. Nyilvánvaló, hogy ebben az elméletben nem lehet a felelősség alapja az, hogy a cselekvőnek lehetősége lett volna máshogy dönteni. Ám azt igenis mondhatja az egyutas kompatibilista, hogy mivel felelősek vagyunk a tulajdonságainkért, melyek alapján döntünk, felelősek vagyunk a cselekedeteinkért is. A helyzet azonban az, hogy a mélyebb elemzés megmutatja, hogy ilyenkor nem beszélhetünk valódi felelősségről és hajlamosak vagyunk felmenteni a vétkes cselekvőt, mint ahogy részletesen láthatjuk az alábbi példában.

Bernáth több szemléletes történetet is idéz ennek alátámasztására. Az egyik ilyen szerint (Sher 2006) Szilvia katonai békefenntartó, akit megbíztak azzal, hogy őrizze a tábort éjszaka. Szilvia akármennyire is próbál fennmaradni, kétszer felriad ugyan, de harmadszorra elnyomja az álom, így senki nem őrzi a tábor nyugalmát aznap éjjel. Nyilvánvaló, hogy Szilviát morálisan felelősnek és hibáztathatónak tartjuk. Az is világos, hogy hibáztatásunk alapja nem egy szándékolt cselekedet, hanem egy *tulajdonság* – például, hogy képtelen fent lenni egy egész éjszakán át, vagy hogy nem tartja elég fontosnak a tábor védelmét. Azt gondoljuk, ha nem így lenne, biztosan megoldotta volna, hogy ne aludjon el. Ám minél közelebbről és minél fino-

mabb szemcsézettséggel nézzük az esetet, annál valószínűbb, hogy az ítéletünk nem áll meg a lábán. Lehetséges, hogy Szilvia narkolepsziás, lehetséges, hogy altatót kevertek az italába, lehetséges, hogy extrém igénybevételnek volt kitéve napközben, lehetséges, hogy az extrém stressz és körülmények miatt hiba volt egyedül vele őriztetni egy tábort. Vagyis úgy tűnik, számos körülmény fennállhat, melyek miatt Szilvia felmenthető. Ez jól szemlélteti, hogy a tulajdonságok megjelölése végső érdemalapként elhibázott. Egyrészt azért, mert az előzőleg nem ismert tulajdonságok fényében minden történet nagyon kontextusfüggővé válik, és lehetetlen a morális ítélet. Másrészt (és talán ez még fontosabb) azért, mert úgy látszik, a morális felmentésünk valódi oka, hogy a történet szereplőjének nincs magas szintű kontrollja afelett, hogy mi történik. Ha például Szilvia altató hatása alatt volt, nem tartjuk őt felelősnek, mert nem volt kontrollban afölött, hogy mit cselekszik. Ez nem azt jelenti, hogy a fentebbi, eredeti példában nem tarthatjuk egyből felelősnek Szilviát ennyi alapján, hanem azt, hogy a felelősség tulajdonításának valódi és helyes alapja a *cselekvés* és az afölött gyakorolt kontroll, nem pedig a tulajdonságok. Azért vagyunk hajlamosak cselekvőket morálisan felelősnek tartani egy rövid leírás után, mert sokkal nagyobb kontrollt tulajdonítunk az embereknek, mint amekkorával valójában rendelkeznek, nem pedig azért, mert feltételezzük, hogy a tetteik a tulajdonságaikból fakadnak.

Bernáth két remek érvet is felhoz a tulajdonságalapú érdemelméletek ellen. Az első ilyen a „módosított zigóta"-érv vagy izoláció-érv, amely azt hivatott megmutatni, hogy milyen kontraintuitív következményei vannak a tulajdonságalapú elméleteknek. Az érv nagyon röviden a következő: Zénó az örökségért megöli bácsikáját, majd nagy mulatás közepette meghal heroin-túladagolásban. Baál nagy hatalmú, gonosz démon, akinek végtelenül megtetszik ez a jelenet, így megteremti Bélát ugyanazokkal a tulajdonságokkal, mint amikkel Zénó rendelkezett, és olyan világokat teremt, amelyek állapotai nagyon hasonlóak ahhoz, mint amiben Zénó megölte bácsikáját (annyi különbséggel, hogy mindenkinek egyel több hajszála van), és időben nem sokkal azelőtt kezdődnek, hogy Zénó elkövette volna a gyilkosságot. Béla számtalanszor megöli bácsikáját, és meghal mulatozás közben, míg Baál ezen nagyon jól szórakozik.

Úgy érezzük, hogy a gondolatkísérletben Zénó felelős azért, hogy a pénzt többre tartva megölte bácsikáját. Azonban érdekes módon Bélát nem tartjuk felelősnek a tulajdonságaiért és így azért, hogy megölte bácsikáját. Ezekért a tulajdonságokért egyedül Baál felelős. Mi következik ebből? Az, hogy a morális hibáztatás függ a tulajdonságok történetétől is. Ha nem így lenne, és a tulajdonságalapú érdemelméletek igazak lennének, akkor ugyanannyira felelősnek kellene tartanunk Bélát a gyilkosságért, mint Zénót, ez azonban nagyon kontraintuitív ítélet lenne. Úgy tűnik, hogy Zénót éppen azért tartjuk felelősnek, mert sok idő eltelt a születése óta, átment egy jellemfejlődésen, és lehetősége lett volna bizonyos tulajdonságait megváltoztatni, míg erre Bélának nem volt lehetősége. A felelősség alapja tehát az aktivitás, a kontroll, amivel Zénónak lehetősége lett volna megváltoztatnia a jellemét és cselekedeteit, míg erre Bélának már nem volt lehetősége (hiszen a világa egyből a gyilkosság előtt teremtődött). Úgy gondolom, az izoláció-érv nagyon hatásosan mutatja meg, hogy pusztán a tulajdonságokkal rendelkezést tartani végső érdemalapnak elhibázott lépés volna.

Bernáth második érve a tulajdonság alapú érdemelméletek ellen a hibáztatás szerkezetéből vett érv. Úgy látszik ugyanis,

hogy a hibáztatás mindennapi szerkezete olyan, hogy csak az aktivitás lehet a végső érdemalap. A hétköznapi életben csak akkor szoktunk másokat hibáztatni, ha azt gondoljuk, hogy *tehetnek* valamilyen dologról. Mármost ezen sosem azt értjük, hogy *S* személy rendelkezik valamilyen tulajdonsággal, hanem hogy tehet egy *cselekedetéről*, vagyis *S* maga a felelős a cselekedetéért. Ez azt jelenti, hogy a hibáztatás mindennapi szerkezete eleve olyan, hogy a cselekedeteket tekintjük végső érdemalapnak. Vagy amennyiben tulajdonságra hivatkozunk egy-egy morális ítélettel kapcsolatban, mindig fontosnak tartjuk a tulajdonságok történetét, és ha felelősnek tartunk valakit értük, az azért van, mert azt gondoljuk, hogy lehetősége lett volna úgy *cselekedni*, alakíthatta volna úgy az életét, hogy megváltoztatja e tulajdonságait. A fentiek alapján úgy tűnik, hogy az érdemelméletnek olyan verzióját helyes elfogadni, mely szerint a végső érdemalapok nem a tulajdonságok, hanem az aktivitások vagy cselekvések. Innentől kezdve úgy tűnik, arra kell keresnünk a választ, hogy mitől függ, hogy a cselekvő tehet-e az aktivitásáról. Itt jön képbe a kontroll problémája, ugyanis csak azokról a dolgokról tehetünk, amelyek felett valamilyen értelemben kontrollt gyakoroltunk.

A fejezet fő kérdése a következő: mi választja el egymástól a gépek és az emberek kontrollját? Miért gondoljuk azt, hogy míg a gépek nem, addig az emberek tehetnek a kontrollált cselekedetekről? Ha például egy klíma 24 fokosra hűti a szobát, ő nem tehet arról, hogy a szoba 24 fokosra hűlt, míg *S* személy, aki az utasítást kiadta, igenis tehet róla, hogy a szoba 24 fokosra hűlt. Ennek ellenére bizonyos értelemben mindketten kontrollálták, hogy a szoba lehűlt: de míg a személy felelős, a klímaberendezés nem. Első ránézésre azt mondhatnánk, hogy az intencionalitás *nagyobb fokú* kontrollt biztosít, azonban ez nincs így. A kontroll erőssége azonban nem az intencionalitástól függ. A gépek, melyek nem rendelkeznek intencionalitással, ugyanolyan hatásfokkal képesek kontrollálni a környezetüket, mint az emberek (sőt néha jobban is), azonban mégsem tartjuk őket felelősnek. Az intencionalitás önmagában nem növeli a kontroll erejét, és pláne nem olyan mértékben, hogy morális felelősség következzen belőle. Bernáth felsorol még néhány tulajdonságot, amely első ránézésre ugyan növeli a kontroll erősségét, de valójában ez nincs így. Ilyen a hatalom, a kontroll közvetettsége, a célok/vágyak, a tudatosság és a cselekvőkontroll megléte. Ezek a tulajdonságok nem növelik a kontroll erősségét és biztosan nem vezetnek bennünket a morális felelősség kérdéséhez.

A következő magától értetődő kérdés, hogy melyek azok a tulajdonságok, amelyek megléte növeli a kontroll erősségét. Ilyen a kontroll megbízhatósága, mélysége, átfogósága, finomsága, stabilitása, sebessége, időtartama és a hatóerő használata feletti kontroll. Az első néhány tulajdonság egészen biztosan nem ad magyarázatot arra, hogy miért tartjuk a személyeket felelősnek a tetteikért. Például a kontroll átfogósága szerint egy olyan klímaberendezés nagyobb fokú kontrollal rendelkezik, mint egy másik társa, amelyik 15 és 35 fok között képes hatalmában tartani a szoba hőmérsékletét. Valóban igaz, hogy ez a kontroll erősebb, mintha csak 20 és 25 fok között lenne erre képes, de ettől még egyáltalán nem tartjuk felelősnek, vagy bármilyen értelemben morálisan másmilyennek, mint a gyengébb teljesítményű klímaberendezést.

