

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2022/3 (66. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Fizikalizmus
és tudomány



Tartalom

Bevezető. Fizikalizmus és tudomány (<i>Ambrus Gergely</i>)	5
--	---

FÓKUSZ

MÁRTON MIKLÓS: Egy megengedő fizikalizmus. Noam Chomsky metodológiai fizikalizmusa	11
GYENIS BALÁZS: Elmélet-szupervenienca fizikalizmus és a fizika jövőbeli változásai	41
GÖMÖRI MÁRTON: Redukcionizmus: a korrelációk magyarázatán alapuló érv vázlata	67
E. SZABÓ LÁSZLÓ: Fizikalizmus és a Quine–Putnam-féle nélkülözhetetlenségi argumentum	75
BERNÁTH LÁSZLÓ: Fizikalizmus, szabad akarat és moralitás	86
AMBRUS GERGELY: Metafizikai és logikai empirista fizikalizmus. Az érzet-agyállapot azonosságelmélet forrásai	110

VARIA

GÖMÖRI GYÖRGY: Isaac Newton első magyar hívei és követői	139
SZALAI MIKLÓS: A szabadság a történelemben. Marx történelemelmélete és a szocializmusba való átmenet	151
BARCSI TAMÁS – DIÓSI SZABOLCS: Hasznos test, dividuum, nyersanyag. A felügyeleti társadalomtól az (ön)ellenőrző és megfigyelési kapitalizmusig	172
PÉTER SZABINA: Érzet és értelmezés	195

RECENZIO

SZÉCSÉNYI ENDRE: A végtelentől a mérhetetlenig	215
KÉRI DÉNES: Különös utazás	229
KISS LAJOS ANDRÁS: Utópiák és kollapszológiaiak között	236
DARADICS BOGLÁRKA: Hagyomány és hagyománytörés	244
TURBUCZ PÉTER: Zátonyra futtatott filozófia	250
E számunk szerzői	257
Summaries	261

Bevezető

Fizikalizmus és tudomány

A fizikalizmus a mai vitákban jellemzően egy metafizikai elképzelés a világ természetéről, bár van egy módszertani olvasata is. A metafizikai tézis informálisan és tömören megfogalmazva azt állítja: a világon minden létező fizikai. Ez a nézet a korábbi materialista metafizikák felújított, kortárs változatának tekinthető, amely, szándéka szerint legalábbis, reagál a természettudományos, elsősorban a fizikai elméletek tartalmára, ontológiájára is. A „fizikalizmus” terminológia bevezetését is részben ezzel indokolták. Egyfelől azzal, hogy „a fizikai” ontológiában alapvető szerepe van a fizika tudományának, a fizikai elméletek terminusaihoz köthető entitásoknak – a metafizika alapja a fizika, mondhatni. Másfelől azzal, hogy a hagyományos „materializmus” elnevezés túlzottan kötődik egy – mechanisztikus – anyagfogalomhoz, ami egyáltalán nem jellemzője a modern fizika képeznek a fizikai jelenségek természetéről.

Ez a tan, első látásra, meglehetősen kontraintuitív. Egyrészt úgy tűnik, vannak olyanfajta létezők, amelyeknek a fizikalista értelmezése igen problematikus; így a mentális jelenségek, a tudatélmények, a hitek vagy az akarat, vagy a matematika tárgyai, a számok vagy a halmazok. Másrészt úgy tűnik, a fizikalizmus sokak számára ijesztő következményekkel jár az ember kitüntetett szerepére és az emberi létmódra nézve; így az erkölcsi és más értékek státuszára, másfelől az emberi akarat és cselekvés szabadságára vonatkozóan. Mindezek a következmények sokak számára elfogadhatatlanná teszik a fizikalizmust, mintegy a tézis *reductio ad absurdum*aként szolgálnak. Továbbá, maga a tézis *jelentése* is problematikus, ugyanis *prima facie* úgy tűnik, a fizikalizmus mint metafizikai tézis kellően szigorú megfogalmazásban, tehát érdekes, informatív tézisként, hamis, olyan laza értelemben viszont, ahogy lehet(ne) igaz, (szinte) érdektelen. Ráadásul a hivatkozások a fizikára gyakran csak névlegesnek tűnnek, úgy szándékoznak egy tudományos fizikai metafizikát adni, hogy valójában nemigen támaszkodnak a tényleges fizikai elméletekre.

Mindazonáltal a fizikalizmust ilyen rövid úton nem lehet elintézni. Ahogy az elmével kapcsolatos dualizmus valamilyen formája meghatározó volt legalább a 20. század elejéig a közgondolkodásban és a filozófiában, úgy a fizikalizmus

valamilyen formája meghatározó a mai a közgondolkodásban és a filozófiában. Ezzel összhangban, vannak javaslatok a fizikalizmus kontraintuitív erkölcsi következményeinek a kezelésére, a problémát jelentő létezőfajták fizikalista értelmezésére, továbbá a fizikalizmus tézis általános meghatározásának védelmében is. Lapszámunk tanulmányai a fenti témák közül többet is érintenek.

*

A fizikalizmus mint metafizikai tézis szerint tehát minden, ami létezik, valóságos, fizikai természetű. Ez a tömör definíció persze rögtön felvet két kérdést. Egyrészt: mi az a „minden”; másrészt: mit jelent az, hogy „fizikai”?

Ami a tézis terjedelmét illeti: a világ különféle jelenségei közül alapvetően négyféle tárgyterület szokott problémát okozni a fizikalista metafizika számára: a transzcendens lények, az absztrakt tárgyak, az elme, avagy a mentális jelenségek illetve az etikai és esztétikai értékek értelmezése. Ami pedig a tézis jelentését illeti: ahhoz, hogy tartalmas legyen, az az állítás, hogy valami (illetve minden) fizikai, megfelelő meghatározást kell adnunk arról, hogy mit értsünk a „fizikai” fogalmán. A kortárs vitákban alapvetően háromféle megközelítést tárgyalnak: az ún. elméletalapú, a (paradigmatikus) tárgy-alapú, és az ún. „via negativa” megközelítést (lásd erről magyarul Márton e számbeli és korábbi írásait).

A fizikalizmusnak van módszertani értelmezése is, ami nagy vonalakban azt állítja: minden valóságos jelenség magyarázható (lesz) a tudományos fizikai törvények és fizikai fogalmak segítségével. Ennek a megközelítésnek a korábbi megfogalmazása szándékosan anti-metafizikus vagy ametafizikus volt, mint például Carnap egységes tudomány tézise. A mai módszertani fizikalisták ezzel szemben nem feltétlenül állítják a metafizikai vagy ontológiai állítások általában vett értelmetlenségét. A módszertani értelmezés inkább arra ad lehetőséget az ilyen nézetek képviselői számára, hogy egyfelől a „fizikai” jelentéséről elmélet-alapú megközelítést adhassanak, de ugyanakkor ne kelljen állást foglalniuk arról, hogy a fizikai elméletek pontosan milyen entitások valóságossága mellett kötelezzenek el, illetve hogy elkötelezzenek-e egyáltalán. Ezzel ugyanis kikerülhetik azt a metafizikai fizikalizmussal szembeni ellenvetést (ami az ún. Hempel-dilemmából adódik), miszerint a tan nem fogalmazható meg egyszerre igaz és tartalmas (pontosan meghatározott tartalmú) ontológiai tézisként.

*

A Fókusz rovat írásai közül Márton Miklós tanulmánya foglalkozik a módszertani fizikalizmus egy kifejtésével, konkrétan Chomsky nézetével (aki egyébként nem nevezi fizikalistának a nézetét). Chomsky nem foglalkozik a „fizikai” fogalmával, abból a meglátásból kiindulva, hogy Descartes után már nincs közösen elfogadott filozófiai fogalma a „fizikai mivoltnak”; ezzel összhangban szerinte kizárólag a fizikai elméletek, illetve egy jövőbeli, minden természeti jelenséget magyarázó rendszerbe illesztő „egységes tudomány”, avagy „a mindenség elmé-

lete” (theory of everything) által meghatározott, posztulált fogalmak határolják be a „fizikai” jelentését. Márton chomskiánus álláspontja szerint a módszertani fizikalizmus igazsága tehát abban állna, hogy ha a jövőben valóban létrejönne egy ilyen egységes tudományos rendszer – és erre van is némi induktív bizonyíték a tudomány története alapján.

Gyenis Balázs a fizikalizmus általános meghatározásának („Minden fizikai”) a tarthatóságát védelmezi. Gyenis nézete a fizikalizmus elméletalapú értelmezései közé tartozik. Az ilyen elképzelésekkel szembeni egyik fontos érv, amit Hempel-dilemmaként neveznek az irodalomban, a következő. Ha „fizikai entitás”-on a jelenleg elfogadott fizikai elméletek által posztulált entitásokat értünk, akkor a „fizikai” tartalma világos. Ámde nagy valószínűséggel a jelenlegi fizika hamis, mint azt az ún. pesszimista metaindukció érv alátámasztja: a múltban elfogadott fizikai elméleteket a későbbi fizikai elméletek rendszeresen megcáfolták (a ptoleomaioszi asztronómiai elméletet Kepler, a Newtoni mechanikát Einstein elmélete s.í.t.); ebből induktíve következtethetünk arra, hogy ez a jövőben is így lesz, tehát a mai fizikai elméletek is meg lesznek cáfolva a jövőben. Ha viszont a „fizikai” jelentését a jövőbeli, végső igaz fizikai elméletre hivatkozva akarjuk meghatározni, akkor a tézis tartalmatlan, hiszen azt még nem ismerjük.

Gyenis ezzel az ellenvetéssel szemben kívánja megvédeni a fizikalizmust, pontosabban annak egy fontos altézisét, a mentális jelenségek fizikai mivoltát. Az érv abból a fizikalizmus-meghatározásból indul ki, mely szerint minden valóságos létező szuperveniál a világ (mikro)fizikai létezőin, így a mentális állapotok, tulajdonságok is. Gyenis szerint ha a mentális-fizikai szupervencia tézist „kurrentista” módon értelmezzük, azaz a (mikro)-fizikai létezőket a mai fizikai elméletek alapján határozzuk meg, továbbá feltesszük, hogy a mai fizikai elméletek tartalma szuperveniál a jövőbeli fizikai elméletekén, akkor azt a (feltételes) tézist kapjuk, hogy ha a mentális-fizikai szupervencia tézis igaz a jelenlegi fizikára vonatkoztatva, akkor az lesz a jövőbeli fizikára vonatkoztatva is; a tanulmány pedig a premisszák igazsága mellett érvel. Ha Gyenisnek igaza van, akkor nem szükséges olyan mértékben meggyengíteni a fizikalizmus tartalmát, mint ahogy Márton javasolja, Chomsky javaslata nyomán és azzal egyetértve, ti. hogy a fizikalizmus tartható változata csak egy olyan egységes magyarázati keret létezésének a feltételezése, amibe (a jövőben) minden természeti jelenség beilleszthető.

Gömöri Márton tanulmánya új irányból támogatja meg az elme természetével kapcsolatos fizikalista tézist. Gömöri specifikusan egy általános metafizikai tételre, nevezetesen a Reichenbach-féle közös ok elvre alapozva fogalmaz meg egy új, eredeti érvet a mentális állapotok fizikai állapotokkal való azonossága mellett. Az elv, informálisan, azt állítja, hogy ha két esemény között korreláció áll fenn, akkor oksági kapcsolat is kell legyen közöttük, vagy közvetlenül, úgy, hogy az egyik esemény okozza a másikat, vagy közvetve, úgy, hogy a két eseménynek van valamilyen közös oka a közös múltjukban. Az érv további pre-

misszája, hogy ha két esemény között korreláció áll fenn, akkor azok *vagy* oksági (direkt vagy közös-ok-típusú) kapcsolatban állnak, *vagy* az események nyelvi leírásai között fennálló szemantikai viszony – logikai/analitikus kapcsolat és/vagy referencia-azonosság – magyarázza a korrelációt.

Tegyük fel, (mint ahogy manapság széles körben elfogadott), hogy minden mentális esemény korrelál valamilyen fizikai (kézenfekvően agyi/neurális) eseménnyel. Gömöri érvelése szerint ezt a korrelációt nem lehet azzal magyarázni, hogy (közvetlen vagy közös-ok típusú) oksági viszony van a mentális és a fizikai események között, következésképpen a mentális és a fizikai eseményeket vagy azonosnak kell tekintenünk, vagy valamilyen egymással fogalmilag szükségszerű viszonyban (például ún. konstitúció-viszonyban) állónak.

E. Szabó László írása egy a fizikalista metafizika szempontjából hagyományosan problematikus másik tárgyterülettel, a matematika entitások értelmezésével foglalkozik. Az ún. Quine–Putnam-féle nélkülözhetetlenségi tézis, röviden, azt állítja: azon és csak azon entítások létezése mellett kell elköteleződünk, amelyek nélkülözhetetlenek a legjobb tudományos elméleteink számára; a – platonni értelemben vett – matematikai entítások ilyenek, következésképp fel kell tételeznünk a létezésüket. Ezt az érvet a legerősebb érvek szokás tekinteni a matematikai platonizmus mellett, így ha a fizikalizmus ontológiai doktrínája helyes, akkor az érvek tévesnek kell lennie. E. Szabó a tanulmányban bemutat egy elképzelést arról, hogyan lehetséges a logikai és matematikai tények alapvető természetét a fizikalizmus ontológiájával összhangban értelmezni: annak a vizsgálatából indul ki, hogy mi egy fizikai elmélet, és hogy az elmélet hogyan referál a fizikai világ elemeire, majd mindezek alapján megfogalmazza, hogy mi lehet a Quine–Putnam-argumentumra adott fizikalista válasz.

Bernáth László tanulmánya a fizikalizmus és az erkölcsi, illetve az episztemikus kötelességek kapcsolatáról szól, és szemben az előző írásokkal, a fizikalizmus ellen érvel. Bernáth tézise, hogy az akaratszabadság egyik fontos értelmezése nem fér össze a fizikalizmus igazságával. A tanulmány nívója azonban nem ez, hanem az az állítás, hogy ha a fizikalizmus igaz, akkor nincsen *speciális* súlya a kötelességeknek, sem az erkölcsieknek, sem az episztemikusoknak, azaz nincs *speciális* indokunk megfelelni a kötelesség követeléseinek olyan esetekben, ha „megúszhatjuk”, azaz, mint Bernáth írja, ha „[...] sem a szégyen, sem mások vagy a „valóság” büntetése végül nem eredményez olyan következményeket, melyek nézőpontunkból nézve is negatívan értékelhetőek”. Kicsit másképpen megfogalmazva: ha a fizikalizmus igaz, akkor nincs igazán erős indoka senkinek arra, hogy mindig a bizonyítékoknak megfelelően alakítsa ki vélekedéseit. Ez pedig egy meglepő következménnyel jár Bernáth szerint, tudniillik, hogy megeshet, a bizonyítékok amellet szólnak, hogy a fizikalizmus igaz, az akaratszabadság illetve a kötelességek fikciók, azonban „[...] akár igazoltak az akaratszabadságba, illetve a kötelességek létezésébe vetett a hitek, akár nem, ha valaki képes fenntartani e hiteket, senkinek nem áll módjában megalapozottan

arra felszólítani őt, hogy vesse el őket. [...] Ha valaki valamiért e vélekedésekkel rendelkezik, és nem talált perdöntő érveket e vélekedésekkel szemben, e jogsultság episztemikus jóváhagyást ad arra vonatkozóan, hogy nem veti el ezeket a vélekedéseit, s nem fogadja el például a fizikalizmus igazságát.” Tehát: ha nincsenek perdöntő érveink az akaratszabadság ellen, akkor nem kell elfogadnunk a fizikalizmust, akkor sem, ha vannak erős érveink mellette. (Ha pedig nincsenek, vagy éppenséggel ellene vannak erős érveink, akkor nyilván nem kell elfogadnunk).

Ambrus Gergely tanulmánya a fizikalizmus történetét vizsgálja. Ismeretes, hogy a „fizikalizmus” terminust Neurath javasolta, és az 1930-as évek elejétől Carnap és Hempel is fizikalista nézeteket vallott, mi több, Wittgenstein is, aki plágiummal is megvádolta a fizikalizmus tézissel kapcsolatban (is) Carnapot. Ugyanakkor a logikai empiristák fizikalizmusa nem metafizikai tézis volt (nem túl meglepő módon), hanem egy nyelvi, illetve a tudományos magyarázatra vonatkozó elképzelés. Az analitikus elmefilozófia történetére való reflexiókban általában úgy tekintik, a logikai empirista fizikalizmusnak nem sok köze volt a metafizikai fizikalizmushoz. A „bevett történet” szerint ugyanis a metafizikai fizikalizmus a redukcionista materializmus alakjában az 1950-es évek közepén jelent meg, Place és Smart, majd kicsit később, az 1960-as években Armstrong és Lewis javaslatai nyomán, mégpedig elsősorban a logikai behaviorizmusra, főként Ryle illetve a késői Wittgenstein nézeteire adott reakcióként. A logikai pozitivisták hozzájárulása a metafizikai fizikalizmus kialakulásához minimális volt, gyakorlatilag Feigl elképzeléseire korlátozódott, aki az 1958-ban megjelent *The 'Mental' and the 'Physical'* című könyvében szintén egy – másfajta – elme-agy azonosságelméletet képviselt. Carnap, Neurath és Hempel nézeteit úgy jellemzik, ha egyáltalán említik őket, mint egyfajta kevésbé szofisztikált verifikacionizmusra alapozott logikai behaviorizmust.

A tanulmány Carnap fizikalista nézetei fejlődésének a bemutatásával az 1930-as évek elejétől az 1960-as évekig megmutatja, hogy a bevett nézet téves: Carnap és a logikai empiristák hozzájárulása az érzet-agyállapot azonosságelmülethez lényegesen fontosabb, mint azt feltételezni szokás. Carnap (és Feigl és Hempel) – Smart, Armstrong és Lewis javaslatatainál korábbi – nézetei több szempontból is megelőlegezték a redukcionista érzet-agyállapot azonosságelméletet, részben az „ausztrálokétől” független érvekre is támaszkodva.

Varia rovatunkban Gömöri György tanulmánya Newton korai magyar hatástörténetének eddig kevésbé ismert szereplőit mutatja be. A legelső magyar tudós, aki írásban említi Newtont, Otrokócsi Főris Ferenc volt. Otrokócsi 1690–1691-ben egy évet töltött Oxfordban, majd 1705-ben megjelent *Theologica prophetica* című könyvében kiváló csillagászként említi Newtont. Ezután azonban, mint Gömöri részletesen megmutatja, Newton nézetei inkább hollandiai közvetítéssel keresztül jutottak el Magyarországra, illetve Erdélybe. Azok a református és unitárius diákok, akik a 18. század első évtizedeiben holland egyetemekre

peregrináltak, két, Newton elveit követő leideni professzor, Herman Boerhaave (1668–1738) és Willem s’Gravesande (1688–1642) előadásai nyomán ismerhették meg Newton kísérleti módszereit és fizikáját. A 18. század első felében elsősorban ezek a Leidenből és Utrechtből hazatérő diákok népszerűsítették Newton eszméit.

Szalai Miklós tanulmánya a marxi történelemfilozófia új értelmezésére tesz kísérletet. A bevett nézet szerint a történelmi materializusból (amely az emberi társadalmak fejlődésének törvényszerűségeit írja le) *következik* a kapitalizmus politikai gazdaságtana, ami azt fejt ki, hogy a tőkés termelési mód miatt és hogyan fog fejlődésének egy bizonyos pontján felbomlani, és átadni a helyét egy szocialista társadalmi berendezkedésnek. Szalai ezzel szemben amellett érvel, hogy „*ha* a történelmi materializmus »klasszikus« értelmezései helyesen írják le a történelem törvényszerűségeit, akkor a szocializmusba való átmenet marxi elképzelése valószerűtlen”, másfelől lehetséges „a történelmi materializmusnak egy olyan interpretációja, amelynek fényében viszont a szocializmus megvalósulása, bár nem történelmileg szükségszerű, de realiztikus perspektíva”.

Barcsi Tamás és Diósi Szabolcs *Hasznos test, dűviduum, nyersanyag. A felügyeleti társadalomtól az (ön)ellenőrző és megfigyelési kapitalizmusig* című tanulmányukban azt vizsgálják, Gilles Deleuze, Mark Fisher, Byung-Chul Han és Shoshana Zuboff nézetei nyomán, hogy Foucault fegyelmező társadalmának elképzelése, amit a *Felügyelet és büntetés* című művében elemzett, mennyire alkalmazható a mai globális kapitalizmus társadalmának értelmezésére, továbbá hogy a modern információs technológiák milyen szerepet játszanak napjaink külső és belső kontrollrendszereiben.

Péter Szabina *Érzet és értelmezés* című tanulmányában a művészet és a filozófia kapcsolatáról ír. A tanulmány fő problémája a „kimondhatatlan” szinguláris tapasztalat megragadhatósága (beleértve a művészeti élményeket is), a filozófia mint diszkurzív tevékenység fogalmi apparátusa által. A szerző szerint a „dualisztikus nyelv” csak részlegesen képes erre, ezért az észleléshez kötődő nem-tudatos, nem-reflexív és nem-reprezentáló gondolkodás Gilles Deleuze, Félix Guattari, Maurice Merleau-Ponty által javasolt fogalmi eszköztárára támaszkodva kíván alternatívákat nyújtani.

A lapszám recenziórovatában Szécsényi Endre ír Pavlovits Tamás *A végtelen észlelése a kora újkorban* (Budapest, Gondolat, 2020), Kéri Dénes Hévízi Ottó *Diaphoron – Különbözés* (Budapest, Akadémiai, 2020), Kiss Lajos András Trembeczki István *A történelem végének filozófiája. Makrotörténelmi és környezetetiekai perspektívák* (Budapest, L’Harmattan, 2019), valamint Daradics Boglárka és Turbucz Péter Percz László *Reneszánsz – kezdet és vég. Magyar filozófiatörténelmi írások* (Budapest, Osiris, 2021) című könyvéről.

Ambrus Gergely

MÁRTON MIKLÓS

Egy megengedő fizikalizmus

Noam Chomsky metodológiai fizikalizmusa

I. BEVEZETÉS

Mára már nagyjából konszenzuálisan elfogadott a fizikalizmussal foglalkozó filozófusok körében, hogy a fizikalista tézis – ti. hogy minden létező fizikai létező – értelmezéséhez két nagyobb (és több kisebb) kérdésre kell választ adnunk. Az egyik ezek közül, hogy milyen értelemben fizikai létező minden? Milyen viszony áll fenn bármely létező jelenség és azon jelenség között, amelyet paradigmátikusan fizikainak hívunk, legyen ez utóbbi valamely tulajdonság, illetve tulajdonságok vagy kitüntetett tárgyak, események egy csoportja. A másik kérdés arra irányul, mit értünk azon, hogy valami fizikai? Bár ez a kérdés komolyabb figyelmet csak nagyjából az utóbbi három évtizedben kezdett kapni, ma már talán a fizikalizmus-interpretációk körüli viták fő fókuszában áll. Ami nem is csoda, hiszen, ahogy azt a *Stanford Filozófiai Enciklopédia* fizikalizmusról szóló szócikkében Daniel Stoljar megfogalmazta – és ami a józan ész számára is nyilvánvalónak tűnik – „nem érthetjük meg komolyan, mi is a fizikalizmus, anélkül, hogy megértenénk, mi a fizikai. Végtére is, mit jelent az, hogy minden fizikai, és nem mondjuk kémiai vagy pénzügyi [jelenség]?”¹ (Stoljar 2022).

Korábbi írásomban² részletesen bemutattam, milyen válaszlehetőségek vannak forgalomban ez utóbbi kérdés kapcsán és melyiknek milyen nehézségekkel kell megküzdenie. Most csak ennek egy rövid összefoglalásra szorítkozom. A probléma gyökere az a tény, hogy a fizikatudomány fejlődésével tarthatatlanná vált a klasszikus materializmus központi fogalma, vagyis az anyag. Ez ugyanis korábban egy egyszerű, áthatolhatatlan, közvetlen érintkezéseken alapuló determinisztikus kapcsolatokba lépő entitást takart, amely koncepcióba nyilván nem férnek bele a szuperhúrok vagy a kvantum-összefonódás, de már a mezők és a hullámfüggvény se nagyon. Ez a fejlemény nem csak azt a tanulságot szülte, hogy a hagyományos anyagfogalom üres predikátum, vagyis semmi nem felel meg neki, így új fogalom után kell nézniük azon filozófusoknak, akik

¹ Ennek, és minden további olyan idézetnek a fordítása, amelynél az irodalomjegyzékben nem szerepel magyar kiadás, tőlem származik.

² Lásd Márton 2019a.

továbbra is szeretnének kitartani a materializmus szelleme – ha nem is a be-tűje – mellett, hanem azt a további belátást is, hogy nem érdemes e keresés során semmilyen szubsztantív meghatározással kísérletezni, amely valamilyen tulajdonságegyüttes által határolná körül az anyagi vagy fizikai jelenségek körét, hiszen bármilyen ilyesfajta kísérlet esetén nyitva maradna az a lehetőség, hogy a fizikatudomány jövőbeli fejlődése e körön kívül eső jelenségeket fedez föl. Azt a helyzetet pedig szinte mindenki szeretné elkerülni, hogy azt kelljen mondanunk, a fizikusok igazolták, hogy léteznek nem fizikai létezők. Ebben a helyzetben a legjobb megoldásnak sokak számára az tűnt, hogy a 'fizikai' fogalmát a fizikatudományhoz kössék, és így lemondjanak az a priori filozófiai definícióról. E koncepciókat nevezzük elméletalapú meghatározásoknak, amelyek tehát azt állítják, hogy egy jelenség akkor és csak akkor fizikai, ha szerepel valamilyen fizikatudományi elméletben, vagy ilyen jelenséggel áll a megfelelő viszonyban.

Jól ismert ugyanakkor, hogy e koncepció egy komoly nehézséggel kell szembenézzen, amelyet Hempel-dilemmának szokás hívni.³ E szerint a probléma a fizikatudományi elméletekre hivatkozással elsősorban az, hogy nyilván érvényes fizikatudományi elméletre érdemes alapoznunk a definíciót. Nem érdemes mondjuk a 200 évvel ezelőtti – Maxwell előtti – fizikára támaszkodnunk, mert akkor visszajutunk ahhoz az elkerülendő lehetőséghez, hogy a fizikusok nem-fizikai jelenségeket fedeznek föl. Azonban egyáltalán nem világos, hol keressük az érvényes fizikatudományos elméleteket. Hempel érvelése szerint, ha a kurrens elméletekre gondolunk, akkor könnyen ugyanúgy járhatunk, mint az előző esetben, hiszen a tudománytörténet tanúsága alapján jó esélyünk van arra, hogy a kurrens elméletek sem bizonyulnak érvényesnek, mivel kiderülhet róluk, hogy nem teljeseek, vagy akár hamisak is. Így – néhány kivételtől eltekintve⁴ – a témával foglalkozó legtöbb szakember elveti e kurrentista megközelítést, és inkább a Hempel-dilemma másik ágán elindulva egy reményteljes jövőbeli, ideális fizikatudományra igyekszik hivatkozni a meghatározás során. Ennek a fajta futurizmusnak azonban szintén megvannak a maga problémái. Egyrészt meg-lehetősen homályossá, körvonalazatlanná válik általa a fizikalista tézis, hiszen nem tudhatjuk, mifajta létezők fölött kvantifikál majd az ideális elmélet (ha lesz ilyen). Másrészt, azzal a feltételezéssel élve, hogy az ideális fizika a „mindenség elmélete” lesz, értve ezen azt, hogy minden empirikus jelenségről képes lesz érvényes módon számot adni, a futurizmus triviálisan igaz, így meglehetősen érdektelen állíttássá változtatja a fizikalista tézist, hiszen ebben az értelemben nyilván minden empirikus jelenség fizikai.⁵

³ Lásd Hempel 1980, Melnyk 1997.

⁴ Lásd például Gyenis Balázs remek tanulmányát a jelen kötetben.

⁵ Fontos megjegyezni, hogy ez a probléma igazából csak a mentális jelenségek fizikai mi-volta kapcsán merül föl élesen, mivel a többi vitatott terület – elsősorban az absztrakt entitá-sok és a normák – prima facie nem tűnnek empirikus jelenségeknek. Tanulmányomban az

Az elméletalapú megközelítések nehézségeire adott válaszként további koncepciók is megjelentek, amelyek igyekeznek elkerülni e nehézségeket, ugyanakkor mégsem térnek vissza valamely a priori szubsztantív meghatározáshoz. Az egyik ezek közül a paradigmatis példák módszere, amely szerint fizikainak számít mindazon jelenség, és csak az, amely megfelelő módon hasonlít azokra a paradigmatis jelenségekre – elsősorban hétköznapi tárgyakra és anyagokra –, amelyekkel való találkozások nyomán a fizikai mivoltáról szóló fogalmunkat kialakítottuk. A másik koncepció a negatív utat (via negativa) választja, és voltaképpen – a hagyományos test-lélek vita egyik aspektusából kiindulva – azt állítja a definíció fókuszába, hogy ha léteznek alapvető, más jelenségekre nem visszavezethető mentális jelenségek, akkor azok ne számítsanak fizikainak. Így a via negativa szerint fizikai egy jelenség akkor és csak akkor, ha nem mentális vagy nem fundamentális.

Némi megfontolás alapján azonban könnyen arra juthatunk, hogy e koncepciók sem tudják kivédeni azt a lehetőséget, amelyet eredetileg el akartunk kerülni, nevezetesen, hogy a fizikusok nem fizikai jelenségeket fedezzenek föl. A paradigmatis példák módszere ugyanis erős homogenitást tételez föl a fizikai világban, amely a priori kikötés, és egyáltalán nem biztos, hogy a tudományos fejlődés igazolja, vagy igazolni fogja. Miért ne létezhetnének a mi hétköznapi fizikai tárgyainktól, anyagfajtáinktól vagy eseményeinktől egészen különböző jelenségek az univerzumban, amelyeket azonban a fizikatudomány idővel képes lesz helyesen leírni és magyarázni. Sőt, egyesek szerint⁶ az univerzum tömegének nagyobb részét kitevő sötét anyag talán épp ilyen. A via negativa koncepció pedig meglehetősen önkényesen pécézi ki a mentális jelenségeket, amikor azt állítja, hogy ha az empirikus valóságról szóló legjobb tudományunk szerint egyes mentális jelenségek, tulajdonságok alapvetők lesznek, maga a tudomány cáfolja a fizikalizmust. De mi a helyzet a gravitációval? Egyelőre nem sikerült a jelenleg legalapvetőbbnek tűnő kvantummechanikai elméletekben szereplő entitásokra és törvényekre hivatkozva magyarázni e jelenséget, és ez lehet, hogy így is marad – ebben az esetben a gravitációs jelenségek alapvetők lesznek, de igen kevesen gondolnák azt, hogy ekkor el kéne ismernünk: nem fizikaiak. Ahogy egy másik példát használva Barbara Montero fogalmaz: „ha a fizikalizmus összeegyeztethető az alapvető hullámfüggvény létezésével, akkor miért lenne összeegyeztethetetlen az alapvető mentális létezésével?” (Montero 2013. 107.)

A magam részéről tehát úgy látom, egyedül a futurizmus képes elkerülni, hogy lehetőséggé váljon az a képtelen helyzet, amelyben a fizikatudomány cáfolja a fizikalizmust. Hiszen a futurizmus szerint egy jelenség akkor és csak akkor fizikai jelenség, ha szerepel a végső, ideális fizikatudományi – esetleg, ha

ezek fizikai mivoltával kapcsolatos kérdést nem tárgyalom, kizárólag a mentális jelenségekre szorítkozom.

⁶ Lásd pl. Dowell 2006. 34.

nem annak fogják hívni: végső, ideális természettudományi – elméletben, vagy ilyen jelenséggel áll a megfelelő viszonyban. Az alábbiakban egy olyan koncepciót szeretnék bemutatni, amely a fizikalizmus körüli kortárs vitákban érdemtelenül kevés figyelmet kap, holott – ahogy az tanulmányomból remélem kiderül – részletesen indokolja és kidolgozza a futurista megközelítést, és igyekszik plauzibilis választ adni annak nehézségeire is. Ez a koncepció Noam Chomsky metodológiai fizikalizmusa. Fel kell hívjam azonban a figyelmet arra, hogy maga Chomsky nem tekinti álláspontját fizikalizmusnak – arra leginkább metodológiai naturalizmusként hivatkozik –, sőt sokan őt a fizikalizmus kifejezett kritikusanak tekintik. A fizikalizmusként történő értelmezés ötlete sem tőlem származik, hanem Jeffrey Polandnek egy Chomsky elméletéről szóló írásából (Poland 2003). Hogy az értelmezés nem teljesen légből kapott, azt egyébként maga Chomsky is elismerte, hiszen válaszcikkében leszögezi: „Mélyen egyetértek Jeffrey Poland ’módszertani fizikalizmusának’ fő irányvonalával.” (Chomsky 2003b. 263.)

Az alábbiakban először Chomsky metodológiai naturalista koncepcióját mutatom be, kiemelve annak főbb állításait, motivációit, és – elsősorban a hagyományos test-lélek probléma és a módszertani dualizmus kritikájába torkolló – teoretikus következményeit. Ezek után amellet fogok érvelni, hogy Chomsky naturalista álláspontját viszonylag hézagmentesen lehet futurista metodológiai fizikalizmusként értelmezni, még hozzá – Poland elképzelésein jócskán túllépve – egy olyan koherens és robusztus futurista fizikalizmusként, amely képes választ adni a futurizmussal szemben fent említett ellenvetésekre, azaz elsősorban az üresség és a trivialitás vádjaira. Végül a metodológiai fizikalizmus néhány következményét fogom megmutatni, jelesül azt, hogy e koncepció alapján mit mondhatunk a legelterjedtebb kortárs antifizikalista érvek meggyőző erejéről, illetve a fizikalizmus és a naturalizmus viszonyáról.

II. A NYELVELMÉLETTŐL A TEST-LÉLEK PROBLÉMÁIG

Noam Chomsky a modern kor talán legjelentősebb nyelvészeként ismert elsősorban, így adja magát a kérdés: hogyan keveredett a fizikalizmus és a test-lélek probléma kérdéseihez? Nos, a választ Chomsky nyelvelméletének (nyelv)-filozófiai alapmeghatározottságaiban, illetve naturalista elköteleződésében kell keresnünk. Chomsky ugyanis szembemegy a Frege utáni nyelvfilozófiai hagyomány jelentős részével, amikor a nyelvet alapvetően internalista módon fogja föl, vagyis objektív, társadalmi normákon alapuló kommunikációs rendszer helyett, az egyéni elmében lakozó jelenségként ragadja meg azt. Erre utal az általa gyakran használt I-nyelv kifejezés is, amelyet szembeállít a C- vagy E-nyelvvvel, utóbbin a kommunikációs vagy externális rendszert érti. Íme egy jellemző paszszus, amelyben bevezeti az I-nyelv fogalmát:

Kísérletképpen nevezzük a Jones nyelvi képességéért felelős kognitív rendszer egy állapotát 'nyelvnek' – vagy szakkifejezéssel élve 'I-nyelvnek', amelyben az 'I' 'internálist' és 'individuálist' sugall, mivel ez egy szigorúan internalista, individualista megközelítése lesz a nyelvnek, e tekintetben a vizuális rendszer tanulmányozásával analóg. (Chomsky 1995. 13.)

Az I-nyelv nem azonos magukkal a beszélő által létrehozott nyelvi kifejezésekkel, megnyilatkozásokkal, hanem azt a struktúrát jelöli, amely ezeket a megnyilatkozásokat generálja. Ennek megfelelően különböző I-nyelvek generálhatják ugyanazokat a kifejezéseket és megnyilatkozásokat.⁷ Az I-nyelv tehát az egyes nyelvhasználók kognitív rendszerének egy aspektusa, amely így nemcsak internális és individuális, de intenzionális is, vagyis nem magukhoz a külvilág jelenségeihez kapcsolódik valamilyen referenciaviszonyon keresztül, hanem szemantikájában az egyén perspektíváját fejezi ki. Az egyén a veleszületett Univerzális Grammatika alapján – amely meghatározza azokat a keretfeltételeket, amelyekben belül az emberi I-nyelvek egyáltalán lehetségesek –, a változó környezeti hatásoknak – ún. változó paraméterértékeknek – megfelelően konstruálja meg saját idiolektusát, azaz a benne működő I-nyelvet. Az ezzel ellentétes álláspont mellett magának a kommunikációnak, mint a nyelv legfőbb funkciójának, a lehetőségfeltételeivel szokás érvelni, mondván, hogy a nyelv elképesztően sikeres kommunikációt tesz lehetővé, amely viszont csak úgy lehetséges, ha feltételezzük a publikus szójelentések és nyelvi normák létezését. Chomsky szerint azonban⁸ a kommunikáció nem az egyetlen, és nem is elsődleges funkciója a nyelvnek, legalább ilyen fontos szerepet tölt be a nyelv mint kognitív képesség a magasabb szintű gondolkodás, a memória vagy a szándékok kialakításában. A kommunikáció során voltaképpen csak külsővé tesszük I-nyelvünk bizonyos aspektusait. A sikeres kommunikáció ráadásul valójában nem is igényli az objektív, publikus szójelentéseket, és nem is fekete-fehér, sokkal inkább többé-kevésbé természetű dolog. A kommunikáló felek I-nyelvei többé-kevésbé hasonlítanak egymásra, és ezért többé-kevésbé megértik egymást, de amilyen valószínűtlen két ember közt a teljes félreértés, éppolyan valószínűtlen a tökéletes kommunikációs siker is.

Chomsky szerint tehát a nyelv tudományos tanulmányozásra legalkalmasabb fogalma az I-nyelv, az ezzel ellentétes, publikus, normatív elemekkel rendelkező, referenciális nyelv létezése igencsak kétséges, és semmiképpen sem hasznos. Az elme és a nyelv komoly tudományos leírásai és magyarázatai – minden más kognitív rendszerről szóló tudományos elmülethez hasonlóan – internalisták, vagyis elkötelezettek amellett, hogy egy egyénben különböző környezetekbe helyezve ugyanaz az I-nyelv van jelen és működik. Az ezzel el-

⁷ Lásd Egan 2003. 103. 4. lj.

⁸ Lásd pl. Chomsky 2018. 48–49.

lentétes intuícióink Chomsky szerint a népi tudományos háttérből származnak, és ezek tanulmányozása nem a nyelvről szóló tudománynak, inkább valamilyen etno-tudománynak a feladata. De eközben, kissé groteszk módon, az ilyesfajta elméletek olyan fogalmakkal kapcsolatos feltételezett intuíciókat is használnak, amelyekről nem nagyon lehetnek common sense intuícióink, lévén tudományos technikai fogalmak, mint pl. a referencia, a kompozicionalitás vagy az „igaz valamire” fogalmai.

Az emberi nyelv tehát teljes egészében pszichológiai jelenség, Chomsky naturalista elköteleződése miatt nem habozik persze rögtön hozzátenni mindig, hogy pszichológiai, tehát biológiai jelenséggel van dolgunk, amelyet ebből következően a természettudományok módszertanával kell vizsgálnunk, amihez jó alapot nyújt a részben általa elindított kognitív forradalom által kidolgozott reprezentációs-komputációs elmemodell. Természetesen ez az a pont, ahol Chomsky szembetalálja magát a fizikalizmus körüli filozófiai vitákkal. Az eddigiek alapján azt tartanánk a legvalószínűbbnek, hogy teljes mellszélességgel kiáll a fizikalizmus mellett, annak valamilyen funkcionista változatát preferálva, hiszen ez koherensen illeszkedne nyelv- és elmefilozófiai nézeteihez. Ám sokak meglepetésére Chomsky, legalábbis első olvasatban, kifejezetten fizikalizmus-kritikusnak bizonyul az e kérdéseket tárgyaló szövegeiben.

III. CHOMSKY KRITIKÁJA A TEST-LÉLEK PROBLÉMA METAFIZIKAI ÉRTELMEZÉSÉRŐL

A test-lélek probléma tárgyalását Chomsky is azzal a megállapítással kezdi, hogy a kérdés értelmességének előfeltétele az, hogy a 'test', az 'anyagi' vagy 'fizikai' jelenség fogalmának valamilyen használható értelmet adjunk. Azonban – számos helyen kifejtett⁹ – álláspontja szerint e fogalmaknak utoljára a karteziánus mechanisztikus természetfilozófiában volt határozott értelmük, amikor is anyagi vagy fizikai jelenségen valami olyasmit értettek – Chomsky szerint a hétköznapi népi fizikai intuícióinkkal, a „tudományos józan ésszel” megegyezően –, ami végső soron áthatolhatatlan térbeli elemi anyagi részekből áll, amelyek kizárólag közvetlen kontaktuson alapuló determinisztikus kapcsolatba képesek lépni egymással. Chomsky szerint a test-lélek probléma – legalábbis annak modern, újkori formája – onnan származik, hogy Descartes úgy látta, a fizikai világ e képébe bizonyos mentális jelenségek, elsősorban a kreatív kognitív epizódok (Chomsky elsősorban a produktív nyelvhasználatot emeli ki) sehogyan sem férnek bele. Így aztán – legalábbis e narratíva szerint – e tagadhatatlanul létező empirikus jelenségek magyarázatára posztulálta a második, kiterjedés nélküli

⁹ Láspl. Chomsky 1993. 38. skk., 1995. 4. skk.

gondolkodó szubsztanciát. Vagyis a karteziánus metafizikai dualizmus Chomsky szerint „normáltudományos” empirikus hipotézisként látott napvilágot.

A 20. században – folytatja Chomsky – elterjedt az a nézet, hogy a karteziánus metafizika kudarcának a „szellem a gépben” elképzelés képtelensége, vagyis a nem-térbeli gondolkodó szubsztancia létének (és az anyagi világgal való interakcióinak) feltételezése volt az oka. Ez a következtetés azonban téved a történetek megítélésében. Ami ugyanis tényleg tarthatatlannak bizonyult, az nem az elme, hanem a test karteziánus elmélete – az elme karteziánus modellje Chomsky szerint némely fenntartásokkal (értve ezen főleg a tudattalan folyamatok létének és szerepének a 20. században bekövetkező elismerését) rendben van. Ezzel szemben nem egész fél évszázaddal Descartes írásainak megjelenése után Newton bebizonyította, hogy az anyagi világ karteziánus elmélete végzetesen elhibázott, és nem képes megmagyarázni a mozgás legelemibb tulajdonságait sem. Így hát valójában

Newton a gépet száműzte, nem a szellemet: a karteziánus mechanika alapelvei, saját maga és más kortársak számára is meglepő és zavarbaejtő módon, hamisnak bizonyultak, és szükséges volt a Newton által „okkult tulajdonságnak” nevezett erőhöz folyamodnia ahhoz, hogy számot adjon a természet legegyszerűbb jelenségeiről. (Chomsky 1995. 4.)

E tudománytörténeti fejlemény Chomsky szerint végzetesnek bizonyult a testlélek problémára mint metafizikai kérdésfölvetésre nézve. Mert a test mifajta fogalma az, amely a newtoni fordulat nyomán végül megjelent? A válasz az, hogy a testnek – vagyis az anyagi, fizikai jelenségnek – nincs világos és határozott szubsztantív fogalma Newton után. Ha a fizikai világról alkotható legjobb elmélet számos erőt, tömeg nélküli részecskéket, és számos más olyan entitást foglal magában – gondoljunk a modern fizika méginkább „okkult” létezőire, az erőterekre, a görbült térre, a végtelen számú egydimenziós szuperhúrokra a tízdimenziós térben stb. –, amelyek szembemennek a „tudományos józan ész” által feltételezett és befogadható jellegzeteségekkel, akkor legyen így: „a világ olyan, amilyen, pont”. Semmifajta előzetes fogalmat nem erőltethetünk rá a tudomány fejlődésére, vagyis a fizikai világ, és így a fizikai jelenség „mindaz, amit felfedezünk, bármilyen tulajdonsággal is kell felruháznunk a sikeres magyarázó elméletek céljaira” (Chomsky 1988. 144).

Következésképpen a karteziánus metafizikai dualizmus, sőt már maga a testlélek probléma alapvető kérdésfölvetésének értelmessége is megkérdőjeleződik már Newton mechanikus természetfilozófiával szembeni fellépésével. Ha ugyanis bármilyen furcsa, „okkult” minőségéről, mint amilyen a távolbhatás képessége, elismerjük, hogy része lehet a fizikai valóságnak, akkor Descartes eredeti kiindulópontja válik semmissé. Nem világos többé, *miért ne* lehetne bizonyos mentális jelenségeket gond nélkül beilleszteni a fizikai világról alkotott

elméletünkbe. Ezek ugyanis semmivel sem inkább furcsák vagy varázslatosabbak, mint maga a távolbahatás vagy a mezők, erőterek léte. Chomsky vázlatos történeti áttekintésében¹⁰ úgy értékeli, hogy e fejlemény következményeit a késő 17. és 18. századi poszt-newtoniánus filozófusok közül jó néhányan le is vonták. Ennek során már Locke-ot is úgy értelmezi, mint aki Newton nyomán nemcsak azt állítja, hogy az anyag olyan felfoghatatlan „okkult” tulajdonságokkal rendelkezik, mint a távolbaható vonzás képessége, hanem olyan, szintén felfoghatatlan tulajdonsággal is, mint a gondolkodás képessége. Az *Értekezés az emberi értelemről* egy sokat tárgyalt részében (IV. 3. 6) Locke ugyanis egy alapvetően agnosztikus álláspontot fejt ki a test-lélek kérdést illetően, de emellett határozottan leteszi a voksot, hogy a Teremtő helyezhetett gondolkodást, érzékelést az anyagba, vagyis gondolkodóvá, érzékelővé tette azt, és ez még akkor is így van, ha a kettő kapcsolatának mibélétét mi nem vagyunk képesek fölfogni. Mindezt Locke egy az emberi tudás korlátozottságáról szóló, általánosabb tétel egyik legfontosabb példaként említi.

Ez a gondolati vonal vezetett el Chomsky narratívájában a 18. századi materializmushoz, amely szerint a gondolkodás és a tudatosság voltaképpen a szervezett anyag bizonyos formáinak tulajdonsága – és rákérdezni arra, miért alakult ki, és miért pont azoknál a formáknál, amelyeknél kialakult, éppolyan, mint a gravitáció magyarázatát kérni: lehet, hogy egyszer számot tudunk adni róla, de ha nem, akkor is el kell fogadnunk ténynek. E tulajdonságokat éppúgy nem redukálhatjuk másfajta jelenségekre, ahogyan a newtoni dinamikai alaptörvényeket nem származtathatjuk a karteziánus mechanikából, vagy – hogy egy 19. századi fejleményt is említsünk – az elektromágneses tulajdonságokat és törvényeket a klasszikus mechanikából. Ám a redukálhatatlanság, levezethetetlenség e tényének ugyanúgy nincs különösebb metafizikai hozadéka a mentális jelenségek esetében, ahogy nincs a dinamikai vagy az elektromágneses jelenségek esetében sem. Chomsky, elsősorban Joseph Priestley munkáiból idézve kifejti, hogy a 18. századi materialisták úgy látták: ha a newtoni erőknél és törvényeknél helye van a fizikai jelenségek világában, akkor nem világos, a mentális jelenségek esetében mi volna ennek alapvető, fogalmi akadálya. Ez a probléma nem tűnik elvi jelleggel másnak. Vagyis már a 18. századi materialista filozófusok – vagy legalábbis közülük egyesek – úgy vélték, a newtoniánus fizikatudomány következtében megszűnt az összeegyeztethetlenség eredeti descartes-i intuíciója, méghozzá egyszerűen azért, mert semmifajta intuíciónk nem maradt a fizikai valóság természetéről, ezen intuíciónkon ugyanis maga a fizika lépett túl. Chomsky végül Darwint idézi: „Mitől lenne az agy által kiválasztott gondolat csodálatosabb dolog, mint az anyag tulajdonságát képező tömegvonzás?” (Chomsky 2018. 134.)

¹⁰ Lásd különösen Chomsky 1995. 8., 2000b. 86., 2018. 72., 132–136., 164–166.

A test-lélek probléma, mint jól körülhatárolt metafizikai kérdés, Chomsky szerint tehát Newton óta nem létezik, mivel semmiféle többé-kevésbé jól meghatározott fogalmával nem rendelkezünk a 'fizikai' mivoltnak, és így teljesen értelmetlen azon töprengeni, összeegyeztethető-e ez a mentális jelenségek létezésével és tulajdonságaival, és ha igen, hogyan. Erről semmiféle elképzelésünk vagy kiinduló hétköznapi intuíciónk nem lehet, a 'fizikai' fogalma ugyanis már rég elhagyta a hétköznapi intuícók tartományát. Téves tehát az a gyakori eljárás, amely a test-lélek problémát úgy vezeti föl, mint amely részben abból származik, hogy van valamiféle intuíciónk a mentális és a fizikai jelenségek összeegyeztethetetlenségéről.¹¹ Így Chomsky több helyen élesen kritizálja a kortárs filozófusok eljárását, akik a tudománytörténeti tényekkel mit sem törődve, továbbra is értelmes metafizikai kérdésnek tekintik a problémát. Ahogy Galen Strawson egy Chomsky nézeteivel foglalkozó, azokat továbbgondoló írásában vele egyetértőleg fogalmaz:

[N]incs semmi okunk azt gondolni, hogy bármi olyasmit tudunk a fizikairól, ami indokolná, hogy problémát találjunk abban az elképzelésben, hogy a mentális jelenségek fizikai jelenségek. [...] A legtöbb mai filozófus nem vesz e tényről tudomást és sok időt pazarol a kérdésre, melynek eredményeképpen a „test-lélek” problémáról folyó jelenlegi vita nagy része érdektelen. (Strawson 2003. 50.)

Azt, hogy a kortárs elmefilozófiában ezt sokan nem fogadják el, és ragaszkodnak ahhoz, hogy vagy képesek vagyunk hézagmentesen beilleszteni a mentális jelenségeket a fizikai világ többi részébe, vagy külön valóságot kell posztulálnunk a számukra, esetleg tagadnunk kell a létezésüket – nos, Chomsky szemében mindez a lépten-nyomon megnyilvánuló spontán módszertani dualizmus jele. Így szerinte az utóbbi 50 év népszerű koncepciói, mint a reduktív és nem reduktív materializmus, az eliminativizmus vagy a tulajdonságdualizmus, egyaránt értelmezhetetlenek.

Az egyetlen értelmes kérdés Chomsky számára az marad, vajon a mentális életünkről szóló elképzeléseinket integrálni tudjuk-e valamilyen módon a „központi természettudományokkal” (*core natural sciences*), vagy sem. Ezt a kérdést persze nem tudjuk jelenleg karosszékéből megválaszolni, hiszen sem a priori fogalmi okoskodások, sem a tegnapi vagy a kortárs fizika nem ad támpontot arra nézvést, hogy mifajta, ma még okkultnak vagy furcsának tűnő jelenségek kerülhetnek be a fizika vagy általában a természettudomány tárgyai közé. A tudományt a fölfedezett, megvizsgált jelenségekhez szoktuk alakítani – és ennek során akár még az értelmességről, magyarázatról szóló elképzeléseink is megváltozhatnak –, nem pedig valamiféle előzetesen kitzűzött vagy a múltbeli tapasztalatokból induktíve származó kritériumok alapján irányítani a fejlődését. De

¹¹ Lásd például Tözsér 2023 (megjelenés előtt) 2. fejezet. 2.3.

éppígy nem tudjuk, pontosan melyek lesznek azok a mentális életünkről szóló elméletek, amelyek integrációja a tét, hiszen Chomsky szerint e területen épp csak nemrég kezdtük magunk mögött hagyni a hétköznapi, népi tudományos intuíciók által uralt elképzeléseket. Ugyanakkor, ha megválaszolni nem is tudjuk e kérdést, programként, módszertani iránymutatóként magunk elé tűzhetjük – ez volna Chomsky metodológiai naturalizmusa.

IV. METODOLÓGIAI NATURALIZMUS

Bár a metafizikai naturalizmus a fentiek miatt definiálhatatlan, egy módszertani értelemben vett naturalizmus tehát nagyon is jól meghatározható Chomsky szerint. Ennek lényege az a regulatív elv, mely szerint tekintjük úgy, hogy az elmével kapcsolatos tények is a természeti világ részei, vizsgálatuk integrálható a természettudományokba, azaz értelmes magyarázó elméleteket lehet – legalábbis elvben – alkotni e jelenségekre. A számtalan általa adott meghatározás egyike így szól:

[Javaslatom szerint] értelmezzük a „naturalizmus” kifejezést szintén mindenfajta metafizikai konnotáció nélkül: az elme „naturalista megközelítése” éppúgy kutatja a világ mentális aspektusait, ahogy más aspektusok esetében szoktuk ezt tenni, igyekeztünk érthető magyarázó elméleteket konstruálni abban a reményben, hogy végül ezeket sikerül a „központi” természettudományokkal integrálni. Az ilyen „módszertani naturalizmus” szembeállítható azzal, amit „módszertani dualizmusnak” nevezhetünk, vagyis azzal a nézettel amely szerint – ezen az egy területen misztikussá válva – fel kell hagynunk a tudományos racionalizmussal, amikor az embereket (metaforikusan szólva) „nyak fölött” vizsgáljuk, olyan önkényes kikötéseket és a priori követelményeket kényszerítve e vizsgálódásokra, amelyek a természettudományokban soha nem jöhetnek számításba, vagy más módon eltérnének a kutatás szokásos kánonjaitól. (Chomsky 2000b. 76.)

Egyszóval a módszertani naturalizmus elkötelezettséget jelent abban az irányban, hogy az elme jelenségeit pont ugyanúgy kell igyekeznünk tudományosan megismerni, ahogy a világ összes többi jelenségét szoktuk.

Ha így fogjuk föl, akkor a mentális jelenségek megértésének problémája, vagy szűkebben a (tudatos és tudattalan) mentális jelenségek és a neurális jelenségek viszonyának problémája pontosan ugyanolyan egységesítési kérdés, mint a tudománytörténetben előfordult számtalan más probléma, amelyeket olykor sikerült megoldani, olykor nem, és mindkét fajta végkifejlet sokszor a tudományos álláspont jelentős átalakítását eredményezte. Ilyen volt a kérdés, hogy hogyan lehet a földi és az égi jelenségeket a közvetlen érintkezésen alapuló mechanikus fizikán belül egységesen magyarázni (Newton megmutatta:

sehogy), a mágnességet és az elektromosságot a newtoni mechanikára redukálni (Maxwell nyomán kiderült: sehogy),¹² vagy a kémiát a mezőket, energiát és mozgást ismerő fizikára visszavezetni (Planck nyomán tudjuk: sehogy, ehhez a kvantummechanika kellett). Az egyetlen, ám nem elhanyagolható különbség Chomsky szerint abban áll, hogy az elme jelenségeiről még nem rendelkezünk alapos, mélyre hatoló leíró elmélettel. Ennek megfelelően több helyen¹³ annak a benyomásának ad hangot, amely szerint a pszichológia mai egységesítési problémái és helyzete nagyon hasonlítanak arra, amilyen a kémiáé volt az egységesítés (a 20. század '30-as évei) előtt. Mindkettő önállóan fejlődő tudomány, amely alapvető fogalmait fundamentálisnak, tovább nem elemezhetőnek és magyarázhatónak tekinti. A kémia esetében a sikeres egységesítés a fundamentálisabb diszciplína, vagyis a fizikatudomány gyökeres változása révén következett be, és Chomsky szerint ez egyáltalán nem elképzelhetetlen forgatókönyv a mentális jelenségek esetében sem, hiszen álláspontja szerint a neurológia, neurofiziológia egyelőre meglehetősen gyerekcipőben jár, komoly felfedezései még előttünk állnak.

A metodológiai naturalista keret a tudományközi integráció több, radikálisan különböző módját engedi meg, és előre nem lehet tudni, ezek közül melyik lesz a nyerő módszer, és azt sem, egyáltalán sor kerül-e valaha sikeres integrációra.¹⁴ Chomsky alapvetően négy fő formáját említi írásaiban az egyesítésnek.¹⁵ Az első ezek közül a redukció,¹⁶ amikor az integrációban részt vevő elméletek többé-kevésbé meg tudnak maradni korábbi formájukban, és az integráció a két elmélet entitásai és tényei közötti megfelelő magyarázó, összekapcsoló viszonyok, áthidaló törvények felefedezése révén jön létre. Ez történt a kémia és a sejtbioológia közt a DNS fölfedezése révén. A második lehetőség, az expanzió, amikor is a fundamentális elméletet újfajta entításokkal és magyarázati elvekkel egészítjük ki annak érdekében, hogy integrálni tudjuk az új, magasabb szintű elméletet. Ez történt Chomsky szerint a kémia és az atomfizika integrálásakor. Itt extrém esetben akár az úgynevezett „lefelé beépítés” is szóba jöhet, amikor is egyszerűen a fundamentális elmélet befogadja és alapvetőként ismeri el a magasabb szintű elmélet entitásait és törvényszerűségeit. A harmadik esetben

¹² Érdekes, hogy mind Newton, mind Maxwell elégedetlen volt azzal, hogy eredményeik nem voltak integrálhatók a korabeli elméletek közé. Ezen észrevételért Gyenis Balázsnak tartozom köszönettel.

¹³ Lásd pl. Chomsky 2003b. 264–65.

¹⁴ Lásd különösen Chomsky 1993. 44., 79. skk., 1995. 1–2.

¹⁵ Ezek összefoglalásához, lásd Poland 2003. 40–41.

¹⁶ Itt a redukció meglehetősen szűk értelmét alkalmazza Chomsky, hiszen csak azt tekinti redukciónak, amikor az integrálandó elmélet jelenségei és törvényszerűségei minden további komplikáció nélkül egyszerűen beilleszthetők az alapvetőbb elméletbe. A redukció ennél szélesebb és manapság bevettebb értelmében a 2. és 3. opció egyes megvalósulásait is redukciónak tekinthetjük (a 'redukció' fogalmának különböző értelmezéseiről lásd Melnyk 2003. 72–88). Az észrevételért a cikk egyik anonim bírálójának tartozom köszönettel.

az integrációban részt vevő mindkét elméletet, vagy akár közbülső szinteken elhelyezkedőket is módosítjuk az integráció érdekében, extrém esetben az integrálandó elmélet entitásait és tényeit eliminálhatjuk is. Végül Chomsky számára nagyon is elképzelhető, hogy teljesen és véglegesen sikertelen legyen egy egyesítési projekt, azazhogy el kell végül ismernünk: vagy a mi mint emberi lények képességei nem alkalmasak az egyesítésre, vagy a valóságban ténylegesen összeegyeztethetetlen szférákról van szó (e lehetőségre később még Chomsky misztikum-fogalma kapcsán visszatérek).

Amit viszont Chomsky az egyesítés szempontjából fontosnak tart, az az a követelmény, hogy a speciálisabb elmélet – mondjuk a nyelvészet vagy a pszichológia – bizonyos mértékig fejlett legyen, vagyis empirikusan adekvát, a hétköznapi népi-elméleti megközelítéseken túlmutató leíró elméleteket tartalmazzon. Hiszen ha ez nem teljesül, akkor az általánosabb elmélet, mondjuk az agykutatás, nem tudja, mit keressen, és így vakon kell haladjon. Chomsky persze több helyen is reményét fejezi ki,¹⁷ hogy a 20. század komputációs nyelv- és elméletével az elme tanulmányozása azon fejlődési útra lépett, amely elősegítheti az egyesítést. Ezt sajnos sokszor elfelejtik a test-lélek problémával foglalkozó filozófusok, és a mentális kifejezések hétköznapi értelmét, a népi pszichológiát tekintik kiindulópontnak, az ezek által posztulált jelenségek szerepét keresik a természettudományos magyarázatokban. Csakhogy miért kéne a hétköznapi értelemhez ragaszkodnunk? A népi fizikai diskurzus által posztulált jelenségek kapcsán pl. egyáltalán nem várjuk el, hogy helyet kapjanak a naturalisztikus magyarázatokban: teljesen magától értetődőnek tekintjük, hogy nem ezekkel foglalkozik a természettudomány. A biokémiát például nem érdekli, a gázoktól a baktériumokig vezető kontinuumban melyik ponton beszélhetünk már életről, és így mi az élet lényege. Az 'élet' nem ennek a tudománynak a terminusa, nem fontos a számára. Mindezt persze nem eliminativizmusként kell fölfognunk: nem azt állítja Chomsky, hogy nem léteznek azok a dolgok, amelyekre a hétköznapi diskurzus kifejezései utalnak, csak azok szerinte más, nem a tudománynak fontos szempontból – hanem mondjuk az emberi hétköznapi érdekek szempontjából – osztályozzák a világ jelenségeit.

Láttuk tehát, hogy a metodológiai naturalizmus mindenfajta a priori módszertani megkötéssel szemben áll, és egyszerűen a minél szélesebb leíró és magyarázó hatókörrel rendelkező „legjobb egyesített elmélet” keresését jelenti. Még arra sem adhatunk semmilyen független értékelési szempontot, hogy mikor beszélhetünk sikeres integrációról, mikor értünk el egy jobb elmülethez, kivéve azt a nagyon általános követelményt, hogy az integráció járuljon hozzá a körülöttünk lévő világ minél jobb megértéséhez. Nem jósolhatjuk meg előre semmilyen tudomány fejlődését, és nem rendelkezünk kritériumokkal arra nézve, mi számít természettudománynak vagy fizikának. Az empirikus valóságot tanulmá-

¹⁷ Lásd például: Chomsky 2000b. 88.

nyozó tudományok nemcsak a népi elméletek tartalmi és fogalmi konstrukcióitól, hanem módszertani megkötéseitől is érintetlenül, szabadon fejlődnek, azok legfeljebb csak kiindulópontok lehetnek a számukra.

V. A METODOLÓGIAI DUALIZMUS KRITIKÁJA

Láttuk, hogy a metodológiai naturalizmus lényege röviden azzal a követelménnyel foglalható össze, hogy a valóság mentális aspektusait ugyanúgy kell igyekeznünk megismerni, ahogy azt az összes többi aspektusával tesszük. Ezt azért fontos Chomsky szerint hangsúlyozni, mivel a mentális jelenségek kapcsán gyakran találkozni azzal a nézettel, amely szerint voltaképpen csak két lehetséges végkimenetel van: vagy sikerül ezeket a jelenleg érvényesnek tekintett – vagy azoktól számottevően, típusukban nem különböző – neurofiziológiai entitásokra és összefüggésekre redukálni, vagy sikertelen az integrációs kísérlet (és ekkor még mindig választhatunk, hogy dualista vagy eliminativista álláspontot foglalunk el a kérdésben). Holott a tudománytörténet Chomsky szerint azt mutatja, hogy igen ritka az ilyesfajta sikeres redukció, voltaképpen egy robusztus példáját ismerjük: Crick és Watson fölfedezését az örökítőanyag kémiai összetételéről, vagyis a DNS megtalálását.¹⁸ Általában nem ez történik, de ez nem ad okot a kudarc beismerésére, elvégre sem Newton dinamikai, sem Maxwell elektromágnesességet érintő elméletei nyomán nem kellett választanunk a dualizmus, vagy a között, hogy tagadjuk e jelenségek létét. Az új elméletek beépültek a korábbiak közé, nem egyszer megváltoztatva azokat. Hasonlóképp, korai lenne ítéletet hozni afelől, sikeres lehet-e a mentális jelenségekről szóló elméletek integrációja, és ha igen, miként lehet az. A tudománytörténet arról tanúskodik, hogy adott esetben nyugodtan lehet az alapvetőbb elméletet is módosítani, hiszen bőven előfordulhat, hogy az ugyan ontológiailag alapvetőbb (szélesebb hatókörű), de episztemikusan nem biztos, hogy biztosabb lábakon áll, és az sem biztos, hogy aktuális formájában képes az új elmélet jelenségeit integrálni. A kortárs idegtudomány Chomsky szerint jelenleg éppenséggel nem alkalmas a legfejlettebb pszichológiai elméletek integrálására redukzív módon. Sőt:

Valójában az az elképzelés, hogy a neurofiziológia egyáltalán releváns az elme működése szempontjából, csak egy hipotézis. Ki tudja, hogy az emberi agy megfelelő aspektusait vizsgáljuk-e egyáltalán? Lehet, hogy az agynak vannak más aspektusai is, amelyeket még álmában sem jutott eszébe senkinek megvizsgálni. Ilyesmí gyakran elfordult a tudomány történetében. Amikor az emberek azt mondják, hogy a mentális

¹⁸ A példa érvényessége kétségbevonható, hiszen a genetika biokémiai megalapozása során az eredeti, mendeli modell is alaposan megváltozott. Az észrevételért a cikk egyik anonim bírálójának tartozom köszönettel.

jelenségek nem mások, mint magasabb szintű neurofiziológiai jelenségek, valójában radikálisan tudománytalanok. [...] Abban hinni, hogy a neurofiziológiának köze van ezekhez a dolgokhoz, igaz lehet, de nagyon kevés bizonyítékunk van rá. Egyszerűen ez csak egyfajta remény; nézz körül, és neuronokat fogsz látni; talán van valami szerepük. (Chomsky 1993: 85.)

Ám az idegtudomány jelenlegi fejletlenségéből kár lenne az integráció biztos kudarcára következtetnünk. Ennek illusztrációjaképp Chomsky több helyen¹⁹ is hosszan sorolja a 19. század vezető kémikusainak azon megnyilvánulásait, amelyekben annak a meggyőződésüknek adtak hangot, hogy a kémiai reakciók, a kémiai összetételek, molekulák valós okait és szerkezetét sohasem fogjuk ismerni, hogy ezek csak instrumentális fogalmak, és hogy nevetségesek az atomok közti átjárásokra vonatkozó elképzelések, amelyek szükségesek volnának a korábban említett jelenségek fizikai magyarázatához. Ragaszkodni tehát ahhoz, hogy az elme naturalizációjának úgy kell végbemennie, hogy a ma ismert természettudománnyal legyenek az elméről szóló elképzelések harmóniában, nem racionális hozzáállás. Kicsit olyan, mint azoknak 17. századi a filozófusoknak a hozzáállása (és tévedése), akik elutasították a newtoni fizikát, mivel az nem volt összhangba hozható a mechanisztikus elméletekkel.

E hozzáállás Chomsky szemében az ellenfél, vagyis a metodológiai dualizmus egyik látványos megnyilvánulása. Ez utóbbi – legalábbis Chomsky értelmezésében – azt állítja, hogy különbséget kell tennünk a tudományok közt: míg a bevett természettudományok esetében nem szokás a józan észre hivatkozó külső, metodológiai követelményeket támasztani alapelveik, módszereik elé, addig a puhább tudományok (például a nyelvészet vagy a pszichológia) esetében ez legitim eljárásnak számít. Az előbbieket esetében elfogadjuk, hogy hadd vezessen a kutatás arra, amerre spontán vezet, az utóbbiak esetében nem.²⁰ Érdemes röviden ismét magát Chomskyt idéznünk:

[A fizika esetében] ritka az a filozófus, aki kigúnyolná furcsa és kontraintuitív elveit, mint amelyek ellentétesek a helyes gondolkodással, és ezért tarthatatlanok. Ám ezt az

¹⁹ Lásd különösen: Chomsky 1995. 6–7; 2000a. 111.

²⁰ David Papineau egy írásában (Papineau 2011) amellett érvel, hogy az érett természettudományok esetében is jelen van egyfajta dualista tendencia, amennyiben a hétköznapi ész számára nehezen elfogadható elméletek érvényességének elismerése mellett továbbra is a népi elméletek konstrukcióival és fogalmaival gondolkodunk a szóban forgó jelenségekről. Például, ha éppen nem fizikával foglalkozunk, úgy véljük, nyugalomban vagyunk itt a Földön, hiába tudjuk, hogy több ezer kilométer per órás sebességgel mozgunk valójában. Ez persze nem csoda, hiszen Chomskyhoz hasonlóan Papineau is úgy látja, az érett tudományok túllépnek hétköznapi intuíciónkon. Így jóslata szerint a mentális jelenségek esetében is így lesz: még ha valamikor a jövőben teoretikusan elfogadjuk is a fizikalizmus igazságát, a hétköznapi napokban továbbra is dualisták maradunk. Írása végén (Papineau 2011. 14–18) számba vesz néhány empirikus hipotézist e pszichológiai jelenség magyarázatára.

álláspontot a kognitív tudományra, különösen a nyelvészetre általában alkalmazhatatlannak tekintik. Valahol a kettő között húzódik egy határvonal. Ezen a határon belül a tudomány önmagát igazolja; a kritikus elemző a tudományos siker tanulmányozása révén igyekszik megismerni a racionalitás és az igazolás kritériumait. A határon túl azonban mindez megváltozik; a kritikus független kritériumokat alkalmaz a kidolgozott elméletek és az általuk feltételezett entitások feletti ítélkezés során. Úgy tűnik, ez nem más, mint egyfajta „módszertani dualizmus”, mely sokkal árthatmasabb, mint a hagyományos metafizikai dualizmus, amely naturalista szellemű tudományos hipotézis volt. (Chomsky 1995. 7.)

Már említettem, hogy Chomsky szemében maga az a tény, hogy a test-lélek problémával mint metafizikai kérdéssel a mai napig foglalkoznak filozófusok, a módszertani dualizmus jelenlétének a jele. Abból, hogy nem látjuk, hogyan volnának redukálhatók a mentális jelenségek a jelenlegi természettudományos elméletek által feltételezett jelenségekre, sem az nem következik, hogy ez mindig lehetetlen lesz (dualizmus), sem az, hogy nincsenek is mentális jelenségek (eliminativizmus). Senki illet komolyan nem gondolt például a kémiai molekulákról vagy a vegyértékről (vagy ha mégis, tévedett), pedig 120 éve éppígy nem voltak ezek összhangba hozhatók az akkori fizikával, ahogy a mai pszichológia sem. Senkinek nem jut eszébe „anomáliás” helyzetről, vagy soha le nem győzhető „magyarázati szakadékról” beszélni azért, mert a népi fizikai, népi mechanikai leírások és a tudományos leírások közt nem találunk áthidaló törvényeket. Ahogy David Papineau egy helyen hatásosan leírja ezt a helyzetet:

Tegyük fel, valóban jó bizonyítékaink volnának arra, hogy a fájdalom egy és ugyanaz, mint a C-rost tüzelése. Vajon nem szeretnénk ekkor még mindig tudni, miért van jelen a fájdalom, amikor a C-rostok tüzelnek? Miért érezzük a C-rost tüzeléseket inkább ilyennek, mint másilyennek, vagy akár semmilyennek? Hasonló kérdések egyáltalán nem nehezdednek ránk a tudományos esetekben. Miután rájöttünk, hogy a víz H_2O , nem érezzük úgy, hogy még mindig tudnunk kell, miért van jelen víz, ha jelen van H_2O , vagy hogy a H_2O miért vízként jelenik meg, nem pedig valamilyen más módon. (Papineau 2011. 6–7.)

Hogy mindezekkel szemben az elmével és a nyelvvel kapcsolatban ezek komolyan veendő elméleteknek tűnnek, az a tudattalanul is a gondolkodásunkat uráló metodológiai dualizmussal magyarázható. Hogy e béklyótól megszabaduljon, és az olvasót is helyes útra terelje, Chomsky lépten-nyomon hangoztatja, hogy a „mentális” kifejezést nagyjából hasonló értelemben használja, mint a „kémiai”, az „optikai” vagy az „elektromos” kifejezést. E fogalmakkal informális, tehát nem tudományos módon bizonyos jelenségeket, eseményeket, folyamatokat és állapotokat nevezünk meg szerinte, ez azonban nem von maga után semmiféle mélyebb metafizikai megosztottságot. Nem törekszünk a vegyi anyag valódi

kritériumának, az elektromosság megkülönböztető jegyének vagy az optikai határainak pontos meghatározására. A világban tehát léteznek jelenségek, amelyeket mentálisnak nevezünk, de ezek mélyebb mibenlétét, fajtáit és a világ más aspektusaival való kapcsolataikat egyelőre nem értjük pontosan, az e kérdésekre adott válaszok a tudományos kutatás jövőbeli fejleményeitől fognak függeni.

VI. METODOLÓGIAI FIZIKALIZMUS

Mint már a Bevezetésben jeleztem, Jeffrey Poland volt az, aki hangot adott annak a véleményének, hogy Chomsky metodológiai naturalizmusát értelmezhetjük egyfajta fizikalizmusként.²¹ Az ő változatában a metodológiai fizikalizmus voltaképpen válasz a Chomsky által a test-lélek problémával, és így a fizikalizmussal szemben fölvetett kihívásra – amelyről azonban Poland maga is úgy vélekedik, hogy „tartalmazza a fizikalizmus pozitív védelmének csíráit” (Poland 2003. 30). E megoldás lényege, hogy a metodológiai fizikalizmus egy program, regulatív eszmék egy csoportja, melyet két fő elképzelés irányít. Egyrészt az, hogy az ontológiai kérdések elsősorban a természettudományok hatáskörébe tartoznak, másrészt pedig az, hogy a tudományok ideális esetben valamiféle egységet, ontológiai és magyarázati viszonyok hierarchikus rendszerét alkotják, melynek csúcán – vagy, másik metaforát előhívva: alapzatán – egy alapvető diszciplína, a fizika helyezkedik el. Ezek a tézisek regulatív eszmeként metodológiai szerepet kapnak az empirikus vizsgálódásokban, vagyis segítenek bizonyos kérdéseket jól megfogalmazni és bizonyos döntéseket meghozni, például az integráció megteremtése során adódó problémákkal kapcsolatban. Poland szerint e két tézis tehát nem rendelkezik igazságértékkel, és nem is tartalmaz empirikus hipotézisek, így a metodológiai fizikalizmus sem lesz tartalmaz metafizikai vagy empirikus tézis. Ugyanakkor mégsem teljesen üres állítás, hiszen amellett, hogy regulatív elveket származtathatunk belőle és kifejezi a „fizikalizmus szellemét”, megfogalmazza a tudományegységesítési projekt sikerességéhez fűződő reményt is.²²

Jómagam Poland értelmezésével szemben úgy látom, éppen az utóbbi mozzanat alapján egy még erősebb értelemben is interpretálhatjuk Chomsky elképzelését fizikalizmusként. Egyszerűen arról van szó, hogy ha a 'fizikai' fogalmának futurista értelmezéseként tekintjük, akkor a tudományegységesítés mint cél

²¹ Lásd: Poland 2003. 38. skk.

²² Mindez persze egyáltalán nem idegen a fizikalizmus bevett értelmétől, hiszen jól ismert filozófiatörténeti fejlemény, hogy magának a fogalomnak a meghonosítói, a logikai pozitíviszták éppen azért igyekeztek a hagyományos materializmus helyett új fogalmat keresni, mivel – következetes metafizikaellenességükből kifolyólag – elutasítottak minden az elme és a külvilág viszonyáról szóló hagyományos metafizikai álláspontot, így a hagyományos materializmust is. Az utóbbi helyére a tudományos elméletek egységes és egyetemes nyelvére, a fizikai nyelvre hivatkozó – formális és nem materiális módban előadott – fizikalizmust állították. Lásd: Carnap 1931–32/1998; Carnap 1934/1999. 46–49; Crook-Gillet 2001. 346–47.

vagy remény voltaképpen empirikus hipotézis lesz. Szűkebb értelemben egy *tudománytörténeti hipotézis*, amely szerint az empirikus valóságról szóló elméleteinket egyszer majd sikerül egy integrált, a fizikatudománnyal konzisztens elméletté egyesíteni, tágabb értelemben pedig egy „ontológiai” hipotézis, amely szerint – a ’fizikai’ fogalmának elméletalapú futurista koncepciója szellemében – éppen ezért végül minden empirikus jelenség – de legalábbis minden mentális jelenség – fizikai jelenségnek bizonyul.²³ A meghatározás persze semmi tartalmasat nem mond az integráció módjáról – ezügyben, mint szinte minden másban is, a metodológiai fizikalizmus természetesen támaszkodik a metodológiai naturalizmus tartalmi elemeire, jelen esetben nagyfokú módszertani liberalizmusára –, és így arról sem, pontosan hogyan illeszkednek a mentális jelenségek a legjobb természettudományos elméleteinkben szereplő más jelenségekhez. Ennyiben a metodológiai fizikalizmus inkább hasonlít egy lakatosi kutatási programra, amely több empirikus elméletet is megenged arról, pontosan mi is a mentális jelenségek természete és helye a világban.

Két megjegyzés a fenti meghatározáshoz. Először is, az ontológiai jelzõt azért tettem idézőjelbe, mivel az eddigiek alapján világos kell legyen, hogy valójában egy így értelmezett fizikalizmus csak a felszínen, hogy úgy mondjam hivatalosan metafizikai, ontológiai álláspont, valójában sokkal inkább tudomány- és ismeretelméleti állásfoglalás. A tét sokkal inkább az, hogy képesek vagyunk-e a valóság minden jelenségét sikeresen integrálni egy egységes emberi episztemológiai vállalkozás, a tudomány keretei közé, avagy sem. Ha ez az integráció valaha sikeresnek bizonyul, akkor a metodológiai fizikalizmus hipotézise igaz lesz, ám ettől még maguk a jelenségek számtalan különböző metafizikai fajtába sorolhatók maradhatnak belső lényegi tulajdonságaik (vagy más kritériumok) alapján. Másodsor, természetesen nem tagadom, hogy a metodológiai fizikalizmus fenti meghatározásából valóban származnak regulatív eszmék, amelyek irányíthatják az empirikus kutatást, azonban álláspontom szerint ennél többről, egy többé-kevésbé tartalmas empirikus hipotézisről is beszélhetünk.

²³ Ahogy korábban jeleztem már – lásd az 5. lábjegyzetet – az absztrakt entitások és a normák fizikai mivoltának kérdéseit nem tartom az ebben az értelemben felfogott fizikalizmus hatókörébe tartozóknak. Nem ilyen egyszerű Isten fizikai mivoltának a kérdése, nekem ugyanis az a benyomásom, hogy a legbefolyásosabb klasszikus filozófiai teista érvekben – a tervezési, vagy az első ok érven, illetve az ún. antropikus elvre alapozott argumentumban – szereplő teremtő Isten létezése fölfogható tudományos empirikus hipotézisként. Így a futurista fizikalizmus koncepciók alapján, amennyiben ezen érvek valamelyike konkluzív, úgy az abban szereplő teremtő Isten fizikai létező. Ez egyben arra is rávilágít, hogy a metodológiai fizikalizmus meghatározásában az ’empirikus’ fogalmat tágan kell értelmeznünk: nemcsak a közvetlenül vagy közvetve – például műszerek, mérőeszközök által – érzékszervileg megtapasztalható jelenségeket takarja, hanem az ilyen jelenségek magyarázata során bevezetett entitásokat is. Mindez persze sokkal bővebb kifejtést és argumentációt igényelne, amely szétfeszítené e tanulmány kereteit – így hát megmaradok a dogmatikus kinyilatkoztatásoknál.

Bár legjobb tudomásom szerint Chomsky maga soha nem nevezte álláspontját fizikalizmusnak – miközben, ahogy a Bevezetésben láttuk, szimpatizált a Poland által kifejtettekkel –, jónéhány elszórt megjegyzést találhatunk írásaiban, amely alátámasztja az általam adott erős értelmezést. A tudományegységesítési projektről írva egy helyen például így fogalmaz: „Akárhova vezet is ez a vizsgálódás, az a 'test' [máshol: 'anyagi világ'] tartományán belül marad.” (Chomsky 1988. 145–146.) Még egyértelműbb egy William Lycan által idézett kiadatlan kézirat, amely szerint

A „test” és a „fizikai világ” [kifejezések] minden olyasmire utalnak, ami létezik, és amelyet egytől-egyig megpróbálunk a lehető legjobban megérteni és integrálni egy koherens elméleti rendszerbe, amelyet természettudománynak nevezünk. [...] Ha bebizonyosodna, hogy a világ tulajdonságai két különálló tartományhoz tartoznak, akkor szerintem azt mondanánk, és semmi többet, hogy ez a fizikai világ természete, pont úgy, mintha az anyag és az antianyag világa egymástól függetlennek bizonyulna. [...] [H]a a mentális jelenségeket végül szisztematikusan megértenénk, akkor fizikainak számítanának, vagy legalábbis annak kéne számítaniuk. (Chomsky kézirat, idézi Lycan 2003. 25. 7. l.j., kiemelés az eredetiben.)

Már említettem, hogy a futurista koncepciók sajátja – sokak szemében kifejezett gyengesége –, hogy megengedik a „lefelé beépítés” lehetőségét, vagyis azt, hogy a mentális jelenségek és törvényszerűségek úgy bizonyuljanak fizikainak, hogy közben alapvetőknek is bizonyulnak. Ahogy Janice Dowell, a futurizmus kevés explicit képviselőjének egyike fogalmaz

A világunk relatíve alapvető elemeiről alkotott teljes és ideális tudományos elmélet gondolatában magában semmi nincs, ami kizárná, hogy bizonyos mentális tulajdonságok ezek közé az elemek közé tartozzanak. Ez azt jelenti, hogy jelen nézet szerint nem jelenthetjük ki a priori, hogy semmilyen mentális tulajdonság nem tartozik az alapvető fizikai tulajdonságok közé. (Dowell 2006. 27.)

Nos, ez természetesen a metodológiai fizikalizmusra is igaz kell legyen, ha futurizmusként értelmezzük. És igaz is. Álláspontom szerint ez már magából a metodológiai naturalizmusnak azon aspektusából is következik, hogy nem alkalmaz a priori megkötések az integráció módjára nézve. Néhány helyen azonban maga Chomsky is egyértelműen elismeri e lehetőség fennállását. A fenti, Lycan által idézett szövegrészben például egyetértését fejezi ki Thomas Nagel róla szóló jellemzésével, aki szerint Chomsky álláspontja „a predikció, miszerint a mentális jelenségek végül fizikainak fognak számítani, ha szisztematikusan megértjük őket – még akkor is, ha nem redukáljuk őket olyan kifejezésekre, amelyeket már korábban fizikaiként elismertünk el.” Poland idézett írására adott válaszcikében pedig így fogalmaz: „Poland módszertani fizikalizmusa túlélne azt a fel-

fedezést, hogy [a mentális jelenségek integrálásához] még a mai fizika esetében is 'lefelé beépítés' szükséges, ahogy az a múltban fontos esetekben történt". (Chomsky 2003b. 265.)²⁴

Ezen a ponton fölvetődhet bennünk a kérdés, vajon miben különbözik mindez akkor egy fizikalista pánpszichizmustól?²⁵ Hiszen a metodológiai fizikalizmus egyrészt megengedi, hogy a mentális tulajdonságok és törvényszerű összefüggések alapvetők legyenek, másrészt ezeket ebben az esetben is fizikai jelenségeknek tartja. Nos, úgy látom, két pont van, amiben a metodológiai fizikalista nem ért egyet a pánpszichizmussal. Az első ezek közül az, hogy – szemben a pánpszichistákkal – Chomsky nem köteleződik el az alapvető mentális jelenségek léte mellett, hiszen semmilyen okot nem lát arra, hogy a tapasztalati mentális jelenségek miért ne lehetnének valamely – feltehetően az agyban lokalizálható – nem-tapasztalati fizikai jelenségektől metafizikailag szükségszerűen függő, akár velük azonos jelenségek, különösen, mivel oly keveset tudunk a nem-tapasztalati entitások valós természetéről.²⁶ Nem utasítja tehát el annak a lehetőségét, amit Strawson hol 'nyers', hol 'radikális', néha pedig egyenesen 'mágikus-varázslatos' emergenciának nevez.²⁷ A második eltérés, hogy nem köteleződik el semmiféle ontológiai monizmus mellett, amint azt a pánpszichisták teszik. Ahogy azt Lycan ellenvetésére – aki szerint hihetetlen, hogy az elme redukciójához szükséges új, eddig ismeretlen fizikai alkotóelemek csak az emberi agyban forduljanak elő a világegyetemben²⁸ – válaszul kifejti, bőven elképzelhetőnek tartja, hogy a későbbi felfedezések föltárják: ugyanazok az alkotóelemek bizonyos helyzetekben, konfigurációkban – mondjuk az emberi agyban – igenis különbözőképpen viselkednek, egyedülálló jelenségeket, folyamatokat, eseményeket idézve ezzel elő.²⁹ A metodológiai fizikalizmus tehát ontológiailag is radikálisan liberális: nem köteleződik el semmilyen irányban sem a redukció vagy az emergencia, sem a monizmus kérdését illetően. Naturalista szellemiségénél fogva ezeket mind empirikus kérdéseknek tartja, amelyekre a priori nem adhatunk választ.

Fölvetődhet egy másik aggodalom is bennünk a metodológiai fizikalizmus adekvátságát illetően: nem könnyíti-e meg magának Chomsky a dolgot azzal, hogy mentális jelenségeken legtöbbször a kognitív jelenségeket érti, és nem

²⁴ Persze érdemes hangsúlyozni, hogy ez csak lehetőség. A metodológiai fizikalizmus és naturalizmus nem kell, hogy szembemenjen a természettudományokban tetten érhető redukcionista, a redukcióra törekvő módszertani trenddel.

²⁵ Ezen álláspont lényegi vonásaihoz lásd: Strawson 2020.

²⁶ Lásd különösen: Chomsky 2018. 170.

²⁷ Lásd különösen: Strawson 2008. 65., 62; 2020. 319.

²⁸ Lásd: Lycan 2003. 13–14. Lycan itt egyébként Jack Smart javaslatát eleveníti fel, amely szerint nem várható olyan változás a jövőbeli fizikatudományban, amely lényeges lenne a mentális jelenségek integrációját, redukcióját illetően, lévén az ebből a szempontból releváns idegrendszer a „közönséges anyagok” közé tartozik, amelyek természete nem függ a mikroszintű fizikai jelenségek valós természetének bizonytalanságaitól. Lásd: Smart 1978. 340.

²⁹ Lásd: Chomsky 2003a. 257.

tér ki külön a par excellence fenomenálisan tudatos jelenségekre, mint az érzelmek vagy a testi érzetek? Hiszen – mondhatná egy kritikus – közhírt, hogy a fizikalizmus számára ezek okozzák a nagyobb nehézséget, szemben az intencionális-reprezentációs tulajdonságokkal többé-kevésbé kimerítően jellemezhető kognitív állapotokkal,³⁰ amelyeknél, ha részletes elmélettel még nem is rendelkezünk róla, nagyjából sejtjük, hogyan menne végbe a naturalizáció, ha úgy tesszük: az integráció. Nos, való igaz, hogy Chomsky, amikor mentális jelenségekről beszél, akkor – ahogy erről már volt szó – legtöbbször azokat a jelenségeket érti ezen, amelyeket a kortárs kognitív tudomány reprezentációs-komputációs keretelméletében jól-rosszul, de pár évtizede fő vonalaiban sikeresen elkezdett tudományosan földolgozni. Ám ezek mindegyike elvben – egy részük expliciten is – tudattalanul lezajló folyamatok is lehetnek.

Azt hiszem két dolgot mondhatunk e fölvetésre. Az egyik az, hogy Chomsky kifejezetten tiltakozik³¹ a mentális jelenségek terjedelmének a tudatos vagy potenciálisan tudatos jelenségekre történő leszűkítése ellen. Ha ugyanis csak a tudatos jelenségeket értelmeznénk mentálisnak, és csak ezekkel kapcsolatban vetnénk föl az integráció kérdését, az igencsak kontraintuitív eredményt adna, lévén a tudatos mentális epizódok számtalan szállal kapcsolódnak a tudattalan folyamatokhoz, struktúrákhoz, így azok nélkül semmiféle magyarázati eredményt nem érhetünk el náluk. Ha viszont a potenciálisan tudatos jelenségeket, állapotokat is be akarjuk emelni a mentális jelenségek körébe, akkor abba a nehézségbe ütközünk, hogy e fogalmat szinte lehetetlen konzisztensen meghatározni úgy, hogy a „potenciális” ne legyen se túl szűk, se túl tág. Előbbi esetben visszajutunk az előző problémához, az utóbbi esetében pedig bármely nem-tudatos jelenség is potenciálisan tudatosnak fog minősülni, ahogy azt Chomsky szellemes példákon keresztül igyekszik megmutatni. Összességében, bár maga keveset beszél e kérdéstről, nagyjából az az ember benyomása, hogy Chomsky nem fogadná el tudatos és nem-tudatos mentális jelenségek merev elválasztását.

A másik válaszlehetőség nem magától Chomskytól, hanem az ő szellemében Strawsontól származik, aki szerint a tudatos – az ő szóhasználatában: Tapasztalati, nagy T-vel – jelenségekre éppúgy áll, hogy jelenlegi tudásunk szerint semmiféle összeegyeztethetlenséget nem fedezhetünk föl köztük és a már fizikaként elismert jelenségek közt. Hogy őt magát idézzem:

A hullám-mivolt összeegyeztethetetlen a részecske-mivolttal, de a nem-Tapasztalati léttel rendelkezésben nincs semmi, amiről tudnánk, hogy belsőleg ellentétes lenne a Tapasztalati léttel rendelkezéssel: egyszerűen nem tudunk eleget a nem-Tapasztalati lét természetéről ahhoz, hogy megfelelő indokunk legyen ezt feltételezni. (Strawson 2003. 64–65.)

³⁰ A kognitív fenomenológia kérdéskörére természetesen nincs elég helyem itt kitérni.

³¹ Lásd: Chomsky 2000b. 93–98.

Máshol talán még explicitebben fogalmaz Strawson:

Súlyosan félrevezető lehet „az elme–test probléma nehéz részéről” vagy „a nehéz problémáról” beszélni, mivel ez azt sugallja, hogy a problémát egyértelműen megfogalmazzuk. Pedig nem. [...] . [N]incs okunk azt gondolni, hogy a test–lélek probléma nehezebb probléma, mint az a probléma, amelyet a kvantumfizika különiségei, vagy éppen – ahogy Chomsky mondaná – a mozgás jelensége jelent megértésünk számára. (Strawson 2003. 72.)

Az eddigiek alapján talán már világos, a metodológiai fizikalizmus általam adott erős futurista értelmezése hogyan képes – elsősorban radikálisan megengedő, liberális módszertani alapállása miatt – biztosítani, hogy a fizikalizmus a tudományhoz kötődjön, és folytassa azt a hagyományt, amely a fizikalizmust ahhoz a nézethez köti, amely szerint ontológiai kérdésekben a tudományoké az elsőbbség, és ezzel hogyan képes kivédeni azt az e nézőpontból abszurd lehetőséget, hogy a mindenkori fizikatudomány nem-fizikai létezőket fedezzen föl. Hogyan áll azonban a metodológiai fizikalizmus a futurizmus gyenge pontjaival? Képes-e tartalmas, ugyanakkor nem triviálisan igaz, vagyis falszifikálható koncepciót nyújtani a számunkra?