A kulcs Bernáth szerint a hatóerő használata feletti kontroll. Ez szavatolja az emberek és a gépek morális eltéréseit. A hatóerő használata feletti kontroll több érdekes dolgot is maga után von. Először is az ilyen tulajdonsággal rendelkező léte-

zők nincsenek semmi által kötelezve arra, hogy minden esetben éljenek a kontrolljukkal. Például nem kell „bekapcsolniuk", ha a szoba hőmérséklete 25 fokra melegszik, ha úgy határoznak, hogy most nem élnek a hatóerejükkel – ez egy klímaberendezésre nem igaz. Ez egyben azt is jelenti, hogy az ilyen ágensek minden egyes adott helyzetben legalább kettő vagy több alternatív cselekvési útvonal közül választhatnak, egyik döntésük sem szükségszerű, ellentétben egy géppel. Ellentétben azzal, ahogy a gépek működnek, és ahogy a legtöbb kompatibilista szerző elképzeli a szabad akaratot, az emberek nemcsak akkor cselekedhetnek másképpen, ha más lenne a kiinduló állapot. Vegyük észre: ha azt állítjuk, hogy az emberek szabadok, mivel másképpen cselekedtek volna, ha mások lettek volna a kiinduló állapotok, ugyanaz, mint azt mondani, hogy a klíma nem kapcsolt volna be, ha a szoba éppenséggel nem melegedett volna fel 25 fokosra. A hatóerő feletti kontroll éppen azt jelenti, hogy képesek vagyunk ugyanabban a helyzetben többféle cselekvést elindítani kontrollált módon. Ha akarjuk, bekapcsoljuk a klímát, ha nem akarjuk, akkor nem. Ráadásul mindezt úgy, hogy a kiinduló állapotok nem változtak, vagyis ugyanabban a helyzetben választhatunk több alternatíva közül.

Bernáth szerint éppen emiatt lesz morálisan felelős egy cselekvő. Mivel képes kontrollálni, hogy melyik cselekvési alternatíva jön létre akkor is, ha a kiinduló feltételek nem változnak. Ezt a tulajdonságot végső közvetlen kontrollnak nevezi, és úgy gondolja, ez a morális hibáztatás egyik legfontosabb feltétele. Azonban a végső közvetlen kontroll nem elégséges, csupán szükséges feltétele a morális felelősségnek. Episztemikus feltételei is vannak: például ha nem tudom, hogy az adott kultúrában szelektíven kell gyűjteni a szemetet, akkor nem vagyok hibáztatható érte, hogy nem tettem úgy. Fontos további kiegészítése az elméletnek, hogy nem kell pontosan tudnom, mi fog történni ahhoz, hogy felelős legyek a cselekedetimért. A tetteim következménye nem tesz hibáztathatóbbá azért, amit tettem, de nem is menthet fel alóla. Ha például kinyitok egy nem túl veszélyesnek tűnő csomagot közterületen, amire az van ráírva, hogy „Ne bontsd ki!", akkor egyformán vagyok hibás akkor is, ha nem történik semmi rossz, akkor is, ha csak valamilyen kisebb volumenű rossz esemény következik be, és akkor is, ha kihal ettől az egész emberiség. A morális hibáztathatóságnak nem feltétele, hogy ismerjük a pontos következményt.

Ott tartunk tehát, hogy a morális felelősség érdemelméletét érdemes választanunk, tudjuk azt, hogy az érdemelméletek végső alapja csak az aktivitás lehet, és az világosan látszik, hogy a kontroll, amely szükséges a morális felelősséghez, nem más, mint a végső közvetlen befolyással rendelkezés adott események fölött. Egyetlen nagyon fontos kérdés maradt megválaszolatlan. Mi a metafizikai háttere egy ilyen elméletnek? Bernáth szerint az egyetlen elmélet, amely képes biztosítani egy végső és közvetlen kontrollt, a kiinduló feltételek változatlansága esetén is, az ágens-okság. Más libertariánus (vagyis szabad akarat mellett elköteleződő) elméletek nem biztosítják számunkra a végső, közvetlen kontrollt. Habár ebben a rövid írásban nem vállalkozom az összes szabad akarattal kapcsolatos elmélet elemzésére, Bernáth nagyon jól foglalja össze a lehetséges álláspontokat és azok gyengeségeit. A probléma dióhéjban az, hogy sem a nem-oksági, sem az esemény-oksági libertarianizmus nem képes biztosítani a szükséges kontrollt egy erős szabad akarat fogalomhoz, mely a morális felelősség alapja lehetne. A nem-oksági libertarianizmus esetében könnyen lehet, hogy pusztán a

szerencse okozza a döntéseinket, hiszen nem hivatkozhatunk ágens-okokra, míg az esemény-oksági libertarianizmus ellen fel lehet hozni azt, hogy a hiteink és vágyaink már jó előre meghatározzák, mit fogunk dönteni (hiszen itt is csak korábbi eseményekre hivatkozhatunk okként, nem pedig egy tovább redukálhatatlan cselekvőre). Úgy tűnik, egyedül az ágens-okság képes felruházni a cselekvőt valódi, erős kontrollal, melynek segítségével képes *adott* kiinduló feltételek mellett is több döntési alternatíva közül választani, vagyis azt a cselekvést elindítani, amelyiket szeretné. Így tehát a szerző végső közvetlen kontroll fogalmát csak és kizárólag az ágens-oksági libertarianizmus képes szavatolni.

További hatalmas előnye ennek a metafizikai háttérnek, hogy más libertariánus elméletekkel ellentétben az ágens-okság képes megoldani a szerencse problémáját. A helyzet ugyanis az, hogy akár determinizmus, akár indeterminizmus uralkodik az aktuális világban, ha nem kontrolláljuk megfelelő módon a döntéseinket, nem vagyunk szabadok. Peter van Inwagen (2000) gondolatkísérletében Isten számtalanszor visszatekeri az időt egy adott személy adott döntésének pillanatára. Első látásra úgy tűnik, ebből kétféle dolog következhet, és mindkettő rossz a szabad akaratunkra nézve. Ha a világ deterministikus, akkor számtalan visszatekerés után mindig ugyanazt az eredményt fogjuk kapni, végtelenszer egymás után. Azonban ha a másik lehetőség áll fenn – vagyis az aktuális világ indeterminisztikus –, akkor egy arányszámot fogunk látni. Például a cselekvő 70%-ban döntött A és 30%-ban B mellett. Ha azonban ez a helyzet, akkor az ágens döntése adott helyzetben pusztán a szerencsén múlik. Mivel a valóságban nem vagyunk képesek ezerszer visszatekerni az időt a döntés elé, ezért nem fogjuk ismerni az előzetes valószínűségeket, de ha egyáltalán léteznek előzetes valószínűségek, mint ahogy a példában láttuk, akkor nem beszélhetünk szabad akaratról, mert pusztán e valószínűségek és a szerencse összessége határozza meg, hogy mit fogunk dönteni. A helyzet az, hogy semelyik másik libertariánus (vagy akár kompatibilista) elmélet nem tudja megoldani ezt a problémát. Ahhoz, hogy azt mondhassuk, hogy egy ilyen visszajátszás-sorozat nem rendelkezik előzetes valószínűséggel, azt kell mondanunk, hogy az ágens kontrollal rendelkezik az egész sorozat és annak egyes elemei fölött is. Ha a döntéseinknek nincs oka, vagy azok oka pusztán a tulajdonságaink összességének oksági ereje, akkor egy ilyen sorozat rendelkezik előzetes valószínűségekkel. Egyedül az ágens okságra és a végső fokozott kontrollra hivatkozva állíthatjuk azt, hogy a cselekvőnek végső kontrollja van minden egyes döntés és így az egész sorozat fölött. Egyedül ez az elmélet tételez fel ugyanis indeterminisztikus, de végső értelemben kontrollált cselekvéseket. Ebből az következik, hogy a morális felelősséghez és az érdemelmélet működéséhez már csak emiatt is biztosan ágens oksági libertarianizmusra van szükség. Az ágens feltételezése önmagában nem oldja meg a szerencse-problémát, de a végső fokozott kontroll igen, azzal pedig akkor és csak akkor rendelkezünk, ha feltételezzük, hogy az ágens-okság metafizikája igaz. Bernáth Tőzsér Jánossal közösen megjelent cikkében még részletesebben kifejti ezt az érvet, további alátámasztást nyújtva az itt olvasottaknak (Bernáth–Tőzsér 2020).

A szerző végső érvét eszköz-érvnek hívja, mely azt hivatott megmutatni, hogy a determinizmus nem férhet össze a morális felelősséggel, mégpedig azért, mert ha az aktuális világ deterministikus, akkor senki sem kontrollálhatja a cselekedeteit olyan módon, hogy képes adott helyzetben legalább kétféle hatásmechanizmus közül az egyiket kontrolláltan elindítani.

Az eszköz-érv neve megfelelően reprezentálja a könyv fő kérdésfeltevését, mely arra irányul, hogy vajon mi a különbség ember és eszköz között, vagy másképpen: miért tartjuk a személyeket és csak őket morálisan felelősnek. Úgy tűnik azért, mert míg egy gép jól működik, ha adott környezeti ingerekre pontosan reagál, addig egy személy előtt mindig kettő vagy több cselekvési alternatíva áll nyitva, amik között végső és közvetlen kontroll segítségével képes választani. Ez a fő különbség a morálisan felelős és nem felelős létezők között, és a szerző világossá teszi, hogy a morális felelősség így felfogva egyrészt nem fér összse a determinizmussal, másrészt – ahogy fentebb láttuk – a libertariánus elméletek közül is csak az ágens-okság metafizikája képes keretet adni neki.

Összességében Bernáth könyve nagyon jól szerkesztett, logikus és könnyen követhető mű. Nehéz rajta fogást találni és majdnem mindenben egyetértek az érvelésével. Hitelesen érvel amellett, hogy a morális felelősség elméletei közül az érdemelmélet áll a legközelebb a hibáztatás intuitív és hétköznapi fogalmához, majd amellett, hogy a hibáztatás végső érdemalapjai csak az aktivitások lehetnek. Különösen meggyőző és ötletes az izoláció-érv, mellyel egyértelműen fölénybe helyezi az aktivitásalapú érdemelméleteit a morális felelősségnek a tulajdonságalapú érdemfelfogásokkal szemben. Ezen a ponton logikusan tér rá a kontroll fogalmára, és egyetértek vele abban, hogy a végső és közvetlen kontroll a morális felelősség forrása, sőt, hogy ez az egyetlen olyan kontroll, amely képes szavatolni a különbözőségünket minden más létezőtől. Ebből szintén meggyőzően az következik, hogy az ágens-oksági libertarianizmus metafizikai elméletét kell elfogadnia annak, aki hinni akar egy olyan szabad akarat létezésében, amely képes alátámasztani a morális hibáztatást és a morális felelősséget. Egy ilyen elmélet ráadásul önmagában is képes megoldani néhány fontos metafizikai problémát, többek közt a morális szerencséét. Ezekbe a fő konklúziókba nem tudok és nem is szeretnék belekötni, mert erősnek és hitelesnek érzem az érvelést, és magam is erre az álláspontra jutnék.

II. KRITIKAI ÉSZREVÉTELEK

Mindössze három ellenvetésem van, melyek kapcsolódnak néhány olyan ponthoz, ahol talán lehetne a szöveg egy kicsit bővebb vagy pontosabb. Először is talán fontos lenne tudni, hogy az érvelés szempontjából mekkora jelentősége van annak, hogy elfogadjuk-e a morális objektivizmust vagy sem. Habár Bernáth nem részletezi hosszasan álláspontját a könyvben, sok helyen implikálva van, hogy álláspontja szerint bizonyos tetteknek objektív morális értéke van. Az első fejezetben több helyen találkozhatunk olyan kifejezésekkel, mint *„igazságosan”*, *„megérdemlik”*, *„helyes”*, *„morálisan rossz”*. Ezek ráadásul sokszor ki vannak emelve dőlt betűvel. Illetve gyakran olvashatunk olyan mondatokat, mint „Mivel döntése morálisan helytelen volt, ezért *megérdemelné* a morális hibáztatást” (Bernáth 2019. 40). Ezenfelül pedig a szerző egy ponton nyíltan érvel is a Strawson álláspontjából következő morális relativizmus ellen. Azt gondolom, joggal feltételezem, hogy Bernáth elfogad bizonyos morálisan objektív értékeket. A kérdés pedig felmerül, hogy érvelése mennyiben lesz ettől kikezdhető. Első látásra úgy tűnik, a könyv fő mondanivalója érintetlen marad, akkor is, ha valaki nem fogadja el, hogy léteznek objektív morális értékek. Azonban ebben az esetben fontos kiegészítések kellenének arra nézve, hogy milyen emberi közösségekben működik ez az érv, és nem okoz-e a problémát például az, hogy más és más embereknek mást és mást jelent a

megérdemelt büntetés. Ha eleve úgy indulunk neki a könyvnek, hogy elfogadjuk a morális relativizmust, talán nehezebb lesz azonosulnunk az érvelés minden pontjával – pedig a legtöbb érvet valószínűleg át lehetne ültetni olyan nyelvezetre, hogy relativista környezetben is működjenek. Úgy gondolom, hogy a könyv konklúziója a végső és közvetlen kontrollra és az ágens-okságra nézve nem gyengül jelentősen akkor sem, ha valamely olvasó szerint az érdemalapok különböző aktivitásokra vonatkoznak különböző közösségekben, de mindenképpen érdemes lenne megtudni ennek részleteiről a szerző gondolatait és érdemes lenne kiegészíteni ezzel érvelését. Ugyanis ekkor jelentősen átfogóbb és erősebb képet kapnánk a fő érvének különböző lehetséges kontextusairól.

A második ellenvetésem talán erősebb, de ebben az esetben nem derül ki egyértelműen a szerző részletes véleménye a könyvből, inkább csak implikálva van – így Bernáth álláspontját csak valószínűsíteni tudom. Mivel úgy tűnik, hogy Bernáth szerint vannak objektív morális értékek, és sok egyszerű döntésünk valójában nem szabad, valamint a szabad döntések esetében példaként mindig morális dilemmát hoz fel, ezért Bernáth mintha azt sugallná, hogy az ágens-oksági libertarianizmus csak akkor motivált, ha elköteleződünk bizonyos objektív morális értékek mellett. Vagyis Bernáth azt implikálja, hogy akkor nem logikus az ágens-oksági libertarianizmust választanunk, ha nem fogadjuk el, hogy léteznek objektív morális értékek. Ezzel sajnos nem tudok egyetérteni, és azt gondolom, az ágens-oksági elméleteknek számtalan egyéb motivációja is lehet. Szerintem elképzelhető rengeteg olyan eset, hogy egy gondolkodó nem fogadja el az objektív morális értékeket, azonban más szempontok miatt az ágens-oksági libertarianizmust tartja a legjobb elméletnek. Bernáth meggyőzően érvel az ágens-okságban szereplő kontroll fogalom ereje mellett, és épp ezért nyilvánvalónak tűnik, hogy akkor is vágyhatunk az életünk feletti valódi (végső és közvetlen, több alternatíva feletti) kontrollra, ha nem fogadjuk el, hogy léteznek morális értékek. Hasonlóképpen, akkor is tarthatjuk magunkat bizonyos elvekhez (amihez szintén ilyen kontrollra van szükség), ha azt gondoljuk, azok csupán közösségi elvek, és nem igazak objektív értelemben. A kérdés bővebb kifejtése sokkal több helyet igényelne, és mivel Bernáth álláspontja nem derül ki részleteiben a könyvből, nem szeretnék szalmabábot támadni. Pusztán arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a szerzőnek vélhetően meg kellene említenie ezeket a morális relativizmushoz kapcsolódó problémákat, és valamiképpen beépítenie őket az érvelésébe. Magának a morális relativizmusnak a bővebb kifejtése is fontos lenne a mű szempontjából, de annak szerepe az ágens-okság motiváltságában valószínűleg még fontosabb. Ez azért is lenne nagyszerű, mert így egy egyébként is világos, a végső fokozott kontroll és az ágens-okság mellett nagyon erősen érvelő mű még érdekesebb lehetne, és kevésbé lenne sebezhető ilyen típusú ellenvetések által.

A harmadik ellenvetésem az, hogy alapvetően nem értek egyet a szerző restriktivizmusával. Bernáth szerint a felvázolt elmélet és az ágens-okság által biztosított kontroll ellenére sem szabad minden döntésünk. A restriktivizmus értelmében bizonyos döntéseink szabadok, bizonyosak pedig nem. Bernáth azokat a döntéseket tartja szabadnak, ahol „a megfontolás után legalább két olyan alternatíva választható, melyek racionálisak" (Bernáth 2019. 168). Vagyis a legtöbb, egyszerű, gyors mindennapi döntésünk nem feltétlenül szabad. A szerző jellemzően azokat a döntéseket tartja szabadnak, ahol hosszas megfontolás, gondolkodás után is egyformán racionálisan dönthetünk bármelyik alterna-

tíva mellett. Például Bernáth valószínűleg nem tartaná szabadnak azt, hogy milyen fagyit kérünk a pultnál, ha valamelyiket általában jobban szeretjük, mint a többit. Ahogy azt sem, hogy megkínzunk-e valakit ezer forint ellenében – feltéve, hogy nem éhezünk vagy nem áll fenn valamilyen extrém körülmény. Ennek ellenére azonban azt gondolja, hogy lehetünk morálisan felelősek olyan döntésekért, melyekben nem voltunk aktuálisan szabadok, ha azok olyan korábbi döntéseinkből vagy személyiségünkből fakadnak, melyekről tehetünk. Ezekkel a gondolatokkal azonban nem értek egyet, szerintem jó okunk van hinni benne, hogy legtöbb döntésünk egyformán és hasonlóan szabad. Csak érintőlegesen szeretnék felhozni néhány pontot, melyek talán rávilágítanak arra, hogy a restriktivizmus nem feltétlenül a legmegfelelőbb álláspont.

Először is, ha bizonyos döntéseink szabadok és bizonyosak nem, akkor jó okunk lenne feltételezni, hogy van valamilyen fenomenológiai különbség a kétfajta döntés között. Belülről, egyes szám első személyben azonban nem érezzük, hogy szabadabbak vagyunk egy morális kérdésben, mint amikor fagyit választunk a pultnál. Feltételezhetjük, hogy éreznénk egyfajta kényszerítettséget, hasonlóan, mint amikor egy robotpilóta vagy mesterséges intelligencia vezeti helyettünk az autónkat, ez azonban nincs így. Egészséges, felnőtt emberként a legtöbb döntésünket hasonlóan szabadnak éljük meg, függetlenül azok tartalmától és attól, hogy jellemfejlődésünk mely pontján következnek be.