Ezt a kérdéskört Chomsky a 'probléma' és a 'misztikum' (*mystery*) fogalmak megkülönböztetésével igyekszik megválaszolni. Az előbbi olyan kérdés, amely komoly kutatással megválaszolható, és így több-kevesebb megértésre tehetünk szert a kérdés tárgyát illetően, míg az utóbbi meghaladja az emberi elme lehetőségeit. Ez utóbbi lehetőség Chomsky naturalista elköteleződéséből következik: elménk meghatározott célokra és körülmények közt kialakult biológiai rendszer. Ennek részeként – a nyelvi képességhez hasonlóan – feltételez egy innát „tudományos képességet”, amelynek azonban, mint minden velünk született képességnek (fakultásnak, modulnak), megvan a maga természetes hatóköre, amelyen belül sikeres tud lenni, és ezáltal megvannak a természetes korlátai.³² Hogy hol húzódnak ezek, az persze fajspecifikus: ami egy patkány számára misztikum, az egy csimpánznak probléma, és ami egy csimpánznak és egy patkánynak misztikum, az az ember számára lehet megoldható probléma. Ilyenek például a nyelvi kreativitást, vagy az általában vett számolást igénylő feladatok. Azonban ebből a megfigyelésből jó okunk van arra következtetni, hogy az emberi megismerő „tudományos” képességnek is vannak határai, és talán képesek vagyunk olyan feladatokat, olyan kérdéseket megfogalmazni a magunk számára, amelyek nagyon is érdekelnek minket, ám közel sem biztos, hogy meg tudjuk válaszolni őket e fakultás segítségével. Chomsky szerint például jó eséllyel ilyen kérdés a nyelvhasználat magyarázata: bár sokat megtudhatunk a nyelvi kompetenciánk mibenlétéről és szerkezetéről, azt, hogy hogyan mozgósítjuk a performanciáért

³² Lásd például: Chomsky 1988. 156–159, 1993. 45; 1995. 16; 2000b. 82–83.

felelős képességeinket, mi a viszony a kompetenciánk és a performáció között, miért pont úgy használjuk a nyelvet (egyénenként), ahogy használjuk, nem nagyon vagyunk képesek megválaszolni, és nem is nagyon látjuk, egyáltalán hogyan lehetne e kérdéseket megválaszolni.³³ A nyelvhasználat jelensége tehát lehet, hogy misztikum a számunkra. Hasonlóképpen könnyen kiderülhet, hogy az elme kérdései vagy különösen a tudatosság mibenléte, eredete misztikumnak bizonyul: sosem fogunk tudni választ adni rájuk, mivel e kérdések kívül esnek az emberi elme tudományos megértésért felelős fakultásának hatókörén. Chomsky ráadásul elismeri, nem ez a fajta tudományos elméletalkotó megismerési mód az egyetlen, ahogy bizonyos jelenségekhez közel férhetünk, hiszen sok mindent megtudhatunk a világról és embertársainkról a művészetek vagy az irodalom fogyasztásából, sőt akár a játékokból is.³⁴ Egyszóval, bár való igaz, radikális módszertani liberalizmusa miatt nem rendelkezik túlságosan specifikus tartalommal, a metodológiai fizikalizmus mindazonáltal egy nagyon általános, mégis tartalmas és falszifikálható hipotézis. Maga Chomsky így fogalmaz:

A módszertani fizikalista elkötelezett a tudományos racionalitás és az integráció mellett, felismerve, hogy ez legfeljebb egy remény, ami esetleg nem valósul meg, vagy azért, mert a természet valóban nem egységes az itt releváns értelemben, vagy azért, mert az ember kognitív képességei nem alkalmasak ezen egység felfedezésére. (Chomsky 2003b. 263.)

Talán még egyértelműbb megfogalmazását adja e tartalmi kritériumnak Dowell saját – szintén hangsúlyozottan nem metafizikai – futurista fizikalizmusára nézve.

A lényeg az, hogy jelen elmélet szerint minden olyan dolog, amelynek létezése és viselkedése nem magyarázható és nem előrejelezhető, és maga sem szerepel magyarázatokban és előrejelzésekben, nem integrálható a releváns értelemben vett teljes és ideális fizikai elméletbe, és így nem lesz fizikai létező, léte tehát cáfolja a fizikalizmust. Ennek fényében a jelenlegi elmélet-alapú fizikalizmus tartalma mind meghatározott, mind pedig falszifikálható, így e tartalom nem triviális, és nem terjeszti ki túlságosan nagyvonalúan a „fizikai tulajdonság” terjedelmét. (Dowell 2006. 41–42.)

VII. NÉHÁNY KÖVETKEZMÉNY

Ebben a részben a metodológiai fizikalizmus néhány következményét igyekszem bemutatni. Két témára koncentrálok: először azt tárgyalom, miért hatástalanok a sztenderd antifizikalista érvek a metodológiai fizikalizmussal szemben,

³³ Lásd: Smith 2000. 9.

³⁴ Lásd különösen: Chomsky 1988. 159; 2000b. 77.

utána pedig amellet érvelek majd, hogy a metodológiai fizikalizmus elfogadása esetén nincs értelme a fizikalizmustól megkülönböztetni valamiféle metafizikai naturalizmust, és itt elsősorban David Chalmers híres naturalista dualizmusát értem ezen.

Ami az antifizikalista érveket illeti, semmi meglepő nincs abban, hogy a metodológiai fizikalizmussal szemben nem működnek. Az utóbbi ugyanis, mint láttuk, nagyon általános empirikus hipotézis, így hát mivel a priori nem tudhatjuk, igaz-e, így a priori cáfolni sem lehet az igazságát. Mindazonáltal érdemes a sztenderd argumentumokat egyenként megvizsgálni, pontosan mit lehet mondani rájuk metodológiai fizikalista nézőpontból.

Kezdjük a magyarázati rés³⁵ létezése melletti érveléssel. Bár ez az érv nem antifizikalista a szó metafizikai értelmében, ám konklúziója szerint a priori elvi akadály van annak, hogy a tudatos jelenségeket tudományosan magyarázzuk. Így épp a metodológiai fizikalizmus számára nagyon is hűsbavágó foglalkozni vele. Az argumentum leggyakrabban hivatkozott forrása Joseph Levine klasszikus tanulmánya, amelyben Levine a magyarázati rés létezése mellett alapvetően úgy érvel, hogy szembeállítja a fenomenális tapasztalatok neurofiziológiai magyarázatait a bevett kémiai magyarázatokkal. Egy helyen például így ír:

Ez a különbség fontos episztemológiai különbséget tükröz a víz H₂O-ra való és a fájdalomnak a C-rostok tüzelésére való állítólagos redukcói között; mégpedig azt, hogy a víz kémiai elmélete megmagyarázza, amit meg kell magyarázni, míg a kválék fizikalista elmélete továbbra is „kihagy valamit”. Mivel a fizikalista vagy funkcionalista elmélet *magyarázat nélkül* hagyja magát a minőségi karaktert, továbbra is felfogható marad, hogy egy lény a releváns fizikai vagy funkcionális állapotban van, és mégsem tapasztal minőségi karaktert. (Levine 1993/2008. 364, kiemelés az eredetiben.)

Harcedzett metodológiai fizikalistaként, gondolom, már minden olvasónak egyből világos: ez az érvelés feltételezi, hogy eleget tudunk a szóban forgó funkcionális vagy fizikai állapotról – amely metafizikailag felelős a fenomenálisan tudatos állapotért, akár azonos is lehet vele (amit Levine megenged) – ahhoz, hogy el tudjuk dönteni, kihagy-e valamit a rájuk alapozó magyarázat vagy sem. Ez a helyzet azonban a metodológiai fizikalizmus szerint nem áll fenn.

Levine persze megad egy általánosabb, vagy ha úgy tetszik mélyebb okot is az elégséges magyarázat lehetetlenségére. Ez pedig azon alapszik, hogy a fenomenális jelenségek nem oksági szerepük alapján, vagyis funkcionálisan azonosított jelenségek:

³⁵ Érdekesnek találom, hogy a magyarban a „magyarázati rés” helyett sokkal elterjedtebb lett – a Google keresőben nagyjából tízszer annyi találatot ad – a némileg bombasztikusabb „magyarázati szakadék” forma, holott az angol eredeti „explanatory gap” kifejezés inkább az előbbihez áll közel.

Úgy tűnik tehát, hogy a magyarázati résért az a tény felelős, hogy a minőségi karakterfogalmaink nem reprezentálnak oksági szerepeket, legalábbis a pszichológiai tartalmaik alapján nem. A redukció akkor magyarázó, amikor egy tárgy vagy tulajdonság redukálásával feltárjuk azokat a mechanizmusokat, amelyek az adott tárgyat vagy tulajdonságot alkotó oksági szerepet realizálják. És szemmel láthatóan ez az egyetlen módja annak, hogy egy redukció magyarázatot adjon. Így hát ha van a minőségi karakterfogalmunkban olyan elem, amelyet nem ragadunk meg az oksági szerepének a jellemzőivel, akkor ez az elem nem akad fenn a fizikalista redukciók magyarázati hálójában. (Levine 1993/2008. 371.)³⁶

Vegyük észre azonban, hogy ez az érvelés is feltételezi, hogy mindent, vagy legalábbis elégségesen sokat tudunk mind a tudatos tapasztalatokról, mind a magyarázó fizikai jelenségekről. Ha nem élünk ezzel a feltételezéssel, akkor egyrészt nem lehetünk biztosak abban, hogy pontosan milyen magyarázatok lehetségesek a tudományos megértés során, másrészt abban sem, hogy a tudatos állapotok, vagy azoknak valamely esszenciális aspektusa, nem jellemezhetők oksági-funkcionális terminusokkal. Az előbbi kérdés a természettudományos magyarázatok mibenlétének, az utóbbi pedig az intencionalitás és a fenomenális tudatosság viszonyának ingoványos területére vezet át minket, mely területekre most nem követem a gondolatmenetet. Azonban bárhol legyen is az igazság ezekben a kérdésekben, annyi bizonyos, hogy a metodológiai fizikalizmus nem köteleződik el azon tézis mellett, hogy a tudatos állapotokat másfajta állapotokra hivatkozva kell magyaráznunk, hiszen megengedi a lefelé beépítés lehetőségét. Így hát a metodológiai fizikalizmusnak valójában nem mond ellent semmiben a magyarázati rés esetleges fennállása, ettől még a mentális jelenségek maguk betölthetnek magyarázati vagy más olyan szerepet a végső, egyesített elméletben, amellyel hozzájárulnak ismereteinkhez (e kérdésre még Chalmers naturalizmusa kapcsán visszatérek).

Ami a magyarázati rés érvvel szoros rokonságban álló zombi- vagy más néven hiányzó kválé érvet illeti, itt könnyen beláthatjuk, miért nem működik, ha a metodológiai fizikalizmus nézőpontjából vesszük szemügyre. Ahogy egy korábbi írásomban³⁷ igyekeztem részletesen igazolni: az argumentum érvényessége azon múlik, hogyan értelmezzük a zombi fogalmát. Ha úgy, hogy a zombik teljes fizikai hasonmásaink, akik ugyanakkor semmiféle fenomenálisan tudatos tapasztalattal nem rendelkeznek, akkor ez a definíció vagy önellentmondásossá teszi a

³⁶ Ezt az érvelést fejleszti aztán tovább Chalmers, aki így fogalmaz: „A fizikai struktúrára és dinamikára vonatkozó tények egyetlen halmaza sem adhatja ki a fenomenológiai tényeket.” (Chalmers 1996. 118.) Strawson is ehhez az argumentációs stratégiához csatlakozik, amikor felújítja Russellnek főleg az *Analysis of Matter* (1927) c. művében kifejtett elképzelését arról, hogy a természettudományok voltaképpen csak strukturális, az extrinzikus viszonyokat feltáró leírásokat és magyarázatokat adnak, amely így képtelen a tudatos tapasztalatok inherens és lényegi minőségével elszámolni. Lásd például Strawson 2008. 58. skk.

³⁷ Lásd: Márton 2019b.

zombik fogalmát – hiszen egy fizikalista számára a fenomenális tapasztalatok is fizikai jelenségek, így egyszerre kéne rendelkeznie és nem rendelkeznie velük a zombiknak –, vagy pedig, ha ezt ki akarja zárni, akkor a definíció már feltételezi a bizonyítandót, és így körbenforgóvá teszi az érvelést, hiszen előre kikötné, hogy a fenomenális tulajdonságok nem fizikai entitások. Ha pedig nem a teljes fizikai azonossággal, hanem a kortárs fizikatudományi elméletekben szereplő entitásokkal jellemezhető azonossággal határozzuk meg, hogy mi a közös bennünk és a zombikban, akkor a zombi-világból való hiányukból nem következik, hogy a fenomenális tulajdonságok ne volnának fizikai tulajdonságok. Ez utóbbi nyilvánvaló a metodológiai fizikalista számára, hiszen abból, hogy ma nem vagyunk képesek integrálni a fenomenális jelenségekről szóló legjobb beszámolóinkat tudományos elméleteink közé, semmi nem következik arra nézve, hogy ez valamikor ne következhetne be.

Végül, ami Frank Jackson nevezetes tudásérvét illeti, itt az élesszemű metodológiai fizikalistának rögtön szemet szúr, hogy nem tudjuk, valójában miféle elméleteket tanulmányoz Mary kiengedése előtt a fekete-fehér szobában. És ha ezt nem tudjuk, akkor nehéz dönteni annak a premisszának az igazságát vagy plauzibilitását illetően, amely szerint Mary valamilyen új tudásra tesz szert, amikor kiengedésekor meglát egy piros paradicsomot. Ha azonban úgy gondolnánk – és ennek tagadhatatlanul van némi plauzibilitása –, hogy erős intuíciók szólnak amellet, hogy bármit tanult is Mary a szobában, a paradicsom meglátásakor valami újat ismer meg, akkor szerintem ez árulkodó jele annak, hogy ebben az argumentumban talán nem is a fizikalizmusról van igazából szó, tehát nem arról, mi szerepel a legjobb fizikatudományi elméletünkben, hanem a megismerési módok különbségéről. Ha mindegy, mit tanul Mary odabent, akkor intuíciónkat nem a fizikalizmus igazsága vagy hamissága magyarázza, hanem talán a közvetlen megtapasztalás és a közvetett tanúságtételen alapuló megismerési módok különbsége.³⁸

Térjünk most át naturalizmus kérdésére. David Chalmers naturalista dualizmusának rövid bemutatását érdemes onnan kezdenünk, hogy Chalmers egyrészt fundamentálisnak, másra vissza nem vezethetőnek tekintti a fenomenális tulajdonságokat, másrészt ugyanakkor elismeri ezek szisztematikus kapcsolatát (más) fizikai jelenségekkel. Egy helyen ezt így magyarázza:

Úgy tűnik, hogy az általunk jól ismert esetekben a tudatos tapasztalat szisztematikusan függ a fizikai struktúrától [...], például, ha fizikai struktúrát az aktuális világ valamely teremtménye reprodukálná, akkor egyben a tudatos tapasztalatot is reprodukálná. Így hát továbbra is valószínű, hogy a tudatosság *természetes módon* ráépül a

³⁸ Ez természetesen nagyon vázlatos argumentáció csak, a részletek kidolgozása nem ennek a tanulmánynak a feladata. Mindenesetre egy ilyesfajta, számomra plauzibilisnek tűnő érveléshez lásd Crane 2003.

fizikaira. [...] Az álláspont, amelyhez jutottunk tehát az, hogy a tudatosság bizonyos, a fizikai törvényekből le nem vezethető kontingens természeti törvények következtében valamilyen fizikai szubsztrátumból ered (Chalmers 1996. 124–25.)

Máshol így fogalmaz: „Létezik törvények egy rendszere, amely biztosítja, hogy egy adott fizikai konfigurációt egy adott élmény kísérjen, éppúgy, ahogyan vannak olyan törvények is, amelyek azt diktálják, hogy egy adott fizikai objektum bizonyos módon gravitációs hatással legyen más objektumokra.” (id. mű 170.)

Nyilván nagyon gyanús lehet már a kitartó olvasónak, hogy ezek után miért tartja fenn a különbséget Chalmers fizikai és természeti függés közt, miért ragaszkodik hozzá, hogy az empirikus világba mélyen integrálódott fenomenális tulajdonságok és a pszichofizikai törvények nem fizikai tulajdonságok és törvények, ellentétben azokkal a tulajdonságokkal és törvényekkel, amelyekkel szoros kapcsolatban állnak. Rögtön ezen passzusok után ő maga is elismeri, hogy az, vajon az ő naturalista dualizmusa fizikalizmusnak – Chalmers szóhasználatában materializmusnak – minősül-e, könnyen tekinthető inkább verbális, mintsem szubsztantív kérdésnek: „Természetesen nincs értelme neveken vitatkozni [...] Nyilvánvaló, hogy ha a materializmushoz csak annyi kell, hogy minden tény törvényszerűen kapcsolódjon a fizikai tényekhez, akkor a materializmus valóban gyenge doktrínává válik.” (id. mű 126.). De hogy mi a baj egy ilyen gyenge doktrínával, azt nem igazán tudjuk meg tőle. Természetesen Chalmers azért vonakodik materializmusnak tekinteni saját álláspontját, mivel szerinte a fenomenális tulajdonságok, illetve az ezen tulajdonságokkal kapcsolatos alapvető kontingens törvényszerűségek még akkor sem tekinthetők fizikainak, ha egy végső elméletben szerepelni fognak. Ezt a döntést azonban semmilyen további érveléssel nem támasztja alá, így az részéről nyilvánvalóan definíciós, terminológiai döntésnek tekinthető. Ezt egy helyen el is ismeri:

Egyesek talán csodálkoznak azon, hogy ha a tapasztalat alapvető, miért nem minősül *fizikai* tulajdonságnak. [...] Természetesen, ha így *definiáljuk* a fizikát, akkor a tapasztalat valóban fizikai tulajdonságnak minősül, és a ráépülési törvények a fizika törvényeinek számítanak. De a „fizika” és a „fizikai” egy természetesebb olvasatában a tapasztalat nem minősül fizikainak. A tapasztalat nem olyan alapvető tulajdonság, amelyet a fizikusoknak fel kell venniük a külvilágról alkotott elméletükbe; a fizika a tapasztalat nélkül is zárt és konzisztens elméletet alkot. [...] Ezért természetesebb a tapasztalatot olyan alapvető tulajdonságnak tekinteni, amely nem fizikai tulajdonság, és a pszichofizikai törvényeket olyan alapvető természeti törvényeknek tekinteni, amelyek nem a fizika törvényei. De a terminológiai kérdésen semmi nem múlik addig, amíg az álláspont körvonalai világosak. (id. mű 128–129, kiemelések az eredetiben.)

Chalmers szerint tehát azért természetesebb nem fizikainak tekinteni a fenomenális tulajdonságokat és a pszichofizikai törvényeket, mert a tapasztalati tulajdonságok nem szükségesek a „külvilág” leírásához. Nem világos azonban, miért csak a „külvilágot” kéne leírni egy végső elméletnek, hiszen sokkal „természetesebbnek” tűnik az az olvasat, hogy a végső tudományos, fizikai elmélet egész valóságunkat – vagy legalábbis annak az emberi megismerés számára valamilyen módon hozzáférhető részét – igyekszik leírni és magyarázni. Ebbe pedig maguk a tapasztalatok nagyon is beletartoznak. Arról nem is beszélve, hogy az a nézet, amely szerint a fenomenális minőségeknek semmilyen a „külvilágban” megjelenő további hatása nincs, így ez utóbbi tények magyarázatához fölöslegesek, egyenértékű az epifenomenalizmussal, amely meglehetősen fenyegető perspektíva, ahogy ezt maga Chalmers is több helyen elismeri.

Máshol (id. mű 171.) egyébként Chalmers Chomskyhoz hasonlóan éppen Newton példáját hozza föl arra, hogy az ő törvényei óta megtanultunk együttélni azzal a gondolattal, hogy a törvényszerű összefüggéseknek nincs további magyarázata. Chalmers szerint az alapvető pszichofizikai törvények is épp ilyenek, amelyek az alapvető fizikai törvényekkel együtt univerzumunk örök fundamentumát alkotják. Mi több, egy helyen egyenesen így fogalmaz:

Feladhatjuk azt a projektet, hogy a tudatosság létezését teljes egészében valami alapvetőbb dologgal próbáljuk megmagyarázni, és ehelyett elismerhetjük alapvetőnek, számot adva arról, hogyan kapcsolódik a világ egyéb dolgaihoz. Egy ilyen elmélet hasonló lesz azokhoz az elméletekhez, amelyeket a fizika az anyagról, a mozgásról vagy a térről és időről ad nekünk. [...] Ezek a törvények az univerzum alapvető bútorzataként egyenrangúak lesznek a fizika törvényeivel. (id. mű 213.)

Ezek után azt, hogy e törvényt mégis határozottan megkülönbözteti a fizikai törvényektől, és a bennük szereplő fundamentális fenomenális jelenségekkel együtt konzekvensen nem-fizikaiként jellemzi őket, nehéz nem az implicit metodológiai dualizmus egy paradigmaticus példájának látni.

Mondanom sem kell, hogy a futurista metodológiai fizikalizmus híve Chalmersével épp ellentétes definíciós döntést hoz: ha a fenomenális tulajdonságok empirikusan valamiképp ellenőrizhető törvényszerűségek révén beépíthetők a valóságról szóló tudományos ismereteink körébe, akkor fizikainak számítanak. Így ebből a nézőpontból fizikalizmus és naturalizmus között nem kell különbséget tennünk. És a fentiek alapján semmilyen érv nem látszik, amelynek alapján Chalmers döntése jobban védhető volna, mint a metodológiai fizikalistáé.

VIII. KONKLÚZIÓ

A metodológiai fizikalizmus egy rendkívül általános, kutatási program formáját öltő empirikus hipotézis. Ez a hipotézis egyfajta episztemológiai optimizmus formájában is kifejezhető: a metodológiai fizikalista bízik abban, hogy a valóság összes empirikus jelensége megragadható lesz valamiféle egységes tudományos elméletben.³⁹ Azt hiszem, ez az episztemológiai optimizmus megragadja a test-lélek probléma legalább egyik intuitív aspektusát, nevezetesen azt, hogy komoly kérdés, képesek leszünk-e a mentális jelenségeket tudományos keretek közt ugyanolyan mélységben és alapossággal tárgyalni, mint más jelenségeket, amelyek esetében eddig sikeresebbek voltunk. Vagy esetleg az elme és annak jelenségei megmaradnak számunkra misztikumnak, valami olyasminak, ami a racionális elméletalkotás számára elérhetetlen, amelynek „megértéséhez” más képességeinket kell mozgósítani.⁴⁰

Hajlamos vagyok ugyanakkor azt gondolni, hogy a test-lélek probléma értelmezése körüli nehézségek főként abból fakadnak, hogy e fogalmon időnként ettől különböző, más kérdéseket értenek. Könnyen lehet, hogy sokszor az a kérdés jár a test-lélek problémával viaskodó egyes gondolkodók fejében, hogy mi a viszony alapvető és magasabb szintű – mondjuk, de nem kizárólagosan mikrofizikai és mentális – tények/entitások/törvényszerűségek közt? Létezik-e a szintek közötti valódi emergencia, beszélhetünk-e kauzális autonómiáról? Megint máskor lehet, hogy az a kérdés nem hagy egyeseket nyugodni, vajon magyarázhatjuk-e a mentális létezőket más, alapvetőbb létezők segítségével? Lehetséges-e, hogy legalább bizonyos mentális jelenségek alapvetők világunkban? Jómagam ezeket egymástól független, és egymástól függetlenül érdekes kérdéseknek tartom. Ugyanakkor sok nehézséget elkerülhetnénk, ha határozottabban megkülönböztetnénk őket.⁴¹

³⁹ Bár ez a tanulmány nem szándékozott a fizikalizmus igazságáról vagy plauzibilitásáról szóló kérdésben állást foglalni, csupán az értelmezési kérdésekre szorítkoztam, a magam részéről hajlok arra, hogy úgy higgyem, van induktív evidenciánk a hipotézis fenntartására, azaz van okunk az optimizmusra. Ehhez lásd például: Melnyk 2003. 6. fejezet.

⁴⁰ Azt gyanítom, ebben az értelemben van valószínűleg szó a fizikalizmus-antifizikalizmus vitáról például akkor, amikor a szabad akaratral kapcsolatos intuíciónk és a fizikalizmus összeegyeztethetősége a tét. Hiszen sok érv szól amellett, hogy a szabad akarat kapcsán egy olyasféle intuitív koncepcióval rendelkezünk, amely szerint az emberi lények mint ágensek viselkedése nem illeszthető semmilyen, se determinisztikus, se probablisztikus, se jelenlegi, se jövőbeli természeti törvényszerűségbe. Némileg hasonló nézetet fejt ki a szabad akarat kapcsán Chomsky is, lásd Chomsky 2018. 96.

⁴¹ Ezúton szeretnék köszönetet mondani Bernáth Lászlónak, Gyenis Balázsnak, Tózsér Jánosnak, valamint a cikk egyik anonim bírálójának, akik a szöveg korábbi változataihoz fűzött értékes hozzászólásaikkal, javaslataikkal segítették a munkámat.

IRODALOM

- Carnap, Rudolf 1931–32/1998. A fizikai nyelv mint a tudomány egyetemes nyelve. Ford. Novák Zsolt. In Laki János (szerk.) *Tudományfilozófia*. Budapest, Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium. 47–69.
- Carnap, Rudolf 1936/1999. Ellenőrizhetőség és jelentés. Ford. Altrichter Ferenc. In Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.) *Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény*. Budapest, Áron Kiadó. 41–50.
- Chalmers, David 1996. *The Conscious Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Chomsky, Noam 1988. *Language and Problems of Knowledge*. Cambridge MA, MIT Press.
- Chomsky, Noam 1993. *Language and Thought*. Wakefield, Moyer Bell.
- Chomsky, Noam 1995. Language and Nature. *Mind* 104/1. 1–61.
- Chomsky, Noam 2000a. Language as a Natural Object. In uő. *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge, Cambridge University Press. 106–133.
- Chomsky, Noam 2000b. Naturalism and Dualism in the Study of Language and Mind. In *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 75–105.
- Chomsky, Noam 2003a. Reply to Lycan. In Louise M. Anthony – Norbert Horstein (szerk.) *Chomsky and his Critics*. Oxford, Blackwell. 255–63.
- Chomsky, Noam 2003b. Reply to Poland. In Louise M. Anthony – Norbert Horstein (szerk.) *Chomsky and his Critics*. Oxford, Blackwell. 263–65.
- Chomsky, Noam 2003c. Reply to Strawson. In Louise M. Anthony – Norbert Horstein (szerk.) *Chomsky and his Critics*. Oxford, Blackwell. 266–68.
- Chomsky, Noam 2018. *Miféle teremtmények vagyunk?* Ford. Kisantal Tamás. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Crane, Tim 2003. Szubjektív tudás. Ford. Rauschenberger Péter. In Újvári Márta (szerk.) *Érvek és kontextusok. Kortárs analitikus filozófiai tanulmányok*. Budapest, Gondolat Kiadó. 99–123.
- Crook, Seth – Carl Gillett 2001. Why Physics Alone Cannot Define the “Physical”: Materialism, Metaphysics, and the Formulation of Physicalism. *Canadian Journal of Philosophy* 31/3. 333–359.
- Dowell, Janice 2006. The Physical: Empirical, Not Metaphysical. *Philosophical Studies* 131/1. 25–60.
- Egan, Frances 2003. Naturalistic Inquiry: Where does Mental Representation Fit In? In Louise M. Anthony – Norbert Horstein (szerk.) *Chomsky and his Critics*. Oxford, Blackwell. 89–103.
- Hempel, C. G. 1980. Comments on Goodman’s “Ways of Worldmaking”. *Synthese* 45. 193–99.
- Levine, Joseph 1993/2008. A milyenség kihagyásáról. Ford: Eszes Boldizsár, In Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tózsér J. (szerk.) *Elmefilozófia. Szöveggyűjtemény*. Budapest, L’Harmattan Kiadó. 354–373.
- Locke, John 1689/2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós, Csordás Dávid. Budapest, Osiris Kiadó.
- Lycan, William 2003. Chomsky on the Mind-Body Problem. In Louise M. Anthony – Norbert Horstein (szerk.) *Chomsky and his Critics*. Oxford, Blackwell. 11–28.
- Márton Miklós 2019a. Mi a „fizikai”? Kísérletek a „fizikai” fogalmának meghatározására a kortárs fizikalizmusvitában. *Elpis*. 20. 79–106.
- Márton Miklós 2019b. What Does the Zombie Argument Prove? *Acta Analytica* 34/3. 271–280.
- Melnyk, Andrew 1997. How to Keep the „Physical” in Physicalism. *Journal of Philosophy* 94. 622–37

- Melnyk, Adrew 2003. *A Physicalist Manifesto: Thoroughly Modern Materialism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Montero, Barbara 2013. Must Physicalism Imply the Supervenience of the Mental on the Physical? *Journal of Philosophy*. 110/2. 93–110.
- Papineau, David 2011. What Exactly is the Explanatory Gap? *Philosophia*. 39. 5–19.
- Poland, Jeffrey 2003. Chomsky’s Challenge to Physicalism. In Louise M. Anthony – Norbert Horstein (szerk.) *Chomsky and his Critics*. Oxford, Blackwell. 29–48.
- Russell, Bertrand 1927/1992. *The Analysis of Matter*. London, Routledge.
- Smart, Jack J. C. 1978. The Content of Physicalism. *Philosophical Quarterly*. 28. 339–41.
- Smith, Neil 2000. Foreword. In Chomsky Noam *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge, Cambridge University Press. vi–xvi.
- Stoljar, David 2022. Physicalism. In Zalta, E. N. (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition).
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/physicalism/>
- Strawson, Galen 2003. Real Materialism. In Louise M. Anthony – Norbert Horstein (szerk.) *Chomsky and his Critics*. Oxford, Blackwell. 49–88.
- Strawson, Galen 2008. Realistic Monism – Why Physicalism Entails Panpsychism. In *Real Materialism and Other Essays*. Oxford, Clarendon Press. 53–74.
- Strawson, Galen 2020. What Does “Physical” Mean? A Prolegomenon to Physicalist Panpsychism. In William Seager (szerk.) *The Routledge Handbook of Panpsychism*. New York, Routledge. 317–339.
- Tőzsér, János 2023. *The Failure of Philosophical Knowledge. Why Philosophers aren’t Entitled to Their Beliefs*. London, Bloomsbury (megjelenés előtt).

Elmélet-szupervenienca fizikalizmus és a fizika jövőbeli változásai

I. BEVEZETÉS

Hempel dilemmája filozófiai kihívás a fizikalizmus tézisének azon megfogalmazásaival szemben, amelyek a tézis tartalmának pontosítása során a fizikára hivatkoznak. A kihívás röviden a következő. Ha fizika alatt a jelenlegi fizika elméleteit értjük, akkor a fizikalizmus feltehetően hamis, hiszen a jelenlegi fizika elméletei nem teljesek és nagy valószínűséggel hamisak. Ha ellenben fizika alatt valamilyen jövőbeli fizika elméleteit értjük, akkor a fizikalizmus tartalma ismeretlen és homályos, akárcsak a jövőbeli fizika elméleteinek tartalma.

Hempel dilemmája az 1990-es években (Crane és Mellor 1990, Melnyk 1997) került be a fizikalizmus-vitába, ám különböző általánosításai (lásd pl. Firt et al. 2022), illetve klasszikus megfogalmazásai az elmúlt években újra a vizsgálódások fókuszába kerültek mind a hazai (Márton 2019, Gömöri 2022, Márton 2022), mind pedig a nemzetközi szakirodalomban (lásd pl. Hörzer 2020).

Bár Hempel dilemmája komoly kihívás a fizikalizmus nyelvi és metafizikai felfogásaival szemben, jelen tanulmányban amellett érvelünk, hogy nem fenyegeti a fizikalizmus *elmélet-szupervenienca* felfogását, amely szerint a nem-fizikai elméletek szupervenálnak a fizikai elméleteken. A jelenlegi fizikát alapul vevő, kurrentista (elmélet-szupervenienca) fizikalizmus egyrészt nem válna hamissá pusztán attól, ha a jelenlegi fizika szigorú értelemben véve hamisnak vagy hiányosnak bizonyulna, másrészt védhető a fizika jövőbeli változásainak ismeretlenségével és bizonytalanságával szemben. Ugyanis egyrészt a nem-fizikai (például: mentális) elméleteknek a jelenlegi fizika elméletein való szupervenálásának nem szükséges feltétele, hogy a jelenlegi fizika elméletei szigorú értelemben véve igazak vagy teljesek legyenek. Másrészt pedig ahhoz, hogy a kurrentista fizikalizmus védhető legyen a fizika jövőbeli változásaival szemben, a jövőbeli fizika elméleteinek csak egy gyenge feltételt kell teljesíteniük, ti. hogy a jelenlegi fizika elméletei szupervenálnak rajtuk. Ha ugyanis ez az ún. jövőbeli fizika-szupervenienca teljesül, és ha a nem-fizikai elméletek szupervenálnak a jelenlegi fizika elméletein, akkor a szupervenienca tranzitivitása miatt szupervenálnak a jövőbeli fizika elméletein is. A jövőbeli fizika-szupervenienca teljesülése nagymértékben független attól a kérdéstől, hogy az

elméletek közötti váltások során az elméletek által posztulált entitások, tulajdonságok, törvények, folyamatok, mechanizmusok, illetve elméleti fogalmak referenciái milyen változáson mennek keresztül, és *a posteriori*, empirikus megfontolások alapján valószínűsíthető.

A tanulmány szerkezete a következő. A második fejezetben bevezetjük Hempel dilemmáját és rámutatunk arra, hogy a dilemma új keletű megfogalmazásai nem adják hűen vissza annak logikai szerkezetét. A harmadik fejezet bevezeti a tanulmányban használt elmélet-szupervenienca fogalmát és a kurrentista fizikalizmus téziséét. A negyedik fejezet tartalmazza a tanulmány központi deduktív érvét, amely szerint a kurrentista fizikalizmus és a jövőbeli fizika-szupervenienca együttesen elégséges Hempel dilemmájának kivédéséhez. Az ötödik fejezet erősíti a központi deduktív érvet, ahhoz a következtetéshez jutva, hogy a mentális stb. leírások nem jelenhetnek meg alapvetőként a jövőbeli fizikában. A hatodik fejezet érvel a jövőbeli fizika-szupervenienca teljesülése mellett, rámutatva arra, hogy az alátámasztható egy ún. optimista meta-indukcióval. Az optimista meta-indukció formális szerkezete megegyezik a jól ismert pesszimista meta-indukcióval, és a két érv egymással összeegyeztethető, ám az optimista meta-indukció erősebb induktív érvnek bizonyul, mint a pesszimista meta-indukció. A hetedik fejezet összefoglalja a tanulmány következtetéseit.

II. HEMPEL DILEMMÁJA

A „fizikai” fogalma különböző logikai szerepet tölt be Hempel dilemmájának eredeti és új keletű megfogalmazásában. Hempel dilemmájának új keletű megfogalmazásainak (lásd pl. Melnyk 1997, Márton 2019) a következő a logikai szerkezete: (1) a fizikalizmus téziséét a „*fizikai*” fogalmára való közvetlen hivatkozással határozzák meg (pl.: „minden *fizikai*” vagy „nincs semmi a *fizikai* felett”, lásd Hörzer 2020); (2) rámutatnak, hogy a „fizikai” fogalmának elméletalapú megközelítései hivatkoznak a fizika elméleteire; (3) rákérdeznek, hogy a fizika melyik elméleteire szándékozik támaszkodni a tézis; (4) érvelnek amellett, hogy sem a jelen, sem a jövő, sem valamilyen ideális fizika elméletei nem tudnak megfelelő szerepet betölteni a definícióban.

Ez a szerkezet azonban félrevezető mint a Hempel által megfogalmazott dilemma logikai rekonstrukciója. A jelenkori szerzők által *locus classicus*-ként hivatkozott Hempel cikkben ugyanis a következő gondolatmenetet találjuk:

Hozzátenném, hogy a fizikalista állítás, miszerint a fizika nyelve a tudomány egységes nyelveként tud szolgálni, eredendően zavaros: melyik fizika nyelvét értenénk ez alatt? Például biztosan nem a 18. századi fizika nyelvét, hiszen az olyan fogalmakat tartalmaz, mint a „kalorikum”, amelynek használatát olyan elméleti feltevések irányítják, amelyeket ma hamisnak gondolunk. Ugyanígy a jelenlegi fizika sem szolgál

hat az egységes nyelvként, hiszen kétségkívül további változásokon fog még keresztül menni. Úgy tűnik, a fizikalizmus tézise egy olyan nyelvet igényel, amelyen meg lehet fogalmazni az összes fizikai jelenség igaz elméletét. De egyáltalán nem világos, hogy mit kellene itt fizikai jelenségen érteni, főleg egy határozottan nyelvi fordulatot követő doktrína keretei között. (Hempel 1980. 194–195, saját fordítás, kiemelések az eredetiben.)

Hempel 1980-as dilemmájának tehát fordított a logikai szerkezete: (1) a fizikalizmus tézisének a *fizikára* való közvetlen hivatkozással határozza meg („a *fizika* nyelve a tudomány egységes nyelveként tud szolgálni”); (2) rákérdez, hogy a fizika melyik elméleteire szándékozik támaszkodni a tézis; (3) érvel amellett, hogy sem a múlt, sem a jelen fizika elméletei, sem pedig egy olyan fizika, amit a „fizikai” (jelenség) fogalmán keresztül lehet megragadni, nem tudnak megfelelő szerepet betölteni a definícióban. Nyilvánvaló, hogy Hempel eredeti megfogalmazásában, illetve az új keletű változatban más a „fizikai” fogalmának logikai szerepe: Hempel számára a „fizikai” nem jelenik meg közvetlenül a fizikalizmus tézisének meghatározásában – hiszen a fizika elméletének *nyelve* tölti be ezt a funkciót –, a „fizikai” szerepe csak közvetett és csak a dilemma egyik ágára szorítkozik.¹

¹ Tudomásom szerint a megfogalmazások ezen különbségére eddig még a dilemma terjedelmes szakirodalmi nem mutatott rá. Első ránézésre Stoljar (2021) *Fizikalizmus* szócikke úgy tűnhet, helyesen ragadja meg Hempel dilemmájának logikai szerkezetét. Stoljar ugyanis így vezeti be a dilemmát:

Fel lehet hozni ellenvetésként, hogy a fizikalizmus bármely elméletalapú megközelítése vagy triviális, vagy hamis lesz. Carl Hempel (lásd Hempel 1969, valamint Crane és Mellor 1990) adta a probléma klasszikus megfogalmazását: ha a fizikalizmust a jelenlegi fizikára való hivatkozással definiáljuk, akkor hamis – hiszen ki gondolná, hogy a jelenlegi fizika teljes? – ha viszont a fizikalizmust a jövőbeli vagy egy ideális fizikára való hivatkozással definiáljuk, akkor triviális – hiszen ki tudná megmondani, mit tartalmaz a jövőbeli fizika? Talán, például, még mentális elemeket is tartalmazhat. (Stoljar 2021, saját fordítás.)

Azonban Stoljar megfogalmazása korántsem problémamentes. Először is, ha Stoljar a fizikalizmust úgy érti, mint ami a fizika elméleteire való *közvetlen* hivatkozással van definiálva, akkor egyrészt helytelenül azt a hallgatólagos következtetést sugallja, hogy ez egybeesik Crane és Mellor 1990-es cikkének, illetve az azóta keletkezett szakirodalom jelentős részének rekonstrukciójával, másrészt pedig ellentmondásba kerül azzal, ahogyan a szócikk más passzusában, például a fizikalizmus elméletalapú megközelítésének bevezetésekor, a fizikalizmus fogalmát érti.

Másodszor, a Stoljar által idézett 1969-es Hempel cikk, megdöbbentő módon, valójában nem tartalmaz sem Hempel 1980-as dilemmájával, sem pedig annak új keletű rekonstrukciójával megegyező gondolatmenetet. Hempel (1969) nem említ, és még csak nem is utal semmilyen dilemmára a helyes szupervenienca bázis elmélet (a fizika) megválasztásával kapcsolatban; még a cikk megengedő olvasata szerint is csak a helyes szupervenienca elmélet (Hempel példájában: a biológia) megválasztásával kapcsolatban olvashatunk megfontolásokat.

Hempel (1969) figyelmes olvasása azonban több helyen is megvilágítja Hempel filozófiai idegenkedését a „fizikai” fogalmától, például:

A logikai szerkezetbeli különbségen túl természetesen további fontos különbség, hogy Hempel fizikalizmusa nyelvi tézis, míg a fizikalizmus új keletű megfogalmazásai többnyire metafizikaiak. A dilemma által felvetett filozófiai probléma lényege azonban nem ahhoz kötődik, hogy nyelvi vagy metafizikai megfogalmazását adjuk-e a fizikalizmusnak, hanem ahhoz, hogy a fizikalizmust végső soron a fizika elméleteire való hivatkozással határozzuk-e meg. Attól függetlenül, hogy a fizikalizmusra mint nyelvi téziszre (Hempel), metafizikai téziszre (Melnik), vagy elmélet-szupervenienenciára (lásd később) tekintünk – és attól függetlenül, hogy a fizikalizmus téziséét közvetlenül a fizika elméleteire való hivatkozással határozzuk meg, vagy pedig a meghatározáshoz beiktatjuk a „fizikai” fogalmát egyfajta közvetítő szerepben –, amennyiben a fizikalizmus tartalmának rögzítéséhez végső soron a fizika elméleteire hagyatkozunk, érdekes filozófiai kihívással állunk szemben. A dilemmák ágai között nagy az átfedés, és a dilemmák ágain megfogalmazott problémák jelentős része megfeleltethető egymásnak. Vegyük tehát sorra a két legfontosabb ágat: a jelenlegi fizikára, illetve a jövőbeli fizikára vonatkozót.

A jelenlegi fizikára hivatkozó fizikalizmussal szemben két fő ellenvetés merül fel (alternatív tárgyaláshoz lásd Márton 2019). Az első a *korlátozott empirikus adekvátság* problémája, ti. az a jól ismert tény, hogy a lépték és tartomány, amelyen a jelenlegi fizika egyes elméletei empirikusan adekvátak, nem univerzális. Például az általános relativitáselmélet kitűnően írja le a nagy testek gravitációs viselkedését, ám nem képes jól leírni a határozatlansági reláció alatt álló részecskék viselkedését; a standard modell kitűnően írja le a részecskék kvantummechanikai viselkedését lapos téridő tartományban, de nem képes figyelembe venni a gravitációs görbületet (lásd pl. Weinstein 2019). Másként fogalmazva: bár az általános relativitáselmélet matematikai formalizmusa ad történetleírásokat részecskék viselkedéséről (például az Einstein egyenletek teszt-részecskéket tartalmazó megoldásainak formájában), vannak olyan helyzetek, amikor ezen történetleírások egyike sem empirikusan adekvát, mint egy adott téridő tartomány történéseinek reprezentációja, hiszen egyes részecske rendszerek

Tehát egy tárgyat vagy eseményt csak egy bizonyos jellemzéshez képest lehet fizikailként, kémiaiaként, biológiaiaként stb. minősíteni, ti. ahhoz a szótárhoz képest, amelynek fogalmaiban le van írva. Pontosabban: a „fizikai”, „kémiai”, „biológiai”, „pszichológiai” címkék helyesen nem bizonyos tárgyakra vagy eseményekre illenek, hanem a jellemzéseik módjára. [...] Tehát, a biológiai megkülönböztetése a fizikaitól, a kémiaitól, és más típusú dolgoktól csak „bizonyos leírás alatt” alkalmazható egyedi dolgokra és eseményekre, vagy dolgok és események típusaira és osztályaira, ti. csak annyiban, amennyiben ezek a dolgok egy tudományos elméletre jellemző fogalmi apparátus segítségével vannak jellemezve. Fizikai, kémiai, biológiai stb. jelenségek helyett tehát inkább fizikai, kémiai, biológiai jellemzésű jelenségekről kellene beszélnünk. (Hempel 1969. 181, saját fordítás.)

Ahogy a fenti idézet is illusztrálja, azon túlmenően, hogy Hempel dilemmájának különbözik a logikai szerkezete új keletű rekonstrukcióitól, Hempel feltehetően kifogással is élt volna a fizikalizmus „fizikai” fogalmán keresztül megragadásával szemben.

kvantummechanikai viselkedése nem illeszkedik az általános relativitáselmélet egyetlen történetleírásához sem. Ugyanez a helyzet a standard modell történetleírásaival is, amikor erős gravitációs térben kölesönható részecskék viselkedésére szeretnénk őket alkalmazni. Tehát bizonyos esetekben a fizika ezen két elmélete közül legfeljebb az egyik, vagy (a kvantumgravitáció esetében) akár egyik sem empirikusan adekvát. Ezt a problémát úgy is megfogalmazhatjuk, mint a két elmélet egymással való *inkonzisztenciáját*: bizonyos helyzetekben az egyik elmélet egy dolgot mond a részecskék viselkedéséről, a másik elmélet egy másik dolgot mond a részecskék viselkedéséről, és ez a két dolog egymásnak ellentmond. Bár egy alkalmazott fizikus jó eséllyel csak vállat vonna a korlátos empirikus adekvátság vagy inkonzisztencia hallatán – hiszen ezek a helyzetek csak akkor merülnek fel, amikor egy elméletet olyan léptéken és tartományban akarunk használni, ahol tudottan nem alkalmazható – annyi tanulság mindenestre leszűrődik, hogy még a mai fizika legjobb elméletei sem igazak szigorú értelemben véve, legfeljebb közelítően igazak, vagy csak empirikusan adekvátak bizonyos léptéken és tartományban. Kíméletlenül fogalmazva: a mai fizika elméletei hamisak.

Ha a mai fizika elméletei hamisak, akkor számíthatunk arra, hogy a (számunkra ismeretlen) igaz fizikai elmélet fogalmai illetve az általa posztulált entitások nem esnek egybe a mai fizikai elméletek fogalmaival, illetve az általuk posztulált entitásokkal. Egyrészt bizonyos fogalmak és entitások hiányozhatnak a mai fizikából. Ekkor viszont a mai fizikára hivatkozó fizikalizmus, úgy tűnik, hamis: Hempel nyelvi fizikalizmusa azért, mert a fogalmi hiányosság miatt a mai fizika nyelve nem lehet a tudomány egységes nyelve, Melnyk metafizikai fizikalizmusa pedig azért, mert vannak olyan létezők, amelyek nem fizikaiak a mai fizika szerint. Másrészt a mai fizika olyan tulajdonságok és entitások létezését is tételezheti, amelyek létezését az igaz fizika tagadja. Ekkor a mai fizikára hivatkozó nyelvi fizikalizmus meg kellene, hogy engedje a lehetőséget, hogy a mentális jelenségeknek a mai fizika nyelvének segítségével adható leírásában olyan fogalmak szerepelhetnek, amelyek nem referálnak; a mai fizikára hivatkozó metafizikai fizikalizmus pedig meg kellene, hogy engedje a lehetőséget, hogy a mentális létezők nem létezők legyenek (ti. ha a mentális létezők a mai fizika által feltételezett olyan létezőkre épülnek, amelynek létezését az igaz fizika tagadja). Mindkét lehetőség problematikus.

A jelenlegi fizikára hivatkozó fizikalizmussal szembeni második fontos ellenvetés az ún. *peszsimista meta-indukcióhoz* (lásd pl. Shech 2019) köthető: régebbi korok fizikái is empirikusan adekvátak voltak bizonyos léptéken és tartományban, ám később hamisnak bizonyultak, sőt, gyakran olyan entitások és tulajdonságok létezését tételezték, amelyek létezésében a későbbi fizika elméleteinek tükrében ma már nem hiszünk. A múltbeli fizikák mintájából induktív általánosítással arra jutunk, hogy a mai fizika is, empirikus adekvátsága ellenére, (jó eséllyel) hamisnak bizonyul majd, és olyan entitások és tulajdonságok létezését

tételezi, amelyekben jövőbeli fizika tükrében nem hiszünk majd. Ezért, szól ismét az érvelés, a mai fizikára hivatkozó fizikalizmus (jó eséllyel) hamis.

Röviden megemlíjtük a dilemma második fontos ágával, a jövőbeli fizikára hivatkozó fizikalizmussal kapcsolatos fő ellenvetéseket is. Először is, amennyiben a jövőbeli fizikát úgy definiáljuk, mint valamilyen *a priori* rögzített elvárásokhoz igazodó jövőbeli tudományt, úgy egyrészt nem lehet tudni, hogy az így definiált tudomány valaha létezni fog, másrészt a rögzített elvárások a fizikalizmus téziséét könnyen trivializálhatják. Például, ha a fizikalizmus tézisében megjelenő jövőbeli fizika alatt a Mindenség Elméletét értjük, akkor mind a nyelvi, mind a metafizikai tézis triviálisan bizonyul igaznak, hiszen a Mindenségbe beletartoznak például a mentális jelenségek is. Ezért ezek a megoldások kiüresíthetik a fizikalizmus vitát. Másodsor, amennyiben jövőbeli fizikán egy tényleges jövőbeli fizikát értünk, az ugyanazokkal a problémákkal fog küszködni a jövőben, mint a jelenlegi fizika a jelenben: amennyiben az elmélet nem teljes, úgy vonatkozni fog rá a korlátozott empirikus adekvátság problémája, és még ha teljes elmélet is lenne, a pesszimista meta-indukció továbbra is vonatkozhat rá. Harmadsor, a jövőbeli fizika elméleteinek tartalma ismeretlen és homályos, és ezért ugyanez áll a rajta keresztül definiált fizikalizmus tartalmára is. Például a metafizikai fizikalizmus számára az a veszély fenyegethet, hogy a mentális jelenségeket *alapvető* entitásként tartalmazhatja a jövőbeli fizika (sőt, Márton szerint „ez nagyon is lehetséges foratókönyv” [Márton 2019. 89]), amely esetben a (mentális jelenségekre szűkített) metafizikai fizikalizmus tézise ismét triviálisan igaznak bizonyul, ellenben sérül a tézis által megfogalmazott alapvető intuíció, miszerint a mentális jelenségek maguk nem alapvetőek, ellenben olyan alapvető, a fizika által tárgyalt jelenségektől függenek, amelyek természetük szerint nem mentálisak.

Ahogy ez hamarosan kiderül, a fizika elméleteire hivatkozó nyelvi illetve metafizikai fizikalizmussal szemben felmerülő fenti ellenvetések – a mai fizika elméleteinek hamisságából és nem teljességéből a fizikalizmus hamisságára történő következtetés, illetve az azt valószínűsítő elképzelés, hogy a mentális leírások a jövő fizikájában alapvető leírásként jelenhetnek meg -, elvesztik az erejüket, ha a fizikalizmusnak egy olyan, elméletek közötti szupervenienca-vizsnyon alapuló meghatározását fogadjuk el, amelyet egyébként az elméletekre való hivatkozás előzetes igénye már eleve természetessé is tesz.

III. ELMÉLET-SZUPERVENIENCIA FIZIKALIZMUS

Hempel dilemmájának eredeti és új keletű megfogalmazásai közötti logikai szerkezetbeli különbség, a történeti aprólékoskodáson túl, egy filozófiai kérdés-re is felhívja a figyelmet. Egy olyan gondolkodó számára, aki komolyan veszi azt az elképzelést, hogy a természethez csak elméleteken keresztül férhetünk hoz-

zá, egyáltalán nem világos, milyen haszonnal jár a „fizikai” fogalmára mint köztes fogalomra támaszkodni, amikor a fizikalizmus téziséét megfogalmazzuk. Ha ahhoz, hogy megértsük a fizikalizmus tézisének tartalmát, a „fizikai” fogalmát már eleve a használandó fizika elméleteinek fogalmai segítségével kell majd megragadnunk, milyen valódi hasznot hajt a „fizikai” köztes fogalmára való támaszkodás a tézis megfogalmazása során?

A „fizikai” köztes fogalmára való támaszkodás filozófiai hátránya viszont kézenfekvő. Egy nem túl lényeges megjegyzéssel kezdve, ahogyan azt Hempellel láttuk, a fizikalizmus tézisének közvetlenül a fizika elméleteire való hivatkozással történő meghatározása lehetőséget adhat arra, hogy a megfelelő fizika kiválasztásához a „fizikai” előzetes fogalmára támaszkodjunk. Ez a lehetőség nem áll rendelkezésre a fizikalizmus új keletű megfogalmazásai számára, hiszen körösséghez vezet. Másodsor, a „fizikai” fogalma az elmélet-független metafizika lehetőségét sugallja, ami kétséges és kerülendő elképzelés azok számára, akik komolyan veszik, hogy a természethez csak elméleteken keresztül férhetünk hozzá. Harmadsor, a modern fizika elméleteinek tanulmányozása már eleve kétségeket kell, hogy ébresszen a fizika ontológiai implikátumaira hivatkozó definíciók iránt. Ha egy valamit megtanulhattunk a modern fizika filozófiájából, az az, hogy nagyon nehéz, ha nem egyenesen lehetetlen „leolvasni” a fizika egy elméletének formalizmusából az ontológiáját. Az általános relativitáselmélet és a kvantummechanika több, mint száz éves tanulmányozása után sincsen egyetértés a szakértők között abban, hogy léteznek-e a téridőpontok (Norton 2019), vagy hogy mi a hullámfüggvény ontológiai státusza (Myrvold 2022); a sort lehetne folytatni. Ha még arról sincsen egyetértés, hogy milyen ontológiai implikátumai vannak több mint száz éve tanulmányozott elméleteknek, milyen eséllyel találhatunk világosságot a fizikalizmus elméletekre hivatkozó tézisének metafizikai megfogalmazásában?

Még ha komoly nehézségekbe is ütközik a fizika ontológiájának meghatározása, az elméletek jó támpontot adnak ahhoz, hogy az általuk nyújtott leírások *különböző* történések leírásai-e, és ez a különbségtételi lehetőség elégséges ahhoz, hogy a fizikalizmus tézisének egy olyan megfogalmazását adjuk, amely megragadja azt az alapvető intuíciót, hogy a mentális szuperveniál a fizikain. A kérdés első megközelítésben a következő: adott történéseknek egy mentális elmélet által adott leírásai különbözhetnek-e anélkül, hogy ugyanazon történéseknek a fizika egy elmélete által adott leírásai is különböznenek? Az alábbiakban ezt az elképzelést bontjuk ki részletesebben.

Az elméletek leírásokat adnak a világ történéseiről (eseményeiről, állapotairól, tulajdonságairól, tényeiről, entitásairól, folyamatairól, mechanizmusairól stb.); ezen leírásokra az alábbiakban gyűjtő néven *történetleírás*ként fogunk hivatkozni. A fizika elméletei számára a történetleírások általában állapotok időbeli sorozatai, amelyek tipikusan valamilyen differenciálegyenlet formájába öntött természettörvény megoldásai: például a klasszikus pont-mechanikában egy zárt

doboz részecskéinek azon trajektóriái, amelyek kielégítik a Newton egyenletet. Történetleírásokkal azonban nem csak a fizika rendelkezik: a szerves kémia számára egy történetleírás lehet egy katalízis folyamatának ábrázolása; a mikroökonomia számára egy történetleírás előadhatja, hogyan vezet egy termék árának csökkenéséhez a termelésének növekedése; a filozófiai pszichológia számára egy történetleírás elmondhatja, hogyan jut Mary a *Piros* kváléjához; a morál pszichológia számára egy történetleírás lehet Raszkolnyikov megváltása Szonja szerelme által stb. A rövidség kedvéért a továbbiakban a fenti, fizikán kívüli elméletekre – a mentális állapotokat, tulajdonságokat, folyamatokat leíró elméletekre, a morális és esztétikai értékeket leíró elméletekre, az absztrakt és transzcendens entitások elméleteire, a népi pszichológiára, és az ún. speciális tudományok elméleteire – összefoglaló néven *nem-fizikai elméletekként* fogunk hivatkozni.²

Egy empirikus tartalommal rendelkező elméletnek vannak empirikusan adekvát történetleírásai. Nem egyszerű az empirikus adekvátság fogalmát kimerítő módon jellemezni, és erre jelen tanulmányban nem is vállalkozunk; a tanulmány céljaihoz csak arra a feltételezésre van szükség, hogy az elméletek (legalábbis elvileg) képesek összehasonlítani a különböző történetleírásaikat és megállapítani, hogy azok empirikus tartalma különböző-e, valamint képesek számot adni arról, hogy egy adott történetleírás empirikusan adekvát-e egy adott téridő tartomány történéséhez. A rövidség kedvéért egy elmélet azon történetleírásaira, amelyek ezeket a feltételeket teljesítik, az elmélet *l-leírásaiként* fogunk hivatkozni.³

² Amint ez hamarosan világossá válik, a tanulmány tézisei a nem-fizikai elméletekre annyiban vonatkoznak, amennyiben azok leírásai rendelkeznek empirikus tartalommal (például a morális és esztétikai értékeket leíró elméletekre annyiban, amennyiben különböző morális vagy esztétikai értékekre gondolhatunk mint olyanokra, amelyekkel emberek mint hitekkel rendelkeznek). Nem térünk ki külön az absztrakt entitások tárgyalására, ám ezek empirikus tartalommal rendelkező fogalmakként való fizikalista kezeléséhez jó kiindulópont Szabó (2017, 2021).

³ Pontosabban: egy elmélet egy l-leírására gondolhatunk úgy, mint azon történetleírások ekvivalencia-osztályának egy reprezentánsára, amelyek empirikus tartalma megegyezik, és amelyek empirikusan adekvátak egy adott téridő tartomány történéséhez (az elmélet szerint). A történetleírások empirikusan sikeres megkülönböztetéséhez szükséges, hogy legalább részlegesen megértsük, hogy ezek a történetleírások hogyan reprezentálnak történéseket, tehát az elmélet szintaxisán túl az elmélet szemantikája, pragmatikája, és az elmélet használói számára rendelkezésre álló empirikus módszerek is szükségesek az l-leírás fogalmához. Jelen tanulmányban az elmélet fogalmát magát is tágan értjük, tehát mint olyat, amely magában foglalja az elmélet szemantikát, pragmatikát, és a rendelkezésre álló empirikus módszereket is. Az empirikus módszer fogalmát a tanulmány a jelenlegi tudományos gyakorlatokhoz igazodó módon szintén tágan értelmezi: például a bizonyos kísérleti protokolloknak megfelelő, önbevalláson alapuló kérdőíves módszerek a jelenlegi pszichológia empirikus módszerei. Ezen túlmenően az empirikus módszer, tartalom, sikeresség, és adekvátság fogalmait a tanulmány adottként kezeli; a gazdag szakirodalomhoz kiindulópontként lásd Halvorson (2019) hivatkozásait.

Azt mondjuk, hogy T elmélet szupervenial T' elméleten, ha, amennyiben $l_1 \neq l_2$ az R_1 és R_2 téridő tartományok történéseinek l -leírásai a T elmélet szerint, akkor ugyanezen R_1 és R_2 téridő tartományok történéseinek vannak olyan l'_1 és l'_2 l -leírásai a T' elmélet szerint, hogy $l'_1 \neq l'_2$.⁴ Az elmélet-szupervenencia reflexív és tranzitív reláció.

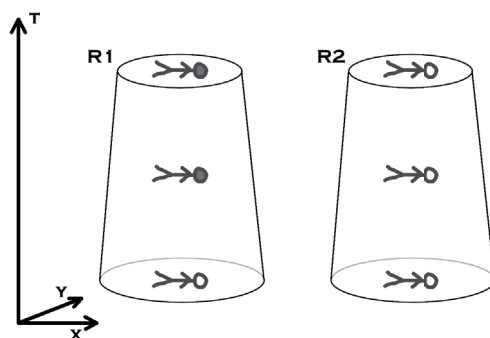
Vegyünk két példát az elmélet szupervenencia illusztrálására. Az első példában a Naprendszer (R_1 téridő tartomány) és egy, a Galaxisunk másik oldalán található Iker Naprendszer (R_2 téridő tartomány) égitestjeinek a ptolemaioszi (T elmélet) és a kepleri (T' elmélet) fizika szerinti száz éves mozgását hasonlítjuk össze. A példa kedvéért tegyük fel, hogy bár az Iker Föld ptolemaioszi (illetve kepleri) fizikusai is úgy írják le a saját Iker Naprendszerüket, mintha az Iker Föld (illetve Iker Nap) lenne a Világegyetem középpontjában, a két naprendszer ptolemaioszi l -leírása mégis különbözik, például azért, mert az Iker Naprendszernek eggyel több égitestje van, vagy azért, mert az Iker Nap 24 óra helyett 25 óra alatt „kering” az Iker Föld körül. A ptolemaioszi fizika sikeresen képes azonosítani ezeket a különbségeket mint empirikus tartalombeli különbségeket. Kérdés: meg tudja-e ragadni a kepleri fizika ezt és az ilyen jellegű empirikus különbségeket a saját l -leírásai különbségében? Amennyiben igen, úgy a ptolemaioszi fizika szupervenial a kepleri fizikán.

A ptolemaioszi és a kepleri fizika közötti szupervenencia sérülése csak akkor állhat fenn, ha a kepleri fizika valahogyan képtelen lenne egy olyan empirikus tartalombeli különbség felismerésére, amelyre a ptolemaioszi fizika, empirikusan sikeres módon, képes volt; ez nyilván nincs így. Az l -leírások közötti különbség esetre szorítkozásnak jelentősége van, ugyanis csak azon ptolemaioszi történetleírások közötti különbségről kell tudnia a kepleri fizikának számot adnia, amelyek között empirikus tartalombeli különbség van. Még ha a Naprendszer és az Iker Naprendszer a mai fizika szerint pontosan meg is egyezne, akkor is lehetne formálisan különböző, ám megegyező empirikus tartalommal bíró, empirikusan adekvát ptolemaioszi történetleírását adni a Naprendszernek és az Iker Naprendszernek. Köztudott ugyanis, hogy az ekváns használata kiváltható egy további epiciklus beillesztésével (lásd pl. Rabin 2019), így a mai fizika szerint megegyező Naprendszernek és az Iker Naprendszernek adhatóak formálisan különböző és különböző ontológiát sugalló, ám a ptolemaioszi fizika alapján is tudhatóan azonos empirikus tartalommal rendelkező ptolemaioszi történetleírás-

⁴ Előfordulhat, hogy l_1 és l_2 pusztán azért különböző l -leírásai egy T elméletnek, mert különböző részletességgel írják le ugyanazokat a történéseket. Azt mondhatjuk, hogy egy T elmélet l_1 és l_2 l -leírása ugyanazon l -leírás családhoz tartozik, ha létezik olyan l l -leírása T -nek, hogy ha l fennáll egy R téridő tartományban T szerint, akkor l_1 és l_2 is fennáll R -ben T szerint. Azt írjuk, hogy $l_1 \neq l_2$ ha l_1 és l_2 különbözőek úgy, hogy nem tartoznak ugyanazon l -leírás családhoz sem.

A szupervenencia fogalmának számtalan, az elmélet-szupervenencia fenti definíciójától különböző megfogalmazását találjuk a szakirodalomban, egy bevezetéshez lásd pl. McLaughlin és Bennett (2018).

sai. Bár az, hogy egy adott elméletnek lehetnek azonos empirikus tartalommal rendelkező történet-leírásai, egy magyarázatra szoruló tény, ezt a különbséget nem egy másik elméletnek kell tudnia különbségként regisztrálnia, hanem az adott elméleten belül kell jobban megértenünk, hogy annak történetleírásai nem rendelkeznek-e többlet struktúrával, matematikai ekvivalenciákkal, illetve, hogy milyen multiplicitásokkal rendelkezik a reprezentációs viszony történetleírások és azon történések között, amelyeket reprezentálni szándékoznak (ez a problémakör jól ismert az ún. gauge szabadság irodalmában; egy illusztratív bevezetéshez lásd pl. Norton 2019).



A második példában (v. ö. Nida-Rümelin és Conaill 2019) két elszigetelt szoba 10 perces történetét hasonlítjuk össze: az egyik szoba egy Föld körül keringő űrállomáson (R_1 téridő tartomány), a másik szoba egy Plútó körül keringő űrállomáson (R_2 téridő tartomány) található. Tegyük fel, hogy mindkét szobában találunk egy Maryt, aki kezdetben mindent tud, amit a fizika tud a piros szín természetéről, ám nem rendelkezik a *Piros* kváléjával; tegyük fel azt is, hogy két szoba tartalmának állapota kezdetben azonos mind a fizika (T), mind a mentális elméletünk (T) szerint. A Föld körül keringő $Mary_1$ öt perc után valahogyan megszerzi a *Piros* kváléját, míg a Plútó körül keringő $Mary_2$ nem. Ha a *Piros* kváléjával rendelkezés bármilyen empirikus tartalomban kifejeződő különbséget jelent a mentális elméletünk szerint, úgy a két szoba mentális elmélet szerinti l-leírása különbözik. Kérdés: meg tudja-e ragadni ezt a különbséget a fizika a saját l-leírásai különbségében? Amennyiben igen, úgy a mentális elmélet szupervenial a fizikán.

Az elmélet-szupervenienencia segítségével megfogalmazhatjuk a tanulmány fizikalizmus tézisé:

(*Elmélet-szupervenienencia*) fizikalizmus: a nem-fizikai elméletek szupervenialnak a fizikán.

Hempel dilemmájával pedig felvetődik a kérdés: melyik fizikára kell gondolnunk a fizikalizmus tézisében? A kurrentista fizikalizmus válasza a következő:

Kurrentista (elmélet-szuperveniencia) fizikalizmus: a jelenlegi nem-fizikai elméletek szuperveniálnak a jelenlegi fizika elméletein.

A (kurrentista elmélet-szuperveniencia) fizikalizmus fenti tézisének néhány tulajdonsága a következő:

1. A fizikalizmust a (jelenlegi) fizikára közvetlenül hivatkozva határozza meg.
2. Nem hivatkozik a „fizikai”, „lehetséges világ”, „fizikai duplikátum”, „duplikátum szimpliciter”, „paradigmatikus fizikai tárgy”, „szükség-szerúsítés”, „megalapozás” („grounding”) stb. fogalmaira.
3. Nem közvetlenül nyelvi, például a tudomány egységes nyelvét posztuláló tézis (mint Hempel nyelvi fizikalizmusa). Ahhoz, hogy nyelvi tézisként megfogalmazható legyen, további, erős technikai feltevések fennállására lenne szükség (melyek alkalmazhatóvá teszik a Beth tételt – lásd például Halvorson 2019).
4. Nem közvetlenül metafizikai tézis. A tézis elfogadja, hogy a természet legjobb leírását empirikusan sikeres elméletek történetleírásain keresztül kaphatjuk meg, és ezeken a történetleírásokon keresztül van kifejezve. Ezek a történetleírások maguk természetesen sugallhatják bizonyos entitások vagy tulajdonságok létezését. Amennyiben elméleteinket olyan formába tudnánk önteni, hogy azok történetleírásai és l-leírásai egybeessenek, az l-leírásokat ontológiailag interpretálva az elmélet-szuperveniencia fizikalizmus tézise metafizikai tézissé válna.
5. Azt, hogy a nem-fizikai elméletek történetleírásai közötti különbséget a fizika történetleírásai közötti különbségként azonosíthassunk, csak akkor követeli meg, amennyiben az előbbi történetleírások között különbség van azok empirikus tartalmában. Empirikus tartalom nélküli történetleírások közötti különbség nem szorul arra, hogy regisztrálva legyen a fizika történetleírásai közötti különbségben.
6. Nem teszi hamissá önmagában az, ha a benne hivatkozott fizika szigorú értelemben hamis, például, mert egyes történetleírások olyan entitások vagy tulajdonságok létezését sugallják, amelyekről egy későbbi, jobb elmélet fényében tudjuk, hogy nem léteznek. A tézis igazsága azon múlik, hogy a nem-fizikai elméletek l-leírásai közötti különbség megjelenik-e a fizika l-leírásai közötti különbségben. Ez utóbbi viszont nem azon múlik közvetlenül, hogy milyen ontológiai implikátumai vannak a fizikának, hanem azon, hogy milyen történetleírásai között van empirikus tartalom-beli különbség. A történetleírások empirikus alkalmazhatóságának nem szükséges feltétele, hogy az általuk sugallt entitások vagy tulajdonságok valóban létezzenek, így empirikus tartalom-beli különbségük anélkül is megállapítható, hogy helyes ítéletet hoznánk a történetleírások által sugallt entitások vagy tulajdonságok létezésének kérdéséről.

7. Hatókörét egyértelműen meghatározza, hogy milyen elméleteket veszünk be a szupervenialó „nem-fizikai elméletek” halmazába.
8. Az elméletek leírásain keresztül számunkra meghatározható tartalommal van felruházva.
9. Tiszteletben tartja a hétköznapi intuíciónkat arról, hogy mely jelenségek tartoznak a fizika hatókörébe.
10. A fizikalizmust nem teszi triviálisan vagy nyilvánvalóan hamissá.
11. Kontingens, *a posteriori* tézis, amely nem triviálisan igaz.
12. Nem egyfajta attitűdként vagy heurisztikaként van meghatározva.
13. A fizika jövőbeli változása nem teszi sem automatikusan igazzá vagy hamissá.
14. Nem teszi eleve megkülönböztethetlenné a fizikalizmus tézisé a hagyományos riválisaitól (dualizmus, idealizmus stb.) – bár egyes esetekben összeegyeztethető lehet azokkal.
15. Nem emeli be triviális módon a fizikába a speciális tudományokat.
16. Lehetőséget ad azon kérdés feltételére, hogy ha más lenne a fizika, akkor más lenne-e a fizikalizmus igazságértéke.
17. Nem feltételez egy *a priori* előzetesen adott mereológiai hierarchiát.
18. Nem zárja ki *a priori*, hogy a fizika tartalmazzon diszpozíciós tulajdonságokat.

A 7–10 tulajdonságok (v.ö. Márton 2019. 82) és a 10–18 tulajdonságok (v.ö. Hörzer 2020. 46–50) értelemszerűen átfogalmazott változatai a szakirodalomban a fizikalizmus illetve a „fizikai” fogalmával kapcsolatban megadott „kívánatos” tulajdonságoknak, amelyekkel tehát a fenti (kurrentista) fizikalizmus fogalom mind rendelkezik.

A tanulmány fő fókusza Hempel dilemmája által megfogalmazott kihívás megválaszolása, így jelen tanulmányban a kurrentista fizikalizmus tézisé premisszaként részletesebb érvelés nélkül feltesszük. Ahogyan a fentebb bemutatott második példa mutatja, a tézis elegendően erős ahhoz, hogy lehetővé tegye a fizikalizmus elleni Mary típusú ellenvetések tárgyalását: amennyiben a tézis igaz, úgy a „Mary rendelkezik a *Piros* kváléjával” vagy a „Mary fájdalmat érez” típusú leírások vagy nem rendelkeznek empirikus tartalommal, vagy ha rendelkeznek, akkor a tézis értelmében a jelenlegi fizika által felismerhető nyommal is kell rendelkezniük. Bár nem világos, hogy az ún. elégségességi probléma (lásd Stoljar 2021) egyáltalán megfogalmazható-e a fenti aktualista kontextusban, ez a kérdés további filozófiai elemzést igényel, amelyet azonban itt mellőzünk.

IV. A FŐ ÉRV

Tanulmányunk fő érve a következő egyszerű dedukción alapul:

(P1) Kurrentista (elmélet-szuperveniencia) fizikalizmus: a jelenlegi nem-fizikai elméletek szuperveniálnak a jelenlegi fizika elméletein.

(P2) *Jövőbeli fizika-szuperveniencia*: a jelenlegi fizika elméletei szuperveniálnak a jövőbeli fizika elméletein.

(P1)-ből és (P2)-ből, az elmélet-szuperveniencia tranzitivitása alapján, majd (P1)-el konjunkcióban:

(C) A jelenlegi nem-fizikai elméletek szuperveniálnak a fizikán, mind a jelenlegin, mind a jövőbelin.

A $(P1) \rightarrow ((P2) \rightarrow (C))$ következtetésként megfogalmazható fő érv azt állítja, hogy egy kurrentista fizikalistának, aki elfogadja a jövőbeli fizika-szupervenienciát, nem kell a fizika jövőbeli változásaitól tartani ahhoz, hogy fizikalista maradjon, és elkerülje a Hempel dilemmája által megfogalmazott kihívást.

A jövőbeli fizika-szupervenienciára (P2) az előző fejezetben a kurrentista fizikalizmussal (P1) kapcsolatban felvázolt 1–18 tulajdonság mindegyike, értelemszerű változtatásokkal, szintén teljesül. (P1) és (P2) igazsága független egymástól; akár még az a helyzet is előállhat, hogy (P1) igaz ám (P2) hamis (például, ha a fizikusok visszatérnének az arisztotelészi fizikához), amely esetben a kurrentista fizikalizmus ugyan igaz lenne, de a futurista fizikalizmus akár hamis is lehet. Ebből is látszik, hogy a tanulmány kurrentista fizikalizmusa nem a futurizmus vagy valamilyen hibrid elmélet bújtatott változata. (P2) nem egy *a priori* rögzített elvárás, amelynek betartását definíciószerűen megköveteljük a jövő fizikájától, hanem egy kontingens, *a posteriori*, empirikus állítás. A tanulmány második felében mindenesetre amellet fogunk érvelni, hogy jó okunk van azt gondolni, hogy (P2) igaz, és így, míg a pesszimista meta-indukció arra ösztönzött minket, hogy a kurrentista fizikalizmus túlélésének kicsi esélyt adjunk, addig a tanulmány fő érve, éppen ellenkezőleg, azt eredményezi, hogy a kurrentista fizikalizmus túlélésének esélye nagy.

Térjünk röviden vissza Hempel dilemmájának két ágához. Két fő ellenvetést említettünk a dilemma első ágával kapcsolatban: a korlátozott empirikus adekvátság problémáját és a pesszimista meta-indukciót. A korlátozott empirikus adekvátság abban jelenik meg, hogy a fizika elméleteinek vannak olyan történetleírásai, amelyek nem empirikusan adekvátak. A fő érv premisszái ezt a problémát expliciten kezelik, ti. (P1) és (P2) csak a fizika leírásaira fogalmaznak meg megköttést. Például azon a léptéken és tartományon, ahol a jelenlegi fizika egyes elméletei nem empirikusan adekvátak, vagy ahol nem képesek

különböző történetleírásokat empirikusan sikeres módon megkülönböztetni, nem is számítunk arra, hogy szupervenálni fognak a jövőbeli fizikán. Végül is, a jövőbeli fizika remélhetően javítani fog a jelenlegi fizikán azon a léptéken és tartományon, ahol a jelen fizika nem empirikusan sikeres, például azon keresztül, hogy az empirikusan nem sikeres történetleírásokban rámutat a többlet matematikai struktúra jelenlétére.

A pesszimista meta-indukció problémájához később visszatérünk, itt csak röviden megjegyezzük, hogy a jövőbeli fizika-szupervenienca sokkal gyengébb feltevés, mint az a pesszimista meta-indukció által célba vett állítás, miszerint a fizika elmélet-változásai során a fizika ontológiai implikátumai vagy az elméleti fogalmainak referenciája változatlanok maradnak. A jövőbeli fizika-szupervenienca teljesüléséhez csak arra van szükség, amit a pesszimista meta-indukció egyébként el is ismer, hogy a fizika egymást követő elméletei empirikusan sikeresek maradjanak, és azon léptéken és tartományon, ahol a korábbi fizika empirikusan adekvát volt, a későbbi fizika is az maradjon. A jövőbeli fizika-szupervenienca teljesüléséhez nincsen szükség arra, hogy pontosan meg tudjuk határozni, hogy mi az ontológiai státusza az elmélet által sugallt entitásoknak. Például egy egy elektront tartalmazó történetleírást empirikusan sikeres módon meg tudunk különböztetni egy két elektront tartalmazó történetleírástól anélkül, hogy el kellene döntenünk, hogy az „elektron” csak egy instrumentálisan hasznos fogalma az elméletnek, vagy egy tömör gömbre, egy hullám-csomagra, vagy valami másra referál: a sikeres különbségtételhez alapvetően a megbízható empirikus gyakorlatok és a történetleírások reprezentációs viszonyának ismeretére van csak szükség, amely a fizikusok mindennapi gyakorlatának része, és eleve szükséges volt ahhoz, hogy az elmélet konfirmációt nyerjen. Ahogyan a fő érv mutatja, a pesszimista meta-indukció túllő a célon: a kurrentista fizikalizmus védelméhez egy gyenge feltevés, ti. a jövőbeli fizika-szupervenienca, is elegendő.

Hempel dilemmájának második ágán az első két ellenvetés tárgytalanná válik a jövőbeli fizika-szupervenienca fényében, azonban a harmadik ellenvetés továbbra is nyugtalanító lehet, hogy tudniillik valószínűsíthető-e az, hogy a mentális leírások alapvetőként jelenjenek meg a jövőbeli fizikában. A következő fejezet megnyugtató, nemleges választ nyújt.

V. MEGJELENHETNEK-E ALAPVETŐKÉNT A MENTÁLIS LEÍRÁSOK A JÖVŐBELI FIZIKÁBAN?

Hempel dilemmájának jövőbeli fizikát érintő ága felveti azt a nyugtalanító lehetőséget, hogy a mentális leírások *alapvetőként* jelenhetnek meg a jövőbeli fizikában. Megmutatjuk, hogy amennyiben a mentális leírások a jelen fizika szerint többszörösen realizálhatóak, és a jövőbeli fizika-szupervenienca igaz, akkor ez a lehetőség nem áll fenn.

Először is, azt mondjuk, hogy T elmélet egy l l-leírását többszörösen realizálják T' elmélet l -leírásai, ha léteznek olyan $l_1 \neq l_2$ l-leírásai T' elméletnek, hogy amikor akár l_1 , akár l_2 fennáll az R téridő tartományban T' szerint, akkor l fennáll R -ben T szerint. T elméletet többszörösen realizálja T' elmélet, ha T minden l-leírását többszörösen realizálják T' l-leírásai. Az elmélet többszörös realizálás reláció tranzitív, és könnyen látható, hogy ha T elméletet többszörösen realizálja T' elmélet, akkor T szupervenial is T' -n.

Az elmélet többszörös realizáció fogalma segítségével megfogalmazhatjuk a kurrentista fizikalizmus (P1) tézisének egy erősebb formáját:

(P1') a jelenlegi nem-fizikai elméleteket többszörösen realizálják a jelenlegi fizika elméletei.

(P1) és (P1') tézis azt különbözteti meg, hogy míg az előbbi csak a szupervenenciát, az utóbbi a többszörös realizálást is állítja például a mentális elmélet és a fizika leírásai között. (P1) következik (P1')-ből, és bár ennek ellenkezője nem áll, (P1') nem túl nagy ugrás olyasvalaki számára, aki (P1)-et elfogadja: ha egy magányos ammónia molekulát adunk egy szobához (v. ö. Stoljar 2021), az feltehetően nem változtatja meg a nem-fizikai elméletek l-leírásait, ellenben megváltoztatja a fizika molekuláris szintű l-leírását, többszörös realizációhoz vezetve.

(P1') tézis alapján az előző fejezet fő érve a következő dedukció alapján erősíthető:

(P1') a jelenlegi nem-fizikai elméleteket többszörösen realizálják a jelenlegi fizika elméletei.

(P2) a jelenlegi fizika elméletei szupervenialnak a jövőbeli fizika elméletein.

E két premisszából azonnal következik:

(C') a jelenlegi nem-fizikai elméleteket többszörösen realizálja a fizika, mind a jelenbeli, mind a jövőbeli.

A $(P1') \rightarrow ((P2) \rightarrow (C'))$ következtetést át is fogalmazhatjuk. Bár nem könnyű az alapvetőség fogalmának megadni a pontos meghatározását, világosnak tűnik, hogy ahhoz, hogy egy T elmélet egy l l-leírását egy t időpontban alapvetőnek tartjuk, szükséges feltétel, hogy t időpontban ne létezzen egy másik olyan elfogadott T' elmélet, amelynek l-leírásai többszörösen realizálják l -t. Azt mondhatjuk tehát, hogy T jelenleg nem alapvető (illetve: T nem alapvető a jövőben), ha T -t egy másik, jelenleg (illetve: a jövőben) elfogadott T' elmélet többszörösen realizálja. E megjegyzésből rögtön következik:

(C'') a jelenlegi nem-fizikai elméletek nem alapvetőek, sem jelenleg, sem a jövőben.

Tehát, egy kurrentista fizikalista' számára, aki elfogadja a jövőbeli fizika-szupervenenciát, az olyan jelenlegi mentális elmélet által adott leírások, mint például „Mary rendelkezik a *Piros* kváléjával” vagy „Mary fájdalmat érez”, nem jelenhetnek meg alapvetőként a jövőbeli fizikában.

Az az állítás, hogy a jelenlegi mentális leírások nem jelenhetnek meg alapvetőként a jövőbeli fizikában azonban nem jelenti azt, hogy az általuk használt fogalmak ne válhatnak szerves részévé a jövőbeli fizikának. A klasszikus termodinamika sem alapvető jelenleg, hiszen többszörösen realizálja a statisztikus mechanika (és így (P2) miatt a klasszikus termodinamika a jövőben sem lesz alapvető). Ennek ellenére a hőmérséklet és nyomás klasszikus termodinamikai fogalmaira ma is „fizikai” fogalmakként gondolunk, hiszen olyan elméleteket is a fizika általános gyűjtőfogalma alá sorolunk, amelyek nem alapvetőek. Lehetőséges tehát, hogy mentális fogalmak is a hőmérséklet és nyomás fogalmaihoz hasonlóan helyet találnak maguknak a jövőbeli fizikában – csak nem, mint alapvetőek. Ez a lehetőség nincsen ellentmondásban a fizikalizmus'-sal, hiszen nem eredményezi (P1') sérülését.

VI. AZ OPTIMISTA META-INDUKCIÓ

A jövőbeli fizika-szupervenencia (P2) azt jelenti, hogyha a jelenlegi fizika képes empirikusan sikeres módon leírni és megkülönböztetni két téridő régió történéseit, akkor erre a jövőbeli fizika, bármilyen új entitások, tulajdonságok, folyamatok létezését is sugallja, szintén képes lesz. Másként fogalmazva, a jövőbeli fizika-szupervenencia csak akkor sérül, ha a jövő fizikusai úgy döntenek, hogy egy jelenbeli (vagy jövőbeli) elméletet, amely képes empirikusan sikeres módon leírni és megkülönböztetni történéseket, egy olyan új elmélettel kell helyettesíteni, amely elveszti ezt a különböztetési képességet.

Nagyon valószínűtlennek tűnik, hogy a jövő fizikusai olyan új elméletet fogadnának el, amely egy ilyen különböztetési képesség elvesztését eredményezi. E szkepticizmus egy általános megfogalmazása lehet a következő érv:

- (R1) A fizika T' elmélete csak akkor cseréli le a fizika T elméletét, ha T' megmagyarázza T fontos empirikus sikereit.
- (R2) Különböző történetleírások empirikusan sikeres megkülönböztetése fontos empirikus sikere egy elméletnek.

Tekintve, hogy egy elmélet csak akkor tud egy empirikus sikert megmagyarázni, ha képes azt felismerni, (R1) és (R2) következménye:

- (CR) Ha a fizika T' elmélete lecseréli a fizika T elméletét, akkor T leírásai szupervenálnak T' leírásain,

és így:

(P2) a jelenlegi fizika elméletei szuperveniálnak a jövőbeli fizika elméletein.

A fenti érv önmagában is alkalmas arra, hogy a fő érv (P2) premisszáját alátámaszsa. Az érv ellen lehetne szegezni, hogy az ún. *Kuhn-veszteség* – a fizika valamely lecserélt elméletének egy olyan empirikus vagy elméleti sikere, amellyel a lecserélő elmélet nem rendelkezik – létezése kétségbe vonhatja (R1) premisszáját. A Kuhn-veszteségek létezését a szakirodalom hevesen vitatja (lásd pl. Veronen 1992), ám még ha létezne is rá példa, kérdéses, hogy az (R1) premissza által megkövetelt *fontos* empirikus sikereket érinti, és különösen azt, hogy abban a szűk értelemben vett empirikus sikert érinti, amelyre (P2)-höz szükség van. A Kuhn-veszteség összes általam ismert példája vagy olyan magyarázati erőben történő veszteség amely nem jár előrejelzési képességbeli veszteséggel, vagy pedig nem igazi veszteség abban az értelemben, hogy olyan törvényszerűségeket (pl. a Poiseuille egyenlet) érint, amelyeket az új elmélet elfogadásával a tudósok nem vetettek el (lásd Votsis 2011. 111–114). A biztonság kedvéért azonban az (R1) premissza egy „majdnem minden esetben” állítással gyengíthető, amely által (R1) & (R2) \rightarrow (P2) induktív általánosítássá válik.

A jövőbeli fizika-szuperveniencia mellett közvetlen tudománytörténeti érvet is hozhatunk a pesszimista meta-indukció imitálásával: a múltbeli fizika elmélet-váltásainál az elmélet-szuperveniencia mindig fennállt, így a múltbeli fizika elmélet-váltásai feletti meta-indukcióval arra következtethetünk, hogy a jövőben is fent fog állni:

(H) *Múltbeli fizika-szuperveniencia*: amikor a múltbeli fizika egy T elméletét lecserélte a fizika egy T' elmélete, T szuperveniált T' -n.

A fizikatörténeti (H) premisszából, egy ún. *optimista meta-indukcióval*, következtethetünk a jövőbeli fizika-szupervenienciára:

(P2) Jövőbeli fizika-szuperveniencia: a jelenlegi fizika elméletei szuperveniálnak a jövőbeli fizika elméletein.

A terjedelmi és élettartambeli megkötések miatt nincs mód a fizikatörténet átfogó vizsgálatára ahhoz, hogy a (H) premissza igazságát kielégítően alátámasszuk; a hihetőség illusztrálására itt csak egy rövid pillantást vetünk két tudománytörténeti példára.

Csillagászat. Korábban már tárgyaltuk a kérdést, hogy a ptolemaioszi csillagászat szuperveniál-e a kepleri csillagászat: nincsen arra példa, hogy a ptolemaioszi csillagászat képes legyen empirikusan sikeres módon megkülönböztetni

történések két ptolemaioszi történetleírását anélkül, hogy a kepleri fizika ne lenne ugyanúgy képes megkülönböztetni ugyanezen történések két kepleri történetleírását. A ptolemaioszi, illetve a kepleri történetleírások természetesen más fogalmakat használnak: az epiciklus, a deferrens, az ekváns, az excentrikus fogalmai csak a ptolemaioszi, míg az ellipszis-pálya fogalma csak a kepleri történetleírásokban jelenik meg; a ptolemaioszi történetleírás úgy írta le a Naprendszer történéseit, hogy a Nap kering a Föld körül, míg a kepleri úgy, hogy a Föld kering a Nap körül. Ezek lényeges különbségek abban, hogy a két elmélet hogyan írja le a Naprendszer történéseit, ám ezek a különbségek nem érintik azt a kérdést, hogy amennyiben a ptolemaioszi csillagászat empirikus tartalom-beli különbséget talál két ptolemaioszi történetleírása között, akkor a kepleri is képes-e empirikus tartalom-beli különbséget találni ugyanazon történések kepleri történetleírásai között. A két elmélet közötti szupervenienencia fennállásához azonban csak ez utóbbi teljesülésére van szükség.

Ugyanez mondható el a kepleritől a newtoni, majd a newtonitól az einsteini csillagászatra való áttérésekre is: amikor a korábbi elméletek empirikusan sikeres módon képesek különbséget tenni a történetleírásaik között, akkor erre a későbbiek is ugyanúgy képesek. A kepleri és a newtoni csillagászatot az általános relativitáselmélet nem számúzta teljesen, mivel kiderült, hogy bizonyos helyzetekben határesetei a relativitáselméletnek, és ennek alapján, pragmatikai okokból, néha ma is használjuk őket. Ám ahhoz, hogy az elmélet-szupervenienencia sérüljön, arra lenne szükség, hogy a kepleri és a newtoni csillagászatot a pragmatikain túlmutató okokból tartsuk meg, ti. azért, mert olyan empirikusan sikeres különbségtételekre képesek, amelyre az általános relativitáselmélet még elvileg sem. Nincs tudomásom olyan fizikusról, aki ezt a nézetet képviseli.

Bizonyos fokú racionális rekonstrukcióra szükség lehet a fizikatörténeti premissza alátámasztásához, ám ennek mértéke nem veszélyezteti az induktív általánosítást. Elképzelhető például, hogy egy elmélet használói nem képesek azonnal felismerni, hogy az elmélet két különböző történetleírásának azonos-e az empirikus tartalma. Korábban említettük, hogy a ptolemaioszi elméletben használt ekváns helyettesíthető egy további epiciklus beiktatásával: ezzel formálisan ugyan két különböző történetleíráshoz jutunk, amelyek különböző ontológiai képeket is sugallnak, ám azok empirikus tartalma azonos. Általánosan ugyanez a helyzet a gauge szabadságot tartalmazó elméletekkel. Válaszként azt mondhatjuk, hogy még ha az elmélet használói történetileg egy bizonyos ideig nem is vették észre a gauge jelenlétét, ehhez nincsen szükség egy, a régi elméletet helyettesítő új elmélet megjelenésére, csak arra a normál tudományos gyakorlatra, amelynek keretében a régi elmélet használói jobban megértik, hogy elméletük történetleírásai milyen többlet struktúrával, milyen matematikai ekvivalenciákkal rendelkeznek, illetve milyen módon reprezentálják az elméletük által leírt történéseket. Nincsen például szükség az általános relativitáselmélet megjelenéséhez ahhoz, hogy a Newton-Leibniz vita következményeként meg-

értsük, hogy mind a sebességet, mind a gyorsulást abszolútnak tekintő newtoni álláspont azonos empirikus tartalommal rendelkező történetleírásokhoz, a sebességet és gyorsulást is relativizáló leibnizi álláspont pedig empirikus adekvátság deficithez vezet, és egy köztes, a sebességet relatívnek, ám a gyorsulást abszolútnak tekintő álláspont a helyes megfogalmazása a relativitáselméletet megelőző klasszikus mechanikának, és az ennek megfelelő matematikai reprezentációs struktúra meg is adható (lásd pl. Earman 1989). Bár azt a kérdést, hogy különböző ontológiai képet sugalló, ám empirikusan azonos tartalommal rendelkező történetleírások ténylegesen különböző ontológiát implikálnak-e, az elmélet használói esetenként hosszú ideig nem képesek megválaszolni (tekintettel arra, hogy ehhez gyakran filozófiai elvek, például a megkülönböztethetetlenek azonossága elv valamilyen változatára (Forrest 2010) való hivatkozásra van szükség, amelyben a tudósok nehezebben találnak egyetértésre), egy érett elmélet használói között abban egyetértés van, hogy a különböző történetleírások empirikus tartalombeli különbséggel járnak-e, legalábbis elviekben.

Hőtan. Szuperveniál-e a hő kalorikum elmélete a hő kinetikus elméletén? Vegyünk egy példát, ahol a kalorikum elmélet empirikusan sikeresen megkülönbözteti a történetleírásait. Használhatunk például egy Lavoisier által épített kalorimétert arra, hogy megmérjük egy kémiai reakció során kibocsátott hő mértékét, amellyel felmelegítünk egy eredetileg szobahőmérsékletű, 1cm^3 űrtartalmú, gázt tartalmazó zárt dobozt. A hő kalorikum elmélete szerint, ha ezt a zárt dobozt egy másik hasonló, még szobahőmérsékletű doboz mellé helyezzük, akkor a melegebb dobozból az öntaszító tulajdonságú kalorikum egy része átáramlik a szobahőmérsékletű dobozba, míg a két dobozban a kalorikum egyenletesen el nem oszlik, és így közös nem lesz a hőmérsékletük. Ezt a történetleírást összehasonlíthatjuk egy másikkal, ahol ugyanez a folyamat történik, azt leszámítva, hogy az első lépésben a kémiai reakciót megkétszerezzük, és így a végső közös hőmérséklete (kalorikum tartalma) a két doboznak magasabb lesz, mint az első esetben. A hő kalorikum elmélete ezt a két történetleírást empirikusan sikeres módon képes megkülönböztetni. Ám, természetesen, ugyanezen történéseket a kinetikus elmélet is ugyanúgy képes empirikusan sikeres módon megkülönböztetni, lényegében ugyanazon mérési technikákat alkalmazva, mint a kalorikum elmélet. Bár a kinetikus elmélet történetleírásai az átlagos mozgási energia változásra támaszkodnak a kalorikum helyett a hőcsere leírásához, ennek nincsen lényegi szerepe abban, hogy a kétféle történéseket a kinetikus elmélet képes legyen empirikusan sikeres módon megkülönböztetni. Ugyanez elmondható a kinetikus elmületről a klasszikus statisztikus mechanikára, majd a kvantum statisztikus mechanikára való áttérés során.