Másodszor, ha feltételezzük, hogy nem szabadok az olyan döntések, ahol nem áll rendelkezésre a mérlegelés után két racionálisan választható alternatíva, akkor valószínűleg a legtöbb döntésünk nem szabad – de akár úgy is lehetne érvelni, hogy jó eséllyel egy sem szabad. Idézzük fel példaként azt az esetet, hogy nem fogunk megkínozni valakit ezer forintért. Azt gondolom, egy külső szemlélődő 99.999% eséllyel meg tudja jósolni, hogy nem a kínzás mellett fogunk dönteni. Azonban elveszi ez a döntési szabadságunkat? Érvelhetnénk úgy, hogy amennyiben igen, az elveszi minden más döntésünkből is a szabadságunkat. Úgy vélem, a helyzet a következő: csak a legritkább esetben fogjuk azt érezni, hogy pontosan 50.000% (végtelen nullával) hajlamunk van két lehetőség közül az egyik mellett dönteni. Elég elemzés után általában rájövünk, hogy az egyik alternatíva jelentősen vonzóbb számunkra, mint a másik. Úgy tűnik azonban, hogy a restriktivista elmélet nem fogadja el szabadnak az olyan döntéseket, ahol a mérlegelési folyamat végén rájövünk, hogy preferáljuk az egyik alternatívát. Ekkor felmerül a kérdés, hogy miben különbözik egy olyan döntés, ahol mérlegelés után szubjektíve 60%-nak éljük meg a hajlamunkat mellette dönteni, egy olyantól, ahol 99% hajlamunk van adott döntést meghozni? Úgy látom, nem sokban. Azonban ha Bernáthnak igaza van, egyik esetben sem vagyunk szabadok. Azt gondolom, éppen a mérlegelési folyamat az, ami meghatározza ezeket a százalékokat. Éppen ezért vagyunk szabadok, mert minden esetben képesek vagyunk mérlegelni és meghozni a számunkra megfelelő döntést. Ha kizárjuk a szabad döntések köréből az olyanokat, melyek felé a mérlegelési folyamat végén nem pontosan 50% vonzalmat érzünk, akkor valószínűleg egyetlen döntésünk sem marad szabad. Természetesen Bernáth nem állítja expliciten, hogy csak az ilyen döntések lennének szabadok, azonban én úgy látom, egy ilyen restriktivista elméletből ez következik.

Harmadszor, úgy látom, sok esetben problémás származtatott morális felelősségről beszélni. Bernáth álláspontja szerint, habár aktuálisan nem mindig vagyunk szabadok, ilyen esetekben is lehetünk mo-

rálisan felelősek, mert felelősségünk korábbi döntéseinkből és személyiségünkből fakad. Szerintem ez nincs így. Valószínűnek tartom, hogy éppen azért vagyunk morálisan felelősek a jelenben, mert minden esetben aktuálisan lehetőségünk van máshogy dönteni. Nem azért vagyok morálisan dicsérendő, mert nem is *kínozhattam volna* meg egy embert ezer forintért a személyiségem miatt, hanem mert éppenséggel és aktuálisan úgy döntöttem, hogy nem kínzom meg, pedig nyitva állt előttem a másik lehetőség is. Úgy gondolom, hogy az intuitív mag az ilyen helyzetek morális karaktere mögött éppen az, hogy dönthettem volna másképpen, ha úgy szerettem volna dönteni. Hasonlóképpen működik (és talán ezen a gondolaton alapul) a jogrendszerünk is, ahol nem törlik el a büntetést, ha az illetőt már harmadszor kapják rajta lopáson, hanem azt gondoljuk, hogy aktuálisan tehetett volna másképpen, és a korábbi jelleme nem fosztja meg ettől a lehetőségtől. Ráadásul meggyőzően lehetne érvelni amellett, hogy nem láthatjuk előre minden esetben, hogy az aktuális kis döntéseink milyen személyiséghez fognak vezetni a jövőben, így nem is lehetünk felelősek azért a személyiségért. Nagyon nehéz elképzelni, hogy bárki képes átlátni, hogy a jelenlegi apró döntései milyen személyiséget fognak neki adni harminc év múlva minden körülménnyel, átlagolással, új kontextussal, örökölt személyiségjeggyel, szociokulturális helyzettel, hibás önreflexióval, és sok minden mással együtt. Emiatt pedig különösen problémás lenne, ha a kialakult személyiségünk számos helyzetben elvenné tőlünk az aktuális máshogy cselekvés lehetőségét. Úgy gondolom, az ilyen helyzetekben nemcsak hogy nem lennénk morálisan felelősek, de az akaratunk szabadságának és a korábban remekül alátámasztott végső és követlen kontrollnak is jóval kisebb jelentősége lenne.

IRODALOM

Bernáth László 2019. *Morális felelősség, érdem és kontroll. A morális felelősség metafizikája*. Budapest, L'Harmattan.

Bernáth László – Tőzsér János 2020. Rolling Back the Rollback Argument. *Teorema: Revista internacional de filosofía*. 39/2. 43–61.

Sher, George 2006. Befolyás nélkül. In Réz Anna (szerk.) *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*. Budapest, Gondolat. 207–227.

Van Inwagen, Peter 2000. Free Will Remains a Mystery: The Eighth Philosophical Perspectives Lecture. *Philosophical Perspectives*. 14/1. 1–19.

Kocsis László

A logikai empirizmus nem halt meg![*]

Tuboly Ádám Tamás: *Egység és tolerancia – A logikai empirizmus tudományos világfelfogása*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet, 2018. 515 oldal.

Jól ismert John Passmore 1967-ben felállított diagnózisa a logikai empirizmus, avagy logikai pozitivizmus (esetleg: neopozitivizmus vagy a Bécsi Kör filozófiája) akkori helyzetéről: „A logikai pozitivizmus meghalt, legalábbis annyira, amennyire egy filozófiai irányzat egyáltalában meg tud halni" (Passmore 1967. 57). Passmore kíméletlennek tűnő megállapításával kapcsolatban, még ha metafora is, joggal merül fel a kérdés: miért gondoljuk azt egy – sokkal inkább mozgalom, mint iskola értelmében vett – filozófiai irányzattal kapcsolatban, hogy halott? Mit jelent az, hogy a logikai empirizmus „meghalt"?

Netalán azt jelenti, hogy egyetlen olyan személy sem él már, aki magát logikai empiristának vagy inkább a logikai empirizmushoz tartozó számos csoportosulás vagy kör egyik tagjának tartaná? Nyilvánvaló persze, hogy ha egy irányzatot egyszerűen azonosítunk azokkal a személyekkel, akik azt kidolgozták vagy az irányzathoz tartozást nyíltan vállalták, és e személyek közül már egy sem él, akkor a kérdéses irányzat maga is „halott". Nem valószínű, hogy Passmore erre gondolt, már csak azért sem, mert 1967-ben, noha a logikai empirizmus prominens képviselői közül igen sokan, többek között, Hans Hahn, Moritz Schlick, Otto Neurath, Philipp Frank, Hans Reichenbach már nem voltak az élők sorában, jó néhány logikai empirista, még ha életük alkonyán járt is, tevékenyen dolgozott, elég csak Rudolf Carnap, Herbert Feigl vagy Carl Gustav Hempel nevét említeni.

Éppen ezért meglehet, hogy a logikai empirizmus halálával kapcsolatos diagnózist inkább úgy kellene értenünk, hogy a logikai empirizmus hasonló karriert futott be a filozófiában, mint a flogisztonelmélet a kémiában vagy az éterelmélet a fizikában. Ahogy ez utóbbi elméletekről kiderült, hogy teljesen hamis koncepciók, amelyek egyszer és mindenkorra eltűntek az égéssel, illetve az elektromágneses hullámok terjedésével kapcsolatos lehetséges elméletek köréből, úgy derült ki a logikai empirizmusról is, hogy téves és tarthatatlan, és az úgynevezett posztpozitivista filozófusok, elsősorban Willard Van Orman Quine és Thomas Kuhn, majd egyre többen mások is, konkluzív érvekkel be is bizonyították ezt. Passmore és mások, akik a logikai empirizmus halálát detektálták, valószínűleg erre gondoltak, ugyanakkor ezt elhamarkodottan tették. Két okból is.

Az egyik ok metafilozófiai jellegű. A filozófusok körében immáron egyre inkább

[*] A recenziót az FK 124970 projektszámú OTKA kutatócsoport tagjaként írtam.

elfogadott nézetté válik, hogy nincsenek mindenki által elfogadott konkluzív érvek, amelyekkel egy filozófiai elmélet vagy tézis igazságát alá lehetne támasztani vagy meg lehetne cáfolni. Ezt teljesen általánosan kell érteni: ha egy filozófiai irányzatot nem az irányzatot képviselő személyekkel, hanem e személyek által kidolgozott vagy elfogadott tézisekkel azonosítjuk, akkor annak kritériuma, hogy a kérdéses irányzat „élő"-e vagy „halott", az lenne, hogy a kérdéses tézisekről minden kétséget kizáróan meg tudjuk állapítani, hogy igazak-e vagy sem. Ámde annak megállapítása, hogy egy filozófiai tézis igaz-e vagy hamis, mindenekelőtt azt kívánja meg, hogy konkluzív érvek vagy bizonyítás szóljon mellette vagy ellene. Mivel úgy tűnik, hogy ilyen érvek nincsenek a filozófiában, ezért minden filozófiai irányzat ugyanabban a cipőben jár, amiben a logikai empirizmus: ha egy filozófiai irányzat képviselői által elfogadott filozófiai tézisekről nem tudjuk egyszer és mindenkorra megállapítani, hogy igazak-e vagy sem, akkor a kérdéses irányzat képviselői által állított filozófiai tézisek igazságának vagy hamisságának kérdése nem perdöntő abban a kérdésben, vajon az irányzat „élő"-e vagy „halott".

A másik ok inkább történeti jellegű. Ítéletet mondani egy filozófiai irányzatról szorosan összefügg azzal, hogy milyen interpretációk mentén rekonstruáljuk a kérdéses irányzat történetét. Lehet, hogy egy bizonyos racionális rekonstrukció kellően megalapozott, de akkor is csak egy a lehetséges történet-rekonstrukciók közül. Tegyük fel, figyelmen kívül hagyva az imént említett metafilozófiai szempontot, hogy a logikai empiristák – ahogy azt gyakorta feltételezni szokás – egyaránt olyan téziseket tartottak igaznak, amelyekről kiderült, hogy egyértelműen cáfolhatók, magyarán a logikai empirizmus olyan tézisek gyűjteménye, amelyek egész egyszerűen hamisak. Mi garantálja, hogy a logikai empirizmus téves nézetek gyűjteményeként való felfogása az egyedül sikeres racionális rekonstrukció? Tény, hogy van olyan történet-rekonstrukció, amely alapján a logikai empirizmust úgy lehet feltüntetni, mint aminek egyetlen tézise sincs, ami igaz, vagy legalábbis, amit bármelyikünk készséggel elfogadna, azonban semmilyen evidencia nem szól amellett, hogy ez az egyetlen lehetséges történet.

A kérdés tehát ez: mégis mire alapozta Passmore a vitatható nekrológját, és miért értettek/értenek vele sokan egyet? Ennek oka a logikai empirizmus egy sajátos, immáron ortodoxnak számító történet-rekonstrukciójában keresendő. Tuboly Ádám Tamás, első magyar nyelvű monográfiájában, pontosan ezzel az *ortodox*, avagy *bevett nézettel* próbál meg leszámolni. Íme a saját hitvallása: „Mindössze azt állítom, hogy a bevett nézet hibás, rámutatok azokra a pontokra, ahol hibás, és vázolom azt a képet, ami jobban megfelel a logikai empirizmusnak és Carnapnak" (19). Továbbá: „arra vállalkozom, hogy *bizonyos szempontok mentén koherens és konzisztens képet adjak* – egy olyan képet, ami szembe megy az ortodoxnak mondható koncepciókkal" (21–22, kiemelés az eredetiben).

Mit is állít a bevett nézet? Tuboly szerint „[a] bevett nézet szerint a Bécsi Kör és így a logikai empirizmus (no meg persze Carnap filozófiája is) néhány alapvető, a tagok körében egységesen elfogadott tézis mentén tárgyalható" (79). Ezeket Tuboly öt állításban foglalja össze, ami lényegében a következő módon definiálja azt, hogy mit jelent logikai empiristának lenni: a logikai empiristák tulajdonképpen (i) a klasszikus brit empirizmust házasítják a Frege és Russell által kidolgozott modern matematikai logikával, a klasszikus empiristáktól annyiban térve el, hogy az első értelmes egységnek a mondatokat tartják, amelyek jelentését (ii) a verifikacionista elmélettel kívánják tisztázni, továbbá (iii) radikális

metafizikaellenesség és a természettudományos ismeretszerzés bálványozása jellemzi őket, éppen ezért a fő feladatuknak (iv) a tudomány egységes elméletének és racionális rekonstrukciójának kidolgozását tartják, amelynek egyik nyíltan vállalt következménye (v) a tudományok egy teljesen ahistorikus és kumulatív modelljének elfogadása.

Még ha ez csupán egy elnagyolt kivonata is a bevett nézetnek, ha azt kérdeznénk, miben áll a logikai empirizmus, sokan adnánk ehhez kísértetiesen hasonlító válaszokat. Ha azzal is tisztában vagyunk, hogy mi történt a múlt század 50-es, 60-as éveiben, leginkább a nyelvfilozófia és tudományfilozófia berkeiben, akkor könnyedén alakul ki bennünk az a kép, hogy a logikai empirizmus dogmatikus, elavult, szemellenzős, sőt önellentmondó téziseket tartó irányzat, ami csupán filozófiatörténeti szempontból érdekes, és tökéletesen szembeállítható azokkal az úgynevezett posztpozitivista nézetekkel, amelyek az empirizmust felszabadítják a dogmatizmus alól (Quine), felhívják a figyelmet a tudománytörténeti vizsgálódások tudományfilozófiai relevanciájára (Kuhn, Lakatos) vagy arra, hogy a tudományos ismeretek sem mentesek attól a társadalmi kontextustól, tágabb értelemben vett politikai és ideológiai környezettől, amelyben megszületnek (Bloor).

Tény, hogy a logikai empirizmus a filozófia feladatát, módszerét és tárgyát illető nagy ívű, alapjaiban megreformálni igyekvő, de gyakran degradáló elképzeléseivel, bizonyos filozófiai diszciplínák – különösen a metafizika – iránti kifejezetten ellenséges attitűdjével sokak ellenérzését váltotta ki, ám azzal, hogy a logikai empirizmus ellenfelei és kritikusai egy átfogó pillantást vetve rá támadást intéztek ellene, elkerülhetetlenül együtt járt az is, hogy leegyszerűsítették, skatulyába gyömöszölték és ezzel bizonyos értelemben meg is hamisították azt. Tehát ahhoz, hogy tisztán láthassunk a logikai empirizmus sokak által kívánt „halálával" és hátrahagyott örökségével kapcsolatban, első körben a logikai empirizmus mint filozófiai irányzat újradefiniálására, felülvizsgálatára, mondhatni egyfajta rehabilitációjára van szükség. Ennek a rehabilitációnak, ami a logikai empirizmus nézeteinek egyfajta reneszánszához vezetett, már egy ideje tanúi vagyunk. Csak néhány nevet említek, akik élen járnak a logikai empirizmus kifinomultabb, körültekintőbb, részletesebb és ennek köszönhetően valószínűleg hitelesebb történet-rekonstrukciójának kidolgozásában és a kortárs analitikus filozófiára gyakorolt hatásának pontosabb kiértékelésében: Friedrich Stadler, Thomas Uebel, Michael Friedman, George Reisch, Jordi Cat, Richard Creath, Alan Richardson. Tuboly, aki az imént felsorolt filozófusok közül nem egyet tudhat szerzőtársának, szintén ebben a rehabilitációban érdekelt, monográfiája pedig hiánypótló hozzájárulás a logikai empirizmus magyarországi recepciójához. Tehát Tuboly fő motivációja e terjedelmes monográfia megírására mindenekelőtt az volt, hogy mindaz, ami az elmúlt harminc-negyven évben végbement a logikai empirizmussal, különös tekintettel a Bécsi Kör tagjai által kidolgozott nézetekkel kapcsolatos kutatásokban, egyrészt magyar nyelven is napvilágot lásson, másrészt bizonyos pontokon át- és tovább legyen gondolva. A könyv ugyanis nem csupán helyzetjelentés, annál jóval több, szerves részét képezi a logikai empirizmus számos képviselője, különös tekintettel az egyik legismertebb és legnagyobb hatású logikai empirista, Rudolf Carnap filozófiai munkásságával kapcsolatos egyre kiterjedtebb kortárs kutatásnak.

Hozzá kell tenni, hogy a szerző egyik legfontosabb állítása, miszerint a logikai empirizmus nem volt egy egységes állás-

pont, amit azonosítani lehetne a Bécsi Kör egyik-másik tagja által egy bizonyos időintervallumban kidolgozott és védelmezett nézetekkel – itt leginkább Carnap életművének bizonyos korszakában kidolgozott nézetei kerülhetnek szóba –, egyáltalán nem új keletű meglátás, még a hazai filozófiai életben sem. Altrichter Ferenc, *A Bécsi Kör filozófiája* című tanulmánykötet szerkesztője, már 1972-ben hasonlóképpen vélekedik a logikai, avagy ahogy ő nevezi neopozitivizmusról:

> Nagyon nehéz, sőt szinte lehetetlen egységesen jellemezni a *Bécsi Kör* filozófiáját. Ennek a nehézségnek mindenekelőtt az az oka, hogy a neopozitivizmus sohasem volt abban az értelemben egységes filozófiai elképzelés, hogy létezett volna a közösen kidolgozott véleményeknek, a filozófiai problémák megoldását célzó megállapításoknak valamilyen rendszere, amelyet azután – kiközösítés terhe mellett – minden logikai pozitivistának akceptálnia kellett. Komoly nézeteltérések találhatók az egyes neopozitivista filozófusok között is, sőt az egyes szerzők véleménye ugyanarról a filozófiai kérdésről időben is változott. Úgy vélem, mégis meg lehet találni és le lehet írni azt, ami közös az egyéni véleményeltérések változatosságában. Mindenekelőtt azonban azt kell szem előtt tartanunk, hogy a *Bécsi Kör* filozófiája a véleményeltérésekkel és a közös jellegzetességekkel egyetemben ma már a múlté. A logikai pozitivizmus ma már csak a XX. századi polgári filozófia történetéhez tartozik, nem pedig a jelenéhez. Ennek az az oka többek között – amit sokan és sokféleképpen kimutattak már –, hogy a viszonylag jogosult mozzanatok ellenére a logikai pozitivizmus egyik formájában sem tartható. (Altrichter 1972. 20.)

Altrichter látlelete a logikai empirizmusról és annak interpretációs lehetőségeiről több ponton egybevág, más szempontokból viszont lényeges eltérést mutat Tubolyéval. Noha részletesen nem elemezi, Tuboly maga is elismerően nyilatkozik Altrichternek az iménti passzus elején a logikai empirizmuson belüli nézeteltéréseikkel kapcsolatos időtálló meglátásairól (27).