Nem mindig magától értetődő, hogy a történetleírások megkülönböztetésének sikere mindig valódi sikert takar, különösen a fizika korai szakaszában, amikor még meglehetősen alacsony volt a tudósok kognitív elfoglaltságának vizsgálatára jutó munkaórák száma. Így bizonyos fokú racionális rekonstrukcióra szükség

van ahhoz, hogy megkülönböztessük egymástól az empirikus sikerességbe vetett igazolatlan hitet az empirikus sikerességbe vetett igazolt hittől: egyes esetekben az elméletek korai használói ugyan meg lehettek arról győződve, hogy empirikusan sikeresen meg tudnak különböztetni két történetleírást, azonban a siker látszata csak valamilyen tévedés eredménye volt. Egy potenciális példa Blondlot N-sugarainak, a 20. század elején feltételezett egyfajta sugárzásnak az esete (a részletes történethez lásd Nye 1980). Blondlot meg volt győződve arról, hogy egy olyan megbízható empirikus gyakorlatot követ, amelynek segítségével sikeresen el lehet dönteni, hogy adott laboratóriumi környezetben megjelenik-e az N-sugárzás. Egy, Blondlot laboratóriumát látogató amerikai fizikus azonban hamarosan leleplezte Blondlot empirikus gyakorlatának megbízhatatlanságát, aminek az volt a lényegi oka, hogy Blondlot nem követett a kognitív elfogultság befolyásától védő alapvető, józan ész által diktált szabályokat.

A kognitív elfogultság befolyásától védő alapvető, józan ész által diktált szabályok elemi statisztikai módszerként való kodifikációja csak a múlt században fejeződött be, és így ezeket retroaktívan az empirikus sikeresség igazoltságának követelményként támasztani a korábbi elméletek használóival szemben jó adag történeti anakronizmust von magával. Azonban ezek az elemi statisztikai módszerek nagymértékben függetlenek a górcső alá vett elméletek által használt történetleírásoktól és feltételezett történésektől: a módszerek mindössze arra szolgálnak, hogy segítsenek kiszűrni az emberi elfogultság befolyását és a téves korrelációkat. Így amennyiben találnánk is ellenpéldát a fizikatörténeti premisszára, amennyiben az csak attól válik ellenpéldává, mert olyan emberi elfogultság vagy téves korreláció jelenlétére támaszkodik, amelyet elemi statisztikai módszerek alkalmazásával ki lehetett volna szűrni, a fizikatörténeti premisszánkat nem fenyegeti a lényegi falszifikáció veszélye.

A fejezetet az optimista és a pesszimista meta-indukció összehasonlításával zárjuk. A két érvnek hasonló a formális struktúrája, ti. mindkettő enumeratív indukció a múltbeli fizikák elméleteinek halmazán. Indukciós alapjaikban azonban van különbség: míg a pesszimista meta-indukció fókuszában az a kérdés áll, hogy az elméletek által tételezett entitások és tulajdonságok, valamint egyes fogalmak referenciái hogyan élik túl az elméletek közötti változást, addig az optimista meta-indukció csak az empirikus siker egy fajtájára, ti. a történetleírások közötti különbségtétel empirikus sikerének megőrződésének kérdésére összpontosít. Tekintettel arra, hogy ez utóbbi empirikus siker megőrződéséhez nincsen szükség arra, hogy az entitások, tulajdonságok, fogalmak (általánosan: történések) referenciái túléljék az elméletek közötti változásokat, továbbá a pesszimista meta-indukció explicit módon el is ismeri, hogy a múltbeli fizika elfogadott elméletei empirikusan sikeresek voltak (tehát az empirikus sikeresség megőrződik), az optimista és a pesszimista meta-indukció között nincsen közvetlen ellentmondás: mindkettő lehet egyszerre helyes következtetés. Tanulmányunk szempontjából ez elegendő: ahogyan láttuk, az optimista meta-in-

dukció által alátámasztott jövőbeli fizika-szupervenienencia elégséges ahhoz, hogy a kurrentista fizikalizmus elkerülje Hempel dilemmájának kihívását.

Bár az optimista és pesszimista meta-indukció békésen meg tud élni egymás mellett, érvelni lehet amellett, hogy az utóbbi induktív érveként jóval gyengébb, mint az előbbi. A két enumeratív indukciós érv erősségét ugyanis összehasonlíthatjuk az indukció materiális elmélete (Norton 2003) segítségével. Az indukció materiális elmélete szerint azonos formális struktúrával rendelkező induktív érvek nagyon is különböző erősségűek lehetnek. Ez Norton két enumeratív indukciós példáján keresztül jól illusztrálható (Norton 2003. 649):

(Pr1) A bizmut néhány mintájának olvadáspontja 271 C.

(Co1) Tehát a bizmut minden mintájának olvadáspontja 271 C.

(Pr2) A viasz néhány mintájának olvadáspontja 91 C.

(Co2) Tehát a viasz minden mintájának olvadáspontja 91 C.

(Pr1) \rightarrow (Co1) jóval erősebb induktív érv, mint (Pr2) \rightarrow (Co2), holott formális struktúrájukban nincsen különbség. Norton materiális elmélete szerint az indukciók különbségét az eredményezi, hogy míg a bizmutot érintő első indukcióhoz létezik olyan, korábbi másfajta indukciók által megerősített, ún. *materiális tény*, amely alátámasztja (ti. hogy a kémiai elemek mintái általában uniform fizikai tulajdonságokkal rendelkeznek), addig a viaszt érintő második indukcióhoz ilyen, azt alátámasztó materiális tény nincsen. Norton álláspontja szerint egy indukció erőssége mindig valamilyen ehhez hasonló, az indukció tényleges tartalmához kötődő materiális tényre vezethető vissza, nem pedig az induktív érvek valamilyen formális tulajdonságára.

Ami a pesszimista meta-indukciót illeti, Shech (2019) szerint nincsen azt alátámasztó materiális tény, ezért legfeljebb egy nagyon gyenge enumeratív induktív érv lehet. Shech részletes érvelésétől eltekintve, egy lépést hátra lépve ez az eredmény tulajdonképpen egyáltalán nem meglepő: nem nagyon van olyan magától értetődő, a fizika elméletinek vagy a fizikus közösség szociológiájából fakadó tény, ami szükségessé tette, hogy az elméletek fejlődése abban nyilvánuljon meg, hogy bizonyos, korábban létezőnek gondolt entitások vagy tulajdonságok létezését, vagy egyes elméleti fogalmak valódi referencialitását egy újabb elmélet fényében el kelljen vetni. Számptalan példája van olyan elméleti fejlődésnek, amely nem jár ilyen radikális változásokkal. Nem magától értetődő tehát, hogy milyen materiális tényre tudna a pesszimista meta-indukció támaszkodni.

Az optimista meta-indukció számára azonban ilyen materiális tényként funkcionálni képes, magától értetődő tény adott, ti. például az a fent említett (R1) és (R2) premisszák által kifejezett szociológiai tény, hogy a fizikusok közössége, valamilyen komoly külső társadalmi kényszerítő erő hiányában, nem fog egy elméletet elvetni és helyettesíteni egy másikkal, ha ez azzal járna, hogy egy

korábbi, empirikusan sikeres különbségtétel lehetősége elveszik. Bár az elméletek empirikus adekvátságának – amelynek alapvető eleme az, hogy kontrasztot tudunk képezni különböző kísérleti helyzetek (különböző történetleírások) között – folyamatos javítása talán nem minden tudományág képviselőinek központi episztemikus célja, a fizikusok számára azonban a közösséget összetartó ethosz része. Ez az episztemikus cél és attitűd megfelelő materiális tényként tudja alátámasztani az optimista meta-indukciót.

Összegezve: bár az optimista és a pesszimista meta-indukció formális struktúrája, az enumeratív indukció, megegyezik és a két érv egymással összeegyeztethető, míg az optimista meta-indukció számára a fizikus közösség és a fizika elméleti változásainak szociológiai tényei erős materiális tényt szolgáltatnak, addig ugyanez a pesszimista meta-indukcióról nem mondható el. Az optimista meta-indukció ugyanakkor alátámasztja a tanulmány fő érvéhez vezető második premisszát, a jövőbeli fizika-szupervenenciát.

VII. ÖSSZEGZÉS

A tanulmányban érveltünk amellett, hogy (1) Hempel dilemmájának új keletű megfogalmazásai nem adják hűen vissza Hempel gondolatmenetének logikai szerkezetét; (2) a fizikalizmus elmélet-orientált megfogalmazásának érdemes elkerülnie a „fizikai” fogalomra való közvetlen támaszkodást; (3) az elméletek empirikusan adekvát történetleírásaira támaszkodva megadható a fizikalizmus egy ezt, és számos más, a szakirodalom által kívánatosnak minősített követelményt kielégítő megfogalmazása; (4) az így megadott elmélet-szupervenencia fizikalizmus, a jövőbeli fizika-szupervenenciára támaszkodva, képes elkerülni Hempel dilemmájának kihívását; (5) a feltevésekből szintén következik, hogy a mentális leírások nem jelenhetnek meg alapvetőként a jövőbeli fizikában; (6) a jövőbeli fizika-szupervenencia többféle módon is alátámasztható, többek között egy optimista meta-indukció segítségével; (7) bár az optimista és a pesszimista meta-indukciók egymással összeegyeztethetőek, az előbbi erősebb az utóbbinál mint induktív érv.

Érveltünk amellett, hogy egy adott elmélet szerint azonos empirikus tartalommal rendelkező történetleírások közötti különbségtétel regisztrálása nem egy másik elmélet feladata: az adott elmélet használóinak feladata jobban megérteni milyen, többlet-struktúra jelenlétéhez, történetleírások matematikai ekvivalenciájához, reprezentációs multiplicitáshoz stb. kötődő oka van annak, hogy az adott elmélet – esetenként akár különböző ontológiai képeket is sugalló – történetleírásainak azonos empirikus tartalma van. Az elmélet-szupervenencia viszonyának ezért az I-leírások – az azonos empirikus tartalommal rendelkező történetleírások – a természetes alanyai. Másként fogalmazva, a fizika egy adott elméletén belül az I-leírások szuperveniciálnak az ontológiai képeket sugalló történetleírásokon, nem pedig fordítva. Ezért a fizika egymást követő, különböző

elméletei között az l-leírások közötti szupervenienenciára számíthatunk, nem pedig általánosan a történetleírások közötti szupervenienenciára.

A fenti megjegyzésből is látható annak veszélye, hogy a fizikalizmus tézisének a fizika elméleteire hivatkozó meghatározásainál a „fizikai” köztes fogalmára támaszkodjunk: bár a mentális elméletek l-leírásai – a tanulmány fizikalizmus tézise szerint – szupervenienálnak a fizika l-leírásain, nem lenne meglepő, ha a mentális elméletek történetleírásai nem szupervenienálnának a fizika történetleírásain. A fizika különböző elméletei közötti viszonytal analóg módon egy mentális elmélet két empirikusan azonos tartalommal rendelkező történetleírása közötti különbségtétel regisztrálása nem feladata a fizikának, közvetlenül a történetleírások közötti szupervenienenciára pedig még a fizika különböző elméletei között sem számíthatunk, nemhogy a mentális elméletek és a fizika történetleírásai között. Elméleteink nincsenek olyan formába öntve, hogy történetleírásaik és l-leírásaik egybe essenek. Amikor a fizikalizmus tézisének meghatározásakor a „fizikai” köztes fogalmára támaszkodunk, már eleve kudarcra ítéljük a fizikalizmust azzal, hogy a tárgyalást az ontológiai képeket sugalló történetleírások szintjére kényszerítjük.

Az elmélet-szupervenienencia megfogalmazásához a téridő tartomány fogalmát az általános relativitáselméletből kölcsönöztük, azt a *locust* jelölendő, amihez partikuláris történések kapcsolhatóak. Elképzelhető, hogy egy jövőbeli fizika a téridő tartomány fogalmát csak mint származtatott, közelítő fogalmat tartalmazza majd, és az jövőbeli locus fogalom, amelynek a téridő tartomány fogalma közelítő változata, lehetővé teszi egy jövőbeli fizikalista számára a fizikalizmus tézisének egy pontosabb, jövőbeli megfogalmazását. Bár egy ilyen pontosabb, jövőbeli megfogalmazásnak lehet relevanciája egyes, *jövőbeli* nem-fizikai elméletek szupervenienenciája szempontjából, a tézis jövőbeli pontosításának lehetősége nem érvényteleníti a *jelenlegi* nem-fizikai elméleteknek a jelenlegi kurrentista fizikalizmus tézise által megfogalmazott szupervenienenciájának kérdését, és így e tézis érvényességét. Kicsit pongyolán fogalmazva: a jelenlegi téridő tartomány fogalmunk várhatóan szupervenienál a jövőbeli fizika locus fogalmán, ahhoz hasonlóan, ahogyan (P2) szerint a jelenlegi fizika elméletei szupervenienálnak a jövőbeli fizika elméletein, és így a jövőbeli kurrentista fizikalizmus tézise sem fogja érvényteleníteni a jelenbeli kurrentista fizikalizmus tézist.

A fizika jövőbeli elméleti változásai tehát nem adnak új értelmet a tanulmány kurrentista fizikalizmus tézisének. Érdemes továbbá megjegyezni, hogy a tanulmány érvelése (1) nem feltételezi, hogy a hétköznapi anyag fizikája a jövőben nem fog változni (v. ö. Smart 1978), vagy hogy a ma ismert neurális struktúrákat tekinthetjük elégséges fizikai alapnak (v. ö. Lycan 2003); (2) nem szorítkozik az elmefilozófiai fizikalizmusra; (3) nem zárja ki, hogy kvantummechanikai⁵ szintű

⁵ A kurrentista elmélet-szupervenienencia fizikalizmus tézisének egy potenciális ellenpéldája lenne, ha a tudatosságban megjelenő különbségek csak a kvantumgravitációs állapotok

jelenségek relevánsak legyenek a tudatosság magyarázatához; (4) nem zárja ki, hogy a központi idegrendszerre másként hassanak bizonyos entitások, mint a világ más fizikai rendszereire; (5) összeegyeztethető a többszörös realizálhatósággal, és azzal, hogy akár egy kvantumszámítógép is megvalósíthatson mentális állapotokat; (6) nem épül a jelenlegi vagy jövőbeli fizika elméletei igazságának valószínűségét érintő elképzelésekre; (7) nem épít arra a feltételezésre, hogy a fizikalizmus nagyon általános empirikus hipotézis. Mindezek alapján úgy tűnik, hogy az irodalomban felhozott ellenvetésekkel (v. ö. Márton 2019. 84–88) szemben a tanulmány kurrentista fizikalizmusa megállja a helyét.

Tekintve, hogy a tanulmány fizikalizmus tézise elméletek egymáshoz való viszonyán keresztül lett megfogalmazva, természetes módon vetődik fel a kérdés, hogy a tézis hogyan viszonyul a redukció és általában az elméletközi kapcsolatok vizsgálatához. Egyfelől a szupervenienca gyenge reláció, és kétségtelenül fontos lenne jobban megértenünk annak részleteit, hogy pl. a nem-fizikai elméletek oksági állításai hogyan viszonyulnak az őket realizáló rendszerek dinamikájához; egy ilyen megértés felé történő első lépéshez lásd (Fazekas et. al. 2021). Másfelől, a tanulmány fizikalizmus tézise bizonyos értelemben erősebben is köti össze a nem-fizikai elméleteket és a fizikát, mint azt bizonyos redukciós viszonyok tennék. Például bizonyos megkötésekkel valamilyen formájú redukciós viszony fennállhat a jelenlegi mentális elméletünk és a jelenlegi kognitív neurológia között, ám az nem világos, hogy a jelenlegi mentális elméletünk szupervenienál-e a kognitív neurológián a tanulmányban használt szupervenienca fogalom értelmében. Ennek oka a többszörös realizálhatóság; ha például az a napokban felröppent hír, miszerint a Google LaMDA chatbotja tudatossá vált, a jelenlegi mentális elméletünk szerint értelmes és igaz lenne, akkor lehet különbség két, csak a programot futtató számítógépeket tartalmazó zárt szoba mentális elmélet szerinti történetleírásai között anélkül, hogy ez különbségként megjelenne a két szoba jelenlegi kognitív neurológia szerinti történetleírásai között, hiszen a jelenlegi kognitív neurológia csak biológiai lények állapotairól tud számot adni. Természetesen a két szoba jelenlegi fizika szerinti történetleírásai még ebben az esetben is különböznenek egymástól, így ez a példa sem veszélyezteti a kurrentista fizikalizmus téziséét. Tehát, habár a mentális elméletünk (bizonyos megkötésekkel) állhat valamilyen reduktív viszonyban a kognitív neurológiával, és a kognitív neurológia pedig a fizikával, a mentális elmélet lehet, hogy nem szupervenienál a kognitív neurológián, csak a fizikán. Ezen gondolat bővebb kifejtése azonban egy jövőbeli tanulmány feladata lehet.

különbségén szupervenienálnának (ahogyan Penrose (1989), jelen tanulmány szerzője szerint tévesen, sugallja), a jelenlegi (kvantummechanikát is magába foglaló) fizika által adott történetleírásokon viszont nem.

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

A szerző köszönetet szeretne mondani az MTA Fizikalizmus mini-szimpozium és Fizikalizmus Workshop, az ELTE TPF szeminárium, az MCMP Workshop: Physicalism, és az LMU Research Seminar in Decision and Action Theory résztvevőinek a hasznos visszajelzésekért, valamint Bernáth Lászlónak, Gömöri Mártonnak, Gregor Hörzernak, Márton Miklósnak, John Nortonnak, Szabó Gábornak, és az egyik anonim bírálónak a kéziratot illető megjegyzéseiért. A tanulmány a szerző angol nyelvű (elbírálás alatti) kéziratának magyar változata. A kutatás az NKFIH K-115593 támogatásának segítségével valósult meg.

IRODALOM

- Crane, Tim – Mellor, David Hugh 1990. There is No Question of Physicalism. *Mind*. 99. 185–206.
- Earman, John 1989. *World Enough And Space-Time*. Cambridge, The MIT Press.
- Fazekas Péter – Gyenis Balázs – Hofer-Szabó Gábor – Kertész Gergely 2021. Okság: egy dinamikus rendszereken alapuló megközelítés. *Magyar Filozófiai Szemle*. 65/1. 26–45.
- Firt, Erez – Hemmo, Meir – Shenker, Orly 2022. Hempel's Dilemma: Not Only for Physicalism. *International Studies in the Philosophy of Science*. 1–29.
- Forrest, Peter 2010. The Identity of Indiscernibles. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/identity-indiscernible> (2022.06.26.)
- Gömöri Márton 2022. Redukcionizmus: a korrelációk magyarázatán alapuló érv vázlata. *Magyar Filozófiai Szemle*, jelen szám.
- Halvorson, Hans 2019. *The Logic in Philosophy of Science*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hempel, Carl Gustav 1969. Reduction: Ontological and Linguistic Facets. In Herbert Feigl – Wilfrid Sellars (szerk.) *Readings in Philosophical Analysis*. New York, Appleton Century Crofts. 373–384.
- Hempel, Carl Gustav 1980. Comments on Goodman's Ways of Worldmaking. *Synthese*. 45. 193–199.
- Hörzer, Gregor Michael 2020. *Understanding Physicalism*. Berlin – Boston, De Gruyter.
- Lycan, William 2003. Chomsky on the Mind-Body Problem. In Louise M. Anthony – Norbert Horstein (szerk.) *Chomsky and his Critics*. Oxford, Blackwell. 11–28.
- Márton Miklós 2019. Mi a „fizikai”? Kísérletek a „fizikai” fogalmának meghatározására a kortárs fizikalizmusvitában. *Elpis*. 2019/1. 79–106.
- Márton Miklós 2022. *Egy megengedő fizikalizmus. Noam Chomsky metodológiai fizikalizmusa*. *Magyar Filozófiai Szemle*, jelen szám.
- McLaughlin, Brian – Bennett, Karen 2018. Supervenience. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/supervenience> (2022.06.26.)
- Melnyk, Andrew 1997. How to Keep the 'Physical' in Physicalism? *Journal of Philosophy*. 94. 622–637.
- Myrvold, Wayne 2022. Philosophical Issues in Quantum Theory. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/qt-issues> (2022.06.26.)

- Nida-Rümelin, Martine – Conaill, Donnchadh O. 2019. Qualia: The Knowledge Argument. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/qualia-knowledge> (2022.06.26.)
- Norton, John 2003. A Material Theory of Induction. *Philosophy of Science*. 70. 647–670.
- Norton, John 2019. The Hole Argument. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/spacetime-holearg> (2022.06.26.)
- Nye, Mary Jo 1980. N-Rays: An Episode in the History and Psychology of Science. *Historical Studies in the Physical Sciences*. 11/1. 125–156.
- Penrose, Roger 1989/2011. *A császár új elméje*. Ford. Gálfi László. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Rabin, Sheila 2019. Nicolaus Copernicus. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/copernicus/> (2022.06.26.)
- Shech, Elay 2019. Historical Inductions Meet the Material Theory. *Philosophy of Science*. 86. 918–929.
- Smart, Jack J. C. 1978. The Content of Physicalism. *Philosophical Quarterly*. 28. 339–341.
- Stoljar, Daniel 2021. Physicalism. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/physicalism> (2022.06.26.)
- Szabó László 2017. Meaning, Truth, and Physics. In Gábor Hofer-Szabó – Leszek Wroński (szerk.) *Making it Formally Explicit*. Cham, Springer International Publishing. 165–178.
- Szabó László 2021. Physicalism without the idols of mathematics. *PhilSci Archive* preprint. <http://philsci-archive.pitt.edu/18901> (2022.06.26.)
- Weinstein Stephen 2019. Quantum Gravity. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/quantum-gravity> (2022.06.26.)

Redukcionizmus: a korrelációk magyarázatán alapuló érv vázlata*

Az elmefilozófiai fizikalizmus egyik alapvető motivációja az az intuíció, hogy a mentális és neurofiziológiai események közti korreláció legkézenfekvőbb magyarázata a mentális és neurofiziológiai események azonossága. E rövid dolgozatban egy olyan új érvet szeretnék körvonalazni a redukcionizmus doktrínája mellett általában, amely ezt az intuíciót bontja ki és élesíti.

I.

A reichenbach-i közös-ok-elv szerint nincsenek véletlen, kauzális magyarázatot nélkülöző regularitások a világban; minden korreláció kauzális kapcsolaton nyugszik. Pontosabban fogalmazva: ha két esemény között korreláció áll fenn, akkor azok vagy direkt kauzális kapcsolatban állnak, vagy létezik egy harmadik esemény a korreláló események közös múltjában – egy közös ok –, amely kauzális kapcsolatban áll mindkét szóban forgó eseménnyel.

Példaként vegyük a barométer állása és a közelgő vihar közötti korreláció esetét. A barométer higanyszálának összehúzódását gyakran vihar követi. E korreláció mögött nincs direkt kauzális kapcsolat, hiszen nem a barométer állása okozza a vihart vagy fordítva. Létezik azonban egy közös ok, a légköri nyomás csökkenése, amely hatással van mind a barométer állására, mind az időjárás alakulására, s így megmagyarázza a kettő közti korrelációt.

A közös-ok-elv állításával szemben a következő ellenpéldát szokás felhozni (Hitchcock–Rédei 2021). Egy céltáblára dobálunk dartsszal. Legyen R és S a céltábla olyan régiói, hogy S teljes egészében tartalmazza R -t. Az R és S régiók eltalálása között korreláció van, hiszen ha a darts R -ben landol, akkor egyúttal S -ben is landol. E korreláció mögött azonban nincs *kauzális* magyarázat. Nyilvánvalóan arról van szó, hogy a két szóban forgó esemény között nem oksági, hanem *logikai/analitikus* kapcsolat áll fenn, és ez a kapcsolat magyarázza a korrelációt.

* Készült az NKFI Hivatal támogatásával, No. K134275.

Pontosabban megfogalmazva: nincs két különböző esemény, amelyek kauzális kapcsolatban tudnának állni, hanem egyetlen esemény – a darts a céltábla egy adott pontján landol – két különböző nyelvi leírása van megadva, amely leírások között logikai/analitikus kapcsolat van. Ezzel rokon ellenpélda a következő. Amikor Alíz felső szomszédja az *R* régiót találja el a dartsszal, akkor Bob alsó szomszédja mindig az *S* régióba talál. Mi magyarázza a korrelációt? Kiderül, hogy Alíz és Bob ugyanannak a háznak az első illetve harmadik emeletén laknak, és Alíz felső szomszédja történetesen ugyanaz a darts-játékos, mint Bob alsó szomszédja. Itt megint arról van tehát szó, hogy nincs két különböző esemény, hanem egyetlen esemény különböző nyelvi leírásai közötti szemantikai összefüggés magyarázza a korrelációt. Szemben az előző példával, itt az eseményleírások nem analitikus kapcsolatban állnak, hiszen az „Alíz felső szomszédja” és „Bob alsó szomszédja” kifejezések – a szokásos megkülönböztetéssel élve – nem azonos *jelentésűek*, hanem azonos *jelölésűek*. A korrelációt az magyarázza, hogy a „Bob alsó szomszédja az *S* régióba talál” eseményleírás ugyanazt az eseményt jelöli, mint az „Alíz felső szomszédja az *S* régióba talál” leírás, ami viszont logikai/analitikus következménye annak, hogy „Alíz felső szomszédja az *R* régióba talál”.

Az irodalomban szokás az ilyen típusú korrelációkat a „realizáció”, „konstitúció” vagy „megalapozás” („grounding”) metafizikai terminusaiban leírni. Ismael és Schaffer (2020. 4135–4137) például a fenti példákat – a közösok-típusú magyarázat mintájára – a „közosalap-típusú magyarázat” („common ground explanation”) eseteinek tekinteni, ahol a korrelációt megmagyarázó „közös alap” a realitásnak az az eleme lenne – a céltábla *R* régiója, Alíz és Bob közös szomszédja –, amelyik közös a korreláló eseményekben. Értelmezésem szerint a fenti példák effajta leírása félrevezető, ugyanis – és ez a későbbiek szempontjából lényeges lesz – itt alapvetően nem egy metafizikai, hanem szemantikai jelenségről van szó.

Ezzel a kvalifikációval a közösok-elv precízebb megfogalmazása a következő: ha két esemény között korreláció áll fenn, akkor azok vagy oksági – direkt vagy közösok-típusú – kapcsolatban állnak; vagy az események nyelvi leírásai között fennálló szemantikai viszony – logikai/analitikus kapcsolat és/vagy referenciaazonosság – magyarázza a korrelációt. Ez az elv központi szerepet fog játszani abban a redukcionizmus melletti érvelésben, amelyet itt megfogalmazok.

II.

Tekintsünk néhány olyan tipikus példát, ahol a redukció problémája – ahogy ezt a tudományfilozófiában/metafizikában értjük – felmerül: a hőjelenségek redukciója a molekuláris mozgásra, a társadalmi jelenségek és az individuális viselkedés viszonya, a mentális állapotok és a neurofiziológiai állapotok kapcsolata. Mik azok az általános feltételek, amelyek mellett a redukció igénye/lehetősége

felmerül? Értelmezésem szerint két ilyen feltétel minimálisan szükséges. 1) Léteznie kell eseménytípusok két csoportjának, eseményleírások két osztályának – jelöljük a két osztályt A -val és B -vel – amelynek elemei a téridő ugyanazon tartományához vannak rendelve, vagyis amelyek a dolgok állását ugyanabban a téridő-tartományban jellemzik. A hőjelenségekkel kapcsolatos események és a molekulák mozgásával kapcsolatos események ugyanabban a téridő-tartományban vannak lokalizálva, ott ahol a doboz gáz, amelynek a termodinamikájáról szó van, elhelyezkedik. Hasonlóan, a társadalmi jelenségek ugyanabban a téridő-régióban játszódnak le, mint ami helyet ad a társadalmat alkotó egyénekkel kapcsolatos történéseknek. 2) A két eseményosztály között (egyirányú) szupervencióviszony kell, hogy fennálljon. Vagyis nem lehet különbség a hőjelenségekben anélkül, hogy különbség lenne a molekulák mozgásában. Ha rögzítjük, hogy mit tesznek a társadalom szereplői, az egyes individuumok, akkor rögzítettük, hogy milyen jelenségek zajlanak a társadalomban. Lényeges, hogy a szupervencióviszonyt itt egyszerűen az aktuális világban fennálló regularitásként értelmezem, bármilyen modális tartalom nélkül. Vagyis, ha tekintünk két különböző téridő-tartományt az aktuális világban, amelyek különböznek az A -eseményekben, akkor kell, hogy különbség legyen a két téridő-tartomány B -eseményeiben (amennyiben A szupervenció B -n). Ez a szupervenció-kondíció olyan, amelynek teljesülése elvben empirikusan ellenőrizhető.¹

Hangsúlyozandó, hogy a fenti két feltételt nem a redukció megvalósulása feltételeinek tekintem, hanem annak a jellemzésének, hogy egyáltalán mikor merül fel a redukció igénye – függetlenül attól, hogy végső soron lehetséges-e redukció vagy sem. Másként fogalmazva, a fenti két kondíció annak a feltételének tekinthető, hogy mikor beszélhetünk olyan eseményleírásokról, amelyek – a szokásos metaforával élve – „szintekbe” rendezhetők. Nyilvánvaló, hogy ha a szupervencióviszony, ahogy ezt értelmeztem, nem áll fenn, akkor értelmetlen a leírások „szintjeiről” beszélni és motiválatlan a redukció kérdésének felvetése. A hőjelenségek és optikai jelenségek között nincs olyan reguláris kapcsolat, mint amit a szupervenció megkövetel, és így fel sem merül, hogy a két jelenséget ugyanannak a dolognak a különböző „szintű” leírásaival hozzuk összefüggésbe, vagy hogy az egyik jelenséget a másikra redukáljuk.

Habár a fenti két feltétel nem a redukció megvalósulásának feltétele, látni fogjuk, hogy e feltételek teljesülése mellett jó okunk van a redukció igényével fellépni. Előbb azonban azt kell tisztáznunk, hogy mit is értünk redukció alatt.

¹ A szupervenció fogalmát hasonlóan értelmezi Gyenis 2022.

III.

A szupervencia-viszony fennállása korrelációt jelent az A és B eseményosztályok elemei között. Valóban, ha egy B -típusú b esemény rögzítése egyértelműen meghatározza, hogy melyik A -típusú a esemény következik be – ahogy ezt a szupervencia megköveteli –, akkor $p(a\&b) = p(b)$ (ahol p relatív gyakoriságot jelöl). Ez $p(a) < 1$ esetén azt jelenti, hogy $p(a\&b) > p(a)p(b)$, ami az a és b események közötti statisztikus korreláció feltétele.

Mi a magyarázata az A - és B -típusú események közti korrelációnak? A közösok-elv értelmében e magyarázat az A - és B -típusú események/eseményleírások közt fennálló oksági vagy (logikai/analitikus összefüggésen és/vagy referenciaazonosságon alapuló) szemantikai kapcsolat kell, hogy legyen. Értelmezésem szerint ez a kapcsolat nem más, mint amit az irodalomban „korrespondencia-szabálynak” („correspondence rule”, „bridge law”) neveznek. Az irodalomban vitatott, hogy mi a korrespondencia-szabályok episztemológiai/modális státusza (Nagel 1961. 11.2. fejezet; Chalmers 1996. 2. fejezet). Ha elfogadjuk az előbbi értelmezést, tehát egy korrespondencia-szabályra úgy tekintünk, mint a szupervenciából következő korrelációt magyarázó összefüggés, akkor automatikusan adódik a korrespondencia-szabályok egy egyszerű osztályozása: egy korrespondencia-szabály vagy (1) kauzális kapcsolatot vagy (2) logikai/fogalmi összefüggést vagy (3) referenciaazonosságot (és esetleg logikai/fogalmi összefüggést) fejez ki a szintek között. A szokásos jellemzés szerint az első esetben a korrespondencia-szabály kontingens és *a posteriori*, a második esetben szükségszerű és *a priori*, a harmadik esetben szükségszerű és *a priori* vagy *a posteriori* aszerint, hogy a referenciaazonosságot a jelentés alapján vagy a tapasztalatból tudjuk. Ez az osztályozás megfelel annak, amit az irodalomban találunk, egyetlen fontos pontosítással: ha egy korrespondencia-szabály kontingens, akkor mindenképp kauzális karakterű. Valóban, a közösok-elv alapján azt kell várnunk, hogy bármilyen kontingens összefüggés által produkált korreláció – tehát két ontológiai értelemben *különböző* esemény korrelációja – mögött kauzális kapcsolat áll. Ha például valaki azt állítja, hogy a fájdalom és a C-rostok tüzelése közötti kapcsolat kontingens (tehát nem logikai/fogalmi szükségszerűséget és/vagy referenciaazonosságot kifejező) törvényszerűség, akkor a közösok-elv alapján azt kell várnia, hogy a fájdalom és a C-rostok tüzelése között oksági – direkt vagy közösok-típusú – kapcsolat álljon fenn. Megfordítva: ha a fájdalom és a C-rostok tüzelése közötti kapcsolat nem kauzális jellegű, akkor logikai/fogalmi és/vagy referenciaazonosságon alapuló szükségszerűséget kell, hogy kifejezzen. Ez az állítás tökéletesen kompatibilis az irodalomban jól ismert diagnózissal (Tózsér 2009. 233–234), mely szerint a fájdalom és a C-rostok tüzelése közötti kapcsolat tapasztalati úton felfedezett azonosságként értelmezendő, csakúgy, mint a hőmérséklet és a molekuláris mozgás, vagy a Hesperus és Phosphorus viszonyának ese-

tében. Említsünk példát fogalmi szükségszerűséget kifejező, *a priori* korrespondencia-szabályra is: tipikus példák a társadalomtudományokban használt aggregált mutatók – pl. GDP vagy munkanélküliségi ráta – *definíciói*, melyek analitikus kapcsolatot teremtenek a társadalmi tények és az individuális viselkedés tényei között.

Az irodalomban nincs egységes értelmezése a redukció fogalmának (Ney 2008). Ha a korrespondencia-szabályok kontingens kauzális kapcsolatot fejtenek ki, akkor az *A* és *B* eseményosztályok közötti nem-reduktív viszonyról szoktak beszélni. A redukció esetének azt tekinthetjük, amikor a korrespondencia-szabályok logikai/fogalmi és/vagy referenciaazonosságon alapuló szükségszerűséget fejtenek ki. Ugyanezt a korrelációk magyarázatának perspektívájából megfogalmazva: az tekinthető a redukció esetének, amikor a szintek közötti szupervencia-viszonyból származó korreláció logikai/analitikus kapcsolatra és/vagy referenciaazonosságra vezethető vissza. Valóban, ilyen esetben ontológiai értelemben nincs szó két különböző eseményosztályról, hanem csak egyről. A szupervencia és az abból következő korreláció ennek az egyetlen eseményosztálynak a két különböző típusú nyelvi leírásai között fennálló szemantikai viszonyból származik. A reduktív viszony fogalmának ilyen értelmezése tehát azt fejezi ki, hogy a redukció ontológiai értelemben *eliminációt* jelent.

Másként megfogalmazva, a szintek közötti reduktív viszony annak felel meg, amit az irodalomban *típusazonosságnak* neveznek (Tózsér 2009. 214). Az *A* és *B* eseményosztályok elemei *eseménytípusok*, tehát partikuláris események *tulajdonságai*, olyan dolgok, amelyek egy teridő-régióban tudnak instanciálódni – illetve ilyenek nyelvi leírásai. Az *A*- és *B*-típusú eseményleírások között fennálló logikai/analitikus kapcsolat és referenciaazonosság tehát típusok – és nem példányok – leírásai közötti viszony. Valóban, a (szupervenciából következő) korreláció *eseménytípusok* közötti reláció, amelyet típusazonosság tud magyarázni, példányazonosság nem. Korábbi példánknál maradvá: az „Alíz felső szomszédja az *R* régiót találja el” és „Bob alsó szomszédja az *S* régiót találja el” *eseménytípusok* korrelációját az magyarázza, hogy a „Bob alsó szomszédja az *S* régióba talál” leírás ugyanazt az *eseménytípust* jelöli, mint az „Alíz felső szomszédja az *S* régióba talál” leírás, ami viszont logikai/analitikus következménye annak az *eseménytípus*-leírásnak, hogy „Alíz felső szomszédja az *R* régióba talál”. A fájdalom és a C-rostok tüzelése közti korrelációt a „fájdalom érzése” és a „C-rostok tüzelése” *eseménytípusok* azonossága (eseménytípus-leírások referenciaazonossága) magyarázza; az a tény, hogy minden mentális esemény példányazonos valamilyen fizikai esemény-példánnyal, nem magyarázná meg a típusok közti korrelációt.

A redukcionizmus doktrínája azt követeli meg, hogy a szóban forgó eseményszintek közötti szupervencia-korrelációt redukcióra (tehát szemantikai kapcsolatokra) alapozva magyarázzuk. Hogy ilyen reduktív magyarázat lehetséges-e az

adott jelenségkör esetében, ez nem következik az eddig elmondottakból. A következő megfontolások azonban abba az irányba mutatnak, hogy ilyen magyarázatnak léteznie kell tetszőleges kétszintű leírás esetén.

IV.

Az A - és B -típusú események ugyanazon téridő-tartományban, tehát időben egyszerre történnek meg. Vagyis a két szint eseményeinek lokalizációja olyan, hogy – figyelembe véve azt az elvet, hogy az ok időben meg kell, hogy előzze az okozatot – köztük nem lehetséges direkt kauzális kapcsolat. A levegőmolekulák energiájának növekedése és a levegő hőmérsékletének emelkedése között nem lehet közvetlen oksági kapcsolat, hiszen a két esemény egyszerre következik be. Természetesen az lehetséges, hogy a levegőmolekulák egy részének energia-növekedése okozza egy másik levegő-darab felmelegedését egy kis idővel később. De ha az oksági mechanizmus véges idő alatt fejt ki hatását, akkor azonos téridő-tartományban – tehát pontosan egyszerre – lejátszódó események között nem lehet direkt kauzális kapcsolat. Elvben előfordulhatna, hogy a két szint eseményeinek korrelációjáért közös ok felelős, hiszen egy közös ok képes szimultán események között korreláció létrehozni. A következők miatt azonban meglehetősen implauzibilis, hogy ez volna a helyzet.

- A közösok-típusú kapcsolatban álló események esetében lehetségesnek kell lennie, hogy a két esemény téridőbeli helye ne egyezzen meg, míg a szintek metaforájával leírt eseménypároknál ez nem tűnik lehetségesnek. Lehetségesen itt azt értem, hogy ilyen helyzet az aktuális világban megvalósítható. Vegyük a következő példát. A villanykapcsoló megnyomásának hatására egyszerre felgyullad a csillár összes égője. Az égők felvillanása egyszerre történik, de megtehető, hogy az egyik égő előtti kábeldarabot meghosszabbítjuk, melynek eredményeképp az égő egy kicsit később villan fel, mint a többi. A molekulák energiájának növekedése és a hőmérséklet emelkedése között ilyenfajta késleltetés azonban nem megvalósítható. Ezért nehezen elképzelhető, hogy az A - és B -típusú események közötti korreláció, melyek az aktuális világban *mindig* azonos téridő-tartományban következnek be, közös okkal volna magyarázható.
- Az a és b események közös oka a standard jellemzés szerint (Hitchcock és Rédei 2021) egy olyan c esemény a és b közös múltjában, amely 1) korrelál a -val és b -vel, 2) „leárnyékolja” („screening off”) a és b korrelációját, vagyis a és b korrelációja eltűnik események minden olyan statisztikus sokaságán, ahol c mindig bekövetkezik vagy ahol c sosem következik be. Hogy egy adott korreláció esetén ilyen esemény létezik-e, ez végső soron empirikus kérdés. Nem látunk azonban indikációt arra, hogy az A - és

B-típusú események korrelációja esetében – a hőjelenségekkel, a társadalmi jelenségekkel, a mentális jelenségekkel kapcsolatos események esetében – létezne ilyen közös ok.²

Ha az *A* és *B* eseményosztályok korrelációja nem magyarázható sem direkt, sem közösok-típusú kauzális kapcsolattal, és a közösok-elv igaz a világban, akkor marad a logikai/analitikus kapcsolaton és/vagy referenciaazonosságon alapuló magyarázat. Ez az, amit a redukció esetének tekintettünk. Azon feltételek mellett tehát, amikor a redukció igénye/lehetősége egyáltalán felmerül, jó okunk van a redukciót megkövetelni. Ez az érvem a redukcionizmus doktrínája mellett.

V.

A fenti érv alapvető feltevése, hogy a közösok-elv, ahogy azt értelmeztem, érvényes a világban. Élesebben megfogalmazva az elv ezt állítja: minden *valódi* korreláció *kauzális* kapcsolaton nyugszik. Ahol nincs ilyen kauzális kapcsolat, ott valójában nincs igazi korreláció sem. Dartsos példánkban valójában nincs korreláció, mert ontológia értelemben nincs két különböző esemény, amely korrelálni tudna. Ilyen esetben mindig arról van szó, hogy pusztán a nyelvi leírás szintjén jelenik meg „látszólagos” korreláció, melynek magyarázata az események nyelvi megfogalmazásai között fennálló logikai/analitikus kapcsolat és/vagy referenciaazonosság.

Látnunk kell, hogy a közösok-elv állítása kizárja a kontingens kauzális kapcsolathoz „erősebb”, de a logikai/analitikus kapcsolathoz „gyengébb” metafizikai függés létezését. Ha a közösok-elv érvényes a világban, akkor nem létezhet „grounding” vagy „emergencia” mint ontológiai értelemben különböző események közötti (a kauzális kapcsolattól eltérő) metafizikai viszony. Ha ugyanis ilyen létezne, akkor az ilyen összefüggés által produkált korrelációnak nem lenne *kauzális* magyarázata – ellentétben a közös-elv állításával. A redukcionizmus melletti érvem ezen az egyszerű felismerésen alapul.

Természetesen elgondolható egy olyan világ, amelyben nem minden korreláció nyugszik kauzális kapcsolaton, hanem bizonyos korrelációkat más típusú metafizikai függés – „grounding” vagy „emergencia” – hoz létre. Amennyire látom azonban, nincs világos evidencia arra, hogy az aktuális világunk ilyen lenne. Nem tudok arról, hogy a közösok-elvet bárki az irodalomban nem-reduktív

² A leibnizi *praestabilita harmonia* tézise valamilyen értelemben egy ilyen, közösok-típusú magyarázatát adja a mentális és fizikai események korrelációjának, ahol a közös ok Isten. Jegyezzük meg, hogy ez az elképzelés természetesen ellentmond a fizikai események kauzális zártságának.

metafizikai viszony létezésére hivatkozva próbálná cáfolni – míg az a belátás, hogy egy *logikai/fogalmi* kapcsolat által produkált korrelációnak nem kell, hogy kauzális magyarázata legyen, Hume óta jól ismert.

VI.

A fizikalizmus a radikális redukcionizmus doktrínája, mely szerint minden esemény redukálható fizikai eseményekre, vagyis a legalapvetőbb eseményosztály szintjére. Hogy a kémiai, biológiai, pszichológiai, társadalmi események – a megbeszélte értelemben – szuperveniálnak-e a fizikai eseményeken, ez alapvetően empirikus kérdés. Ha a szupervencia-viszony fennáll, és a fenti érv helytálló, a fizikalizmus doktrínája következmény.

IRODALOM

- Chalmers, David 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York – Oxford, Oxford University Press.
- Gyenis Balázs 2022. Elmélet-szuperveniencia fizikalizmus és a fizika jövőbeli változásai. *Jelen lapszám*.
- Hitchcock, Christopher – Miklós Rédei 2021. Reichenbach's Common Cause Principle. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/physics-Rpcc/>>.
- Ismael, Jenann – Jonathan Schaffer 2020. Quantum Holism: Nonseparability as Common Ground. *Synthese*. 197. 4131–4160.
- Ney, Alyssa 2008. Reductionism. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, James Fieser – Bradley Dowden (szerk.), URL = <<https://iep.utm.edu/red-ism/>>.
- Nagel, Ernest 1961. *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. New York, Harcourt, Brace & World, Inc.
- Tőzsér János 2009. *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

E. SZABÓ LÁSZLÓ

Fizikalizmus és a Quine–Putnam-féle nélkülözhetetlenségi argumentum*

A Quine–Putnam-féle nélkülözhetetlenségi argumentumot a legerősebb érvek szokás tekinteni a matematikai platonizmus mellett. Nyilvánvaló, hogy ha az érv helyes, akkor a fizikalizmus ontológiai doktrínája téves. A cikkben röviden vizsgáljuk, hogyan lehetséges a logikai és matematikai tények alapvető természetét a fizikalizmus ontológiájával összhangban értelmezni. Megvizsgáljuk, hogy mi egy fizikai elmélet, és hogyan referál az elmélet a fizikai világ elemeire. Mindezek alapján megfogalmazzuk, mi lehet a Quine–Putnam-argumentumra adott fizikalista válasz.

1. A QUINE–PUTNAM-FÉLE NÉLKÜLÖZHETETLENSÉGI ARGUMENTUM

Széles körben elterjedt nézet, hogy az úgynevezett Quine–Putnam-féle nélkülözhetetlenségi argumentum (e.g. Putnam 2010, Quine 1980) a legerősebb érv a matematikai platonizmus mellett. Az érv, a ma szokásos megfogalmazásában a következő (Colivan 2004):

1. Azon és csak azon entitások mellett kell ontológiailag elköteleződünk, melyek nélkülözhetetlenek a legjobb tudományos elméleteinkben.
2. A matematikai entitások nélkülözhetetlenek a legjobb tudományos elméleteinkben.
3. Ontológiailag el kell köteleződünk a matematikai entitások mellett.

Mármost nyilvánvaló, hogy ha az érv helyes, akkor a fizikalizmus ontológiai doktrínája téves.

* Készült az NKFIH támogatásával (No. K134275)

2. HARTRY FIELD NOMINALIZÁCIÓS PROJEKTJE

A Quine–Putnam-argumentum ellen felhozott leghatékonyabb ellenérvet Hartry Field fejtette ki az 1980-ban megjelent *Science Without Numbers: A Defense of Nominalism* c. könyvében. Field azt kívánta megmutatni, hogy az argumentum második premisszája hamis, vagyis, hogy a matematikai entitások nem nélkülözhetetlenek a legjobb tudományos elméleteinkben. Nevezetesen azt mutatta meg egy egyszerű fizikai elmélet esetében (az egyszerűség kedvéért az alábbiakban csak fizikai elméletekről lesz szó), hogy a legalapvetőbb matematikai entitások, a számok, kiküszöbölhetőek a fizikai elmélet megfogalmazásából, még hozzá úgy, hogy az újrafogalmazott, úgynevezett „nominalizált” elmélet nem kevésbé attraktív, mint az eredeti. Nem kívánok itt kitérni arra, hogy mit szokás pontosan attraktivitás alatt érteni, és hogy ennek lenne-e bármilyen jelentősége.

Mondanivalóm szempontjából az sem igazán lényeges, hogy Field valójában nem egy fizikai elméleten mutatja be a nominalizáció lehetőségét. Példájában a „fizikai” elmélet szerepét a három dimenziós euklideszi tér valós számokat használó koordinátageometriai megfogalmazása játssza, míg az elmélet nominalizált változata a három dimenziós euklideszi geometria Tarski-féle axiomatikus elmélete, amely kizárólag a pontokra és a köztük fennálló két relációra referál, és nem szükségesek a valós számok. A nominalizált elmélet és az eredeti elmélet ekvivalenciáját természetesen Hilbert ismert reprezentációs tétele garantálja. Vagyis nincs szó fizikai elméletről, csupán két matematikai struktúra viszonyáról. Mint Szabó Máté (2010) részletesen megmutatta, ez a kategóriahiba a Field által szándékolt, Tarski-féle axiomatikus elméletre épülő példában is helyrehozható – mindenekelőtt a matematikának és a fizikának körültekintőbb demarkációja mellett.

Elszakadva Hartry Field konkrét példájától, a Field-féle nominalizáció lényegét a következő egyszerű példán szeretném bemutatni. Tekintsünk egy fizikai elméletet, amelyben szó van két fizikai tulajdonságról, a hőmérsékletről és a tömegről. Ezeket a fizika pozitív valós számokként írja le. Hagyományosan ez úgy van elgondolva, hogy a fizikus megtanulja a szükséges matematikát az iskolában, majd a fizikában ezt alkalmazza. Logikailag ezt úgy szokás érteni, hogy van a matematikában a pozitív valós számok axiomatikus elmélete, melynek nyelve nyilvánvalóan *pozitív valós számok* felett kvantifikál,

Matematika

$\forall x_1, x_2, x_3 \in \{\text{pozitív valós számok}\}$:

1. $x_1 < x_2 \rightarrow \neg x_2 < x_1$
2. $x_1 < x_3 \rightarrow \exists x_2 (x_1 < x_2 \wedge x_2 < x_3)$
- ⋮

(ezt tanulja a fizikus az iskolában), a fizikai elmélet pedig ennek egy konzervatív kiterjesztése, melynek nyelve olyan új terminusokat is tartalmaz, mint *hőmérséklet* és *tömeg*. Vagyis a fizikai elmélet ebben az értelemben két részből áll, egy hallgatólagosan odagondolt matematikai és a fizikus által hozzátett fizikai részből:

Matematika

$\forall x_1, x_2, x_3 \in \{\text{pozitív valós számok}\}$:

1. $x_1 < x_2 \rightarrow \neg x_2 < x_1$
2. $x_1 < x_3 \rightarrow \exists x_2 (x_1 < x_2 \wedge x_2 < x_3)$
- ⋮

Fizika

- minden hőmérséklet egy pozitív valós szám
- minden tömeg egy pozitív valós szám
- ⋮

A Quine–Putnam-argumentum egyik fontos eleme, hogy egy ilyen fizikai elmélet nyelve egyaránt kvantifikál a *pozitív valós számok* és fizikai terminusok, a *hőmérséklet* és a *tömeg* felett.

A Field-féle nominalizáció azt jelenti, hogy ezt az elméletet átfogalmazzuk úgy, hogy elhagyjuk belőle a matematikai részt, helyette viszont a *hőmérsékletekre* illetve a *tömegekre* írunk elő megfelelő axiómákat:

Fizika

$\forall T_1, T_2, T_3 \in \{\text{hőmérsékletek}\}$:

1. $T_1 < T_2 \rightarrow \neg T_2 < T_1$
2. $T_1 < T_3 \rightarrow \exists T_2 (T_1 < T_2 \wedge T_2 < T_3)$
- ⋮

$\forall m_1, m_2, m_3 \in \{\text{tömegek}\}$:

1. $m_1 < m_2 \rightarrow \neg m_2 < m_1$
 2. $m_1 < m_3 \rightarrow \exists m_2 (m_1 < m_2 \wedge m_2 < m_3)$
- ⋮

Vagyis nem azt mondjuk ki, hogy a hőmérséklet egy pozitív valós szám, hanem kimondjuk a pozitív valós számok axiómáit a hőmérsékletekre vonatkozóan, és ugyanezt tesszük a tömegekre vonatkozóan is. Ezzel semmi sem változik, de az elmélet nyelve nem fog kvantifikálni *pozitív valós számok* felett. (Tegyük hozzá, hogy logikai értelemben annak, hogy „a hőmérséklet egy pozitív valós szám” nem is lehet semmi más értelme, mint, hogy a hőmérsékletekre nézve elismételjük a pozitív valós számokra kimondott axiómákat – vagy legalábbis azokkal ekvivalens axiómákat.)

Megkönnyebbülést jelent-e a Field-féle nominalizáció a fizikalizmus számára? Nyilvánvalóan nem. Ugyan szó szerinti értelemben kiküszöböltük a fizikai elméletből azt a terminust, hogy *pozitív valós szám*, de formális matematikai értelemben ugyanazt a matematikai struktúrát benne hagytuk, csak más szavakat, más szimbólumokat használunk. Hartry Field a könyv 2016-os második kiadásának¹ előszavában idézi azt a levelet, melyben Quine a könyvre adott első reflexióit fogalmazta meg. Quine egyik kritikai megjegyzése is hasonló volt:

Abban az értelemben, ahogyan én az ontológiát értem, a logika kiterjesztése nem jelenti az ontológia redukálását, csupán a téma elterelését: hátat fordítunk az általam felvetett ontológiai kérdésnek, mindaddig, amíg úgy nem döntünk, hogy mindent visszafordítunk a standard nyelvre. Tény marad azonban, hogy az így értelmezett ontológia csak egy a rokon fogalmak potenciális családjából, amelyek nem kevésbé érdemlik meg ugyanazt a nevet valamely megkülönböztető jelzővel kiegészítve. (Field 2016, P-56)

Mindenesetre, ha el is fogadjuk, hogy Field nominalizációjával kivédtük a Quine–Putnam-féle argumentumot az úgynevezett „plain Platonism” értelemben, megmaradt annak lehetősége, hogy az argumentumot a strukturalista platonizmus (Shapiro 1997) melletti érvként fogjuk fel. Ebből a szempontból természetesen mindegy, hogy egy axiomatikusan értelmezett szám-struktúra vagy a Tarski-axiómákkal értelmezett geometriai struktúra melletti platonista elköteleződésről van szó (lásd M. Szabó 2010).

¹ Köszönöm Szabó Máténak, hogy felhívta a figyelmemet erre az új kiadásra.

3. A QUINE–PUTNAM-ARGUMENTUMRA ADOTT TELJES KÖRŰ FIZIKALISTA VÁLASZ

A Quine–Putnam-argumentumra adható igazi fizikalista válasz kifejtéséhez tágabb kontextusra lesz szükségünk. Nevezetesen a következő kérdésekre kell választ adnunk a fizikalista ontológia keretei között:

1. Mik azok a logikai és matematikai tények?
2. Hogyan lehet ezeket a tényeket a fizikalista ontológiában elhelyezni?
3. Mi egy fizikai elmélet, és hogyan referál a fizikai világ elemeire?

És végül,

4. Mi az, ami tulajdonképpen nélkülözhetetlen a fizikai elméletekben, és mi annak az ontológiája?

Az első három kérdésre adható fizikalista válaszokat már korábbi cikkeimben kidolgoztam (L.E. Szabó 2003; 2012; 2017; 2020a; 2020b; 2021). Hosszabb argumentációk nélkül, itt most csak azokat a főbb téziseket foglalom össze, melyek a negyedik kérdés megválaszolásához szükségesek.

3.1 Mik azok a logikai és matematikai tények?

A szemantika fogalmáról az alábbi 3.3. bekezdésben kifejtettek alapján nyilvánvaló, hogy lehetetlen azt állítani, hogy egy L formális rendszer elemei valamely U ontológiai szféra tényállásaira referálnak, az U ontológiai szféra melletti ontológiai elköteleződés nélkül. Más szóval nincs ingyen, ontológiai elköteleződés nélküli szemantika, legalábbis nincs a jelentés értelmezésének a tudományos elméletek szemantikája szempontjából releváns *referenciális* vagy *model-elméleti* tradíciója (Lewis 1970) szerint. (Sőt, ahhoz, hogy a jelentéshordozásra vonatkozó állítás helyes legyen, több kell az elköteleződésnél, ahhoz U -nak valóban léteznie is kell.) Például valaki azt állítja, hogy az aritmetika a számokról szól, azokról helyes állításokat mond, akkor elkerülhetetlen, hogy a számok létezése mellett ontológiailag elköteleződjön. (Vannak irányzatok, mint a matematikai fikcionalizmus vagy az úgynevezett „if–then”-izmus, melyek megpróbálják a matematikai állítások platonista szemantikáját fenntartani a platonista ontológia tagadása mellett. Ezek tarthatatlanságáról lásd: L.E. Szabó 2021.)

Figyelembe véve a fizikalista ontológiai alapfeltevést, mindebből tehát az következik, hogy két lehetőség van:

1. Egy formális rendszer elemei semmiféle jelentéssel nincsenek felruházva, vagy,
2. ha igen, akkor a fizikai világ elemeire referálnak valamely fizikai elmélet keretében.

A második esettel foglalkozunk a 3.3 bekezdésben. Most az első esetre koncentrálnunk, vagyis a „tiszta matematika” esetére.

Mi akkor a matematika tárgya? Mik azok a tények, amelyeket a matematika vizsgál? A fentiek értelmében erre az egyetlen, a fizikalizmussal összeegyeztethető válasz a formalista matematikafilozófia válasza (e.g. Curry 1951; Weir 2015). Röviden, ahogy Curry fogalmaz, a matematika a formális rendszerek tudománya. A matematikai állítások magukról a formális rendszerekről szóló állítások. Tipikusan olyan alakúak, mint „ $\Sigma_L \vdash A$ ”, ahol Σ_L a szóban forgó L formális rendszer axiómáit jelöli, A a rendszer egy jól képzett formulája, \vdash pedig a szintaktikai következmény reláció (single turnstile). Ezek közönséges, jelentéssel bíró állítások, melyek igazak vagy hamisak tudnak lenni. A formalista matematikafilozófia megértéséhez fontos hangsúlyoznunk, hogy sem a Σ_L -ba tartozó axiómák, sem pedig az A tétel nem „állítások”, amelyek igazak vagy hamisak lehetnének. Ezek csupán jelentés nélküli jelsorozatok, mint ahogyan a \vdash reláció sem fejez ki semmiféle „helyes következtetést” vagy ilyesmit, csupán a formális rendszer azon tényének jelölésére szolgál, hogy a jól képzett formulák Σ_L rendszeréből az A jól képzett formula levezethető, vagyis, hogy létezik jól képzett formulának egy olyan véges sorozata, amelyre az igaz, hogy minden eleme vagy axióma (vagyis benne van Σ_L -ban), vagy a sorozat korábbi elemeivel beilleszthető a következtetési szabályoknak nevezett sablonok valamelyikének (például a *modus ponens*) mintázatába, és a sorozat utolsó eleme A . Tegyük hozzá, hogy ugyanígy nincs semmiféle jelentése a logikai jeleknek (\neg , \rightarrow , \wedge , \vee , \exists , \forall) és a logikai axiómáknak sem, valamint, hogy formalista szempontból a formális rendszerek „logikai” része semmiféle kitüntetettséget nem élvez a többi részéhez képest.

3.2 Hogyan lehet ezeket a tényeket a fizikalista ontológiában elhelyezni?

Ha tehát a matematika a formális rendszerek tudománya, és a matematika állításai formális rendszerekről szóló állítások, akkor a formalista matematikafilozófiának el kell köteleződnie a formális rendszerek létezése mellett. Milyen fajta ontológiai entitás azonban egy formális rendszer? A formalista matematikafilozófiai irodalomban erre a kérdésre vagy nem kapunk választ, vagy olyan válaszokat kapunk, amelyek platonista elemeket tartalmaznak, tehát nem összeegyeztethetőek a fizikalizmussal.

Egy dolog biztos: ha a fizikalizmus doktrínája igaz, és a formális rendszerek létező entitások, akkor benne kell lenniük a fizikai világban. Egész pontosan:

Fiziko-formalista tézis: A formális rendszert olyan fizikai rendszernek kell tekinteni, amely konkrét fizikai tárgyakban, konkrét fizikai konfigurációkban és konkrét fizikai folyamatokban megtestesülő jelekből és levezetési mechanizmusokból/mintázatokból áll (L.E. Szabó 2017).

Ez a fizikai megtestesülés a legkülönbözőbb lehet; tinta-konfigurációk egy papíron, egy agy neurális konfigurációi és folyamatai, elektronikus konfigurációk és folyamatok egy számítógépben stb., vagy ezek különböző kombinációi. Mint a fent hivatkozott cikkekben több helyen részletesen érveltem (e.g. L.E. Szabó 2012), ezek a konkrét, hús-vér formális rendszerek, még ha lehetnek is köztük olyanok, amelyek tényei között hasonlóságok – vagyis valamilyen regularitások – állnak fenn, semmiképp nem tekintendők valamifajta absztrakt „matematikai” formális rendszer fizikai reprezentációinak. Ugyanis nem létezik semmi olyan dolog, ami reprezentálva lenne. Két konkrét, fizikailag létező formális rendszer hasonlósága semmiben nem különbözik bármely más kontingens fizikai létező, mondjuk két vízmolekula hasonlóságától. Két vízmolekula sok közös tulajdonsággal rendelkezhet, anélkül, hogy létezne egy „absztrakt vízmolekula”, amelynek ők a „fizikai reprezentációi”. Csak a hús-vér vízmolekulák léteznek. Természetesen, két vízmolekula hasonlóságáról számot adhat egy erre alkalmas fizikai elmélet, ez a tény azonban, mint látni fogjuk, nem vonja maga után bármiféle nem-fizikai entitás létezését.

3.3 Mi egy fizikai elmélet, és hogyan referál a fizikai világ elemeire?

Carnapot (1939) követve, egy fizikai elmélet egy parciálisan interpretált formális rendszer. Szimbolikusan, (L, S, U) , ahol L a szóban forgó formális rendszer, U a fizikai világnak az a része, amelyet az elmélet leír, S pedig az elmélet szemantikáját szimbolizálja, amelyet a következőképpen értelmezzünk.

- (A) Legyen adva az U világ tényállásainak (lehetőség szerint nagy) $\{a_\lambda\}_\lambda$ családja és az L formális rendszer jól képzett formuláinak ugyanúgy paraméterezett $\{A_\lambda\}_\lambda$ családja, úgy, hogy minden λ -ra vagy $\Sigma_L \vdash A_\lambda$ vagy $\Sigma_L \vdash \neg A_\lambda$, valamint
- (B) minden λ -ra, azaz minden összetartozó a_λ és A_λ párra teljesüljön, hogy a_λ egy olyan tényállás, amely fennáll U -ban, akkor és csak akkor, ha a neki megfeleltetett A_λ olyan, hogy $\Sigma_L \vdash \neg A_\lambda$.

Ilyenkor azt mondjuk (és csak ilyenkor mondhatjuk azt), hogy az L formális rendszer A_λ formulája jelentést hordoz, és az U világ a_λ tényállására referál.

Ez a Gödeltől átvett (lásd L.E. Szabó 2017; 2021) szemantikai konstrukció tökéletesen megfelel a szemantika referenciális/model-elméleti hagyományának, és pontosan fejezi ki a fizikai elméletek szemantikájának intuitív fogalmát.

Elfogadva a szemantika fenti értelmezését, azonnal olyan megfigyeléseket tehetünk, amelyeknek messzemenő következményei vannak. Ezek közül röviden négyet emelek ki:

1. A definíció (B) pontja pontosan azt mondja, hogy „a valóságban minden úgy van, ahogyan az elmélet állítja”, vagyis, hogy a szóban forgó (L, S, U) elmélet helyes. Más szóval, hogy a jelentés és az igazság fogalma szétválaszthatatlanul összefonódik.
2. Mindez azonban az elmélet egészének a szintjén van így. Egyáltalán, a konstrukcióból azonnal adódik, hogy a jelentés, és ezzel együtt az igazság, egy holisztikus fogalom. Nem lehet egyetlen izolált A_i formula jelentéséről és igazságáról/hamisságáról beszélni, mert értelmetlen.
3. Nem csak az a_i tényállások, hanem – a fiziko-formalista matematikafilozófia értelmében – a (B) pontban szereplő $\Sigma_L \vdash A_i$ tényállások is a fizikai világ tényállásai. Ez azt jelenti, hogy a (B) pont követelménye szerint egy korrelációnak kell fennállnia a fizikai világ két része, az elmélet által leírt U világrész és az L formális rendszer mint fizikai rendszer között. Kombinálva ezt azzal a megfigyeléssel, melyet Reichenbach-féle közösok-elvnek nevezünk (e.g. E. Szabó *et al.* 2010), hogy tudniillik nincs a világban korreláció anélkül, hogy ne lenne egy mögöttes kauzális fizikai folyamat, ami a szóban forgó korrelációt létrehozza, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy nem létezhet fizikai elmélet, nem valósulhat meg jelentéshordozás, nem lehetséges a világról szóló tudás egy a világban végbemenő kauzális fizikai folyamat nélkül, amelyik a (B) pontban megkívánt korrelációt létrehozza. Az elméletben használt L formális rendszer egy kontingens létező, egy az ember által létrehozott és folyamatosan módosított fizikai tárgy; részese az elmélet kialakulásához szükséges fent említett kauzális folyamatnak. Kis átgondolással belátható, hogy ez a kauzális folyamat nem más, mint amit tapasztalásnak, a tapasztalatból történő tanulásnak szoktunk nevezni.
4. Az elmélet létrejöttéhez vezető kauzális folyamatot számos kauzális faktor befolyásolhatja, ezért általában nem feltételezhető, hogy az elmélet tárgyát alkotó U világrész (akár temporálisan kiterjed értelemben véve is) egyértelműen meghatározná a kialakult elméletet. Tehát lehetséges, hogy ugyanaz az U különböző (L, S, U) , (L', S', U) , (L'', S'', U) , ... elméletekkel leírható legyen.

Mindezek tükrében most már világosabban megfogalmazhatjuk, hogy mi a probléma a Field-féle nominalizációval. Egy (L, S, U) elmélet nominalizált változata, mondjuk (L', S', U) , ugyanolyan normális fizikai elmélet, mint az eredeti (L, S, U) . A benne szereplő L' formális rendszer egy ugyanolyan, jelentés nélküli formális rendszer, mint L . Teljesen mindegy, hogy „fizikai” vagy „matematikai” szavakat/jeleket használunk benne. Önmagában sem L , sem L' nem referál semmire; sem matematikai, sem fizikai entitásokra. Ugyanakkor, minthogy a matematika a formális rendszerek tudománya, az L' formális rendszer tényei ugyanolyan matematikai tények, mint az L formális rendszer tényei. A Field-féle eljárással tehát a fizikai elméleteinkből semmit sem küszöbölünk ki a matematikából. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a Quine–Putnam-féle nélkülözhetlenségi argumentum egy érvényes argumentum lenne a fizikalizmussal szemben.

4. MI AZ, AMI TULAJDONKÉPPEN NÉLKÜLÖZHETETLEN A FIZIKAI ELMÉLETEKBEN, ÉS MI ANNAK AZ ONTOLÓGIÁJA?

Amik logikai és matematikai értelemben nélkülözhetetlenek egy (L, S, U) fizikai elméletből, azok az L formális rendszer tényei. Vagyis egy fizikai létezőnek a fizikai tényei.

Mindent számba véve, egy (L, S, U) fizikai elmélet létezése 1) az elmélet tárgyát alkotó U világ, 2) a hús-vér L formális rendszer, és 3) az S szemantikában megkövetelt korrelációt létrehozó kauzális folyamat mellet történő ontológiai elköteleződést vonja maga után. Ezek a dolgok pedig mind benne vannak a fizikai világban.

5. METAFILOZÓFIAI KERET

A fenti gondolatmenet elliptikus abban az értelemben, hogy támaszkodik a 3. bekezdésben hivatkozott korábbi írásaimban kifejtett argumentumok néhány konklúziójára. Ez azt sugallhatja, hogy a Quine–Putnam-argumentum elleni fenti érvelésben mind a fizikalista ontológiai álláspontot általában, mind az említett írásokban kifejtett fiziko-formalista matematikafelfogást reflexió nélküli előfeltevésnek kell tekintenünk. Elkerülendő ezt a félreértést, érdemes az érvelésem teljes, vagyis az itt nem részletezett, csak hivatkozott argumentumokkal együtt vett szerkezetét összefoglalnom.

Az egyetlen, ha tetszik, reflektálatlan előfeltevésem a Gödel reprezentációfogalmából kiolvasott szemantikai konstrukció, melyet a 3.3. bekezdésben adtam

meg. E mellett a szemantika-értelmezés mellett az az egyetlen felhozható érv, hogy nincs alternatívája: a jelentésről szóló évszázados irodalom egyetlen más kézzelfogható definíciót sem nyújtott arra vonatkozóan, hogy mit jelent egy formális rendszer egyébként jelentés nélküli formuláit jelentéssel felruházni.

A Quine–Putnam-argumentum szerint az a tény, hogy a logika és a matematika nélkülözhetetlen a fizikai elméleteinkben, maga után vonja absztrakt entitások létezését; vagyis, hogy a fizikalista ontológiai doktrína, mely szerint csak fizikai entitások léteznek, hamis. A fentiekben azt mutattam meg, hogy ez az argumentum mint a fizikalizmus elleni érv téves. Ugyanis, ha *feltesszük*, hogy a fizikalista ontológiai tézis igaz, akkor – a szemantika általunk elfogadott fogalma mellett – szükségszerűen jutunk olyan konklúziókra, mint amit én fizikoformalista matematikafilozófiának nevezek, valamint azokra megállapításokra, amelyeket a fizikai elméletek szemantikájára és igazságára vonatkozóan a 3.3. bekezdésben tettünk. Mindezek ontológiai implikációiból pedig azt látjuk, hogy az a tény, hogy a logika és a matematika nélkülözhetetlen a fizikai elméleteinkben, csak fizikai entitások létezését implikálja.

IRODALOM

- Carnap, Rudolf 1939. Theories as Partially Interpreted Formal Systems. In uő. *Foundations of Logic and Mathematics*. Chicago, University of Chicago Press.
- Colyvan, Mark 2004. Indispensability Arguments in the Philosophy of Mathematics. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2004 Edition).
- Curry, Haskell B. 1951. *Outlines of a Formalist Philosophy of Mathematics*. Amsterdam, North-Holland.
- Field, Hartrey 2016. *Science Without Numbers: A Defense of Nominalism*. Second Edition, Oxford, Blackwell.
- Lewis, David 1970. General Semantics. *Synthese*. 22. 18–67.
- Putnam, H. 2010. *Philosophy of Logic*. Routledge, Abingdon, Oxfordshire.
- Quine, W. V. 1980. On What There Is. In uő. *From a Logical Point of View*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- Shapiro, S. 1997. *Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology*. Oxford, Oxford University Press.
- Szabó L., E., Gyenis B., Gyenis Z., Rédei M., Szabó G. 2010. Korrelációk kauzális magyarázata, *Magyar Filozófiai Szemle*. 54. 78–97.
- Szabó László E. 2003. Formal Systems as Physical Objects: A Physicalist Account of Mathematical Truth. *International Studies in the Philosophy of Science*. 17. 117–125.
- Szabó László E. 2012. Mathematical Facts in a Physicalist Ontology. *Parallel Processing Letters*. 22. 1240009.
- Szabó László E. 2017. Meaning, Truth, and Physics. In Gábor Hofer-Szabó – Leszek Wronski (szerk.) *Making it Formally Explicit*. (European Studies in Philosophy of Science 6). Berlin, Springer International Publishing.
- Szabó László E. 2020a. Intrinsic, Extrinsic, and the Constitutive *a Priori*. *Foundations of Physics*. 50. 555–567.

- Szabó László E. 2020b. A végtelen idólkuma. *Magyar Tudomány*. 181/11. 1509–1522.
- Szabó László E. 2021. Physicalism without the Idols of Mathematics. <http://philsci-archive.pitt.edu/18901>. [Preprint]
- Szabó, M. 2010. On Field's nominalization of physical theories, *Magyar Filozófiai Szemle*. 54. 231–239.
- Weir, Alan 2015. Formalism in the Philosophy of Mathematics. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/formalism-mathematics/>>.

BERNÁTH LÁSZLÓ

Fizikalizmus, szabad akarat és moralitás*

Ebben a tanulmányban három állítás mellett érvelek. A tanulmány első részében amellet, hogy a fizikalizmus nem összeegyeztethető a szabad akarral, pontosabban amellet, hogy nem összeegyeztethető annak általam akaratszabadságnak nevezett változatával. A második szakasz fő állítása az, hogy mivel a fizikalizmus nem összeegyeztethető a szabad akarral, ezért a moralitás egy egész alrendszerével sem, és azt illuzórikusnak kell minősítenie többek között a feltétlen felszólításként értelmezett, speciális normatív erővel bíró morális kötelességekkel együtt. Végül azt próbálok megmutatni, hogy mindennek az a furcsa következménye van, hogy jogosult lehet fenntartani mind az akaratszabadságba, mind a feltétlen felszólításként értelmezett morális kötelességekbe vetett hitet akkor is, ha valakinek nincs döntő érve a fizikalizmus ellen.

I. MIÉRT NEM ÖSSZEEGYEZTETHETŐ A FIZIKALIZMUS A SZABAD AKARATTAL?

Márton Miklós a következőképpen foglalja össze a fizikalizmusnak a jelentését:

A leghatározottabb és legáltalánosabb meghatározása szerint a fizikalizmus azzal a kijelentéssel jellemezhető, hogy „a világon minden fizikai természetű”. Minden egyes létező – legyen az valamilyen tárgy, tulajdonság, állapot, tény vagy esemény – fizikai létező. (Márton 2019. 79.)

* A szerző NKFIH és az ITM által támogatott PD13199 Posztdoktori Kiválósági Pályázat és a K132911 számú OTKA pályázat támogatását élvezte. Köszönettel tartozom a tanulmány két anonim bírálójának, valamint a 2021. november 8-án tartott Fizikalizmus workshop résztvevőinek.

Ám ahogy Márton is világossá teszi, ezzel a meghatározással még nagyon kevésbé tisztáztuk a fizikalizmus jelentését, mivel csöppet sem triviális, hogy mit jelent az, hogy valami fizikai létező vagy fizikai természetű. Márton kiváló összefoglaló tanulmányában két fő csoportját különbözteti meg annak, hogy hogyan lehet a „fizikai” terminust definiálni. Az egyik az elméletközpontú megközelítés, amelyek azt állítják, hogy az a dolog fizikai, amely szerepel a jelenlegi (kurrentista verzió) vagy a befejezett jövőbeli (futurista verzió) fizikai elméletekben, vagy legalábbis megfelelő ontológiai viszonyban áll ezek konfigurációjával (Márton 2019. 82–88). A másik megközelítés nem annyira empirikus, inkább a priori módon igyekszik meghatározni a fizikai fogalmát. Az a priori megközelítés egyik formája azt igyekszik megadni, hogy melyek azok az entitások, melyek biztosan fizikaiak (mondjuk a víz, a kövek, a fák és így tovább), majd azt állítja, hogy mindazok az entitások nevezhetőek fizikainak, melyek megfelelően hasonlítanak hozzájuk, míg az a priori meghatározás másik formája inkább azt próbálja felsorolni, hogy mely entitások biztosan nem fizikaiak (Isten, angyalok, descartes-i mentális szubsztanciák – bármi, ami fundamentálisan mentális vagy valahogy a fundamentálisan mentális létezők határozzák meg), és ezen keresztül határozza meg a fizikalizmus jelentését (Márton 2019. 98–101).

Szerencsére nem kell azzal megküzdennem, hogy állást foglaljak abban a néhez kérdésben, hogy melyik meghatározás a legjobb, mivel a szó szoros értelmében vett szabad akarat (melyet az egyszerűség kedvéért a továbbiakban akarat-szabadságnak nevezek) egyik koncepció alapján sem lehet fizikai tulajdonság. Az akarat-szabadságot a következőképpen definiálom:

Akaratszabadság =_{df} Egy cselekvő akkor és csak akkor rendelkezik akarat-szabadsággal, ha olykor képes olyan szabad döntéseket hozni, amely szabad döntések meghozásán keresztül a *cselekvő* egy adott pillanatban képes nem véletlenszerű módon meghatározni, hogy – egynél több, a döntés meghozását megelőző pillanatban metafizikailag egyformán lehetséges irányulás közül – akarata melyik kitűzhetőnek látszó cél vagy végrehajthatónak tűnő cselekvés végrehajtására irányuljon (anélkül, hogy az a döntés pillanatán kívül meg lett volna határozva valamilyen módon, hogy a cselekvő a döntést meghozva melyik lehetséges irányba fordítja akaratát), és ez az akarat képes elindítani egy olyan fizikai folyamatot, amely a kiválasztott cél vagy cselekvés megvalósítására irányul.¹

¹ A szabad akaratnak ez egy libertáriánus definíciója. Bár nem használják az „akarat-szabadság” terminust és nem különböztetik meg a szabad akarat több elfogadható formáját (úgy vélik, csak a szabad akarat libertáriánus fogalma legitim), az általam akarat-szabadságnak nevezett szabad akarat létezése mellett érvelnek: Chisholm 1964/2004, Ginet 1990, McCann 1998, O’Connor 2000, Lowe 2008, Szombath 2009, Pink 2016.

A meghatározás zárójeles része tulajdonképpen felesleges, mert a meghatározás előtte lévő része – amennyiben helyesen értjük – önmagában is magában hordozza azt, ami a zárójeles részben ki van fejtve. A meghatározás megértésének kulcsa az, hogy a „metafizikailag egyformán lehetséges” kitélt helyesen értelmezzük. E kontextusban metafizikailag egyformán lehetségesen azt értem, hogy a cselekvőnek a döntés meghozatalát megelőző pillanatban minden egyes lehetséges módja akaratának meghatározására egyformán *elérhető*. Azaz a cselekvő a döntést megelőző pillanatban egyformán könnyen kielégítheti a feltételeit annak, hogy – önazonosságát megőrizve – az egyik vagy a másik módon határozza meg az akaratát. A feltételek itt elég egyszerűen összefoglalhatóak. Hogy sikeres legyen az akarat ilyen vagy olyan módon való meghatározása, egyaránt csak arra van szükség, hogy a cselekvő a döntést meghozva az egyik vagy másik lehetségesnek tűnő cél/cselekvés megvalósítására irányítsa az akaratát. Ha az akarat szabad, nincsen semmilyen külső akadály, ami ezt megakadályozza (az itt használt értelemben nem nevezem valakinek az akaratát szabadnak, ha a döntés meghozását megghiúsítja valamilyen külső körülmény, mondjuk azzal, eszméletlenné teszi a cselekvőt). Emellett – ha van akaratszabadság – nincs olyan, hogy a cselekvő sikertelenül próbálja így vagy úgy meghatározni az akaratának irányát: ha a cselekvő meghoz egy döntést, akkor fogalmi szükségszerűséggel sikeresen irányítja egyik vagy másik alternatíva felé az akaratát.²

Mivel az akaratszabadság gyakorlása esetén kizárólag a cselekvőn múlik, hogy milyen irányba fordul az akarata, a véletlennek *ebben* – tehát abban, hogy a cselekvőnek lehetségesnek látszó célok, illetve cselekvések közül melyik irányába fordul az akarata – nincs semmilyen szerepe. Nem lehetséges az, hogy a cselekvő véletlenül így vagy úgy határozza meg az akaratát, mert hiszen ha a cselekvő véletlenül ebbe vagy abba az irányba határozná meg az akaratát, tulajdonképpen nem is ő formálná meg azt, hanem a vak véletlen.³ Ugyanígy, a cselekvőnek ez az erős kontrollja kizárja azt, hogy valamilyen törvény – akár pszichológiai, akár fizikai – minden egyes alkalommal meghatározza, hogy milyen irányba fordul az akarata, mert akkor a döntést megelőző pillanatban nem lenne metafizikailag egyformán lehetséges az, hogy egyik vagy másik irányba fordítsa az akaratát (ha nem humeianus módon tekintünk a természeti törvényekre, akkor metafizikailag keményebb feltételei vannak annak, hogy egy természeti törvényt megszeg-

² Az is egyfajta döntés, ha a cselekvő úgy dönt, hogy a döntést későbbre halasztja, ugyanis akaratát ekkor arra irányítja, hogy egyelőre ne válasszon a felmerülő alternatívák közül. Az is elképzelhető, hogy valaki egyszerűen csak nem hoz döntést, mert nem szánja rá magát arra, hogy bármelyik alternatívát kiválassza (akár azt az alternatívát, hogy későbbre halasztja a döntést). Ám ekkor helytelen úgy leírni az eseményt, hogy az illető megpróbált dönteni, csak nem sikerült neki. Ehelyett a metafizikailag pontos leírás az, hogy az illető egyszerűen nem hozott semmilyen döntést, meg sem próbálta azt.

³ Az ugyanakkor lehetséges, hogy a cselekvő valaminek a megvalósítása felé irányítja az akaratát, de ez a törekvése azt a szándékolatlan, avagy véletlen következményt vonja maga után, hogy egy számára nem kívánatos eseményt idézzon elő.

ve irányítsuk az akaratunkat, mintha a természeti törvényekkel összhangban tennénk ezt).

A fizikalizmus és az akaratszabadság összeegyeztethetlensége éppen a cselekvő e nagyfokú autonómiájából következik. A fizikalizmus ugyanis azt állítja, hogy alapvetően minden fizikai, illetve ha léteznek is a valóságnak nem-fizikai ontológiai rétegei, ezeknek a rétegeknek a tulajdonságait és viselkedését a fizikai réteg tulajdonságai és viselkedése határozza meg. Ha az akaratszabadsággal rendelkező cselekvő nem fizikai entitás és a szabad döntés nem fizikai esemény, akkor nagyon könnyű belátni, hogy az akaratszabadság összeegyeztethetetlen a fizikalizmussal. Ugyanis ekkor nem a valóság fizikai rétege határozza meg a nem-fizikai természetű cselekvő döntését, hanem a nem-fizikai cselekvő, ami aztán elindít egy olyan oksági láncot, amely nem annyira a valóság fizikai rétegére hivatkozva, hanem a valóság nem fizikai rétegére (a nem fizikai szabad döntésre és az azt meghozó nem fizikai cselekvőre) hivatkozva magyarázható meg. Vagyis nem elég az akaratszabadsághoz az, ha a fizikalista megengedi a felsőbb ontológiai rétege valamilyen szintű autonómiáját, mivel azt már biztosan nem engedheti meg, hogy e felsőbb réteg bármelyik része – mondjuk a szabad döntés – úgy határozza meg egy fizikai esemény bekövetkezését (mondjuk a szabad döntés által elindított mozdulatokat), hogy e felsőbb réteg maga nincs meghatározva a fizikai réteg által.

Lehet persze azt állítani, hogy a szabad döntéseket meghozó cselekvő és maguk a szabad döntések is fizikaiak, mert mondjuk a cselekvő és a testét alkotó részecskék halmaza azonosak egymással. Ekkor azonban abba a nehézségbe ütközünk, hogy a mai modern fizika feltételezése az, hogy a fizikai folyamatok vagy determinisztikus, vagy statisztikai jellegű indeterminisztikus törvényekkel pontosan leírhatóak. E ténynek legkézenfekvőbb metafizikai magyarázata az, hogy e törvények vagy valahogyan irányítják a fizikai eseményeket – és ekkor a fizikai akaratszabadság lehetetlen lesz, mert az alternatív fizikai lehetőségek nem egyformán könnyen elérhetőek egy adott pillanatból elindulva –, vagy pedig az, hogy e törvények valamilyen általános formában leírják a fizikai dolgok viselkedésének természetét: ezek vagy olyan létezők, melyek természete előre meghatározza hogyan fognak viselkedni, vagy pedig természetük arra ítéli őket, hogy némileg véletlenszerűen viselkedjenek. Ez azonban szintén ellentmond a véletlenszerűséget kizáró akaratszabadságnak. A fizikai világ magas szinten matematizált természeti törvényeivel való sikeres leírásának van még egy további magyarázata is: eszerint mindenféle fizikai világ létezik, köztük olyanok, ahol az események mozaikja nagyon szabályszerű, és olyanok, ahol egyáltalán nem az (David Lewis lehetséges világ realizmusa e téziszre a legjobb példa, lásd Lewis 1986). Csakhogy érdemes észrevenni, hogy ezek a metafizikai elméletek, amelyek megszámlálhatatlanul sok fizikai világ feltételezésével operálnak, egyszerűen azt is feltételezik, hogy a világot alkotó események mozaikja mindig is, öröktől fogva ki van rakva, és az egyes fizikai világok lakosai metafizikailag

nem érhetik el más világok alternatív eseményeit önazonosságuk megőrzésével. Így az egyes individuumok számára metafizikailag nem érhetőek el más események, mint amelyeket aztán aktuális világukban megvalósítanak. Csak más fizikai világokban élő hasonmásaik számára elérhetőek azok a döntési alternatívák, melyeket végül nem hoztak meg, de ezeknek a hasonmásoknak azok a döntési lehetőségek nem elérhetőek, melyeket az „eredeti” világ lakója hozott meg.

E gondolatmenettel szemben a leggyakoribb ellenvetés⁴ a következő.⁵ Eszerint a fizikalizmus valóban összeegyeztethetetlen az akaratszabadsággal, amennyiben a döntésekkel összefüggésbe hozható fizikai törvények determinisztikusak, hiszen ekkor a világban létező fizikai entitásoknak – beleértve a döntéseket hozó cselekvőket is – nem egyformán elérhetőek a különböző döntési alternatívák. De miért ne lehetne összeegyeztetni az indeterminisztikus fizikai törvényeket az akaratszabadsággal? Különösen, ha a döntésekre vonatkoztatható indeterminisztikus törvények rendre azt írják elő a részecskéknek, hogy nagyjából azonos előzetes valószínűsége legyen minden egyes döntési alternatívának. Számos libertariánus számára ez a legvonzóbb opció részben éppen azért, mert remélik, hogy ezáltal koncepciójuk összebékíthetővé válik valamilyen fizikalizmussal (esetleg naturalizmussal, lásd O'Connor 2000, Clarke 2005, Kane 2007, Balaguer 2004, Hodgson 2012, Franklin 2018).

Tőzsér János szerzőtársammal több tanulmányban érveltünk mellett (Bernáth László – Tőzsér János 2016, 2020), hogy a döntési opciókhoz kapcsolt metafizikai vagy objektív előzetes valószínűségek létezése összeegyeztethetetlen a fenti értelemben vett akaratszabadsággal. Azaz ha nemcsak episztemikus értelemben, hanem a valóságban is, a megfigyelők ismereteitől függetlenül is igaz az, hogy a cselekvő mondjuk 50%-os valószínűséggel irányítja akarátát az egyik döntési opció felé, és ugyanígy 50%-os valószínűséggel irányítja egy másik alternatíva irányába, akkor a cselekvő akarata nem lehet a szó szoros értelmében szabad. Mégpedig azért nem, mert amennyiben nem 100%-os az egyik alterna-

⁴ Nem tartom a fenti gondolatmenettel szemben ellenvetésnek azokat a tanulmányokat, amelyek a determinizmus vagy az indeterminisztikus törvényeket összeegyeztethetőnek tekintik a szabad akarattal, de a szabad akarathoz nem azt a fogalmát vizsgálják, amit én akaratszabadságnak hívok (lásd például Lewis 1981).

⁵ Emellett még egy másik lehetséges ellenvetést tudok elgondolni. Eszerint nem igényel semmiféle magyarázatot az, hogy a magas szinten matematizált determinisztikus vagy indeterminisztikus természeti törvények miért olyan sikeresek a fizikai létezők viselkedésének leírásában, egyszerűen csak ez a helyzet. És ha egyszerűen csak ez a helyzet, akkor miért ne lehetne egyszersmind az is a helyzet, hogy a mi valóságunkban vannak roppant magas fokon autonóm fizikai létezők, amelyek gyakran meg is szeghetnék az általunk felismert fizikai törvényeket (ők lennének az akaratszabadsággal rendelkező cselekvők), csak éppen nem teszik meg. Nos, úgy vélem, azért nem hallottam vagy olvastam egyelőre ezt a logikailag lehetséges összebékítést a fizikalizmusnak és a fentebbi értelemben vett akaratszabadságnak, mert mindenki felismeri metafizikai világképétől függetlenül, hogy ez a „válasz” racionálisan elfogadhatatlan (Huoranszki Ferenc egy tanulmányában megemlíti egy némileg hasonló felfogást, de ő is gyorsan elutasítja, lásd Huoranszki 2003. 146–148).

tíva választásának az előzetes valószínűsége, akkor a metafizikailag jelen lévő előzetes valószínűségek azt implikálják, hogy nem elhanyagolható a véletlen szerepe abban, hogyan dönt az ágens (és minél közelebb vannak az előzetes valószínűségek értékei ahhoz, hogy minden opció előzetes valószínűsége egyforma értéket vegyen fel, annál nagyobb a véletlen szerepe).

Az emellett szóló érveinket a következőképpen lehetne röviden összefoglalni. Tegyük fel, hogy a cselekvőnek két döntési opciója van, és 50–50% az egyes opciók előzetes metafizikai valószínűsége. Ez azt jelenti, hogy ha a döntést megelőzően minden egyes releváns metafizikai tényt ismernénk, és valamiképpen a szó szoros értelmében ugyanazt a döntést többször megismételtetnénk a cselekvővel (azaz a cselekvő a döntések megisméltésekor nem emlékezne arra, hogy már korábban választott, és minden egyes mentális és nem-mentális tulajdonsága azonos lenne, mint a korábbi döntéseknél), akkor racionálisan arra kellene számítanunk, hogy a döntés kimeneteleinek partikuláris eloszlása olyan lesz, hogy az az 50%-A-választás, 50%-B-választás mintázattípusba lesz besorolható.⁶ Hogy egyforma előzetes valószínűségek esetén ennek megfelelő eloszlásra kell számítani, annak az a legjobb magyarázata, hogy ilyen esetben minden egyes partikuláris mintázattípusnak ugyanakkora a valószínűsége (tehát például négy választás esetén az A-A-A-A partikuláris mintázatnak és a A-B-A-B mintázatnak), hiszen minden egyes választás egymástól független esemény, és attól még, teszem azt, hogy az illető korábban háromszor választotta az A jelű opciót, nem lesz valószínűbb, hogy következő esetben már a B jelű opciót fogja választani. Továbbá – és talán ez a magyarázat legkrucialisabb pontja –, mivel minden egyes partikuláris eloszlási mintázatnak ugyanakkora az előzetes valószínűsége, de a legtöbb partikuláris mintázatot az 50%-A-50%-B mintázattípushoz lehet besorolni, ezért az a legvalószínűbb, hogy az összes mintázattípus közül éppen ezt fogjuk eredményül kapni. Ez a magyarázat viszont *feltételezi*, hogy véletlenszerűen dől el, hogy melyik partikuláris mintázat alakul ki, hiszen ha nem véletlenszerű lenne, hogy melyik partikuláris mintázat lesz az eredmény, semmi okunk nem lenne arra, hogy arra számítsunk, hogy a legtöbb partikuláris mintázatot tartalmazó mintázattípusba fog esni az a partikuláris mintázat típus, amit az ismétlések folyamán eredményül fogunk kapni. Ha például egy istenség szándékosan irányítaná, hogy melyik partikuláris mintázat legyen az eredmény, akkor az istenség szándékainak ismerete alapján kellene számítanunk valamelyik partikuláris mintázat bekövetkezésére. Viszont – és ez a jelen tanulmány szempontjából fontos végkövetkeztetés –, ha valóban véletlenszerű, hogy melyik partikuláris mintázat alakul ki, akkor a partikuláris mintázatot alkotó eseményeknek is vé-

⁶ Érdeemes megjegyezni, hogy ez azzal együtt igaz, hogy különböző mintázattípusnak tekintjük például a 60%-A-választás 40%-B-választás, illetve a 60%-B-választás 40%-A-választás megvalósító mintázatokat, és nem vesszük őket egy kalap alá a „60–40%-os eloszlás” címkéje alatt.

letlenszerűnek kell lenniük, hiszen e mintázatok nem állnak semmi egyébből, mint e partikuláris eseményekből. Példánkban ezek előzetes metafizikai valószínűségekkel rendelkező szabad döntések voltak, így ezek kimenetelének is véletlenszerűnek kell lenniük. Azonban az akaratszabadság korábbi definíciója szerint a cselekvő ezeket a döntéseket úgy hozza meg, hogy az ebben a vonatkozásban kizárja a véletlenszerűséget. Következésképpen akkor, amikor egy cselekvőnek két döntési opciója van, és azok egyenlő előzetes valószínűségekkel rendelkeznek, a cselekvő nem rendelkezhet akaratszabadsággal.

Nyilvánvaló, hogy az érvet könnyen átvihetjük, *mutatis mutandis*, azokra az esetekre, ahol kettőnél több opció van, és ezeknek mind egyforma az előzetes metafizikai valószínűségük. Egy kicsit kevésbé nyilvánvaló, de nem bonyolult az sem, hogy átvigyük az érvet azokra az esetekre, ahol nem egyformák az előzetes valószínűségek, hanem eltérőek. Ha mondjuk 66,6%–33,3% az egyik, illetve a másik opció előzetes metafizikai valószínűsége, akkor nem kell mást tennünk ahhoz, hogy megmagyarázzuk, ilyenkor miért kell – minden egyes releváns metafizikai tény ismeretében – arra számítanunk, hogy a döntések megismétlésekor a 66,6%-A-választás 33,3%-B-választás előzetes mintázatot fogjuk kapni, minthogy annyiszor „számolunk” minden egyes lehetséges partikuláris mintázatot, amennyi a kettőnek a partikuláris mintázatot tartalmazó A-választás számával megegyező hatványa (tehát például négy ismétlés esetén a BBBB mintázatot csupán egyszer számoljuk, azt mondjuk, ebből csak egy darab van, míg az AAAA mintázatot 16 darab partikuláris mintázatként tekintjük).⁷ Így pedig megint megkapjuk azt, ha véletlenszerűen húzunk az így számolt partikuláris mintázatok sokaságából, akkor a legvalószínűbb az, hogy olyan eloszlást fogunk kihúzni, amely a 66%-A-választás 33%-B-választás mintázattípusba tartozik. Ám – ismét – ha abban, hogy miért kell a 66%-A-választás 33%-B-választás mintázattípus megjelenésére számítanunk, jelentős szerepe van annak a ténynek, hogy a véletlenül (is) múlik melyik partikuláris mintázatot kapjuk meg, akkor joggal következtethetünk arra, hogy az egyes események alakulásában is jelentős szerepe van a véletlennek. Viszont az akaratszabadság kizárja azt, hogy legyen a véletlennek szerepe abban, hogy a cselekvő melyik döntési alternatíva megvalósítása felé irányítja az akaratát.

Az akaratszabadság fogalma ezért csak azzal összeegyeztethető, ha metafizikailag egyformán lehetségesek az akarat egyes döntési opciók felé való irányítása, azzal nem, ha vannak (akár egyforma) előzetes metafizikai valószínűségei az egyes döntési opciók kiválasztásának. Így tehát az akaratszabadság sem azzal nem egyeztethető össze, ha fizikalista világban determinisztikus fizikai tör-

⁷ Talán nem érdemes megjegyezni, de ez azért van így, mert minden egyes helyen kétszer valószínűbb, hogy B-választás helyett A-választás lesz az eredmény, így ha egyetlen választás van, akkor kétszer valószínűbb, hogy csak A-választások lesznek, ha két választás van, akkor négyszer (hiszen 2×2 az 4) valószínűbb, hogy csak A-választások lesznek annál, hogy csak B-választások lesznek, és így tovább.

vények jól leírják a szabad döntéseket (ekkor ugyanis ez azt is jelenti, hogy a cselekvő számára nem egyformán elérhető az összes opció, egyet leszámítva valamilyen csodára lenne szükség, hogy azt megvalósítsa), sem azzal, hogy indeterminalisztikus, előzetes metafizikai valószínűségeket maguk után vonó törvények írják le e döntéseket (ekkor ugyanis fel kell tennünk, hogy e döntések kialakításában jelentős szerepe van a véletlennek).

A probléma az, hogy akármelyik meghatározását vegyük is a fizikainak, aligha lesz egy olyan entitás fizikai, amely nemcsak, hogy magas szintű autonómiával rendelkezik, de ezt az autonómiáját úgy használja, hogy elvileg nem jól leírható semmilyen fizikai törvénnyel. Tiszta sor, hogy azok, akik abban hisznek, hogy a fizikai meghatározásához valamilyen paradigmatis fizikai létezőből vagy létezőkből kell kiindulni, nem tekinthetnek egy ilyen akaratszabadsággal rendelkező létezőt fizikainak, hiszen egy ilyen létező autonómiája szöges ellentéte a már ismert és paradigmatisnak tekinthető fizikai létezők függőségének és törvények alá rendeltségének. Azt is nehéz lenne vitatni, hogy mindazok, akik a fizikait azon keresztül szeretnék meghatározni, hogy mi biztosan nem az, felvinnék egy olyan létezőt a „feketelistára”, amelynek viselkedése ennyire független bármilyen fizikai törvénytől. A döntések mentális események, az akaratszabadságot lehetővé tevő szabad döntések pedig nemcsak mentális események, de olyan mentális események, melyeket a döntéseket meghozó cselekvő nagyon erős autonómiával hoz meg, és így metafizikailag nagyban függetlennek tűnik a valóság fizikai rétegétől. És úgy vélem, hogy azok, akik a fizikait a fizikai elméleteken keresztül határoznák meg – legyen az jelen vagy jövőbeli elmélet –, szintén nem gondolhatják komolyan, hogy az akaratszabadság beleférjen a fizikai valóságba. Ugyanis ha a modern fizika nem tagadja meg önmagát, és nem alakul át valami egészen mássá, abban mindig olyan entitások fognak szerepet játszani, amelyek viselkedése jól leírható a gyakran magas szinten matematizált fizikai törvényekkel, vagy legalábbis tulajdonságaik és viselkedésük jól származtatható az alapvető fizikai entitásokból és törvényekből. Az akaratszabadságra képes cselekvő döntései közül néhány azonban – ahol valóban él akaratszabadságával – biztosan nem lehet ilyen.⁸

⁸ Természetesen már mások is érveltek amellett, hogy ily nagyfokú autonómiát magában foglaló szabadság nem lehet összeegyeztethető a fizikalizmussal/naturalizmussal, lásd pl Cover – O’Leary-Hawthorne 1996. Emellett tanulságos Randolph Clarke monográfiája, mivel e könyv fő célja az, hogy kidolgozza a szabad akaratnak egy olyan változatát, amely úgy teljesíti az általam az akaratszabadság teljesüléséhez kapcsolt feltételeket, hogy közben amennyire csak lehet, összeegyeztethető legyen a fizikalizmussal. Maga a szerző vallja be, hogy (annak ellenére, hogy – és ezt én teszem hozzá – hatalmas és igen alapos munkát végzett el e cél érdekében) nem optimista e lehetőség megvalósításával összefüggésben (Clarke 2003, 217).

II. MIT JELENT AZ, HA NINCS AKARATSZABADSÁG, MERT A FIZIKALIZMUS IGAZ?

Ezek szerint ha a fizikalizmus igaz, akkor nincs akaratszabadság. Ebben a tanulmányban azt nem szeretném megvizsgálni, hogy milyen bizonyítékaink vannak pro vagy kontra az akaratszabadság és a fizikalizmus vonatkozásában. Ez túlmutatna a tanulmány keretein. Viszont azért is érdemes megvizsgálni azt, hogy milyen következményei vannak annak, ha tagadjuk az akaratszabadságot, mert ezek között olyanok is vannak, amelyek nem várt módon arra is hatással vannak, hogy mennyiben tarthatjuk fenn az akaratszabadságba vetett hitet.

Először azt kell megérteni, hogy a korábban rendkívül erős metafizikai feltételek teljesüléséhez kötött akaratszabadság mégis minek a feltételül szolgál. A szabad akarat létezését tradicionálisan kötötték a morális felelősség és általában a moralitás létezéséhez, mondván, hogy ha nem létezik szabad akarat, akkor morális felelősség és maga a moralitás sem.⁹ A probléma ezzel az állítással az, hogy valójában nem elég precíz, ugyanis „szabad akarat” alatt joggal érthetünk legalább három különböző dolgot és ahhoz, hogy a moralitás minden egyes eleme veszélybe kerüljön, az kellene, hogy mindhárom szabadakarat-fogalmat bukásra ítéltettnék tekintsünk. Ám erre nincs jó alapunk, úgy hiszem, mert például a fizikalizmus e három szabad akarat fogalom közül legfeljebb egyet veszélyeztet, azt, amit én korábban akaratszabadságnak hívtam, és amelynek fennállását különösen erős metafizikai feltételek fennállásához kötöttem. Éppen mert a szabad akarat fogalmak közül az általam akaratszabadságnak hívott szabadakarat-fogalom kötődik csupán nagyon erős metafizikai feltételek teljesüléséhez, a klasszikus filozófiai problémák túlnyomó többsége csak ehhez a fogalomhoz kapcsolódik, és csak e szabadakarat-fogalom kapcsán érdemes – véleményem szerint – arra akárcsak gyanakodnunk, hogy nem létezik. És a moralitásnak csak az az alrendszere omlana össze, ha komolyan a fejünkbe vennénk, hogy az akaratszabadság nem létezik, amely ehhez a szabadakarat-fogalomhoz kötődik.

A moralitás egy, alighanem a 19. századig visszanyúló koncepció szerint három különböző alrendszerre tagolódik, annak függvényében, hogy elsősorban mi motiválja a morálisan helyes cselekvések végrehajtását. Friedrich Nietzsche jól ismert módon különbséget tett úr- és szolgamorál között, amelyet később a kulturális antropológia szégyen-központú és lelkiismeretfurdalás-központú moralitásnak vagy kultúrának nevezett el (Dodds 1951), és amely megkülönböztetés például Bernard Williams munkásságában központi szerepet kapott a filozófiában is (Williams inkább a moralitás szégyen-központú formáját tekintette

⁹ Bruce Waller, aki e tradicionális szemléletmódot teljesen elhibázottnak tartja, kissé keserűen állapítja meg e szemléletmód elterjedtségét, lásd Waller 2004. 427–428. Korábban magam is amellet érveltem – mindenféle kvalifikáció nélkül, melyet most már megtennék –, hogy a szabad akarat szükséges a morális felelősség létezéséhez, lásd Bernáth 2019.

üdvözlendőnek, lásd Williams 1993). Ugyanakkor Nietzsche moralitást vizsgáló okfejtéseit olvasva könnyen arra a következtetésre juthatunk – nem melleleg a hétköznapi életünket analizálva is –, hogy létezik a moralitásnak egy harmadik nagy ösztönzője is, mégpedig a félelem (olyannyira, hogy Nietzsche szerint a félelem őseredetibb ösztönző, mint a lelkiismeret-furdalás, ami szerinte nem más, mint a következményektől való félelem miatt önmagunk felé irányított harag – lásd Nietzsche 1887/2019).¹⁰ Ennyiben érdemes a moralitásnak három alrendszeréről beszélni: szégyen-moralitásról, lelkiismeret-moralitásról és félelem-moralitásról.

Mégis eltávolódnék-e terminológiától, mert bár annyiban jól ragadja meg e morális alrendszereket, hogy jól azonosítja e modulokhoz tartozó legtipikusabb morális motiváló erőket, viszont úgy tünteti fel ezeket a modulokat, mintha minden esetben ezek az érzelmi motiváló erők lennének a középpontban – ami viszont az egyik modul esetében kifejezetten hamis állítás. Ehelyett személyközi, személytelen és személyes moralitásról fogok beszélni, s azt tekintem ezeknek a moduloknak a fő jellemzőjének, hogy milyen perspektíva felvételével jár együtt az adott alrendszerben való részvétel.

A moralitás személyközi alrendszere akkor válik dominánsá, tipikusan akkor vesszük fel a moralitásnak az ehhez tartozó perspektíváját, amikor hétköznapi morális töltetű interakciókba keveredünk másokkal. Amikor látjuk, hogy valaki helytelenül cselekszik, és szinte azonnal levonjuk a következtetést, hogy az illető egy gazember, vagy éppen ellenkezőleg, látva nagylelkűségét, hogy egy igazi úriember; vagy amikor valakinek egy mondata olyannyira haraggal tölt el minket, hogy azonnal egy csípős megjegyzéssel reagálunk rá. E perspektívában kiváltképpen érzelmvezérelten látjuk a világot, mégpedig morális érzelmeinken keresztül, és ezek az érzelmek szinte ösztönösen jönnek úgy, hogy pontos eredetük gyakran a nem-tudatos szféra homályába vész. Morális ítéleteink fő célpontjai nem annyira a cselekvések lesznek, ezek csak alkalmat adnak az érzelmek kialakulására, hanem a cselekvéseket végrehajtó személyek és azok tulajdonságai. Jellegükben ekkor morális ítéleteink nagyon közel esnek esztétikai ítéleteinkhez, csak éppen itt nem a természeti vagy művészeti szép, hanem a cselekvők morális karaktere az ítéletek fő tárgya. A másik embert ebben a perspektívában gyakran látjuk morálisan visszataszítónak, felháborítónak, sunyinak, vagy éppen csodálatraméltónak és így tovább. Talán azt lehet mondani, hogy e perspektívában a másik morális megítélésének paradigmaticus példái a megvetés és a csodálat, míg az önmagunk morális megítélését tekintve a szégyen és a büszkeség. Ebben a perspektívában nem annyira érdekel minket az, hogy

¹⁰ E rövid és számomra igen meggyőző összefoglalásba egy meglepő helyen, a *New Statesman* hasábjain bukkantam Raymond Geuss, a jól ismert politika filozófus tollából, aki a gondolatmenet Krigler Béla piarista szerzetestől vette át, aki 56-ban menekült el Magyarországról az Egyesült Államokba (lásd Geuss 2022).

cselekedhetett volna-e az illető másképpen. Ehelyett főként az vezérel minket, hogy valakinek a karakterét beazonosítsuk mint a morálisan fontos esemény közvetlen forrását. Ennek megfelelően mentségeként olyasféle szabadkozásokat fogadunk el, amelyek megmutatják, hogy a szóban forgó cselekedet nem valamilyen érénytelenségből (mondjuk lustaságból), hanem valamilyen semleges vagy érényes tulajdonságból eredeztethető (például türelemből), vagy hogy nem is mi tettük azt, amit számonkérnek rajtunk, vagy ha mi is tettük, az nem jellemünkből, hanem egy egészen vétlen mozdulatból származott.

Következésképpen e perspektívából is képesek vagyunk különbséget tenni szabad és nem szabad akarat között. Ha a tett vagy akarat olyasmiből származott, ami a morális karakterünkhöz tartozik (mondjuk lustaságunkból, esetleg hagyományosan kialakított hiteink/vágyaink rendszeréből), akkor akaratunk szabad és joggal lehetünk az e perspektívához kapcsolódó morális érzelmek célpontjai. Viszont ha nem a gyakorlati szempontból releváns énünkből származik az adott cselekedet (például világos, hogy valamilyen, vétlenül bevett szer hatására viselkedünk furcsán vagy fizikai fenyegetés miatt hajtunk végre valamilyen rossz cselekvést), akkor nem mondhatjuk, hogy akaratunk szabad. Mint látható, ennek a fajta szabad akaratnak nincsenek különösen erős metafizikai feltételei, és összeegyeztethető a determinizmussal (viszont némi feszültségben áll azzal a feltételezéssel, hogy döntéseink véletlenszerűek – ezért tűnhetett úgy David Hume-nak, aki morálfilozófiájának jelentős részét a morális érzelmekre építette, hogy a determinizmus tagadása éppenséggel veszélyezteti a szabadságot és a felelősségre vonást, nem pedig megmenti).

A moralitás személyközi, interakcióban megélt perspektívájának sok tekintetben szöges ellentéte az, amit a moralitás személytelen alrendszerének hívok, és amelynek perspektíváját legtöbbször akkor vesszük fel, amikor azon gondolkodunk, hogy mi a morálisan helyes és a helytelen – amikor úgy gondolkodunk, mintha morális törvényt hoznánk önmagunk és/vagy mások számára. Míg a személyközi perpektívája a morális érzelmekből táplálkozik közvetlenül, addig a személytelen perspektívában általában a tudatosság középpontjába kerül az a kérdés, hogy mi a helyes vagy helytelen egy-egy helyzetben, és hogy miért, valamint, hogy e kérdésre adott válaszok fényében hogyan kellene megítélni egy-egy cselekedetet. E perspektívában nemcsak racionalizáljuk a moralitást, nemcsak hogy valamilyen célra tekintettel igyekszünk tudatosan megállapítani, melyek mások vagy önmagunk kötelességei egy adott helyzetben, hanem – ennek eredményeképpen – kikerül a moralitás fókuszából a cselekvők erkölcsi alkatának megítélése, és bekerül a cselekvések valamilyen célra vonatkoztatott morális értékelése. Ennek egyik tipikus példája a konzekvencialista gondolkodásmód, amely aszerint próbálja meghatározni, hogy egy adott helyzetben mi lenne a helyes, hogy számba veszi a várható következményeket. Egy másik az a kantianus konstruktivizmus, amelyben megpróbáljuk kitalálni, hogy melyik lenne az a cselekvési mód, amely nem vezetne valamilyen gyakorlati önellent-

mondáshoz és/vagy minden racionális lény számára vezérelvként elfogadható lenne. Mivel e perspektíva elsősorban racionalitás és nem érzelmek által vezérelt, nemcsak hogy a cselekvők erkölcsi alkata helyett a kötelességek kérdése tolódik a középpontba, de ez a perspektíva az, amely a legszegényesebb érzelmi háttérrel rendelkezik. Ha ezen perspektíván keresztül gondolkodunk azon, hogy hogyan kellene (legtöbbször másokat) a helyes viselkedésre bírunk, akkor a racionális érvelés mellett a büntetés alkalmazása jut eszünkbe (ami az elrettentés eszközén keresztül szintén elsősorban az elkövető racionalitására kíván hatni). Mások helytelen cselekedete láttán egyfajta száraz, racionális, jogos haragot érzünk, ha csupán e morális perspektívából nézzük az eseményeket, illetve saját szabályszegéseinket – ha nem keveredik hozzá valamilyen más morális perspektíva nézőpontja – egyfajta racionális önváddal „jutalmazzuk” (hogy lehettem ilyen hülye/figyelmetlen/ostoba!). Az akarat e nézet alapján akkor szabad a szó legtisztább értelmében, ha azt a morálisan célravezető tiszta gyakorlati racionalitás irányítja, illetve származtatott értelemben akkor, ha az akarat legalább elvben képes lehetett volna arra, hogy a racionalitás szavára hallgatva a morálisan helyes utat kövesse. Az nem számít, hogy a konkrét fizikai törvények és a körülmények összessége metafizikailag megengedik-e, hogy az egyes cselekvő betartsa a helyes cselekvés szabályait, csak az, hogy rendelkezett-e azokkal az általános képességekkel, melyek általában véve lehetővé teszik, hogy megértse a szabályokat és adott esetben kövesse, mivel ekkor már van értelme előírni az illetőnek e szabályok követését, valamint megbüntetni, ha esetleg nem követte a szabályokat. Hiszen e perspektívában a moralitásnak célja, céljai vannak (az általános jólét, az egyenlő tisztület és bánásmód vagy valami más), és e célokat a moralitás előírásaival és büntetéseivel elő tudja mozdítani függetlenül attól, hogy a világot determinisztikus törvények irányítják vagy sem. E nézőpontból nézve elfogadható mentségnek az számít, ha valaki megmutatja, cselekedete a látszat ellenére mégiscsak morálisan releváns módon ésszerű volt, vagy ha meggyőzően állítja azt, hogy valamiért nem állt módjában megismerni, mi a morálisan helyes cselekvés, vagy akár az is, ha az illető erőszak vagy pszichológiai okok miatt nem volt abban a helyzetben, hogy követhesse a racionalitás szavát.

A moralitás második alrendszere legfőképpen arra szolgál, hogy kiigazítsa az első alrendszerből eredő hátrányokat. A moralitás első alrendszerének érzelmi irányítottsága ahhoz vezet, hogy a morális interakciók gyakran következtelenek, illetve sok nézeteltérést szülnek a morális közösség tagjai között, mivel spontán ítéleteik nem transzparensnek és gyakran különböznek. Ráadásul az érzelmi kötődés „kis hatótávolságú”, igazán szoros morális kapcsolatot csak a legközelebbi embertársakkal tud tartósan kialakítani. A moralitás személytelen vagy törvényhozói alrendszere viszont biztosítja a moralitás átlátható és következetes szabályait, melyeket könnyű mindenki számára közölni és megindokolni – cserébe viszont ez az alrendszer nem nyújt igazán erős motivációt szabályai betartására. Persze a törvényhozói vagy személytelen perspektíva gyakran az államhatalom

morális alapjaként szolgál, de az állam erőszakmonopóliuma igencsak korlátos eszközöket ad az egyes emberek motiválására.

Felmerülhet persze, hogy a második alrendszer az első könnyen kiegészítheti annak köszönhetően, hogy annak gazdag érzelmi dimenziója van. A baj azonban az, hogy túl nagy a szakadék a moralitás két alrendszere között. A személyközi rendszer cselekvő-központú, a személytelen cselekvés-központú; a személyközi alrendszer indoklása érzelmi, a személytelené diszkurzív; a személyközi impulzusai a nem-tudatosból származnak, a személytelené a tudatosból (testesítse azt meg akár külső hatalom, akár annak a közösségnek a diskurzusa, melyben benne vagyunk); az első alrendszer ösztönös/intutív, a második alrendszer célra irányított, az elsőt az individuuum belső érdekei és ítéletei irányítják, a másodikat ehhez képest külső hatalom vagy közösség érdekei. Gyakran elő is fordul, hogy megéljük a két alrendszer közötti szakadékot. Ez akkor áll elő, amikor valamilyen külső tekintély saját morális érzelmeink és indíttatásaink számára egy számunkra idegennek ható morális szabályt szeretne előírni olyan indoklással, melynek logikáját megértjük, az morális szinten mégis hidegen hagy minket. Egy saját példa: úgy érzékelem, hogy terjed az az elképzelés, hogy saját etnikumunk vagy ideológiai közösségünk múltbéli bűneért bizonyos helyzetekben kötelességünk bocsánatot kérni, azaz bizonyos értelemben saját vétküinknek tekinteni azt. Ez a követelés egyelőre számomra idegen: a cél, hogy ilyen módon adjunk valamiféle elégtételt másoknak, érzelmileg engem nem hat meg (talán azért, mert magam sem éreznék semmit, ha valaki hasonló módon kérne bocsánatot a saját etnikumommal szemben elkövetett bűnökért), ráadásul intuitív ítéletem egy olyan emberrel kapcsolatban, aki így tesz, az, hogy az illető kis mértékben megvetendő, mert csak azért teszi, hogy mások szemében saját morális státuszát emelje vagy legalábbis megvédje. Ennek az az eredménye, hogy nem érdekel ez az állítólagos morális kötelesség, s ha elterjedne ennek a kötelességnek az elfogadása és számonkérése anélkül, hogy én megváltoznék, nos, akkor nemcsak hogy nem különösebben próbálnám betartani, de ott próbálnám elkerülni a betartását, ahol csak ezt lehet nagyobb áldozatok meghozása nélkül.

E két modul közti szakadék áthidalását szolgálja a harmadik alrendszer, amelyben úgy keverednek az első két alrendszer jellemzői, hogy képes hivatkozni a két másik alrendszer között. Ezt az alrendszert a moralitás személyes rendszerének nevezem. Az első alrendszerhez hasonlóan fő tartóoszlopát a morális érzelmek adják, pontosabban egy morális érzelmi rendszer, ami a lelkiismeret szavából és a lelkiismeret-furdalásból áll.¹¹ Ugyanakkor ezek az érzelmek – hasonlóan a személytelen alrendszerhez – cselekvésközpontúak annyiban, hogy a lelkiismeret szava nem arra hív fel, hogy valamilyen emberré váljunk (jó katonává, apává, és így tovább), hanem konkrét cselekedetek megtételére

¹¹ Valamint a morális elégedettségéből, melyet megkülönböztetnék a morális büszkeségtől, ám e finom megkülönböztetés elvégzése túl sok helyet emésztene fel.

(vagy olykor konkrét cselekedetek meg nem tételére szólít fel). A lelkiismeret-furdalás pedig a szégyennel szemben nem a cselekvő egész karakterére irányul, hanem a cselekvő egy-egy cselekedetére. Ez összhangban van azzal, hogy a személytelen alrendszerhez hasonlóan a személyes alrendszerben is a kötelességek betartása van a középpontban, ugyanakkor – hasonlóan a személyközi rendszerhez – itt is homályban marad, pontosan milyen átfogó cél szolgálata miatt olyan fontos megtenni a szóban forgó cselekvést. A cselekvés, amire a lelkiismeret szava felszólít egyszerűen olyan, amit meg kell tenni és kész – mintha mindegy lenne, hogy ezzel milyen távolabbi nemes célokat mozdítunk elő. A lelkiismeret felszólítása mintha egyszerre belső és külső lenne: a lelkiismeret úgy parancsol, mintha a saját legbelsőbb érdekem lenne, hogy a szavát kövessem, ugyanakkor olyasmit parancsol, ami legjobb tudomásom szerint nem áll érdekemben, melynek végrehajtása kényelmetlen, sőt sérti azokat az érdekeimet, melynek tudatában vagyok.¹² Míg a személyközi moralitás súlypontja jellemzően engem körülvevő emberekhez kapcsolódik – még abban az érzelemben is, amely ebben az alrendszerben leginkább felém irányul, azaz a szégyenben is, hiszen az érzélem itt is azt sugallja, hogy *mások* számára nem mutatkozok meg úgy, ahogy kellene –, addig a személyes moralitás súlypontja én vagyok, pontosabban az, hogy nekem kell megtennem azt, amire a lelkiismeret szava felszólít, függetlenül attól, hogy mit szeretnék amúgy megtenni és mit nem. A moralitás harmadik alrendszere ad minden más normatív bírodalomtól megkülönböztetett normatív súlyt a moralitásnak.

Ennek az állításnak az igazságát – azt hiszem – még jobban meg tudom világítani, ha visszatérek a korábbi személyes példámhoz. Mivel nem érdekel az a cél, amit értelmezésemben a távoli múlt bűneiért való bocsánatkérés szolgál, s intuitíve se találok morálisan vonzónak vagy példaértékűnek az ilyesfajta viselkedést (sem mások, sem a magam esetében), ezért ezt az elvárást súlytalannak érzem, illetve annyi súlyt tulajdonítok neki, mint egy olyan hatalom felszólításának, amelynek céljai engem ugyan nem érdekelnek, legfeljebb attól félek, hogy esetleg megbüntet valamilyen módon az engedetlenségemért. Ha jobban elterjedt lenne ismerőeim között ez a nézet, s spontán morális ítéleteiket nagyban alakítaná, akkor úgy tekintenék rá, mint egyfajta morális divatra, amelyet annyiban érdemes követnem, hogy nehogy szégyenkezniem kelljen ismerőseim előtt. Ha egy kötelesség célja nem érdekel, akkor a kötelesség normatív súlya ahhoz hasonlít, amivel a *csupas* politikai vagy törvényi kötelességek bírnak, míg

¹² Mivel az ember számára mintha belső érdekként jelenne meg a lelkiismeret követése, ezért gyakori jelenség a lelkiismeret felszólítása után bekövetkező belső alkudozás, ahol a cselekvő mintha arról akarná meggyőzni saját lelkiismeretét, hogy más érdekek teljesülése céljából igazán eltekinthetne most a cselekvő noszogatásától. A lelkiismeretet ez azonban sohasem érdekli, mintha kívül esne a cselekvő által tudatosított érdekek hatókörén, és nem is lenne összemérhető vele. Ennyiben olyan, mintha egy hajthatatlan, külső hatalom szava lenne, aki felett a cselekvő nem gyakorol semmilyen kontrollt.

ha a kötelesség pusztán az aktuális morális érzelmekre épül, akkor annak normatív súlya ahhoz hasonló, amivel a *csupas* konvenciók és szokások rendelkeznek. Akkor nyerhetne ennél nagyobb súlyt e morális elvárás számomra, ha egyszer csak úgy jelenne meg számomra, mint amit muszáj betartanom, függetlenül attól, hogy számomra kellemetlennek tűnik ilyesfajta dolgokért bocsánatot kérni, vagy hogy ezért büntetésben részesülök-e vagy sem. Tehát ha úgy mutatkozna meg számomra e morális elvárás, mint egy engem személyesen érintő morális felszólítás, amit a lelkiismeret feltétlenül teljesítendőként mutat fel, s olyannak, ami bár kívülről jön, mégsem egészen idegen tőlem.

Úgy vélem, hogy az akaratszabadságnak az a fajtája, amely csak akkor áll fenn, ha rendkívül erős metafizikai feltételek teljesülnek, és amelyet korábban definiáltam, a moralitásnak e harmadik alrendszeréhez kötődik. Ugyanis a lelkiismeret felszólítása mutatja fel a helyzetet úgy, mintha a szó legszorosabb metafizikai értelmében *éppen ugyanúgy* képes lennék végrehajtani azt a cselekedetet, amelyet meg kell tennem, mint azt, aminek a végrehajtására – más okokból – vágyom. És a lelkiismeret-furdalás az, amely vádlón azt sulykolja, hogy éppen annyira képes lettem volna megtenni azt, amit meg kellett volna tennem, mint azt, amit végül megtettem, de nem lett volna szabad megtenni – és mindez teljesen csak rajtam múlt, semmi köze nem volt a véletlennek vagy a szerencséhez ahhoz, hogyan döntök. A moralitás harmadik alrendszere az, ahonnan nézve az akarat csak akkor valóban szabad, ha metafizikailag ugyanolyan valós és megvalósítható lehetőség állt nyitva az akarat számára abban a vonatkozásban, hogy annak a cselekvésnek a végrehajtására irányuljon, amit meg kell tenni, mint annak a cselekvésnek a végrehajtására, amit nem szabad megtenni. Ez az a szabad akarat, amit a véletlenszerűséget implikáló, metafizikai értelemben vett előzetes valószínűségekkel összekapcsolódó indeterminisztikus törvények ellehetetlenítenek, ha a szabad döntésre is vonatkoztathatóak, és ez az a szabad akarat, amelyet a determinisztikus természeti törvények is ellehetetlenítenek, hiszen ha a döntésekre is vonatkozhatók, akkor azt implikálják, hogy az akarat nem ugyanabban a metafizikai értelemben fordulhat mindkét irányba egyformán valóságosan.

Mindebből pedig az következik, hogy ha az akaratszabadság nem létezik – akár azért, mert a fizikalizmus igaz, akár más okokból –, akkor a moralitás harmadik alrendszere az, ami illuzórikus. Ebben az esetben a moralitás harmadik alrendszere csak egy pszichológiai modul, amely azt a célt szolgálja, hogy belsővé vállaljanak a morális kötelességek, és így hatékonyabban idomuljon az egyén a közösség által elfogadott általános kötelezettségekhez. E célból pedig úgy jeleníti meg mind a morális kötelességeket, mind a cselekvőt, mintha azok másmilyenek lennének, mint a valóságban. Egyrészt a lelkiismeret úgy mutatja fel a cselekvő helyzetét – ha nincs akaratszabadság, tévesen –, hogy a cselekvő akarata előtt éppen ugyanannyira nyitva áll (vagy nyitva állt) az az út, hogy a kötelesség hívására hallgasson, minthogy ellene szegüljön. Másrészt a morális

kötelességek ekkor úgy jelennek meg, mintha a cselekvőnek súlyosabb oka lenne követni őket, mint hogy a többiek negatívan fogják őt megítélni és megszegyenül mások előtt, vagy hogy a morális kötelesség betartása valamilyen távoli célt szolgál. Ehelyett a kötelességek ekkor úgy mutatkoznak meg a cselekvő számára, mintha azt a cselekvőnek – függetlenül attól, hogy mi távoli célja e cselekvésnek, vagy hogy a cselekvőnek milyen érdekei sérülnek, ha nem hajtja végre a cselekedetet – *feltétlenül meg kellene tennie*. Azaz a kötelességek *csak* ebből a személyes morális perspektívából nézve, azaz a lelkiismeret nézőpontjából nézve mutatkoznak meg úgy mint *feltétlen felszólítások*. Ráadásul – és talán ez a legfontosabb – e két aspektus szervesen összekapcsolódik. Csak akkor mutatkozhat meg egy kötelesség feltétlen felszólításként, ha egyszermind a cselekvő is úgy mutatkozik meg, mint aki számára egyformán meghozható a kötelességnek ellenszergülő, és az azzal összhangban lévő döntés. A lelkiismeret nem szólal meg, ha amúgy is csak és kizárólag azt a cselekvést szeretném végrehajtani, ami helyes. Ha pedig csak és kizárólag, minden tekintetben csak arra vagyok motiválva, hogy azt tegyem meg, ami helytelen, akkor nem szólalhatott még meg a lelkiismeret, mivel a lelkiismeret szava szükségképpen motiváló erővel rendelkezik, annak inherens tulajdonsága. Akkor sem szólalhatott meg a lelkiismeretem, ha valamiért úgy érzem, hogy a sors vagy valami más miatt már eleve elvégeztetett, hogyan fogok dönteni, mivel a lelkiismeret mindig úgy mutatja fel a kötelességet, mint aminek végrehajtására vonatkozó döntést *most* meg lehet hozni, mindenféle előzménytől függetlenül, belső vagy külső kényszerítő erő ellenére. A lelkiismeret feltétlen felszólításához önmagának mint akaratszabadsággal rendelkező lénynek megmutatkozása úgy kapcsolódik össze fenomenológiailag, mint verőfényes napsütésben a tárgyhoz az árnyéka. Ha nincs árnyék (akaratszabadság), akkor a tárgy sem lehet ott (feltétlen felszólítás). Ezért, ha az akaratszabadság illozórikus, a feltétlen felszólítás, és annak közvetlen forrása, a lelkiismeret, ugyanúgy egyfajta illúzió.

Azt, hogy feltétlen felszólítás nem lehetséges akaratszabadság nélkül, nem csupán fenomenológiailag láthatjuk be, illetve az alapján, hogy a moralitás harmadik alrendszerét elkülönítjük, s megértjük, ha egy lényegi eleme illuzórikus, akkor az összesnek annak kell lennie. Hogy nincs feltétlen felszólítás akaratszabadság nélkül, az fogalmilag is belátható (alighanem azért, mert a feltétlen felszólítás fogalma fenomenológiai eredetű, a lelkiismeret tapasztalatából származik). Gondoljunk el, hogy egy cselekvőről mindent tudunk. Tegyük fel, hogy előzetesen determinálva van arra, hogy *A* opció mellett döntsön, akár felszólítjuk *B* opció megtételére, akár nem. Ekkor nyilván belátjuk, nincs értelme felszólítani *B* opció megtételére. Akkor sincs értelme, ha eleve *B* opciót mellett akar mindenképpen dönteni. Ha teljesen véletlenszerűen hozza meg a döntését, akkor sincs értelme felszólítani. De mi a helyzet akkor, ha felszólításunk az előzetes valószínűségét növeli annak, hogy *B* mellett döntsön? Ez csak úgy elképzelhető, ha felszólításunk megfelelő hatással van *B* motivációs rendszerére, ami pedig csak

akkor lehetséges, ha felszólításunk valahogy jól illeszkedik az illető már meglévő preferenciáinak és vágyainak a tárgyához.. Ám ekkor a felszólítás normatív ereje nem feltétlen erejű: ugyanis a felszólítás az erejét abból kölcsönzi, hogy mi az, amit már *B* eleve is preferált. Például, ha felszólításunk azon keresztül növeli a *B* opció választásának valószínűségét, hogy az illető szeret minket, akkor felszólításunkat az illető valahogy úgy érti, hogy „ha azt szeretném, hogy a felszólító szeressen (márpedig azt szeretném), akkor meg kell tennem *B*-t”. Ezért a feltétlen felszólításnak mint *feltétlen* felszólításnak csak akkor van értelme, ha a feltétlen felszólítás önmagában, a már meglévő preferenciák és vágyak tárgyaitól függetlenül képes motiválni a cselekvőt a megfelelő döntés meghozására, és így a preferenciáim és vágyaim tárgyai kerülnek szembe a feltétlen felszólítás más típusú (nem a vágyak és preferenciák tárgyain keresztül ható) motiváló erejével, s ami így csak a lehetőségét nyitja meg egy, a szó szoros értelmében vett szabad választásnak, de sem nem biztosítja azt, hogy a cselekvő helyesen dönt, de még csak nem is csábítja rá valamilyen vonzó következmény felmutatásával. A valódi feltétlen felszólítást így csak akkor van értelme megtenni, ha a felszólítás együtt jár az akaratszabadság metafizikai jelenlétével.

Így ha nincs akaratszabadság, akkor a morális kötelességek nem az akaratszabadsággal rendelkező cselekvőnek szóló feltétlen felszólítások, és a moralitás valójában nem egyéb, mint a közösség morális érzelmeire épülő, valamilyen távoli célt szolgáló szociális rendszer, melyről ha valaki átlátja, hogy pusztán ennyi, miközben nem nagyon tart a közösség morális reakcióitól vagy a cél megvalósulásának az elmaradásától, akkor az illető számára semmilyen erős érvet nem tudunk mondani, hogy miért is kellene betartania a szóban forgó morális kötelességeket. Sőt, tulajdonképpen annyit sem tudunk számára hitelesen mondani, hogy „csak”. Vagy esetleg azt, hogy ezeket „feltétlenül követned kell!”. Dosztojevskijt parafrázálva talán így lehetne röviden kifejezni, hogy mi a helyzet, ha nincs akaratszabadság (mert például fizikalizmus igaz): „Ha nincs szabad akarat, akkor mindent megtehetsz, amit van gyomrod és nem félsz megtenni!”. Nem mintha a moralitás léte függene az akaratszabadság létezésétől (hiszen a moralitás két alrendszere elvben létezhetne akkor is, ha nincs akaratszabadság), csak éppen a moralitás elveszíti speciális, személyes és feltétlen normatív súlyát, ha nincs akaratszabadság.¹³

¹³ Könnyen felmerül azonban a kérdés, hogy komolyan lehet-e azt gondolni, hogy több volna pusztán logikai lehetőségnél az, hogy a személyközi és személytelen morális alrendszer a személyes nélkül létezzen. Saját véleményem az, hogy igen, mert úgy vélem, hogy valaméddig – lehet, hogy nagyon rövid ideig – létezett is e két alrendszer a személyes alrendszer nélkül, mivel először a személyközi, majd a személytelen alrendszer alakult ki. Az is igaz viszont, hogy ezek a rendszerek a személyes komponenssel való összefonódás nélkül sokkal szegényebbek és nagyon másminenek, mint most. Egyik anonim bírálója a tanulmánynak joggal mutat rá e probléma nagy jelentőségére, ugyanakkor most nincs módom – s valójában nem is nagyon tudok – részletesen érvelni ezen nézeteim mellett.

Talán érdemes a jól ismert williams-i, külső és belső indokokra építő terminológiával is elmondani, hogy mi történne akkor, ha a morális személyes alrendszer illuzórikusnak bizonyulna. Számos embernek sokszor lenne ebben az esetben is belső indoka arra, hogy a morálisan helyes cselekvését válassza. Nem egyszer szégyenletesnek, undorítóknak vagy éppen kegyetlennek éreznék a morálisan rossz cselekedetek végrehajtását, és ez belső indokot szolgáltatna az ezektől való tartzkodásra. A személyközi komponens belső indokai mellett a személytelen alrendszer is tudna szolgálni indokokkal. A morálisan helyes cselekvés olykor olyan ésszerűnek tűnik, hogy a morálisan helytelen cselekvés végrehajtásához igazán ostobának kell lenni. Teljesen világos az, hogy nincs értelme pletykákat terjeszteni másokról, ha azokat a pletykákat mások úgyse hinnék el. Ekkor az által szolgáltat a személytelen alrendszer *külső* indokokat, hogy belátjuk, az adott cselekvés tényleg semmilyen értelmes célt nem szolgálhat. A baj azonban az, hogy ezek a belső és külső indokok nem rendelkeznének elég normatív erővel, ha nem volnának a személyes moralitás segítségével ezek feltétlen felszólító erővel rendelkező indokokként interpretálhatóak. Nehéz lenne megmondani, hogy miért kellene a várható szégyenérzet miatt a cselekvőnek tartozkódnia a lopástól, ha mondjuk az illető pénzsóvársága – saját perspektívájából nézve – erősebb indokot szolgáltat a helytelen cselekvés mellett. Szintén nehéz lenne bármit mondani arról, hogy mi van akkor, ha valaki csak úgy heccből szeretne valamilyen pletykát terjeszteni, jöllehet e cselekvés semmilyen különösebb célt nem szolgál. És akkor még nem is beszéltünk azokról az esetekről, ahol ugyan világossá válik a cselekvő számára, hogy egy-egy cselekvés valamilyen érték megvalósítását előmozdítja (legyen ez az autonómia vagy a jólét maximalizálásának értéke), de számára az az összefüggés, hogy „ha ezt teszem, akkor növekszik az emberek autonómiája/jóléte” mindenféle motiváló erőt nélkülöz (ekkor ugyan mondhatjuk, hogy van külső indoka a cselekvésre, ám jó kérdés, hogy ekkor ezt az indokot mint indokot egyáltalán érzékeli-e az illető). A személyes morális alrendszer nélkül elsősorban tehát nem eltűnnének a moralitás belső és külső indokai. Az igazi érvágás az lenne, hogy ezek a belső és külső indokok nem tűnhetnének fel úgy, mint amelyekre mindenképpen tekintettel kell lenni, attól függetlenül, hogy *de facto* mit tartunk érdekünknek, vagy éppen milyen vágyaink és általában véve érzelmeink vannak. A lelkiismeret ugyanis az, amely úgy mutat fel bármilyen külső vagy belső indokot, mint amely indok valamilyen meghatározatlan, érdekeink, vágyaink és preferenciáink irányulásához képest külső és erősebb súllyal rendelkezik úgy, hogy az érdekeink, vágyaink és preferenciáink tárgyaitól való függetlenség ellenére valahogy mégis számunkra van kiemelt tétje annak, hogy követjük-e a lelkiismeret szavát. Azaz a személyes morális alrendszer nélkül a moralitás csupán egy olyan rendszer lenne, melynek megszegése legrosszabb esetben is csak ésszerűtlen (amennyiben legerősebb külső és belső indokaink a szóban forgó cselekvés ellen szólnak), de nem több egy sajátos butaságnál. Más esetekben még ez sem lenne igaz: sokszor el kelle-

ne ismernünk, hogy a cselekvő okosan követte belső indokait annak ellenére, hogy nekünk objektív indokaink vannak arra, hogy az ilyen cselekvőt megveszűk vagy megbüntessük.

E gondolatmenettel szemben eddig két ellenvetéssel találkoztam, melyeket akár kombinálni is lehet. Az egyik szerint az, hogy a moralitás valójában semmilyen mértékben sem akaratszabadsággal rendelkező embereknek szóló feltétlen felszólítások rendszere, nem baj, mert többségünk nem morális szörny, morális érzelmeink miatt az esetek többségében azt tesszük, amit kell. A másik szerint amíg a moralitás objektív (és a második alrendszer biztosítja ezt az objektivitást, hiszen például az egy objektív tény, hogy milyen cselekvések szolgálják legjobban mondjuk az igazságosság megvalósítását), addig ez a tény – különösen a megfelelő morális érzelmekhez kapcsolódva, mint amilyen például az empátia – elégséges indokot nyújt a moralitás követésére.

Ezek az ellenvetések elvétik a fenti gondolatmenet valódi tétjét. Az ugyanis nem az, hogy a moralitásnak esetleg semmilyen súlya nem lenne, ha nem létezne akaratszabadság. Ha a fenti érvelés erre futna ki, akkor az iménti ellenvetések célt érnének. De nem ez a konklúzió. Hanem az, hogy speciális súlyát veszíti el a moralitás. Természetesen egyikünk sem morális szörny, aki semmiért sem szégyelli magát, és semennyire sem érdekli sem mások jólléte, sem az igazságosság, sem más hasonló. Nem beszélve arról, hogy senki sem elég hatalmas ahhoz, hogy mindenféle büntetést elkerüljön. De megalkothatjuk az ideáját egy ilyen embernek, akit teljesen önző érdekek vezérelnek, nem érez sem szégyent, sem lelkiismeretfurdalást, és Platón híres varázsgyűrűjével minden büntetést el tud kerülni. A gondolatmenet kifutása az, hogy ha rá vonatkoztatjuk a moralitást, akkor az az összes normatív súlyát elveszíti, azaz teljesen súlytalanná válik az az állítás, hogy márpedig neki követnie kellene a morális kötelességeket. Az ő szempontjából nézve ugyanis nem teljesülnek azok a feltételek, amelyek alapján őt érdekelnie kellene a morális szempontoknak, és feltétlen, azaz nézőpont független súlya nincs a moralitásnak, ha az semmilyen mértékben sem áll feltétlen felszólításokból.

Az igazi probléma azonban az, hogy mindnyájan részesülünk valamelyest e morális szörny ideájából. Vannak morális kötelességeink, melyek teljesítése nem igazán érdekkel minket, és nem is szégyeljük magunkat érte, hogy nem teljesítettük őket, ráadásul gyakorta képesek vagyunk úgy megkerülni a moralitás korlátait, hogy az senki se vegye észre. Ha a moralitásnak nincs speciális, feltétlen, nézőpont független súlya, akkor azt lehet mondani, hogy végül is jól számoltunk, ha valóban elkerültük mind a szégyent, mind a külső büntetéseket, s nem is érdekelt a moralitásnak az a célja, amelyet a szóban forgó kötelesség is előmozdít. Az a tény, önmagában véve, hogy megszegtuk azt a kötelességünket, amely mondjuk az igazságosság előrelendítésének céljából származik, talán az égben ad valamiféle morális feketepontot, ám az ilyesféle feketepont aligha rendelkezik önmagában bármilyen súllyal.

Ha a lelkiismeret fenomenológiája esetleg mégsem lenne illozórikus, és rendelkezniénk azzal az akaratszabadsággal, amiről a lelkiismeret szava és a lelkiismeret-furdalás hírt ad, akkor lenne értelme azt állítani, hogy rendelkezünk feltétlen normatív erővel bíró, feltétlen felszólításként értelmezhető morális kötelességekkel. Ekkor ugyanis lenne értelme egy olyan felszólításnak, amely úgy szólít fel minket, hogy egyszersmind azt is sugallja, hogy teljesen mindegy, hogy milyen érdekeink és preferenciáink vannak, mindenképpen teljesíteniünk kell (vagy kellett volna) a szóban forgó kötelességet, mivel éppen annyira nyitva áll előttünk a kötelesség teljesítése, mint az ellenszegülés lehetősége. Ráadásul a lelkiismeret tapasztalata úgy mutatja be a feltétlen felszólító erővel rendelkező kötelességet, mintha annak követése valahogyan a saját legelemibb, belső érdekem lenne annak ellenére, hogy gyakran az összes olyan érdekemmel ellenkezik a követése, melynek tudatában vagyok (és ha egybe is esik valamelyik érdekemmel a követése, akkor is világos, hogy a lelkiismeret számára nem ez a döntő). A tét nem egy morális feketepont a platóni világ absztrakt morális füzetében, hanem valami, ami belülről érint engem – még ha rejtélyes is, hogy hogyan állhat legbelsőbb érdekemben annak megtétele, ami olykor minden olyan érdekemmel ütközik, amelynek tudatában vagyok.

Ezen a ponton valamelyest kevésbé argumentatíven, de talán megvilágítóbban megpróbálhatom összefoglalni, miért nem fér össze a fizikalizmus sem az akaratszabadsággal, sem a személyes, a személyt feltétlen normatív erővel kötő moralitással. Közhely, hogy ha valamivel nem fér össze a fizikalizmus, az a fizikait meghaladó, a fizikaihoz képest jelentős autonómiával bíró nem-fizikai lélek. Úgy tűnik az akaratszabadsághoz éppen egy ilyen, nem-fizikai, nagy autonómiával bíró lélek létezésére lenne szükség. Ám az előző bekezdés alapján az a gondolat is körvonalazódik, hogy a személyes moralitáshoz is egy ilyen, a fizikait meghaladó és attól független lélek kellene. Hiszen, ha a fizikalizmus igaz, nehezen látható, hogy mégis mi lehetne az a legbelsőbb érdek, amit mintha a lelkiismeret parancsoló szava apellálhat. Azok a dolgok, amelyek tudatosan vagy nem-tudatosan módon a fizikalizmus esetén a személyt alkotják, aligha lehet az a rejtélyes valami, ami miatt a moralitás követése olykor – annak ellenére, hogy a morális felszólítás mintha hozzánk képest külső forrásból származna – mégis a legbelsőbb érdekünk. Ha azonban a cselekvő lelke meghaladja mindazt, ami a fizika nyelvén leírható, akkor még nyitva áll az az esély, hogy valamilyen mélyebb kapcsolata legyen a moralitással, mint ami akkor lehet, ha a cselekvő és körülötte minden végső soron fizikai. Az persze, hogy mi lehet az a kapcsolat, meghaladja e tanulmány kereteit.

III. A FIZIKALIZMUS ÉS A SZEMÉLYES MORALITÁS ÖSSZEEGYEZTETHETETLENSÉGÉNEK EPISZTEMIKUS KÖVETKEZMÉNYEI

A moralitásnak az az alrendszere, amit személyes alrendszernek neveztem, és amely a morális kötelességeket mint kiemelkedően nagy normatív erővel rendelkező felszólításokat mutatja fel, a moralitáson is túlnyúló jelentőséggel rendelkezik. Ugyanis a lelkiismeretnek köszönhetően nemcsak azokat a kötelességek köszönnek be feltétlen érvénnyel számunkra, melyet hétköznapi értelemben morálisnak nevezünk. Olykor például olyan kötelességek is így mutatkoznak meg, melyeket a szakirodalomban episztemikus kötelességnek neveznek. Ilyen például az, amikor érvelünk valami mellett, de érveinket vizsgálva felsejlik, hogy érvelésünk rossz, jóllehet nemcsak intellektuálisan, de érzelmileg is kötődünk hozzá. Ekkor episztemikus kötelességünk az, hogy az episztemikus súlyának megfelelően kezeljük a problémát; ha gyanúnk beigazolódni látszik, tudomásul vegyük, hogy az érv rossz, s ne maradjunk meg a korábbi meggyőződésünknel, mely szerint az érv sikerességéhez kétség sem fér. Ezt úgy is meg lehet fogalmazni, hogy bizonyos esetekben maga a lelkiismeret próbál bennünket rábírni, hogy vélekedéseinket a bizonyítékoknak megfelelően alakítsuk akkor is, ha kegyobb tudomásunk szerint az állna érdekünkbe, hogy más legyen az igazság, mint amire a bizonyítékok következtetni engednek.

Az episztemikus kötelességek helyzete normatív szempontból teljesen párhuzamosnak tűnik a morális kötelességekével. Úgy tűnik – a morális kötelességekhez hasonlóan –, az episztemikus kötelességek betartása is szolgál (legalább) egy távolabbi célt: nevezetesen, hogy megbízható megismerőkké váljunk, igaz vélekedéseket alakítsunk ki, miközben elkerüljük a hamisakat, hogy ezzel is pozitívan járjunk hozzá közösségünk episztemikus teljesítményéhez. Az is igaz, hogy episztemikus ítéleteink részben bizonyos episztemikus érzelmekre épülnek: megvetést érzünk azok iránt, akik magabiztosan szónokolnak olyasmikről, amről láthatólag nem tudnak semmit, csodáljuk azokat, akik mindig mértéktartóan addig mennek el, amíg azt a bizonyítékok engedik nekik, és így tovább. Továbbá, a megismerésnek olyan általános szabályai, melyeket például a tudomány ajánl nekünk, gyakran idegennek hatnak, különösen, ha azok egy kellemetlenebb igazság elfogadásának irányába mutatnak (gondoljunk csak arra, mennyire nehezünkre esik például a statisztikák gondos figyelembe vételével kialakítanunk a véleményünket mondjuk egy vírus veszélyességével kapcsolatban ahelyett, hogy anekdotikus – és sokszor nagyobb intuitív erővel bíró – bizonyítékokra alapoznánk a véleményünket). A lelkiismeret az, amin keresztül megbízható megismeréshez vezető episztemikus kötelességeket olyan személyesen nekem szóló kötelességnek tudjuk látni, amelyet feltétlenül követnem kell attól függetlenül, hogy mennyire szeretném elfogadni az igazságot.

Ha nem létezik a lelkiismeret szava által kirajzolódó akaratszabadság és a lelkiismeret illozórikusan mutatja fel feltétlen kötelességnek az episztemikus kötelességek követését, akkor bizonyos esetekben épp oly nehéz megmondani, hogy miért kellene kerülni a gondatlan, sokszor vágyteljesítő megismerési folyamattal, amely szembe megy a bizonyítékok iránymutatásával, mint ahogy a moralitás személyes rendszerének illuzórikussága esetén nehéz lenne megmondani, hogy miért kellene elkerülni a morális kötelességek megszegését. Ha nem tartunk attól, hogy véleményünkért negatívan fognak megítélni minket (vagy azért, mert megtarthatjuk magunknak, vagy azért, mert mások is osztják), és nem különösebben érdekel bennünket az episztemikus kötelességek betartásának nagy céljai, úgymint a megbízhatóság és az igazság, ráadásul jó eséllyel gyanítjuk, hogy az emberek mellett a valóság sem fog megbüntetni minket még akkor sem, ha nincs igazunk, akkor miért is kellene olyan tüzetesen megvizsgálni a bizonyítékokat, és sok energiát belefektetni abba, hogy elkerüljük a hamis vélekedések kialakítását? Ha az episztemikus kötelességeknek feltétlen felszólításként való értelmezése illuzórikus – tehát ha az akaratszabadságot feltételező lelkiismeret illuzórikus képet mutat e kötelességekről –, akkor az téves válasz, hogy azért, mert „feltétlenül be kell tartanunk e kötelességeket!”. Éppen úgy, ahogy a moralitás esetében, amennyiben a lelkiismeret és az általa nyújtott személyes normatív perspektíva illozórikus, semmit sem tudunk mondani arra, hogy miért kellene, hogy az illető – akit az igazság vagy megbízható megismerővé válás éppen úgy nem érdekel, mint ahogy nem fél sem a valóság, sem mások „bosszújától” – komolyan megvizsgálja a bizonyítékokat, ha semmilyen érdeke nem fűződik ahhoz, hogy így tegyen, sőt, nagy valószínűséggel jól jár azzal, ha tovább dédelgeti amúgy megalapozatlan hitét.

Ha az eddigi gondolatmenet helytálló, akkor mindebből az következik, hogy ha a fizikalizmus igaz – vagy más okokból kifolyólag nem létezik akaratszabadság –, akkor nemcsak a morális kötelességek veszítik el speciális (és személyes) normatív súlyukat, de az episztemikus kötelességek is. Azaz, ha a fizikalizmus igaz, akkor nehéz lenne megmondani, hogy miért követ el hibát az, aki akár morális, akár episztemikus kötelességeinek teljesítését hanyagolja, amennyiben jól „játszotta ki a kártyáit”, és sem a szégyen, sem mások vagy a „valóság” büntetése végül nem eredményez olyan következményeket, melyek az ő nézőpontjából nézve is negatívan értékelhetők. Kicsit másképpen megfogalmazva: ha a fizikalizmus igaz, akkor nincs igazán erős indoka senkinek arra, hogy mindig a bizonyítékoknak megfelelően alakítsa ki vélekedéseit, mivel a fizikalizmus igazsága esetén nincsenek olyan feltétlen episztemikus kötelességek, amelyekre támaszkodva megfelelő indokot tudnánk nyújtani ennek a gyakran „önsorsrontó” aszkézisnek a végrehajtása mellett.

Am ez egyszersmind azt is jelenti, hogy ha a fizikalizmus igaz, és nincs se akaratszabadság se az egyént feltétlenül felszólító kötelességek, akkor még ha a bizonyítékok egyöntetűen amellet is szólnának, hogy nincs akaratszabadság,

akkor sem rendelkezünk kellően erős indokkal amellett, hogy miért kellene feltétlenül bárkinek is a bizonyítékok iránymutatását követve elvetni az akaratszabadságba vetett hit létezését. A személyt feltétlen normatív erővel felszólító kötelességek létébe és az akaratszabadság létezésébe vetett hitnek ezért speciális normatív státusa van. Csak akkor lehet valakinek feltétlen kötelessége elvetni ezeket a hiteket – azaz csak akkor lehet valakinek kellően erős indoka elvetni e hiteket akkor is, ha nem különösebben érdeklő sem az igazság sem más magasztos episztemikus vagy morális cél, miközben nem tart sem mások sem a valóság negatív reakciójától –, ha *ezek a hitek igazak*. Tehát például preferenciáinktól függetlenül csak akkor lehet a bizonyítékokkal szembesülve feltétlen kötelességünk felfüggeszteni az akaratszabadságba vagy a feltétlen felszólításokként értelmezett morális kötelességekbe vetett hitet, ha ezek léteznek. Viszont ha ezt átlátjuk, akkor világossá válik, hogy mindenképpen fenntarthatjuk e hiteket, ha ahhoz van kedvünk: vagy azért, mert ezen vélekedések hamissága esetén nincs olyan, hogy egy hitet feltétlenül el kellene vetnünk, vagy azért, mert e hitek fenntartásával végül is elérjük a vélekedések fenntartásának fő célját: az igazságot.

Mindez nem azt jelenti, hogy az akaratszabadságba és a speciális normatív súllyal rendelkező episztemikus és morális kötelességekbe vetett hit mindenképpen igazolt lenne. Éppenséggel nem, mert megeshet, hogy a bizonyítékok a fizikalizmus igazságát és ezek nem létét valószínűsítik. És egy hit akkor igazolt, ha az igazsága önmagában véve valamiért valószínű vagy ha a bizonyítékok összességének a fényében valószínű. Ám mindez azt jelenti, hogy akár igazoltak ezek a hitek, akár nem, ha valaki képes fenntartani e hiteket, senkinek nem áll módjában megalapozottan arra felszólítani őt, hogy vesse el a hitét. E furcsa státusa e hiteknek egyfajta megingathatatlan episztemikus jogosultságot eredményez. Persze ez a jogosultság nem sokat jelent, ha valaki úgy véli, ellenállhatatlan bizonyítékokat talált az akaratszabadság és a feltétlen felszólításként értelmezett személyes morális kötelességek létezésével szemben, hiszen ekkor pszichológiailag képtelen kitartani e hitek mellett. Ugyanakkor ha valaki valamiért e vélekedésekkel rendelkezik, és nem talált perdöntő érveket e vélekedésekkel szemben, e jogosultság episztemikus jóváhagyást ad arra vonatkozóan, hogy nem veti el ezeket a vélekedéseit, s nem fogadja el például a fizikalizmus igazságát.

IRODALOM

- Balaguer, Marc 2004. Coherent, naturalistic, and plausible formulation of libertarian free will. *Noûs*. 38. 379–406.
- Bernáth, László 2019. *Morális felelősség, érdem és kontroll. A morális felelősség metafizikája*. Budapest, L'Harmattan.
- Bernáth, László – Tőzsér, János. Rolling back the Rollback Argument. *Teorema*. 39/2. 43–62.
- Bernáth, László – Tőzsér, János. Szabad akarat és ágens-okozás. *Magyar Filozófiai Szemle*. 60/2. 46–66.
- Clarke, Randolph 2003. *Libertarian Accounts of Free Will*. New York, Oxford University Press.
- Chisholm, Roderick M. 1964/2004. Az emberi szabadság és az én. In Farkas Katalin – Houranszki Ferenc (szerk.) *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 175–187.
- Cover, Jan A. – O'Leary-Hawthorne, John 1996. Free Agency and Materialism. In Daniel Howard – Snyder – J. Scott Jordan (szerk.) *Faith, Freedom, and Rationality*. Rowman and Littlefield. 47–72.
- Dodds, Eric R. 1951. *The Greeks and the irrational*. Berkeley, University of California Press.
- Geuss, Raymond 2022. My friend, the Man who Tried to Kill Hitler. *New Statesman*. 2022/6. <https://www.newstatesman.com/ideas/2022/06/my-friend-man-who-tried-to-kill-hitler>. Utolsó elérés dátuma: 2022.08.19.
- Ginet, Carl 1990. *On Action*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hodgson, David 2012. *Rationality + Consciousness = Free Will*. New York, Oxford University Press.
- Huoranszki, Ferenc. 2003. Szabad akarat és természeti törvény. *Világosság*. 5/6. 141–148.
- Kane, Robert 2007. Libertarianism. In John Martin Fischer – Robert Kane – Derk Pereboom – Manuel Vargas: *Four Views on Free Will*. Oxford, Blackwell Publishing, 5–44.
- Lewis, David 1981. Are We Free to Break the Laws? *Theoria*. 47. 112–21.
- Lowe, Edward J. 2008. *Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action*. Oxford, Oxford University Press.
- Márton, Miklós 2019. Mi a „fizikai”? Kísérletek a „fizikai” fogalmának meghatározására a kortárs fizikalizmusvitában. *Elpis*. 2019/1. 79–106.
- McCann, Hugh J. 1998. *The Works of Agency: On Human Action, Will, and Freedom*. Ithaca, Cornell University Press.
- Nietzsche, Friedrich W. 1887/2019. *A morál geneológiájáról*. Ford. Óvári Csaba. Budapest, Attractor.
- O'Connor, Timothy 2000. *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*. New York, Oxford University Press.
- Pink, Thomas 2016. *Self-Determination*. Oxford, Oxford University Press.
- Szombath, Attila 2009. *A feltétlen és a véges*. Budapest, Kairosz Kiadó.
- Williams, Bernard 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley, University of California Press.

Metafizikai és logikai empirista fizikalizmus

Az érzet-agyállapot azonosságelmélet forrásai

I. BEVEZETÉS

A mai analitikus elmefilozófiában létezik egy „bevett történet” a fizikalizmus, és ezen belül a mentális- agyi állapot azonosság elmélet eredetével kapcsolatban.¹ Eszerint a metafizikai fizikalizmus a redukcionista materializmus alakjában az 1950-es évek közepén jelent meg, Place és Smart, majd kicsit később Armstrong és Lewis javaslatai nyomán, mégpedig elsősorban a logikai behaviorizmusra, főként Ryle illetve Wittgenstein *Filozófiai Vizsgálódások*-beli nézeteire adott válaszként. A történet szerint a logikai pozitivisták hozzájárulása a fizikalizmus kialakulásához minimális volt, gyakorlatilag Feigl elképzeléseire korlátozódott, aki az 1958-ban megjelent *The 'Mental' and the 'Physical'* című könyvében szintén egy – másfajta – elme-agy azonosságelméletet képviselt. Carnap, Neurath és Hempel nézeteit úgy jellemzik, ha egyáltalán említik őket, mint egyfajta kevésbé szofisztikált, verifikacionizmusra alapozott logikai behaviorizmust.²

A bevett történettel összhangban, az „ausztrál materialisták” nemigen hivatkoztak a logikai empirista fizikalisták nézeteire: Place, Smart és Armstrong mérvadó, emblemikus műveikben, amelyekben kifejtik a redukcionista materialista doktrínát (Place 1956, Smart 1959, 1962, Armstrong 1968) egyetlen egy hivatkozás sincs Carnapra, Hempelre, vagy Feiglre. Továbbá, szintén a bevett történettel összhangban, közkeletű nézet mindmáig az is, hogy Carnap fizikalista korszakában, 1930-tól pályája végéig, logikai behaviorista és mentális antirealista vagy eliminativista volt.³

¹ Vö pl. Searle 2004. 54; Kind 2019; Ayer 1956. 239–243; Ayer 1963; Ayer 1973. 127; Feyerabend 1962. 35–36. Általában az analitikus elmefilozófia szöveggyűjteményekben sem szerepelnek logikai empirista szerzők, vagy ha igen, akkor csak a logikai behaviorista nézeteik, mint pl. Chalmers 2003-ban, ahol csak Carnap 1932/1959 szerepel, illetve egy rövid részlet Feigl 1958/1967-ből.

² „Logikai behaviorizmuson” általánosan azt értem, hogy a mentális állapot beszámolóik (mind a fenomenális, mind az intencionális állapotok esetében) viselkedésekről és testi állapotokról szólnak.

³ Mentális antirealizmuson többféle nézetet is érthetünk, nevezetesen: (a) fenomenális (b) intencionális vagy (c) volicionális antirealizmust, amelyek, rendre, a fenomenális tapasztal-

Az alábbiakban az „ausztrál” metafizikai fizikalisták és a logikai empirista fizikalisták, döntően Carnap nézeteinek az összehasonlításával azt fogom megmutatni, hogy a bevett nézet téves: a logikai empiristák hozzájárulása az érzet-egyállapot azonosságelmélethez jóval jelentősebb, mint azt feltételezni szokás. Először összefoglalom az „ausztrál” elme-agy azonosságelmélet különféle változatainak közös magját, utána, nagy vonalakban bemutatom a ’mentális’-ra vonatkozó különböző carnapi nézeteket, majd részletesebben tárgyalom Carnap késői „azonosságelméletét”.

II. AZ „AUSZTRÁL” METAFIZIKAI FIZIKALIZMUS

A Place, Smart, Armstrong (és később Lewis) által kidolgozott mentális–agy állapotazonosság elméletek közös szerkezete a következő.

Az első lépés, hogy javasolnak egy új általános mentális állapot definíciót: Ilyen Smart (1959/2002) stimulusokra hivatkozó definíciója,⁴ Armstrong (1968, 1981) illetve Lewis (1966) oksági szerepre hivatkozó definíciója. A második lépés annak az empirikus (ti. neurofiziológiai) meghatározása, hogy létezik-e *egyetlen* olyan agyállapot-típus, amelyik mindazokban a különböző esetekben instanciálódik, amikor egy állapotot az új mentális állapot definíciót kielégítő állapot-típus példányaként azonosítunk. Például: van-e egy olyan agyállapot-típus, ami mindazokban az esetekben instanciálódik, amikor valaki egy paradicsomot, vagy egy jonatánalmát, vagy egy pipacsot, stb. észlel – tehát amikor egy piros színélménnyel járó mentális állapotot él át. A harmadik lépés: ha az empirikus vizsgálatok igazolják, hogy létezik ilyen közös agyállapot-típus, akkor ezt a mentálisállapot-típussal *azonosnak tekintjük* (tehát a piros élménnyel járó mentális állapotot a vizuális kéreg egy bizonyos területének egy bizonyos fajta fizikai-kémiai állapotával).⁵

A redukcionista materialisták elismerték, hogy nincs fogalmi ellentmondás abban a nézetben, hogy a mentális állapotok nem *azonosak* a velük együtt instanciálódó agyállapotokkal, hanem valamifajta lazább, általános *együtt járási*

talatok, az intencionális állapotok, illetve az akarat, mint sui generis „belső” állapotok realitását tagadják. A jelen cikkben kizárólag Carnap fenomenális anti-realista értelmezését fogom vizsgálni, (b)-vel és (c)-vel nem foglalkozom. (A (b) értelmezést, miszerint a logikai pozitivisták fizikalisták antirealisták voltak az intencionalitással kapcsolatban, képviseli pl. Moran 1999. és Haugeland 1990; egy ellentétes nézet: Uebel 2020.

⁴ Vö. a Smart válaszával a 3. ellenvetésre. Smart 1959/2002. 64.

⁵ Putnam 1967 ezt az empirikus hipotézist vonta kétségbe a mentális állapotok többféle megvalósíthatóságának tézisével. Ugyanakkor a redukcionista materializmus és a putnami funkcionálizmus közötti viszony összetettebb, mint azt Putnam éles szembeállítása implicálja, és ami ezután a bevett tankönyvi értelmezéssé vált. Tudniillik, vannak bizonyítékok arra, hogy már Smart is egy funkcionális szerveződés-ként értelmezte az agyat, aminek a konkrét megvalósító „anyaga”, ti. hogy idegi állapotok, vagy netán számítógépek elektromos állapotai, nem relevánsak.

viszony áll fenn köztük, ahogy például az emergentizmus feltételezi. Ezért a redukcionista materialistáknak további érvekkel is alá kell tudniuk támasztani a harmadik lépést, az együtt járó érzetek és agyállapotok azonosnak tekintését.

*

A mentális–agyi állapotazonosság melletti érvelés első lépése tehát egy *új mentális állapot definíció elfogadása*, mégpedig egy olyan definícióé, ami megteremti annak a *fogalmi* lehetőségét, hogy *el tudjuk gondolni, hogyan lehet* egy mentális állapot azonos egy agyi állapottal. Ennek az első lépésnek központi jelentősége van.⁶ Tudnillik, mielőtt Place és Smart⁷ ilyenfajta új definíciókat javasoltak volna, a bevett nézet az volt, hogy a mentális állapotokat agyi állapotokkal azonosnak tekinteni abszurd feltevés – az önmagukat materialistaként értelmező filozófusok is ezen a véleményen voltak. A legfőbb akadály a mentális–agyi azonosságelmélet elfogadása előtt *fogalmi jellegű* volt, ti. hogy a mentális állapot korábban elfogadott, általános fogalma *kizárta*, hogy a mentális állapotokat azonosnak *lehessen* tekinteni agyi állapotokkal. A bevett elképzelés szerint a mentális állapotok, és specifikusan az érzetek lényegi vonásának a tudatosságot tekintették, aminek meghatározó tulajdonsága az átélt, szubjektív minőség, mai terminológiában a fenomenális karakter. Az agyi-idegrendszeri állapotok természetének lényege viszont az, hogy fizikai-kémiai összetevőkből állnak és fizikai-kémiai kölcsönhatásokkal határozhatók meg; ezeknek viszont, a bevett nézet szerint, nincsenek átélt szubjektív tulajdonságai. Hasonlóképpen, úgy tűnik, a mentális állapotok nem rendelkeznek a szokásos fizikai tulajdonságokkal, nincs kiterjedésük és helyük, vagy éppen tömegük vagy töltésük. Hogyan lehetne egy mentális állapot azonos egy agyi állapottal? Hogyan lehetne egy érzés *azonos* egy neuronhálózat elektromos potenciáljának változásával? (Ezt az érvet, ami arra hivatkozik, hogy az érzetek és az idegi állapotok természete „nagyon más”, a továbbiakban „a dualizmus melletti intuitív érv”-nek fogom nevezni.)

Az új mentális állapot fogalom bevezetésének a fő célja tehát az volt, hogy hatástalanítsa a dualizmus melletti intuitív érvet. Fontos azonban látni, hogy a cél nem a mentális *fogalmak redukciója* volt fizikai *fogalmakra*, hanem egy *metafizikai* tézis, a mentális és az agyi állapotok azonossága, tehát entitások azonossága mellett érvelés; ennek volt az első lépése az új mentális állapot fogalom elfogadására tett javaslat. Persze, az új fogalom elfogadása mellett nem lehetett *kizárólag* azzal érvelni, hogy elfogadásával hatástalanítjuk a dualizmus melletti intuitív érvet, és ezáltal lehetővé tesszük a mentális–agyi állapotazonossági tézis értelmes megfogalmazhatóságát, különben az érv erősen cirkuláris lenne – hi-

⁶ Ennek az első lépésnek a jelentőségét Armstrong is kifejezetten hangsúlyozza, pl. itt: Armstrong 1968. 90–91; 355.

⁷ És Farrell (1950), aki hasonló stratégiát javasolt az érzetek és agyállapotok azonosságát állító elmélet megalapozásához, ti. magának a tapasztalat fogalmának a mellőzését az érzetállapot meghatározásában.

szen az új fogalmat éppen az azonosságelmélet melletti érv egyik premisszájaként vezettük be. De a redukcionista materialistáknak voltak további érveik is az új fogalom mellett: Smart (1959/2002. 91; 1963) és Armstrong (1968. 365) a tudomány egységére illetve ontológiai egyszerűségi elvekre hivatkoztak, Lewis pedig arra, hogy az új fogalom alapján a mentális állapotok oksági hatékonysága magyarázható, a fizikai jelenségek oksági zártságával összeegyeztethető módon (Lewis 1966). Mindazonáltal a legfontosabb *motiváció* az új mentális állapot fogalom bevezetése mellett az volt, hogy *elgondolhatóvá tette* az érzetek azonosságát agyállapotokkal.⁸

III. A LOGIKAI EMPIRISTA FIZIKALIZMUS

A bevett nézet szerint a logikai empirista fizikalizmusnak nem sok köze volt az 1950-es években megjelent fizikalista elmefilozófiához. Az „ausztrál materialisták” elmélete metafizikai nézet volt, mely szerint a mentális állapotok agyállapotokkal azonosak; a logikai empirista fizikalisták viszont, és ezen belül Carnap, kifejezetten *nem* egy metafizikai elméletet szándékoztak megfogalmazni.

Az alábbiakban azonban amellet fogok érvelni, hogy a bevett nézet téves, vagy legalábbis erősen félrevezető. Igaz ugyan, hogy Carnap fizikalizmusa nem metafizikai tan volt, hanem a tudományos nyelvre és a tudományos magyarázatra vonatkozott, azonban a nyelvi és a magyarázati tézis alkalmazása a pszichológiára, azaz a mentális terminusok jelentésének és a pszichológiai törvényeknek az értelmezésére, olyan nézeteket eredményezett az érzetállapot beszámolóik jelentéséről, amelyeknek a tartalma nagyon hasonló volt bizonyos metafizikai fizikalista nézetekéhez. A legszorosabb tartalmi hasonlóság Carnap késői liberalizált fizikalista korszakának elképzelése és az ausztrál érzet-agyállapot azonosságelmélet között állt fenn.⁹ Ennek megmutatásához Carnap nézeteit a következő témák köré csoportosítva fogom elemezni. A fizikalizmus doktrína jelentése; az érzetbeszámolóik tartalma; az elme-test probléma, szűkebben az érzetek és a fizikai állapotok viszonya. Először röviden bemutatom a fizikalizmus doktrína különböző carnapi megfogalmazásait, majd Carnap nézeteit az érzetbeszámolóik tartalmára, valamint az érzetek és a fizikai állapotok viszonyára vonatkozóan, történeti fejlődésükben, tehát a korai radikális fizikalista és a későbbi liberalizált fizikalista korszakokban.

⁸ Ezt az értelmezést Gimes Balázs fogalmazta meg megvilágító módon (Gimes 2021).

⁹ Mindezzel természetesen nem tagadom, hogy Carnap maga mindvégig ametafizikus, a tudományos nyelvre, fogalomrendszere vonatkozó elméletként fogta fel nézeteit, beleértve a késői liberalizált fizikalista nézetét is.

IV. A FIZIKALIZMUS TAN MEGHATÁROZÁSAI CARNAP PÁLYÁJA SORÁN: 1930–1963.

1. A radikális fizikalista korszak

Carnap fizikalizmus tana két fő téziséből állt: az egyik a tudományos nyelvre, a másik a tudományos magyarázatra vonatkozott. A radikális fizikalista és a korai liberalizált fizikalista korszakban (lásd lejjebb) a két tézis tartalmát Carnap egymástól függetlennek tekintette. A késői liberalizált fizikalista korszakban azonban némiképp megváltoztatta nézetét: azt állította, hogy a nyelvi tézis igazsága hozzájárul a magyarázati tézis igazságának alátámasztásához.

A fizikalizmus első publikus megfogalmazása „A fizikai nyelv, mint a tudomány egységeses nyelve” című írásában a következő volt.

[...] A Tudomány minden állítása lefordítható fizikai nyelvre.
(Carnap 1932/34. 28)

[...]

Tézisünknek a pszichológia területére való alkalmazása többnyire heves tiltakozásba ütközik. A tézis itt úgy szól, hogy a pszichológia minden mondata lefordítható a fizikai nyelvre, mégpedig mind az egyediek, mind az általánosak („pszichológiai törvények”); (...).

(Carnap 1932/1934/1998. 60.)

Ezt a *Psychologie in Physikalischer Sprache*-ben a következő jellemzéssel egészíti ki:

[...] a pszichológia minden mondata megfogalmazható fizikai nyelven. Tartalmi módban kifejezve ezt: a pszichológia minden mondata fizikai jelenségeket ír le, nevezetesen az emberek és más állatok fizikai viselkedését. Ez egy altétele a fizikalizmus általános tételének, miszerint a fizikai nyelv univerzális nyelv.

(Carnap 1932/1959. 165.)

[...] A pszichológiai általánosításokat kifejező mondatok, a pszichológia *törvényei*, szintén lefordíthatók fizikai nyelvre. Így tehát fizikai törvények. Az, hogy ezek a törvények dedukálhatók-e olyan törvényekből, amelyek a szervesetlen fizikában érvényesek, továbbra is nyitott kérdés (az én kiemelésem). A törvények dedukálhatóságának ezen kérdése teljesen független a fogalmak definiálhatóságának a kérdésétől. (...) Amint felismerjük, hogy a pszichológia mondatai a fizikai nyelvhez tartoznak, és amint túltesszük magunkat azokon az érzelmi akadályokon, amelyek ennek a bizonyítható tézisnek az elfogadása útjában állnak, hajlamosak leszünk elfogadni azt a feltevést is, hogy a pszichológia törvényei a szervesetlen fizikára is érvényes törvények speciális esetei.

(*Ibid.* 167.)

A *The Logical Syntax of Language*-ben pedig így fogalmaz:

A fizikalizmus tézise azt állítja, hogy a fizikai nyelv a tudomány univerzális nyelve – ami azt jelenti, a tudomány bármely részterületének a nyelve ekvipolens módon lefordítható a fizikai nyelvre. Ebből az is következik, hogy a tudomány egy olyan egységes rendszer, amin belül nincsenek alapvetően különböző tárgy-területek, és következésképpen nincsen szakadék, például, a természettudományok és a pszichológiai tudományok között.

(Carnap 1934/37. 320.)

[...]

A pszichológia alapjainak a problémája tartalmaz bizonyos analógiákat a biológia alapjainak a problémájával [...]. Vajon a pszichológia fogalmai redukálhatók-e a szűkebb értelemben vett fizika fogalmaira? (2) Redukálhatók-e a pszichológia törvényei a szűkebb értelemben vett fizika törvényeire? (A fizikalizmus válasza az első kérdésre afirmatív, de a második kérdésre nyitva hagyja a választ.)

(Uo. 324.)

Korai radikális fizikalista korszakában tehát Carnap úgy gondolta, a két tézis igazsága egymástól független kérdés (és nemcsak az „A fizikai nyelv mint a tudomány univerzális nyelve”-ben és a „Psychologie in physikalischer Sprache”-ban, hanem a *Logical Syntax of Language*-ben és a *Philosophy and Logical Syntax*-ban is, tehát az érett szintaktikai korszakban is); ugyanakkor a nyelvi tézis elfogadása *hajlamossá tesz* arra, hogy elfogadjuk a magyarázati tézist is.

2. A korai liberalizált fizikalista korszak (1936 – ca. 1950)

A fizikalizmus liberalizálódásának¹⁰ egyik fontos állomása volt az értelmesség verifikációs kritériumának a lecserélése a konfirmációs kritériumra (ami a „Ellenőrizhetőség és jelentés”-ben (1936–1937) került megfogalmazásra): eszerint nemcsak a közvetlenül megfigyelhető, hanem a közvetlenül megfigyelhetetlen, de konfirmálható következményekkel bíró állítások is értelmesek.

Ezzel kapcsolódik össze a fizikalizmus nyelvi tézisének átértelmezése: az új javaslat szerint az érzetbeszámoló mondatok nem ekvivalensek, azaz nem fordít-

¹⁰ Felvethető, hogy valójában nem a fizikalizmus liberalizálódásáról van szó, hanem a verifikacionizmuséről. Nos, ez nem teljesen így van: ui. a „fizikalizmus” kifejezés két tézisének Carnap (és Feigl) úgy használja, hogy az első nyelvi tézis valójában az empirizmus kritériumának a megfelelője, ti. hogy interszubjektív megfigyelésekkel konfirmálható állapotokra vonatkozzon minden értelmes kifejezés – és ezek *mindig* fizikai kifejezések, még az utolsó korszakban is, ti. megfigyelési, azaz fizikai terminusok nélkül nem lehet megadni az elméleti terminusok jelentését, akkor sem, ha persze más meghatározó faktorok is vannak (pl. az elmélet posztulátumai).

hatók le viselkedésekre és testi állapotokra vonatkozó fizikai nyelvű mondatokra; ehelyett az érzetbeszámoló mondatok tartalma ún. redukciós mondatokkal határozható meg – egyre pontosabban, de soha nem végérvényesen. Az érzetbeszámoló mondatok ilyen értelmezése továbbra is fizikai nyelvű, hiszen az érzetállapotokat beazonosító mondatokban szereplő terminusok továbbra is ingerekre és viselkedésekre referáló terminusok. Ugyanakkor az érzetbeszámolók nem a (bizonyos stimuluskörülmények melletti) viselkedésekre utalnak, hanem a viselkedés „mögötti” állapotra, amit viselkedési *diszpozíciók* révén lehet jellemezni. Ezek a „mögöttes” állapotok maguk ugyan nem közvetlenül megfigyelhetők, de vannak közvetlenül megfigyelhető manifesztációik, és ilyenformán a fennállásuk konfirmálható. Vö.

Vizsgálódásunk eredményeit a következőképpen összegezzük. Először: ha van a pszichológiai nyelvben olyan predikátum, amelyet eredetileg csak *saját*, introspekcióval tapasztalt lelki állapotunk leírására használunk, akkor ennek a predikátumnak a beszédben és az írásban való pusztán használata valójában szimptomája ennek az állapotnak. Ennélfogva a pszichológiai nyelv nem tartalmazhat olyan predikátumot, amely olyan állapotféleséget jelöl, amely semmiféle megfigyelhető szimptomához nem kapcsolódik. Másodszor: a beszélő nyelvi megnyilvánulásai alapján más személyek is alkalmazhatják a beszélőre az olyan predikátumot, amelyet a beszélő eredetileg csak önmaga vonatkozásában, saját introspekciója alapján használt – még akkor is, ha a predikátummal jelölt állapotnak a nyelvi szimptomákon kívül nincs semmiféle más szimptomája. Ezt lehet válaszolni a fizikalizmussal szemben felhozott egyik legerősebb ellenvetésre.

(Carnap 1935/1974. 191.)

Tehát azért liberalizált *fizikalizmus* és nem liberalizált empirizmus (vagy liberalizált verifikacionizmus), mert itt többről van szó, nevezetesen arról, hogy *mindig* csak fizikai terminusokkal lehet megadni a verifikálható v. konfirmálható tartalmakat. Ez akkor is így van, a fenomenális nyelv is empirikusan értelmes, ti. azért értelmes, mert vannak fizikai szimptomái a fenomenális tapasztalati állapotoknak. Az alternatíva az lehetne, ha közvetlen tudnánk átélni mások érzeteit (akkor nem kellene fizikai szimptóma az értelmességhez), de Carnap szerint ez fogalmi lehetetlenség (ahogy ezt egy másik cikkemben megmutatom.)

Egyébként Feigl, aki a legtöbbet írt nemcsak a saját fizikalizmusáról, hanem Carnapéről is, következetesen liberalizált fizikalizmusról beszél, éppen az előbbieket miatt. Feigl használja a *physicalism_c* (c mint confirmation), és *physicalism_e* (e mint explanation) jelöléseket. Az előbbivel a nyelvi tézist jelöli, ami, mint Feigl írja, az empirizmus tézisének fejezi ki, ami a logikai empiristák értelmezésében azt jelenti, hogy csak az észlelések révén konfirmálható állítások értelmesek. A *physicalism_e* pedig azért magyarázati tézis, mert ez a fizikai törvényekre redukálható egységes tudományos magyarázati rendszer feltevését fejezi ki. Tehát ez indokolja, hogy specifikusan liberalizált fizikalizmusról és nem csak liberalizált empirizmusról vagy a verifikacionizmus liberalizálásáról beszéljünk.

A magyarázati tézis értelmezése nem változott a liberalizált fizikalizmus első korszakában, Carnap továbbra a pszichológiai törvényállítások fizikai törvényállításokra redukálhatóságát értette ez alatt, és egyelőre nyitott kérdésként tekintette az igazságát.

*

3. A késői liberalizált fizikalista korszak (1950-es évek)

Az 1930-as évek végétől az 1950-es évek közepéig publikált műveiben Carnap szinte egyáltalán nem foglalkozott a fizikalizmussal. A *Logical Foundations of the Unity of Science* (1938) utáni legközelebbi publikáció, ahol szó van fizikalizmusról, az *Az elméleti fogalmak metodológiai jellege* (1956) c. tanulmány végén röviden kitér a pszichológiai fogalmak újfajta fizikalista értelmezésére (XI. Pszichológiai fogalmak). Az érzetterminusok az új elképzelés szerint nem diszpozíciós fogalmak, mint a korai liberalizált fizikalista koncepció szerint, hanem elméleti terminusok, amelyeknek a jelentését egy (pszichológiai) *elmélet* posztulátumai adják meg, valamint a megfigyelési terminusokkal való viszonyt leíró korrespondencia szabályok. Ezek a terminusok a *tudományos pszichológia* elméleti fogalmai, amelyek, Carnap hipotézise szerint, a tudomány fejlődésének eredményeképpen a *fiziológiai pszichológia neurológiai fogalmai* lesznek (részletesebben lásd később).

Feigl (1963) a következőképpen jellemezte a fizikalizmus tant:¹¹

A fizikalizmus első tézise avagy a tudományos nyelv egységességének a tézise, lényegében egy javaslat a tudományos értelmesség kritériumára, amely az interszjektív konfirmálhatóságban ragadja meg azt. 'A tudomány egysége' ebben az első tézisben lényegében azt jelenti, hogy a természet- és társadalomtudományok minden faktuálisan kognitív (azaz nem-analitikus) állításának egységes, közös a konfirmációs bázisa. Ennek a tézisnek a korolláriuma a tudományos módszer egységének a tétele. Az egyes diszciplínák különféle tudományos technikáinak és módszereinek a rend-

¹¹ Ugyanakkor Carnap Feigllel, és kisebb mértékben Sellarsszal illetve Meehillel is levelezett a témáról, illetve szóban részletesen megvitatta a fizikalizmussal kapcsolatos ekkori nézeteit. Másfelől Feigl részletesen bemutatta és elemezte Carnap korabeli fizikalista nézeteit a *The Philosophy of Rudolf Carnap* (Schilpp 1963) kötetbe szánt tanulmányában (Feigl 1963/1981). Noha a könyv különböző okok miatt csak 1963-ban jelent meg (lásd erről Tübolý 2017), Feigl már 1954. decemberére elkészítette az írást és elküldte Carnapnak, aki válaszáat (Carnap 1963c) 1955-ban fejezte be, mi több, mint a válaszban megjegyzi, ekkor már olvasta Feigl 1958-ban megjelent *The 'Mental' and the 'Physical'* c. monográfiáját kéziratban (és így ismerte Feiglnek az ebben az írásában szereplő nézeteit és érveit a fizikalizmus mellett). Informatív továbbá Carnap válasza is Ayer *Carnap on Other Minds* című írására (Carnap 1963d). Ezen okok, tehát Carnap vonatkozó publikált írásainak szűkössége miatt, a fizikalizmussal az 1950-es évektől képviselt nézetek bemutatásában Feigl vonatkozó írásaira is támaszkodni fogok. Ez, úgy gondolom, legitim eljárás, hiszen ezeket Carnap, bizonyos megszorításokkal, a saját nézeteit korrektül vissza adó értelmezésként ismerte el.

kívüli sokfélesége ellenére, a tudás-állítások megalapozásának vannak azonos induk-tív és hipotetiko-deduktív módszerei minden tudományban. A második tézist, amit szemben az első tézissel, Carnap mindig a logikai elemzés által jól megalapozottnak tekintett, „az egységes tudomány” második téziséét (ahogy röviden hivatkozni fogok rá), Carnap csupán a tudomány egy ígéretes kutatási programjának tekintette, amit azonban a tudomány jelenlegi állapota, eredményei még semmiképpen sem alapoznak meg elégségesen. A fizikalizmus ezen második tézise azt állítja, hogy a természet- és a társadalomtudományok tényei és törvényei mind levezethetők – legalábbis elvben – a fizika elméleti alapfeltevéseiből.

(Feigl 1963/1981. 302.)

Carnap a *Herbert Feigl on Physicalism*-ben (1963c) bizonyos pontosításokkal elfogadja Feigl jellemzését saját nézetéről, és így fogalmazza újra a fizikalizmus két téziséét.

[...] Most rátérünk a *fizikalizmusra*. Röviden körvonalazni fogom az álláspontomat, Feigl bizonyos megfogalmazásait alkalmazva. Én, azaz a megismerő szubjektum, a világbeli dolgok rendszerének a leírásához egy reisztikus nyelvet fogadok el. Ebben a világban a következő vonásokat találok – amelyek empirikusak, de szemben az egyedi tényekkel, a világ és a nyelv mindenütt-meglévő alapvető vonásai (all-pervading features), ahogy olykor nevezik őket – amelyekkel a világ megragadható:

1. Vannak hozzám hasonló lények, akikkel nyelv segítségével tudok kommunikálni.
2. Úgy találok, hogy képes vagyok bármilyen fajta tapasztalatomról, amivel rendelkezem, jelzéseket adni; vagy ha nem vagyok képes szándékos jelzést adni, akkor mások képesek, megfelelő körülmények között, kikövetkeztetni az állapotomat megfigyelhető szimptomákból.
3. Ennélfogva minden, amit tudok, beleértve azt is, amit introspekció révén tudok, elvileg konfirmálható mások által a megfigyeléseik alapján.
4. Ennélfogva lehetséges, és gyakorlati szempontból kényelmes, a nyelv megkonstruálását olyan primitív predikátumokkal kezdeni, amik az interszjektíve megfigyelhető tárgyak tulajdonságait jelölik (mint pl. „piros” vagy „meleg”).

[...]

A *fizikalizmus első tézise* ezek után az alábbiak közül bármelyik módon megfogalmazható.

(I₁) A fenti 1., 2. és 3. tézisek konjunkciójaként.

Vagy:

(I₂) Bármí, ami szubjektíve konfirmálható, interszjektíve is konfirmálható.

Vagy másként:

(I₃) „A tudás magánjellegűsége nem abszolút, hanem csak fokozat kérdése”.

Azt hiszem, a tézist az alábbi módon is meg lehet fogalmazni, ami lényegében ekvivalens az előző megfogalmazásokkal:

- a. Egy olyan nyelvmórára tett javaslat, aminek minden állítása objektíve konfirmálható.
- b. Kiegészítve azzal a tézissel, miszerint ez a nyelvi forma elégséges minden olyan állítás kifejezésére, ami számomra értelmes. (A (b) állítás következik az I₂ állításból.)

(Carnap 1963. 881–2.)

Kicsit kibontva. *A fizikalizmus első tézisének* 1.-3. tételei tulajdonképpen a világ egy naturalisztikus képet írnak le.¹² 1. szerint a világban, a fizikai tárgyakon kívül, *egyúhoz hasonló testű és elméjű emberek* léteznek (azaz, akiknek a tudatos állapotai *hasonlóak az enyémekehez*); 2. szerint bármely ember, elvileg, ki tudja fejteni elméje tartalmait, vagy az olyan – kivételes – esetekben, amikor nem, viselkedéséből ezek akkor is kikövetkeztethetők. Azaz a mentális tartalmak *nem* „ki-mondhatatlanok”, ezért megismerhetők mások számára. És így, 3. szerint, bár az introspekció egy speciális módja a saját tudatállapotaink megismerésének, az introspekcióval megismerhető mentális állapotok nem episztemikusan privátak, hanem más módszerekkel, tudniillik következtetésekre alapozva, nyilvánosan, mások által is megismerhetők.

4. pedig arra a *nyelvre* vonatkozó javaslat, amelyből érdemes kiindulni a világról szóló *bármilyen tartalmú tudományos állítás* megfogalmazásához, tehát nemcsak a fizikai, hanem a mentális állapotokra vonatkozó állítások esetében is. Ez az ún. tárgynyelv („thing-language” vagy „reistic language”), amelynek terminusai makroszkopikus fizikai tárgyakra és ezek megfigyelhető tulajdonságokra (pl. „piros”, „meleg”) vonatkoznak, beleértve az emberi testeket is.

¹² Egy érdekes alternatív jellemzés: Mormann 2000 az 1–3. tézis tartalmát Husserl-i „életvilág” fogalmával rokonítja. Vö. Mormann 2000. 124–5.

A *fizikalizmus második tézise* pedig Carnap megfogalmazásában:

A *fizikalizmus második tézisének* különböző megfogalmazásai közül azt preferálnám, amelyik a törvények levezethetőségére hivatkozik:

(II) Minden természettörvény, beleértve azokat, amelyek az élőlényekre, az emberekre, az emberi társadalmakra érvényesek, logikai következménye fizikai törvényeknek, azaz, azoknak a törvényeknek, amelyek a szervetlen folyamatok magyarázatához szükségesek.

Ez a tézis nem a számunkra ma ismert törvényekre vonatkozik, hanem azokra, amelyek érvényesek a természetre, és amelyekhez a tudásunk csak egyre jobban közelíteni tud. A tézist tehát úgy is lehet érteni, mint azt a hipotézist, hogy a jövőben egyre nagyobb mértékben lehetséges lesz nem-fizikai törvényt fizikai törvényekből levezetni.

(*Ibid.* 882.)