Ugyanakkor, bár egyértelműen nem nyilatkozik e kérdésben, az már a könyv bevezetőjéből kiderül, hogy Tuboly inkább nem, vagy csak elenyésző mértékben osztja Altrichter abbéli reményeit, hogy lehetséges volna olyan egységes képet felvázolni a logikai empirizmus, vagy akárcsak a Bécsi Kör gondolkodóinak nézeteiről, ami ténylegesen lefedi a mozgalom valamennyi tagjának elméleti elköteleződéseit és az általuk elfogadott téziseket. Egyrészt, természetesen, Tuboly szintén egy igen részletes, de részleteiben mégis egységes és koherens kép kidolgozására tesz kísérletet: a könyvet olvasva az ő logikai empirizmusát ismerjük meg. Másrészt viszont látja és láttatja egy ilyen kép kidolgozásával járó nehézségeket is. Tuboly világossá teszi számunkra, hogy minél jobban elmerülünk a logikai empirizmus több évtizedes történetében, a különböző körök és csoportok vagy az egyébként még alakuló, de már bizonyos pontokon megcsontosodott filozófiatörténeti kánonban kimagasló jelentőségűnek tartott logikai empiristák, mint Carnap, Neurath, Schlick, Frank vagy Reichenbach között fennálló filozófiai és személyes nézeteltéréseiben, szinte lehetetlen egységes képet felvázolni. Tuboly nem véletlenül fogalmaz könyvének elején a következőképpen: „A logikai empirizmus – mind diszciplinárisan, mind pedig geográfiailag – egy rendkívül szerteágazó csoportosulásként működött; a tagok elköteleződéseinek pluralitása, és érdeklődésének diverzitása miatt pedig meglehetősen nehéz

egységes képet festve, egyetlen keretben tárgyalni a munkásságukat. Éppen ezért ez a könyv nem *a* logikai empirizmusról szól, hanem logikai empiristákról." (16.) Tuboly könyvének egyik erénye, hogy rávilágít az olyan elnagyolt történet-rekonstrukciók problémáira, mint amilyen az általa is kritizált *bevett nézet*, aminek elnagyoltságából fakadó hamissága immáron több évtizede biztosítja az alapvető motivációt a logikai empirizmus kortárs kutatói számára, hogy felszámolják ezt a sokak számára ortodoxiává váló interpretációt.

Továbbá, kapcsolódva az iménti megállapításhoz, valószínűleg Tuboly a logikai empirizmus tarthatatlanságával kapcsolatban sem ért egyet Altrichterrel: ha ugyanis a logikai empirizmus nem egységes irányzat, de legalábbis nem azonosítható néhány, többé-kevésbé minden képviselőjének tulajdonított tézissel, akkor azt sem lehet minden kétséget kizáróan megítélni, hogy mi az, ami tartható benne és mi az, ami nem. Túl azonban az egységes irányzat elismerhetetlenségéből fakadó kétségeken, Tuboly a könyvében minden lehetőséget megragad annak kimutatására, hogy a logikai empirizmuson belül, kinél és mikor jelennek meg azok a nézetek, ötletek vagy irányvonalak, amelyeket a logikai empiristák posztpozitivista kritikusai számos esetben szeretnek úgy feltüntetni, mint a logikai empirizmustól idegen és felettébb eredeti gondolatokat.

Tuboly könyve 3 részből áll és 11 fejezetet tartalmaz. Az 1–3. fejezeteket tartalmazó, „Logikai empirizmus" címet viselő első rész magáról a logikai empirizmusnak nevezett irányzat kialakulásáról, európai elterjedéséről, továbbá a sokak által a fenti öt jellemzővel egységesen meghatározhatónak tartott irányzatról szól. Fontos látni, hogy a logikai empirizmus sem kronológiai, sem geográfiai, sem diszciplináris vagy tematikus szempontból nem nevezhető egységesnek. A „logikai empirizmus" mint ernyőkifejezés persze jogosan használható abban az értelemben, hogy a sokszor nagy jelentőségű elméleti kérdésekben is véget nem érő vitákba bonyolódó szerzők, csoportok és körök ugyanazt az attitűdöt képviselik, ami a tudományok és leginkább a természettudományok primátusát hirdeti a filozófiával szemben és a filozófiát inkább tartja tevékenységnek, amely során a logikai elemzés módszerét kell a tudományos elméletek konzisztenssé tételére használni, semmint a tudományokat megelőző és azokat megalapozó nézetek gyűjteményének. Ebben a részben egyrészt sokat megtudhatunk arról, hogy minimum két pólusú a logikai empirizmus, az egyik központja Bécs, a másik viszont Berlin, és a Bécsi Kör tagjai között is gyakori volt a nézeteltérés, nem is beszélve a Bécsi és a Berlini Kör tagjai között lezajlott vitákról. Másrészt e rész – „A logikai empirizmus halott" címet viselő – második fejezete szól a Tuboly által elavultnak és tévesnek tartott bevett nézetről, amelynek kialakulásában szerinte óriási szerepet játszik Alfred Jules Ayer 1936-ban megjelent híres monográfiája, a *Language, Truth, and Logic*, amely Tuboly szerint „minden szempontból jól példázza a bevett nézet gyengeségeit: leegyszerűsítő, egységes képet fest, érzéketlen a logikai empirizmus történeti, kulturális és filozófiai kontextusával szemben, stílusa és gondolatmenete erőteljesen dogmatikus" (79). Annak ellenére, hogy Tuboly hősei közül jó páran, mint Neurath és Frank is elismerően nyilatkoztak Ayer könyvéről, Tuboly anti-Ayerként kíván eljárni a monográfiájában: nem egyszerűsít, nem állapít meg dogmaként elfogadható téziseket, hanem a legapróbb részletekig kívánja felvázolni azt a kontextust, amelyben a logikai empirizmus megszületik, felvirágzik, majd hanyatlani kezd. (Csak mellékesen jegyzem meg, hogy noha Tuboly, könyvének többi fejezetében, nem sokat foglalkozik Ayerrel, máshol viszont meg-

tette és teszi ezt: egyrészt szerkesztett egy angol nyelvű tanulmánykötetet, amelyben a kötet szerzői Ayer könyvének hatását vizsgálják – lásd Tuboly 2021 –, másrészt ő fordítja és látja el bevezetővel Ayer ominózus, hamarosan magyar nyelven is forgatható könyvét.)

Tuboly könyvének az „Egység és tolerancia" címet adta. Hogy miért, az leginkább a könyv második és harmadik részéből válik világossá. E részekben egyrészt az egységes tudomány eszméjét és a leginkább Carnap neve által fémjelzett és alapvetően metalogikai jellegű tolerancia elvet vizsgálja. Az érdekli, hogy miképp lehet egy ellentmondásosnak tűnő, de minimum feszültséggel teli kérdést egy racionális rekonstrukció keretében megoldani, tudniillik, hogyan lehet összehangolni az első pillantásra széttartó tudományokra irányuló egységesítő vállalkozást a tudományok és az általuk használt nyelvek logikai felépítésére vonatkozó teljes tolerancia elfogadásával. A könyv gerincét alkotó gondolatmenet együtt jár azzal is, hogy a logikai empirizmus mozgalmáról szóló általános áttekintést nyújtó első rész után Tuboly egyre inkább szűkíti vizsgálódásának horizontját, és a második rész után – melyben leginkább a Bécsi Körhöz kapcsolódó filozófusoknak a tudomány egységesítésének lehetőségéről alkotott elképzeléseit vizsgálja – a harmadik részben lényegében Carnap logikai pluralizmusánál köt ki.

A 4–6. fejezeteket tartalmazó, „Egységes tudomány"-ról szóló második rész, amelyben a Bécsi Kör – wittgensteiniánus konzervatívabb jobbszárnyától némileg elhatárolódó, de nem meglepő módon korántsem egységes – balszárnyába tömörülő tagok által kidolgozott manifesztumban először megjelenő „tudományos világfelfogást" vizsgálja tüzetesen. A tudományos világfelfogás hívei az egységes tudomány eszméjének megvalósításán fáradoztak. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a logikai empiristák pusztán a tudományos nyelvekben megfogalmazott kijelentések egymásra – pontosabban a fizikai nyelvre – való lefordíthatóságán fáradoztak a logikai analízis segítségével. E rész fejezetei leginkább azért érdekesek, mert Tuboly itt, alapvetően Uebel kétpólusú metaelméleti meglátásaira alapozva, kiemelten kezeli a logikai empiristák, különösen a Bécsi Kör tagjainak társadalmi és kulturális kontextus iránti érzékenységét, abbéli igényüket, hogy aktívan alakítsák ezt a környezetet. Ahogy ő fogalmaz: „a logikai empiristák jelentős része, kiváltképp pedig a Bécsi Kör legtöbb tagja kimondottan fogékony volt a tudomány és filozófia társadalmi kontextusára. A manifesztum ékes példája annak, hogy a filozófiai mozgalmak miképp ágyazódnak be saját kulturális és társadalmi kontextusukba, és hogy a tudományos világfelfogás képviselői miképp próbáltak meg eszközöket kidolgozni arra, hogy adott esetben *át is alakíthassák* a környezetüket" (172, kiemelés az eredetiben). Ennek köszönhetően e rész fejezeteiben olyan témák kerülnek terítékre, mint a Bécsi Kör és a Bauhaus eszmeiségének kapcsolata, vagy Frank tudományszociológiai nézetei, amely témák nyilván arra szolgálnak, hogy teljesen új fényben világítsák meg a logikai empirizmus szerteágazó viszonyulását a kor társadalmi, kulturális és politikai kontextusában mindazok számára, akik eddig csak a bevett nézet alapján ismerték azt.

És végül a 7–11. fejezeteket magában foglaló harmadik rész, „A tolerancia elve", pedig kifejezetten Carnap (meta)logikai és (meta)filozófiai nézeteit rekonstruálja, nagy részletességgel tárva fel azt az utat, amelyen Carnap odajutott, hogy bevezesse a tolerancia elvét, miszerint „[n]em az a feladatunk, hogy tilalmakat vezessünk be, hanem az, hogy konvenciókat állítsunk fel", továbbá, „[m]indenki saját kívánsága

szerint szabadon felépítheti saját logikáját, vagyis a saját nyelvformáját. Mindösszse annyit várunk el, hogy amennyiben azt diszkusszió tárgyává kívánja tenni, akkor az eljárásait világosan meg kell fogalmaznia, és a filozófiai megfontolások helyett szintaktikai szabályokat kell adnia" (Carnap 1934. §17). Tuboly ezekben a fejezetekben nagyon szépen vezeti az olvasó kezét kifejezetten technikai kérdéseket tárgyalva, kitérve egyrészt arra, hogyan alakult át a logikai empirizmusra a *Tractatus* megírásával nagy hatást gyakorló fiatal Wittgenstein transzcendentális logikafelfogása a logika tisztán konvencionalista felfogásává, másrészt arra, hogy ez a konvencionalizmus hogyan vezet az egymástól eltérő logikákkal szembeni carnapi toleranciához.