Fontos megjegyezni, hogy Carnap ekkori nézete szerint, szemben korábbi álláspontjával, a fizikalizmus első tézise alátámasztja a második tézist. Feigl megfogalmazásában:

A fizikalizmus második téziséét, miszerint a lelki élet tényeiről és törvényeiről lehet 'fizikai' magyarázatot adni, ha nem is implikálja szigorúan az első tézis, de legalábbis meglehetősen plauzibilissé teszi. Ha egyáltalán nincs olyan mentális jelenség, amit elvileg sem lehet érzékileg konfirmálni, akkor minden mentális jelenség így vagy úgy része kell legyen annak a nomologikus hálózatnak (az oksági, de legalábbis a statisztikai rendnek), ami az egyedüli alapja a független konfirmáció lehetőségének. A *fizikai*_c fogalma, tehát egy olyan tárgyé, amely elvileg összekapcsolható az érzéki konfirmációs bázissal, és a *fizikai*_f fogalma, azaz fizikai törvények terminusaiban magyarázható tárgy fogalma, eszerint sokkal szorosabban összekapcsolódnak, mint Carnap eredeti éles megkülönböztetése a fizikalizmus két tézise között sugallta.¹³

(Feigl 1963/1981. 315.)

Tehát a fizikalizmus első tézise, aminek egyik carnapi megfogalmazása, hogy minden, ami szubjektíve konfirmált, interszjektíve is konfirmált, ha nem is szükségszerűsíti, de nagyban valószínűsíti a második tézis igazságát. A tapasztalati állapotok akkor azonosíthatók fizikai nyelven, vagy másképp: akkor konfirmálhatók interszjektíve, fizikai (neurális) állapotokra hivatkozva, ha a léteznek pszichofizikai „áthidaló” törvények, amelyek összekapcsolják a tapasztalati állapotokat és az agyi állapotokat. Ha pedig vannak ilyen pszichofizikai

¹³ Feigl itt a „fizikai_c” kifejezéssel a „fizikai”-nak az első tézis szerinti értelmére utal, tehát ami konfirmáltsághoz kapcsolódik, „fizikalizmus_c”-vel pedig a második tézis szerinti értelmére, ami a magyarázathoz.

törvények, az azt jelenti, hogy a tapasztalatok, élmény-állapotok bevonhatók a tudomány egységes nomologikus magyarázati rendszerébe, azaz végső soron bevonhatók a fizikai törvények hatálya alá.

Kitérő. Kézenfekvő lenne úgy gondolni, hogy az ausztrál metafizikai fizikalizmus inkább a nyelvi téziszhez kapcsolható. Hiszen általában ezt értelmezték úgy, hogy Carnap nyelvi tézise szerint az érzetek *nem mások mint* viselkedések. Carnap formális-materiális megkülönböztetését elfogadva azonban ez téves értelmezés; eszerint ugyanis a nyelvi tézis formális módbeli megfogalmazása az, hogy az érzetszavak viselkedésszavak, a materiális megfogalmazása pedig hogy az érzetbeszámoló mondatok viselkedésekre vonatkoznak, ez azonban nem von maga után semmiféle metafizikai érzet-viselkedés azonossági tézist. (Hasonló módon lehet (félre)értelmezni Carnap későbbi nézeteit is: azt, hogy az érzet-kifejezések diszpozíciókra vagy agyi-idegrendszeri állapotokra referálnak, úgy lehet félreérteni, hogy Carnap azt állította: az érzetek viselkedési diszpozíciók vagy agyi-idegrendszeri állapotok.)

De valójában nem a nyelvi tézis alapozza meg Carnap késői liberalizált fizikalista elmélete és az ausztrál érzet-agy azonosságelmélet közötti tartalmi kapcsolatot, hanem a magyarázati tézis, a pszichológiai törvények neurofiziológiai törvényekre (és végső soron a mikrofizikai törvényekre) való redukálhatóságának a tézise. Az, hogy a nyelvi tézis nem alapozhatja meg a kapcsolatot Carnap és az ausztrál azonosságelmélet között, közvetlenül adódik abból, hogy a nyelvi tézis tényleg „csak” az *empirizmus követelményének* – logikai empirista – megfogalmazása. Tudniillik a fizikai nyelv *mint tudományos nyelv* univerzalitása, tehát a tézis, hogy minden empirikusan (avagy kognitíve) értelmes állítás megfogalmazható fizikai nyelven, csak azt jelenti, az érzetállapotokról fizikai nyelven *lehet* empirikusan/kognitíve értelmes (azaz interszjektív jelentéssel bírő) állításokat tenni, azaz fizikai állapotokra vonatkozó fogalmakkal azonosítva őket. De azt, hogy az érzetekről *kizárólag* fizikai nyelven lehet értelmes állításokat tenni, Carnap csak a korai radikális fizikalista korszakában vallotta. Nem sokkal később, publikusan 1935-től, de levelezésében már 1933-ban megfogalmazta azt az új(-rég) nézetét, miszerint a fenomenális nyelv is interszjektív, azaz az érzetekről azok fenomenális tulajdonságaira hivatkozó fogalmakkal is lehet empirikusan értelmes állításokat tenni.¹⁴ Következésképp 1935 után Carnap már nyilvánvalóan nem gondolta úgy, hogy kizárólag a fizikai állapotokra (viselkedésekre, testi vagy idegi állapotokra) vonatkozó érzetterminusok értelmesek. Ha viszont a fenomenális tapasztalatokra hivatkozó érzetfogalmak is értelmesek, akkor az érzetfogalmak jelentésére vonatkozó tézist nem lehet úgy (félre)értelmezni, mint ami azt állítja: az érzetek nem mások mint fizikai állapotok (viselkedések vagy testi állapotok vagy idegrendszeri állapotok) – hiszen ha az érzetbeszámolók fenomenális terminusokkal is megfogalmazhatók, akkor ebből az következik, hogy az

¹⁴ Vö. Feigl 1963/1981. 340. 19. lj.

érzetek fenomenális tapasztalati állapotok (is). A törvényredukciós tézis viszont, úgy tűnik, azt implikálja, hogy érzettípusokat azonosnak kell tekinteni bizonyos agyi-idegrendszeri típusokkal, tehát az érzet-agyállapot azonossági tézist.

V. AZ ÉRZETBESZÁMOLÓK TARTALMÁNAK ÉRTELMEZÉSEI ÉS A MENTÁLIS-FIZIKAI VISZONY

1. A radikális fizikalista korszak

Az érzetbeszámoló tartalma. A radikális fizikalista korszakban¹⁵ Carnap a következőképpen értelmezte az érzetbeszámoló mondatok jelentését:

„A úr most izgatott” ekvipolens azzal, hogy „A úr testi (és különösképpen az idegrendszeri) állapotát magas pulzus és légzésszámmal jellemezhető, amit, bizonyos ingerek alkalmazásával még tovább fokozható, továbbá kérdésekre adott vehemens és tényszerűen nem kielégítő válaszokkal, és bizonyos ingerek alkalmazása esetén heves testmozgásokkal.”

(Carnap 1932/1959. 172.)

és

„Az, hogy „X személy izgatott”, azt jelenti: „Ha X-et most ilyen és ilyen fajta ingereknek tesszük ki, akkor X ilyen és ilyen módon reagál.”

(*Ibid.* 186.)

Az érzetbeszámoló mondatok jelentésének általánosan meghatározása tehát:

M: M akkor és csak akkor ha (ha S akkor B)

(ahol M egy X személy mentális állapota (pl. egy izgalom állapot), B X viselkedési vagy testi állapota, S az X-re ható stimulus.)

Azaz: az érzetbeszámoló mondatok bizonyos stimuluskörnyezet melletti testi/viselkedési állapotokról beszámoló mondatokkal *tartalom-azonosak* (avagy „ekvipolensek”, egymásból kölcsönös következnek). Tartalmi módban megfogalmazva: az érzetbeszámoló fizikai jelenségeket, viselkedéseket és testi állapotokat írnak le.

Az érzetéről beszámoló mondatok tehát nem fenomenális nyelvűek, azaz nem hivatkoznak fenomenális minőségekre. Az érzetterminusokhoz szokásosan konnotált értelmek, amik az illető érzet szubjektív, fenomenális minőségére

¹⁵ Vö. még Carnap 1932/1934/1998; 1932/1959; 1932/1987; 1932.

vonatkoznak, (pl. hogy izgatottság *érzéssel*, vagy piros szín*élménnyel* járnak), az érzetbeszámolóknak nem a „logikai tartalmához” (vagy kognitív tartalmához), hanem a „reprezentációs tartalmához” (Vorstellungsgehalt, pictorial meaning) tartoznak, ti. ahhoz, ahogy magunknak megjelenítjük, elképzeljük az illető állapotot.

Az érzetek és a testi állapotok viszonya. A radikális fizikalista megközelítésből adódó felfogás az érzet–testi állapot viszonyra közvetlenül adódik: mivel az érzet olyan fogalma, amely az érzetek tapasztalati karakterére hivatkozik, nem empirikusan értelmes, ilyenformán már a tapasztalatok és a fizikai állapotok (viselkedések, testi állapotok) állandó együtt járása (az „empirikus parallelizmus”, ahogy azt Carnap az *Aufbauban* nevezte), sem fogalmazható meg empirikusan értelmesen, így a további kérdés, ti. hogy *mi a természete* az együtt járó tapasztalatok és a testi állapotok közötti viszonynak, nyilván szintén nem értelmes.

2. A korai liberalizált fizikalista korszak

Az érzetbeszámolók tartalma. Carnap nézetei az érzetbeszámolók jelentéséről már a radikális fizikalista elképzelés megfogalmazása (Carnap 1932/1934/1998; 1932/1959; 1932/1987; 1932) után nem sokkal kétféle vonatkozásban is módosultak.

Egyrészt bár a „szintaktikai korszak” fő műveiben, a *Logical Syntax of Language*-ben (1934/1937), illetve a *Filozófia és logikai szintaxis*-ban (1935/1974) még továbbra is az érzetmondatok jelentésével kapcsolatos fordítási nézetet képviselte, tehát azt, hogy ezek ekvipolensek viselkedési és testi állapotokra vonatkozó mondatokkal, ugyanakkor változás a korábbi radikális fizikalista elképzeléshez képest, hogy az érzetmondatok és a testi és viselkedési állapot mondatok tartalomazonosságát lehet, hogy nem logikai ekvivalencia, hanem *természettörvény* alapozza meg (az nem L-ekvivalensek, hanem P-ekvivalensek).¹⁶

Az, hogy a S_1 pszichológiai és az S_2 fizikai mondatok *P-ekvipolensek*, azaz hogy az érzetbeszámolók és fizikai állapotokról szóló beszámolók ekvivalenciáját *természeti törvény* alapozza meg, hallgatólagosan feltételezi, hogy az érzetek mint tapasztalati állapotok és a testi és viselkedési állapotok között *fennáll az empirikusan parallelizmus* – és ennek előfeltételeként persze azt is, hogy *az empirikusan parallelizmus* tézis *kognitíve értelmes*.

Egy alternatív értelmezés lehetne esetleg, amely nem feltételezi az empirikus parallelizmus fennállását, és így értelmességét sem, ha az érzetmondatok és a fizikai mondatok ekvivalenciát úgy értjük, mint amivel Carnap *úgy definiálja újra* az érzetszavak jelentését, hogy kihagyja belőlük a fenomenális minőségekre utalást. Eszerint az érzetek nem mások, mint a személyek olyan állapotai,

¹⁶ Vö. Carnap 1935/1974. 188–189.

amelyek korrelálnak a személy bizonyos testi állapotaival és viselkedéseivel (beleértve a nyelvi viselkedést is), tehát meghatározás egyáltalán nem hivatkozik a tapasztalatokra az érzetek meghatározásában.

Az érzetszavak jelentésének ilyen meghatározása, véleményem szerint, részben megelőlegezi Smart későbbi érzet fogalmát;¹⁷ másfelől a megfigyelési terminusok jelentésének ilyen értelmezését tulajdonítja Carnapnak Feysrabend (1962) és Kuby (2018). Az, hogy ez a meghatározás nem hivatkozik a tapasztalatokra az érzetek meghatározásában, nem jelenti azt, hogy Carnap tagadná a tapasztalatok és a fenomenális minőségeik létezését, csak nem hivatkozik rájuk az érzetbeszámolók jelentésének meghatározásában, éppúgy mint a radikális fizikalista felfogás. Egy ilyen „tapasztalat-ignoráló” értelmezés, úgy tűnik, jól illeszkedne azzal a nézettel, hogy a fenomenális terminusoknak nincs interszubjektív jelentése, amit Carnap *A fizikai nyelv mint a tudomány univerzális nyelve* illetve a *Psychology in Physical Language* c. írásaiban képviselt.

Mindazonáltal ez az értelmezés *nyilvánvalóan ellentmond* annak, hogy Carnap a Q_2 kifejezést, ami az állapotot meghatározó pszichológiai mondatban szerepel, egyértelműen úgy határozta meg, mint ami *a dühállapot fenomenális-tapasztalati minőségét* fejezi ki (*the quality of being angry*). Ez pedig, véleményem szerint, egyértelműen alátámasztja, hogy Carnap a *Filozófia és logikai szintaxis* megírása idején már, újra, kognitíve értelmesnek tartotta az empirikus parallelizmus tézist, és ebből kifolyólag azt is, hogy a fenomenális terminusok interszubjektív jelentésűek, hiszen különben nem tekintette volna értelmesnek a dühállapotnak *a dühérzésre* hivatkozó azonosítását.

Egy másik változás az érzetbeszámolók jelentésének az értelmezésében az volt, hogy Carnap az 1936 végén és 1937 elején publikált *Ellenőrizhetőség és jelentésben*, (majd az 1938-as *The Logical Foundations of the Unity of Science*-ben) feladta a fordítási nézetet és lecserélte azt érzetbeszámoló mondatok redukciós mondatokkal való értelmezésére.

Ennek az egyik oka a korábbi definíció egy formai hibájának a felismerése volt. A korábbi nézet szerint ugyanis egy mentális predikátumnak, például az „izgatottnak lenni”-nek, a fizikalisztikus értelmezése a következő. X izgatott : „X ilyen és ilyen körülmények között (azaz, amikor X-et ilyen és ilyen ingerek érik), ilyen és ilyen kifejezéseket, gesztusokat, cselekvéseket és szavakat produkál”. (Analog módon bizonyos fizikai diszpozíciós tulajdonságokkal, amiket formailag hasonlóan értelmezzünk. Például, a faág fizikailag szilárd: „Amikor a faágra ilyen és ilyen terhelés nehezedik, a faág ilyen és ilyen mértékben meg-

¹⁷ Lásd Smart 1959/2002. 64. „Javaslatom a következő: Amikor valaki azt mondja: „Egy narancssárga utóképet látok” akkor valami ilyesmit mond: „Valami olyasmi történik bennem, ami olyan, mint ami akkor történik bennem, amikor nyitva van a szemem, ébren vagyok, és egy narancs van előttem jó megvilágításban, azaz amikor valóban látok egy narancsot”. A definiensben tehát nincs hivatkozás a sárga színminőségre, csak fizikai állapotokra.

hajlik, amikor a faágra ilyen és ilyen terhelés nehezedik rá, a faág eltörik”. Vö. Carnap 1932/1959. 193).

Ennek a definíciónak egy formai problémája, hogy az érzetbeszámoló jelentését megadó kondicionális mondat igaz lehet akkor is, ha nem állnak fenn a definiálható fizikai illetve mentális tulajdonsággal jellemzett állapotok. Tegyük fel ugyanis, hogy hamis, hogy „A faág szilárd” (pl. mert korhadt). „A faág szilárd” jelentését megadó kondicionális, azaz a „Ha a faágot ilyen és ilyen terhelés éri, akkor a faág eltörik”, kondicionális azonban igaz lehet akkor is, ha az elő és az utótagja is hamis, azaz amikor a faágot nem éri ilyen és ilyen terhelés, és a faág nem törik el. Következésképp az „A faág szilárd” akkor és csak akkor ha „Ha a faágot ilyen és ilyen terhelés éri, akkor a faág eltörik”, bikondicionális egyik tagja hamis, a másik igaz. Hasonlóképpen az izgatottságra: lehet, hogy hamis, hogy „A személy izgatott”, de igaz, hogy „ha a körülmények ilyenek-és-ilyenek, akkor A ilyen és ilyen mozdulatokat tesz, illetve ilyen-és-ilyen szavakat ejt ki” igaz, tudniillik, amikor ennek a kondicionálisnak az előtagja és utótagja is hamis.

Ezért Carnap új javaslatot adott a mentális terminusok jelentésének a meghatározására, Eszerint

M: Ha S, akkor (M akkor és csak akkor, ha B).

Azaz: Ha A-ra hatnak bizonyos (izgató) stimulusuk, akkor (A izgatott, akkor és csak akkor, ha A izgatottan viselkedik és bizonyos testi állapotokban van).

Az érzetbeszámoló mondatok eszerint *nem tartalom-azonosak* viselkedésekről és testi állapotokról beszámoló egyszerű kondicionális mondatokkal, hanem az érzetmondatok jelentését ún. *redukciós mondatokkal*, tehát a fenti szerkezetű kondicionális mondatok egy (nyitott) halmazával lehet megadni. Például A személy szomjas (szomjúság állapotban van): „Ha A vizet lát, akkor (A szomjas, akkor és csak akkor, ha A megissza az vizet)”, vagy „Ha A üdítőt lát, akkor (A szomjas, akkor és csak akkor, ha A megissza az üdítőt)”, vagy ...stb.). A redukciós mondatokkal való meghatározás fontos szempontból különbözik a fordítási/tartalom-azonossági nézettől, tudniillik elveti, hogy teljes, határozott fordítást lehetne adni egy érzetbeszámoló tartalmára. Ehelyett azt állítja, hogy az érzetbeszámolók jelentése mindig csak részlegesen, bár egyre jobban és jobban meghatározható újabb és újabb redukciós mondatokkal (tehát S és B, S' és B', S'' és B''... stb. párokkal). Ez egyébként összhangban van a tudományos fogalomalkotás gyakorlatával Carnap szerint.

Az érzetbeszámolók jelentését redukciós mondatokkal meghatározó nézet tartalmi módban megfogalmazva azt jelenti, hogy az érzetállapotok *nem azonosak* a bizonyos ingerkörülmények között mutatott megfigyelhető viselkedésekkel és testi állapotokkal, hanem a viselkedések és testi állapotok *szimptomái* az érzetállapotoknak, azaz a viselkedések és a testi állapotok „mögötti” állapotok, amit bizonyos reakciókra való diszpozíciókkal jellemzünk. Vö.

A pszichológiai terminusok logikai természete megvilágítható annak analógiájára, ahogy a fizikai terminusok jelentését bevezetjük, ti. kondicionális formájú redukciós mondatokkal. Mindkét fajta terminus egy olyan állapotot jelöl, amely bizonyos reakciókra való diszpozíciókként jellemezhető. *Az állapot nem azonos ezekkel a reakciókkal, egyik esetben sem* (az én kiemelésem). A düh nem azonos azzal a mozgással, ahogy egy dühös élőlény reagál a környezete állapotára, éppúgy, ahogy az elektromos töltéssel rendelkezés sem azonos a más testek vonzásának folyamatával. Mindkét esetben az állapot időnként fennáll ezeknek a kívülről megfigyelhető eseményeknek a bekövetkezése nélkül: ezek az események az állapot bizonyos törvények szerinti következményei, ezért megfelelő körülmények esetén az állapot szimptomáinak tekintetők; de nem azonosak velük.

(Carnap 1938/1991. 402.)

Fontos azonban, hogy ez a nézet továbbra is „behaviorisztikus”, *abban az értelemben*, hogy az M-et egyre jobban meghatározó redukciós mondatok (tehát a S és B, S' é B', S'' és B'' ... párok) továbbra is *kizárólag* közvetlenül megfigyelhető inger és viselkedési terminusokra hivatkozva azonosítják be az érzetállapotokat.

Az érzetek és a testi állapotok viszonya. A korai liberalizált fizikalista korszakban, mint feljebb megmutattam, Carnap már úgy vélte, értelmes az érzetek fenomenális nyelvű, tehát a velük járó tapasztalatokra hivatkozó fogalma is, így az érzetek és testi állapotok állandó együtt járásának tézisének (az empirikus parallelizmus tézisének) újra kognitíve értelmesnek tekintette. A relátumok viszonyának a természetére vonatkozó kérdést, azaz a metafizikai elme-test probléma értelmességét továbbra is elutasította. Nem teljesen világos, hogy *ebben az időszakban* éppen milyen érvek alapján. Mindenesetre az *Aufbauban* már megfogalmazott érvek az értelmetlenség mellett, részben, újra alkalmazhatókká váltak,¹⁸ és esetleg egyfajta, a nyelvi pluralizmusra hivatkozó érvet is elvileg megfogalmazhatónak tarthatott; mindazonáltal ilyenfajta érv kifejtését nem találni a szintaktikai korszak írásaiban, a *Logical Syntax of Language*-ben, illetve a *Filozófia és logikai szintaxis*-ban. Az ezzel kapcsolatos további vizsgálatokat azonban itt félretereszem, mivel ebben az írásban Carnap késői liberalizált fizikalista elképzelésére szeretnék koncentrálni.

¹⁸ Vö. pl. Carnap 1928/1967. sec. 22. *The Psychophysical Problem as the Central Problem of Metaphysics*. 37–39.

3. A késői liberalizált fizikalista korszak

Az érzetbeszámolóok tartalma. Carnap ekkori nézete szerint az érzetterminusok (ahogy általában a pszichológiai terminusok) *elméleti terminusok*.¹⁹ A korábbi nézeteihez képesti változást így jellemezte, 1959-ben, a *Psychologie in physikalischer Sprache* angol változatához fűzött megjegyzésében (*Remarks by the Author*):

Míg továbbra is fenntartanám e cikk fő tézisének lényegi tartalmát, ma már egyes pontokon módosítanám azt. A legfontosabb ezek közül talán a következő. A tudományban a pszichológiai terminusokat, mint például azt, hogy „izgatott”, úgy értelmeztem, mint ami egy bizonyos stimulusra való reagálási diszpozícióra utal, ami egy bizonyos fajta a külső viselkedésben nyilvánul meg. Ezt talán megengedhető a hétköznapi nyelv pszichológiai fogalmai vonatkozásában. De legalábbis a tudományos pszichológia terminusai vonatkozásában, számomra jobban összhangban állónak tűnik a tudósok tényleges gyakorlatával, ha ezeket a fogalmakat nem diszpozíciós terminusokként vezetik be, hanem elméleti terminusokként (amiket olykor „hipotetikus konstrukcióknak”-nak neveznek). Ez azt jelenti, hogy ezeket primitív terminusokként egy elmélet posztulátumai által vezetik be, és összekapcsolják őket, ún. korrespondencia szabályokkal, a megfigyelési nyelv terminusaival, amelyek megfigyelhető tulajdonságokat jelölnek. Ezt a módszert részletesen elmagyaráztam és elemeztem *Az elméleti fogalmak módszertani jellege* című cikkemben.

(Carnap 1932/1959. 197.)

„Elméleti terminus”-on Carnap tehát olyan, tudományos elméletek keretében bevezetett terminusokat értett, amelyek nem közvetlenül megfigyelhető jelenségekre vonatkoznak, és nem is olyan diszpozíciókkal jellemezhető mögöttes állapotokra, amik ugyan nem közvetlenül megfigyelhetők, de vannak olyan közvetlenül megfigyelhető tesztfeltétel – viselkedési válasz párok, amikre támaszkodva beazonosíthatók. (Fizikai elméleti terminus például az „elektron”, vagy az „elektromágnesen mező”, pszichológiai a „drive”, vagy az „IQ”).

Az elméleti terminusok értelmezésének a kérdésével való foglalkozást, másfelől a pszichológiai terminusok elméleti terminusokkénti értelmezését, Carnap számára a tudományos gyakorlat indokolta. Úgy tűnik, a jó tudományos elméletek *általában* nem nélkülözhetik az elméleti terminusokat, másfelől, specifikusan bizonyos tudományos pszichológiai elméletek is használnak elméleti terminusokat, a pusztán behaviorisztikus fogalmakkal operáló elméletek nem elég „gazdagok”, kevesebb jelenséget tudnak lefedni, mint az elméleti terminusokat is használó riválisaik. Logikai empirista szemszögből az elméleti terminusok azt a problémát vetik fel, hogy vajon kognitíve értelmesnek tekinthetők-e, és ha igen, mi a kognitív értelmességük kritériuma; másfelől azt, hogy hogyan értel-

¹⁹ Lásd Carnap 1956/1958; Carnap 1958/1975; Carnap 1959/2000.

mezzük a jelentésüket? *Prima facie* a kognitív értelmesség azért problematikus, mert nem világos, hogyan lehet egy elméleti terminust tartalmazó (elméleti) mondatot a megfigyelések által konfirmálni, ha ezek a mondatok nem valamilyen megfigyelhető jelenségeket fejeznek ki, és nem is olyasmit, aminek vannak meghatározott megfigyelhető tesztjeik.

Carnap javaslatának lényege az elméleti terminusok kognitív értelmességi kritériumára illetve az elméleti terminusok jelentésére, informálisan megfogalmazva, a következő volt. Egy elméletet a következő összetevőkkel határozzuk meg: T , az elmélet a posztulátumainak konjunkciója; egy L nyelv, amelynek része V_o , a megfigyelési terminusok szótára, és V_e , az elméleti terminusok szótára, valamint a C korrespondencia-szabályok, amelyek a V_e elméleti terminusok és V_o megfigyelési terminusok használatát kapcsolják össze. Legyen S_e egy elméleti terminust tartalmazó elméleti mondat. S_e akkor *kognitíve értelmes*, ha S_e -ből valamint a C szabályokból és az elmélet T posztulátumaiból *önmagában* nem lehet levezetni semmilyen megfigyelési terminust tartalmazó S_o megfigyelési mondatot; de S_e -ből és más S_k elméleti terminusokat tartalmazó mondatokból, valamint a C szabályokból és a T posztulátumokból *együtt* levezethető ilyen S_o mondat; továbbá, pusztán az S_k elméleti terminust tartalmazó mondatokból, valamint a C szabályokból és T posztulátumaiból sem vezethető le ilyen S_o megfigyelési mondat. (A pontos definíciót lásd a Carnap 1956. VI. szakasz) Az elméleti terminusok *jelentését* pedig az elmélet mint részlegesen interpretált kalkulus posztulátumai és a korrespondencia szabályok határozzák meg – részlegesen.

Egy elmélet posztulátumai és a levezetési szabályok (amikben szerepelnek elméleti terminusok) együttese eleinte csak egy üres kalkulus. Az egyes t elméleti terminusoknak úgy lehet interpretációt adni, ha megadunk C korrelációs szabályokat, amiknek a segítségével le tudunk vezetni L_o -beli, tehát megfigyelési mondatokat. Ezek a C -szabályok azonban mindig csak részleges interpretációját adják L_e elméleti terminusainak. Ennek az értelmezésnek egy Carnap által hangsúlyozott vonása, hogy az elméleti terminusok jelentése csak részben meghatározott, a posztulátumok illetve a korrespondencia-szabályok által, és ezért későbbi empirikus eredmények fényében módosítható. (Vö. Carnap 1956. X. szakasz). Lényegi különbség a korábbi nézethez képest, miszerint az érzeterminusok jelentését redukciós mondatok halmazával lehet meghatározni, hogy míg a korábbi javaslat kizárólag közvetlenül megfigyelhető „stimulus tesztfeltétel és viselkedési teszt” terminusokra támaszkodva határozta meg a mentális terminusok jelentését; az új nézet szerint a jelentés meghatározásában más, közvetlenül nem megfigyelhető jelenségekre vonatkozó terminusok is szerepet játszanak.

A mi fókuszpontunkból, tehát a redukcionista érzet-agyállapot azonosságelmélet története szempontjából, Carnap nézetének az a legfontosabb újdonsága, hogy az érzeterminusok mint elméleti terminusok *egy elmélet keretében értelmezhetők*. Tehát: a redukcionista azonosságelmélet bizonyos későbbi megfogalmazása-

inak, így Lewis azonosságelmélete általános koncepciójának egyik előfutára ez a nézet, miszerint a mentális terminusok, illetve itt szűkebben az érzetterminusok, egy pszichológiai *elmélet* elméleti terminusai.

Lewis és Carnap nézetei azonban fontos pontokon különböznek is: az egyik különbség, hogy Lewis egy „népi pszichológiai” elmélet keretében vezeti be mentális terminusokat; Carnap az érzet-kifejezéseket egy (jövőbeli) fiziológiai pszichológiai elmélet elméleti terminusaiként értelmezi; a hitek és más propozicionális attitűdök vonatkozásában a nézete nem egyértelmű, lehetséges, hogy a hiteket egyáltalán nem tartotta redukálhatónak neurális-fiziológiai állapotokra, hanem egyfajta interpretacionista elképzelést fogalmazott meg (lásd. Carnap 1955. és Uebel 2020. 155), illetve az is egy lehetőség, hogy egy későbbi „successor”- elmélet által kiküszöbölhetőnek, leválthatónak tartotta a hit és más propozicionális attitűd terminusokat. Egy másik, hogy Lewis elképzelése szerint az elmélet által bevezetett T elméleti terminusok mellett, további O terminusok nem csak megfigyelési terminusok, mint Carnapnál, hanem minden más, korábban már értett „pre-teoretikus” terminus ebbe a csoportba tartozik. Carnappal egy időben Wilfrid Sellars is azt javasolta, hogy a pszichológiai terminusokat, pontosabban a hit-terminusokat, elméleti terminusokként fogjuk fel (Sellars 1956; Sellars–Chisholm 1957), ugyanakkor Sellars koncepciója lényegesen eltért Carnapétól, amire itt most nem tudok kitérni.

Az érzetek és az agyi állapotok viszonya: rendszerszerű azonosság elmélet. Carnap hipotézise szerint a jövő fejlett tudományos pszichológiai elméletei fiziológiai elméletek lesznek, ezért a tudományos pszichológiai elméletek kidolgozása céljaira hasznosabb a fizikai terminusok alkalmazása. Ennek megfelelően az érzetterminusokat egy pszichológiai elmélet elméleti terminusaiként, mégpedig egy „fiziológiai pszichológiai”, azaz neurológiai elmélet terminusaiként hasznos értelmezni. Ugyanakkor az érzetállapotok fenomenalisztikus terminusokkal is meghatározhatók. Eszerint az érzetállapotokra kétféle terminussal is lehet referálni: Feigl megfogalmazása szerint a fenomenális és a neurológiai terminusok ko-referálnak. Ezzel, valamint „a tudomány egysége” tézissel összhangban, az érzetterminusokat szisztematikusan redukálni lehet neurális terminusokra – Feigl ezt nevezi rendszerszerű azonosság elméletnek (‘systemic identity’ theory), amit egy *empirikusan értelmes metafizikai* nézetként, egyfajta élmény-agy-állapot azonosságelméletként jellemez. Carnap nézete tartalmi szempontból meglehetősen közel állt a Feigl-féle javasolathoz, ugyanakkor Carnap továbbra is ragaszkodott a tézis nyelvi értelmezéséhez. Mindazonáltal a két megközelítés így sincs nagyon messze egymástól, véleményem szerint.

Carnap viszonyáról Feigl nézetéhez a következőképpen fogalmaz:

Feigl 'azonossági nézet'-ként jellemzi az álláspontját; [...] Legyen " $N(a,t)$ " egy a individuum egy t időpontban egy N neurofiziológiai állapotban. A „ $P(a,t)$ folyamat ugyanaz mint az $N(a,t)$ folyamat” azonossági állítás empirikus, nem logikai. Feigl ezt „rendszerű” azonosságnak nevezi, mert ez az állítás és az a törvény, hogy „minden x individuumra, és minden u időpontra, $P(u,x)$ akkor és csak akkor, ha $N(x,u)$ ” egy elméleti rendszer posztulátumaira és szabályaira alapozódik. Habár egyetértek Feigl-lal magával az állásponttal kapcsolatban, vannak bizonyos kétségeim a megfogalmazás vonatkozásában. Az említett azonossági tézis a tárgynyelv egy mondata; ezt a tény esetleg arra a téves hitre vezetheti az olvasót, hogy az azonossági nézettel kapcsolatos vita egy tényekre vonatkozó vita. Ez a benyomás tovább erősödhet annak nyomán, hogy Feigl bizonyos tényekre, mint az azonossági nézet melletti „bizonyítékokra” hivatkozik. Nekem úgy tűnik, előnyösebb a kérdést a metanyelven megfogalmazni, nem mint egy a világgal kapcsolatos tényre vonatkozó kérdést, hanem egy a nyelvválasztásra vonatkozó kérdésként. Habár különböző nyelveket részesítünk előnyben, el kell ismernünk, hogy megkonstruálható egy olyan dualisztikus nyelv, ami nincs konfliktusban sem a logika törvényeivel, sem az empirikusan ismert tényekkel. Mindazonáltal, a dualisztikusan nyelvi rendszerben az említett azonossági állítás hamis; ezért egy olyan filozófus, aki ezt a nyelvet használja, jogosultan tagadja az azonossági állítást. Azok a tények, amelyeket Feigl az azonossági nézet melletti bizonyítékokként javasol, talán inkább egy monisztikus nyelv választása melletti indokokként tekintendők, azaz egy olyan reisztikus nyelv választása mellett, amely tartalmaz pszichológiai tárgy-predikátumokat. [...] Összefoglalva: hajlandó vagyok az álláspontomat azonossági elképzelésnek nevezni, a következő értelemben: Feigl-lel egyetértésben a monisztikusan nyelvet preferálom, és hozzá hasonlóan úgy gondolom, hogy a jelenlegi bizonyítékok jó indokokkal szolgálnak azon feltevés mellett, hogy ez a nyelv a jövőben is jól fog működni.

(Carnap 1963c. 884–885.)

Carnap tehát elfogadta Feigl jellemzését saját nézete leírásaként, azzal a megszorítással, hogy ő nem „metafizikai” érzet – neurális állapot azonossági *tézisként* jellemzi azt, hanem a *nyelvhasználatra vonatkozó javaslatként*, tudniillik egy olyan nyelvi-elméleti keret elfogadására való javaslatként, amiben az érzetekre agyi-neurális terminusokkal referálunk.

Carnap nézetét a külső és belső állításokra vonatkozó megkülönböztetésével a következő módon is megfogalmazhatjuk.²⁰ Az érzetek mint tapasztalati állapotok agyi állapotokkal való azonossága *külső állításként* nem értelmes (nem igazságértékkel bír). E helyett tekintsük a nézetet olyan, a nyelvhasználatra vonatkozó *javaslatként*, ami azt írja elő, hogy az érzetekre referáljunk agyi/neurális terminusokkal. Ugyanakkor *belső állításként* az azonosságelmélet értelmes

²⁰ Carnap híres distinkcióját az *Empirizmus, szemantika és ontológia* című írásában fogalmazta meg (Carnap 1950/1985).

(igazságértékkel rendelkező); mi több, valószínűleg igaz. Ennek a megfogalmazásnak egy előnye, hogy kiemeli: noha Carnap elutasította az azonosságelmélet metafizikai olvasatát, bizonyos értelemben mégiscsak az azonosság-elmélet mellett foglalt állást az érzetek emergens felfogásával szemben.

VI. ÖSSZEFOGLALÁS

Mint láttuk, Carnap késői liberalizált fizikalista elmélete az érzetokról és az ausztrál érzet-agyállapot azonosságelmélet *tartalmitlag* meglehetősen közel áll egymáshoz. Smart és Armstrong felfogása szerint az érzetkifejezések idegi állapotokra referálnak, Lewis szerint szintűgy, kiegészítve azzal, hogy a mentális terminusok egy pszichológiai elmélet elméleti terminusai.²¹ Carnap és Feigl „rendszerterű azonosság” elméletének tartalma nagyon hasonló.

Felmerülhet azonban, hogy Carnap nézetét nem biztos, hogy megfelelő „két fogalom azonos referencia” felfogáskénti jellemezni, mivel az egy metafizikai érzet-agyállapot azonossági tézist látszik implikálni, ahogy azt Feigl is értette. Carnap viszont vonakodott ezt elfogadni, hiszen tagadta, hogy – külső állításként – értelmes lenne az az állítás, hogy a tapasztalatok azonosak (nem mások mint) agyi-idegrendszeri állapotok. Ugyanakkor erre válaszolhatunk azzal, hogy Carnap egyrészt elfogadta, hogy egyazon partikuláris érzetállapotot azonosíthatunk egy fenomenális fogalommal (tehát az állapothoz kapcsolódó tapasztalati minőségekre hivatkozva), és egy fizikai fogalommal, tehát az állapothoz kapcsolódó neurális-agyi tulajdonságokra hivatkozva is, ez pedig implicite mégiscsak azt jelenti, hogy a fenomenális és a fizikai érzetterminusok ko-referálnak. Másfelől Carnap belső állításként értelmesnek tekintette az azonossági tézist, mi több, mellette foglalt állást az érzetek emergens felfogásával szemben.

Az is igaz, hogy Carnap a tudományos vizsgálat, a felállítandó tudományos pszichológiai elméletek szempontjából a neurális beazonosítást tekintette *fontosabbnak*, és ebből az következik, hogy a fenomenális tapasztalatoknak a tudományos elméletalkotás szempontjából mellékes szerepet tulajdonított, azaz „ignorálta” a tapasztalatokat a tudomány szempontjából. De *ebben is* osztozott az ausztrál materialistákkal: Smart és Armstrong hasonlóképpen irrelevánsnak, nem lényeginek tekintették az érzetek szubjektív, tapasztalati vonásait, bár persze nem tagadták a létezésüket. (Feigl sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonított a mentális állapotok fenomenális-tapasztalati aspektusának, mint akár Carnap, akár az ausztrál materialisták, osztozott ugyanis Schlick nézetében, aki a szubjektív, fenomenális aspektust az emberi létmód lényegi, ignorálhatatlan összetevőjének tekintette.)

²¹ Lewisnál egy népi pszichológiai elméleté.

Ugyanakkor, noha az ausztrál érzet-agyállapot azonosság elmélet tartalmilag igen közel áll Carnap késői nézetéhez az érzetfogalmak értelmezéséről és az érzetek és agyállapotok viszonyáról, érdemes kiemelni, hogy Carnap *érvei* elképzelése mellett részben különböztek az ausztrál materialistákétól. Smart egyfelől occami takarékosági érvet hozott amellet, hogy az érzetek nemcsak állandóan együtt járnak, hanem azonosak is agyállapotokkal. Továbbá egy a tudomány egységére támaszkodó érvet is hozott, ami szerint az érzetek azonosnak tekintése agyállapotokkal lehetővé teszi, hogy az érzeteket beillesztjük a tudomány egységes nomologikus-magyarázati rendszerébe. Carnap azonban további más érvekkel is szolgált saját „azonosságelmélete” mellett, amellet, hogy – a belső állításként értett – érzet-agyállapot azonossági tézis miért preferálandó az alternatív nézetekkel szemben.

Egyfelől azt állította: dualisztikus nyelvet is konstruálhatnánk és használhatnánk anélkül, hogy ellentmondásba kerülnénk a logika törvényeivel és az empirikusan ismert tényekkel. Ez az én értelmezésemben azt jelenti: belső állításként értelmes (igazságértékkel bíró) egy olyan nézet, ami szerint a fenomenalisztikus terminusok és a neurális terminusok *nem* ugyanarra az állapotra referálnak, a fizikai terminusok neurális állapotokra, a fenomenális terminusok viszont tapasztalatokra, mégpedig a neurális állapotokból *emergáló* tapasztalati állapotokra referálnak.²² Más szóval: az érzetek emergentista felfogása is tudományosan értelmes nézet (szemben például a karteziánus dualista elképzeléssel). Azt, hogy az emergenciahipotézis nincs ellentétben az ismert empirikus tényekkel, de ugyanakkor mégis vannak érvek amellet, hogy inkább az azonosságelmélet a preferálandó, Feigl a következőképpen fogalmazza meg.

[...] Mivel az emergencia nincs szükségszerűen konfliktusban a tudományos determinizmussal, vagy a determininizmus azon fokával, amit a modern fizika megenged, így elgondolható, hogy a biológiai és a pszichológiai folyamatokat magyarázó fogalmak és törvények nem redukálhatók azokra a fogalmakra és törvényekre, amelyek a szervesen folyamatok magyarázatához elégségesek. Az így értelmezett emergentizmus teljes mértékben kompatibilis a fizikalizmus első tézisével. De ez módosítaná a második tézist annyiban, hogy a biológia és a pszichológia bizonyos fogalmait a nomologikus

²² Egy másik logikai lehetőség a ko-referencia elvetésére, a karteziánus dualizmus lehetne. Carnap ugyan nem vette komoly lehetőségként számba a karteziánizmust, elvi lehetőségként azonban számolt vele: írásaiból több érv is kihámozható a karteziánus dualizmus ellen. Egy korai – már az *Aufbau*-ban megfogalmazott – érv szerint, az interakcionista dualizmus (amin kézenfekvően a karteziánizmus elképzelést érti) ellentétben állna a fizikai folyamatok folyamatosságával, ami erősen alátámasztott tudományos tény. Egy újabb, Carnap liberális fizikalista korszakából származó érv: a karteziánus dualizmus feltételeznél, hogy lehetségesek abszolúte episztemikusan privát állapotok, tehát olyan tudatos állapotok, amiknek semmilyen fizikai manifesztációja nincs, és amelyek emiatt interszjektívén konfirmálhatatlanok. Azonban, Feigl értelmezése szerint, pragmatikusan igazolható („vindikálható”), hogy nincsenek ilyen abszolút episztemikusan privát állapotok.

hálózat kellene hogy implicite definiálja, tehát nem lehetne az összes ilyen fogalmat explicite definiálni, kizárólag olyan primitív terminusokra támaszkodva, amelyek elégségesek a szervesen jelenségek fizikája és kémiája számára. Vagy, még akkor is, ha a biológiai folyamatok teljesen redukálhatók lennének fizikokémiai folyamatokra, elgondolható, bár (számomra) egyáltalán nem plauzibilis, hogy a pszichológia „nyers érzeteire” vonatkozó magyarázatokhoz és predikciókhoz szükség van eredendően redukálhatatlan (azaz primitív) fogalmakra, amelyek a nomológikus hálózathoz kapcsolódnak, a magyarázatokhoz és a predikciókhoz nem elégségesek a (szervesen) fizika primitív fogalmaival való pusztán logikai kapcsolatok.

(Feigl 1963/1981. 336.)

Az azonosságelmélet mellett és az emergentizmus ellen három érvet is találunk Carnap és Feigl írásaiban. Ezek: 1. A tudomány egységére hivatkozó érv. 2. A „fityegő” (dangling) pszichofizikai törvényekre hivatkozó érv (Feigl-től átvéve) 3. Az evolúcióból vett érv. Röviden:

1. Az emergentizmus a tudomány magyarázati egységének, konkrétan az összes természettörvény fizikai törvényekre redukálhatóságának mond ellent. Hiszen ha a tapasztalati állapotok nem azonosok agyi állapotokkal, hanem csak korrelálnak velük, akkor a pszichofizikai törvények nem redukálhatók a neurológiai törvényekre (és így nem vezethetők vissza az alapvető fizikai törvényekre).
2. Ezt egészíti ki másfelől Feigl érve,²³ miszerint az emergencia elfogadása olyan furcsa („queer”) pszichofizikai törvények létezésének a feltételezésével kell járjon, amelyek szerint a tapasztalatok csak „fityegnek” (dangle) az agyállapotokon: azaz nem magyarázzák sem azt, hogy egyáltalán miért léteznek tapasztalatok, azaz hogy bizonyos agyállapotokhoz miért kapcsolódnak fenomenális tapasztalatok is, másrészt azt sem, hogy a tapasztalatok miért olyan fenomenális karakterűek, amilyenek.²⁴

²³ Carnap 1963c-ben ugyan nem szerepel a „fityegő törvények” problémája, Carnap azonban egyetértően hivatkozik Feigl 1958-ban kifejtett érveire is a rendszerszerű azonosság elmélet mellett, amiben Feigl hangsúlyozza pszichofizikai törvények fityegő karakterét, mint ami az emergentista dualizmus ellen és az azonosság-elmélet mellett szól.

²⁴ Másfelől az érzetek és agyállapotok közötti kapcsolat „fityegő” jellegének van egy másik aspektusa is, amit Sellars illetve Smart hangsúlyozott. Nevezetesen, hogy nagyon különböző természetű relátumokat kötne össze: egyszerű érzetminőségeket nagyon komplex szerkezetű neurális rendszerekkel. Az ilyen törvények létezése ellentmondana annak, amilyenek az alapvető törvények természetét ismerjük. Vö. „Gyakran nem vesszük észre, hogy milyen különös törvények lennének amelyek révén ezek nomológikus fityegők (ti. a tapasztalatok, A.G.) fityegnének. Olykor megkérdezzük: „Miért ne lehetnének újfajta pszichofizikai törvények, éppúgy, ahogy az elektromosság és a mágnesség törvényei is újak a Newtoni mechanika szempontjából?” Nos, elég bizonyos, hogy fogunk még a jövőben újabb fajta végső törvényeket találni, de azt feltételezem, hogy ezek egyszerű összetevőket kapcsolnak majd össze: például az akkor éppen divatos fundamentális, elemi részecskéket. Nem tudom azt elhinni,

3. Carnap egy további, az evolúcióból vett érvet is felhoz. Eszerint az emergentizmus feltételezi, hogy a tapasztalatok, fenomenálisan tudatos állapotok, az univerzum evolúciójának egyetlen meghatározott „pontján” egy bizonyos fajta komplex fizikai struktúra megjelenésekor jöttek létre, „emergáltak”. Ez azonban nem plauzibilis. Vö.

Nem kétséges, hogy az emergentizmus megfogalmazható nem-metafizikai, jelentéssel bíró és tudományos módon. Ennek ellenére úgy gondolom, nincs semmilyen objektív indok arra, hogy egy éles vonalat húzzunk valahol és deklaráljuk: „Pontosan ezen a ponton és helyen jött létre az az első tapasztalat (vagy: az első piros érzet)”. Egy ilyen deklaráció esetleg igazolható a pszichofizikai dualizmus alapján, amit nem ontológiai tézisként, hanem egy dualisztikus nyelv használatára való javaslatként értünk. Habár én határozottan nem értenék egyet egy ilyenfajta dualisztikus determinizmussal, azt hiszem, hogy ez koherensebb, mint az emergentizmus egy nem-dualisztikus változata, amit egyes empiristák védelmeznek. Ha egyszer feladjuk a dualizmust, akkor úgy tűnik, nincs jó indok egy olyan nézet elfogadására, ami kitüntet egy bizonyos mikrostruktúrát, és kijelenti, megkülönböztetve azt más mikrostruktúráktól, hogy az előbbihez új minőségek vagy érzetadatok kapcsolódnak, míg az utóbbiak pusztán új fizikai struktúrák. Ha részletesen tanulmányozni tudnánk a szerves anyag fejlődését az emberig, le egészen az összes test fizikai mikrostruktúrájáig, akkor állandóan új mikrostruktúrákat találnánk. Közülük számos olyat, amelyek magasabb és magasabb szintű integráltságú válaszokra képesek (egy nehezen pontosítható értelemben). Ha az integráció foka kellően magas, akkor szokás szerves reakciókról beszélni (ismét csak egy nehezen pontosítható értelemben). Végül vannak bizonyos fajta szövetek, amiket idegszövetnek szokás nevezni; a földi organizmusok esetében azt találjuk, hogy minden integrált válasz ilyenfajta szövetekhez kötődik. De nem tudjuk, hogy ez a fajta kapcsolat fennáll-e az univerzum más részein élő magasabbrendű élőlényeknél is. Ezért nem tudjuk, hogy az ilyenfajta szövetek jelenléte lényegi kritériuma-e a magasabb szintű integrációnak, vagy sem. Mindenesetre, az integráció lehetséges fokai egy kontinuumot alkotnak. Ezért önkényes volna éles határvonalat húzni az integráció fokának egy értékénél, és azt mondani, hogy innentől kezdve minden magasabban integrált választ „mentális” eseménynek (pl. „érzetnek”), vagy „tudatos” eseménynek kell tekinteni, míg az ennél alacsonyabb szintű válaszokat pedig nem. (Carnap 1963c. 883–884.)

Érdemes megjegyezni azt is, hogy mi *nem* szerepel Carnap érvei között. Nos, az ún. oksági érv, amit Lewis (1966) tett széles körben ismertté. Az, hogy Carnap-

hogy a természet alapvető törvényei egyszerű összetevőket olyan konfigurációkkal kapcsolhatnának össze, amelyek talán több milliárd neuronból állnak (és még ki tudja hány milliárd milliárd elemi részecskéből)...” (Smart 1959/2002. 61.) Ez a felvetés a „szemeszétségi probléma” (grain problem) néven vált ismertté.

nak három érve is van az „azonosságelmélet” mellett és az „emergencia-elmélet” ellen, amik között *nem* szerepel az oksági érv, erősen ellentmond Papineau történeti tézisének,²⁵ miszerint a fizikalizmus felemelkedése az 1950-es és 60-as években az ún. oksági érv széleskörű elfogadásának volt köszönhető, az oksági érv széleskörű elfogadása pedig annak, hogy az érv egyik premisszája, a fizikai jelenségek oksági zártsága az 1950-es, 60-as évekre nyert erős empirikus, természettudományos megerősítést.)²⁶

*

Összefoglalva: a logikai empirista fizikalizmus elemzése és összevetése az ausztrál materializmussal, remélem meggyőzően bizonyította, hogy a logikai empirista fizikalizmus hozzájárulása az 1960-as évek óta meghatározóvá vált fizikalista elmefilozófiához, szemben a máig elterjedt elképzeléssel, jelentős volt. A bevett történet, miszerint a logikai empirista empirizmus egy meglehetősen egyszerű, verifikacionizmusra alapozott logikai behaviorista elképzelésben merült ki, téves. Carnap (és Feigl illetve Hempel) már az ausztrál materializmus megjelenése előtt is az érzet-agyállapot azonosságelmélete egy változatát képviselte; Carnap azonosságelmélete pedig tartalmi szempontból is közel állt a Smart, Armstrong, majd Lewis által képviselt azonosságelmülethez, noha részben másféle érvekre támaszkodott.

IRODALOM

- Ambrus Gergely 2004. Feigl on Language and Metaphysics: the Validation/Vindication Distinction. In Volker Munz – Katalin Neumer (szerk.) *Sprache, Denken, Nation: Kultur- und Geistesgeschichte von Locke bis zur Moderne*. Vienna, Passagen.
- Ambrus Gergely 2020. Carnap and Wittgenstein on Psychological Sentences: 1928–1932. Some Further Aspects of the Priority-Dispute Over Physicalism. In Denis Fiset – Guillaume Fréchette – Friedrich Stadler (szerk.) *Franz Brentano and Austrian Philosophy*. Cham, Switzerland, Springer Nature Switzerland AG. 353–386.
- Armstrong, David M. 1968. *A Materialist Theory of Mind*. London, Routledge.
- Armstrong, David M. 1977/2002. The Causal Theory of Mind. In David Chalmers (szerk.) *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*. New York – Oxford, Oxford University Press. 80–87.
- Ayer, Alfred J. 1963. Carnap on Other Minds. In Schilpp (szerk.) 1963. 886–889.
- Carnap, Rudolf 1928/1967. *Der Logische Aufbau der Welt*. Leipzig, Felix Meiner. Angol ford. Rolf A. George. *The Logical Structure of the World. Pseudoproblems in Philosophy*. Berkeley, University of California Press.

²⁵ Lásd Papineau 2000. Papineau nézetének részletesebb kritikájához lásd Gimes 2021.

²⁶ Feigl 1958 felveti, hogy a fizika magyarázati zártságával az epifenomenalista emergentizmus is összefér, a tapasztalatok epifenonalitása ugyanakkor nem plauzibilis álláspont. Lehet, hogy Carnap Feigl-nak ezt az érvét is elfogadta; mindenesetre publikált írásaiban nem hivatkozik az oksági érve.

- Carnap, Rudolf 1932/1934/1998. Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft. *Erkenntnis*. 2. 432–465. Angol ford. Max Black. *The Unity of Science*. London, Kegan Paul. Magyar ford. Novák Zsolt. A fizikai nyelv, mint a tudomány univerzális nyelve. In Laki, J. (szerk.) *Tudományfilozófia*. Budapest, Osiris. 47–69.
- Carnap, Rudolf 1932/34. Author's Introduction. In *The Unity of Science*. London, Kegan Paul. 21–29.
- Carnap, Rudolf 1932/1959. Psychologie in physikalischer Sprache. *Erkenntnis*. 3. 107–142. Angol ford. George Schick. Psychology in Physical Language. In Alfred J. Ayer (szerk.) *Logical Positivism*. Glencoe, Ill., The Free Press. 165–198.
- Carnap, Rudolf 1932/1987. Über Protokollsätze. *Erkenntnis*. 3. 215–228. Angol ford. Richard Creath és Richard Nollan. On Protocol Sentences. *Nous*. 21/4. 457–470.
- Carnap, Rudolf 1932. Erwiderung auf die vorstehenden Aufsätze von E. Ziesel und K. Duncker. *Erkenntnis*. 3. 177–188.
- Carnap, Rudolf 1934/1937. *Logische Syntax der Sprache*. Wien, Springer. Angol ford. Amethe Smeaton. *The Logical Syntax of Language*. London, Kegan Paul Trench, Trubner.
- Carnap, Rudolf 1935/1972. *Philosophy and Logical Syntax*. London, Kegan Paul Trench, Trubner. Magyar ford. Altrichter Ferenc. Filozófia és logikai szintaxis. In Altrichter, F. (szerk.), *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest, Gondolat. 134–194.
- Carnap, Rudolf. 1936–1937/1972. Testability and Meaning. Part I. *Philosophy of Science* 3: 419–71; Part II. *Philosophy of Science*. 4. 1–40. Magyar ford. Altrichter Ferenc. „Jelentés és ellenőrizhetőség.” In Altrichter, F. (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest, Gondolat. 377–504.
- Carnap, Rudolf 1938/1991. Logical Foundations of the Unity of Science. In Otto Neurath, Rudolf Carnap és Charles W. Morris (szerk.) *International Encyclopaedia of Unified Science*, vol. I n. 1. Chicago: University of Chicago Press. 42–62. Újranyomva in Richard Boyd és Philip Gasper (szerk.) *The Philosophy of Science*. Cambridge/MA, MIT Press. 393–404.
- Carnap, Rudolf 1942. Physicalism. In Dagobert D. Runes (szerk.) *Dictionary of Philosophy*. New York, Philosophical Library. 235.
- Carnap, Rudolf. 1950/1985. Empiricism, Semantics, and Ontology. *Revue Internationale de Philosophie*. 4/11. 20–40. Magyar ford. Empirizmus, szemantika és ontológia. In Irving M. Copi és James A. Gould (szerk.) *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Budapest, Gondolat. 297–324.
- Carnap, Rudolf 1955. On Some Concepts of Pragmatics. *Philosophical Studies*. 6. 89–91.
- Carnap, Rudolf 1956/1998. The Methodological Character of Theoretical Concepts. In Herbert Feigl – Michael Scriven (szerk.) *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 38–76. Magyar ford. Szegedi Péter. Az elméleti fogalmak metodológiai jelleg. In Laki János (szerk.) *Tudományfilozófia*. Budapest, Osiris. 70–86.
- Carnap, Rudolf 1958/1975. Beobachtungssprache und Theoretische Sprache, *Dialectica*, 12/3–4. 236–248. Angol ford. H. G. Bonnert. Observational Language and Theoretical Language. In Jaakko Hintikka (szerk.) *Rudolf Carnap, Logical Empiricist: Materials and Perspectives*. Dordrecht, Springer. 75–85.
- Carnap, Rudolf 1959/2000. Theoretical Concepts in Science. In Psillos, Stathis „Rudolf Carnap's 'Theoretical Concepts in Science'.” *Studies in History and Philosophy of Science Part A*. 31/1. 151–172.
- Carnap, Rudolf 1963a. Intellectual Autobiography. In Schilpp 1963. 3–85.
- Carnap, Rudolf. 1963b. My Views on Ontological Problems of Existence. In Schilpp 1963. 868–873.
- Carnap, Rudolf 1963c. Herbert Feigl on Physicalism. In Schilpp (szerk.) 1963. 882–886.
- Carnap, Rudolf 1963d. Ayer on Other Minds. In Schilpp (szerk.) 1963. 886–889.

- Farrell, B. A. 1950. Experience. *Mind*. 59/234. 170–198.
- Feigl, Herbert 1950. *De principiis non est disputandum...?* On the Meaning and the Limits of Justification. In Max Black (szerk.) *Philosophical Analysis*. Ithaca, Cornell University Press. 119–156.
- Feigl, Herbert 1955. The Mind-Body Problem in the Development of Logical Empiricism. *Revue Internationale de Philosophie*. 4. 64–83.
- Feigl, Herbert 1958/1967. *The Mental and the Physical: The Essay and a Postscript*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Feigl, Herbert 1963/1981. Physicalism, Unity of Science and the Foundations of Psychology. In Paul Arthur Schilpp (szerk.) *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Lasalle, Open Court. 227–267. Újranyomva in Feigl 1981. 302–341.
- Feigl, Herbert 1981. *Inquiries and Provocations. Selected Writings 1974–1981*. Dordrecht, Reidel.
- Feyerabend, Paul 1962. Explanation, Reduction and Empiricism. In Herbert Feigl és Grover Maxwell (szerk.) *Scientific Explanation, Space and Time, Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Vol. III. Minneapolis, University of Minnesota Press. 28–97.
- Feyerabend, Paul 1995. *Killing Time*. Chicago and London, University of Chicago Press.
- Gimes, Balázs 2021. A fizikalizmus felemelkedéséről. *Magyar Filozófiai Szemle*. 65/3. 147–162.
- Graham, George 2019. Behaviorism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), szerk. Edward N. Zalta. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/behaviorism/>>.
- Haugeland, John 1990. The Intentionality All-Stars. *Philosophical Perspectives* 4. 383–427.
- Hempel, Carl G. 1935/1949. The Logical Analysis of Psychology. In Herbert Feigl and Wilfrid Sellars (szerk.) *Readings in Philosophical Analysis*. New York, Appleton-Century-Crofts. 373–384.
- Hempel, Carl G. 1969a. Logical Positivism and the Social Sciences. In Peter Achinstein és Stephen F. Barker (szerk.) *The Legacy of Logical Positivism*. 163–193. Baltimore, Johns Hopkins University Press. 163–193.
- Hempel, Carl G. 1969b. Reduction: Ontological and Linguistic Facets. In Sydney Morgenbesser, Patrick Suppes, és Morton White (szerk.) *Philosophy, Science, and Method. Essays in Honor of Ernest Nagel*. New York, St. Martin's Press. 179–199.
- Hempel, Carl G. 1976. Dispositional Explanation and the Covering-Law Model: Response to Laird Addis. In Alex C. Michalos és Robert S. Cohen (szerk.) *PSA 1974. Proceedings of the 1974 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*. Dordrecht, Reidel. 369–376.
- Kuby, Daniel 2010. Paul Feyerabend in Wien 1946–1955: Das Österreichische College und der Kraft-Kreis. In Michael Benedikt, Reinhold Knoll, Franz Schwedlauer és Cornelius Zehetner (szerk.) *Auf der Suche nach authentischem Philosophieren. Philosophie in Österreich 1951–2000. Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung*. Wien. 1041–1056.
- Kuby, Daniel 2018. Carnap, Feyerabend, and the Pragmatic Theory of Observation. *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*. 8/2. 432–470.
- Lewis, David K. 1966. An Argument for the Identity Theory. *Journal of Philosophy*. 63/1. 17–25.
- Lewis, David K. 1971. Psychophysical and Theoretical Identifications. *Australasian Journal of Philosophy*. 50/3. 249–258.
- Moran, Dermot 1999. 'Our Germans are Better than Your Germans'. Continental and Analytical Approaches to Intentionality Reconsidered. *Philosophical Topics*. 27/2. 77–106.
- Mormann, Thomas 2000. *Rudolf Carnap*. München, C. H. Beck.
- Papineau, David 2000. The Rise of Physicalism. In Carl Gillett és Barry M. Loewer (szerk.) *Physicalism and its Discontents*. Cambridge, Cambridge University Press. 3–36.
- Place, Ullin T. 1956. Is Consciousness a Brain Process? *British Journal of Psychology*. 47/1. 44–50.

- Putnam, Hilary 1967/2002. The Nature of Mental States. In David Chalmers (szerk.) *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*. New York – Oxford, Oxford University Press. 73–79.
- Sellars, Wilfrid 1956. Empiricism and the Philosophy of Mind. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. 1. 253–329.
- Sellars, Wilfrid – Roderick Chisholm 1957. Intentionality and the Mental. A symposium by correspondence with Roderick Chisholm. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. 2. 507–39.
- Schilpp, Paul Arthur. (szerk.) 1963. *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle, Ill, Open Court.
- Smart, Jack J. C. 1959/2002. Sensations and Brain Processes. *The Philosophical Review*. 2. 141–156. Újranyomva in David Chalmers (szerk.) *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*. New York – Oxford, Oxford University Press. 60–68.
- Smart, Jack J. C. 1963. *Philosophy and Scientific Realism*. London, Routledge.
- Tuboly, Ádám Tamás. 2017. Carnap's Weltanschauung and the Jugendbewegung. In Friedrich Stadler (szerk.) *Integrated History and Philosophy of Science*. Cham, Springer. 129–144.
- Uebel, Thomas E. 2020. Intentionality in the Vienna Circle. In Denise Fisette – Friedrich Stadler (szerk.) *Franz Brentano and Austrian Philosophy*. Cham, Springer. 135–168.
- Wittgenstein, Ludwig. 1953. *Philosophical Investigations*. G. E. M. Anscombe és Rush Rhees (szerk.) Angol ford. G. E. M. Anscombe. Oxford, Blackwell.

GÖMÖRI GYÖRGY

Isaac Newton első magyar hívei és követői

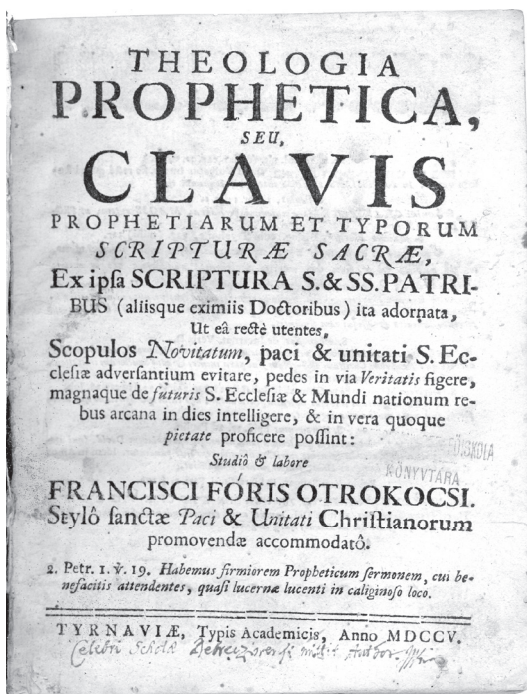
Több mint harminc éve már írtam egy rövid tanulmányt Newton első magyar híveiről.¹ Azóta számos új adat került elő, amelyek bizonyítják, hogy a nagy angol tudósnek sokkal több magyar híve és olvasója volt a 18. század első felében, mint korábban gondoltuk. (A többes szám itt a tudománytörténészekre vonatkozik, akik közé én nem tartozom, bár a „kapcsolat-történész” meghatározást, egyéb minősítéseim mellett, szívesen vállalom.)

Bár Isaac Newton nevét korábban is ismerték egyes német és holland tudósok, nemzetközi híret csak latin nyelvű korszakalkotó műve, a *Philosophia Naturalis Principia Mathematica* alapozta meg. Ez a könyv 1687-ben jelent meg, de néhány oxfordi és londoni tudós kivételével a század végéig nagyon kevesen ismerték fel jelentőségét, illetve a gravitáció szerepét a kozmikus térben. Csak egyetlen magyar teológus és nyelvész, a híres vagy hírhedt, sokat tapasztalt konvertita Otrókócsi Fóris Ferenc volt abban a kivételes helyzetben, hogy már 1691-es oxfordi tanulása idején, amikor többek között Thomas Hyde és John Mill előadásait hallgatta, megismerkedhetett Newton matematikai és csillagászati írásaival. Erről számot ad *Theologica Prophetica* című művében,² amelynek kéziratát már 1691-ben Angliában elkészítette, de amit csak 1703 júniusában adott át a nagyszombati nyomdásznak, hogy azt két évvel később kinyomtassa. Ennek a lényegében teológiai kérdésekkel, illetve próféciákkal foglalkozó terjedelmes könyvnek 397 oldalán Fóris két ízben is idéz Newtontól, először az 1668-as üstökösrel kapcsolatban: „Atque hinc recte eximius Mathematicus Cantabrigiensis J.Newton(q) verba illa Aristotelis ad tertiam usq Coeli partem, per 60.gradus explicat...” ahol a (q) lábjegyzet a *Principia Mathematica* 508-as oldalára hivatkozik.³ A szerző már itt kiemeli Newtont, amikor az angol tudóst „eximius” (jeles, rendkívüli) jelzővel illeti. De a következő bekezdésben, az 1680–81-es üstökösre vonatkozólag Otrókócsi Fóris megint idézi a nagyon tudós Newtont: „scribit

¹ Gömöri 1990. 95–98.

² Otrókócsi Foris 1705.

³ Uo. 397.



gedélyező, már nagyon idős jezsuita Szentiványi Márton ismerhette a szöveget, és nem volt kifogása az ellen, hogy benne két protestáns tudóst (Newtont és Hevelius) dicsérjenek. Közismert tény, hogy például német nyelvterületen Newton mindaddig ismeretlen maradt, amíg a lipcsei *Acta Eruditorum* 1697. májusi számában Fatio de Duillier nem hánytta Leibniz szemére, hogy a német filozófus a kiváló európai matematikusok sorából kifejejtette Isaac Newtont.⁵ Az ezt követő „calculus-vita” (ki fedezte fel először a differenciál- és integrálszámítást) még sokáig gyűrűzött tudományos körökben, ugyanakkor Newton fénytani kutatásait az *Optick* 1704-es megjelenése után az *Acta Eruditorum* ismeretlen szerzője (akiben Leibnizet vélik szerzőnek) már elismerően méltányolta.⁶

Nem sokkal Otrokócsi Fóris után több erdélyi unitárius diák is járt Hollandiában: Kolozsi Márton 1692 szeptemberétől 1695-ig, Szaniszló István 1692-től 1696-ig, valamint Pálfi Zsigmond 1698 és 1701 között. Kolozsi megvette és hazavitte a *Principia* első kiadását,⁷ és bár valószínűnek tűnik, hogy járt Angliában,

proximè memoratus eruditus Mathematicus Newton” az üstökös kozmikus szögével kapcsolatban, amit a „doctissimus” Hevelius és más nagyszombati csillagászok véleményével erősít meg. Különös módon ebből a Nagyszombatban, katolikus kiadónál megjelent műből a szerző azonnal tiszteletpéldányt küldött a debreceni protestáns kollégium könyvtárának, ahol öt évvel később már akadt is olvasója, bár nem valószínű, hogy az illető eljutott volna a könyv 397. oldaláig.⁴

Ez az európai recepció szempontjából fontos tény mindedig valahogy elsikkadt a tudománytörténetben, mint ahogy az is, hogy a Foris kéziratát en-

⁴ Uo.

⁵ *Acta Eruditorum*, 1697. május.

⁶ Isaac Newton „Tractatus duo de speciebus et magnitudine figurarum curvilinearium” c. könyvének (London, 1704) ismertetésében.

⁷ A kolozsvári Unitárius Könyvtárból (jelzete: 62196) került át a kolozsvári Akadémiai Könyvtárba, ahol több évtizede nyoma veszett. A könyv címlapján „Martini de Colos.” állt. Kolosi egy napon matrikulált Szaniszlóval, ha ellátogatott Londonba, majdnem biztosan

az egyetlen adat, ami még erre utalhat, a tulajdonában lévő egy másik angol filozófus, a sokat vitatott Thomas Hobbes könyve volt, amibe szintén beleírta nevét, az 1693-as dátummal.⁸ Várfalvi Pálfi Zsigmond, későbbi püspökről viszont tudjuk, hogy járt Londonban és találkozott is Isaac Newtonnal, aki 1696 óta már a fővárosban működött, mint a Royal Mint igazgatója.⁹ Ezt a találkozást Pálfi annak a Hopton Hayes nevű „szociniánus”-nak köszönhette, aki együtt dolgozott ekkoriban a Pénzverdében Isaac Newtonnal, s úgy tűnik, ez inkább a híres tudósnek kijáró tiszteletbeli látogatást jelentett, mert Pálfi Zsigmond könyvhagyatékában (ami még feldolgozásra vár) legjobb tudomásunk szerint nincsen önálló Newton-mű. Hayes-ről azt is tudjuk Samuel Crell 1736-os leveléből, hogy jól beszélt latinul,¹⁰ és meglehetősen kisegítette Newtont, akinek nem volt túl jó a beszélt latinja, ezért általában került a külföldi látogatókkal való személyes találkozást.

A következő nyom a magyarországi Newton-kultuszról a budapesti Egyetemi Könyvtárban maradt fenn. A címe „Compendium Newtoniae philosophiae, quod premium retulit in pluribus eruditorum academiis...” Ez egy olyan 1699-ben lejegyzett kompendium, vagyis kéziratkiegészítés, ami tartalmazza – többek között – Newton mozgástörvényeit, gravitáció-törvényét és kitér az égi és földi mechanika „egyesítésére”.¹¹ Bár a *Principiára* támaszkodó latin nyelvű szöveg kézírása nem emlékeztet Otrokócsi Főris Ferenc egy emlékkönyvben található kézírására, az a körülmény, hogy azt 1720-ban, másfél évvel Főris halála után katalogizálták, arra utal, ez egy olyan kézirat lehetett a hagyatékából, amit talán még Angliából vagy Hollandiából hozott magával a református gályarabból és ökümenikus terveket szövögető tudósból katolikus krónikássá és pamfletíróvá vedlett tudós, de amelyet a Descartes-tal rokonszenvező jezsuita oktatásban még sokáig nem alkalmaztak. A katolikus olvasónak még több évtizedet kell várnia, amíg Reviczky Antal nagyszombati professzor logika-tankönyvében megjelenik egy bekezdés arról, hogy a „Clarissimus” Isaac Newtonnak sikerült megcáfolnia Descartes fizikai tételeit.¹²

Azok a protestáns (református és unitárius) diákok, akik a 18. század első évtizedeiben holland egyetemekre peregrináltak, hamarabb megismerték Isaac

unitárius peregrinus-társával együtt tette. Leideni matrikulációjukról lásd Bozzay – Ladányi 2007. 2932 és 2934 számú biogramok.

⁸ Ez az *Elementa philosophica de Cive* (Hobbes 1669). Példánya a kolozsvári Akadémiai Könyvtárban.

⁹ Zoványi 1977. 452 és 297. sz. biogram; Gömöri 1990. Erre a találkozásra utal Samuel Crell Ágh István unitárius teológushoz írt levelében, lásd Kovács 2005. 459.

¹⁰ „Haynes was the person who introduced Sigismund Pálfi to Isaac Newton in 1701.” Kovács 2005. 459.

¹¹ A kézirat jelzete E24. Knapp Éva: *Csillagászat-történelmi tudás-egyesítő*. Az Egyetemi Könyvtár kiállításának 2013. október 23 – 2014. március 28. katalógusa. 114.

¹² Reviczky 1757. Prolegomena. 9. Bár Lipsicz Mihály „Statica” c. műve (1740) tartalmaz newtoni elemeket, Nagyszombathban csak 1753-tól kezdve veszik át a katolikus tankönyvek a modern fizika tételeit: lásd M. Zemplén 2008. 9.

Newton kísérleti módszereit és fizikáját, mint katolikus kortársaik. Két olyan leideni professzor előadásait hallgathatták, akik más-más szempontból, de Newton elveit követték: Herman Boerhaave (1668–1738) és a nála jóval fiatalabb Willem s’Gravesande (1688–1742), mindketten a tudományos kísérletek fontosságát hangsúlyozták. Boerhaave inkább a filozófia, kémia és az orvostudomány terén, s’Gravesande pedig a matematikában és fizikában. Utóbbi 1720–21-ben kiadott egy olyan művet, ami már címében jelezte, hogy a szerző Newton követője: *Physices elementa mathematica...sive introductio ad Philosophiam Newtonianam*. Boerhaavének ennél még korábbi, 1710–11-es egyetemi előadásából látni, hogy ő már ekkor elfogadta Newton alapvető tudományos fogalmait és tételeit,¹³ és valószínűleg ő volt az, aki felhívta Enyedi István figyelmét Leidenben arra, hogy Angliában próbálja felkeresni a már nagy hírű Isaac Newtont, a Royal Society elnökét. Ez ugyan Enyedinek nem sikerült, de fennmaradt egy latin nyelvű levele, amiben bármilyen rövid, de személyes meghallgatást kér Newtontól,¹⁴ lehet, hogy kapott is hozzá egy ajánló levelet Boerhaavétól, vagy a Newtonnal szintén személyes ismeretségben lévő s’Gravesandétól, amelyeket végül is nem tudott felhasználni, mert a *Principia* szerzője nem válaszolt Enyedi alázatos hangú levelére.

Bár csak találgatni lehet, miért nem fogadta Newton Enyedit, valószínűnek tartom, hogy egy téves azonosítás miatt: Newton könyvtárában szerepel az erdélyi Enyedi György 1670-ben újra kiadott nagy unitárius teológiai műve, az *Explicationes locorum veteris...*, és az „Eniedinus” név, amit Enyedi ráadásul „Transylvano-Hungarus”-ként írt alá, nagyon is szociniánusnak-szentháromságtagadónak hangzott, ezért Newton, a Royal Society elnöke, akinek teológiai nézetei közelebb voltak a szentháromság-tagadáshoz, mint az anglikán egyház tételeihez, inkább elzárkózott a találkozás elől.¹⁵

Ugyanakkor más magyarral nemcsak hogy találkozott, de nevét is megörökítette egy különleges emlékkönyvben. Isaac Newton, a brit Royal Society elnöke ifjabb Pápai Páriz Ferenc albumába 1722. szeptember 22-én írta be nevét és szokásos jelmondatát: „Numero pondere et mensura Deus omnia candidit.”¹⁶ Ez alkalommal Newtonnak nem volt oka a gyanakvásra, mert Pápai Páriz, aki segélygyűjtés miatt érkezett és hosszabb ideig élt Angliában, már többek között olyan kiválóságokkal íratott be emlékkönyvébe, mint William Wake, Canterbury érseke, vagy a híres csillagász, Edmund Halley, Newton barátja és támogató-

¹³ Ducheyne 2017. 113. Ducheyne ugyanott Willem s’Gravesandet és Pieter van Musschenbroekot „módszeres newtonistáknak” nevezi.

¹⁴ Gömöri 2017. A levél fakszimiléje az uppsalai Karolinska könyvtár Waller-gyűjteményéből a 426. oldalon.

¹⁵ Uo. 423–424.

¹⁶ Pápai Páriz Ferenc albuma a Magyar Tudományos Akadémia Kézirattárában. Tört.Napló, kis 8° 6, a 109. oldalon. Kiadása Sajó Tamás, Rozsondai Marianne, Rozsondai Béla és Láng Klára munkája. (<http://ppf.mtak.hu/hu/023a.htm>)

ja.¹⁷ Mivel Pápai Páriz Kocsi Csergő Istvánnal egy napon találkozott Newtonnal, feltételezhetjük, hogy a másik magyar peregrinusnak, Kocsi Csergőnek is volt emlékkönyve, ami hazafelé utaztában annak váratlan halála miatt elveszett, és hogy Newton az ő albumába is beleírt valamit, esetleg ugyanazt a mondatot, mint Pápai Páriznak.¹⁸

Levelezéséből tudjuk, hogy Köleséri Sámuel, a teológusból lett mineralógus is elég korán érdeklődött Isaac Newton iránt. Bár 1683-as angliai útja során még aligha hallott Newtonról, de az erdélyi bányák felügyelőjeként már forgatta az *Acta Eruditorum* című lipcsei tudományos folyóiratot, és már 1710-ben támogatta egy olyan szebeni orvost, Johann George Vettét,¹⁹ aki huszonhat évesen Wittenbergben doktorált, később Harderwijkben tanult, majd valószínűleg Angliába is ellátogatott. Vette 1710-ben Köleséri Sámuelnek ajánlotta *Muliebria* című wittenbergi orvosi értekezését, és fennmaradt tőle a nagyszebeni levéltárban néhány kézirat, 1711-ben készített jegyzetek Isaac Newton, William Whiston, John Keill és Humphrey Ditton előadásairól.²⁰ Köleséri Vettével hazatérése után is kapcsolatban maradt, a szebeni orvos nemcsak praktizált Nagyszebenben, hanem fontos városi tisztséget (Provinzialnotar) is betöltött. Vette 1746-ban halt meg, és jelentős könyvgyűjteményt hagyott Szeben városára.²¹

Ami magát Newtont illeti, 1723-ban Mihail Şendo vásárolt Köleséri Sámuelnek példányt Augsburgban Newton *Philosophiae naturalis principae mathematica* című könyvének új amszterdami kiadásából.²² Nem tudni, elolvasta-e magát a könyvet Köleséri, vagy csak éppen átfutotta, de azt, hogy nagyra tartotta Newtont mint tudóst és mint a Royal Society elnökét, biztosan tudjuk Newton utódjának, Sir Hans Sloane-nak írt leveléből.²³ Köleséri, aki az erdélyi bányákról írt

¹⁷ A canterbury-i érsek görög és latin nyelvű bejegyzése 1718 januárjából a 469. lapon, Edmund Halley-é pedig Oxfordban a 237. lapon. Az albumnak magyarul jelentős irodalma van, angolul Newton bejegyzését a Pápai Páriz albumban hosszan ismerteti Gömöri–Snobelen 2020.

¹⁸ Kocsi Csergő István latin nyelvű 14 soros bejegyzése ifj. Pápai Páriz albumába: London, 11–22 September 1722, a 432. oldalon. Kocsi Csergő hazatéréseben Hamburgban halt meg 1726-ban; Zoványi 1977. 324.

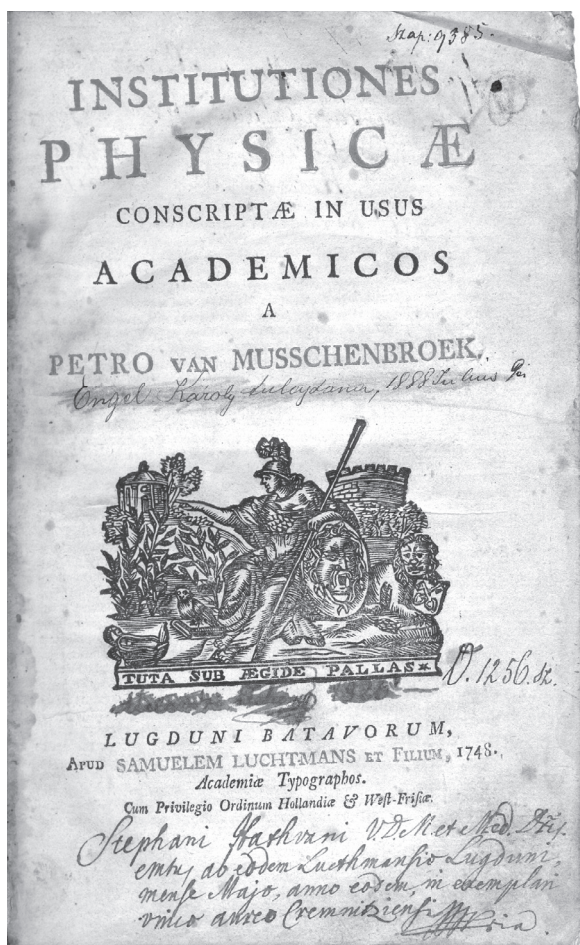
¹⁹ Bozzay–Ladányi 2007. 2409 sz. biogram. Vette wittenbergi, 1710. március 29-én J. H. Heuchernél tartott *Muliebria* c. disputációjából példány Bécsben (és amiről az RMK nem tud, a Wellcome Institute könyvtárában Londonban). Dörnyei–Szálka 1993. 7278.

²⁰ Vette magát „Cib. Transilv(anus)”-nak nevezi. A kiadvány érdekessége egy orvostanhallgató, M. J. P. Steven angol nyelvű testimóniuma a kiadvány 19–20. oldalán. A fennmaradt kéziratok első említése: Cernovodeanu 1973. 89. Humphrey Ditton (1675–1715) Newton segítségével lett a Christ’s Hospital matematikai iskolájának igazgatója. Legismertebb kiadványa *The general laws of nature and motion...being a part of the great Newton’s principles* (London, 1705). Dittont szoros barátság fűzte Newton korai hívéhez, William Whistonhoz. Ditton egyik könyvét megvette Teleki József is: lásd Tolnai 1987. 270.

²¹ Font 2012. 194.

²² Font 2012. 82.

²³ Köleséri második levelét Sir Hans Sloane-hoz (British Library, MS 4050,118–119/r.) közreadta Gömöri György (Gömöri 1990. 110–111), valamint Latzkovits Miklós átírásában Font 2012. 223–225.



Auraria Romano-Dacia (Szeben, 1717) című művével bekerült az európai tudományos élet legismertebb, legjobban számon tartott emberei közé, 1729-ben az első magyar volt, akit beválasztottak a londoni Királyi Társaságba.

Nagyszombat és Erdély után Debrecenben is támadtak hívei Newtonnak és az új kísérleti fizikának. Ez már a *Principia* híres szerzőjének halála után történik és főleg néhány holland és egy londoni tudósnek köszönhető, akik előadásaikban felhasználják és tovább adják Newton eredményeit. A már említett Willem s'Gravesandéről és Pieter van Musschenbroekről van szó, egy leideni és egy utrechti tanárról, akikkel Maróthi György (1715–1744) és más ma-

gyarok, köztük Hatvani István (1718–1786) találkoztak, s akiknek előadásait hallgatták. Maróthi svájci egyetemeken folytatott tanulmányai után²⁴ 1737-ben járt Hollandiában, emlékkönyvében szerepel mindkét „newtoniánus” tudós neve, s'Gravesande egy Cicero-idézetet ír be a debreceni peregrinus albumába, Musschenbroek pedig szintén egy latin mondatot, arról, hogy az igazságot csak akkor lehet mindenről megtudni, ha azt megvizsgálják, más szóval a kísérleti módszer mellett foglal állást.²⁵ Maróthi György egyébként a latin, francia és német nyelven kívül angolul is olvasott, ezt bizonyítja egy ugyancsak leideni, angol nyelvű testimónium albumában, egy skót filozófus, Thomas Craigie

²⁴ „Bazel volt a legfontosabb hely, ahol a magyar diákok találkoztak Newton gondolataival”, írja Zemplén Gábor (Zemplén 2019. 183).

²⁵ Maróthi György albuma, OSZK, Oct. Lat.455, 109/r, Leiden, 1737. augusztus 19-én és 145, 1737. augusztus 20-án. Érdekes Musschenbroek latin bejegyzése az igazságról: „Veritate amabilius nihil, sed raro invenitur, quia non investigatur.”

tollából.²⁶ Hazatérése után Maróthi matematikát, történelmet és latint tanított Debrecenben. Amit külföldön tanult, felhasználta *Arithmetica, vagy számvetés mestersége* című, több kiadást megért tankönyvében és kollégiumi előadásában. Az ő nevéhez fűződik Debrecen oktatásügyi reformja is, úgy tűnik, rengeteget használt az akadémiának túl rövid életében.

Ugyanebben az évben egy másik magyar peregrinus is tanult Hollandiában: Szentpéteri Cseh (néha a „Hodor” nevet is használó) Jónás református teológusra gondolok. Ő 1735-ben matrikulált Groningenben, itt végezte el a teológiát,²⁷ majd két év múlva átment Utrechtbe, Leidenbe és ezután látogatta meg rövid időre Londont és a két egyetemi várost, Cambridge-et és Oxfordot.²⁸ Miért utazik ez a magyar teológus Angliába? Nyilván azért, mert ismeri Whitaker, Ames és más angol teológusok Magyarországon népszerű műveit; továbbá még Leidenben beír albumába a newtonista Willem s’Gravesande is,²⁹ aki, úgy hisszük, azt tanácsolja a magyar peregrinusnak, a szigetországban ne csak lelkészeket és püspököket keressen föl, hanem olyanokat is, akik a kísérleti fizika, csillagászat és más tudományágak mesterei. Igen ám, de Szentpéteri Cseh, aki jól bírja a latint, úgy látszik, egyáltalán nem tud angolul, a némettel meg nemigen boldogul az egyre anyanyelvűbb, a latint már csak egy műveltebb réteg által beszélő angol-skót szigetországban. Emlékkönyvében mindössze hat angliai bejegyzést találunk, négy londonit és egyet-egyét Cambridge-ből és Oxfordból. Az egyik londoni bejegyző éppen Desaguliers lenne – ha ez a személy azonos azzal a Jean Theophile Desaguliers-szel (1698–1744), aki hugenotta leszármazottként lett nagyon fiatalon a londoni Royal Society tagja és Isaac Newton „kísérleti asszisztense”, s akinek előadásaival fontos szerep jutott Newton angliai népszerűsítésében.³⁰ Desaguliers-ről tudjuk, hogy éppen ebben az évben költözött át Londonban a Covent Gardenbe, ahol egy kávéházban tartotta ismeretterjesztő előadásait – lehetséges, hogy az angol tudós éppen itt írta be nevét és címét (mint „Philosophus Londiniensis”) Szentpéteri albumába, méghozzá angolosan,

²⁶ Thomas Craigie latin mottója és hat soros angol nyelvű bejegyzése Maróthi albumában: 1737. augusztus 29-én: 158/v. Craigie 1746-tól a természetfilozófia tanára lett Glasgow-ban, Colin MacLaurin utódjaként. MacLaurin a legkorábbi skót newtonisták közé tartozott, Newton anyagilag is támogatta.

²⁷ Bozzay – Ladányi 2007. 2345-ös biogram.

²⁸ Szentpéteri Cseh Jónásnak két albuma volt. Az időrendben első az Egri Főegyházmegeyei Könyvtárban van, jelzete Ms 0033. Ebből tudunk a tulajdonos 1735-ös peregrinációjának németországi és részben groningeni meg utrechti tartózkodásáról. Számunkra fontosabb a második album az angliai látogatás bizonyítékával, az 1738. augusztus 26 és 29 közötti bejegyzésekkel, ez a pápai Dunántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára tulajdona, jelzete O.223/d (Az angliai bejegyzések az *Inscriptiones Alborum Amicorum*ban az 14846, 14860, 14818, 14826, 14832 és 14858 szám alatt.)

²⁹ Uo., 55. IAA:14808. Leiden, 1738. április 29-én.

³⁰ Desaguliers lefordította angolra s’Gravesande *Mathematical Elements of Natural Philosophy* (London, 1721) című művét, 1728-ban pedig hódoló versben ünnepelte Newtont (*The Newtonian System, an Allegorical Poem*), amiért a Copley érmmel jutalmazták.

„Desagiulier”-ként.³¹ Az is furcsa, hogy Oxfordban, ahol a magyar peregrinus talán csak egy napot töltött, az egyetlen, aki beírt albumába, egy ott tartózkodó német matematikus volt, akivel a latin ajánlás szövege szerint itt kötött barátságot; vajon miért nem próbálta magyar látogatónk valamelyik kollégiumot felkeresni, és ott egy latinul bizonyára értő professzortól pár sort beíratni a saját emlékkönyvébe?³²

Ugyanakkor Szentpéteri Cseh Jónást biztosan érdekelte a kísérleti fizika – Hollandiába visszatérve nemcsak a teológia vagy a keleti nyelvek professzoraival íratott be emlékkönyvébe, de albumvégre kapta Pieter van Musschenbroekot is, aki peregrinusunkat „Vir Eruditissimus”-nak, igen művelt embernek tartja és latinul üdvözlő 1739. március második felében, amikor az megint Utrechtben jár.³³ Ezután Szentpéteri Lipcsén, Berlinen és Hallén keresztül 1741-ben tér haza. Hazai tevékenységéről szinte semmit sem tudunk, valószínűleg több helyen lelkészi hivatalt viselt; 1756-ban még élt, ekkorról való az utolsó bejegyzés kapcsolatokban gazdag albumában.³⁴

1718 és 1742 között mintegy 31 erdélyi magyar és 5 erdélyi szász ifjú látogatta a leideni egyetemet. Ezek főleg teológusok voltak, de akadt köztük orvostudományt és jogot tanuló diák is. Nem mindegyiket érdekelték Willem s’Gravesande előadásai, illetve kísérletei, de például Bod Péter is följegyezte, hogy ő is látogatta Leidenben a híres holland tudós laboratóriumát.³⁵

Leidenben tanult teológiát 1738 júniusától 1741-ig a székelyudvarhelyi születésű So(ó)falvi József, aki a teológia mellett matematikai-fizikai előadásokat is hallgatott, és akit szintén érdekeltek a newtonista Willem s’Gravesande könyvei. Ezek közül kettőt haza is vitt magával, egyiket, az 1728-ban Leidenben és Amszterdamban kiadott *Philosophiae Newtonianae Institutiones* második kiadását szemmel láthatóan forgatta, bele is jegyeztet.³⁶ Mivel Willem s’Gravesande

³¹ Szentpéteri Cseh albuma: 75. Hely nélkül, de Londonban, 1738. július 28-án. Jelmondata: „Omnia conando docilis sollertia vinūt.” IAA:14818.

³² M. Arnold Bauxhorn, Lectoris Mathem(atici) latin bejegyzése a pápai album 129. oldalán, ebben a német bejegyző szerint Szentpéteri Cseh „humanissimis litteris digneris”, vagyis 1738. augusztus 29-én valószínűleg beírt a német látogató albumába.

³³ Uo. 145. IAA:14863.

³⁴ Halléban beírta jókívánságait Szentpéteri Cseh albumába a Magyarországon különösen tisztelt Christian Wolff is, IAA:14799 (uo. 39). Az IAA 14866 alatti, az albumban utolsó bejegyzés dátuma Tokaj, 1756. július 2. Saul Gheorghe román filozófus és orvosdoktor latin és görög bejegyzése.

³⁵ Bod 1982. 25.

³⁶ A Teleki-Bolyai könyvtárban két s’Gravesande-könyv van, az egyikben possesszori bejegyzés: „J.Soofalvi, Lugd. Bata. 1741”. Címük: *Introductio ad Philosophiam, Metaphysicam et Logicam Continuens*, Leidae, Apud Joh.et Herm.Verbeek, MDCCXXXVI, a másik teljes címe *G.J. s’Gravesande, Philosophiae Newtonianae Institutiones In Usus Academicos, Editio secunda auctior*, Leidae & Amstelodami, Apud Joh.Arn.Langerak, Joh.&Herm.Verbeek, & Balthasarem Lakeman. 1728. Cum Privilegio Praepotent. Ordd. Hollandiae & West-Frisiae. Jelzete TO2073. Mindkét könyv címlapjának másolataért köszönet illeti Lázok Klárát, a Teleki-Bolyai könyvtár igazgatóját.

1742 első hónapjában hunyt el, elképzelhető, hogy egy évvel korábban Soófalvi még látta az idős tudóst, de már nem mert tőle dedikációt kérni könyveibe. Ő a negyedik magyar, akihez bizonyíthatóan a leideni tanáron keresztül jutottak el a newtoni eredmények. Soófalvi ugyanakkor ismerte és tisztelte a „filozófia magiszterét és igen éleselméjű (subtillissimus) doktorának” nevezett Szentpéteri Cseh Jónást, akinek albumába még első leideni évében, 1739-ben barátságos latin sorokat írt be.³⁷

Newton hatását Hatvani Istvánra már M. Zemplén Jolán észrevette, Zemplén Gábor pedig angol nyelvű tanulmányában hosszan méltatta Hatvani 1757-ben Debrecenben kiadott tankönyvét, amiben a *Principia* és az *Optick* szerzője kiemelten, névvel szerepel.³⁸ Maróthi György és Szenpéteri Cseh Jónás mellett Hatvani is nagyra tartotta van Musschenbroekot, és amikor Bázél után 1748-ban meglátogatta Hollandiát, a holland tudósnaak abban az évben Leidenben kiadott *Institutiones Physicae* című könyvét is megszerezte, magyar arannyal fizetett, de személyre szóló, értékes dedikációt kapott érte.³⁹ Hatvanit hosszú távon főleg a holland tudós magnetikus és elektrodinamikai kísérletei érdekelték, de még *Thermae Varadiensis* c. jóval későbbi művében is kétszer hivatkozik van Mussechenbroek egy másik, később megszerzett természetfilozófiai könyvére.⁴⁰ Nem ő volt az egyetlen magyar, aki felfigyelt Newton holland hívének fizikai kísérleteire: Teleki József Leidenben járva írja: „Voltam reggel [...] Muschenbroeck uram physica experimentális leckéjén.”⁴¹ Teleki esetében is svájci közvetítést feltételezünk, lévén a magyar peregrinus nagy híve a rendkívül sokoldalú Daniel Bernoulli nevű svájci tudósnaak, a *Hydrodynamica* (Strasbourg, 1738) szerzőjének, aki részben Isaac Newton vitapartnerékeként, annak korai méltatói közé tartozott. Hozzá tartozik a képhez, hogy Newton törvényeinek elfogadását a sokoldalú francia tudós, Pierre Louis Maupertuis írásai és Voltaire 1738-as Newtonról írt könyve is hathatósan egyengették. Voltaire-ről egyébként följegyezték, hogy többször ellátogatott Leidenbe, hogy Willem s’Gravesande előadásait hallgassa, illetve hogy Newtonról írt könyvét megmutassa a nagy híró leideni tudósnaak.⁴²

³⁷ Soófalvi bejegyzése: „Leydae 1. Augusti 1739”, Szentpéteri Cseh album, 103. IAA:14837.

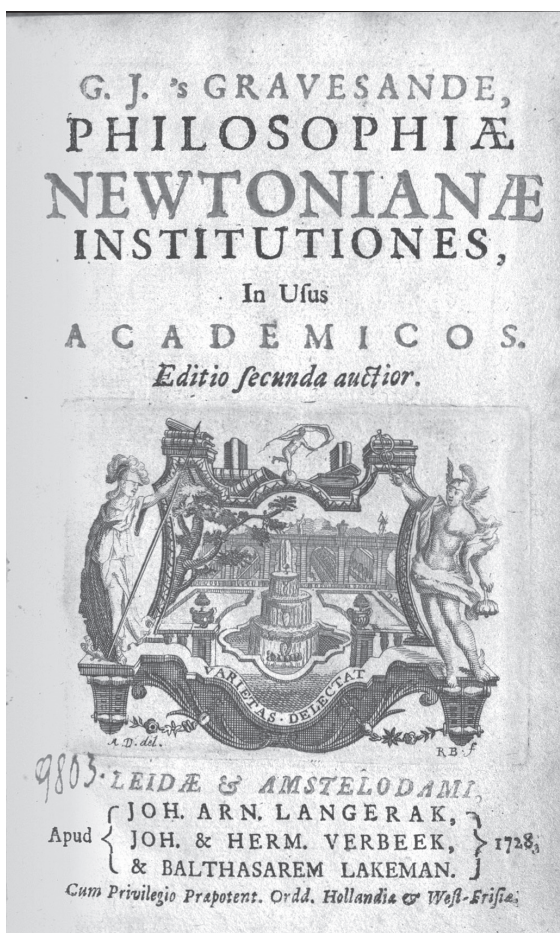
³⁸ Zemplén 2019. 193.

³⁹ Van Musschenbroek 1723-ban lett Utrechtben a matematika és filozófia professzora, 1726-ban adta ki *Epistome Elementorum Physico-Mathematicum* című művét. Van Musschenbroek járt Londonban, látogatta Newton és J. T. Desaguliers előadásait, *Elementa Physica* (1726) c. műve fontos láncszem az európai Newton-kultusz történetében. Pieter van Musschenbroek Hatvani Istvánaak dedikált könyve a Tiszántúli Református Egyházkertület Nagykönyvtárában, a fakszimile megküldéséért köszönet illeti Oláh Róbertet és Berecki Lajos könyvtárigazgatót.

⁴⁰ Hatvani 1777. 90 és 105. Ugyanitt Hatvani Newtonról a legnagyobb tisztelet hangján beszél: 75.

⁴¹ Tolnai 1987. 139.

⁴² Jorink – Zuidervaart 2012. 14. Voltaire könyve Newtonról 1738-ban jelent meg, de nagyon kevés példány jutott el a század első felében Magyarországra. Ami Maupertuist illeti, *Venus Physique* (1745) c. könyvéből pár sort kijegyzetelt Hatvani István a Van Musschenbroek-



Hollandiában tanult 1724–25-ben Vásárhelyi Tőke István (1694 körül–1768) is, az első erdélyi fizika tankönyv szerzője, akiről az *Új Magyar Irodalmi Lexikon* megállapítja: „Műveiben a newtoni dinamika hatása is érezhető”.⁴³ Más szóval Tőke bár még nem teljesen Isaac Newton követője, amennyiben Descartes-nak Newton által megcáfolt elméletével is foglalkozik 1736-ban kiadott *Institutiones Philosophiæ Naturalis Dogmatico-Experimentalis* című könyvében, de ugyanakkor már szemmel láthatólag a kísérleti fizika híve, például részletesen ismerteti Newtonnak az *Optick*-ban kifejtett színelméletét.⁴⁴ Tőke ugyan teológiát tanult Utrechtben, de alighanem hallgatta az ottani egyetemre frissen kinevezett fiatal Pieter van

Musschenbroek matematika-fizikai előadásait⁴⁵ – legalábbis erre következtethetünk későbbi fizika tankönyve alapján, amelynek címlapján az Ész (Ratio) és a Tapasztalat (Experientia) látható, az Ész egy lombikra, a Tapasztalat pedig teleszkóppal az égre mutat. Tőke István Nagyenyeden volt tanár, de könyvét Szébenben nyomták, és a Teleki-Bolyai könyvtár példányán az 1747-es tulajdonosi évszám áll.⁴⁶ Ez megerősíti azt az elmondottakból levont következtetést,

könyv címlapjának előzéklapján. Maupertuis jelentőségéről lásd Fara 2002. 133–134. A Lapponia-expedíció másik 'newtonista' részvevője, Alexis-Claude Clairaut (1713–1765) neves matematikus, Teleki József mentora. Teleki Párizsban meg is veszi Clairaut egyik csillogászati művét: Tolnai 1987. 308.

⁴³ Péter 1994. 2226.

⁴⁴ Zemplén 2019. 194.

⁴⁵ Musschenbroek 1723-ban lett Utrechtben a matematika és filozófia professzora, 1726-ban adta ki *Epistome Elementorum Physico-Mathematicum* c. művét.

⁴⁶ Vásárhelyi Tőke könyvének jelzete TO2273. Bár a possesszor neve az egyik előzéklapon ki van vakarva, „Adamus de Telek”-nek olvasható, tehát Teleki Ádám tulajdona volt.

hogy a tizennyolcadik század első felében főleg Hollandiát, Leident és Utrechtet látogató protestáns peregrinusok révén jutott el a newtoni világgép Magyarországra és a több nemzetiségű Erdélybe.

IRODALOM

- Bod Péter 1982. *Magyar Athénás*. Budapest, Magvető Könyvkiadó.
- Bozzay Réka – Ladányi Sándor 2007. *Magyarországi diákok holland egyetemeken 1595–1918*. (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban, 15). Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára.
- Cernovodeanu, Paul 1973. Scientific and Cultural Contacts between England and the Rumanian lands (1650–1720). *Rumanian Studies* II. Leiden.
- Dörnyei Sándor – Szálka Irma (összeáll.) 1993. *Régi Magyar Könyvtár III/1480–1711. Pótlások, kiegészítések, javítások, 1–5. füzet. 4. füzet*. Budapest, Országos Széchényi Könyvtár.
- Jorink, Eric – Zuidervaart, Huib 2012. 'The Miracle of Our Time'. How Isaac Newton was Fashioned in the Netherlands. In H. G. M. Jorink – Ad Maas (szerk.) *Newton and the Netherlands. How Isaac Newton was Fashioned in the Dutch Republic*. Leiden, Leiden University Press. 13–66.
- Ortokocsi Foris, Franciscus 1705. *Theologia Prophetica, seu CLAVIS prophetarum typorum Scripturae Sacrae, Ex ipsa SCRIPTURA S. Et SS: PATRIBUS...ita adornata...Tyrnaviae, Typis Academicis*.
- Ducheyne, Steffen 2017. Different shades of Newton: Herman Boerhaave on Newton Mathematicus, Philosophus, and Optico-Chemicus. *Annals of Science*. 74/2. 108–125.
- Font Zsuzsa (szerk.) 2012. *Köleséri Sámuel tudományos levelezése 1709–1732*. (Köleseriána I). Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület.
- Gömöri György 1990. *Erdélyiek és angolok. Művelődés- és kapcsolattörténeti tanulmányok*. Budapest, Héttorony. 95–98.
- Gömöri György 2017. Ifjabb Enyedi István külföldi tanulása és levele Isaac Newtonhoz. *Magyar Könyvszemle*. 133/4. 418–426.
- Gömöri, George – Stephen Snobelen 2020. What He May Seem to the World: Isaac Newton's Autograph Book Epigrams. *Notes and Records of the Royal Society*. 36–39. <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rsnr.2020.0006>
- Fara, Patricia 2022. *Newton: The Making of Genius*. London, Macmillan.
- Hatvani, Stephanus 1777. *Thermae Varadiensis*. Viennae.
- Hobbes, Thomas 1669. *Elementa philosophica de Cive*. Amszterdam, Elsevier.
- Kovács Sándor 2005. Contributions to Late 17th Century Relationship of the Transylvanian Unitarians and their Co-Religionists in England and in the Netherlands. Lech Szczucki (szerk.) *Faustus Socinus and his Heritage*. Kraków, Polish Academy of Arts and Sciences.
- M. Zemplén Jolán 2008. *A fizika művelése és oktatása a Felvidéken a XVIII. században*. Sajtó alá rendezte Gazda István. Budapest. <mek.niif.hu/05400/05460/pdf/MZemplen_felvideki_fizikatankonyvek.pdf>
- Péter László (szerk.) 1994. *Új Magyar Irodalmi Lexikon*, 3. kötet. Budapest, Akadémiai Kiadó. 2226.
- Reviczky Antal 1757. *Elementa philosophiae generalis seu metaphysica, in usum auditorum conscripta ab Antonio*. Tyrnaviae, Typis Academicis Societatis Jesu.
- Tolnai Gábor (szerk.) 1987. *Egy erdélyi gróf a felvilágosult Európában (Teleki József utazásai 1759–1761)*. (Régi Magyar Próza Emlékek 7). Budapest, Akadémiai Kiadó.

Zemplén Gábor 2019. The Hungarian Reception of Newton. In Scott Mandelbrote – Helmut Polte (szerk.) *The Reception of Isaac Newton in Europe*. London, Bloomsbury Academic. 179–199.

Zoványi Jenő 1977. *Magyarországi Protestáns Egyháztörténeli Lexikon*. 3. javított és bővített kiadás. Szerk. Dr. Ladányi Sándor. Budapest, Református Egyház.

A szabadság a történelemben

Marx történelemelmélete és a szocializmusba való átmenet

Gyáni Gábornak

Marx és a marxizmus mindig is azzal különítette el magát a többi – általa utópistának bélyegzett – szocialista elmélettől, hogy *tudományosnak* állította magát. Az általa elképzelt jövőbeli társadalmat, a szocializmust,¹ nem egyszerűen valamilyen morális vagy más értékszempont alapján *kívánatosnak*, hanem történelmileg *szükségszerűnek* fogta fel. A szocializmushoz vezető szükségszerű történelmi fejlődés marxi elmélete magában foglal egy *általános* elméletet (a történelmi materializmust), amely azt írja le, hogy általában véve milyen törvényszerűségek alapján és milyen szakaszokon át fejlődnek az emberi társadalmak, és egy *specifikus* elméletet (a kapitalizmus politikai gazdaságtanát), amely arról, hogy konkrétan a *tőkés* termelési mód miért-hogyan fog fejlődésének egy bizonyos pontján felbomlani és átadni a helyét egy magasabb rendű társadalomalakulatnak. A marxizmus hívei és kritikusai általában egyaránt úgy hiszik: a két elmélet *együtt* áll vagy bukik: a történelmi materializmusból mint a történelem elméletéből *következik* a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet marxi elképzelése is. Ám a jelen tanulmányban e közfelfogás ellenében úgy fogunk érvelni, hogy *ha* a történelmi materializmus „klasszikus” értelmezései helyesen írják le a történelem törvényszerűségeit, akkor a szocializmusba való átmenet marxi elképzelése valószínűtlen. Ezután kifejtjük a történelmi materializmus egy olyan interpretációját, amelynek fényében viszont a szocializmus megvalósulása, bár nem történelmileg szükségszerű, de realiztikus perspektíva.

¹ Marx saját írásaiban mindig *kommunizmusról* beszélt. A *gothai program kritikája* c. késői írásában azonban elkülönítette a kommunizmus alsó- és felső fázisát. A későbbi marxista hagyományban aztán az alsó fázist nevezték általában szocializmusnak és csak a felsőt kommunizmusnak. Jelen tanulmányban a marxista hagyomány szóhasználatát követjük, szocializmusról beszélünk, egyszerűen azért, mert a kommunizmus „felső formájának” megvalósíthatósága más, további problémákat vethet fel, amelyeket az „alsó fok” megvalósítása nem.

I. A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS „KLASSZIKUS” ÉRTELMEZÉSEI

Marx történelemelmélete, a „történelmi materializmus” közismerten „valami olyasmit” jelent, hogy a történelmet végső soron a „gazdasági-társadalmi tényezők” határozzák meg. A marxizmus a történelem megértését mindenekelőtt azzal segítette elő, hogy felismerte: a történelem alakulása alapvetően nem a „nagy embereken”, a „nagy eszméken” vagy az intézményeken múlik, hanem a gazdasági-társadalmi folyamatokon. Ámde mikor megpróbáljuk pontosabban körülhatárolni, mit is jelent ez, nehézségekbe ütközünk. Annál is inkább, mert magának Marxnak a munkásságában a történelem gazdasági determináltsága két *különböző* történelemmagyarázó mechanizmust s az ezekre a mechanizmusokra épülő történelemfelfogást jelent.

Maga Marx csak egyetlenegyszer fejtette ki saját történelemfelfogását: *A politikai gazdaságtan bírálata*hoz c. munkájához írott híres *Előszó*ban. Érdemes idéznünk ezt a szöveget egészében:

Az általános eredményt, amelyre jutottam, és amely, miután rájöttem, tanulmányaim vezérfonala lett, röviden így lehet megfogalmazni: Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba lépnek, termelési viszonyokba, amelyek anyagi termelőerők meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, amelyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában. Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza. Fejlődésük bizonyos fokán a társadalom anyagi termelőerői ellentmondásba jutnak a meglévő termelési viszonyokkal, vagy, ami ennek csak jogi kifejezése, azokkal a tulajdonviszonyokkal, amelyek között addig mozogtak. Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor társadalmi forradalom korszaka következik be. A gazdasági alapzat megváltozásával lassabban vagy gyorsabban forradalmasodik az egész óriási felépítmény. Az ilyen forradalmasodások vizsgálatánál mindig különbséget kell tenni a gazdasági termelési feltételekben bekövetkezett anyagi, természettudományos szabatossgal megállapítható forradalmasodás és a jogi, politikai, vallási, művészi vagy filozófiai, egyszóval ideológiai formák között, amelyekben az emberek ennek a konfliktusnak tudatára jutnak, és azt végigharcolják. Mint ahogyan azt, hogy egy egyén micsoda, nem aszerint ítéljük meg, amit önmagáról gondol, ugyanúgy az ilyen forradalmasodási korszakot sem ítélni meg a maga tudatából, hanem éppenséggel ezt a tudatot kell az anyagi élet ellentmondásaiból, a társadalmi termelőerők és termelési viszonyok között meglévő konfliktusból megmagyarázni. Egy társadalomalakulat soha nem tűnik le addig, amíg nem fejlődtek ki mindazok a termelőerők, amelyeknek számára elég tágas, és új, magasabb rendű termelési viszonyok soha nem lépnek helyébe, amíg anyagi

létezési feltételeik magának a régi társadalomnak méhében ki nem alakultak. Ezért az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg is tud oldani, mert ha pontosabban megvizsgáljuk, mindig azt látjuk, hogy a feladat maga is csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már megvannak, vagy legalábbis létrejövőfélben vannak. Nagy vonásokban az ázsiai, antik, feudális és modern polgári termelési módok jelölhetők meg a gazdasági társadalomalakulat progresszív korszakaként. A polgári termelési viszonyok a társadalmi termelési folyamatnak utolsó antagonisztikus formája, antagonisztikus nem az egyéni antagonizmus, hanem az egyének társadalmi életfeltételeiből sarjadó antagonizmus értelmében; de a polgári társadalom méhében fejlődő termelőerők megalkotják egyúttal az anyagi feltételeket ennek az antagonizmusnak a megoldásához (Marx 1859/1983. 3/2. 7).

Ez a szöveg az emberi történelem általános magyarázatát a termelés fejlődésében látja, egyfajta *technológiai determinizmust* tanít. Marx azt állítja: az emberek a történelem során egyre fejlettebb termelőerőket fejlesztenek ki, s ennek megfelelően alakul a társadalom berendezkedése.

Vessük ezzel egybe a *Kommunista kiáltvány* híres bevezető sorait:

Minden eddigi társadalom története osztályharcok története. Szabad és rabszolga, patrícius és plebejus, báró és jobbágy, céhmester és mesterlegény, egyszóval, elnyomó és elnyomott folytonos ellentétben álltak egymással, szakadatlan, hol palástolt, hol nyílt harcot vívtak, olyan harcot, amely mindenkor az egész társadalom átalakulásával, vagy a harcban álló osztályok közös pusztulásával végződött. (Marx 1848/1959. 442.)

E szerint a szöveg szerint az emberi társadalom fejlődésének mozgatója az *osztályharc*. Az egyes társadalmakban antagonisztikus osztályellentétek jönnek létre – és ezek vagy az egész társadalom összeomlásához, vagy a társadalom átalakulásához vezetnek.

Nyilvánvaló, hogy a társadalomfejlődés e két értelmezése nem azonos egymással: elvileg létezhetnek társadalmak, amelyekben a termelőerők anélkül fejlődnek, hogy az emberek között osztálykonfliktusok alakulnának ki, és nem csak elméletben, hanem a valóságban is léteztek olyan társadalmak, amelyekben a termelés nem fejlődött, viszont az osztályok között éles konfliktusok dúltak. Az emberiség történetének technológia-központú és osztályharc-központú felfogása tehát a társadalomfejlődés két *különböző* értelmezése.

Felmerül a kérdés: Marx melyik tényezőnek tulajdonított elsődleges szerepet a történelem magyarázatában, s hogyan egészítik ezek ki egymást? Marx erről egy közeli hívének írt levelében így nyilatkozott:

Ami mármost engem illet, nem az én érdemem sem a modern társadalomban levő osztályok létezésének, sem ezek egymással való harcának a felfedezése. Polgári történetírók már jóval előttem ábrázolták az osztályok e harcának történelmi fejlődését, polgá-

ri közgazdászok pedig az osztályok gazdasági anatómiáját. Ami újat én cselekedtem, az annak bebizonyítása volt, 1. hogy az *osztályok létezése* csupán *a termelés fejlődésének meghatározott történelmi szakaszához van kötve*, 2. Hogy az osztályharc *szükségszerűen a proletariátus diktatúrájához vezet* 3. Hogy maga ez a diktatúra csak átmenet *valamennyi osztály megszüntetéséhez és az osztály nélküli társadalomhoz.* (Marx 1852/1983. 3/2. 689.)

Marx tehát azt látta a maga nagy tudományos érdemének, hogy egyrészt beágyazta az osztályok küzdelmét egy átfogóbb történelmi folyamatba (a termelés fejlődésébe), másrészt világosan meghatározta az osztályharc történelmi irányát. Az egyes történelmi folyamatokról (mindenekelőtt a feudalizmusból a kapitalizmusba, valamint a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenetről) szóló elemzéseiből kitűnik: szemében a kétféle történelemmagyarázó mechanizmus *kiegészítette* egymást. E kiegészítő viszony lényege az, hogy az osztályharcot végső soron mindig az az osztály „nyeri meg”, amely a magasabb rendű, fejlettebb termelési viszonyoknak, ha nem is a realitását, de legalábbis a történelmi lehetőségét hordozza.

Nyilvánvaló, hogy ez a „modell” ráhúzható *egyes* történelmi átalakulásokra, de a kérdés az, hogy a történelem egészét, *minden* nagy történelmi átalakulást lehet-e így magyarázni.

A történelmi materializmusnak azt a változatát, amely a termelőerők fejlődésével magyarázza a történelem egészének menetét, G. A. Cohen, a kanadai analitikus marxista filozófus dolgozta ki fogalmilag egzakt, az analitikus filozófia szigorú standardjainak megfelelő formában (Cohen 1978). Cohen meg akarta szabadítani a marxi történelemelméletet annak hegelianus, teleologikus vonásaitól. Az elméletben szereplő fogalmak pontos definiálása mellett elsősorban azzal tette plauzibilissé, a lehetséges ellenvetésekkel szemben védhetővé a történelmi materializmust, hogy bevezette abba a *funkcionális magyarázat* fogalmát. Cohen szerint a termelőerők a termelési viszonyokat, a termelési viszonyok pedig a felépítményt nem kauzálisan magyarázzák (tehát nem arról van szó, hogy a termelés egy adott fejlettségi szintje *egyértelműen meghatároz* egy adott termelési viszonyrendszert, vagy a termelési viszonyok egyértelműen meghatároznak egy politikai-jogi struktúrát), hanem *funkcionálisan*. A történelemben a termelőerők fejlődésének egy adott szintjén mindig olyan termelési viszonyok alakulnak ki, amelyek alkalmasak a termelőerők fejlesztésére, a munka termelékenységének a növelésére. A termelési viszonyok pedig olyan politikai-kulturális felépítményt alakítanak ki, amely – legitimáló erejével – stabilizálja az adott viszonyokat.

Funkcionális magyarázatokat folyamatosan használunk például a biológiában, ahol azt állítjuk, hogy az élő szervezetek egy-egy meghatározott sajátossága – például a jegesmedve fehér színe a Sarkvidéken – azért és úgy alakult ki, mert segíti az élőlény alkalmazkodását környezetéhez. Az ilyen magyarázat akkor is helytálló lehet, ha nem ismerjük működésének konkrét mechanizmusát – vagyis például nem tudjuk, hogy a sarkvidéki környezethez való alkalmazkodás kényszere *hogyan* vezetett el a medvék bundájának fehérre színeződéséhez.

Cohen elméletével a fő probléma az, hogy az emberi történelemben nem ismerünk olyan egyetemes, a társadalmak fejlődésére kényszerítő erővel ható tényezőt, amilyen a biológiában az élőhely sajátosságaihoz való alkalmazkodás kényszere. Az emberi társadalmaknak nem *kell* növelniük a munka termelékenységét, és sok emberi társadalom hosszú történelmi korokon át nem is növelte. Cohen szerint azonban az emberi lények *valamennyire* racionális lények, ezért, ha erőforrásaik szűkösek, hosszú távon és történelmi tendenciában technológiai újításokkal növelni akarják munkájuk termelékenységét. Cohen elmélete tehát egy *történelemfeletti*, az egyes társadalmi formáktól független emberi racionalitás feltételezésén nyugszik. Kritikusai arra mutattak rá, hogy még ha létezik is egy ilyen egyetemes emberi motiváció a termelőerők fejlesztésére, akkor sem garantálja semmi, hogy az egyes emberi társadalmakban ez érvényesülni fog. Az elméletben az osztályok és a társadalom alakítására való „kapacitásuk” csak alárendelt szerepet játszanak; csak a termelőerők fejlődésének „eszközei”. De a valóságban az egyes társadalmakban az osztályok különböző, saját konkrét helyzetük által meghatározott érdekeket, célokat követnek, és nagyon sokféle tényezőtől függ az, hogy ezeket mennyire tudják elérni (Levine–Wright 1989). Robert Brenner amerikai marxista történész a kapitalizmus angliai kialakulásának történelmi folyamatait elemezve kimutatta: az angol mezőgazdaság agrárkapitalista átalakulását például nem a „termelőerők fejlődése”, hanem az osztályharc egy meghatározott, a termelőerők fejlődése szempontjából szerencsés konstellációja tette lehetővé. A feudális társadalmakban a termelőerők fejlődése lassú, mert sem a parasztságnak, sem a feudális uralkodó osztálynak nem érdeke a társadalmilag szükséges összmunkaidő csökkentése, munkamegtakarító technológiai újítások bevezetése. (A jobbágyoknak elsősorban nem a munkaidő csökkenése, a munka termelékenységének a növekedése az érdekük, hanem a rájuk nehezedő feudális terhek csökkentése. Az uralkodó osztály pedig a maga céljait, a pazarló fogyasztást és a háborúskodás költségeinek csökkentését általában könnyebben el tudja érni a parasztság fokozottabb kizsákmányolása, mint a termelőerők fejlesztése, a munka termelékenységének növelése révén.) Brenner szerint a középkori társadalmakra általában jellemző „demográfiai ciklus” lefutása, és az áraknak az Amerikából beérkezett hatalmas mennyiségű nemesfém nyomán bekövetkezett emelkedése miatt a 16–17. századi Európában ismét kiéleződtek a társadalmi feszültségek jobbágyok és földesurak között. A kelet-európai földesurak válasza az ún. „második jobbágyság” intézményesítése volt, a parasztokat röghöz kötötték, robotra kényszerítették – és az így nyert megnövekedett gabonatermést a nyugat-európai piacokra exportálták. A francia földesurak nem voltak elég erősek ehhez, ők egyre több feudális szolgáltatást engedtek el a parasztoknak, a parasztok termelte terményfelesleget pedig egyre inkább az abszolutista állam vette igénybe (az adók révén). Így a nemesség egyre inkább a királyi hatalomtól függő „udvari nemességgé”

vált. Az angol földesurak azonban sem olyan erősek nem voltak, hogy röghöz kössék a parasztokat (ez Angliában, ahol a jobbágyság már a XIV. század óta megszűnt, fel sem merülhetett), sem pedig olyan gyengék, mint a franciák. Ők, a jobb módú kisbirtokosokkal (az ún. „yeomanry” -val) együttműködve, különböző módokon egzisztenciálisan ellehetetlenítették a szegény parasztok helyzetét, elkergették földjeikről őket, majd a földeket új módszerek alkalmazásával korszerű mezőgazdasági nagyüzemekké változtatták, amelyek a városi és országos piacokra termeltek. Ez a mezőgazdasági forradalom lehetővé tette, először a történelemben, hogy egy társadalom nagyobb része a városokban éljen, így közvetve utat nyitott az ipari forradalomnak, a kapitalizmus kialakulásának. A kapitalizmus azután a termelőerők soha nem látott mértékű fejlődéséhez vezetett, de magát a kapitalizmushoz vezető társadalmi átalakulást *nem* a termelőerők fejlődése, hanem az osztályerőviszonyok egy meghatározott konstellációja tette lehetővé (Brenner 1976, Brenner 1983).

A marxista történelemelméletéről Cohen műve kapcsán az analitikus marxisták körében folyó negyedszázados vita után az osztályharcnak a történelem magyarázatában való elsődlegességét valló álláspont győzedelmeskedett a technológiai determinizmus felett (Chibber 2011).

Az osztályharcok központú marxista történelemelmélettel viszont az a probléma, hogy a kapitalista társadalmat megelőző társadalmakban nem beszélhetünk egyértelműen osztályokról – és még kevésbé az osztályok egyetemes történelem-magyarázó szerepéről. „Osztályokon” Marx ugyanis a társadalom ama csoportjait értette, amelyeket a tulajdonstruktúrában betöltött helyük egy közös érdekérvényesítő stratégiára kényszerít. Az ázsiai termelési mód társadalmában azonban nem dominál a magántulajdon: a termelőeszközök nagy része az uralkodóé, illetve az istenek papságáé. Az antik társadalmakban a tulajdonviszonyok által kialakított két legfontosabb osztály közül az egyik, a rabszolgák osztálya általában nem vett részt a társadalmi harcokban. (Az ókori Rómában például a Köztársaság első évszázadaiban a társadalmi küzdelmek a patríciusok és a plebejusok között folytak – amelyek nem osztályok, inkább „presztízs-csoportok” voltak.) A feudális társadalmakban pedig, mivel a tulajdon jogi meghatározása szokásjog-jellegű, a tulajdonviszonyok egybemosódnak a kulturális hagyomány által meghatározott társadalmi különbségekkel. De még azokban a társadalmakban is, ahol egyértelműen beszélhetünk osztályokról és osztálykonfliktusokról, vannak más jellegű konfliktusok is az egyes embercsoportok között – és a marxistáknak nincs semmilyen perdöntő érvük amellet, hogy a történelem magyarázatában miért az osztályharcnak jutna az elsődleges szerep.

Ezen a ponton a marxi történelemfelfogás nagy vetélytársa a weberi szociológia: Weber és követői szerint az emberi társadalmakban a tulajdonviszonyok és az általuk meghatározott osztályok mellett a társadalmi munkamegosztás és az uralom olyan formái is léteznek, amelyeket a hatalmi viszonyok és a kultú-

ra, a hagyomány határoz meg – és ez utóbbiak nem redukálhatóak a gazdasági tényezőkre. Valószínűnek tűnik, hogy a kapitalizmust megelőző társadalmak történelmét a weberi megközelítés jobban magyarázza a marxizmusnál.

Így ma már marxista szerzők is elismerik, hogy sem a termelőerők, sem a termelési viszonyok (illetve az általuk meghatározott osztályok) nem adják a kezünkbe a történelem egy *egyetemes érvényű* magyarázatát (Levine 1989. 23).

II. A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS ÉS A SZOCIALIZMUSBA VALÓ ÁTMENET

A klasszikus marxizmus történelemértelmezése azonban, még ha a történelem egészének megfelelő magyarázatát is nyújtaná, nem alkalmas a marxizmus által elképzelt jövőbeli társadalom történelmi szükségszerűségének alátámasztására.

Habár Marx sokszor és sokféleképpen érvelt a kommunizmus történelmi szükségszerűsége mellett, valószínű, hogy *A tőke* I. kötete 24./7. fejezetében található, *A tőkés felhalmozás történelmi tendenciája* című, mintegy az egész mű összefoglalásának szánt szöveget tekinthetjük nézetei legmegfelelőbb összefoglalásának.

Mihelyt ez az átalakulási folyamat a régi társadalmat elég mélyen és elég nagy területen szétbomlasztotta, mihelyt a munkások proletárokká, munkafeltételeik tőkévé változtak, mihelyt a tőkés termelési mód a saját lábán áll, a munka további társadalmazása és a földnek és más termelési eszközöknek további átváltoztatása társadalmilag kiaknázott, tehát közös termelési eszközökké, ennél fogva a magántulajdonosok további kisajátítása, új formát ölt. Amit most ki kell sajátítani, az már nem az önállóan gazdálkodó munkás, hanem a sok munkást kizsákmányoló tőkés.

Ez a kisajátítás maguknak a tőkés termelés benső törvényeinek játéka útján, a tőkék centralizációja útján megy végbe. Egy-egy tőkés sok tőkést üt agyon. Ezzel a centralizációval, vagyis sok tőkésnek kevés tőkés által történő kisajátításával karöltve kifejlődik mind nagyobb méretekben a munkafolyamat kooperatív formája, a tudomány tudatos technikai alkalmazása, a föld tervszerű kiaknázása, a munkaeszközök átváltozása csak közösen alkalmazható munkaeszközökké, minden termelési eszköz gazdaságosabbá tétele azáltal, hogy kombinált, társadalmi munka termelési eszközeiként használják őket, valamennyi nép bekapcsolása a világpiac hálózatába és ezzel a tőkés rendszer nemzetközi jellege. Ugyanakkor amikor folytonosan csökken azoknak a tőkemágnásoknak a száma, akik ennek az átalakulási folyamatnak összes előnyeit bitorolják és monopolizálják, nő a nyomor, az elnyomás, a szolgaság, az elfajulás, a kizsákmányolás, de nő a mind nagyobbra duzzadó és magának a tőkés termelési folyamatnak a mechanizmusa által iskolázott, egyesített és megszervezett munkásosztály felháborodása is. A tőke-monopólium bilincsevé válik annak a termelési módnak, amely vele és alatta virágzott fel. A termelési eszközök centralizációja,

a munka társadalmásítása olyan pontot ér el, amelyen már nem fér meg tőkés burkában. A burkot szétrepesztik. Űt a tőkés magántulajdon végórája. A kisajátítókat kisajátítják. (Marx 1867/1967. 712–713.)²

Marx tehát a szocializmusnak a kapitalizmusból való szükségszerű létrejöttét részben a termelés társadalmasulása és a magánelsajátítás közötti ellentmondással, részben pedig a munka és a tőke (a tőkésosztály és a proletariátus) közötti kibékíthetetlen osztályellentéttel magyarázta, tehát mindkét alapvető történelemmagyarázó mechanizmust: a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondást és az osztályharcot alkalmazta.

III. A MARXI ÁTMENET-ELKÉPZELÉS ÉS A KAPITALIZMUS

A közfelfogás szerint Marx kapitalizmus-elemzését egyrészt a „létező szocializmusok” gazdasági, politikai és morális csődje cáfolta meg, másrészt az, hogy a fejlett tőkés országokban nem tört ki a Marx által várt proletárfordalom. A marxisták azonban joggal mutatnak rá, hogy a Marx halála óta eltelt másfél évszázadban az az absztrakt értelemben vett tőkés rendszer, amelyet *A tőke* elemez, még *ki sem alakult*. A létező szocializmus kísérleteire elmaradott, agrárjellegű társadalmakban került sor, amelyekben még nem alakultak ki a tőkés viszonyok, a fejlett tőkés országok pedig egész eddigi fejlődésük során egyenlőtlen, függéssel járó kapcsolatban voltak a gyarmatok, majd a volt gyarmatok elmaradott társadalmával. Ezért lehetséges, hogy a „létező szocializmusok” azért vallottak kudarcot, mert igazából nem meghaladni, hanem „átugrani” akarták a kapitalizmust. A fejlett tőkés országok pedig azért tudták mindezülig „kezelni” a Marx által feltárt ellentmondásokat, mert a problémákat (például a munkaerő kizsákmányolásának különösen kíméletlen formáit) a tőlük függő elmaradott társadalmak népeire „hárították át”.

Ámde ha el is fogadjuk ezt a „tipikus” marxista választ, akkor sem lesz Marx modellje az átmenetről meggyőző. Úgy a tőkés társadalom Marx halála óta kibontakozott fejlődési trendjei, mint a társadalomtudományok elméleti eredményei arra mutatnak, hogy a kapitalizmus egyik „ellentmondása” sem létezik a Marx által elgondolt formában. Egyrészt a tulajdonosok és a tulajdon nélküliek a modern tőkés társadalmakban (a részvények és más tulajdonmegosztási formák széles körű elterjedése miatt) már nem alkotnak két egymástól jól elkülönült, és alapvetően különböző osztályhelyzetben lévő „tábort”. Másrészt a munkás-

² Bár Marx még sokáig élt és dolgozott a *Tőke* I. kötetének megjelenése után, de nincs nyoma annak, hogy ezt a modellt elvetette vagy alapvetően módosította volna. Ráadásul a modell nagyjából megegyezik Engels 1878-ban az *Anti-Dühring*ben adott leírásával a szocialista társadalmi átalakulásról (az *Anti-Dühring* kéziratát pedig Engels felolvasta az idős, és már alig látó Marxnak).

osztály és a burzsoázia közötti ellentét csak akkor lenne antagonisztikus, ha igaz lenne a marxi munkaérték-elmélet: a tőkésék profitja teljes egészében a munkások meg nem fizetett többletmunkájából származna. A munkaérték-elméletet azonban ma már a marxista közgazdászok többsége is elveti (elveti legalábbis a Marx által vallott eredeti formájában, amely szerint a társadalmi többletterméket kizárólag az élőmunka hozza létre).³ Ha pedig a tőkésék profitja a termelés nem-munka jellegű inputjaiból is származik, akkor ugyan még mindig létezik a kizsákmányolás (a munkásoknak a munkaadókkal szembeni egyenlőtlen, kiszolgáltatott helyzete miatt), de ebben az esetben a munkaadók profitja nem csak a munkabérek rovására növekedhet. Következésképpen a munkavállalóknak és a munkaadóknak közös érdekeik (is) vannak: együtt növelik a társadalom gazdagságát. (Amelyből a magasabb bérek, a közjavak és szociális szolgáltatások révén a munkavállalók is részesednek.)

Természetesen a Marx által elképzelt proletárforradalom ettől még kirobbanhat az egyik (vagy akár az összes) tőkés társadalomban; akkor, ha a tőkésosztály (rövidlátásból vagy valamilyen egyéb okból) elfogadhatatlanul keveset „ad” a bérmunkásoknak a társadalmi többlettermékből, vagy a munkások valamilyen kulturális, illetve politikai okból nem tudnak a tőkével kompromisszumokat kötni, együttműködni. De ha ez megtörténik, ez kontingens történelmi tényező, nem pedig a rendszer természetéből fakadó szükségszerűség következménye lesz.

A munkaérték-elmélet téves volta nem húzza ki az alapot Marx politikai gazdaságtanának többi része, így a gazdasági válságok elemzése alól sem.⁴ A Marx által elemzett válság-mechanizmusok közül csak az egyik – és nem is a legfontosabb (a süllyedő profitráta törvénye) – alapul a munkaérték-elméleten.⁵ De a kapitalizmus eme Marx által feltárt gazdasági problémái csak akkor támasztanak alá a szocializmus történelmi szükségszerűségét, ha racionálisan várható volna, hogy a szocialista gazdaság hatékonyabb a tőkés piacgazdaságnál. Egy válságok-

³ A munkaérték-elmélet elleni klasszikus érvelés Böhm-Bawerké, amely még *A tőke* 1894-ben Engels által megjelentetett III. kötetére adott válaszként íródott (Böhm-Bawerk 1896). Böhm-Bawerk érvelése a marginalista közgazdaságtan elméleti előfeltevéseire, a szubjektivistá értékelméltre támaszkodott. Az 1950-es években azonban a marxizmussal szimpatizáló Piero Sraffa és az őt követő „neo-ricardiánus” közgazdászok ezzel homlokegyenest ellentétes előfeltevésekből kiindulva is a munkaérték-elmélet elvetéséhez jutottak el. A sraffai álláspontnak a marxizmusra való alkalmazását kiválóan ismertette Bandyopadhyay (Bandyopadhyay 1984).

⁴ A marxi közgazdaságtan a munkaérték-elmélet elvetése után is megmaradó érvényes mondanivalóját Steve Keen munkái világítják meg a legjobban. Keen azt állítja, hogy *maga Marx* is eljutott egy ponton a gépek értékteremtő szerepének elismeréséig, azután azonban – hogy ne kelljen a szocialista forradalom történelmi szükségszerűségének eszméjét feladnia – elejtette ezt a gondolatot (Keen 1993).

⁵ A marxisták között már Marx óta heves – politikai vonatkozásokkal is összefüggő – viták folynak arról, hogy az alulfogyasztás/túltermelés, a gazdaság szektorai közötti aránytalanságok, vagy pedig a süllyedő profitráta az „igazi” marxista válságelmélet (Clarke 1994. 284).

tól, egyensúlyzavaroktól sújtott piacgazdaság még mindig lehet hatékonyabb a szocializmusnál.

Ami a termelés társadalmasulása és a magántulajdon közötti ellentmondást illeti: a termelés nem „társadalmasul” a Marx által elképzelt módon. A részvénytársaságokról és egyéb kollektív tőketulajdonlási formákról Marx alaptalanul feltételezte, hogy ezek a gazdasági formák a tőke *logikájával* ellentétes módon fognak működni. Az 1920-as évekig persze több gazdasági trend is (a nagybankok, a monopóliumok és az állam növekvő szerepe a tőkés gazdaságban, valamint az első világháború alatt bevezetett állami hadigazdálkodás) alátámasztotta azt a marxista várakozást, hogy a kapitalista gazdaság „szervezett kapitalizmussá” alakul, és így mintegy maga számolja fel és készíti elő a szocializmust. Azóta azonban ezek a trendek nem folytatódtak, sőt visszájukra fordultak. Igaz, hogy van tőkekoncentráció, léteznek monopóliumok és óriáscégek – de ez nem jelenti sem azt, hogy ez a tendencia egyetemes lenne, sem azt, hogy a piaci kapcsolatok háttérbe szorulnának. Sőt: bizonyos tendenciák, mindenekelőtt az elmúlt évtizedekben a világ gazdaságban végbemenő finanszírozás folyamata, arra mutatnak, hogy a tőkés gazdaságban az áru- és pénzviszonyok szerepe nemcsak nem csökken, hanem inkább növekszik. (A probléma alapos áttekintését lásd: Auerbach–Desai–Shamsavari 1988.)

Ráadásul Mises, Hayek és az osztrák közgazdasági iskola az 1920-as évektől kibontakozó, majd a harmincas évek „szocialista kalkulációs vitájában” kiteljesedő szocializmus-kritikája szerint a piaci kapcsolatok visszaszorulása nemcsak nem szükségszerű trendje a tőkés társadalomnak, hanem ökonómiai szempontból nem is kívánatos: a piac felszámolása, össztársadalmi tervezéssel való felváltása ugyanis szükségképpen alacsonyabb hatékonyságú (ha nem éppen működésképtelen) gazdasági rendszert eredményezne (Mises 1920, Steele 1992). A modern gazdaságban a gazdaság komplexitásának növekedésével egyre több információ képződik és továbbítódik a gazdaság különböző szereplői között, amelyek ráadásul állandóan változó gazdasági tényezőket – a fogyasztók preferenciáit, az erőforrások mennyiségét és a termelési technológiák fejlődését – fejeznek ki.⁶ Ezeket az információkat pedig nem tudja semmilyen központi szerv összegyűjteni és feldolgozni. Ezért a szocializmusban az erőforrások elosztása szükségképpen irracionális, alacsony hatékonyságú és pazarló lesz.⁷ A szocializmus megvalósítása tehát a modern gazdaság komplexitásának redukálását (a fogyasztói igények közösségi kényszerszabályozását és a technológiai fejlődés „befagyasztását”) igényelné – ezek pedig olyan következmények, amelyeket Marx sem akarhatott volna, hiszen emberképe egyértelműen egy dinamikus,

⁶ Hayek 1945.

⁷ Ebben a tanulmányban terjedelmi okokból nem foglalkozhatunk a hayeki érvelésre adott marxista válaszkísérletekkel.

mindig újabb szükségleteket és képességeket kifejlesztő emberi természetet feltételez.⁸

Howard és King, a marxista közgazdaságtan történetéről írt kétkötetes művük végén megállapítják: „Visszavonulni a (marxista) fundamentalizmushoz hiábavaló, mert jelenleg sem a szocializmusnak a klasszikus marxisták által elképzelt gazdasági alapjai nem léteznek, sem pedig bármilyen társadalmi ágens, amely megpróbálhatná azt megvalósítani” (Howard–King 1992. 380).

Mára a marxista vagy marxizmussal szimpatizáló értelmiségiek is felismerték (bár rendszerint nyíltan nem *ismerik be*) a klasszikus marxizmus „átmenet-modelljének” tarthatatlanságát, és ezért *vagy* a piacgazdaságot mint gazdaság-koordinációs rendszert akarják „összeházasítani” a szocialista tulajdonviszonyokkal,⁹ *vagy* pedig „elmenekülnék” a gazdasági kérdések elől, és a kapitalizmus nem-gazdasági jellegű irracionális vonásaival, ellentmondásaival (például az egyenlőtlen fejlődéssel, a Harmadik Világ helyzetével vagy az ökológiai problémákkal) akarják alátámasztani a szocializmus történelmi szükségességét. Mészáros István nagy, egész munkásságát összegző munkája, *A tőkén túl* például a klasszikus marxizmus imperializmuselméletét, a függőségelmélet meglátásait és az ökológiai kapitalizmuskritikát integrálja egyetlen nagy szintézisbe (Mészáros 2008–2010).¹⁰

IV. A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS SATZ-FÉLE INTERPRETÁCIÓJA

A történelmi materializmus „bevett” értelmezései tehát nem támasztják alá a marxizmus klasszikusainak modelljét a szocializmusba való átmenetről. Howard és King így zárják le a kérdésről szóló tanulmányukat: „Marx közgazdaságtana meggyőző magyarázatát adja annak, hogy a kapitalista termelési mód miért terjedt el győzelmesen a világon, de nem meggyőző az arra adott magyarázata, hogy ez miért csak időlegesen maradna így” (Howard–King 1994. 149).

Ám nyitva marad a kérdés: nem lehetséges-e a történelmi materializmusnak egy olyan, a hagyományostól eltérő interpretációja – amelynek az alapján más konklúziókra juthatunk. A következőkben egy ilyen értelmezéssel foglalkozunk.

Debra Satz amerikai filozófus, mint általában az analitikus marxisták, Cohen nagy művének nyomán fogott neki a történelmi materializmus értelmezésének.

⁸ A marxizmusból kiábrándult Lukács-tanítványok nagy Marx-kritikája, Bence György, Kis János és Márkus György műve, a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* egész konstrukciója éppen ezen a gondolatmeneten nyugszik (Bence–Kis–Márkus 1992).

⁹ A piaci szocializmus legkorszerűbb, már a szovjet-típusú gazdasági rendszerek összeomlását követően kidolgozott modellje John Roemertől származik (Roemer 1994).

¹⁰ Terjedelmi okokból nem vállalkozhatunk itt annak az elemzésére, hogy ezek a koncepciók mennyire jelentenek valós kiutat a marxizmus válságából.

Satz úgy látta: Cohen értelmezése nem alkalmas Marx történelemelméletének a megfelelő rekonstrukciójára. Ugyanis Marx a történelem végcélját a kommunizmusban, egy, a szabadságot intézményesítő társadalomban látta, szerinte a kommunizmus azért teljesíti be az emberi történelmet, mert ebben a társadalomban a *Kommunista kiáltvány* szavaival: „minden egyes egyén teljes és szabad fejlődése az összesség fejlődésének szükségszerű feltétele” (Marx 1848/1959. 448). Cohen viszont a történelem dinamikájának fő tényezőjeként a termelőerők fejlődését jelölte meg: szerinte a történelemben mindig az a társadalmi forma alakul ki, amely – a termelőerők egy adott fejlettségi fokán – a leginkább alkalmas azok továbbfejlesztésére. De ha a történelmet egyedül a termelőerők fejlődése hajtja előre, akkor felmerül a kérdés: miért ne lehetne a történelem végpontja egy, a termelőerők fejlesztésére maximálisan alkalmas, ámde *despotikus*, a szabadságot egyáltalán nem megvalósító társadalmi forma? Cohen Marx-értelmezése emellett nem tudja megmagyarázni a Marx által az osztályoknak a történelemben tulajdonított szerepet. A termelőerők fejlesztésének történelmi szerepét betölthetik ugyanis nem-osztályjellegű társadalmi „ágensek” is.¹¹

Satz ezért azt állította, hogy a történelmi materializmus egy olyan értelmezése felelhet csak meg Marx intencióinak, amely a termelőerők fejlődése mellett figyelembe veszi az emberiség morális haladását is. A történelemben ugyanis nemcsak az emberiség termelőerői fejlődtek, hanem a moralitása is. Satz szerint e morális haladás két jellegzetes vonása az, hogy egyrészt a történelem során az emberi közösségek az emberek egyre szélesebb kategóriáit (például a rabszolgákat vagy a nőket) vonták be a politikai közösségbe, egyenjogúsították, másrészt a moralitás forrása a mítoszok, hagyományok és az isteni tekintély helyett egyre inkább a racionálisan definiált közérdek lett (Satz 1989. 398).

Marx tisztában volt ennek a morális haladásnak a tendenciájával, A rabszolga egyszerűen (még az ókori világ legnagyobb gondolkodójának, Arisztotelésznek a felfogása szerint is) csak egyike a termelés anyagi eszközeinek, „beszélő szerzőszám”. A feudális társadalmakban viszont már a jobbágy ugyan nem egyenlő a földesúrral vagy az egyházi személlyel, jogilag és gazdaságilag alávetett, de már emberi méltósággal bír – nemcsak kötelezettségei, hanem jogai is vannak. Sőt, a keresztény vallás szerint „Isten előtt” az emberek egyenlők. A tőkés társadalomban pedig az emberek jogilag mind egyenjogú állampolgárok (Satz 1987).

Cohen technológiai determinista történelem-értelmezése nem tud magyarázatot adni erre a morális fejlődésre, e felfogás szerint ez csak a termelőerők fejlődésének egy véletlenszerű következménye.

De lehetséges a történelmi materializmusnak egy olyan értelmezése, amely *nem* a termelőerők fejlődését (és nem is kizárólag az osztályharcot), hanem az

¹¹ A rasszista ideológiák szerint például bizonyos etnikai csoportok kulturális és genetikai okokból a többiekénél alkalmasabbak az emberiség anyagi haladásának előmozdítására. De egy politikai intézmény/kaszt is „vállalkozhat” az ipari-technikai fejlődés levezérlésére.

egyén autonómiájának növekedését, a szabadságot tekinti a történelmi haladás fő tendenciájának. Ez nem azt jelenti, hogy a szabadság növekedése a történelemben ne *feltételezné* a termelőerők növekedését, csak azt, hogy nem *redukálható* arra. A termelőerők fejlődése *nyomán* olyan társadalmi formák alakulnak ki a történelemben, amelyek növekvő mértékben realizálják a szabadságot. De a termelőerők fejlődése önmagában nem *magyarázza meg* (sem valamilyen egyértelmű kauzális kapcsolat, sem pedig a Cohen által védelmezett funkcionális magyarázat modellje révén) ezeknek a formáknak a természetét.

Satz felfigyelt arra, hogy Marx a *Grundriss*ben más társadalmi formációkat határozott meg a történelmi fejlődés állomásaiként, mint az 1859-es *Előszó*ban. Az *Előszó* öt (ázsiai, antik, feudális, polgári és kommunista) formációt jelöl meg a társadalomfejlődés szakaszaiként. A *Grundriss*e viszont szól az ősi közösségi (törzsi) tulajdonról, majd meghatározza az abból kialakuló „ázsiai”, „antik” és „germán” társadalmi formákat (illetve tulajdonformákat). Ennél is fontosabb különbség azonban, hogy az *Előszó*ban az egyes formák úgy jelennek meg, mint egy történelmi folyamat *egymást követő* fokai, viszont a *Grundriss*ben ezek történelmileg egyidejű formák. A három forma közötti különbséget Marx nem a munka termelékenységének, hanem az *egyén és közösség viszonyának* terminusaiban határozza meg. Az ázsiai termelési módban a földtulajdon a közösségé (az istenkirályé vagy az istenek papságáé), és az egyének csak *birtokolják* a földet. Az antik (pl. a római) termelési módban van (jelentős területű és a közösség életében fontos szerepet betöltő) közös földtulajdon, az *ager publicus*, és az egyének a magánföldtulajdont is mintegy a közösség tagjaiként (teljes jogú római polgárként) tartják a tulajdonukban. Végül a germán formában az egyének tulajdona mellett csak bizonyos konkrét gazdasági célokból, mintegy „akcidentálisan” léteznek a közös földek. A három forma között tehát abban áll a különbség, hogy az egyén milyen mértékben függetlenedik a közösségtől. De nincs különbség köztük sem a munka termelékenységét illetően, sem abban, hogy mennyire alkalmasak ennek a növelésére. A három forma közti különbségeket nem a termelőerők fejlettségi szintje magyarázza, hanem különböző más tényezők:

Az, hogy ez a községben való létezés által közvetített tulajdon mint közösségi tulajdon jelenik-e meg, ahol is az egyes ember csak birtokos és nincs földmagántulajdon; avagy hogy a tulajdon az állami és magántulajdon egymás melletti kettős formájában jelenik-e meg [...] ez viszont maga függ az éghajlattól, a föld fizikai mibenlététől, kiaknázásának fizikailag megszabott módjától, az ellenséges, illetve szomszédos törzsekhez való viszonyulástól és a vándorlások, történelmi élmények stb. által okozott változásoktól (Marx 1857–1858/1972. 361).

Ez pedig azt jelenti, hogy Marx lehetségesnek tartotta, hogy az emberiség termelőerői egy bizonyos fejlettségi szintjén *többféle* társadalmi formáció is létrejöhet, nem csak egyetlen, az, amelyik a legoptimálisabb a termelőerők fejlődése

szempontjából.¹² Ezeket a formákat pedig Marx abból a szempontból „rangsorolja”, hogy mennyire teszik lehetővé az egyén szabadságát a társadalmi termelés feltételeitől (jelen esetben a földtől).

Ugyancsak a *Grundriss*ben Marx egy ízben az egész *világtörténelmet* is az egyén és a társadalom viszonyának, az egyén autonómiájának kritériuma szerint osztja korszakokra:

Személyi függőségi viszonyok (eleinte egészen természetadta módon) az első társadalmi formák, amelyekben az emberi termelékenység csak csekély mértékben és elszigetelt pontokon fejlődik. Dologi függőségre alapozott személyi függetlenség, ez a második nagy forma, amelyben először alakul ki az általános társadalmi anyagszerének, az egyetemes vonatkozásoknak, mindenoldalú szükségleteknek és egyetemes képességeknek egy rendszere. Szabad egyéniség, amely az egyének egyetemes fejlődésére és közösségi, társadalmi termelékenységük, mint társadalmi képességük alárendelésére alapozódik, ez a harmadik fok. A második hozza létre a harmadiknak a feltételeit (Marx 1857–1858/1972. 75).

Marx szerint tehát a történelemben nemcsak a termelőerők fejlődnek, hanem az egyének a társadalomtól (a társadalmi termelés szervezetétől) való függetlensége is egyre fejlettebb formákat ölt. A prekapitalista osztálytársadalmakban a munka termelékenysége csak lassan és „elszigetelt pontokon” (a termelőerők fejlődésének kedvező specifikus földrajzi-kulturális környezetben) növekszik. De még ez a lassú és egyes pontokhoz kötött fejlődés is elősegíti, megalapozza az egyének növekvő függetlenségét a termelés társadalmi szervezetétől és az azon alapuló hierarchikus társadalmi munkamegosztástól. Az ókori Egyiptomban az ott a társadalmi státust kifejező temetkezési kultúra fokozatosan „demokratizálódott”: kezdetben a fáraóknak, később az előkelőknek, végül minden jobb módú embernek díszes sírhely jutott. A középkori Európa virágzó feudalizmusában a feudális járadék formái fokozatosan átalakultak: a robotot egyre inkább a terményhányad, azt pedig a pénzjáradék váltotta fel: mindegyik forma az előzőnél nagyobb mértékű függetlenséget biztosított a jobbágyoknak.

Önmagában azonban az, hogy az egyén autonómiája a termelés rendszerével szemben a történelemben tendenciaszerűen növekszik, még nem jelenti azt, hogy Marx ezzel a fejlődéssel *magyarázná* is a történelem menetét. Hiszen az egyén autonómiájának kibontakozása a történelemben lehetne a termelőerők fejlődésének egy pusztá *következménye*.

Ámde Satz olyan szövegeket is talált a *Grundriss*ben, amelyek szerint az egyének autonómiára való törekvése (függő helyzetük tudatosulása és ennek

¹² Implicite ezt Cohen is elismeri, amikor megállapítja: az egyes prekapitalista osztálytársadalmak közötti átmeneteket az ő történelemelmélete *nem* tudja magyarázni.

megváltoztatására irányuló közös erőfeszítéseik) nemcsak kíséri, hanem ténylegesen *magyarázza* is a társadalmi átalakulásokat. Az általa kiemelt szöveg a következő:

A felismerés, hogy a termékek saját termékei, és a megítélés, hogy a megvalósítása feltételeitől való elválasztottság méltatlan, kényszerű, – ez roppant erejű tudat, maga is a tőkén nyugvó termelési mód terméke, s annyira a tőke végítéletének lélekhangja, ahogy a rabszolganak azzal a tudatával, hogy ő nem lehet egy harmadiknak a tulajdona, azzal a tudatával, hogy ő személy, a rabszolgaság már csak mesterségesen tengeti tovább létezését és nem maradhat fenn többé a termelés bázisaként. (Marx 1857–1858/1972. 348.)

Ez a tudat azonban, amely felbomlasztja a már elavult társadalmi formát, természetesen maga is történelmi termék, anyagi folyamatok következménye. Azok az új emberi képességek és viszonylatok, melyek lehetővé teszik, hogy az ember a társadalmi termelés rendszerének ne alávetettje, hanem aktív irányítója legyen, csak a termelés fejlődésének a bázisán bontakozhatnak ki:

Az egyetemesen fejlett egyének, akiknek társadalmi viszonyai saját, közösségi vonatkozásaikként egyben alá vannak vetve a saját közösségi ellenőrzésüknek, nem a természet, hanem a történelem termékei. A képességek fejlődésének az a foka és egyetemessége, amelyen ez az egyéniség lehetővé válik, éppen a csereértékek bázisán való termelést előfeltételezi, amely azonban az egyén önmagától és másoktól való elidegenülésének általánosságával először termeli meg vonatkozásainak és képességeinek általánosságát és mindenoldalúságát is. (Marx 1857–1858/1972. 78–79.)

Marx tehát azt állítja, hogy a termelés, de főleg a „csereérték bázisán” nyugvó (tőkés) termelés fejlődése átformálja az emberi lényeket, olyan általános és mindenoldalú „vonatkozásokat és képességeket” hozva létre bennük, amelyek lehetővé teszik, hogy „saját közösségi ellenőrzésük” alá vessék társadalmi viszonyaikat.

Természetesen Marx bőségesen elemezte-kritizálta a tőkés ipari termelésnek a dolgozók egyéniségét, képességeit éppenséggel elsatnyító, az embert a gép pusztá „függelékévé” alacsonyító hatásait is. De a két, egymással ellentétes tendencia a *Grundriss*-ben dialektikus egységet alkot, mert a tudománynak a termelésbe való behatolása révén a pusztán mechanikus munka szerepe a termelésben fokozatosan visszaszorul, s végül a termelés összfolyamatának egy kisebb jelentőségű részét fogja alkotni (Starosta 2013. 233–264).

Azáltal tehát, hogy az emberi lény (az egyes ember is, a közösség is) a munka termelékenységének növekedése révén egyre kevésbé függ a munka *természeti előfeltételeitől*, arra is képessé válik, hogy tudatában és tevékenységeiben függetlenedjen a munka *társadalmi* előfeltételeitől is, a termelés rendszerétől. De

Marx nem ad világos leírást arról: hogyan alakul át az embernek a *természet* felett megszerzett hatalma a *társadalom* fölötti racionális kontroll képességévé. Satz szerint úgy és azért, mert a termelés fejlődése során a munka termelékenysége növekedése mellett (és annak a bázisán), lezajlik egy *társadalmi tanulási folyamat* is, amelynek során az emberek megtanulják felismerni saját reális érdekeiket – és a fennálló társadalmi viszonyoknak ezekkel az érdekekkel ellentétes voltát.

Amíg tehát *A német ideológia* egyedül a termelőerők fejlődésére alapozta a szocializmus perspektíváját, addig a *Grundrisse* a termelőerők fejlődése mellett erre a társadalmi tanulási folyamatra alapozza azt: arra, hogy a termelőerők fejlődése következtében az emberek felismerik, hogy a valós (nem pusztán jogi-formális) autonómia, a társadalom termelési folyamatainak tudatos és szabad irányítása közös érdekük.

Vegyük észre, hogy ez a Satz által feltételezett autonómia-törekvés a történelemben nemcsak a termelőerők fejlődésétől, de az *osztályérektől* is különbözik. Az osztályérdek *anyagi* érdek, a társadalmi többlettermékből való nagyobb mértékű, mennyiségileg mérhető részesedésre irányul (a munkások például magasabb béreket szeretnének, a jobbágyok azt, hogy terményeik nagyobb hányadát hagyja meg nekik a földesúr és az egyház). Az autonómia azonban nem anyagi érték. Igaz: az alávetett osztályok helyzetüknél fogva inkább fel tudják ismerni a fennálló viszonyoknak az autonómia igényével való összeütközését, mint az elszigetelt egyének, vagy a kiváltságos osztályok tagjai. Mégis: az autonómia megvalósulása nem osztályérdek, hanem egy, az osztályérdek által közvetített *egyetemes* emberi érték, érdek.

Satz bemutatja: hogyan festene Marx leírása az emberi emancipáció folyamatáról, hogyha következetesen alkalmazta volna a történelmi materializmus a *Grundrisse*-ben megfogalmazott újszerű felfogását. Megállapítja: a történelmi cselekvés lehetőségeinek meghatározásánál nem indulhatunk ki egyszerűen az emberek „megélt” érdekeiből. Ugyanis az emberek szubjektív vágyai és objektív érdekei között feszültség van/lehet. De ha a vágyak követése ismételten összeütközik a valós, mélyebb érdekekkel, akkor azok egyfajta „kísérletezési folyamat” során tudatosulhatnak és érvényesülhetnek az emberek viselkedésében, a pillanatnyi vágyakat háttérbe szorítva. Az amerikai feketéknek például nyilvánvalóan nem állt érdekében a rabszolgaság fennmaradása. Mégis sokan közülük elfogadták a rabszolgaságot szentesítő vallási ideológiát, és ez meghatározta a viselkedésüket, vagy „beérték” a hosszú távú érdekeiktől független pillanatnyi igényeik kielégítésével. Azonban azok, akik az olvasás vagy az Északról terjedő hírek révén megértették, milyen életlehetőségektől fosztja meg őket a rabszolgaság intézménye, lassanként eljutottak olyan egyéni vagy kollektív stratégiákhoz, amelyekkel érvényesíteni tudták a rabszolgasággal szembenálló érdekeiket.

Természetesen egy embercsoport lehet túlságosan szétszórt, nélkülözheti a szükséges kommunikációs eszközöket ahhoz, hogy koordinálni tudja a saját

viselkedését. (Marx klasszikus példája erre a 19. századi francia parcellás parasztság.) Ugyanígy lehetséges az is, hogy a kollektív cselekvés társadalomtudományból jól ismert paradoxonjai, a „potyautas”-probléma akadályozza meg a hatékony közös fellépést. Ámde egyrészt az „elnyomott” csoportok közös történelmi tapasztalataiból leszűrődő tanúságok tudatosítása és továbbadása, másrészt a szolidaritás kialakuló élménye és a belőle fakadó csoportnormák, szubkulturális „intézmények” fokozatosan megoldhatóvá tehetik ezeket a problémákat.

Satz szerint a függési viszonyoknak alávetett csoportoknak van egy további nagyon fontos eszköze érdekeik érvényesítésére – ez pedig a moralitás „intézménye”. Minden társadalomnak van valamilyen erkölcsisége, és mivel ez elvileg mindenkire vonatkozik, ezért azt kell hogy állítsa magáról, hogy valamiféle egyetemes emberi érdeket reprezentál. S természetesen minden moralitás *bizonyos mértékben* valóban az egyetemes emberi érdeket szolgálja. A „tulajdon tiszteletének” normája például mindenki érdekét szolgálja, hiszen valamenynyit tulajdonnal a legtöbb ember rendelkezik. Ámde ugyanakkor az osztálytársadalmak moralitása az egyetemes emberi érdek „örve” alatt inkább szolgálja a kiváltságos csoportok érdekeit – a tulajdon tiszteletben tartása például sokkal inkább érdeke a vagyonosoknak, mint a vagyontalanoknak. Azonban a hátrányos helyzetű csoportok a társadalmi tudatot megváltoztathatják úgy, hogy az uralkodó moralitásnak ez a felemás-álságos volta lelepleződjék – ez pedig elősegítheti a társadalmi változást. Az Egyesült Államokban például a feketékkel kapcsolatos társadalmi attitűdök azért (is) változtak meg, mert a fekete polgárjogi mozgalmak tiltakozással és propagandával rávilágítottak arra, hogy a feketék diszkriminációja ellentétes úgy a keresztény, mint a liberális moralitással, tehát az USA polgárainak többsége által szentnek tartott morális elvekkel.

A klasszikus marxizmus a szocializmusba való átmenetről szóló determinisztikus modelljével szemben tehát Satznál egy összetett, lassú és kontingens emancipációs folyamatról van szó. Ez a folyamat azonban történelmileg elvezethet oda, hogy az emberek a tőke logikájával és az általa meghatározott hierarchikus társadalmi munkamegosztással szembenálló alternatív termelési és együttélési formákat hoznak létre, amelyek lassanként átformálják a tőkés társadalom egészét. Ilyen módon a tőkés társadalomból kialakulhat egy nála magasabb rendű társadalomalakulat akkor is, hogyha a marxizmus klasszikusai tévedtek a kapitalizmus konkrét fejlődési tendenciáinak leírásában.

Satz felfogása tehát, bár az analitikus marxizmusból indult ki, a lukácsi „humanista marxizmus” hagyományához csatlakozik, amennyiben a „humanista marxizmus” mindig úgy látta-láttatta az emberi emancipáció folyamatát, mint amely nem a társadalmi tudattól függetlenül létező gazdasági „alpnak” a „felépítményre” gyakorolt hatásaként bontakozik ki, hanem inkább alap és felépítmény összeolvadása; nem gazdasági „szükségyszerűség”, inkább mindenfajta történelmi szükségyszerűség eltűnése (Mészáros 1986. 184).

V. KONKLÚZIÓ

Marx eredetileg *morális-politika-filozófiai* megfontolásokból kritizálta a polgári társadalmat, illetve az ifjúhegeliánus eszmetársai által megvalósítani kívánt polgári demokráciát (Berki 2006). Úgy látta: az emberiség *politikai emancipációja* (az ifjúhegeliánusok által elképzelt szekularizált és demokratikus állam) csak formális-jogi értelemben emancipálja az embert. A polgári társadalomban az emberek csak „állampolgárokként”, a politikai közösség tagjaiként egyenlők, szabadok és döntenek közösen életük ügyeiről – valóságos életükben, a civil társadalom tagjaiként egyenlőtlenek, egymással versengenek, és életüket nem tudják közösen irányítani, mert ki vannak szolgáltatva a piac anarchikus, kontrollálhatatlan, elidegenedett erőinek (Marx 1843/1957. 357).

A későbbiekben a tőkés társadalom eme filozófiai kritikája Marx munkásságában átalakult egy tudományos igényű történelemelméletté és közgazdaságtanná. Marx felismerte, hogy a társadalmak jellege végső soron termelési módjuktól függ: attól, hogy egy társadalom milyen módon reprodukálja önmagát, szerzi meg a természettel folytatott anyagsere révén létszükségeit. Minden ilyen termelési mód működésének a kulcsa pedig az a viszony, amellyel a társadalmi többletterméket, illetve többletmunkát a társadalom termelési szervezete (illetve az ezt irányító elit) „kisajtolja” az egyénekből (Marx 1894/1974. 745). A polgári társadalom esetében ez a viszony a tőkés–bérmunkás viszony, a szabad munkaerő munkaerőpiaci adásvétele.

A polgári közgazdaságtannak, mindenekelőtt Adam Smith-nek ezt a viszonyt idealizáló, természetesnek és örökkévalónak feltüntető álláspontjával szemben Marx kimutatta, hogy a tőkés–bérmunkás viszony, melyen a polgári társadalom egész rendje alapul, egyáltalán nem természettől adott és szabad, hanem történelmileg kialakult *függési* viszony (Marx 1867/1967. 159–160). Gazdasági kényszeren alapuló és önmagát újratermelő viszony, amely éppúgy elnyomja az egyént, akadályozza törekvéseiben, képességeinek kibontakoztatásában, ahogy a korábbi osztálytársadalmak a gazdaságon-kívüli kényszeren (az állami erőszakon vagy a hagyományon) alapuló viszonyai. Éppen mivel nem természetadta viszony, fennmaradása sem örök, természeti szükségszerűség: a történelem túlvezethet ezen a viszonyon és a rajta alapuló társadalmi renden. A kapitalizmus azáltal, hogy egyetemes módon fejleszti a termelőerőket és az emberek egymással való érintkezését, megteremti a bázisát egy olyan társadalomnak, amelyben a gazdálkodás célja és szabályozó elve immár nem a felhalmozott társadalmi gazdagság (a tőke) bővített újratermelése, hanem az egyének mindenoldalú fejlődése, képességeik kibontakoztatása: „Eredmény: a termelőerőknek – az egyáltalában-való gazdagságnak – tendenciálisan és potenciálisan általános fejlődése, mint bázis, éppígy az érintkezésnek, ezért a világpiacnak az egyetemessége, mint bázis. A bázis, *mint az egyén egyetemes fejlődésének lehetősége* és az egyének

valóságos fejlődése erről a bázisról kiindulva...” (Marx 1857–1858/1972. 23 – kiemelés tőlem).

Marx azonban levezetett kapitalizmus-kritikájának ezekből az alap gondolataiból két belőlük *nem* következő tételt. Az egyik az volt, hogy a tőke profitja teljes egészében a munkások meg nem fizetett többletmunkájából származik, így a tőkés és bér munkások érdekei egymással antagonisztikusan ellentétesek. A másik pedig az, hogy a tőkefelhalmozás során a tőke centralizálódik/koncentrálódik, ezért (a termelőerők fejlődésének egy bizonyos pontjától fogva) a társadalmi gazdagság növelésének hatékonyabb módja lesz a központi tervezés, mint a kompetitív felhalmozás. Az első tételből a proletárforradalom, a másodikból pedig az államszocialista tervgazdaság történelmi szükségszerűsége következett.

Marx kora óta a történelmi tapasztalat és a társadalomtudomány fejlődése egyértelműen megcáfolta mindkét tételt. Ebből nem következik, hogy Marx a kapitalizmuson gyakorolt, mélyebb, „filozófiai” kritikája ne volna érvényes. De ha mondanivalójából csak ennyi lenne a maradandó, akkor a marxizmus absztrakt, filozófiai társadalomkritika maradna, amely nem anticipálhat semmiféle tényleges emancipációs folyamatot vagy gyakorlatot.

Ám úgy vélem: ez a következtetés nem kényszerítő. A termelés „társadalmasulásán” és a proletár–burzsoá osztályellentétén kívül a tőkés társadalomban más trendek is mutat(hat)nak a tőkés–bérmunkás viszony meghaladása felé – ilyen trendeket igyekezett feltárni Satz Marx-értelmezése is. Egy másik kortárs szerző, Oversveen négy ilyen, az emancipáció irányába mutató, a tőke logika és az elidegenedés ellenében ható társadalmi trendet ír le: a társadalom termelőképességének növekedését, az emberek formális egyenjogúságára épülő jogrend elterjedését, a hagyományokra épülő viszonyok és az általuk meghatározott társadalmi „szerepek” felbomlását, új szükségletek és képességek születését és kibontakozását az emberekben (Oversveen 2021).

A technikai fejlődés, a munka termelékenységének növekedése növeli az emberiség szabadidejét, a szabadidő növekedése és magának a termelésnek a szakmai követelményei pedig növelik az emberek tudásszintjét, ugyancsak a technikai fejlődés folytán növekednek az egyének és csoportok kommunikációs lehetőségei is. Mindez pedig lehetővé teszi, hogy kialakuljon egy olyan ösztársadalmi tudat, kollektív identitás-élmény, amelynek révén az emberek egyre inkább képesek megérteni, kritikusan szemlélni és meg is változtatni a tőkés termelési módból fakadó életviszonyaikat. Az emberiség fokozatosan kialakíthat valamilyen kollektív demokratikus kontrollt a termelés rendszere felett; felszámolhatja az egyén a termelés rendszerének való kiszolgáltatottságát, függésének különböző formáit – végül pedig magát a tőkés–bérmunkás viszonyt is.

Ámde a kapitalizmus eme emancipációs „potenciálja” nem bontakozhat ki a klasszikus marxizmus által elképzelt folyamatok és intézmények révén. A balol-

dali mozgalmaknak más utakat (feltétel nélküli alapjövedelem, a nagy beruházások és pénzmozgások fölötti demokratikus kontroll, mindenki számára elérhető oktatás és egészségügyi ellátás, „vegyes”, a dolgozóknak a gazdasági döntésekbe beleszólást engedő tulajdonformák) kell keresniük, amelyek a társadalmi reprodukció rendszerét fokozatosan kivonhatják a tőke hatalma alól.

IRODALOM

- Auerbach, Paul – Desai, Meghnad – Shamsavari, Ali 1988. The Transition from Actually Existing Capitalism. *New Left Review*. 8. 441–459.
- Pradep Bandjopadhyay 1984. Value and Post-Sraffa Marxian Analysis. *Science and Society*. 4. 433–448.
- Bence György – Kis János – Márkus György 1992. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest, T-Twins Kiadó.
- Berki, Robert Nándor 2006. Through and Through Hegel: Marx's Road to Communism. *Political Studies*. 38/4. 654–671.
- Böhm-Bawerk, Eugen 1896. Zum Abschluss des Marxschen Systems. In Otto von Boenigk (szerk.) *Staatswissenschaftliche Arbeiten. Festgaben für Karl Knies*. Berlin, O. Haering, 87–205.
- Brenner, Robert 1976. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe. *Past & Present*. 70, February. 30–75.
- Brenner, Robert 1983. A Brenner-vita (Orthmayr Imre bevezetőjével). *Világtörténet*. 1. 5–63.
- Chibber, Vivek 2011. What Is Living and What Is Dead in the Marxist Theory of History. *Historical Materialism*. 19/2. 60–91.
- Clarke, Simon 1994. *Marx's Theory of Crisis*. New York, St Martin Press.
- Cohen, Gerald Allan 1978. *Karl Marx's Theory of History*. Princeton, Princeton University Press.
- Hayek, Friedrich August 1945. The Use of Knowledge in Society. *American Economic Review*. 4. 519–530.
- Howard, M. C. – King, J. E. 1992. *A History of Marxian Economics*. Vol. II. 1929–1990. Princeton, Princeton University Press.
- Howard, M. C. – King, J. E. 1994. Is Socialism Economically Feasible? An Analysis Interm of Historical Materialism. *Review of Political Economy*. 6/2. 129–152.
- Keen, Steve 1994. Use Value, Exchange-Value, and the Demise of Marx's Labour Theory of Value. *Journal of the History of Economic Thought*. 1. 107–121.
- Levine, Andrew 1989. What is a Marxist Today? In Robert Ware – Kai Nielsen (szerk.) *Analyzing Marxism: New Essays on Analytical Marxism*. Calgary, Alberta, University of Calgary Press. 29–59.
- Levine, Andrew – Wright, Erik Olin 1980. Rationality and Class Struggle *New Left Review*. 1/123. 47–68.
- Marx, Karl 1843/1957. A zsidókérdéshez. In *Marx–Engels Művei* 48/1: 123–154. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, Karl 1848/1959. A Kommunista Párt kiáltványa. In *Marx–Engels Művei* 48/4. 141–165. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, Karl 1867/1967. *A tőke* I. köt. (Marx–Engels Művei 48/23). Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, Karl 1857–58/1972. *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai* (Marx–Engels Művei 48/46 I-II. kötet). Budapest, Kossuth Könyvkiadó. (Grundrisse)

- Marx, Karl 1894/1974. *A tőke* III. köt. (Marx-Engels Művei 48/25). Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, Karl 1852/1983. Karl Marx levele Joseph Weydemeyerhez 1852. március 5. In *Marx és Engels Válogatott Művei* 3/1. 177–178. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, Karl 1859/1983. Előszó *A politikai gazdaságtan bírálatához*. In *Marx és Engels Válogatott Művei* 3/2. Budapest, Kossuth Könyvkiadó. 337–340.
- Mészáros, István 1986. *Philosophy, Ideology and Social Science. Essays in negation and affirmation*. London Palgrave-Macmillan.
- Mészáros István 2008–2010. *A tőkén túl*. I–II. Budapest, L'Harmattan.
- Oversveen, Emil 2021. Capitalism and Alienation: Towards a Marxist Theory of Alienation for the 21st century. *European Journal of Social Theory*. 6. 17–41.
- Roemer, John 1994. *The Future of Socialism*. Cambridge, Harvard University Press.
- Satz, Debra, M. 1987. *Freedom Rising: a Reconstruction of Historical Materialism*. Ph. D. Thesis. Massachusetts Institute of Technology, Dept. of Linguistics and Philosophy.
- Satz, Debra, M. 1989. Marxism, Materialism, and Historical Progress In Robert Ware – Kai Nielsen (szerk.) *Analyzing Marxism: New Essays on Analytical Marxism*. Calgary, Alberta, University of Calgary Press.
- Starosta, Guido 2013. The System of Machinery and Determinations of Revolutionary Subjectivity in the *Grundrisse* and *Capital*. In R. Bellofiore – G. Starosta – P. D. Thomas (szerk.) *In Marx's Laboratory. Critical Interpretations of the Grundrisse*. Leiden, Brill.
- Steele, David Ramsay 1992. *From Marx to Mises: Post-Capitalist Society and the Challenge of Economic Calculation*. La Salle Ill, Open Court.

Hasznos test, dividuum, nyersanyag

A felügyeleti társadalomtól az (ön)ellenőrző és megfigyelési kapitalizmusig*

I. BEVEZETÉS

Michel Foucault a *Felügyelet és büntetés* című művében írta le a fegyelmező társadalom működését. A fegyelmező társadalom egyes intézményeiben (iskolákban, kaszárnyákban, gyárakban, kórházakban, börtönökben) csak az számít, hogy az egyén a normalitás előírt mércéjéhez alkalmazkodik, és ezáltal hasznos testként funkcionáljon. Azt nem állíthatjuk, hogy a fegyelmező struktúráknak napjainkban nincs szerepe, ugyanakkor több filozófus, szociológus, kultúrkritikus úgy látja, hogy a globális kapitalizmus fejlett társadalmi elsődlegesen nem fegyelmező társadalmak. Tanulmányunkban, főként Gilles Deleuze, Mark Fisher, Byung-Chul Han és Shoshana Zuboff gondolataira alapozva azt vizsgáljuk, hogy a Foucault által leírt mechanizmusok mennyiben vannak jelen a globális kapitalizmus korában, illetve azt, hogy a modern információs-technológiai vívmányok milyen szerepet játszanak napjaink külső/belső kontrollrendszereiben. Kísérletet teszünk továbbá a közeljövő lehetséges kihívásainak feltérképezésére.

II. FOUCAULT A BIOHATALOMRÓL ÉS A FEGYELMEZŐ TÁRSADALOMRÓL

Michel Foucault *A szexualitás története* I. kötetében a 19. századi polgárság szexuális „stratégiáját”, a modern szexuálpolitikát elemezve vezeti be a *biohatalom* fogalmát. A szexualitás, illetve általában az élet feletti kontroll általánossá válását Foucault azzal magyarázza, hogy a 17. századtól meghatározó hatalmi változások történtek Nyugat-Európában. A korábbi évszázadokban a szuverén kiváltsága volt az élet és halál feletti jog, aminek jelképe a pallos: a hatalom elsősorban adóztató fórum, kisajátítási mechanizmus, az uralkodó akár az alattvaló életét

* A tanulmány az MTA Lendület Értékek és Tudomány Kutatócsoport keretében készült.

is elveheti, ha megszegi a törvényeit. A 17. századtól egyre kevésbé az elkobzáson van a hangsúly, ez csak az egyik eleme lesz a hatalomnak, amelynek már kevésbé az alávetés, inkább az élet hatékony megszervezése a célja, a hatalom mintegy gondnoka lesz az életnek, biohatalommá válik. A halál feletti hatalom ennek a hatalomnak a kiegészítése, a véres modern háborúkat már nem az uralkodó, hanem a közösség egészének nevében indítják meg, a nép, a „faj” életének megóvására, fennmaradásának biztosítására hivatkozva (Foucault 2014. 137–139). A biohatalomnak kétféle megjelenési formáját különböztethetjük meg. (1) Az emberi test anatómia-politikája. Ennek tárgya a gépként felfogott emberi test, és arra törekszik, hogy olyan felügyeleti rendszerek jöjjenek létre, amelyekben az emberek engedelmes és hasznos testként funkcionálnak (iskola, kaszárnya, műhely, gyár, kórház, börtön), itt a különféle rendszabályoknak van meghatározó szerepe. (2) A népesség biopolitikája (ennek kialakulása a 18. század közepére tehető):

ez a pólus már arra a testre összpontosít, amelyet keresztül-kasul áthat az eleven anyag mechanikája, és amely a biológiai folyamatok színtere: vagyis a népszaporulatra, a születési és halálozási arányra, az egészségre, az élettartamra, illetve mindazon körülményekre, amelyek közrejátszanak e tényezők alakulásában. (Foucault 2014. 141.)

A biohatalom megjelenése előfeltétele a kapitalizmus kifejlődésének, aztán a kapitalizmus generálja a *biohatalmi technológiák* fejlődését, hiszen szüksége van a lakosság számbeli növekedésére, testi megerősödésére, az egyének fokozottabb engedelmisségére. A szexualitás kérdése azért válhatott olyan fontossá a modernitásban – állítja Foucault –, mert az élet két politikai technológiai formájának metszéspontján helyezkedik el: a szexualitás összekapcsolódik a testi fegyelmezéssel és összefügg a lakosság lélekszámának szabályozásával (Foucault 2014. 143–154).

A biohatalom elsőként említett formájával foglalkozik Foucault a *Felügyelet és büntetés* című művében (Foucault 1977; 1990). A 19. századra Nyugaton visszaszorul a büntetesként alkalmazott kínhalál, és a börtönbüntetés válik a legfontosabb büntetéssé. Eltűnik a szenvedésokozás látványossága, és a fizikai fájdalomnak is egyre kisebb jelentőséget tulajdonítanak. A cél immár az, hogy a büntetések inkább lelki, mintsem testi szenvedéssel járjanak. Mivel magyarázhatjuk azt, hogy a nyilvános kínhalált „felváltja” a börtönbüntetés? Foucault szerint ez logikusan következik a 17–18. században létrejött *fegyelmező társadalom* működésmódjából: a büntetési rendszerbe is bevezetik a legkülönbözőbb intézményekben, iskolákban, kaszárnyákban, üzemekben, kórházakban már bevált felügyeleti módszereket. A fegyelmező társadalom *panoptikus*, amelyben mindenki megfigyelt, ellenőriz mindenkit (Foucault 1990. 285). Foucault rámutat, hogy a felügyeleti hatalom hasznos egyéneket gyártó „gépezetként” működik, „sokrétű, automatikus és névtelen hatalom”, hiszen a felügyelet felülről

lefelé, de alulról felfelé és oldalirányban is ható hálózatként működik, amelyben tehát a felügyelők is felügyelet alatt állnak (Foucault 1990. 241–242). Hangos és erőszakos megnyilvánulások nem szükségesek egy jól működő fegyelmi rendszerben, ahol a test feletti uralom *a hatalom mikrofizikáján*, az optika és a mechanika törvényein alapul, és a kiszámított tekintetek folyamatos mozgásának van szerepe. Az egyéneket úgy osztják el a térben, hogy jól megfigyelhetők legyenek, szigorúan szabályozzák az időbeosztást, az elvárt mozdulatokat, feladatokat a képzés időszakában gyakorlással kényszerítik rá a testre (a vizsgának meghatározó szerepe lesz), a rendelkezésre álló erőket a lehető leghatékonyabb gépezet előállítására érdekében kombinálják. A fegyelem olyan individualitást hoz létre, amely négy jellemvonással rendelkezik: cellás, organikus, keletkezéstörténeti és kombinatorikus, ennek elérése érdekében pedig négy fő technikát indít be: tablókat állít össze, manővereket ír elő, gyakorlatokat szab ki, „taktikákat” vezet be (Foucault 1990. 185–232). A fegyelmi gépezetek fegyelmezőrendszere más elvek alapján működött a 17–18. században, mint a hagyományos büntetőrendszer: nem elítél bizonyos tetteket a törvényre hivatkozva, hanem a jutalmazás és a büntetés kettős rendszerével nyomást gyakorol a munkásokra, tanulókra, katonákra. A felügyeleti hatalom a nem szabványos viselkedésmódok megjavítása érdekében büntetéseket szab ki, hierarchizál, összehasonlít, rangsorba állít a normának való megfelelés alapján, tehát *normalizáló hatalomként* működik (Foucault 1990. 233–266). Ez lesz hatással a büntetőjogra, a büntető hatalom is egyre inkább normalizáló hatalomként működik (Foucault a bírók óriási „gyógyítási étvágyáról” és „terapeutikai ítéletekről” ír): ezért tűnik el a kínhalál mint büntetés, és válik a börtönbüntetés a legfontosabb büntetéssé (Foucault 1990. 250–251, 419). A tökéletes fegyelmi rend utópiájához, Bentham *Panopticon*jához a legközelebb a börtönök állnak, amelyek fegyelmező, normalizáló gépezetként működnek (Foucault 1990. 338).

Foucault nagy hatású biohatalmi-biopolitikai koncepcióját számos szerző gondolta tovább. Giorgio Agamben például megállapítja, hogy a 20. század biopolitikájának az „élni segíteni” mellett a „túlélni hagyni”, a „túlélés termelése” is jellemző vonása – ahogy a 21. századi biopolitikának is az, tehetjük hozzá. Ez a túlélés azonban sok esetben a pusztán vegetatív élet túlélése, gondolhatunk itt az öntudatlan betegek orvosi technikákkal való életben tartására (Agamben 2019. 137–138).¹ Didier Fassin a biohatalom mint az élet feletti

¹ A náci biohatalmi törekvéseit elemző Agamben szerint a koncentrációs táborok „muzmánja” (a teljesen kimerült, az életéért való küzdelmet feladó „élőhalott”) feltárja a biohatalom végső titkát (Agamben 2019. 138). Foucault azon megállapításához kapcsolódik Agamben, miszerint a fajelmélet, tehát a fajok megkülönböztetése, hierarchiája teszi lehetővé a biopolitika számára, hogy az emberi faj biológiai kontinuumában cezúrákat jelöljön ki és így az „élni segíteni” elvébe bevezesse a háború elvét (Agamben 2019. 73–74). A biohatalom a demokratikus népet demografikus néppé alakította át, ezen belül pedig a náci megkülönböztették az árja és a nem árja származású állampolgárokat, majd „a nem árja zsidóvá vált, a zsidó deportálttá (*umgesiedelt, ausgesiedelt*), a deportált internálttá (*Häftling*), míg végül a tábor-

hatalom fogalma mellett szükségesnek véli bevezetni *biolegitimitás* mint az élet – pontosabban a szenvedő test – hatalmának fogalmát is, arra a jelenségre utalva, hogy napjainkban elterjedt a szenvedő test „felmutatásán” alapuló együttérzés politikája, amely a jogok és az igazságosság sérelméhez vezethet (Fassin 2005. 362–387, Takács 2015. 67–82). E fontos elemzésekkel írásunkban nem foglalkozunk részletesen, hiszen minket elsősorban az érdekel, hogy az utóbbi évtizedek gazdasági-kulturális változásai miként alakították át a fegyelmező társadalmat ellenőrző-önellenőrző társadalommá. Ehhez a kiindulópontot Deleuze Foucault-kritikája adja.

III. A FEGYELMEZŐ TÁRSADALOMTÓL AZ (ÖN)ELLENŐRZÉS TÁRSADALMÁIG

1. Deleuze a fegyelmező intézmények válságáról és az ellenőrző társadalom kialakulásáról

Gilles Deleuze az *Utóirat az ellenőrzés társadalmához* című, 1990-ben megjelent esszéjében már arról ír, hogy a fegyelmező intézmények – a II. világháború után kezdődő, majd egyre erősödő folyamatok miatt – válságban vannak, az ezekkel kapcsolatos reformtörekvések is csupán az agóniájukat hosszabbítják meg. A fegyelmező társadalom helyébe Deleuze szerint az *ellenőrzés társadalma* lép. Amíg a fegyelmező intézmények egymástól független öntőformákként ragadhatók meg, addig az ellenőrzés intézményrendszere egy önmagát deformáló öntőminta, mely minden pillanatban szakadatlanul változik. Deleuze a fegyelmező és az ellenőrző társadalom közti különbséget számos – akkoriban új, mára kiteljesedő – jelenség bemutatásával teszi egyértelművé. A huszadik század második felében, a posztindusztriális kapitalizmus megjelenésével az immateriális javak és a különféle digitális szolgáltatások előállítása iránti növekvő igény a hagyományos termelési helyszínek megváltozásához vezetett. Az ellenőrzés társadalmában a gyárakat fokozatosan felváltják a korporációk. A gyárak statikus, kiszámítható környezetével szemben a korporációk *örökös metastabilitásban* működnek, amelyben a dolgozókat az állandó versengés állapotában tartják, és a béreket a teljesítményhez kapcsolják. Ezzel párhuzamos az a folyamat, hogy az iskolánál (ahol egy meghatározott ideig kapott oktatást az egyén, aki aztán továbblépett a gyárba vagy más munkahelyre) jelentősebbé válik a tanulás, a vizsgánál pedig az állandó és folyamatos ellenőrzés. A fegyelmező társadalomban az ember mindig mindent előlről kezdett (miután

ban a biopolitikai cezúrák elérték végső határukat. Ez a határ a muzulmán” (Agamben 2019. 74). A náci biopolitikájában a felügyeleti intézményeknek is fontos szerepe volt, a koncentrációs táborok a kaszárnyák és a börtönök rendjének jellegzetességeit viselték magukon.

egyik fegyelmező intézményből átlépett a másikba), az ellenőrzés társadalmában viszont sosem fejez be semmit: a korporáció, az oktatási rendszer, a fegyveres szolgálat mind egy egyetemes deformáló rendszer részei. A fegyelmező társadalomra a nyilvánvaló felmentés (meghatározott ideig tartó tanulás és munka, egyértelmű büntetések az igazságszolgáltatási rendszerben), az ellenőrzés társadalmára pedig az eljárás korlátlan halasztódása jellemző mint „törvénykezési” mód. Ha ebből a szempontból olvassuk *A pert*, akkor feltűnik, hogy Kafka már a 20. század elején előre jelzett később kibontakozó folyamatokat (Deleuze 1990. 178–181).

Deleuze arról ír, hogy a fegyelmező társadalomban az egyén állandó ismeretűjegyei a kézjegy és a szám. Míg a kézjegy kizárólag az egyént mint individuumot jelöli, a szám az egyén tömegben elfoglalt helyét hivatott jelezni. E két jellemző egyidejű, párhuzamos jelenléte nem összeférhetetlen a fegyelmező társadalomban, hiszen az itt uralkodó hatalom egyszerre individualizálja és tömöríti (tömeggé szervezi) az egyént. Az ellenőrzés társadalmában e kettősség már nincs jelen. A társadalomtól elkülönülő, statikus egyén, akit korábban a fegyelmező hatalom szabályozott, többé nem értelmezhető önmagában. Az egyén kizárólag az őt körülvevő intézményhálózat állandóan változó rendszerében válik megismerhetővé, melynek következményeként a korábbi individuum eltűnik, és helyét – Deleuze ötletes megfogalmazásában – a *dividuum* veszi át. Deleuze koncepcióját továbbgondolva azt mondhatjuk, hogy a múlt statikus individuumával szemben a 21. században élő dividuumra már az állandó megosztottság állapota jellemző, akinek identitása – amely nem több, mint aggregált adatpontok összessége – szüntelenül változik, az pedig, hogy ideiglenes formája miként nyilvánul meg, mindig attól függ, hogy melyik ellenőrző intézmény értékeli őt. Az individuum önazonos létével ellentétben a dividuumhoz mindenkor számtalan különböző identitás rendelődik, melyek felépítése az adott értékelőrendszer sajátos szabályain alapul (pl. munkahelyi teljesítménymutató, középiskolai bizonyítvány, egészségügyi kórtörténet, bűnügyi nyilvántartás, banki számlakivonat, internetes böngészési előzmény stb.).