Így végeredményében, az olvasóban teljes kép alakul ki a szerző logikai empirizmusról és azon belül is Carnap filozófiai nézeteiről alkotott unortodox történet-rekonstrukciójának magját képező alapvető meggyőződéséről, miszerint annak ellenére, hogy úgy tűnik, „Carnap és a logikai empirizmus a toleranciát hirdeti a logika, a módszerek és a tudományos nyelvek felépíthetősége kapcsán, a különböző tudományokat mégis egy általuk előzetesen kiválasztott és elvont logikai rendbe, pontosabban életidegen logikai egységbe akarják terelni", nincs valódi ellentmondás: „egység és tolerancia kéz a kézben járt: Neurath, Frank és Carnap esetében mindenképp" (28).

Meg kell jegyezni, hogy Tuboly óriási szakirodalmat dolgozott fel a monográfiájának megírása során, a könyv bibliográfiája 60 oldalt tesz ki. Ahogy azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy ennek a zömmel angol és német nyelvű nemzetközi szakirodalomnak immáron maga a szerző is egyik prominens alakjává kezd válni, köszönhetően az egyre nagyobb volumenű szerzői munkásságának.

A könyv úgy van megírva, hogy egyaránt érdekfeszítő olvasmány a logikai empirizmussal még csak ismerkedni igyekvő laikusok, egyetemi hallgatók, és a logikai empirizmust alaposabban ismerő oktatók és kutatók számára is, de mindenki készüljön fel egy hosszú utazásra, hiszen a könyv igencsak terjedelmes, olyannyira, hogy néha a szerző is elveszik benne. Másnak nem tulajdonítható az ilyen nélkülözhető, egyébként nem jellemző kiszólás: „[a] mű egyes részei közül a kör előtörténetét már korábban tárgyaltam, a manifesztumban vizsgált problémaköröket pedig szintén érintettem már, de ha mégsem, akkor a későbbiekben majd részletesebben is kitérek rájuk" (137).

Tuboly könyve mindenesetre meggyőzi az olvasóját arról, hogy a recenzió elején említett, Passmore által tett megállapításnak csak akkor adhatunk igazat, ha a logikai empirizmus nem más, mint ahogy azt a bevett nézet néhány megkérdőjelezhető hitelességű állításban rekonstruálja. Ám ha a bevett nézet elnagyolt és ennek köszönhetően téves, ahogy azt Tuboly állítja, akkor a halálhír bejelentése is alaptalan, már csak annak köszönhetően is, hogy aminek a halálhírét bejelentették, valójában sohasem létezett. Nem állítom, ahogy Tuboly sem teszi, hogy lenne bárki is, aki magát logikai empiristának vagy logikai pozitivistának tartaná, azt viszont nyugodtan kijelenthetjük, hogy a logikai empirizmus időszakában kidolgozott filozófiai, metafilozófiai, illetve logikai és metalogikai koncepciók ma is nagy hatással vannak az analitikus filozófia alakulására. A kép, amit Tuboly könyve alapos részleteséggel, érdekes történeti kiegészítésekkel, fontos összefüggések feltárásával, nagyon meggyőzően felvázol nekünk arról, hogy a logikai empirizmus túlságosan szerteágazó filozófiai irányzat ahhoz, hogy azonosíthatnánk néhány képviselője által kidolgozott nézetekkel, fontos hozzájárulás a logikai

empirizmus hitelesebb rekonstrukciójához és az irányzat hatásának tisztább megítéléséhez. A könyvet olvasva, Passmore diagnózisát teljesen kifordítva, kijelenthetjük, hogy a logikai empirizmus nem halt meg, nagyon is él, amennyire egy filozófiai irányzat egyáltalában élni tud.

IRODALOM

Altrichter Ferenc 1972. Bevezetés. In Altrichter Ferenc (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest, Gondolat. 5–47.

Carnap, Rudolf 1934. *Logische Syntax der Sprache*. Vienna, Springer.

Passmore, John 1967. Logical Positivism. In Paul Edwards (szerk.) *The Encyclopedia of Philosophy*. 5. kötet. New York, Macmillan. 52–57.

Tuboly, Adam Tamas 2021. *The Historical and Philosophical Significance of Ayer's Language, Truth and Logic*. Cham, Springer.

E számunk szerzői

Bodnár János Kristóf a Debreceni Egyetem Általános Orvostudományi Kar Magatartástudományi Intézetének adjunktusa. A DE BTK-n végzett magyar nyelv és irodalom, valamint filozófia szakon, majd ugyanitt doktorált filozófiából, később pedig a Icahn School of Medicine at Mount Sinai-on szerzett diplomát bioetikából. Főbb kutatási területei: Wittgenstein filozófiája; bioetika.

Czétány György az ELKH TKI Kritikai Tanulmányok kutatócsoport tagja, óraadó tanár a PPKE BTK Filozófia Tanszékén, valamint a Testnevelési Egyetem Társadalomtudományi Tanszékén. Doktori tanulmányait az ELTE BTK Újkori filozófiatörténeti doktori iskolájában végezte. A disszertáció alapján megírt *A transzcendentális illúzió keletkezése és története* című könyve 2015-ben jelent meg a Cogito-sorozatban. 2019-ben két további könyve került kiadásra *A transzcendentális probléma* és *A nagy narratívák összecsapása* címen.

Dombrovszki Áron az MTA Lendület Értékek és Tudomány Kutatócsoport tudományos segédmunkatársa, valamint az ELTE BTK Filozófia Intézet doktorandusza. Kutatási területei: fikcionalizmus, metafilozófia.
E-mail: dombrovszki.aron@btk.elte.hu
Weboldal: https://elte.academia.edu/AronDombrovszki

Erdei Ildikó a KRE HTK doktorandusza, a Pünkösdi Teológiai Főiskola adjunktusa. Kutatási területei: Isaac Newton természetfilozófiája és teológiája, bibliai hermeneutika.

Gimes Balázs jelenleg az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskola Analitikus filozófia programjának végzős hallgatója. Kutatási területe az angolszász/analitikus filozófia, kiemelten az elmefilozófia története. A modern fizikalizmus meghatározását, illetve racionalitását vizsgálja kialakulásának és fejlődésének kontextusában.

Hartl Péter (PhD, University of Aberdeen) az Eötvös Loránd Kutatási Hálózat Filozófiai Intézetének az NKFI által támogatott tudományos munkatársa, az MTA-Lendület Morál és Tudomány Kutatócsoport tagja. Kutatási területei: David Hume, ismeretelmélet, tudományfilozófia, Polányi Mihály filozófiája.

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

Kertész Gergely tudományos munkatárs az ELKH-BTK Filozófiai Intézetében, a Morál és Tudomány Lendület Kutatócsoport tagjaként. Honorary Fellow a Durham University (UK) Filozófia Tanszékén. Kutatási területe az elmefilozófia és a biológia filozófiája, kisebb mértékben az általános tudományfilozófia. A magyarázatelméletek, az elme és az organizmusok ontológiája, korábban a kulturális evolúció elméletei érdekelték. Eredetileg az ELTE-n tanult filozófiát és irodalmat, később a BME-n és Durhamben végzett doktori tanulmányokat és dolgozott oktatóként is.
E-mail: rumcais@gmail.com

Kocsis László (PhD) a Pécsi Tudományegyetem Filozófia Tanszékének adjunktusa. Fő kutatási területei: analitikus metafizika, az analitikus filozófia története, elmefilozófia, episztemológia, igazságelméletek.
E-mail: kocsis.laszlo@pte.hu

Kovács Gábor (PhD) tudományos főmunkatárs, Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet. Kutatási területei: politikai filozófia, magyar és nemzetközi politikai eszmetörténet, zöld eszmetörténet, modern kultúrkritika.
E-mail: Kovacs.Gabor@abtk.hu

Kovács Gusztáv egyetemi tanár, a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola rektora, az Emberi Méltóság és Társadalmi Igazságosság Tanszék vezetője. Kutatási területei: fundamentális etika, szociáletika, bioetika.
E-mail: dr.kovacs.gusztav@gmail.com

Márton Miklós filozófus, jogász, habilitált egyetemi docens, az ELTE ÁJK Jog- és Társadalomelmélet Tanszékének oktatója. Doktori fokozatát 2010-ben szerezte az ELTE-n. Kutatóként az elmefilozófia, az észleléselmélet, a nyelvfilozófia és a logikafilozófia egyes kérdéseivel foglalkozik.

Nemes László filozófus, bioetikus, filozófiai tanácsadó. A Semmelweis Egyetem Magatartástudományi Intézetének oktatója. Kutatási területei: bioetika, biológia filozófiája, orvosi humaniórák, filozófiai praxis.
E-mail: nemes.laszlo@med.semmelweis-univ.hu

Olay Csaba az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Fő kutatási területei: 19–20. századi kontinentális filozófia, egzisztencializmus, hermeneutika, politikai filozófia, Heidegger, Jaspers, Gadamer, Hannah Arendt, Frankfurti Iskola.