Az egyének felett gyakorolt ellenőrzés is más módon nyilvánul meg az ellenőrzés társadalmában, mint korábban: míg a fegyelmező társadalomban jelenlevő hatalom a testeket akarta szabályozni, egymástól elkülönülő zárt terekben (iskola, munkahely, kaszárnya), addig az ellenőrző társadalom hatalma az egyén hozzáférést kívánja szabályozni (bejutás valamely területre, a szolgáltatás igénybevételének joga) a folyamatosan változó (kiber)térben. A fegyelmi hatalom alatt használt katonai jelszavakat (*watchwords*) a kódalapú jelszavak (*passwords*) váltják fel, amelyek azt hivatottak eldönteni, hogy az értékelt személynek megadják-e a hozzáférést vagy sem. E folyamat középontjában a 20. század legjelentősebb találmánya, a *számítógép* áll, egy olyan eszköz, amely hatalmas mennyiségű információ valós idejű elemzésére képes, és másodpercek töredéke alatt hoz részletes értékelésen alapuló döntést arról,

hogyan megadja-e a hozzáférést az azt igénylő személynek vagy sem (Deleuze 1990. 180). Deleuze esszéjében részletesen kitér Félix Guattari víziójára egy lehetséges jövőbeli városról, ahol

az ember szabadon elhagyhatja a lakását, az utcát, a kerületet egy (dividuális) elektronikus kártya segítségével, mely felnyitja az adott sorompókat, de éppúgy zárva is tarthatja azokat bizonyos napokon vagy időközökben – és itt nem a sorompó a lényeges, hanem a számítógép, amely (jogosan vagy jogtalanul) követi minden ember helyzetét, és egyetemesen modulálja (Deleuze 1997, illetve Deleuze 1990. 182).

Az esszében bemutatott jövőbeli város működése kísértetiesen hasonlít a napjainkban egyre népszerűbb, pontozási rendszereken alapuló algoritmikus döntések eljárásaira. Ezek a rendszerek – a különböző forrásokból begyűjtött adatkészletek alapján – az állampolgárok egyes csoportjainak értékelését, kategorizálását és előre meghatározott paraméterek alapján történő rangsorolását foglalják magukban, melyeket különböző kockázati tényezők megállapítására, szolgáltatásokhoz való hozzáférés ellenőrzésére, illetve emberi viselkedési minták azonosítására és előrejelzésére használnak leggyakrabban (Dencik et al 2019. 17–20). Deleuze 1990-ben nem láthatta előre a *rendszer* gyors és robbanásszerű fejlődését, így esszéjében még óvatosan úgy fogalmaz: „az ellenőrzés működésének az az elképzelése, miszerint bármely pillanatban képes megadni bármely elem helyzetét egy nyitott rendszerben”, nem feltétlenül tartozik a science fiction területére (Deleuze 1997, illetve Deleuze 1990. 181). Mindössze kilenc évvel az esszé megjelenését követően került piacra az első 3G-csatlakozású, GPS rendszerrel felszerelt mobiltelefon – a Benefon Esc! –, amely a geolokációs adatok szüntelen áramlásának új korszakát nyitotta meg. Az azóta eltelt alig több mint két évtizedben pedig számtalan újabb olyan eszköz vált elérhetővé tömegek számára, amelyek az emberi magatartásokat és a külvilágban zajló más történéseket mérhető, kiértékelhető digitalizált adattá alakítják (pl. háztartási és különböző biometrikus adatokat közvetítő okoskiegészítők, közterületeken elhelyezett szenzorok, online közösségi média és egyéb digitális platformok, az IoT folyamatosan bővülő ökoszisztémája). Ennek eredményeként az egyén (a dividuum) megosztottsága tovább fokozódott, online és offline élete egyaránt nyomon követhetővé, elemezhetővé, kiértékelhetővé vált. Egyszerre léteznek a legkülönbözőbb forrásokból létrehozott digitális profilok százai, melyek ráadásul szüntelen változáson mennek keresztül, minthogy az egyén napi cselekedetei percről percre befolyásolják a hozzájuk köthető adatpontokat (kódokat). Tanulmányunk utolsó fejezetében még visszatérünk a technológiai változások lehetséges társadalmi hatásaira.

Harminc évvel az *Utóirat az ellenőrzés társadalmához* című esszé megjelenését követően azonban az is világosan látszik, hogy az ellenőrző társadalom sok tekintetben gyökeresen eltérő módon fejlődött, mint ahogyan azt Deleuze 1990-ben

elképzelte. A Deleuze által leírt ellenőrzés – egy E-kártya kódja, amely zárva tartja a sorompót az egyén előtt – még markáns hasonlóságot mutat a fegyelmező társadalomban gyakorolt hatalmi technikák működésével. Korunk neoliberalis kapitalizmusa azonban már egyre kevésbé érdekelt az efféle normalizáló gyakorlatokban; a sorompók lezárása, korlátozó intézkedések beiktatása sokat veszített korábbi vonzerejéből.² Az ellenőrzés új formáihoz már nem annyira a tiltások, mint inkább a végtelen lehetőségek és kísértések kapcsolódnak. A piaci szereplők különféle érzelmeket, vágyakat igyekeznek beletáplálni potenciális fogyasztói tudatába. A neoliberalis kontrolltársadalom már nem a testet, hanem a pszichét jelöli meg legfőbb célpontjának. Byung-Chul Han szerint Foucault nem jutott el – vagy inkább: a halála miatt nem juthatott el – annak felismeréséig, hogy a neoliberalizmusban a pszichopolitika veszi át a testpolitikaként felfogott biopolitika helyét: a termelékenység növeléséhez immár nem a testi ellenállást kell legyőzni, hanem pszichés folyamatokat kell optimalizálni. Foucault késői korszakában a hatalom technológiái helyett inkább az „én technológiáival” foglalkozott,³ és nem problematizálta azt, hogy a neoliberalis uralmi rendszer kisajátítja magának az én technológiáját, az állandó önoptimalizálás e rendszer keretei között arra szolgál csupán, hogy az egyén kizsákmányolja önmagát (Han 2017a. 23–29, Han 2020. 34–41).⁴ Az önellenőrzésre készítés mellett, ahogy már említettük, a „külső” ellenőrzésnek, az algoritmusok által végzett megfigyelésnek is nagy jelentősége van korunk kapitalizmusában, illetve e kettő összefügg egymással. Az sem állítható továbbá, hogy a hagyományos felügyeleti technológiák már egyáltalán nincsenek jelen napjainkban, ezeket ma is alkalmazzák, sok esetben némileg átalakult módon, digitális ellenőrzési technológiákkal kiegészítve. A következőkben ezekről a folyamatokról lesz szó részletesebben.

² Természetesen ez az állítás elsősorban korunk neoliberalis fogyasztói társadalmára értenőd. Vitathatatlan tény, hogy számos autokratikus berendezkedésű rezsim kifejezetten a lehetőségek szűkítésével és alapvető szabadságjogok (pl. szólásszabadság, vallásszabadság, gyülekezési szabadság) korlátozásával igyekszik ellenőrzése és befolyása alatt tartani állampolgárait. Valamint arról sem feledkezhetünk meg, hogy az elmúlt évek eseményei (különösen a 2015-ös menekültválság és a COVID-19 világjárvány) világossá tették azt is, hogy bizonyos válsághelyzetekben a kapitalista nyugati demokráciák előszeretettel nyúlnak vissza a felügyeleti technikák alkalmazásához. A sorompók felnyitását és a lehetőségek korlátlan bővítését az országhatárok lezárása, a szabad mozgás és cselekvés korlátozása, valamint az állami kontroll kiterjesztése váltotta fel. A záró fejezetben erre még visszatérünk.

³ Han *A szexualitás történetének* II. részére utal, amely a görög kultúra éntechnológiáiról, az életművészetként felfogott életrendről szól (Foucault 2011), de természetesen a III. kötetet is említenünk kell: ez a császárkori római gondolkodást vizsgálja, ami nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy az embereket az önmagukkal való törődésre buzdítsák (Foucault 2001).

⁴ Ugyanakkor Foucault egyik előadására utalva Han elismeri, hogy a francia filozófus azért megsejtette az én technológiája és a hatalom technológiája közötti összefüggést. A neoliberalis korszak pszichopolitikájáról mások is írnak, nemcsak Han, ő is említi például Bernard Stiegler elméletét, de kritizálja is azt, mert szerinte Stiegler túlhangsúlyozza a televízió szerepét, és alig foglalkozik a digitális médiumokkal (vö. Han 2020. 38–40).

2. Az önellenőrzésre készítő fogyasztói kultúra

Az állandó elvárásokkal, a folyamatosan zajló „perrel” szembesülő emberek önmagukat kezdik ellenőrizni, nehogy elmarasztaló döntés szülessen róluk, azaz nehogy boldogtalannak minősüljenek. A kontrolltársadalom központi fogalma nem a – családi, iskolai, munkahelyi stb. – kötelesség, hanem a *boldogság* (ami általános jogként fogalmazódik meg: mindenkinek joga van a boldogsághoz). A boldogság persze a piaci érdekeknek megfelelően definiálódik: a globális fogyasztói kultúra a fogyasztói élvezetekhez, a neoliberális szemléletű oktatás- és munkafelfogás pedig a piaci igényekhez igazított folyamatos fejlődéshez és a mind jobb teljesítményhez kapcsolja a boldogságot. Ma sokan ezeknek a belsővé tett értékeknek akarnak minél inkább megfelelni. Nem csoda, hogy a boldogsághoz való jogot megfogalmazó korszak egyúttal a mentális betegségek korszaka is.

Mark Fisher elfogadja Deleuze-nek az ellenőrző társadalomról írt elemzését és igazat ad neki abban, hogy ez a végnélküli védeljárs (a „látszólagos felmentés” és a „perhalasztás”) Kafka által leírt logikáján alapul, ezért a külső felügyeletet felváltja a belső ellenőrzés (Fisher 2020. 44–45). Talán úgy pontosabb, hogy nagyobb jelentőségre tesz szert, mert a külső felügyelet sem szűnt meg. Fisher saját tanári tapasztalatairól is beszámol *Kapitalista realizmus* című könyvében: a főiskolán, ahol tanított, a diákokra alig lehetett rákényszeríteni a felügyeleti rendet, az előírások nagy részét semmibe vették, nem a megszabott módon, a tanárt figyelve ültek a helyükön, hanem a padra borultak, egymással beszélgettek és nassoltak, gyakran rajtuk volt a fülhallgatójuk is. Amikor Fisher rászólt az egyik diákra, hogy vegye le a fülhallgatóját, a diák azt válaszolta neki, hogy nincs jelentősége annak, hogy viseli-e a készüléket vagy sem, hisz úgysem hallgat rajta zenét. Egy másik alkalommal pedig egy diák annak ellenére indított el alacsony hangerőn zenét a fülhallgatóján, hogy az nem is volt a fülében. Fisher szerint ez az *interpasszivitást* (Fisher 2009. 24) példázza: a diák még a tanteremben sem tud elszakadni a szórakoztatóipari mátrixtól, a rajta lévő fülhallgató vagy a halkan lejátszott zene megnyugtatja, tudja, hogy a mátrix ott van vele továbbra is (és óra után nyilván rögtön kapcsolódik hozzá). A diákok közül sokan megtagadták a bonyolultabb, gondolkodásra, elmélyülésre készítő, a virtuális vágytermelés és -teljesítés körforgását megszakító szövegek elolvasását. A figyelemhiányos hiperaktivitás nem deviancia, hanem norma a kései kapitalizmusban – állítja Fisher –, mivel a hipermediális fogyasztói kultúra széttöredező szubjektivitással jellemezhető *szórakozás-függőket* állít elő. Amíg a fegyelmező társadalomnak a munkás-rab, a mai, ellenőrző társadalomnak az adós-függő a tipikus figurája (Fisher 2020. 46–50).

Azok a jelenségek, amelyeket Fisher leírt, ma még meghatározóbb módon jelen vannak. A *Kapitalista realizmus* 2010-ben jelent meg először, azóta széles körben elterjedtek az okostelefonok, a közösségi oldalak használata általánossá vált

(a fiatalok körében a Facebooknál és a YouTube-nál népszerűbb az Instagram és a TikTok), mindezek még hatékonyabban a fogyasztói kultúra mátrixában tartják az egyéneket. Az okostelefon-függők kényszeresen figyelik a megosztásokat és az üzeneteiket, nehogy lemaradjanak valamiről. A fogyasztói kultúra a digitális kapitalizmus korában folyamatosan *önellenőrzésre* készíti az egyéneket: nemcsak azt kell ellenőrizniük, hogy (eleget) fogyasztanak-e, hanem azt is, hogy a testük, ruházatuk, életstílusuk megfelel-e az ideálisként feltüntetettnek. Valójában az önellenőrzés a kezdetektől együtt jár a fogyasztói kultúrával, az idők során persze egyre kiterjedtebbé vált. A fogyasztói kultúra a két világháború között alakult ki (először az USA-ban, majd Nagy-Britanniában), megjelentek az először a középosztályt, majd az egyre szélesebb tömegeket megcélzó modern reklámok, amelyek segítségével a vállalatok új szükségleteket, vágyakat próbáltak teremteni. Az árukat szép és egészségesnek tűnő emberekkel (főként karcsú nőkkel) hirdetik, a reklámok és a filmsztárokat bemutató magazinok azt sugallják, hogy a szép test az élet élvezetének a feltétele. Az öltözködési szokások változásával a ruhák egyre többet mutatnak a testből, és nem mindegy, hogy milyen az a test, hiszen a jellem helyett mindinkább a vonzó személyiségben látják az emberek a (magánéleti, társasági, munkahelyi) siker biztosítékát, ehhez pedig hozzátartozik a vonzó külső is, elsősorban a nőknél, de egyre inkább a férfiaknál is. A fogyasztói világ értékei iránt fogékony nők (és férfiak) folyamatosan ellenőrzik a testüket, életstílusukat, hogy azok megfelelnek-e a reklámképeken, a hollywoodi filmsztárok magazinotóin látható „ideális” testnek és életstílusnak (Featherstone 1997. 72–86, 102). Mindez csak látszólag nagy változás a viktoriánus időszak „visszafogottságához” képest: a polgárság a 19. században is sokat foglalkozott az egészséggel a test hatékonyságának növelése érdekében, a hatékonyság továbbra is fontos, csak éppen a pszichoanalízis hatására már a szexualitás „felszabadítását” látják szükségesnek az egészséges, hatékony test biztosításához, és a *testkarbantartásra* még nagyobb hangsúly helyeződik, mivel a testi szépség felértékelődik (a szexuális „forradalom”, mondja Foucault, nem más, mint taktikai váltás a szexualitás stratégiájában, Foucault 2014. 132–135). Persze, a testkarbantartás „mániája” a reklámok, magazinok, filmek, majd a televízió hatására az alsóbb néposztályokban is egyre jobban elterjed. David Riesman elmélete szerint a 20. század közepétől a társadalmi konformitást tekintve az ún. „kívülről irányított” – a tömegkultúra és a kortárs csoportok befolyása alatt álló – karakter meghatározó (az ilyen személyre a tradíció és a család értékei kevésbé vannak hatással, Riesman 1996). A huszadik század második felében a jóléti társadalmakban már tömegek várnak arra, hogy megszabadulva az iskolai vagy a munkahelyi kötöttségektől délután és a szabadnapokon élvezhessék az életet, ami leginkább a fogyasztást jelenti (nemcsak tárgyi javak, hanem élmények fogyasztását is). A fegyelmező intézményekből ideiglenesen kiszabadult egyén észre sem veszi, hogy a fogyasztással és az aktuális szépségesszmény elérése érdekében végzett testkarbantartással szintén a társadalmi elvárásoknak tesz

eleget, önellenőrzést gyakorol (a testét is úgy kezeli, mint az autóját és a többi, karbantartásra szoruló fogyasztási cikkét, Featherstone 1997. 87). A kontrolltársadalomban az önellenőrzés fokozódik. A digitális kapitalizmus időszakában, amikor a digitális eszközökön keresztül az iskola és a munka világába beszivárog a fogyasztói kultúra (a munka és az élet elkülönülésének megszűnéséről a következőkben lesz szó), hihetetlen mennyiségű, az ideálisnak feltüntetett testet ábrázoló álló- és mozgóképpel szembesülnek az emberek. Az üzleti érdekek által manipulált egészség- és a szépségkultusz korában a fogyasztói kultúra hatása alatt álló ember ellenőrzi, hogy az egészségesként reklámozott termékeket fogyasztja-e, aláveti magát az aktuális diéta-divatnak, az „egyéniességét” kifejező divatos tetoválásokat készíttet, fitneszterembe jár, hiszen a kövér vagy nem kellően kidolgozott testhez a sikertelenség képzete kapcsolódik. Mivel a pornográf tartalmak már néhány kattintással elérhetőek, a „jó” szexualitásról kialakult képet – a szex témájával foglalkozó számtalan újságcikk, blog mellett – ezek meghatározó módon befolyásolják. A szexualitás tehát ugyanúgy kontroll alatt van, mint a viktoriánus korban, csak éppen nem a család és más intézmények kontrollja alatt, hanem az egyén kontrollálja a saját szexualitását, ami a vágyak „megfelelő” módon való kiélést jelenti (a neoliberalizmus és a szexualitás további összefüggéseiről lásd pl. Gundula Ludwig Foucault elméletéből kiinduló elemzését: Ludwig 2021).

3. Munka és (ön)ellenőrzés a globális (digitális) kapitalizmusban

Az egyén munkához fűződő viszonyával és a kapitalista gazdasági modellel kapcsolatos változások tekintetében témánk szempontjából négy jelenségre hívjuk fel a figyelmet.

(1) Mivel a posztfordizmus korában nő a dolgozók kiszolgáltatottsága,⁵ egyre kevesebben vannak azok, akik élesen el tudják választani a munkát és a magánéletet. Még álmunkban is kísért a Tőke, mondja Fisher; egybeolvad az üzemcsarnok és a nappali, állapítja meg Han (Fisher 2020. 60, Han 2019. 100).

⁵ A posztfordista termelésre való átállást a változatos fogyasztói igények kielégítése indokolta. Az új termelési mód „vállalati szinten a decentralizációt igényelte, a rugalmasság és a specializáció megteremtése érdekében, míg a munkahelyek szintjén a futószalag megszüntetését, a munkaerő rugalmasságának és ezért képzettségének növelését, valamint a csoportmunka bevezetését” (Tömka 2009. 178). Ugyanakkor a fordizmusban a munkavállalók általában valamiféle védelmet is élveztek (kollektív szerződés, társadalombiztosítási rendszerek stb.), a posztfordizmus idején ez megváltozott: a cégek immár a piaci változásokhoz igazítják a munkavállalókra vonatkozó iránymutatásokat. A digitális kapitalizmusban újabb, a dolgozókat kedvezőtlenül érintő változásoknak, a cég mint szervezet leépítésének lehetünk tanúi. A vállalatok általában egy zárt munkavállalói centrumból (ami egyre inkább zsugorodik), illetve egy kiterjedt és meglehetősen kiszolgáltatott perifériából állnak (Staab és Nachtwey 2018. 115–116).

A digitális kapitalizmusban különösen így van ez: munkaidő után is jönnek a munkával kapcsolatos e-mailek, egyéb üzenetek. Ez persze fordítva is működik, aki otthonról dolgozik, nem tudja teljesen kizárni a privát életében zajló történéseket, és könnyen ráterelődhet a figyelme a munkájával összefüggésben nem álló internetes tartalmakra. Azok, akik valamilyen munkahelyen ülnek egy számítógép előtt, általában szintén csatlakoznak hosszabb-rövidebb időre a fogyasztói mátrixhoz.

(2) A neoliberais szemlélet bürokrácia-ellenes, de a hagyományos bürokrácia csökkentésével új típusú bürokratikus eljárások jelennek meg, Fisher a bürokrácia és a PR hibridjeként felfogott *auditálás kultúráját* említi, adatok szolgáltatását, amelyeket általában promóciós célokra használnak fel (ez nemcsak a vállalatoknál van így, hanem a közintézményeknél is). A dolgozóknak a saját tevékenységükről kell adatokat szolgáltatniuk, számszerűsíteniük kell azt is, ami nem számszerűsíthető, hogy aztán a megfelelően „tálat” adatokkal meggyőzhető legyen – Lacan és Žižek fogalmát használva – a „nagy Másik”. Ez kollektív fikció, szimbolikus struktúra, amely a propaganda és a PR kollektív fogyasztója. Ahogy a „nagy Másik” a létező szocializmusban nem tudhatta meg, milyen is valójában a rendszer a hétköznapiakban, hiába volt tisztában a rendszer negatívumaival minden egyes egyén, úgy a kapitalizmusban is mindenki tudja, hogy milyen kegyetlenek a nagyvállalatok, de a „nagy Másiknak” szóló narratíva mégis a vállalatok emberarcúságát emeli ki (változás akkor következik be, amikor a „nagy Másik” tudatlansága többé nem tartható fenn, amikor nyilvánvalóvá válik az elfogadott „valóság” mögötti „Valós”, amit a „valóság” addig elfojtott). Fisher a *piacsztálinizmus* (Fisher 2009. 64) fogalmát is használja: ahogy a sztálinizmusnak, úgy korunk kapitalizmusának sem a tényleges teljesítmény, hanem annak *reprezentációja* számít. Mivel a dolgozótól elvárják az önreprezentációt, arra kényszerül, hogy önmaga ellenőrévé válva értékelje a saját teljesítményét (Fisher 2020. 66–84). Ez a típusú önellenőrzés összekapcsolódhat a következő pontban részletesebben tárgyalt önellenőrzéssel: az egyén folyamatosan vizsgálja magát, hogy elegendő-e a teljesítménye a sikerhez, a sikert viszont azzal méri, hogy milyen eredményt ér el a teljesítményértékelési rendszerben, a tevékenységét úgy alakítja, hogy a „nagy Másik” elégedett legyen a szolgáltatott adatokkal.

(3) Byung-Chul Han a *teljesítményekví társadalom* fogalmát használja a fegyelmező társadalom utáni korszak leírására. Han a *Pszichopolitika* című könyvében arról ír, hogy korunk neoliberais kapitalizmusában a hatalom, elérve fejlődésének következő szakaszát, *okoshatalommá* válik, mely nem érdekelt többé a test fegyelmezésében vagy annak korlátozásában. Az okoshatalom rájött, hogy sokkal hatékonyabb olyan egyének felett irányítást gyakorolni, akik *önként* akarják alávetni magukat az ellenőrzésnek. Ahogy Han írja, ez az új hatalom gyakrabban mond igent, mint nemet, elcsábít, ahelyett, hogy tiltana. A szuverén hatalom kegyetlen látványosságokat használt, hogy demonstrálja erejét. A fegyelmező

hatalom ugyan felhagyott az efféle erőszakos gyakorlatokkal, de akaratának a szabályozás-jutalmazás kettős rendszerével történő érvényesítése így is túlságosan láthatónak bizonyult, ami egy ponton esélyt adott arra, hogy fellázadjanak vagy harcoljanak ellene. Az, hogy egyáltalán létrejöhet efféle ellentétes akarat, a hatalom gyöngeségét mutatja. Ezzel szemben az okoshatalom valódi ereje abban van, hogy láthatatlanul és csendben tud működni. Ennek elérésére azáltal volt képes, hogy beköltözött a testünkbe, a koponyánk belsejébe, beszivárgott a pszichénkbe – ezért nevezi Han korunk politikáját *pszichopolitikának* (Han 2017a. 23–48, Han 2020. 23–46). Korszakunkban a „kell” helyét a „lehet”, a tiltás és a parancs helyét a kezdeményezés és a motiváció váltja fel. Mindenki lehet sikeres, mindenki lehet eredményesebb, mindenki önmaga legjobb változatává válhat. A teljesítményelvű társadalomban a külső kényszer belső kényszerré válik. Az adott társadalmi keretek között minél jobb teljesítményre törekvő egyén is engedelmes marad, ráadásul túlzott sikerorientáltságával pusztítja önmagát (önmagával verseng, ezért megpróbálja saját magát ájulásig felülmúlni). Az önkizsákmányolásnak pedig kimerültség, kiégés, depresszió a következménye, írja Han *A kiégés társadalmában* (Han 2019. 21–27, 71–94). Fisher is foglalkozik azzal, hogy a posztfordizmusban egyre nő a mentális betegek száma, amely növekedésnek nyilvánvalóan társadalmi okai vannak, ő is a depressziót, illetve a bipoláris zavart említi (Fisher 2020. 40–41, 62). A késő modern teljesítő alany, a projekt-ember Han által adott leírásával bizonyos pontokon azért *lehet vitatkozni*: kevesen mondhatják el magukról, hogy egyáltalán nem végeznek kötelező feladatokat (Han ezt állítja a teljesítő alanyról: Han 2019. 74), és nincsenek kitéve semmiféle külső kontrollnak. A hagyományos felügyeleti struktúra valóban visszaszorulóban van a munkahelyeken (de közel sem mindenhol), és egyre gyakoribbá válnak az atipikus munkaformák. Azonban ezek sok bizonytalansággal járnak, növekszik a dolgozó kiszolgáltatottsága, ez pedig túlzott sikercentrikussághoz is vezethet: a projekt sikeres megvalósítása a munka megtartásának, illetve további munkák elnyerésének feltétele lehet, tehát éppen a külső tényezők váltják ki, hogy az egyén folyamatosan ellenőrzi magát, hogy elég jó-e, és egyre jobban és jobban akar teljesíteni (na és persze meggyőzi magát arról is, hogy ez a boldogság egyik feltétele). Žižek arról ír, hogy ma az egyén „önmaga vállalkozója”, aki a saját jövőjébe fektet be, és az ezzel járó kockázatokat is vállalja. Persze ez leginkább a Deleuze által is említett *eladósodott szubjektumot* jelenti, akinek hitelei visszafizetése érdekében az elvárt módon kell viselkednie (Žižek 2016. 76–92).

(4) A felügyeleti struktúra, a munkatevékenység szigorú szabályozása bizonyos munkaterületeken továbbra is jelen van, a digitális ellenőrző technológiákkal kombinálva. Az Amazon raktáraiban tapasztalható viszonyokkal kapcsolatban Staab és Nachtwey a *digitális taylorizmus* kifejezést használják, hiszen a gyártósor helyét ugyan algoritmusok és applikációk vették át, de az emberek ugyanúgy a gépek kiegészítői, mint a taylorista munkaszervezésben. A digitális eszközök se-

gítségével folyamatosan információk nyerhetők a raktárban dolgozók tevékenységéről (hol vannak, mennyi áru ment át a kezükön stb.), de ezek az eszközök ahhoz is „hozzáségitik” a munkásokat, hogy a lehető leghatékonyabban végezzék a feladatukat: a munkások által használt kézi vonalkódleolvasó megmutatja nekik a begyűjtendő árukhoz vezető legrövidebb utat. A vonalkódleolvasókat mikrofonnal és kamerával is felszerelték a dolgozók megfigyelése érdekében. Digitális felügyeleti technológiákat persze nem csak az Amazonnál alkalmaznak. Az elmúlt időszakban a digitális nagyvállalatoknál az árak csökkentése megkívánta a munkafolyamat racionalizálását, amely a dolgozók digitális felügyeletének fokozásához vezetett (Staab és Nachtwey 2018. 108–118). Az Amazon óriásvállalat esetében a megfigyelési és ellenőrzési gyakorlatok nem csak a saját alkalmazottjaikkal kapcsolatban érhetők tetten. A cég többek között éppen annak köszönheti példátlan sikerét, hogy egész működését a megfigyelési technikák alkalmazására építette. A lehető legtöbb adatot gyűjtötte, elemezte és értékelte ki vásárlói online aktivitásáról, annak érdekében, hogy minél több pontos és személyre szabott ajánlást küldjön számukra a platformon értékesített termékekről. Az Amazon elsők között ismerte fel korának új tendenciáit. A következő fejezetben ezen új modellt bemutatására és a vele kapcsolatos veszélyek feltárására teszünk kísérletet.

IV. A JÖVŐBELI MAGATARTÁSOK FELETT GYAKOROLT ELLENŐRZÉS

1. A jövőöd eladó – a megfigyelési kapitalizmus kora

Shoshana Zuboff amerikai szociálpszichológus 2019-ben megjelent nagy hatású könyvében (*The Age of Surveillance Capitalism [A megfigyelési kapitalizmus kora]*) ír először részletesen egy merőben új, elsősorban viselkedési adatokon, algoritmusokon és gépi automatikus előrejelzéseken alapuló gazdasági modellről: a megfigyelési kapitalizmusról.

Zuboff a Google cégcsoport működését veszi elsőként górcső alá annak érdekében, hogy szemléltesse a 21. században végbemenő változásokat. Az 1998-ban alapított Google működésének korai éveiben még a huszadik századra jellemző kapitalista gondolkodásmódot követte. Zuboff e folyamat bemutatására a Google online keresőmotorjának működését hozza fel példának: minden alkalommal, amikor a szolgáltatást igénybe vevő felhasználók beírtak valamit a keresősávba, a cég adatokat gyűjtött az általuk biztosított szolgáltatás minőségéről, amit aztán később kielemeztek és – hasonlóan a *termelési többlet* funkciójához – a belőlük kinyert adatokat (értéket) a keresőmotorjuk (termelési eszközük) frissítésére és továbbfejlesztésére használták fel. Ami végül megváltoztatta a Google cégcsoport egész üzleti modelljét, az a felhasználók online aktivitásából járulékosan kinyerhető hatalmas mennyiségű *plusz adathalmaz* felfedezése volt, amire

gyakran *adatkiáramlásként (dataexhaust)* hivatkoznak (Zuboff 2019. 64). Ezek a véletlenszerű, egymással szoros összefüggést nem mutató, a felhasználhatóság tekintetében alacsony minőségű adatkészletek első látásra értéktelen információfeleslegnek tűntek. A fejlett számítástechnika, az adattudományok területén jártas informatikusok munkája és némi szerencse segített annak felismerésében, hogy a cégcsoport – a legtöbb szolgáltatásalapú online platformmal egyetemben – potenciális kincsesbánya birtokába került. A Google már a 2000-es évek legelején megtanulta a Big Data korszakának egyik fontos alapelvét: minden információmozsa, bármely digitalizált adathalmaz jelentéktelennek tűnő résztredeke értékkel bír – a lényeg, hogy nagy mennyiséget halmozzunk fel belőlük. A Google programozói ezen elv által vezérelve elkezdték felhasználni a kezükben lévő hatalmas mennyiségű adathalmazt (elsősorban metaadatokat, mint például a felhasználó aktivitások hossza, a felhasználók gépelési sebessége, a helyesírási hibák gyakorisága, szóhasználatok, fogalmazási képességek sajátosságai stb.), hogy jobban megismerjék a szolgáltatásukat igénybe vevő felhasználókat, feltérképezzék azok általános viselkedési mintáit, személyiségjegyeiket, motivációikat és legfőképp, hogy előrejelzéseket készítsenek jövőbeli cselekedeteikről. E végső adatértékesítési forma fémjelzi a *megfigyelési kapitalizmus* korszakának kezdetét.

Az így létrejövő új gazdasági modellben a Google cégcsoport szolgáltatásait igénybe vevő felhasználók megszűntek ügyfelek lenni. Napjainkban még mindig népszerű az a gondolat, miszerint ha valaki használ egy terméket, de nem fizet érte – a legtöbb közösségi médiaplatformon regisztráló felhasználó esetében ez a modell érvényesül –, akkor ő maga válik a terméké. Zuboff nem ért egyet ezzel a felfogással. Ahogy a könyvében kifejti, a valóság ennél sötétebb képet mutat: a felhasználók az eleve kiszolgáltatott *termék* pozícióból mára lértékelődtek pusztá *tárgyakká*, amelyekből *nyersanyagot* vonnak és sajátítanak ki a Google előrejelző gyárai számára. A viselkedésünkre vonatkozó előrejelzések váltak a Google legfőbb termékeivé, és ezeket a cég valódi ügyfeleinek bocsátják áruba, akik már nem mi vagyunk (Zuboff 2019. 95). A kialakuló új gazdasági modellben *valódi termékek* az előrejelzési termékek (*prediction production*) váltak, az új vásárlók a hirdető (advertisers), míg az új termelési eszközök a mesterséges intelligencia által vezérelt algoritmusok lettek (Zuboff 2019. 14). A viselkedési előrejelzések értékesítésére történő átállás új gazdasági ösztönzőket is magával hozott: az online platformoknak a megbízható és pontos előrejelzések létrehozásához annyi viselkedési adatra van szüksége, amennyit azok szerverei csak tárolni képesek. Ennek érdekében olyan szolgáltatást kell nyújtaniuk, amely arra ösztönzi felhasználóikat, hogy minél gyakrabban látogassák, minél több időt töltsenek és minél változatosabb interakciókat hajtsanak végre a platformokon. A felhasználói aktivitás efféle ösztönzésére *kitermelési imperatívusként (extraction imperative)* hivatkozik a szerző. Zuboff emellett részletesen tárgyalja a pontos viselkedési előrejelzések gyártásának másik – lényegesen

megosztóbb – módját is, a felhasználók online magatartásának tudatos befolyásolását. Ennek lényege, hogy az online szolgáltatásokat kínáló cégek felhasználók internetes aktivitását oly módon igyekeznek befolyásolni, hogy az mindinkább igazodjon a viselkedési előrejelzések tartalmához. Az efféle előrejelzések értelemszerűen még nagyobb értékkel bírnak, minthogy a piaci hirdetőik hajlandók többet fizetni, ha biztosan tudják, hogy új ügyfeleket fognak becserkészni. Márpedig ha a vállalatok elegendő viselkedési adattal rendelkeznek, pontos pszichológiai grafikonokat készítenek felhasználóikról, elég statisztikai korrelációt fedeznek fel, nem lehetetlen kihívás az előre meghatározott online magatartások ösztönzése (pl. adott termék hirdetésre kattintás, ajánlott videó megnyitása, hírfolyam követése stb.). Zuboff szerint bár a megfigyelési kapitalizmus alig egy évtizede kezdte bontogatni szárnyait, már most is rengeteg ember életére bír komoly befolyással – sok esetben az ő tudtuk nélkül. Ráadásul ahogy egyre több okosinfrastruktúra kapcsolódik a digitalizált ökoszisztémához, az értékes adathalmazok, az adatelemzés által kínált lehetőségek, valamint a fogyasztói magatartások előrejelzésének és befolyásolásának eszköztárai is növekedni fognak a jövőben. Eljön az idő, mikor már lehetetlennek tűnik elképzelni azt, hogy bárki kitörhet ebből az alattomos, kompromisszumot nem ismerő hálóból (Zuboff 2019. 310).

2. Ellenőrzés az algoritmikus számításokon keresztül

Deleuze és Zuboff írásaikban különböző fogalmak segítségével írták le az egyént a neoliberális kapitalizmusban: Deleuze *dividuumként* hivatkozott rá, míg Zuboff olyan *tárgyként*, melyből *viselkedési előrejelzéseket* (nyersanyagot) állítanak elő. Byung-Chul Han a *számszerűsített én (quantified self)* (Han 2017. 60) kifejezést használja, és így ír róla:

A testet szenzorokkal látják el, amelyek automatikusan számokat termelnek. Mérik a testhőmérsékletet, a vércukorszintet, a kalória felvételt, a kalória fogyasztást, a test mozgásprofilját vagy zsírtartalmát. [...] A pusztán adattömeg azonban, amely eközben felhalmozódik, nem válaszol a kérdésre: *ki vagyok én?* (Han 2020. 80–81).

Mindhárom fogalom (dividuum, előállítási nyersanyag, számszerűsített én) egy olyan egyénre utal, akinek identitása önmagukban értelmezhetetlen darabokra, apró kódfoszlányokra, adattöredékekre bomlik szét. Az információorzsák elkerülhetetlen sorsa, hogy azokat mások összegyűjtsék, majd – meghatározott szűrők szerint – kiértékeljék, kategorizálják és rangsorolják. Az értékelés legvégén pedig egy automatikus rendszer az egyén sajátos jellemzői alapján – de az ő részvétele, sőt sok esetben explicit beleegyezése nélkül – olyan döntést hoz, amely később befolyással bírhat az információalany életére.

Amint arra korábban már utaltunk, Deleuze és Guattari koncepciója egy jövőbeli városban működő kódról – amely az E-Kártya tulajdonosának hozzáférési jogairól dönt – sok tekintetben párhuzamba állítható a közigazgatás számos területén napjainkban is előszeretettel alkalmazott pontrendszereken alapuló algoritmikus döntési eljárásokkal.⁶ Ilyen eljárásokat alkalmaznak például a különböző nemzeti adóhatóságok az állampolgárok és jogi személyek adóelke- rülési gyakorlatának azonosítására, a szociális ellátórendszerek, annak érdekében, hogy megállapítsák egy adott személy állami segítségnyújtási ellátásokra és szolgáltatásokra való jogosultságát, de egyre elterjedtebbnek számítanak a rendvédelmi szervek bűnüldöző/bűnmegelőző tevékenységéhez, valamint a büntetőbíróóságok ítéllehozatali gyakorlatához kapcsolódó pontozási eljárások is (Misuraca–Van Noordt 2020. 39–51, Herke 2021. 1718–1722). Szemben az adóellenőrző eljárásokkal, amelyek csak bizonyos anomáliákat észlelnek egy hatalmas adathalmazban, a rendvédelmi szervek és bíróságok által használt algoritmus alapú pontrendszerek *előrejelzéseket* is készítenek, amelyekben később konkrét döntések is alapszanak. Az ítéllehozatali gyakorlatokra jó példaként szolgálhat az amerikai COMPAS-rendszer, amely 137 gondosan összeválogatott kérdésre adott válasz kiértékelésével előrejelzést készít a vádlott ismételt bűnelkövetésének valószínűségét illetően. Az algoritmus alapú kockázatértékelés elsősorban abban segít a bírónak, hogy az adott ügyben döntsön az óvadék összegéről, illetve az előzetes letartóztatás vagy a feltételes szabadlábra bocsátás megalapozottságáról. Ismerve az algoritmusok működésének logikáját, mindez több problémát is felvet.⁷ Egy, a *ProPublica* által készített tanulmány például arra a megállapításra jutott, hogy a COMPAS-rendszer értékelési eljárása során újból és újból elfogultságot mutatott az egyesült államokbeli afroamerikai lakossággal szemben. Bár a hivatalos leírás szerint az algoritmus a végső kockázati pontszám megállapításakor nem veszi figyelembe a döntés alanyának bőrszínét, az adatok utólagos vizsgálatából mégis tisztán kirajzolódott, hogy a program a nem visszaeső afroamerikai vádlottakhoz átlagosan kö-

⁶ E gyakorlatok alkalmazása elsősorban azokon a területeken kezd elterjedni, ahol nagy mennyiségű folyamatosan változó adatot kell rövid időn belül rendszerezni és kiértékelni, vagy esetlegesen jelenlévő rendszerszintű anomáliákat kell valós időben azonosítani és ki- küszöbölni.

⁷ Az algoritmus vezérelt döntéshozás kapcsán gyakran elhangzó érv, hogy az ilyen eljárások képesek lehetnek kizárni az emberi elfogultságot és előítéleteket a döntéshozatali folyamatok során. A valóságban azonban ez csak annyira érhető el, amennyire az adatok, amelyekkel ezek a programok dolgoznak, úgyszintén pártatlanok. Általánosságban kijelenthető, hogy az efféle Big Data technológiák főként azért hasznosak, mert hatalmas adathalmazok begyűjtésével, elemzésével és kiértékelésével korábban nem realizált minták és összefüggések feltá- rása válik általuk lehetségessé (Cukier – Schönberger 2014. 60–85). Azonban pontosan ennek okán fordulhat elő az, hogy bizonyos minták és összefüggések algoritmusok által történő felis- merése, majd ezek szabályszerűségének értékelése valamely, a társadalomban már korábban jelenlévő előítélet vagy elfogultság akaratlan legitimálásához vezet (Barocas – Selbst 2016. 673–691).

zel kétszer magasabb kockázati százalékot rendelt (45%), mint a nem visszaeső fehér bőrű társaikhoz (23%).⁸

Az ehhez hasonló algoritmikus pontozási rendszerek kiaknázása tekintetében napjainkban egyértelműen a Kínai Népköztársaság vált a legambiciózusabb országgá. A Kínai Államtanács 2014. június 14-én jelentette be, hogy elindítja nagyszabású, viselkedési adatokon, algoritmusokon és mesterséges intelligencián alapuló Társadalmi Kreditrendszer programját.⁹ A pontrendszer a kínai bankok által évtizedek óta alkalmazott minősítési és rangsorolási rendszer masszív kiterjesztéseként fog működni, melynek gerincét a központi és regionális kormányzati szervek által, különböző szektorokban felhalmozott társadalmi/gazdasági magatartásokkal kapcsolatos adatok feldolgozása és azok meghatározott szempontok alapján történő értékelése adja (Liu 2019. 22–25). Az elképzelés értelmében különböző minősítő és rangsoroló értékelések alapján listák kerülnének kialakításra. A jónak és kívánatosnak ítélt viselkedés – ilyen lehet például az önkéntes véradás – pontok hozzáadásával járhat, a nem megfelelő magatartás (pl. késedelem adófizetési kötelezettség teljesítésében) pontlevonást vonhat maga után. Az összegyűjtött pontoktól, valamint a listán elfoglalt helyezéstől függően kap jutalmakat és büntetéseket az egyén (pl. részvételi lehetőség az állam által támogatott tanfolyamokon/bizonyos egyetemekre való beiratkozás megtiltása, kedvezményes lakáshitel nyújtása/hitelkérelem elutasítása, olcsóbb tömegközlekedés/tömegközlekedés használatának megtiltása, Kollár 2020. 89–92). A programmal kapcsolatos korai tapasztalatok arra engednek következtetni, hogy a pontrendszer célja a meghatározott értékek szerinti társadalomformálás. Egyfajta *normalizáló hatalomként* érdemes rá tekinteni tehát, amelyben a jutalmazás/büntetés kettős rendszere, az elvárt normák explicit hangsúlyozása, valamint a politikai, gazdasági és társadalmi élet különböző aspektusainak szabályozására irányuló egyértelmű szándék hasonlóságokat mutat a foucault-i értelemben vett *fegyelmező társadalom* működésével. A már létező gyakorlatok és a nagyobb kínai városokban működő próbaverziók részletes elemzésére jelen tanulmányban nem teszünk kísérletet, de ha valaki szeretné mélyebben megérteni, hogyan formálódik a fegyelmező és az ellenőrző társadalom 21. századi hibridje – Bentham börtönének továbbfejlesztett változata: egy algoritmikus pannotikum –, érdemes kelet felé fordítania a tekintetét, és figyelemmel kísérni az ázsiai országban bekövetkező változásokat.

⁸ A ProPublica 2016-os tanulmányának megállapításairól részletesebben: <https://www.propublica.org/article/how-we-analyzed-the-compass-recidivism-algorithm>

⁹ A programot ismertető dokumentum hivatalos elnevezése: 国务院关于印发社会信用体系建设规划纲要, magyarra fordítva: Tervezet a társadalmi kreditrendszer kialakítására. A dokumentum teljes szövegét Rogier Creemers kínai internetjoggal foglalkozó holland származású jogász fordította le angolra és osztotta meg weboldalán. Angolul elérhető: <https://chinacopyrightandmedia.wordpress.com/2014/06/14/planning-outline-for-the-construction-of-a-social-credit-system-2014-2020>

3. A tudás árát szabadságban mérik

Byung-Chul Han szerint korunkban, amit az *adattotalitarizmus* és *adatfetisizmus* lelkesít át, a Big Data alapú technológiák jelentik az iránytűt a biztos tudás felé. Azzal párhuzamosan azonban, hogy a társadalmak korábban elképzelhetetlen mennyiségű adatot halmoznak fel az őket körülvevő világgal kapcsolatban, az információfeldolgozás és -megértés hagyományos módozatai is lényeges változáson mennek keresztül.

A Big Data abszolút tudást sugall. Minden mérhető és számszerűsíthető. A dolgok elveszítik mostanáig rejtve maradt, titkos összefüggéseiket. Az emberi viselkedésnek is pontosan előre jelezhetőnek kell lennie. Ez a tudás új korszakát jelenti be. A korrelációk helyettesítik az okozatiságot. Az *így van-ez* helyettesíti a *hogyan*t. (Han 2017. 91.)

Han lényegében az algoritmus alapú döntéshozatal kapcsán gyakran tárgyalt *Black Box-dilemmát* írja körül. E kifejezés arra a problémára utal, hogy sok esetben maguk a fejlesztők sem tudják pontosan visszakövetni, hogy egy automatizált algoritmikus számítás miként jutott az adott következtetésre. A végeredményt ugyan képesek értelmezni, annak módját azonban, hogy milyen összefüggésen keresztül jutott el a program a válaszig, már nem látják át teljesen (máshogy kifejezve: értik a mit, de nem értik meg a *miért*eket).

A Black Box jelenség kapcsán az algoritmikus alapú döntéshozatal három alapvető jellemzőjét érdemes megvizsgálni. E három jellemző az átláthatatlanság, az automatizáció és a mesterséges intelligencia (MI) alapú gépi tanulás.¹⁰ Az átláthatatlanság annyit jelent, hogy a döntéseket meghozó algoritmikus eljárások gyakran olyannyira összetettek és bonyolultak, hogy a döntések alanyainak nincs lehetősége teljes egészében átlátni az életükre befolyással bíró értékelések és számítások mögött meghúzódó logikát.¹¹ Az automatizáció azt jelenti, hogy egy adott algoritmikus eljárás elindításához és befejezéséhez, valamint a

¹⁰ Az automatikus döntéshozattal, az átláthatatlansággal, illetve az MI alapú gépi tanulással kapcsolatos technológiai, jogi és etikai kihívásoknak rendkívül gazdag a szakirodalma. Mivel e témakör részletes ismertetése túlfeszítené jelen tanulmány kereteit, csupán utalunk az utóbbi években született néhány írásra: Szőke 2018, Tóth 2019, Csepeli 2020, Tillesch-Hatamleh 2021, Zódi 2022.

¹¹ Az algoritmikus átláthatatlanság – Jenna Burrell felosztása alapján – három további alkatégoriára bontható (Burrell 2016. 3–5). Szándékos (*intentional*) az átláthatatlanság, ha a döntéshozatal mögött álló folyamatokat tudatosan tartják rejtve (ilyen lehet például a Google keresőmotorjának programkódja, mely üzleti titkoknak minősül). Az írástudatlan (*illiterate*) átláthatatlanság azt jelenti, hogy ugyan senki nem akadályozza a programkód megismerését, azt mégis csak nagyon kevesen – elsősorban a programnyelvet ismerő, szakismerettel bíró személyek – tudják értelmezni. A lényegbeli (*intrinsic*) átláthatatlanság pedig azt jelenti, hogy egyes kódok annyira összetettek és dinamikusak, hogy még a magasan képzett programozóknak – vagy a programkód megalkotóinak – is kihívást jelent teljes egészében megérteni alapvető működésüket (Burrell 2016).

kapott eredmény és végkövetkeztetés elfogadásához/elutasításához nincs szükség emberi beavatkozásra. A harmadik jellemző – az MI alapú gépi tanulás – pedig röviden annyit takar, hogy a rendszer programkódja folyamatos változáson és fejlődésen megy keresztül, minthogy a program egyszerre képes tanulni az előzőleg beprogramozott tanítási adathalmazokból, illetve az ezeken alapuló korábbi számításából és tapasztalataiból.

Ezek tudatában érdekes elképzelni Deleuze és Guattari *jövőbeli várossal* kapcsolatos víziójának 21. századi változatát, amely a pontozási rendszerek modern – automatizált és gépi tanulás által vezérelt – változatával, másrészt a megfigyelési kapitalizmus személyre szabott, viselkedés alapú előrejelzési gyakorlataival jellemezhető. Egy ilyen társadalomban élő egyén számára, abban az esetben, ha egy lehetőség vagy hozzáférés nem nyílik meg – mert az E-kártya értékelése alapján a sorompó zárva marad –, azonnal egy új, nagyobb pontossággal kiválasztott lehetőség kerülne felkínálásra. Ha elegendő felkínálható lehetőség állna egy rendszer rendelkezésére, akkor a társadalom efféle értékelő számításokon alapuló irányítása egyáltalán nem látszana tényleges irányításnak, úgy tünne az egyénnek, hogy a szabadságába nem avatkozott be senki. Egy automatizált irányító társadalomban a pontozási gyakorlatok területei az élet minden területére kiterjedhetnének, és mivel korunk fogyasztói társadalma bővelkedik a felkínálható termékekben, szolgáltatásokban, élményekben, még a rideg algoritmikus számításokon alapuló döntések hálózatában sem érezhetné magát senki a rendszer fogságában. Érdeemes ismét Byung-Chul Han okoshatalomról megfogalmazott gondolataira utalni: minél nagyobb a hatalom, annál csöndesebben hat. Ennek a hatalomnak, amelyet a gépi tanulás és az automatizált algoritmusok hajtanak, mindig sikerül láthatatlannak maradnia, és ahogy az emberek önként feladják önrendelkezési jogukat a döntéshozatal számos területén – minthogy az ehhez hasonló algoritmikus eljárásokat az élet egyre több területén alkalmazzák –, a hatalom egyre okosabbá és kiterjedtebbé lesz. A hatalom további fejlődését a digitalizált viselkedési adatok folyamatos áramlása biztosítja, ily módon pedig az egyénre a fegyelmező hatalom és a megfigyelő kapitalizmus kettős mechanikája párhuzamosan hathat: az egyén egyszerre *tárgya* ennek a hatalomnak és az azt létrehozó „nyersanyag” is.

V. ZÁRÓGONDOLATOK

Han nyilvánvalóan túloz, amikor arról ír, hogy a pszichohatalom és a pszichopolitika teljesen átvette a biohatalom és a biopolitika helyét. A hagyományos felügyeleti technikák, ha nem is eredeti formájukban, de számos iskolában jelen vannak (ahogy a börtönökben, kórházakban is). Fisher arról ír, hogy a főiskolán, ahol tanított, a tanároknak a segítő-szórakoztató és a fegyelmező-tekintélyi szerepek között oszcillálva kellett sikeres vizsgálóhoz segíteniük a diákokat (Fisher 2020. 46–50). Han azon gondolata sem állja meg a helyét, hogy a társadalom szervezésének a Máság, az Idegenség elleni védekezésen alapuló „*immunológiai*” modellje már a múlté.¹² Az elmúlt évek menekültválságára vagy a jelen sorok írásakor már némiképp megszeldült COVID-19 járványra adott védekező reakciók éppen ennek ellenkezőjére utalnak. A járványkezelésben a népesség biopolitikájának és az emberi test anatómiapolitikájának egyaránt szerep jut, illetve a pandémia alatti folyamatok éppen a biohatalom és a pszichohatalom összefonódását teszik nyilvánvalóvá. Ahogy Nemes Z. Mária megjegyzi: „a kortárs okoshatalom [...] a biopolitikát a pszichopolitikán keresztül kódolja újra, míg a pszichopolitikát biopolitikai eszközökkel optimalizálja” (Nemes Z. 2020. 11). Az új koronavírus mint Idegen elleni védekezés során a hagyományos felügyeleti technikák (pl. a karantén előírása, a mozgásszabadság korlátozása) összekapcsolódnak a média által gerjesztett félelemből eredő önellenőrzéssel (részletesebben erről: Nemes Z. 2020. 8–12). A szigorúbb korlátozások időszakában jellemző a fogyasztói társadalom megszokott hétköznapijainak idealizálása, ami egyszerre szolgálja a Fennálló megerősítését és a biopolitikai rendelkezések hatékonyságát („vissza fogod kapni a régi életedet, ha minden előírást betartasz”). Sokakat befolyásolnak ugyanakkor a médiában víruszerűen terjedő, a pandémiát a „valódi hatalmat gyakorlók” bio- és pszichopolitikai trükkjének tekintő összeesküvés-elméletek is. Így vannak, akik nem a betegségtől, hanem az oltástól rettegnek, mivel azt hiszik, hogy az oltással az emberek minden eddiginél hatékonyabb megfigyelését és befolyásolását lehetővé tévő mikrochipet juttatnak a szervezetükbe.

Ha ezen félelem alaptalan is, Shoshana Zuboff helyesen világított rá arra, hogy az utóbbi bő tíz évben az algoritmusok segítségével végrehajtott megfigyelés a mindennapjaink részévé vált. A fogyasztói társadalomban élő egyén *kényszeres önfigyelése* – mellyel végső soron saját magát tárgyiasítva és kizsákmányolva igyekszik sikeressé és teljessé válni – egy nagyon is *valóságos külső megfigyeléssel* látszik tartósan kiegészülni. E kívülről érkező megfigyelés azonban már az egyén adatként történő értékesítésében és fogyasztóként való befolyásolásában érdekelt főként. De ahogy arra korábban utaltunk, a digitális megfigyelő és érté-

¹² Han szerint a Máság helyébe a Különbözőség lépett, amely nem készlet védekezésre (Han 2019. 11).

kelő rendszerek normalizáló hatalomként is működtethetők, és rendkívül hatékonyan felhasználhatók a hagyományos felügyelet kiterjesztésére. Éppen ezért elengedhetetlen (lenne) e rendszerek korlátok közé szorítása.

Jelenleg az ilyen gyakorlatok szabályozását célzó erőfeszítésekben az Európai Unió jár élen. A Bizottság 2021. április 21-én tette közzé a mesterséges intelligenciáról szóló rendelet-tervezetét, mely az első átfogó szabályozási kísérlet a diszruptív technológiák alkalmazásából eredő társadalmi veszélyek mérséklésére. A Bizottság által javasolt kockázat alapú megközelítés mellett, hogy szigorú technikai, jogi és etikai feltételeket ír elő bizonyos magas kockázatú mesterséges intelligencia-technológiák használatához (pl. átláthatóság, emberi felügyelet és diszkriminációmentes döntéshozatal kapcsán), további négy MI-gyakorlat tiltását rendeli el, arra hivatkozva, hogy azok elfogadhatatlan kockázatot jelentenek az európai értékekre és alapvető emberi jogokra. A tervezet ilyen gyakorlatnak minősítette (1) a szubliminális (tudatalatti) technikák alkalmazásával történő manipulációt, (2) a veszélyeztetett csoportok valamely sebezhetőségét kihasználó magatartástorzító befolyásolást, (3) a hatóságok által végzett, mesterséges intelligencián alapuló, általános célú társadalmi pontozást, illetve (4) a valós idejű, távoli biometrikus azonosító rendszerek nyilvánosság számára hozzáférhető helyeken történő alkalmazását (Európai Bizottság 2021. 49–51). E tanulmány témaköréhez legszorosabban kötődő biometrikus megfigyeléssel (pl. arcfelismerő kamera) és az általános társadalmi pontozással kapcsolatban érdemes azonban megjegyezni, hogy bár üdvözlendő az Európai Bizottság szabályozási törekvése, a javaslatban feltüntetett korlátozások jelentős mértékben csökkenthetik a szabályozás jövőbeli hatékonyságát. A biometrikus rendszerek használatának tiltásánál például a tervezet több kivételt is felsorol, ami könnyen visszaélésekre adhat lehetőséget.¹³ Az általános társadalmi pontozás tekintetében pedig a javaslat hatálya kizárólag a közszektorra korlátozódik, ami a 21. századi realitások teljes figyelmen kívül hagyásáról tanúskodik.¹⁴

A társadalmi kontroll természetének kutatása minden korszakban izgalmas vállalkozás, de talán túlzás nélkül állítható, hogy a témával kapcsolatos vizsgálódás legérdekesebb fejezetei csak most kezdődnek. Függetlenül attól, hogy a múltban miként realizálódott az aktuális irányító, felügyelő és ellenőrző hatalom, egy tényező állandó elemként érvényesült. A biológiai ember egyszerre

¹³ A tilalom alól kivételt képeznek egyes kiemelt bűnüldözési célok, pl. eltűnt gyermekek felkutatása, terrortámadások megelőzése, valamint a meghatározott, legalább három évig terjedő szabadságvesztéssel büntetendő bűncselekmények elkövetőjének vagy gyanúsítottjának felderítése, azonosítása és büntetőeljárás alá vonása.

¹⁴ Napjainkban több, a magánszektorban működő és MI-technológiákat alkalmazó vállalat ellenőriz olyan létfontosságú infrastruktúrákat, mint a szállítmányozás, a telekommunikáció vagy a közlekedés. Ezekben az ágazatokban a pontalapú osztályozás – és az azzal együtt járó esetleges korlátozás vagy kizárás – hasonlóan súlyos társadalmi-gazdasági következményekkel járhat az egyénekre nézve, mint az állam által nyújtott szolgáltatások pontozási értékelésén alapuló korlátozása.

volt gyakorlója és tárgya a hatalomnak. A 21. században, a mesterséges intelligencia alapú algoritmikus eljárások fokozatos elterjedésével, az emberiség történetében először, e kettősségnek könnyen vége szakadhat.

IRODALOM

- Agamben, Giorgio 2019. *Ami Auschwitzból marad*. Ford. Darida Veronika. Budapest, Kijarat.
- Barocas, Solon – Selbst, Andrew D. 2016. Big Data’s Disparate Impact. *California Law Review*. 104. 671–732.
- Burrell, Jenna 2016. How the Machine ‘Thinks’: Understanding Opacity in Machine Learning Algorithms. *Big Data and Society*. 3/1. 1–12.
- Cukier, Kenneth – Mayer-Schönberger, Viktor 2014. *Big data – Forradalmi módszer, amely megváltoztatja munkánkat, gondolkodásunkat és egész életünket*. Ford. Dankó Zsolt. Budapest, HVG Könyvek.
- Csepeli György 2020. *Ember 2.0 – A mesterséges intelligencia gazdasági és társadalmi hatásai*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Dencik, L. – Redden, J. – Hintz, A. – Warne, H. 2019. The ‘Golden View’: Data-driven Governance in the Scoring Society. *Internet Policy Review*. 8/2. 1–24.
- Deleuze, Gilles 1990. Postscript on the Societies of Control. *L’autre journal*. 1. 177–182.
- Deleuze, Gilles 1997. Utóirat az ellenőrzés társadalmához. Ford. Ivacs Ágnes. In Sugár János (szerk.) *Buldózer. Médiaelméleti antológia*. Budapest, Média Research Alapítvány. <https://mek.oszk.hu/00100/00140/html/01.htm>
- Európai Bizottság 2021. *Javaslat – Az Európai Parlament és a Tanács rendelete a mesterséges intelligenciára vonatkozó harmonizált szabályok megállapításáról*. Brüsszel, COM(2021) 206 final. 49–51.
- Fassin, Didier 2005. Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France. *Cultural Anthropology*. 20/3. 362–387.
- Featherstone, Mike 1997. A test a fogyasztói kultúrában. In Mike Featherstone – Mike Hepworth – Bryan S. Turner: *A test. Társadalmi fejlődés, kulturális teória*. Ford. Erdei Pálma. Budapest, Jászóvegy Műhely.
- Fisher, Mark 2009. *Capitalist Realism. Is There No Alternative?* Winchester, Zero Books.
- Fisher, Mark 2020. *Kapitalista realizmus. Nincs alternatíva?* Ford. Tillmann Ármin, Zemlényi-Kovács Barnabás. Budapest, Napvilág Kiadó.
- Foucault, Michel 1977. *Discipline and Punish*. New York, Vintage Books.
- Foucault, Michel 1978. *The History of Sexuality Vol. I. An Introduction*. New York. Pantheon Books.
- Foucault, Michel 1990. *Felügyelet és büntetés*. Ford. Fázsy Anikó és Csűrös Klára. Budapest, Gondolat.
- Foucault, Michel 2014. *A szexualitás története I. A tudás akarása*. Ford. Ádám Péter. Budapest, Atlantisz.
- Foucault, Michel 2011. *A szexualitás története II. A gyönyörök gyakorlása*. Ford. Albert Sándor, Szántó István, Somlyó Bálint. Budapest, Atlantisz.
- Foucault, Michel 2001. *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal*. Ford. Sujtó László. Budapest, Atlantisz.
- Han, Byung-Chul 2017a. *Psychopolitics*. Brooklyn, Verso Books.
- Han, Byung-Chul 2017b. *In the swarm*. Cambridge, MIT Press.
- Han, Byung-Chul 2019. *A kiégés társadalmá*. Ford. Miklódy Dóra, Simon-Szabó Ágnes. Budapest, Typotex.

- Han, Byung-Chul 2020. *Pszichopolitika*. Ford. Csordás Gábor. Budapest, Typotex.
- Herke Csongor 2021. A mesterséges intelligencia kriminalisztikai aspektusai. *Belügyi Szemle*. 69/10. 1709–1724.
- Ludwig, Gundula 2021. A szabadság ígérete és a hatalom technológiái. Ford. Grósz Eszter, Kővári Sarolta. In Isabell Lorey – Gundula Ludwig – Ruth Sonderegger: *Foucault jelenléte*. Budapest, Typotex, 13–54.
- Kollár Csaba 2020. Kína és a társadalmi kredit rendszere. *Hadtudomány: A Magyar Hadtudományi Társaság folyóirata*. 30/ 2. 79–97.
- Liu, Chuncheng 2019. Multiple Social Credit Systems in China. *Economic Sociology: The European Electronic Newsletter*. 21/1. 22–32.
- Nemes Z. Márió 2020. Vírussá-válás. A karanténsubjektum médiaantropológiája biopolitika és pszichopolitika kontextusában. *Apertúra*. Ősz. 1–21.
- Riesman, David 1996. *A magányos tömeg*. Ford. Szelényi Iván. Budapest, Polgár Kiadó.
- Staab, Philipp – Nachtwey, Oliver 2018. A piacok és a munkaerő feletti kontroll a digitális kapitalizmusban. Ford. Nagy Réka és Sidó Zoltán. *Fordulat*. 23. 96–121.
- Szőke Gergely László 2018. Big Data and Algorithms in the Public Sector and Their Impact on the Transparency of Decision-Making. *Central and Eastern European eDem and eGov Days*. 331. 301–311.
- Takács Erzsébet 2015. A szenvedő test legitimitása avagy a morális ökonómia térhódítása. In Pabis Eszter (szerk.) *Az erőszak reprezentációt*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó. 67–85.
- Thomas, Lyn – Crook, Jonathan – Edelman, David 2017. *Credit Scoring and Its Application*. Philadelphia, SIAM Books.
- Tilesch György – Hatamleh, Omar 2021. *Mesterség és Intelligencia. Vegyük a kezünkbe a sorsunkat az MI korában*. Budapest, Libri Kiadó.
- Tomka Béla 2009. *Európa társadalomtörténete a 20. században*. Budapest, Osiris.
- Tóth András 2019. A mesterséges intelligencia szabályozásának paradoxonja és egyes jogi vonatkozásainak alapvető kérdései. *Infokommunikáció és jog*. 2. 3–9.
- Žižek, Slavoj 2016. *Zűr a paradicsomban: A történelem végétől a kapitalizmus végéig*. Ford. Reich Vilmos. Budapest, Európa.
- Zódi Zsolt 2022. Algorithmic explainability and legal reasoning. *The Theory and Practice of Legislation*. 10. (1.) 67–92.
- Zuboff, Shoshana 2019. *The Age of Surveillance Capitalism*. New York, Public Affairs.

Érzet és értelmezés*

- A szavak a Tudat?
- Nem, a szavak külső feltételek, nem pedig a Tudat.
- Hol keresendő a Tudat külső feltételeken kívül?
- Nincs Tudat a szavaktól függetlenül. (Vagyis a Tudat szavakból áll, de nem azonosítható velük.)
- Ha nincs Tudat szavaktól függetlenül, mi a Tudat?
- A Tudatnak nincs képe és formája. Igazság szerint nem is független a szavaktól, de nem is függ tőlük. (Suzuki 1964/2019. 38)

Régtől fogva nehéz kijelölni filozófia és művészet számára egy közös játékeret, s nehéz a logosz nyelvét a műalkotások, valamint a befogadásuk során tapasztalt jelenlét leírására alkalmazni. Ez is jelzi a feladat komplikáltságát, amit kitűztem magam elé. (Egy jól ismert szókratészi gondolat szerint is csak egy dolog állítható a szépről, méghozzá az, hogy nehéz, vagy inkább: a szép dolgok nehezek.) Mégis azt feltételezem, hogy lehetséges úgy tekinteni rájuk, hogy azok konstruktívak egymásra nézve, különös viszonyuk átformálhatja az egyiket és a másikat is. Michael Kelly 2003-ban megjelent *Ikonoklasmus az esztétikában* című könyvében megállapítja, hogy ikonoklasmus akkor keletkezik az esztétikában, ha az elmulasztja elismerni, hogy miként formálja filozófia és művészet kölcsönösen konstitutív viszonya a filozófia által a művészet megértésére felkínált fogalmakat (Kelly 2003. 196) Mindez a gondolkodói és befogadói attitűd jelentős változását eredményezheti.

Művészet és filozófia viszonyában a diszkurzivitás szintjén a legnagyobb buktatót a nyelvínség mindennapos élménye jelenti: a műalkotás nem hagyja értelmezni magát, szükség lenne hozzá valamilyen nyelvre, amivel azonban sokszor úgy tűnik, hogy mégsem rendelkezünk. A duális gondolkodás – a metafizika, a hermeneutika, a szubjektum–objektum-paradigma – szerint működő nyelv mérsékelten képes arra, hogy fogalmi apparátusával érzékelhetővé tegye azt a *nem-nyelvi* tapasztalatot, ami az *átélés* intenzív pillanataiban van jelen, amikor

* Az írás a Tempus Közalapítvány által nyújtott Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj támogatásával készült.

mind a nyelv, mind a logika paradoxonokba, önellentmondásokba bonyolódik. De vajon képes-e a nyelv kiemelni önmagát a nyelvből önmaga segítségével?

Az esztétikai gondolkodásban Dominique Bouhours 1671-ben a megértés és a nem-nyelvi tapasztalathoz kötődő kimondhatatlan viszonyában levő paradoxitást utóbbi esetében ahhoz az elsődleges hatáshoz társította, amely az ész vonatkozásában megelőz mindenféle meggondolást és szabadságot. Míg e hatás kiterjedésének (amit Bouhours a „tudom is én micsoda” [*je ne sais quoy*] felvetésével írt körül) a megértés gátat szabhat, addig létrejövése nem akadályozható meg. Ez a racionalizálhatatlan valami, ami kibújik minden szó, szimbólum vagy analógia alól, kihívást jelentett és jelent minden filozófia és esztétika számára. A nyugati metafizika egy adott jelenség vonatkozásában elsősorban jelentésének feltárását helyezi középpontba, mérsékelve ezáltal az adott dolog testünkre és érzékeinkre gyakorolt hatását. Ez az anyagi jelenlétet kerülő és egyben a megjelenőn túlra törekvő figyelem az esztétikai tapasztalatot legfeljebb az érzékekre ható jelenléthatások és a főként értelemre ható jelentéshatások közötti ingadozasként, olykor pedig ezek interferenciáiként határozza meg (Gumbrecht 2004/2010. 12). Az időben nagyot ugorva előre, Richard Schusterman az eleven, érző, észlelő, dinamikus test működését (amit gyakran a művészet vonatkozásában is vizsgál) kutató szómaesztétikája mindezt a következőképp összegezi:

Az elmúlt évszázadban egyre több filozófus ismerte fel, hogy tudatos szellemi életünk nem képes megfelelő működésre anélkül, hogy egy olyan alapra támaszkodna, melynek tulajdonképpen nem vagyunk tudatában, ám éppen ez az alap irányítja és strukturálja tudatos gondolkodásunkat és cselekvéseinket. Hasonlóképpen a test fogalma is – melyet a nyugati filozófia jellemzően idealista hagyománya nagyrészt mellőzött vagy éppen lealacsonyított – szépen-lassan a filozófiai elméletek homlokterébe került... (Shusterman 2015. 199.)

Ezek közé tartozik Gilles Deleuze és Félix Guattari közelítésmódja is. Felfogásuk szerint a művészet nem olyan emlékek és élmények reprezentációjának egy módja, melyeket „felismerhetünk”; nem azt mutatja meg, hogy „mi is a világ”, sokkal inkább teret enged a lehetséges világoknak. A művészetnek a testtel, így az „érzékeléssel”, az „érzékelhető aggregátumokkal” van dolga, s annak esszenciáját nem az intelligibilisben és a felismerhetőben tételezi. Azért, hogy megghadassuk a művészet reprezentáción alapuló felfogásait, Deleuze affektumokról és perceptumokról beszél, amiket olyan művészi erőkként ragad meg, amelyek megszabadultak a percipiáló individuumok szervező reprezentacionalista kereteitől, és ehelyett hozzáférést adnak számunkra a szingularitások preindividuais világához. Így pedig Deleuze a művészetet a reprezentáció azon interpretatív tendenciáján való felülkerekedésének egy módjaként látja, mely vissza akarja követni a létrejövését az eredet(i)hez. Nézőpontjában a művészet minduntalan a látható és a kimondható dolgok közös terének fellelhetőségét kérdőjelezi meg,

s esszenciája szerint leginkább a műalkotás képes megmutatni azt, amit nem lehet ábrázolni vagy olvashatóvá tenni, a rést magában a reprezentációban, a diszkurzus rétegeit, kötéseit, törésvonalait, például a kép és a szöveg közötti – dolog és jelentés előtti – fehér, üres teret; kifejező erejüket az érzékelés valósítja meg. E perspektíva egyik alapvetése, hogy a műalkotás eredendően nem rendelkezik valamilyen pozitív értelemmel, valamint jelentései totalitásával. A látás és a beszéd, illetve a látható és a mondható közti kölcsönhatást – Michel Foucault ismeretelméletéhez csatlakozva – a tárgyak és a szavak, valamint a láthatóság és az olvashatóság kötéseiből álló tudás archeológiai rétegeinek vázaként értelmezi. Ebből következik, hogy a megértést eredendően nem az érzéki benyomásokra, valamint az utólagos műveletekre választják szét – s ez jelen tanulmány egyik hangsúlyos szegmense.

Maurice Merleau-Ponty ugyan több ponton eltér a korábban említett szerzők filozófiájától, a későbbiekben vizsgálódásomban mégis a – különbségek mellett – megpillantható érintőleges egyezéseket szeretném körbejárni (kiváltképp Deleuze önálló, illetve szerzőtársával közösen írt néhány munkájával összevetve). Merleau-Ponty szerint a filozófia létmódja a folytonos kérdezés, amiben az észlelés maga a folyton kérdező gondolkodás, „amely ahelyett, hogy tételezné, inkább lenni hagyja a világot” (Merleau-Ponty 1964/2007. 118). E filozófiai beállítódás szerint az érzékelő alany tapasztalati mezőként szakadatlanul kérdésekkel fordul a világ dolgai felé:

mi a világ, mielőtt nyelvünk tárgyává és magától értetődő dologgá válik; mi a világ, mielőtt kezelhető, megragadható jelentések együttesére redukáltuk. (...) néma életünket faggatja, a világ és önmagunk reflexiót megelőző kavargó egyvelegét szólítja meg, míg a jelentések önmagukban történő vizsgálata csak az idealizációinkba és szintaxisunkba bezárt világot tárhatná fel. (Uo.)

A „vad létre” irányuló kutatása egy „a nyelvi-fogalmi rögzítés domesztikáló munkáját megelőző-meghaladó” (Vermes 2006. 83) tartomány létezésének feltételezését vonja maga után. Mindez a tapasztalótól a világ dolgainak szemlélésekor egy olyan – ambiguitást is igénylő – beállítódásváltást igényel, aminek alkalmazására a filozófián kívül a művészet terepe még inkább alkalmas. Ebben a filozófiai vízióban rejlő törekvés, ha nem is szándékosan, de hangsúlyos részévé vált a művészetnek (kiváltképp a huszadik századénak). Az észlelés felszabadítására és módosulására adott művészi reakciók is egyre inkább játékba lendítették a tematizáló szubjektum és a tárgy szembeállításának lehetőséget nyújtó nyitott tapasztalati szövet pulzálását; amit Merleau-Ponty a hús fogalom jelentéseivel azonosított. Ezek a reakciók természetesen nem eredményezik az észlelés praktikus és nyelvi tartalmaitól való teljes felszabadulását. Azonban valamilyen módon sikeresen érzékeltetik azt a jelenséget, miszerint a hétköznapi észlelés szüntelen egy gyakorlatilag és nyelvileg megformált valóságélményhez képest

merül fel; ezzel az *eltolással* pedig közelebb sodorhatnak az érzékelés spontán működésének vizsgálatához. Mindennek alaposabb elemzéséhez szeretnék egy tágabb kontextus felől közelíteni.

A hermeneutika univerzalizmusának egyik legjelentősebb képviselője, Hans-Georg Gadamer az *Igazság és módszer* című művében a következő gondolatot fogalmazza meg: a megérthető lét – nyelv. Ez a számos izgalmas interpretációnak teret adó kijelentés nem a nyelv és a valóság közti viszony problematikusságára utal. Probléma inkább – Richard Rorty értelmezését idézve – „a nyelvjátékok közti viszonyban lehetséges” (Rorty 1999/2007. 317). Rorty az idézett gadameri tételt a következőképp érti:

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. Utóbbi viszonyban nincs semmi érdekes, amit el kellene mondani; nincs semmi, amit meg kellene érteni. (Uo.)

Mindez pedig a nem verbális műalkotások esetében a következőt jelenti: „Megvitathatjuk ránk gyakorolt hatásait, éppen úgy, ahogy megvitathatjuk más nem nyelvi entitások ránk gyakorolt hatásait. De ezeket nem lehet megérteni oly módon, mint ahogy a vélekedéseket és a mondatokat.” (Uo.) A neopragmatizmus korábban már idézett gondolkodója, Shusterman a következőképp értelmezi mindezt:

Igaz ugyan, hogy ha beszélni akarunk valamiről, esetleg csupán azért, hogy létezését állítsuk vagy tagadjuk, be kell vonnunk a nyelvjátékba, vagyis valamilyen nyelvi „vízummal” vagy fogalmi-textuális identitással kell ellátnunk, még akkor is, ha ez a vízum olyan idegen vagy alacsonyabb rendű nyelvi státust biztosít a számára, mint amilyen a „kifejezhetetlen bizsergés” vagy a „nem kifejezhető kép”. Ám ez csupán azt jelenti, hogy soha nem beszélhetünk (vagy gondolkodhatunk explicit módon) olyan dolgokról, amelyek valamilyen módon nem nyelvi közvetítés révén léteznek, de ez nem jelenti azt, hogy soha nem tapasztalhatjuk meg őket nem nyelvi formában, vagy hogy nem létezhetnek számunkra jelentésteli módon a nyelven kívül. (Shusterman 2009. 103–104.)

Más szavakkal: ha a szubjektumhoz és az objektumhoz kötődő valóság szféráit radikálisan különválasztjuk, akkor a tapasztalás nem-nyelvi formáinak kimondására tett kísérletek azt teszik világossá, hogy a megfigyelő szubjektum gondolatai mindig is eltérőek lesznek a leképezett valóság természetétől. Ebben az értelemben a megfigyelői kívülállás a fogalmi lényeg és a konkrét tény különbségét eredményezi. Így annak a korántsem egyszerű problémakörnek a feltárásához, ami a művészet által (is) szerezhető nem-nyelvi tapasztalatok szingularitásában

levő kommunikálhatatlan leírására tesz kísérletet, a nem-tudatos, nem-reflexív, nem-reprezentáló gondolkodásból kiinduló filozófiai irányzatok (Deleuze, Guattari és Merleau-Ponty¹) érzékelésre vonatkozó eszköztára – álláspontom szerint legalábbis – közelebb vihet.

Gadamer az értelmezés vonatkozásában egy kései interjúban a verbális műalkotások befogadása kapcsán tesz egy megjegyzést azok nem-szemantikai, azaz anyagi összetevőinek jelentőségéről. A folyamatos jelentés keresés helyett a műalkotás kiterjedésének (*Volumen*) dimenziójáról tesz említést: fontos, hogy nyitottak maradjunk arra a folyamatra is, amelyben például megszólal egy vers, azaz előadásmódjának vagy végrehajtásának mikéntjére. Ebből is jól látszik, hogy az anyagiság fogalmának különféle formái felé irányuló érdeklődés számára hangsúlyosabb szerephez jutnak a műalkotás anyagiságaiból kibomló változatosságok, melyek különböző tartamokban megtestesülő folyamatok lenyomataként – rögzítettségként, körvonalként és egyéb effektusokként – jelennek meg (Gadamer 2000. 63). Hans Ulrich Gumbrecht az anyagiságok nem-hermeneutikai jelenlétét vizsgáló 2004-es *A jelenlét előállítása. Amit a jelentés nem közvetít* című könyvében kétségbe vonja az értelmezés intézményesült – a jelentésazonosításra és a jelentéstulajdonításra koncentráló – tradícióját. Azonban mindemellett két dolgot is hangsúlyoz: egyrészt a jelenlét leírására irányuló szándék nem az értelmezés ellenében lép fel, mivel működésmódjuk nem analógiás, másrészt az érzékelés és a tapasztalat sem hozható összhangba egymással.

Gumbrecht olvasata szerint a jelenlét és a jelentés között meghúzódo differencia a következőkben rejlik: az értelmezés hagyományát jellemző túlzott önreferencia következtében a tudás csak akkor lesz kielégítő, ha azt egy – a világ anyagi felszínén áthatoló, s az alatt vagy mögött szellemi igazság után kutató – szubjektum hozza létre. A jelenlétre irányuló érdeklődés a megmutatkozások és az önfeltárulások eseményszerűségéhez kapcsolódik. A folytonos történelemből így kivont tapasztalat és tudás „nem kizárólag fogalmi konstrukció” (Gumbrecht 2004/2010. 70). Megmutatkozása anélkül történik, hogy azt értelmeznünk kellene. Friedrich Nietzsche-nek a metaforáról szóló azon gondolatai, melyek feltárják, hogy nincs „igazság” a látszat maszkja alatt, inkább csak még több maszk, még több metafora, döntő befolyással bírtak a végleges jelentés vagy igazság feltárására irányuló igyekezetek kritikájában. Eszerint a művészet tapasztalásakor például olyan szempont van csak, amely olyannyira a formához tartozik, hogy a dolog szüntelenül átalakul egy, a szemponttal azonos változásban. Ebből a perspektívából az adott jelenség térbeli kifejeződése nem pusztán az emberi tudat tartalmaként, hanem azon túl a világ integratív dimenziójában levő tárgyként is megközelíthetővé válik. Innen nézve egy műalkotás befogadásának vonatkozásában elsősorban nem a jelentés dimenziójának feltárása kerül a középpontba,

¹ Az említett szerzők mellett még számos gondolkodót és filozófiai irányzatot megemlíthetnénk ezen a ponton, azonban ez a jelenlegi tanulmány keretein jócskán túlmutatna.

hanem az állandó mozgásban levő, így korántsem állandósult érzetek jelenlétei válnak fontossá. A jelenléthez és annak intenzitásához kapcsolódó állapot úgy integrálja a nyelvi dimenziót, hogy mindeközben újabb perspektívákat nyit meg, valamint teljesen váratlan – olykor paradoxnak, mintsem logikusan konzekvensnek tűnő – aspektusokat villant fel.

„Hermeneutika helyett a művészet erotikájára van szükségünk” – olvashatjuk Susan Sontag 1964-es *Az értelmezés ellen* című írásában (Sontag 1966/1998. 424). A művészetről való beszédnek „azt kell megmutatnia, miként van az, ami van, nem pedig azt kell közölnie velünk, mit jelent” (Sontag 1966/1998. 423). Anyagiságai „mindazok a jelenségek és feltételek, amelyek hozzájárulnak a jelentés előállításához, anélkül, hogy maguk jelentések volnának” (Gumbrecht 2004/2010. 15). Ez a nézőpont felülírja a megfigyelt jelenségtől felvett megfelelő távolságtól függő jelentéstulajdonításhoz társuló metafizikai világlátás stratégiáit. Az aspektusváltás szüksége abból a belátásból származik, hogy a világ elsajátítása elsősorban az emberi test, vagyis az emberi érzékek által történik, így minden jelenség mindenekelőtt „testalapú performancia” (Gumbrecht 2004/2010. 32). Mivel összefüggésben állunk a világ dolgaival, így *mutatis mutandis* szükség-szerűnek bizonyul a fizikai közelség vagy a megfoghatóság dimenziójának beillesztése az elemi és kikerülhetetlen intellektuális gyakorlatokba. Mindez pedig a világ dolgaival való relációkban egy komplexebb közelítésmód lehetőségét ígéri. Ez az aspektus pedig hangsúlyos eleme Deleuze önálló és szerzőtársával, Guattarival közös, valamint Merleau-Ponty késői filozófiájának is. A szerzőpáros szerint a műalkotásokra az érzet létének hordozójaként tekinthetünk. A művészet a mozgásban levő, elillanó állapotot kísérli meg érzékelhetővé és megragadhatóvá tenni. Merleau-Ponty a teoretikus tárgytapasztalat klasszikus működése helyett inkább olyan tapasztalatot kutat, ami ahhoz lehet hasonló, ahogyan például egy festő a „teoretikus megközelítés kikapcsolása és az érzékelés felfokozása” (Ullmann 2010. 388) által spontán módon tekint a dolgokra.² Ahogyan az *A látható és a láthatatlan* című művéből kiolvasható, számára fenomenológiailag a szubjektum és az objektum, az alany és a tárgy elsőre soha nem tűnik elkülönülni, hanem fúzióban, *kiazmusban* léteznek. Eszerint a filozófia megalapításának helyéül is ezt a közeget jelölte ki, azaz a tapasztalatot, ahol a szubjektum és az objektum még nem különbözött el egymástól. Számára például a festészet nem más, mint magának az érzékelés működésének a lenyomata, hiszen az ér-

² Ullmann Tamás a következőképp fogalmaz: „Merleau-Ponty szerint ezért a filozófusnak tanulnia kell a festőtől, a szobrásztól, a zenésztől. A festőtől például meg kell tanulnia, hogy úgy nézze a dolgot, hogy a dolog is elkezdje nézni őt. Észre kell vennem, hogy nem pusztán testetlen megfigyelő vagyok, hanem magam is a láthatóság rendjébe tagolódom, én is látható vagyok, és a dolog láthatósága nemcsak rokonságban áll, hanem össze is fonódik az én láthatóságommal. A dolog bizonyos értelemben néz engem, nem úgy, mint egy másik ember, kívülről, szemtől szemben, hanem rejtett, láthatatlan, redők közé hatoló módon.” (Ullmann 2010. 388)

zékelésben látja a legalapvetőbb viszonyunkat a világgal. A kiazmust pedig – a tenger és a part közötti közeli belsőségességként – hasonló jelenségként írja le. Így mindkét filozófia a jelentéstulajdonítás és jelentésazonosítás helyett (olykor mellett) más-más szempontok szerint, de hangsúlyos figyelmet fordít a testhez (is) nagyban kapcsolódó eseményszerű tapasztalatokra. Mi az, ami jelen van, körülöttünk van és elérhető saját testünk számára?

Deleuze 1969-es *Az értelem logikája* című művében a szisztematikus esztétikák megértést „kificamító” dualitásáról beszél: ugyanis azok az érzékiség elméletét a tapasztalat lehetséges formájaként, a művészet elméletét pedig a valódi tapasztalat visszatükröződéseként nevezik meg. Az esztétikai gondolkodás e két sík egymással való összefonódása érdekében a tapasztalat feltételeit általában a valós tapasztalat feltételeiként határozza meg. 1968-as *Különbség és ismétlés* című művében is arról beszél, hogy az esztétika két tovább nem csökkenthető területre terjed ki: a valóst csakis a lehetséges tapasztalattal való megegyezésében megragadó érzékiség elméletére és a szépség elméletére, ami a már eleve elgondolt szerint közelít a valós valóságának befogadásához. Minden megváltozik, amint meghatározzuk a valós tapasztalat feltételeit, amelyek nem kiterjedtebbek a feltételhez kötött kategóriáknál, de természetükben különböznek azoktól: az esztétika két értelme csak addig a pontig fonódhat össze, míg a műalkotásban az érzékelhető léte fel nem mutatja magát, míg a műalkotás olyan kísérletezésként nem jelenik meg, ami visszahozza a tudatunk és a testünk számára a világ dolgszerűségét, jelenlétét. Mindez pedig új megvilágításba helyezi annak mozzanatát, hogy a művészet teremtette érzést a szóba foglálás kedvéért kénytelenek vagyunk ahhoz közelíteni, ami az életből hozzá a legjobban hasonlít.

Mindhárom gondolkodó szerint a filozófiának *szüksége* van nem-filozófiai olvasatokra. Merleau-Ponty *A dialektika kalandjai* (*Les Aventures de la dialectique* [1955]) című művében a történelmet az élet *milieu*-jeként, környezeteként határozza meg, így a történelem kontingenciája az aktuális külső és a belső körülmények találkozási pontjaitól függő keletkezésként kerül értelmezésre, később Deleuze is a *milieu* fogalom körülírásakor ezt hangsúlyozza. Mindezekon túl a művészettapasztalat területén az érzékelés működésének vizsgálata és a *hús* fogalom mindegyik szerzőnél fontos szerepet tölt be. Gondolkodásmódjuk metszéspontjaiként lehet még említeni, hogy szakítottak az objektum és a szubjektum, az értelem és az érzékiség, az anyag és a forma dualizmusával és szembeállításával. Mindkettejük filozófiájára jellemző, hogy lebontják azokat a fogalmi oppozíciókat, amelyek addig megszabták a gondolkodás és a tapasztalás jellemzését; a művészet területén megegyeznek abban, hogy az észlelés és a megtestesülés elmélyített és kitérített *fenomenológiai* vizsgálata újdonságokat hozhat. Mindkét filozófia túlmutat a szemléletesség univerzális követelményén. Céljuk, hogy az érzékelésben és tapasztalatban állandóan működésben levő erőket, a láthatatlant láthatóvá, *olvashatóvá* tegyék. Amennyiben a láthatatlan láthatóvá tételének igénye felől tekintünk a transzcendentális hagyományra, akkor rendszerint azzal

szembesülünk, hogy szükségszerű távolság húzódik meg a két látásmód között. A distancia a tudás és az ismeret homogén és rendszerspecifikus vonásának és a folyamatosan történő, az eseményben formaelvet találó teremtő vitalitás eltéréseiből származik.

Kant a megismerés két különmemű *törzsének* – érzékelés és értelem – *közös gyökerét* a képzelőerő szintézisének működésében látja. Deleuze és Guattari a *rizóma* fogalmával a megismerés nyitott – s nem mindig valamihez rögzülő és valamitől függő – rendszerét próbálták bevezetni a filozófiai gondolkodásba. A fogalom egyik legfontosabb aspektusa, hogy szembehelyezkedik a gondolatok és a gondolkodás folyamat megmerevítő reprezentációs rendszerek felé irányuló filozófiai és történeti álláspontokkal. Amennyiben az érzékiség és értelem vonatkozásában teszünk kísérletet a rizomatikus modell vizsgálatára, akkor az mindenképp megállapítható, hogy a Kant által meghatározott két *törzset* egyrészt más erőaktivitások szerint rendező különböző konstellációkba, másrészt pedig a tudás gyakran távoli formáin és rendszerein keresztül is konfigurálható relacionális energiák virtuóz bemutatására nyújt alkalmat.³ A transzcendentális esztétika megismerő folyamata által működő esztétikai tapasztalat helyett az esztétikai élményben megjelenő intenzitás momentumainak leírására kínál szituációs keretet, lehetőséget. Így a világelsajátítás kizárólagos szellemi módjaként értett értelmezés helyett – a fizikai érzékelés és a tapasztalat között megjelenő – élmény aktuális objektumaira, azok nem-értelmező összetevőinek leírására koncentrálnak.⁴

³ Ennek tapasztalatát talán jól érzékelteti Sartre *Az undor* című művében a fagyókér-élmény leírásával: „A gesztenyefa gyökere éppen az alatt a pad alatt mélyedt a földbe, amelyen ültem. Már nem emlékeztem rá, hogy gyökér. A szavak szétfoszlottak, s velük szétfoszlott a dolgok jelentése is, használati módjuk is, azok a halvány jelek, amelyeket az emberek a dolgok felszínére róttak. Ott ültem, kicsit meggörnyedve, lehajtva fejem, egyedül, szemben ezzel a fekete, görcsös masszával, amely nyers volt és bárdolatlan – és félttem tőle. És ekkor minden megvilágosodott előttem. A lélegzetem is elállt. Az utolsó napoktól eltekintve, sohasem sejtettem, hogy mit jelent a »létezni« szó.” (Sartre 1938/1968. 219)

⁴ A kanti kritika határozott különbséget tesz gondolkodás és megismerés között. A legfontosabb feladatát abban látja, hogy a lehetséges megismerés határainak kijelölésével, amit leginkább a fenséges esetben hagyott a legszabadabban, korlátozza a spekulatív gondolkodást. Deleuze Nietzsche-értelmezése megfordítja ezt a szembeállítást, mivel úgy véli: a megismerés csupán egyetlen aspektusa a gondolkodásnak, nagyon sokféle gondolkodás lehetséges, ezt a sokaságot visszavezetni a tudatos és megismerő gondolkodásra a filozófia önáltatása. Ha megszabadulunk a megismerés ideájától, akkor röggvest nyilvánvalóvá válik, hogy a gondolkodásnak közvetlen kapcsolata van az étellel. A gondolkodás felfedezés és új életlehetőségek teremtésévé válhat. A gondolkodás efféle radikális megújításának a szándéka az intenzitás fogalmán keresztül az érzékiség új értelmezéséhez vezet: az érzékelésből indul ki, amely egy olyan állapotot tükröz, ami alkotóerőként részt vesz az értelemképződés folyamatában. Eszerint az érzet önmagában képes anyagot szolgáltatni a gondolkodás számára. Mindazt, amit Kant az észlelés és érzékelés által pusztán adottnak feltételezett, azt Deleuze alapjaiban módosítja: a különbség nem a különféle. A különféle az, ami adott. A különbség ezzel szemben az, ami által adott az adott. (Vö. Deleuze 1968. 286)

Deleuze *Empirizmus és szubjektivitás* (1953) című művében Hume filozófiája kapcsán alapozza meg, majd később egyre gyakrabban használja a transzcendentális empirizmus fogalmát, melyben elmozdítja mind az empirizmus – mi szerint minden elképzelhető és elgondolható az érzékiből származik –, mind a transzcendentalizmus sarkalatos pontjait, mely azt feltételezi, hogy minden emberi tapasztalatnak valamilyen logikailag szükségszerű megalapozottságon kell nyugodnia. Deleuze közelítése eltér a szubjektum azon felfogásától, ami azt a valóság és a tapasztalat között pusztán egy érintkező felületként gondolja el. Például a kanti szubjektummal szemben – akinek már előre meghatározott fakultásai vannak, amelyek már előre rendszerezik annak tapasztalatát – a fakultások nyelvét az affektus regisztereinek leírására használja.⁵ A deleuze-i affektus erő, affektum, amely a fakultásokat állandóan arra motiválja, hogy a megszokott határokon túlra próbáljanak hatolni. Deleuze és Guattari ebből a perspektívából tesznek említést *Mi a filozófia?* című írásukban Kant *Az ítélőerő kritikájára* vonatkozóan: az érett filozófus korlátok nélküli alkotásáról van szó szerintük, amelyben az elme minden fakultása végre túljut önnön határain, éppen azokon,

⁵ A transzcendentális empirizmus kapcsán az emberi szubjektum működésének transzcendentalista megközelítését *Kant kritikai filozófiája* (1963) című művében olvassa újra. Deleuze Kant alapvetéseit két helyen kritizálja: Kant nem ad magyarázatot arra a különbségre, ami aközött áll fenn, amit az ember egy fenoménról *a priori* előre tud, és amelyet arról *a posteriori* megtanul. Másodszor úgy tűnik számára, mintha Kant a tapasztalatot időről időre és személyről személyre áramló reprezentációként és a mentális funkcionálásban előre stabilizált konzisztenciaként írja le. Amennyiben ez így van, akkor Deleuze szerint a transzcendentális dedukció pusztán transzcendentális formában reprodukálja az empirikust, majd elrejteti a további kritika elől. Azt gondolom, Deleuze transzcendentális empirizmusát nem ellen-teóriaként kell értenünk, hanem sokkal inkább úgy, mint amely kihívás elé állítja a föntebb változott filozófiai pozíciókat, Kant kopernikuszi fordulatának örökségét. A transzcendentalizmus margójára azt jegyzi fel, hogy az aktualitás-feltételeket akarja minden lehetséges tapasztalat alapjául venni. Ezek a feltételek logikailag nem szükségszerűek, hanem az aktuálisan megélt tapasztalat természetének a függvényei. Így – a hume-i felfogás szerint is – a filozófiai vizsgálódásnak a közvetlenül adottból, azaz a valódiból kell kiindulnia, anélkül, hogy feltételeznénk bármilyen kategóriát, fogalmat vagy axiómát. Csak ezt követően alkotunk fogalmakat, amelyek objektumokra és viszonyaikra, érzékelésükre és azok okaira, vagy a tudatban jelenlévő pszichológiai és fiziológiai relációk bármely kiterjedésére utalhatnak. Deleuze számára az empirikus aktualitása és a valódi tapasztalatnak tulajdonított prioritás az egyetlen mód arra, hogy elkerüljük a transzcendentalizmus esetleges tévedéseit és univerzalizáló absztrakcióit. Deleuze a transzcendentális empirizmussal arra törekszik, hogy a tudatos tapasztalat lehetőségét a szubjektív értelemben az *én* személyes névmás közvetlenségében ragadja meg: nem feltételez egy olyan szubjektumot, aki tapasztal, mivel úgy találja, hogy az *én* pusztán események, válaszok, memóriefunkciók, társadalmi erők, esetlegesen bekövetkező dolgok, hitrendszerek, gazdasági feltételek és mindazon dolgok hatásainak összessége, amelyek egy életet alkotnak. Így noha egy másik utat választva, de közeledik a transzcendentalizmus felé, ugyanakkor el is távolodik az empirizmus azon felfogásától, mely azt kizárólag mindösszesen ideák és érzékkadatok episztemológiai viszonyaiként fogja fel. Ezáltal Deleuze – megalkotva a szemlélet folyamatszerű elméletét – a filozófia fókuszát áthelyezi arról, hogy meghatározza az emberek közötti hasonlóság alapjait, arra, hogy felfedje az esetlegességet, a különbséget és a sokszínűséget, az elrendezéseket és a sokaságokat, valamint azok folytonos kapcsolódásait, amelyek minden individuális életben benne rejlenek.

amelyeket Kant oly nagy gonddal fektetett le a korábbi műveiben (Deleuze – Guattari 1991/2013. 7). A fenséges tapasztalatának kanti leírása a korábbi kritikákhoz képest fluktuáló jellemzőket körvonalaz. A fenséges tapasztalatát nem különálló alapelemekből próbálja összeilleszteni, s nem tartalmazza a szétválás mozzanatait sem, amire a szintézisek működésének módszertani szerkezetéből következtethetünk.⁶

Deleuze *Az idő-kép* című művében a következőképp határozza meg a fenséges fogalmát: a képnek sokkhatást *kell* gyakorolnia az agyra, arra kényszerítve a gondolkodást, hogy önmagát és az egészet elgondolja (Deleuze 2008. 190). A Kant-monográfia egyik releváns észrevétele szerint „a reflektáló ítélet azonban annál tisztább, minél kevésbé van fogalom arra a tárgyra, amelyre szabadon reflektál, illetve (bizonyos módon) minél inkább kitér, határtalanra és meghatározatlanná válik a fogalom” (Deleuze 1998. 285). A fenséges, különös kényszerítő erejénél fogva, úgy ösztönzi a gondolkodást önmagára és az egész megértésére irányuló mozgásában, hogy közben a transzcendentális elvek meghaladására, ebből kifolyólag pedig a teremtésre irányuló akarat használatára is készíti. Tehát a fenséges tapasztalásakor a képzeletet valamiféle sokk éri, amely elviszi azt saját határáig, és arra készíti a gondolkodást, hogy az egészet mint intellektuális teljességet fogja föl, amely egy enigmatikus kerülőutat megtéve meghaladja a képzeletet. A fenségesben rejlik „sokk-hullám” (Deleuze 2008. 189) vagy „idegi vibráció” (Deleuze – Guattari 1991/2013. 7) tapasztalásakor érvényét veszíti mindannak a mondása, hogy *látom* vagy *hallom* az adott dolgot, ugyanis azt egy tökéletesen fiziológiai érzés következtében csak *érezni tudom*.⁷ Mindez egy új aspektusból világítja meg a művészet tapasztalatából táplálkozó megismerési folyamatot. A testi működésből fakadó érzet által katalizált prereflexív tapasztalat merleau-pontyánus fenomenológiai vizsgálatában is középpontba kerül a

⁶ Meglátásom szerint mindezt Gumbrecht korábban már idézett könyvében a következőképp érinti: az esztétikai élmény tárgyát a jelenlét- és jelentéshatások közötti ingadozás vagy feszültség a provokatív bizonytalanság és a nyugtalanság összetevőjével ruhazza fel.