Paár Tamás jelenleg a CEU posztdoktori kutatója, a PPKE BTK óraadója, a *Magyar Filozófiai Enciklopédia* és az *Elpis* folyóirat szerkesztője. Kutatási területei: etika és ismeretelmélet.
E-mail: paar.tamas@gmail.com

Sági Péter Tamás doktorandusz az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájában. Fő érdeklődési területe a kortárs analitikus filozófia, ezen belül elsősorban az elmefilozófia. Eddigi kutatásai főként a szabad akarat témájára és annak neurofiziológiai vonatkozásaira irányultak.
E-mail: sagipetertamas@gmail.com

Ullmann Tamás (DSc.) az ELTE BTK Filozófia Intézetének egyetemi tanára. Kutatási területe a fenomenológia, a német idealizmus és a XX. századi francia filozófia. Legutóbbi könyve: *Túl a jelentésen. Sematizmus és intencionalitás 2.* (Budapest, L'Harmattan, 2019).
Email: ullmann.tamas@btk.elte.hu

Valastyán Tamás (PhD, habil.) a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének igazgatója, a *Magyar Filozófiai Szemle* és a *nagyalma.hu* szerkesztője. Szűkebb kutatási területe a német idealizmus gondolkodása, a modernitás esztétikai elméletei. Legutóbbi könyve: *A megértés heterotópiái (Filozófia a Nagyerdő szívében).*
E-mail: valastyan@gmail.com

Summaries

János Kristóf Bodnár

No Truth, only Peace

This paper seeks to explore, on the one hand, whether Rorty's and Wittgenstein's insights on anti-foundationalism, pluralism and 'relativism' entails any kind of normative, let alone political conclusions. This examination concerns the question whether one's philosophical commitments to the 'plural nature of justice' or to the 'ungroundedness of our believing' could or should bear any relevance to her ideological or ethical commitments. If so, what is this relation? Are those commentators right who accuse Rorty or Wittgenstein as paving the way through their philosophical thoughts – labelled by these commentators as 'relativists' – for an unchained ethical relativism, or, on the contrary, as Nyíri or Marcuse is prone to state, for a conservative world-view? On the other hand, the paper's purpose is to examine whether such anti-foundationalist and pluralist philosophical stances are able to detect or demarcate the 'enemies' of an open, liberal society, whether we are able to draw a justified and philosophically sound distinction between – as Rorty puts it – a pragmatically justified tolerance and an irresponsible relativism.

György Czétány

Proclus' Disjunctive Synthesis

The present paper analyzes Proclus' philosophical system. The purpose of the analysis is to show that the system can be defined in a Kantian manner as a transcendent use of the disjunctive synthesis, The disjunctive synthesis is the unconditional idea of a coherent hierarchical system of the totality of separated, mutually exclusive determinations based on a single principle. Proclus' philosophy, the emanation of the One and the hierarchy of the three hypostases is the most consequent metaphysical realization of the disjunctive synthesis as unconditional idea, determining all beings.

Ildikó Erdei

Isaac Newton: *I feign no hypotheses*

„Hypotheses non fingo" is a phrase used by Isaac Newton in an essay, „General Scholium" which was appended to the second (1713) edition of the *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. The sentence is unquestionably the most famous and the most controversial of Newton's dicta. The first question is whether the term *fingo* should be taken to mean 'frame' or 'make' or 'fashion' or 'feign'. In my study, I argue that *Hypotheses non fingo* means for Newton *I feign no hypotheses*. So, Newton maintained a clear demarcation between theories that were supported by experimental results and hypotheses that were

merely unsupported speculations. Despite his clear anti-hypothetical stance, a corpuscular hypothesis lies beneath Newton's theory of light and colours, as he writes several times about his ether hypothesis. What are we to make of this? In my view, Newton does not contradict himself, but consciously develops and changes the use of the hypothesis, when he begins to use the term in the context of experimental philosophy.

Balázs Gimes

The Rise of Physicalism: A Critical Examination of David Papineau's Thesis

David Papineau has influentially argued that the reason for the rise of physicalism around 1960 was the widespread acceptance of thesis of the causal closure of the physical, which had not been sufficiently established earlier. According to Jaegwon Kim, the early physicalists mainly argued on the basis of theoretical simplicity and parsimony, and the idea of causal closure played no role in their views. My aim is to show that the main achievement of the early physicalists was that they successfully changed the prevailing negative attitude towards physicalism by answering all the known and almost universally accepted objections, and this move was more significant than either the empirical results or Ockham's razor.

Péter Hartl

Was Hume an Ironic Atheist?

My paper criticises the ironic atheist Hume-interpretation according to which Hume's affirmative theistic statements should not be taken at face value. Firstly, I argue that Hume did not regard his criticism of natural theology as entirely devastating and allowed that design argument retains some force despite its problems. Secondly, I argue that ironic atheist interpretation overemphasises Hume's conformism and his possible fear of public stigmatization. Thirdly, I argue that the commentator should specify how we could identify irony or dishonesty in Hume's writings. Without doing so, the ironic reading has little evidential support, depending instead on a more or less arbitrary decision. Moreover, I argue that we should be aware of the fact that Hume's criticism of natural theology is typically presented in dialogue form. Given the complications of interpreting a fictional dialogue, it is problematic to take the insincere or ironic reading for granted. Finally, I present and criticise David Berman's atheist Hume-interpretation which relies on his analysis of early modern atheism to detect alleged theological lying in Hume. I argue that Hume's usage of sarcasm was different from early modern atheists. Hume's sarcastic appeal to faith does not convey any encrypted message. Berman's case for reading Hume as a theological liar and an atheist is either inconsistent with his methodological principles or begs the question against the straightforward reading of Hume's affirmative passages. I conclude that reading Hume as being ironic or insincere about God's existence cannot be the default response to the exegetical challenge of Hume's theistic remarks and, thus, interpreting Hume as an indeterminate or weak theist is defensible.

Gábor Kovács

Nature, City, Technology and the Principle of Mutual Aid – the Ecological Cultural Criticism of Lewis Mumford

The topic of this paper is the ecologically sensitive cultural criticism of Lewis Mumford. The key notions of his thoughts are: nature, city, technology. Mumford, as one of the forefathers of ecology, stands on the crossroads of different traditions of cultural criticism: the continental, mainly German tradition, Victorian thought (John Ruskin, William Morris and Samuel Butler) and the American tradition (American transcendentalism: Ralph Waldo Emerson, Walt Whitman and the 19th American literature, first of all Nathaniel Hawthorne and Henry Thoreau). The paper outlines the contexts in which the term of holistic ecology emerged in the interwar decades. Special attention is given to the Scottish Geddes whose thought was one of the main important first imprints for Mumford. Mumford was not a professional philosopher: he stayed deliberately outside the circles of academic science and preferred the genre of essay. What he was mainly interested in was the relation of human societies and environment seen from a historical perspective.

Gusztáv Kovács

The Value of Nature and Intuition

The paper discusses The Last Man Thought Experiment which was originally formulated by Richard Routley (Sylvan) in his essay 'Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?' published in 1973. As the title indicates, Routley was criticizing prevailing traditions of Western ethics to show that there was a need for a new ethical approach to environmental questions. Although the original text contains four separate thought experiments, it was the first one, i.e., the Last Man Argument, which has become a fundamental part of environmental discourse. The paper aims to provide a general analysis of the different versions of the thought experiment. It focusses on the question whether intuitive proposals to justify the intrinsic value of nature are sufficient.

László Nemes – Gergely Kertész

The Organism in Bioethics: Philosophical and Scientific Considerations

This paper analyzes some bioethical problems within which the very concept of organism plays a central role. The organism, as we use this term, is a rather difficult theoretical concept, very hard to define precisely. Organism is basically a philosophical concept, as its origins go back to the philosophical tradition, mainly to Immanuel Kant's works. In the modern evolutionary theory, the role of the organism was downplayed for decades, but recently it reappeared in the forefront of theoretical disputes again. In this paper we expose four bioethical issues, where a concept of organism seems to be of pivotal interest: the Gaia hypothesis, i. e. if the planet Earth could be seen as an organism; the biological and moral status of synthetic or semi-living beings; the problems of the developmental beginning of the human organism; the dilemmas raised by those conceptions which define human death as the end of the organismic life functions (e. g. brain death).

Tamás Paár

Role, Authority, Obligation, and the Vanishing *Telos:* After MacIntyre from Medical Ethics to the Ethics of Dependence and Beyond

In the second half of the 1970s, Alasdair MacIntyre published a series of papers on medical ethics. The significance of this series comes partly from the fact that much of the themes and theses articulated in it are also present in his seminal book from 1981, *After Virtue*. I trace the development of these ideas in his later work, focusing on three problems: the relationship between individuals and their roles, between authority and autonomy, and between obligations and the human *telos*. I argue that he has revised many of the claims from his earlier period, and I also employ his later ideas to show why he was wrong initially to suggest three things: (1) that individuals are reducible to their social roles, (2) that autonomy conceived as an ability to stand back from any social tradition, setting and role is inimical to a certain kind of authority that is necessary for our rationality and communal life, and that (3) obligations should be grounded in history. Furthermore, I show how MacIntyre grounds our obligations in teleology, and how his later texts could be interpreted as grounding the *telos* itself in a biological understanding of flourishing, or in our indebtedness to each other. Finally, I show that the correct understanding of his most recent position, as well as the correct account of teleology grounds the human *telos* in learning. This conception implies that the *telos* is constantly moving away from us.

Tamás Valastyán

"What is a Cat's Tail?"
Dilemmas on the Relationship between Human and Non-human Species in the Context of Martin Heidegger's "Debate" with Peter Sloterdijk

Martin Heidegger's strong assertion in his *Letter on "Humanism"* that the animal has no world, only an environment, has provoked a number of reactions from thinkers and is in fact still a source of lively debate today. According to Heidegger, human existence conceived in terms of animality is the disposition of *animal rationale*, which, although it sheds light on the primacy of reason in man, does not explain the most essential feature of the present being, namely its relation to being. Peter Sloterdijk is sharply critical of Heidegger's idea that man has failed as an animal and has started to go his own way. We cannot understand either man or animal, or the relationship between them, if we are not willing to take into account certain historical, hominisation and neoteny processes. Focusing on the "debate" between the two thinkers, I try to sketch the context of the relationship between human and non-human species, drawing on the ideas of Friedrich Nietzsche and Peter Singer, and also bringing into play the concept of the "Open" in Rainer Maria Rilke's *The Eighth Elegy*.