⁷ Deleuze *Francis Bacon. Az érzet logikája* című írásában a műalkotások befogadásakor elsődlegesen az érzet (s például nem a forma különböző aspektusainak) jelentőségét hangsúlyozza, a műalkotás a nem én-központú irányítással bíró befogadás következtében létrejövő érzetek kompozíciójából, azok együvé helyezéséből, összevonásából áll össze. De hogyan is hozhatnak létre a műalkotások szubjektum nélküli individuációt? A műalkotás percipiálása nem egyenlő az érzettel, ugyanis az érzet, a perceptum és az affektum sem tárgyiasít, hanem benne különböző intenzitás szintek váltakoznak egymással, különböző intenzitások szintkülönbségeit foghatja egybe. A reprezentáció helyett itt már a transzcendentális empirizmus értelmében vett megélésre, az érzet logikájára kerül a hangsúly. Amikor egy műalkotás az általa megjelenített egy különös *itt és mostban, haecceitasban* önmagán túlmutatóan valami lát-hatatlan többletnek ad helyet. Ellenállhatatlan erővel képes kitölteni a pillanatot, miközben egy új világ hátteréből emelkedik ki és oda süllyed vissza: amint megjelenik és megjelenít számomra valamit, Merleau-Ponty szavaival: „máris eltűnik, beolvad a világ horizontjába, és átadja helyét egy következő ez-nek. A jelen csakis azért határozhatja meg ürességem, mert múltékony, mert ideiglenes, létrejötté soha nem függetleníthető egy következő ez felbuklásának fenyegető közelségétől.” (Merleau-Ponty 1964/2007. 68–69)

művészi alkotás vagy az esztétikai élvezet eseteinek leírása. „Minden rejtély az érzékiben van.” (Merleau-Ponty 1960. 31) Innen nézve az érzékiség vizsgálata közelebb vihet egy olyan látásmódhoz, amiből a tényeket már nem egy lényeghez képest próbáljuk meg definiálni.

A deleuze-iánus filozófia esetében, és ez igaz a merleau-pontyánusra is, a látható valóság szférájának folytonos keletkezése vagy alakulása elválaszthatatlan a látható láthatatlanjától, amely sok esetben a tér és az idő együttes működése által válik tapasztalhatóvá. Deleuze és Guattari szerint a testek és a dolgok szüntelenül átalakulnak, ahogy kapcsolatba kerülnek az idővel, valamint különböző és divergens entitásokkal. A rizóma fogalma⁸ az érzéki sokféleség szétartató útjait jelöli, amelyek a hatalom és a társadalmi rend törvényeihez alkalmazkodó szokásokat és kötelezettségeket véletlenszerű asszociációk és kapcsolatok révén „mellékvágányra” kényszerítik, az összetevőik között fennálló viszonyokat pedig absztrahálják. A fogalom a valóságot nem a strukturális egészek rendezett sorozataiként írja le. Ennek értelmében a megismerés működése és az ahhoz kapcsolódó taxonómiák teljes mértékig már nem rendezhetők a „gyökértől a fáig” típusú struktúrába. Ehelyett a láthatatlan szférájában levő rizóma hálózatos felépítése szerint gondolják el azt, amiben nincs hierarchikus rend, aminek bármely része összeköttetésbe hozható bármely másik részével, s így az egy kiemelt vég- vagy belépési pont nélküli decentralizált közeget hoz létre.

Jól ismert, hogy Deleuze gondolkodására a bergsoni filozófia mély hatással volt. Ennek okán mind a tudomány, mind pedig a művészet alkotásainak forrásaként valamilyen új megindultságot feltételezett, amit a megértés folyamatában minden teremtés előfeltételeként ismert fel. Bergson mindezt az intuíció módszerének működésével indokolta, amit egy olyan természetes képességként írt le, amely közvetítésével egy dologban felismerhetjük a tartam tulajdonságait, az egymásutániságot, a folyamatosságot és a változást. Az intuíció a tudat közvetlen érintkezése az aktualizálódás és differenciálódás folyamatával. Ebből kiindulóan a rizomatikus modell filozófiai gondolkodásba való bevezetését már Bergson soraiból is kiolvashatjuk:

⁸ Gondolkodásuk szerint egy fogalom sohasem egy sokaságot egyesít valamely jellemző jegy – logika – alapján, nem is osztályoz, és nem illeszkedik dialektikus módon valamely totalizáló hierarchiába. A fogalom definiálhatósága helyett annak eseményszerűségét teszik hangsúlyossá, ebből adódóan az mindig egy szingularitás kifejezése, egy esemény gondolkodásban kifejeződött többlete. Emiatt a filozófiai fogalmak nem transzcendentális entitások, hanem intenzív sokaságok, amelyek egy korábban hozzáférhetetlen tapasztalati mezőnek koherenciát biztosítanak. A filozófia mint fogalmak teremtése egyszersmind konstrukció a szemléletben. Közége az immanencia-sík, a gondolkodás szubjektum–objektum-felosztás előtti abszolút horizontja. A gondolkodás konstitutív módon nyitott a másra – ez a gondolkodáshoz képest más azonban nem a már kész valóság, hanem a keletkezésben lévő esemény. Egy ilyen eseményhez képest azonban a gondolkodás nem transzcendens: a gondolkodás ugyanazon az immanencia-síkon mozog, mint az esemény (hiszen nincs is más sík), és a szinguláris eseményt koherenciával látja el a fogalomteremtés révén.

De ha tudunk keresni egészen mélyen önmagunkban, talán találunk egy másrendű felületi, a felületi egyensúlynál még kívánatosabb egyensúlyra. A tó felszínéig nyúló vízinövények szüntelen inganak a hullámokban; a víz fölött érintkező leveleik egymásra tolnak, s ezzel belülről némi szilárdságot adnak nekik. De még szilárdabbak a keményen földbe nőtt gyökerek, amelyek alulról tartják őket. (Bergson 1932/2002. 25.)

E bergsoni perspektívához is erősen kapcsolódva a rizomatikus alakzatok arra szolgálhatnak, hogy támogatásukkal változtassunk a rigid és rögzített struktúráinkon, a bináris gondolkodásunkon és az ítélkezésünkön. Az ehhez szükséges túlzott jelenléteket jelentő látásmód az elképzelések és testek relacionális és több-rétű potenciáljának hangsúlyozásán keresztül érhető el: „a már-eleve-ott-levő és a folyamatosan még-mindig-ott-nem-levő” (Deleuze 1969/2014. 60) azonosságának érzete folytán.

A szerzőpáros nézőpontjából a *megismerés* folyamata a rizomatikus műveletek szűrőjén keresztüli mozgások, intenzitások és polimorf formációk által válik hozzáférhetővé. A deleuze-iánus filozófia szerint értett megismerésben jelentős szerepet játszik az *érzet*, ami egyszerre van jelen a tapasztaló és a tapasztalt dologban. Ez a befogadói stratégia a művészet vonatkozásában felszámolja a mű és a befogadó közötti távolságot: az intenzitás időben töredezett pillanataira koncentrálnak, amiben minden esetlegesen megjelenő üzenet mellékessé válik. A filozófiát és a művészetet a gondolkodás egy-egy formájaként írják le: síkjaik találkozásakor a logosz fénye a műalkotásban és a befogadóban egyszerre jelenlévő érzet által erősödhet fel. Ezekben a keresztmetszetekben hangsúlyossá válik az érzékelés elsősége, izgalmas játékok mozgása, amiből rendre kirajzolódik: a műalkotás nem reprezentálja az érzést/érzetet, ám mégis egy érzés kifejeződésékként jelenik meg. Mindez pedig az érzékelés működésének vizsgálatában radikális nézőpontváltásra motivál: a szem nem más, mint az érzékelés által megköltött diffúz fényingerek totalitása és *reprodukcója* (Deleuze 1968. 128).

Míg Kant a transzcendentális affinitás fogalmával arra próbál magyarázatot nyújtani, hogy a tapasztalat mitől válik rendezetté, egységessé, addig Deleuze és Guattari az affektusnak (affektum) tulajdonít kiemelt szerepet. Az érzettel összefonódó affektust olyan erőként gondolják el, ami a megismerés folyamatában az objektum felől is valamilyen jelenléteket feltételez, ami a tárgy- és világtapasztalat alakulását a megszokott határokon túlra próbálja lendíteni. Azonban mindezzel nem arra tesznek kísérletet, hogy Kant affinitás fogalmának jelentését kiiktassák a tárgy- és a világtapasztalat alakulásának folyamából. Ha így tennének, az minden bizonnyal ellentmondásossá tenné vállalkozásukat, s az azt jelentené, hogy megfeledkeztek azokról a nehezen hozzáférhető tartalmakról, amelyek a tapasztalat keletkezésében szervező funkciót töltenek be.⁹

⁹ Mindezt Cézanne a művészetre vonatkozólag a következőképp magyarázza: „A művészet a természettel párhuzamos harmónia. A művész velük párhuzamos, hacsak szándékosan

Elgondolásuk szerint az érzékelés már nem egy minden észlelést megelőzően fennálló ítélőképesség szerint konstruálódik, hanem sokkal inkább annak folyamatszerűségéből fakadó kísérletező aspektusa, gyakorlata válik hangsúlyossá. Az érzékelés folyamata azonos az individuáció folyamatával. Ebből adódóan az értelem nem választható el a testtől. Úgy vélem, hogy ez az elgondolás egybeesik Merleau-Ponty kései filozófiájával: nemcsak abban egyeznek, hogy mindkét álláspont elutasítja az értelem nélküli test és az értelmes szellem elkülönítéséhez vezető dualisztikus szemléletű közelítésmódot, hanem az érzékelés *teremtő* szemléletének elgondolásában is. A magánvaló érzékelés nem más, mint passzív teremtés és affirmatív folyamat, ami önmagán kívül az öröm megteremtésében is fontos szerepet játszik. Így a megértés játéktérén belül meghatározó szerephez jut a *színező érzet* mint olyan, ami sokoldalúságából fakadóan számos filozófiai fogalom háttérét képezi.

Ennek okán az érzet a megértésre való törekvés egyik motiválójaként jelenik meg. A filozófia síkján az érzet teret nyújt a túlságosan intellektualista nézőpontok oldására. Lehetőséget kínál annak felismerésére, hogy a műalkotás megértésének folyamatában sohasem a művet mint olyat értem meg, hanem azt az *érettömböt*, és annak számomra/számunkra mondott *igazságát*, aminek jelenléte perceptumok és affektumok által válik tapasztalhatóvá. Azonban mindez csak akkor lehetséges, ha elvonatkoztatunk azoktól az észleletektől, amelyekkel egy tárgyat vagy referenciát észlelünk, és ezáltal hagyjuk, hogy a műalkotás *mondjon* nekünk valamit. A megértő pozíciója ennek következtében radikálisan megváltozik. Az érzet a lét kutatásaként jelenik meg, a műalkotás befogadási ideje alatt minden pillanatban azzá válunk, amit az aktuálisan kifejez. A műalkotás sodor az érzetek felé, mindez nem egy konstituáló szubjektumot feltételez, aki az észleletekből származtatott érzelmeit – Bergson szavaival – „mindig valamely tárgyra függeszti, s azokat valamely értelmi megjelenítés érzékenységünkben való visszaverődésének tart” (Bergson 1932/2002. 54). Ezzel szemben egy olyan *ént* valószínűsít, ami az események és azok körülményeiből fakadó azon hatások összessége által körvonalazódik, amelyeket az adott műalkotás az életből von ki. A művészettapasztalat során az *én* ilyen jellegű átgondolásának aspektusából a hasonlóságok helyett az esetlegesség, a sokszínűség, a sokaságok folytonosan újabb és újabb kapcsolódásai kerülnek előtérbe.

közbe nem lép... Egész akaratának hallgatnia kell, el kell csendesítenie magában, el kell felejtenie az előítéletek minden hangját, esendét kell teremtenie, tökéletes visszhanggá kell válnia. A kinti és az idebenti (homlokára mutat) természetnek át kell járnia egymást, hogy tartóság legyenek, éljenek, félig emberi, félig isteni létként, a művészet létként. A táj tükröződik vissza, bennem humanizálódik, gondolkodik. Én objektíválom és rögzítem a vásznamon. Nemrégiben Ön Kantról beszélt nekem. Talán ostobaságot mondok, de úgy érzem, mintha én lennék ennek a tájnak a szubjektív tudata, vásznam pedig az objektív tudat. Vásznam és a táj, mindkettő kívülem, ám az utóbbi kaotikus, illanó, zavaros, logikai élet nélküli, értelem nélküli, míg az előbbi: maradandó, kategóriákba foglalt, az eszmék modalitásának részese...” (Hoffmann 1966/1974. 181)

Deleuze ezt úgy fogalmazta meg, hogy egy mondhatni szétválaszthatatlan egységben az érzetnek van egy szubjektum felé forduló arca (azaz az idegrendszer, az eleven mozgás, az ösztön, a vérmérséklet felé) és egy objektum felé forduló arca (azaz az esemény, a tény, a hely felé). Más szavakkal: „az érzetet ugyanaz a test adja és kapja, az a test, amely szubjektum és objektum is egyszerre” (Deleuze 1969/2014. 44–45). Az érzet az a „folyékony” elem, ami képes lesz a különböző rendek és szintek közötti átjárásra. Deleuze azonban kétségtelenül új aspektusok szerint világítja meg az értelem és az érzékiség kettősségéből kiinduló kanti pozíciót. Kiindulópontja a kanti szintézisek működés módjának *assemblage*-szerű újragondolása, ami az eleve adott érzéki sokféleséget a létrejövésnek vonalain keresztül a multiplicitás felől közelíti meg. Innen nézve a deleuze-iánus filozófiai teremtés/alkotás (*création*) abban az értelemben tér el a kontemplációtól, hogy megszünteti a distancia követelményét: például a direkt érzékelés és a látás szembeállítását. Mindez pedig magában hordoz egy olyan szempontot, ami teret enged annak, hogy felfüggesztjük az éppen előttünk megjelenő tárgyak felé irányuló értelmezői „kényszert”. Persze eközben ez a dolgok anyagiságára, fizikai jelenlétére, a közvetítés módozatára irányuló koncentráció teljes mértékben nem nyomhatja el a jelentés dimenziójának működését.

Merleau-Ponty filozófiájára is jelentős hatást gyakorolt Bergson gondolatisága, többek között a tartam fogalmának vonatkozásában.¹⁰ Elgondolása szerint ha a művészettapasztalat folyamatában önmagunkról nem testetlen szemlélőként veszünk tudomást, akkor az érzékelés radikálisan más módjaira lehetünk figyelmesek. A kortárs fenomenológia néhány törekvésében e térben zajló gondolkodás egyik kulcsfogalma a *hús*, ami a lét feltárulkozásának és elrejtőzésének *kiazmus*ában mutatkozik meg. A *hús* egy „nem létező valami” (Ullmann 2010. 387), sem valamilyen fogalmilag rögzíthető lényeg; nem a heideggeri ontológiai differencia érteleme szerint épül fel. A *hús* sokkal inkább egy felismerés, aminek következtében a gondolkodás keretei jelentősen megváltozhatnak.

A tény és lényeg többé nem különíthetők el egymástól. Ez nem azért van így, mert tapasztalatunkban összekeveredve jelennek meg [...], hanem azért, mert a Lét többé már nem előttem van, hanem körülölel, bizonyos értelemben keresztül folyik rajtam, és a Létet nem kívülről látom, hanem a Lét kellős közepéből. (Merleau-Ponty 1964/2007. 132.)

¹⁰ Ezen a ponton fontos hangsúlyozni, hogy vizsgálódásom kontextusát kétségtelenül dúsítanak azok a belátások és felismerések, amelyek Deleuze önálló, valamint Guattarival közösen írt műveiben, illetve Merleau-Ponty munkásságában található Bergsonra tett utalásokból és hivatkozásokból olvashatóak ki, azonban mindez és a bergsoni filozófia alaposabb és mélyebb fogalomtörténeti relevanciájának elemzése jócskán szétfeszítené jelen írás (így is meglehetősen tágra szabott) kereteit.

Az értelmezés eszerint mindig egy-egy máshogy nyíló szétválásból keletkezik, és ez működteti a létező meghatározását.

A *hús* egy olyan gondolati modellként jelenik meg, melynek következtében a dolgok valódi létének feltárására irányuló törekvés a testiség sűrűségére és az érzékelés dimenzionalitására összpontosít. A huszadik századi filozófiai belátás egyik alapvetése szerint az érzékelés mindig nyitott természetű, mivel „a hús (a világ húsa és az én húsom) nem pusztán esetlegesség és káosz, hanem önmagába visszacsatlakozó, önmagával összefüggő textúra, egységes szövetek” (Merleau-Ponty 1964/2007. 165). A fogalom meghatározó jellemzését Merleau-Ponty a következő sorokban foglalja össze:

ahogyan az érzet belülről, a világ húsából kiemelkedve tartja a levelet, úgy hordozzák gondolataink a tapasztalat textúráját, stílusát, először néma, végül kimondott formában. Ahogy minden stílus, a gondolatok is a lét sűrűségében bontakoznak ki, és nemcsak ténylegesen, de elvileg sem lehetne őket kiemelni onnan, hogy maguk előtt kiterítve szemrevételezhessük mibenlétüket. (Merleau-Ponty 1964/2007. 137.)¹¹

A világ *húsát* nem a szellemmel, gondolkodással szembenálló anyagként gondolja el, s nem is az immanenciával szembenálló transzcendenciaként. A világról érintés, tapintás és érzékelés által szereshető tapasztalat leírására kínál lehetőséget, ezáltal pedig egyértelművé teszi azt, hogy a gondolkodás – a látás, a beszéd, a cselekvés és az emlékezés – alapvetően mindig térben zajlik. „Minden tapasztalás már eleve térszerű valóságot tapasztal és a gondolkodás is testi, térbeli működés” (Ullmann 2010. 384–385). Ennek értelmében a *hús* általános létminőség, megtestesült princípium, a Lét egy eleme (de nem létező), a látható egyetemes kohéziója; nem lehet rámutatni a létezők rendjében, nem anyag, szellem vagy szubsztancia, nem pusztán tény vagy tények összefüggő sokasága, nem valami, de nem is semmi, s nem a lét pusztán negációja (lásd még Ullmann 2010. 386–387). Annak a gondolati kiindulópontnak a felvételére inspirál, miszerint a valóság nem kívülről alakítja, hanem immanensen befolyásolja a gondolkodást. Mindez egy műalkotás befogadásakor, valamint annak leírásakor a teoretikus megközelítés elnémitését, ezáltal pedig az érzékelés felfokozását eredményezheti. Az esztétikai világ logosza és a tényekkel együvé tartozó immanens érzelmi idealitások „eleve testem erővonalaiba, sarokpontjaira, dimenzióira, egész általánosuló mozgására vannak felfűzve, és az ideák is már a test illesztékeibe vannak beékelve”

¹¹ Ullmann Tamás megfogalmazása szerint: „A hús egy elnevezés, amely lehetővé teszi ennek a gondolati fordulatnak az elgondolását a hagyományos fogalmak csapdái nélkül. A hús tehát nem létező valami, de nem is fogalmilag rögzíthető lényeg: inkább egy belátás, vagy filozófiai vízió neve, amely a gondolkodás kereteire, háttérére, rejtett horizontjaira vonatkozik. Nem lehet rámutatni, csak rávezetni és a megfigyelésre felszólítani: »Nézz!«, »Nézd így a dolgokat!«.” (Ullmann 2010. 387)

(Merleau-Ponty 1964/2007. 132). A testben rejlő *a priori* nyújt alapot a fenomenális mezőben megjelenő ideákkal rendelkező tényeknek és formáknak.

Merleau-Ponty a megismerés ontológiai forrásának kutatásakor az érzéki közvetlenséget az érzéki affekció felől közelíti meg, így az abból fakadó sokféleségek jelentik az értelem kialakulásának forrását. Az érzékelés következtében a test a dolgok mértékévé válik, s ebben az értelemben az idealitás rendelkezhet olyan formával, ami nem áll távol a *hús* érzékiségétől, sőt annak tengelyeit, dimenzióit, mélységeit alkotja. Az érzéki minőség ezen megközelítése egyfajta felszólítást is közöl velünk: amennyiben *így* érzékeljük azt, akkor valami egészen más dolog jelévé válhat. Így a művészet a jelek olyan különleges világaként tárulkozhat ki, ahol e jelek anyagtalanított jelekként egy szellemi természetű lényekben kapnak értelmet. Mihelyt ez bekövetkezik, azt követően a művészet által feltárt világ visszahat az összes többire, különösen az érzéki jelekre. Deleuze így fogalmaz: „magába vonja, egyfajta esztétikai értelemmel színezi át őket, és megvilágítja azt, ami eddig homályos maradt bennük. Ekkor értjük meg, hogy az érzéki jelek már eleve egy anyagi jelentésükben megtestesülő ideális lényekre utalnak” (Deleuze 2002. 18–19). Merleau-Ponty kései filozófiájában is hasonló aspektusokra lehetünk figyelmesek: „A dolgok és az őket észlelő testek, a közeliék ugyanúgy, mint a távoliak, immár egymás mellett helyezkednek el ugyanabban a világban, és az észlelés, amely, még ha nem is a »fejében«, azért nem is akárhol, hanem a testemben zajlik: egy olyan testben, ami egy a világ dolgai közül” (Merleau-Ponty 1964/2007. 22).

Mindkét filozófia a megismerés folyamatát annak produktív érzékletességével együtt feltételezi igazán hatékonyan. Továbbá a művészetben mindkettő kiváló alkalmat lát arra, hogy általa tapasztalóként a felfogás rögzültnek vélt alakzatai mögé tekinthessünk. Látásmódjuk a megértést előfeltevésszerűen nem bontja szét érzékszervi benyomásokra és utólagos műveletekre. Merleau-Ponty-nál az individuum egy aktív létezési mód,¹² a tér és idő egymásba fonódása, a test színének és fonákjának egymásba simulása. Az individuum észlelését nem egyszerű szenzoriális működésként feltételezi, amelyből aztán minden felmerülő egyéb testi és lelki funkció is levezethető, hanem az *eredeti* találkozás olyan archetípusaként, amit a múlttal, a képzelet világával és a fogalmakkal való minden találkozás megismétel és megújít. E *kiaszma* folytán világgá és másokká válhatunk (Merleau-Ponty 1964/2007. 183). Az alkotásra kényszerítő Lét csakis az alkotáson keresztül tapasztalható (uo.), a nyitottságban történő szakadatlan kérdés ontológiájának egyik kiindulópontja. Deleuze olvasata szerint minden érzéki benyomást és képességet – mintegy a differencia formájaként – a különbségben rejlő intenzitások működtetnek. Az intenzitások esztétiká-

¹² „Röviden, az individuum egy bizonyos létezési mód, aktív értelemben, egy bizonyos Wesen, értve a szót úgy, ahogy Heidegger használta, vagyis igeként.” (Merleau-Ponty 1964/2007. 132)

jára az individuáció folyamataként tekint, ami lehetővé teszi, hogy megszabaduljunk a reprezentációtól, azaz a gondolkodást lerögzítő képtől, az én képétől az individuum fogalma javára, ami nem azonosságpólusokra, hanem csupán potencialitások sokaságára utal.

Ilyen értelemben az általam vizsgált szerzők kiiktatják az esztétikai és a gyakorlati közötti kantianus szembeállítást. Egyrészt azért, mert a művészet és az esztétikai tapasztalat anélkül is szolgálhatják az élet érdekeit, hogy megszűnének önmagukban is értékes célok lenni. Másrészt azért, mert elismeri a közvetlen élvezet, a test, a vágy – mint az élet érdekeit, gyönyöreit és gyakorlati céljait megvalósító *locus*-ok – értékét. Ezt továbbgondolva pedig elvetik a távolított érdek nélküli kontempláció hagyományos esztétikai beállítottságát is, és ahelyett az élet minden területére kiterjedő aktív, nyitott, kreatív *hangoltság* esztétikáját ajánlják. A művészet tapasztalatában a test és az érzet kölcsönös viszonya központi szerepet tölt be, ezek az érzékeny és eleven elemek valamilyeni észlelésünk alapvető közvetítőjeként jelennek meg. Ennélfogva a szubsztanciális tartalmakra irányuló figyelem helyett a mű *eseményyszerűségéből* fakadó jellemzői – mint az epifánia hordozói – kerülnek előtérbe. A korlátok közé nem terelhető, így múltékony jelenléthatásokból létrejövő esztétikai feszültség egyszerre kapcsolódik a mű térbeli megformáltságához és a befogadás eseményének időbeliségéhez. Ebből a perspektívából a nyelv vonatkozásában a kifejezés és kifejeződés kerül középpontba, ezáltal pedig a nyelv szorosan kapcsolódik a testi észleléshez mint olyanhoz, mintegy annak kiterjedéseként körvonalazódik. „Reverzibilitás áll fenn a látó és a látható, a látható és a láthatatlan, a látható és a tapintható, a tapintó és a tapintott, a hallás és a beszéd, a beszéd és a nyelv, az én és a másik, az én és a világ, a gondolkodás és az észlelés között” (Ullmann 2010. 407–408).

Az észlelés a látó és a látható reverzibilitása révén jön létre, azon a ponton, ahol a két ellentétes irányú metamorfózis keresztezi egymást. Hasonló reverzibilitás működik a beszéd és a beszéd által kifejezett jelentés között. A jelentés pecsételi le, zárja egybe, gyűjti össze a beszéd fizikai, fiziológiai, nyelvészeti hordozó feltételeinek sokaságát, egyetlen egységes aktusban rántva egybe ezen eszközök heterogén sokféleségét; ahogyan a látás/látvány is betetőzi és egybefogja az érzékelő testet. (Merleau-Ponty 1964/2007. 175.)

Az általam elemzett filozófiák szerint az esztétikai élvezetben sokkal inkább a jelenlét, a testi cselekvések, a spontán reakciók válnak hangsúlyossá, mintsem a megismerés tudatos és reflexív folyamatai. Így nem megfigyelőként állunk szemben a világgal, térbeli dimenziójának is részeseivé válunk. Innen nézve az értelem már nem elkülöníthető összetevőként, hanem – mintegy a rizomatikus elágazások elvét követve – illanó komponensként van jelen a felfoghatóban, a megjelenőben. Ennek okán – a gadameri példához is visszatérve – megállapítha-

tó, hogy a műalkotás kiterjedésére (*Volumen*) és anyagiságaira irányuló figyelem szükségszerűen a testiség és a nyelv összefonódásának lehetőségeit is kutatja. A mű anyagiságaiból kibomló jelenlét eseményekor felbukkanó nyelv, amire Merleau-Ponty beszélő nyelvként hivatkozott, „a kifejezés pillanatában hozza létre magát, ami lehetővé teszi a jelektől az értelemhez való átmenetemet” (idézi Ullmann 2010. 400). Ebből is jól látszik, hogy az érzékelés és a jelenlét képtelen a jelentés teljes mértékű zárójelezésére, de az bizonyos, hogy a jelenléthatások élménye által az értelem felismeréséhez vezető úton korábban nem ismert aspektusokra lehetünk figyelmesek. Az egyik ilyen például a fenomenek fogalomelőtti dologiságának átéléséhez kapcsolódik. Ezek az intenzív pillanatok megengedik, hogy a dolgok anélkül jelenjenek meg előttünk, hogy eredendően azok jelentései felé fordítanánk kutató tekintetünket. A megformáltság benyomását így elkerülő értelem egy olyan virtuális alakzatként van működésben, ami által például lelepleződhet a nyelvileg kommunikálhatatlannak vélt kapcsán felmerülő kimondhatatlan szó kimondásának vágyával megjelenő önmagát feloldó és eltüntető szándék is.¹³

A művészet lehetővé teszi a filozófia számára, hogy felülvizsgálja a metafizika tévesnek látszó azon meggyőződéseit, amelyek torzítják a valóságra vonatkozó képünket: ez a filozófiai program az egyik központi eleme mind a deleuze-i, mind a kései merleau-pontyanus gondolkodásmódnak, és írásomban is ennek alátámasztására tettem kísérletet. A láthatóság horizontjában mindkettő a metafizika által felrajzolt, nehezen észrevehető, a tekintet elől folyton visszahúzó törésvonalakra próbál fényt vetni. Mindkét megközelítés szerint a filozófiának kerülnie kell az általánosságokhoz vezető reflexiót, ehelyett a cselekvő és a *milieu* között kibontakozó dinamikus viszony vizsgálatára koncentrálnak, ennek folytán pedig az értelmes, de ideálisan nem rögzített jelentés(ek)e)t egy mindig újraszerveződő mező eredményeképp gondolják el.

IRODALOM

- Bergson, Henri 1932/2002. *Az erkölcs és a vallás két forrása*. Ford. Dr. Dienes Valéria. Budapest, Szent István Társulat.
- Bouhours, Dominique 1761/2001. A tudom is én micsoda. Ford. Harkányi András. *Laokoón*. 1. 2–13.
- Deleuze, Gilles 1968. *Différence et répétition*. Paris, P.U.F.
- Deleuze, Gilles 1969/2014. *Francis Bacon. Az érzet logikája*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, Atlantisz.

¹³ Shusterman a következőképp fogalmazza meg ezt a jelenséget: „Ám ez csupán azt jelenti, hogy soha nem beszélhetünk (vagy gondolkodhatunk explicit módon) olyan dolgokról, amelyek valamilyen módon nem nyelvi közvetítés révén léteznek, de ez nem jelenti azt, hogy soha nem tapasztalhatjuk meg őket nem nyelvi formában, vagy hogy nem létezhetnek számunkra jelentésteli módon a nyelven kívül.” (Shusterman 2009. 104)

- Deleuze, Gilles 1969. *Logique du sens*. Paris, Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles 1998. *Hume és Kant*. Ford. Ullmann Tamás. Budapest, Osiris.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix 1991/2013. *Mi a filozófia?* Ford. Farkas Henrik. Budapest, Műcsarnok Nonprofit Kft.
- Deleuze, Gilles 2002. *Proust*. Ford. John Éva. Budapest, Atlantisz.
- Deleuze, Gilles 2008. *Az idő-kép. Film 2*. Ford. Kovács András Bálint. Budapest, Palatinus.
- Gadamer, Hans-Georg 1960/2004. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Osiris.
- Gadamer, Hans-Georg 2000. Hans-Georg Gadamer im Gespräch. Hermeneutik, Ästhetik, Praktische Philosophie. In Carsten Dutt (szerk.) *Hans-Georg Gadamer im Gespräch. Hermeneutik, Ästhetik, Praktische Philosophie*. Heidelberg, Winter. 9–75.
- Gumbrecht, Hans Ulrich 2004/2010. *A jelenlét előállítása. Amit a jelentés nem közvetít*. Ford. Palkó Gábor – Kulcsár-Szabó Zoltán. Budapest, Ráció Kiadó.
- Hoffmann, Werner 1966/1974. *A modern művészet alapjai. Bevezetés a modern művészet szimbolikus formáinak világába*. Ford. Tandori Dezső. Budapest, Corvina.
- Kelly, Michael 2003. *Iconoclasm in Aesthetics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice 1955. *Les aventures de la dialectique*. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice 1960. *Signes*. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice 1964/2007. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik és Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Rorty, Richard 1999/2007. *Filozófia és társadalmi remény*. Ford. Krémer Sándor és Nyíró Miklós. Budapest, L'Harmattan.
- Sartre, Jean-Paul 1938/1968. *Az undor*. Ford. Réz Pál. Budapest, Magvető.
- Shusterman, Richard 2009. Pragmatista esztétika. Ford. Kollár József. In Kovács Zoltán (szerk.) *Filozófiai szöveggyűjtemény*. Budapest, Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem. 100–104.
- Shusterman, Richard 2015. A test mint háttér. Ford. Antal Éva. In Antal Éva – Kicsák Lóránt – Széplaky Gerda (szerk.) *Performatív fordulatok*. Eger, Líceum Kiadó. 199–219.
- Sontag, Susan 1966/1998. Az értelmezés ellen. Ford. Rakovszky Zsuzsa. *Holmi*. 10/3. 416–424.
- Suzuki, Daisetz Teitaro 1964/2019. *Bevezetés a zen buddhizmusba*. Ford. Agócs Tamás és Pressing Lajos. Budapest, Polaris.
- Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L'Harmattan.
- Vermes Katalin 2006. *A test éthosza – A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.



SZÉCSÉNYI ENDRE

A végtelentől a mérhetetlenig

Pavlovits Tamás: *A végtelen észlelése a kora újkorban.*

Budapest, Gondolat, 2020. 310 oldal.

Pavlovits Tamás legújabb könyvében a végtelen észlelésének fenomenológiai problémája kapcsán a racionalista filozófiai hagyomány néhány kora újkori képviselőjével foglalkozik: Descartes-tal és követőivel – az atyamesteren kívül leginkább Pascallal és Leibnizcel. Hármójuk tárgyalása alkotja a kötet gerincét: a bevezető és az antik és középkori előzményeket bemutató második fejezet után, egy-egy nagy fejezetet kap mindegyikük (ebben a sorrendben és csökkenő oldalterjedelemben). Kisebb teret kap – olykor csak az említés szintjéig – még: Arnauld, Henry More,¹ Gassendi, Spinoza, Malebranche és Fénelon – sőt a központi téma szempontjából fontos nevek sorát folytathatnánk olyan későbbi filozófusokéval, mint Kant, Emmanuel Lévinas és Jean-Luc Marion vagy éppen matematikuséval, mint Georg Cantor. A nem karteziánus kora modern hagyományt egyedül Locke képviseli számottevő terjedelemben a Leibnizcel folytatott vitája bemutatása alkalmával (273–285). Értelemszerűen sokan hiányoznak, hiszen a végtelen és az azzal való összeütközés (akár metafizikai-teológiai,

akár matematikai, akár természeti-fizikai összefüggésben) a kora újkor egyik alaptapasztalata. Szerzőnk indoklása, hogy miért csak e három jeles kora újkori filozófust tárgyalja részletesen, meggyőző: részben terjedelmi okokra hivatkozik, részben e tárgyban már megjelent publikációira – Arnauld-ról és Fénelonról (297) –, és legfőképpen arra, hogy Descartes, Pascal és Leibniz vonatkozó elképzelései reprezentatívnak tekinthetők az egész racionalista filozófiai hagyomány szempontjából. A kifejtés nagyon világos, a gondolatmenet precízen tagolt, egyenletes és nyugodt tempóban kibontakozó. Akik hallották már Pavlovits Tamást beszélni – egyetemi kurzusokon, konferenciákon vagy az interneten is szép számmal elérhető nyilvános előadásain –, szinte hallhatják a hangját a kötet olvasása közben. Érezhető, hogy egy – nagy francia mesterek előadói stílusán képződött – kiváló tanár, s nem pusztán egy felkészült íróasztal-tudós munkáját tartjuk a kezünkben.

Az elmefilozófia iránt érdeklődőkön túl többek között a kora újkor filozófiatörténetével, tudományfilozófiával, tudománytörténettel, vallásfilozófiával, vallástörténettel, valamint a matematika, a fizika vagy éppen a modern esztétika történetével foglalkozók is haszonnal forgathatják ezt a kötetet, mindegyikük – mi-ként e sorok szerzője is – sokat tanulhat és

¹ Aki – feltehetőleg egy szövegszerkesztővel végrehajtott globális módosítás szerencsétlen következményeként – végig „Moore”-ként szerepel, s így inkább a jeles 20. századi szobrászt idézi meg a 17. századi cambridge-i teológus helyett.

inspirálódhat belőle, hiszen a módszeresen összegyűjtött és alaposan elemzett hatalmas anyag bemutatásán túl számos továbbgondolási felületet is felkínál: mindkettő egyaránt nagy erénye e könyvnek.

A kötet két fő tézise, amelyet szerzője mindvégig szem előtt tart és következetesen bizonyít aprólékos elemzések és összehasonlítások segítségével, a következő: ebben a kora újkori filozófiai hagyományban egyrészt „a végtelen beépül az elme kognitív struktúrájába”, másrészt „a végtelen észlelése megelőzi a véges tárgyak észlelését” (16). E hagyomány képviselői egyetértenek abban, hogy az emberi elme eleve hozzáfér a végtelenhez: vagy „oly módon, hogy vele született ideával rendelkezik a végtelenről (Descartes, Spinoza), vagy úgy, hogy az ész által közvetlen hozzáférése van Isten elméjéhez (Malebranche), vagy úgy, hogy az elme közvetlen viszonyban áll az abszolúttal (Leibniz)” (277). Továbbá Pascal is idesorolható annyiban, hogy nála ugyan nem az ész rendjében, de azért a szív érzésén keresztül az elme mégis eléri a végtelent. Már azért ebből is felsejlik, hogy Pascal némiképp kilóg ebből a filozófusi körből, ha azért kakukkozásnak talán nem is nevezhető. Mindenesetre feltűnik az olvasónak szerzőnk küzdelme, hogy valahogy bent tartsa Pascalt – akit érezhetően kedvel, és eddigi publikációiból is tudhatóan nagyon ismer – ebben a csapatban. Descartes számára egyedül Isten végtelen; pozitív ideáját közvetlen belső észleléssel tapasztaljuk. Leibniz – bár e tekintetben szerzőnk értelmezésében ő Pascaltól indul ki, ti. a projektív geometria perspektíva-fogalmából, amelynek segítségével egyértelmű megfeleltetések hozhatók létre véges alakzatok és a végtelen között – a világegyetem végesnek észlelt képében, annak egységességében az aktuális végtelent pillantja meg. Pascal számára a fizikai természet a végtelen és nem Isten, s ő – Leibnizzel ellentétben – „nem

hagyja el a potencialitás körét”, nála egyedülként a részletesen tárgyalt filozófusok közül „soha nem nyílik út a metafizika felé” (291).

Nincs szándékomban részletesen ismertetni a könyv gondolatmenetét, különösen mert – rendkívül olvasóbarát módon – minden alfejezet végén megtalálható egy három csillaggal elválasztott rövid összefoglaló, továbbá mind a három kiemelt filozófusról szóló fejezet végén „Konklúzió” c. alfejezet összegzi a fő téziseket, végül a könyv hatodik fejezete „Összegzés” címen bő három oldalán még egyszer világosan bemutatja a legfontosabb tételeket. Ez utóbbi egyik bekezdését kivonatolom, hogy a szerző saját szavai felhasználásával egy vázlatos összképet azért mégis nyújtsak: „A nyugati gondolkodás három különböző területen tematizálta a végtelent: a matematikában, a fizikában és a metafizikában. A kora újkor feltehetően az egyetlen olyan korszak, ahol a végtelen mindhárom területen fontos szerepet játszik.” A végtelen *külső* észleléséhez a 17. század természettudományos felfedezései kellett, hiszen ehhez szükség volt „a világ végtelenségének elfogadás[áral]”, ami „a végtelen közvetlen észlelését tette lehetővé, még akkor is, ha a végtelent mindig véges formák által fejeződik ki.” A végtelen *belső* észlelését a „végtelen tökéletes ideája” koncepciójában már a skolasztikában kidolgozták, „de Descartes volt az első, aki szerint e fogalom maradéktalanul megjeleníti a tökéletes végtelent [ti. Istent] az elmében, és ezért közvetlen, belső szemlélet vonatkozhat rá.” Mind a végtelen közvetlen külső, mind közvetlen belső észlelete különös esemény, hiszen „kívül a végtelen a véges látványban észlelhető, belül pedig megérthetetlen evidenciaként adódik az észlelés számára”. Mindkét változatra igaz, hogy „valamiféle határtapasztalatot jelent, egyrészt azért, mert a végtelen nem adódik szokványos tárgyként az észlelés számára,

másrészt azért, mert az elme szükségszerűen saját határoltóságát is észleli ebben az észlelési aktusban.” Továbbá azért is határtapasztalat, mert „összetett affektusok kísérik, amelyek egzisztenciális vagy etikai értelemben átéltté teszik ezt az észlelést” (296). Ezt a határtapasztalatot bontja ki és elemzi ez a könyv nagy műgonddal elsősorban tehát Descartes, Pascal és Leibniz vonatkozó gondolatainak tükrében.

Számomra, a modern esztétika kibontakozása iránt érdeklődőként, a fenséges fogalmával kapcsolatos fejtegetések jelentik az evidens és elsődleges kapcsolódási pontot. A végtelen észlelése és a fenséges összefüggése Pascalnál merül fel egy kifejezetten ennek a kérdésnek szentelt szakaszban (230–236), amely a nevezetes *Disproportion de l'homme* című hosszabb töredék (Pascal 1983. 30–39) értelmezésére épül.² Egyrészt Pszeudo Longinosz kerül itt futólag szóba egy lábjegyzet erejéig, az ismeretlen 1. századi irodalom- és retorikatudós, akinél a ránk maradt hagyományban először jelenik meg a „fenséges”, másrészt, jóval hangsúlyosabban, Kant Harmadik Kritikájának (1790) a matematikai fenségesről szóló fejtegetései. Az ókori szerző emlegetése kicsit esetleges, hiszen Pascal nem hivatkozik rá – roppant érdekes és tanulságos is volna, ha megtenné évekkel Boileau francia fordításának megjelenése (1674) előtt, amely berobbantotta „Longinus” divatját –, a „sublime” is talán kétszer fordul elő a *Gondolatokban*,³ s ak-

kor sem kapcsolódik össze a távcsövek és a mikroszkópok által feltárt végtelenek megrendítő tapasztalatával.⁴ Mindenesetre sokatmondó, hogy Robert Doran *The Theory of the Sublime from Longinus to Kant* c. relatíve kurrens monográfiája még csak Pascal nevét sem tartalmazza (Doran 2015), s ez még csak kivételesnek sem számít a 17–18. századi fenséges tekintélyes méretű szakirodalmában.⁵ Pavlovits

evangéliumok képesek elúzni a kevélységet és a tunya beletörődést, „minden bűnök e két fő forrását”: „Mert ez a vallás azt tanítja az igazaknak, akiket egészen az istenségben való részesülésig magasztosít, hogy még e nagyszerű [sublime] állapotukban is magukban hordják minden romlás kútfejét, amely egész életükre hajlamossá teszi őket a tévedésre, a nyomorúságra, a halálra, a bűnre” (Pascal 1983. 213–214). Éva Madeleine Martin szerint itt a *sublimis* és *humilis* kettőségének megerősítéséről van szó, amelyet Pascal Szent Ágoston *A keresztény tanításról* c. művének negyedik könyvéből vesz. (Martin 2012. 85.) Martin ebben a tanulmányban részletesen elemez egy 1645-ös francia Longinus-fordítást is, amelynek nem ismerjük a szerzőjét: szerinte ugyanis a kora modern Franciaország irodalmában, festészetében és műkritikájában Boileau előtt is jelen volt már a fenséges – „a *sublimis* feszültségben létezett a *humilisszal*: a véges tapasztalata szembenézett a végtelennel.” (Martin 2012. 78.) Lásd még erről Braider 2012. 123 skk.

⁴ A „majesté” és az „immensité” főneveket, az „éclatant”, „vaste” és „ample” jelzőket találjuk itt (Pascal 1983. 31–32) Pődör László magyar fordításában valóban szerepel a „fenséges” is – „Vizsgálja tehát az ember az egész természetet a maga fenséges és teljes nagyszerűségében [dans sa haute et pleine majesté]...” – mint az „haut” fordítása, ami teljesen összhangban van a „sublime” korabeli irodalmi (nem esztétikai) használatával: valami, ami átvitt vagy szó szerinti értelemben odafont van, a magasban.

⁵ A kifejezetten francia érdekeltségű 17. századdal foglalkozó könyvek természetesen nem tudják megkerülni Pascalt, pl. Emma Gilby két fejezetet is szentel neki *Sublime Worlds: Early Modern French Literature* c.

² Itt jegyzem meg, hogy mivel a leginkább használatos magyar fordítás a Brunschvicg számozást követi, megkönnyítette volna a magyar olvasók dolgát, ha szerzőnk nem kizárólag a Lafuma és a Sellier szerinti számozást adja meg a *Gondolatokból* származó idézetek végén, bármennyire is ez a megoldás látszik manapság az elfogadott szakirodalmi sztenderdnek lenni.

³ Ott is inkább a Szentírással kapcsolatban, amikor pl. arról ír, hogy kizárólag az

szóvá is teszi egy lábjegyzetben, hogy „a fenséges foglalkozó szakirodalom nem ismerte fel Pascal jelentőségét” (232, 53. j.),⁶ aminek azért oka van, és azt nem is érdektelen végiggondolni.

Szerzőnk nem reflektál arra, hogy Pascal vonatkozó gondolattörédei és Kant hivatkozott passzusai egymástól nagyjából 120 év távolságra vannak. Pedig történnie kellett számos dolognak ebben az időszakban, ami egyáltalán lehetővé tette azt, hogy Kant egyik esztétikai főkategóriája lehessen a fenséges, amely (egyebek mellett) a pascali végtelenség tapasztalatára is reagálni látszik – visszamenőleg. Annyiban persze kézenfekvő és nem is példa nélküli Kant *matematikai* fenségését szóba hozni, hogy Pascalnál a végtelen *matematikai* eredetű és nem spirituális vagy teológiai fogalom (vö. Braider 2012. 186); ráadásul Kant

megteszi nekünk azt a szívességet, hogy a fenséges analitikájában alkalmazza az Első Kritika ama distinkcióját, amely szerint a tiszta értelmi fogalmak vagy a matematikai, vagy a dinamikai kategóriák csoportjába tartoznak, miközben a szép analitikája esetében ezt nem látja szükségesnek. Mindezenre Pavlovits abból indul ki, hogy a végtelen természetben elmerülő ember sajátos hangoltsága Pascalnál „nagymértékben hasonlít” (230) a kanti matematikai fenséges hangoltságához; s arra futtatja ki az összevetést, hogy mindkét filozófusnál hangsúlyos a végtelen észlelésének affektív oldala (ebben állna a fenségesként megélés), ám Pascalnál a fenségesre jellemző ambivalens érzés-komplexum, „az öröm és örömtelenség nem marad meg a mentális műveletek szintjén, hanem az egész emberi egzisztenciát átjárja.” Pascal ugyanis az emberi létezéssel is számot vet a természeti végtelen tükrében: a „végtelenségbe való beleveszés, amely a tájékozódási pontokat felszámolja, megkérdőjelezi az emberi élet értelmét.” (235) Ebben az interpretációban tehát Pascalnál is a fenségesbe fut ki ugyan a végtelen észlelése, de nála ennek érzése összetettebb, mert sokkal nagyobb az egzisztenciális tétje.

Lehetséges olyan értelmezéseket találni, amelyek az itt felvetettnél nagyobb egzisztenciális jelentőséget tulajdonítanak a kanti fenséges tapasztalatának, de én inkább a jelen kötet fő szerzőinek korához térnék vissza, mert valóban minden ott kezdődött: valószínűleg sosem vált volna a fenséges azzá, amivé már a 18. század közepétől megjelenő elméleti esztétikában lett,⁷ ha a végtelen észlelése nem vál-

munkájában (vö. Gilby 2006. 69–102), de itt is az irodalmi-retorikai szempont dominál.

⁶ E helyütt szerzőnk is Éva Madeleine Martin általam fentebb idézett tanulmányához utalja a Pascal és a fenséges témája iránt érdeklődőket – bár a „Martin 2012” hivatkozás nem fejthető meg a kötet bibliográfiájából, miként homályban marad a „Borges 1999” mögött álló könyv/tanulmány is (226), de azt már nem volt módomban kinyomozni, hogy az argentin főkönyvtáros mely művéről lehet ott szó. A magyarul is hozzáférhető kötetek közül eszünkbe juthat továbbá még Louis Marin *Fenséges Poussinje*, amelyben a fenséges a tudom-is-én-micsodával való összefüggésében kerül szóba: ugyan Marin zárójelben odaveti, hogy Pascal „a fenséges kérdésének szakértője”, de ennél többet nem árul el (Marin 2009. 168–169), ráadásul ez a megjegyzés is poétikai-retorikai-nyelvi kontextusban merül fel, nem a természet végtelenjével kapcsolatban. Baeumler is csak a „b) Boileau” alfejezet legvégén szentel egy bekezdést Pascalnak mint aki szembe megy a racionalista hagyománnyal azzal, hogy felismeri a „szív rendjének”, az „érezsítéletnek” és a tudom-is-én-micsodának az összefüggését (Baeumler 2002. 47–48), de itt sincs szó sem végtelenről, sem fenségesről.

⁷ Edmund Burke így fogalmaz 1757-ben: „A fenséges egy másik forrása a *végtelenség*; ha ugyan nem tartozik a legutóbbihoz [ti. a hatalmassághoz / nagy kiterjedéshez]. A végtelenség többnyire azzal a gyönyörteli borzongással szokta eltölteni elménket, amely a fenséges legsajátosabb hatása és a legigazibb

tozik meg Pascal korában, részben éppen általa is. Ugyanakkor felfigyelhetünk arra, hogy amíg Burke „gyönyörteli borzongásról”, Kant pedig az öröm és örömtelenség oszcillálásáról beszél a fenséges érzelmi hatását illetően, Pascalnál inkább „a rettegés és a csodálat vegyes érzéséről” (230) van szó. Ami mindjárt elbizonytalaníthat bennünket azzal kapcsolatban, hogyan is lehetne „esztétikai” vagy akárcsak „proto-esztétikai” az, ahogy Pascal leírja a két végtelenséggel való találkozást, különösen, ha ideértjük a híres egy mondatnyi töredéket is a térbeli és időbeli végtelen élményéről: „E végtelen rettégek örök hallgatása rettegéssel tölt el” (Pascal 1983. 108); itt már csodálatról sincs szó. A pusztaság és *közvetlen* rettegésben ugyanis semmi örömteli nincs; egy rémtörténet olvasásakor legalább az nyugtathatja meg az olvasót, hogy mindez a borzalom ott történik a könyv lapjain, őt semmilyen formában közvetlenül nem érinti, e megkönnyebbüléssel keveredve borzongása már lehet esztétikai. Tehát korántsem evidens, hogy Pascal kontemplációját a természet végtelenségéről annak minden affektív hatásával együtt esztétikai értelemben fenségesnek nevezhetjük-e, ha csak nem egyszerűen Kant felől olvassuk vissza.

Önmagában az sem magától értetődő ekkortájt, hogy szükségképp egzisztен-

ismérve. Aligha válhat érzékeink tárgyává olyasmi, ami valóban, saját természeténél fogva végtelen. Mivel azonban a szem számos dolognak nem látja a határait, az ilyen dolgok végtelenné látszanak, és ugyanolyan hatást keltenek, mintha valóban azok volnának.” Továbbá: „miként a végtelen nagyság, úgy bizonyos mértékig a végtelen kicsiség is fenséges [...], hatás szempontjából a kicsiségnek ezt a végtetét nem tudjuk megkülönböztetni magától a hatalmasságtól. [...] [A] tökéletes alapegység ideája semmivel sem elérhetőbb, mint a teljes egészé, amihez már semmit nem lehet hozzáadni.” (Burke 2008. 86–87.)

ciális kétségbeesésbe kellene torkollnia annak, ha a modern ember a távcsövek és mikroszkópok feltárta végtelenek közé, e feneketlen örvénybe gondolja el magát. Fontenelle *Beszélgései a világok sokaságáról* (1686) – mely népszerű, mondhatnánk, „tudományos ismeretterjesztő” dialógust Pavlovits éppen nem említi a neves hosszú életű szerzőtől – ugyanennek a tapasztalatnak egy teljesen más affektív értelmezésével áll elő, ráadásul egy szinte már esztétikai megszövegezésben:

Amikor az ég még csak a csillagszögekkel kivert kék boltozat volt, kicsinek és szűknek, szinte nyomasztónak éreztem a világmindenséget; most, hogy ezer és ezer örvényre osztva végtelen [*infiniment*] nagyra és mélyre tágitották, úgy érzem, sokkal szabadabban lélegzem, tágasabb térben élek, és persze a világűr is új pompájában [*une autre magnificence*] áll előttem. [...] Képzelnem sem lehet szebbet [*si beau*], mint ez a rengeteg örvény, egy-egy nappal a közepén és a körülöttük keringő bolygókkal. (Fontenelle 1979. 117.)

Más kortársait tekintve sem látszik Pascal rettegése jellegzetes válasznak, gondoljunk csak a Descartes-tal is szorgalmasan levelező Henry More-ra, aki költőként és teológusként is elég sokat foglalkozott a végtelenné táguat térrel és végtelen számúvá sokszorozódott világokkal, s nem volt ettől kétségbeesve (vö. Nicolson 1997. 133–140).

A Disproportion de l'homme-ban a rettegés mellett, azzal szoros kapcsolatban, valóban megjelenik a csodálat is, ahogy Descartesnál is a végtelen, azaz Isten észlelésénél – Descartes, érdekes módon, a világegész határtalanságának észlelését már nem tartja kontemplatív aktusnak, s ahhoz nem társít affektív tartalmakat (191). Pascalnál a „mérhetetlenséget [*immensité*]” vagy

az úrbéli térben és az atomok belsejében feltáruló „feneketlen mélységet [*abîme*]” látva ez volna a szemlélő (a kontempláló) adekvát érzelmi reakciója: „ámuljon e csodáktól [*il se perdra dans ces merveilles*]”, vesszen bele e csodákba! A helyesen szemlélő „a végtelenség és a semmi két feneketlen mélysége között [*entre ces deux abîmes de l’infini et du néant*]” lebegve „remegve tekint majd e csodákra [*il tremblera dans la vue de ces merveilles*]”, s a teremtett természet iránti „kíváncsisága [*curiosité*]” csodálatra [*admiration*]” fordul, és hajlandóbb lesz némán szemlélni, mint[sem] elbizakodottan kutatni őket.” (Pascal 1983. 32–33.) A „csoda” tapasztalata és a „csodálat” érzése (vagy szenvedélye) összeköthető mind általában a bontakozó modern esztétikai tapasztalattal, mind konkrétan a fenséges esztétikai minőségének kidolgozásával, hiszen már az említett Boileau is a következő címen adja ki Longinus-fordítását: *Traité du sublime ou du merveilleux dans le discours*,⁸ s ez kifuttatható Kantig is, aki a fenséges analitikájában szükségét látja majd különbséget tenni „*Verwunderung*” és „*Bewunderung*” (csodálkozás és csodálat) között (Kant 1997. 194). A legkorábbi már esztétikainak nevezhető szövegekben azonban a „(rá)csodálkozást” és a „csodálatot” inkább egy harmadik esztétikai kategóriához, az újszerűhöz vagy a szokatlanhoz társítják: „Létünk Legfőbb alkotója [...] kapcsolts titkos gyönyört mindannak az ideájához, ami új vagy szokatlan, hogy ezáltal ösztönözzön minket a tudás kutatására, és rávegyen a teremtés csodáinak [*the Wonders of his Creation*] megismerésére” (Addison 2007. 1191) – írja Joseph Addison *A képzelőerő gyönyörei* (1712)

⁸ Francesco Patrizi *Della poetica*jaig (1586) visszanyúló elemzéshez, amely a mimézis-elméletekkel szemben a fantáziára hagyatkozó „csodálatos [*maraviglia*]” köré épül, lásd Marin 2009. 170 sk.

c. esszé-ciklusában nevezett (immár esztétikai) képességünknek az újból vagy szokatlanból származó gyönyörei célokát kutatva; miközben a teremtő célja az volt a bennünket a „nagy” (azaz a fenséges) gyönyörére képessé tétellel, hogy „egyedül Ő maga lehe[ssen] az egyetlen végső, hozzáillő és megfelelő boldogsága”, ezért aztán „olyanná tette a lelkiünket, hogy természetes örömet leljen mindabban, ami nagy vagy határtalan.” (Addison 2007. 1191.) Addison határozottan kiegyensúlyozott és jó kedélyű szerző Pascalhoz képest, így sem a határtalan látványok (amelyek szerinte a szabadság képét idézik meg) felett érzett fenséges megdöbbenés, sem a természet csodái (amelyek legélénkebben a tavasz ébredésekor mutatkoznak) láttán érzett új vagy szokatlan örömebe nem veygyl az egzisztenciális elveszettség vagy pláne az isten-hiány érzése.

Nem azért, mert tudomást sem akarna venni erről. Van ugyancsak a *Spectator* c. folyóiratában egy kifejezetten pascali indítatású esszé-ciklus is, amelynek az *Essays Moral and Divine* (1714) címet adta utólag.⁹ Ebben egy éjszakai séta alkalmával ébredt gondolatait tárja elénk, amelyeket a csillagok végtelen seregeinek és a hozzájuk képzelt megszámlálhatatlanul sok világnak a látványa indított – persze, egy korai „esztétához” méltó módon, összehasonlíthatatlanul érzékibb és elevenebb leírását nyújtva a hold- és a csillagfényes firmamentumnak, mint amit Pascalnál olvashatunk –, s pontosan azzal a kérdéssel kerül szembe, amely a *Disproportion de l’homme*-ban is exponálódik:

⁹ Már a címválasztás is Pascalt idézi, ugyanis a *Gondolatok* John Walker-féle első angol fordítására emlékeztet: *Monsieur Pascal’s Thoughts, Meditations, and Prayers, touching Matters Moral and Divine as they were found in his Papers after his Death, etc.* (1688).

Nem tudtam nem észrevenni azt a jelentéktelen alakot, aki magam vagyok Isten művei mérhetetlensége közé [*amidst the Immensity of God's Works*] születve. [...] [C]sak titkos borzadállyal tudtam magamra tekinteni: mint egy olyan lényre, aki nem méltó a legcsekélyebb figyelemre sem attól, akinek ily hatalmas mű van a gondoskodására és felügyeletére bízva. Attól félttem, hogy észrevétlen maradok a természet mérhetetlenségének közepette, elveszem a teremtmények végtelen változatossága között... (Addison 1965. 530.)

Addison gyötrő gondolatai nem annyira az aránytalanságból és a fogódzók eltűnéséből ébrednek, mint inkább a gondviselő tekintet elvesztésétől való szorongásból. A feloldás éppen az lesz, hogy kicsinyes emberi fogalmakból indult ki az isteni mindentudás és omniprezencia elgondolásakor. Az, ami Pascalnál inkább a szorongató léthelyzet leírására szolgál, amelyből az Isten hiányának vagy rejtőzködésének alaptapasztalata létrejön, Addisonnál a fellélegzéshez vezet: „hogyan egy régi filozófus nyelvében beszéljek róla, [Isten] az a lény, akinek középpontja mindenütt van, a kerülete sehol.” (Addison 1965. 531.) Tehát elég hatalmas, hogy mindenütt jelen legyen, nem kell attól rettegni, hogy gondviselő figyelme elsikkad felettem. „Nincs gondolat, amely meg tudná közelíteni” – mondja Pascal – aki akár lehetne az Addison emlegette „régfi filozófus” –, bár Pascal itt a világegészről és nem Istenről beszél: „Olyan gömb ez, amelynek a középpontja mindenütt van, a kerülete sehol.” (Pascal 1983. 31.) Pascal tehát a végtelenül kiterjedt világ érzéki, imaginárius és intellektuális felfoghatatlanságáról beszél, azt összegzi ezzel a metaforával; Addison viszont a világ minden pontján jelenlévő, azt mindenütt kitöltő isteni lényt jellemzi így: amiből ő éppen megnyugvást nyer.

A „végtelen gömb” metaforájának – amelyről Pavlovits Tamás is ír röviden (226–227 és *passim*: 257 skk.) – komoly előtörténete van. Legelsőként valóban Cusanus juthat eszünkbe vagy Ficino, de Szt. Bonaventuráig, Hermész Triszmegisztoszig vagy akár Empedoklészig is visszamehetnénk (vö. Nitze 1942; Harries 1975). Pascalhoz hasonlóan Cusanus is a matematikát (a geometriát) tartja a legjobb eszköznek arra a *Tudós tudatlanságban* (1440), hogy a láthatatlanról mégis valamilyen – bár tökéletlen – képet alkothassunk. A végtelen gömb egy intellektuális segédeszköz, amelynek segítségével „tudatlanságunk megtagadhatatlan módon tudomást szerez arról, hogy hogyan gondolkodjunk helyesebben és igazabban a legnagyobbbról” (Cusanus 1999. 31). Tehát Cusanus Istenre mint a legnagyobbra, Pascal a világ végtelenségére, Addison a mérhetetlen teremtett természet minden pontján jelenlévő gondviselőre alkalmazza. Pascalnál ezek a reflexiók és kísérletek az ész rendjébe tartoznak, miközben a hit és a személyes kapcsolat Istennel a szív rendjéhez tartozik. Addisonnál – vagy mondhatnák általánosabban, a fenséges korai esztétáinál – nincs ilyen szétválasztás: a mérhetetlen fenséges tapasztalata *együttal* individuális és személyes megtapasztalása az immanens transzcendensnek: valahogy éppen ebben is volna megragadható az ekkortájt formálódó, modern értelemben vett, „esztétikai” megtapasztalás. Pascalnál ugyan az eredendően matematikai végtelen átíródik a fizikai világra, de – bár a szó előfordul nála – a mérhetetlenre, legalábbis ahogy ezt a korai esztéták használják, nem. Mert Pascalnál a végtelen, Pavlovits szavával, „nem létesít kapcsolatot a természet és Isten közt, hanem épp ellenkezőleg: elvág minden következtetési lehetőséget a természettől Isten felé, és ezáltal átláthatatlan szakadékot (káoszt, örvényt) létesít

közöttük” (250). Továbbá Isten hiányának megtapasztalása, a rettegés nélkülöz mindenfajta valódi feloldást, esély sem látszik lenni arra, hogy vonzó vagy megkönnyebbulést hozó lehessen. Sőt a vele olykor párban emlegetett csodálat is inkább csak bénító és letaglózó.¹⁰ Tehát a végtelen fizikai terekkel (és a mikroszkopikus végtelen kicsinységek szédítő örvényével) való találkozás pascali élménye végső soron két karakterisztikus jegyet mutat: eredetében matematikai (vagy projektív geometriai), hatásában kétségbeejtő. Nos, nem éppen ilyesmiket szoktak az esztétikai lelkülettel megáldott szerzők – a korabeli *bel esprit*-k és *virtuosók*, vagy a nevükben és szempontjukból elmélkedők – szeretni, ha geometriára is gondolnak, megmaradnak a püthagoreus-platóni ideális testek és arányok gyönyörkeltő körében. Amikor Desargues és Pascal nagy horderejű, az eukleidészi geometriát e ponton felülíró meghatározásáról olvasunk, mely szerint a párhuzamos egyenesek mégiscsak metszik egymást, méghozzá a végtelenben (84, 87, 260), könnyen eszünkbe juthat Karinthy rossz tanulójának kvázi-esztétikai víziója a végtelenről: „amelyről e percben jelentette ki a [másik] felelő, hogy ott a párhuzamos vonalak találkozhatnak. Látja a végtelent... nagy, kék valami... oldalt egy kis házikó is van, amire fölül fel van írva: 'Bejárat a negyedik végtelenbe.' A házban fogások vannak, ahol a párhuzamos vonalak leteszik a kalapjukat, aztán átmennek a szobába, leülnek a padba, és örömmel

¹⁰ Legalábbis én nem érzékelem Pascalnál azt, amit pl. Thomas Burnet olyan szépen fogalmaz meg 1681-ben: a csodálat az, amikor „olyan dolgokat személünk, amelyek nagyok és csodálatosak [*wonderful*], és még nem értjük az okait; mert bár a csodálat [*admiration*] a tudatlanságból ered, mégis van bizonyos báj és kellem [*charm and sweetness*] ebben a szenvedélyben.” (Burnet 1726. 196.)

üdvözlik egymást...” De komolyra visszafordítva a szót, érdemes azért azt is szem előtt tartani, hogy az e kötetben tárgyalt többi kora újkori filozófus – az egy szem Leibnizet és még esetleg Malebranche-t¹¹ kivéve – sem gyakran fordul elő a korszakkal foglalkozó esztétikatörténeti könyvek és tanulmányok lapjain.

Lord Shaftesbury, akit Leibniz is igen nagyra tartott, szintén alkalmazza a „végtelen gömb” metaforát *A moralisták* (1709) c. dialógusában. Theoklész nevű szócsöve így lelkesedik a legfőbb géniusz, a Természet-Isten iránt:

Léted határtalan, felkutathatatlan, áthatolhatatlan. Végtelenségemben [*Immensity*] a gondolat, a fantázia szárnyaszegetten aláhull, s a fáradt képzelet hiábavalóan pazallja magát, nem levélpartot vagy határt ez ócéánnak sem, legyen mégoly tágas a táj, merre szárnyal, pontot, mely kerületéhez közelebb esnék, mint az első középpont, honnét kivált. Ekképp kísérletezvény oly gyakorta, ekképp bontván vitorlát e tág tér [*wide expanse*] felé, midőn ismét magamba visszatérek, s mintegy megcsap annak érzete, hogy mily szűkös lény vagyok, s mily teljes ama végtelen nagy [*the fulness of that immense one*], többé az istenség Örvényének félelmes mélyeit [*abyss of Deity*] sem szemlélni, sem felmérni nem merem. (Shaftesbury 1977. 183–184.)

S mégis, a frusztráció és a félelem ellenére: „Viseld el [ó, Természet] merész és vakmerő közeledésemet.” Mert nem az üres kíváncsiság vagy a hiúság indítja

¹¹ Aki, Annie Becq szerint, maga is bábáskodott a modern esztétika megszületésénél azzal, hogy felismerte mind a tudás, mind a morál szempontjából a *sentiment* pozitív státusát (Becq 1984. 173–186).

az ihletett filozófust, hanem csakis e legfőbb lény iránti szeretet: „légy segítóm és vezess e kutatásban, míg megkísértem az áthatolást a széles természet labirintusán, és megpróbálok műveidben lelni felnyomodat.” (Shaftesbury 1977. 184.)¹² Az „oly gyakorta” kísérletezés azt is mutatja, hogy ellenállhatatlan vonzerő van ebben a vállalkozásban, és a Természet-Istenség iránti szeretet átsegít a kudarcon, hiszen az ember „sajátos méltóságát [*peculiar dignity*] az teszi, hogy tudj[on]” róla és „szemlélj[e]” őt. A cambridge-i platonikusok egyik kedves gondolata visszhangzik ebben, hogy aligha képzelhető el a jóságos és mindenható teremtőről, hogy olyanná alkotta volna az embert, hogy az eleve képtelen legyen alkotója adekvát és örömteli szemléletére, de persze ők liberális protestáns teológusok voltak, nem janzenista katolikusok.

A Shaftesbury-idézet is remekül illusztrálja, hogy a „mérhetetlen” szinte „hipnotikus hatású” szó lett, miként Tuveson megjegyzi, amelyet szinte mindig nagy kezdőbetűvel írnak (Tuveson 1960. 58). A fenséges esztétikai tapasztalatának kimunkálásában buzgólkodók a „végtelen gömböt” többé nem intellektuális segéd-eszközként használják, hanem az óceánhoz – azaz e mérhetetlen fizikai víztömeghez – hasonlatosan érzékelt égbolt félgömbjének (fel)mérhetetlenségét értik rajta. Ez aztán, Thomas Burnet tanulságos és messze ható megfogalmazásának köszönhetően a *Telluris theoria sacrából* (1681, 1684), mely szerint: „bármí, ami csak a végtelenség árnyékával vagy látszatával [*shadow and appearance of INFINITE*] rendelkezik” a fizikai természetben (Burnet 1726. 189), kiváltja bennünk a borzongató csodálatot és gyönyört, miközben szükség-

képp Istenre gondolunk, kiterjed más lenyűgöző méretű természeti látványokra is. Burnet is emlegeti a kietlen vidékek esetében az istentől elhagyatottságot, mégis meglelni véli bennük az isteni végtelen proto-esztétikai tapasztalatának igazi lehetőségét – vagy másként: ennek a világnak egy másfajta, teljesebb, hitelesebb és „spirituálisabb” tapasztalatát, amelyben a földi és mennyei szétválaszthatatlanul összekeveredik egy gigantikus romhalmaz formájában. És valóban, nemcsak hogy beérjük a potenciális végtelennel az aktuális vagy abszolút végtelen helyett a természet mérhetetlenének esztétikai megtapasztalásában, hanem még a végtelen *látszata* is elegendő, tehát annyi is elég, hogy a fenséges tárgy pusztán számunkra átláthatatlanul nagy, miközben nagyon is jól tudjuk, hogy véges (a hegyek, tengerek, sivatagok, hatalmas rengetegek stb.). A látszat-jelleg annyira nem akadálya a fenséges megtapasztalásának, hogy a szerzőnk által is kommentált Harmadik Kritikában Kant kifejezetten elutasítja a végtelen úr és a számos idegen világ *elgondolását*:

Amikor tehát *fenségesnek* nevezzük a csillagos ég látványát, akkor a megítélésnek nem tehetjük meg alapjául fogalmainkat az eszes lények lakta világokról, melyek körül a teret betöltő fényes pontok, mint e világok Napjai, célszerűen mozognak a számukra kijelölt pályákon. Ítélnünk pusztán aszerint szabad, amilyennek az eget látjuk: tág, mindent átfogó boltozatnak; és csak ilyen megjelenítés esetén tételezhetjük a fenségességet, melyet egy tiszta esztétikai ítélet az égnek tulajdonít. (Kant 1997. 191.)

A végtelen úrbéli mélység a belevesző véges szemlélővel láthatólag nem tárgya vagy alapja az égbolt fenséges tapasztalatának – már maga a boltozat is elegendően nagy,

¹² Pascal természetesen azzal a hagyományos természetes teológiai megközelítéssel sem értene egyet (vö. 243–244), amely Shaftesbury ezen soraiból kitetszik.

hogy ne tudjuk egyetlen nézetben átfogni. Mintha a fenséges kanti tapasztalata inkább a ptolemaioszi-kopernikuszi véges kozmoszhoz utalna vissza bennünket, ennyiben a „hangoltsága” nem is annyira pascali.

Amikor még 1700-ban Addison visszatért Párizsba, találkozott Malebranche-son kívül Boileau-val is. Az akkor már félig süket idős mester Homéroszt méltatta neki Fénelonnal – nyilván mint a *Telemaknak, az Ulisses fiának csudálatos történetei szerzőjével* és nem mint teológussal – szemben. Fénelon¹³ tanulságos párhuzamot kínál fel számunkra egyrészt a képzelőerő (mint esztétikai képesség), másrészt éppen a mérhetetlen értelmezése témájában. Így kezdi az *Értekezés Isten létéről és tulajdonságairól* c. nagy apologetikus művét (1712, 1718):¹⁴ „Ha csak kinyitom a szememet, azonnal rácsodálkozom a természet egészét átható művészetre; egyetlen pillantás

is elég ahhoz, hogy észleljem benne annak a kezét, aki mindent létrehoz.” Persze csak az, aki „hozzászokott az absztrakt igazságok mérlegeléséhez és visszavezetésükhöz az első elvekhez”, képes arra, hogy eljusson ezen a rövid úton „valamennyi igazság forrásához”. Miközben a „közönseges ember számára, akinek gondolkozása képzeletétől függ [*qui dépendent de leur imagination*]”, ez az út nem járható, hiszen ez „meghaladja a tisztán értelmi műveletek elvégzésére alkalmatlan szellemek képességét” (Fénelon 2002. 7). Ugyanebben az évben megjelent esszéjében Addison ezt egészen másként látja: „Elég csak kinyitnunk a szemünket, és a látvány már be is hatolt az elménkbe. A színek önmagukat festik a fantázia vásznára, különösebb gondolati erőfeszítés vagy a szemlélő elméjének munkálkodása nélkül. Nem tudjuk, mi módon, de megérint bennünket a látvány szimmetriája, és azonnal elismerjük egy tárgy szépségét, anélkül, hogy kutatni kezdenénk az okát vagy az alapját.” (Addison 2007. 1187.) Akár úgy is tűnhetne, Addison éppen Fénelon szövegére reflektál, s megmutatja, a képzelőerő nagyon is alkalmas – ráadásul intellektuális erőfeszítés nélkül, így sokkal többek számára elérhető módon – közvetlenül megragadni a szépséget, s persze ugyanígy a természetben található mérhetetlenül nagyot, azaz a fenségest, és az újszerűt, mely minőségek mindegyikének határozott spirituális vonatkozásai vannak. Addisonnál a bárdolatlan embert éppen a kifinomult képzelet hiánya teszi, legyen bár az illető mégoly elképesztő intellektus is: az ilyen ember képes pl. az *Aeneist* olvasva abban találni a legnagyobb élvezetet – miként „korunk egyik legkitűnőbb matematikusa”, talán maga Newton (Addison 2007. 1185) –, hogy térképen követi a főhős útját. Fénelon persze a szokásos karteziánus gyanakvást vezeti

¹³ Aki Mme Guyon és a kvietista ájtatosság támogatójaként is szóba hozható lenne a modern esztétika bontakozó története szempontjából.

¹⁴ Mezei Balázs utószava arról tudósít, hogy e munka teljes egészében csak poszthumusz jelent meg (dátumot nem ad meg), de az első részét már a szerző életében kiadták a tudta nélkül (Mezei 2002. 337). Jean-Robert Armoghate szerint azonban az első, bár kronológiailag később született részt 1712-ben maga Fénelon adta ki, a még fiatal korában – valószínűleg az 1680-as években – írott második rész viszont már poszthumusz jelent meg 1718-ban a jezsuita R. J. Tournemine gondozásában; az egész együtt – más írásokkal – csak 1731-ben Marquise de Fénelon jóvoltából (Armoghate 1998. 324). Az 1712-es francia kiadás már 1713-ban – a melleleg hugenotta menekült – Abel Boyer fordításában angolul is napvilágot látott Londonban. Addison ezek bármelyikét olvashatta is akár az 1712 és 1714 között megjelent *Spectator*-esszéi megírásakor (Fénelon más műveire explicit módon hivatkozik is párszor, bár éppen erre nem).

elő a képzelettel kapcsolatban.¹⁵ Cambrai érseke az *Értekezés* utolsó fejezetét Isten természete és végtelen attribútumai vizsgálatának szenteli, ennek egyik szakasza a „mérhetetlent [*immensité*]” tárgyalja (mint végtelenségének térbeli aspektusát) – mely fogalmat éppen nem kommentálja Pavlovits Tamás a végtelen észlelésének féneloni koncepciójáról szóló tanulmányában (Pavlovits 2020). Fénelon a mérhetetlen tereket betöltő istenség gondolatát csak a „nevetséges képzelet művének” tartja, szerinte valójában:

Isten nincs sem a világban, sem afölött, végtelen lévén nincsen semmiben *benne* és semmi *fölött*, e kifejezések ugyanis mértékre vonatkoznak; ám Isten mérhetetlen. [...] Az ember újra meg újra vissza akar térni az összetetthez, a végeshez, a számhoz és a mértékhez [...]; hamisan fogja fel a mérhetetlenséget, amely eszerint a térbeli összefüggések és szubsztanciák végtelenig menő összetétele lenne. [...] [A]z örökkévalóság és a mérhetetlenség csodálatos módon kapcsolódik össze; s ugyanazt a dolgot fejezik ki, vagyis az egyszerű és határtalan létet. (Fénelon 2002. 312–313.)

Mindez igazán szép, de nem „esztétikai” a szónak abban az értelmében, ahogy ez idő tájt és később – Burke-nél, Kantnál és másoknál – a fenségesről beszélhetünk. Addison nagyon világosan elmondja, hogyan látható pozitívan a képzelőerő szükségyszerű kudarca, hogyan élhető meg ez a tapasztalat felemelőként – és esztétikailag:

Képzelőerőnk szeret eltelni egy tárggyal, vagy valami olyan dolog után kapdosni, ami meghaladja a korlátait [*too big for its Capacity*]. Ezek a határtalan

[*unbounded*] látványok gyönyörteli döbbenetet váltanak ki a lélekből, kellemes dermedtséget és lenyűgözöttséget érziünk a hatásuk alatt. Az emberi elme természetétől fogva gyűlöl mindent, ami korlátozni látszik őt [...]. A tágas horizont [...] a szabadság képe: a szemnek itt tere van kóborolni, szélében-hosszában bebarangolni az előtte nyíló tág mérhetetlenségét [*Immensity*], és beleveszni [*lose it self*] a megfigyelésre kínálgató tárgyak sokaságába. Az ilyen széles és határtalan látványok éppoly kellemesek a fantázia számára, mint az értelem számára az örökkévalóságról vagy a végtelenségről [*Eternity or Infinitude*] való töprengés.” (Addison 2007. 1188.)

Mintha az esztétika azzal kezdődne – esetünkben a végtelen mint mérhetetlen akkor válna fenségessé –, amikor az a bizonyos beleveszés nem a véges jelentéktelenségünk kétségbeejtő egzisztenciális tapasztalataként merül fel, hanem mint egy lehetséges új érzéki-spirituális megélése a világnak és újfajta szemlélete a teremtőjének, amit *csak* a képzelet tesz lehetővé számunkra ebben a formában. A képzelet bár továbbra sem képes egyetlen képben megjeleníteni a totalitást, s olykor bele is fáradhat a szárnyalásba, *sohasem un bele*: az élmény kimeríthetlensége fontosabb lesz a beteljesülés ígéreténél vagy lehetlenségének rezignált beismerésénél. Leibniz ezt jobban látszik érteni Pascalnál: „A legfőbb boldogság (még ha együtt jár is Isten valamilyen *boldogító színe látásával*, vagyis megismerésével) sohasem lehet teljes, mert Isten, lévén végtelen, sohasem ismerhető meg teljesen. Ezért boldogságunk sohasem lesz olyan teljes élvezet, hogy ne hagyna semmi kívánnivalót [...], hanem örökös előrehaladás új gyönyörűségei és új tökéletességek felé.” (Leibniz 1986. 303–304.)

¹⁵ A képzelet súlyos morálkritikáját Pascalnál is megeljük, pl. Pascal 1983. 44–49.

Legvégül, bár ennek részletezésére már végképp nincs itt terem, szeretném még felvetni Benet of Canfield (Benoît de Canfeld), a jeles angol kapucinus misztikus megkülönböztetését az értelemre és az akaratra vonatkoztatható végtelenség között. Így ír a *Rule of Perfection* (1608) c. nagy hatású művében:¹⁶

[A]z Értelem spekulációja a mindenható, végtelen és felfoghatatlan [*allmightie, infinítie, and incomprehensible*] Istent a mi csekély képességünkhöz arányítja, a szeretet révén az akarat viszont éppen ellenkezőleg egy bizonyos mértékben Isten mérhetetlenségéhez, végtelenségéhez és mindenhatóságához [*immensitie, infinítie, and omnipotencie*] arányítja magát; így aztán az Értelem működése Istent az emberhez teszi hasonlónvá, eléri (mondhatni), hogy leereszkedjen hozzánk; amíg az Akaratban megmutatkozó szeretet az embert teszi Istenhez hasonlónvá, Óhózzá emeli fel a lelkét. (Canfield 1609. 111–112.)

Canfieldnél sok ókori és középkori misztikus hagyomány ér össze, a végtelennel, mérhetetlennel és mindenhatósággal kapcsolatos mondandója tehát egészen más filozófiai alapokon nyugszik, mint majd Descartes-nál és követőinél. Ugyanakkor

¹⁶ Ez először angolul jelent meg Rouenban 1608-ban, majd ugyanitt franciául 1609-ben; 1610-ben – a szerző halálának évében – Párizsban franciául és latinul is napvilágot látott – ez utóbbi kiadások már a harmadik részszel kiegészülve. A harmadik részt különálló műként angolul, *A Bright Starre* címen, Giles Randall adta ki 1646-ban (Canfield 1646). Az egyetlen kritikai kiadást Jean Orcibal jegyzi 1982-ből; az 1987-es kommentált újrakiadása Kent Emery, Jr. munkája. Canfield franciaországi hatását főleg Bérulle és az oratoriánusok, valamint Szalézi Szent Ferenc és más jezsuiták spiritualitásában szokták nyomon követni (vö. Marion 1998. 271–273).

a Canfielddel megidézett megközelítés¹⁷ is jelen van a 17. században, sőt az a sejtésem, hogy a hangsúlynak az értelemről az akaratra való áthelyezése tovább fog majd gyűrűzni a modern esztétikai fenséges megalkotásában. Ahogy Barnouw jelzi egy régi cikkében John Dennisről szólva: vannak szerzők (Pascalt nem említi köztük), akik ellene vannak mindenféle racionális teológiának, amelyben a jóságos istenség a világot széppé és harmonikussá elrendező lényként merül fel, s helyette inkább az óceánok és hegyvonulatok látványában manifesztálódó kifürkészhetetlen istenről beszélnek, a hatalom és akarat természetben elrejtőző vagy csak félig-meddig kivehető istenéről (Barnouw 1983. 29). Érdekes volna azt is megvizsgálni, a pascali „szív rendje”¹⁸ vagy Fénelon „tisza és érdeknélküli szeretet” fogalma¹⁹ vagy egyáltalán Mme Guyon kvietizmusa miképp is viszonyul ehhez a hangsúlyeltolódáshoz és a bontakozó esztétikaihoz; s mi is akadályozta meg eddig a modern esztétika (benne a fenséges) történetének kutatóit

¹⁷ Amelynek egy változatát Descartes-nál is megtaláljuk: bármely képességemet vizsgálom is, „egyáltalán semmit sem találok, amiről ne kellene belátnom, hogy én bennem kicsiny és körülhatárolt, Istenben azonban fölmérhetetlen. Egyedül az akarat az, vagyis a döntés szabadsága, amit akkorának tapasztalok magamban, hogy semmiféle nagyobb akarat ideáját nem tudom megragadni.” (Descartes 1994. 71.) A végtelenség és akarat kérdéséről Descartes-nál lásd még (Schmal 2020).

¹⁸ „Az értelem lassan működik, és oly rengeteg szempontra, elvire kell tekintettel lennie, hogy minduntalan ellankad vagy elkalandozik, nem képes mindet észben tartani. Az érzelem [*sentiment*] nem így működik: egy pillanat alatt dönt, és mindenkor kész a cselekvésre. Hitünket tehát meg kell alapoznunk az érzelemben; másként mindvégig ingadozó lesz.” (Pascal 1983. 130.)

¹⁹ Különösen a *Maximes des saints* (1697) c. művében, lásd erről Schmal 2005.

(vagy azok döntő többségét), hogy ezekkel az összefüggésekkel foglalkozzon.

Talán szükségtelen is külön hangsúlyoznom, hogy iménti megjegyzéseim és felvetéseim a fenséges esztétikai tapasztalata és a végtelen észlelése kapcsán nem kritikaként vagy hiányérzetként fogalmazódtak meg, hanem csak továbbgondolási kísérletek voltak. Biztos vagyok benne, hogy Pavlovits Tamás könyve még sokakat másokat is inspirálni fog az elkövetkezőkben, sokféle filozófiai és/vagy eszmetörténeti probléma felől és sokféle szempontból. Kiváló művel lett gazdagabb a magyar filozófiai tudományosság.

IRODALOM

- Addison, Joseph és mások 1965. *The Spectator*. 4. köt. Szerk. Donald F. Bond. Oxford, Clarendon Press.
- Addison, Joseph 2007. A képzelőerő gyönyörei. Ford. Gárdos Bálint. *Jelenkor*. 50/11. 1184–1209.
- Armogathe, Jean-Robert 1998. Proofs of the Existence of God. In Michael Ayers – Daniel Garber (szerk.) *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. 1. kötet. Cambridge, Cambridge University Press. 305–330.
- Baeumler, Alfred 2002. Az irracionalitás problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában Az ítélőerő kritikájáig. Ford. V. Horváth Károly. Budapest, Enciklopédia.
- Barnouw, Jeffrey 1983. The Morality of the Sublime: To John Dennis. *Comparative Literature*. 35. 21–42.
- Beccq, Annie 1984. *Genèse de l'esthétique française moderne. De la raison classique à l'imagination créatrice*. Paris, Albin Michel.
- Braider, Christopher 2012. *The Matter of Mind: Reason and Experience in the Age of*
- Descartes*. Toronto, Toronto University Press.
- Burke, Edmund 2008. *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően*. Ford. Fogarasi György. Budapest, Magvető.
- Burnet, Thomas 1726. *The Sacred Theory of the Earth, containing an Account of the Original Earth and of all the General Changes it has already undergone, etc.* 6. kiadás. 1. köt. London, J. Hooke.
- Canfield, Benet of 1609. *The Rule of Perfection, Contayning a Brief and Perspicuous Abridgement of All the Whole Spiritual Life, Reduced to this only Point of the Will (or Will of God)*. Rouen, Cardin Hamillion.
- Canfield, Benet of 1646. *A Bright Starre, Leading to, & Centering in, Christ our Perfection*. London, M. S.
- Cusanus, Nicolaus 1999. *A tudós tudatlanság*. Ford. Erdő Péter. Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz.
- Descartes, René 1994. Elmélkedések az első filozófiájáról. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Doran, Robert 2015. *The Theory of the Sublime from Longinus to Kant*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Fénelon, François de Salignac de La Mothe 2002. *Értekezés Isten létéről és tulajdonságairól*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Szent István Társulat.
- Fontenelle, Bernard le Bovier de 1799. *Beszélgetések a világok sokaságáról*. Ford. Lakatos Mária. Budapest, Magyar Helikon. 6–182.
- Gilby, Emma 2006. *Sublime Worlds: Early Modern French Literature*. London, LE-GENDA.
- Harries, Karsten 1975. The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor. *Journal of the History of Philosophy*. 13/1. 5–15.
- Kant, Immanuel 1997. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986. *A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott ekvei*. Ford. Endreffy Zoltán. In *Válogatott filozófiai írásai*. Budapest, Európa. 291–304.
- Marin, Louis 2009. *A fenséges Poussin*. Ford. Darida Veronika és Marsó Paula. Budapest, Kijárat.
- Marion, Jean-Luc 1998. The Idea of God. In Michael Ayers – Daniel Garber (szerk.) *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. 1. kötet. Cambridge, Cambridge University Press. 265–304.
- Martin, Éva Medeleine 2012. The „Prehistory” of the Sublime in Early Modern France. In Timothy M. Costelloe (szerk.) *The Sublime. From Antiquity to the Present*. Cambridge, Cambridge University Press. 77–101.
- Mezei Balázs 2002. Utószó. In François de Salignac de La Mothe Fénelon: *Értekezés Isten létéről és tulajdonságairól*. Budapest, Szent István Társulat. 335–363.
- Nicolson, Marjorie Hope 1997. *Mountain Gloom and Mountain Glory. The Development of the Aesthetics of the Infinite*. Seattle, London, University of Washington Press.
- Nitze, William A. 1942. Pascal and the Medieval Definition of God. *Modern Language Notes*. 57/7. 552–558.
- Pascal, Blaise 1983. *Gondolatok*. Ford. Pődör László. Budapest, Gondolat.
- Pavlovits Tamás 2020. A végtelen észlelése Fénelonnál. In Mezei Balázs – Schmal Dániel (szerk.) *Megújító újdonság. Tanulmányok Vető Miklós gondolkodásáról*. Budapest, Szent István Társulat. 39–51.
- Schmal Dániel. 2005. The Problem of Conscience and Order in the Amour-pur Debate. In Gábor Boros, Martin Moors és Herman De Dijn (szerk.) *Moral Theories of Emotions and Passions: The Concept of Love in Modern Philosophy*. Brussels, Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten. 53–61.
- Schmal Dániel 2020. Akarat és végtelen a Descartes-i filozófiában. *Magyar Tudomány*. 181/11. 1453–1466.
- Shaftesbury, Lord 1977. A moralisták: filozófiai rapszódia. Ford. Fehér Ferenc. In Márkus György (szerk.) *Brit moralisták a XVIII. században*. Budapest, Gondolat. 77–248.
- Tuveson, Ernest Lee 1960. *The Imagination as a Means of Grace: Locke and the Aesthetics of Romanticism*. Berkeley, Los Angeles, The University of California Press.

Különös utazás

Hévízi Ottó: *Diaphoron – Különbözés*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
Digitális kiadás. 2020. <https://mersz.hu/hevizi-diaphoron-kulonbozes>

Különleges vállalkozás Hévízi Ottó új könyve, mely rendhagyó betekintést ígér a filozófia terébe. Írásának alcíme – *Rendhagyó betekintés a filozófia terébe* –, illetve az a tény, hogy a szöveg az Akadémiai Kiadó *Betekintés* elnevezésű sorozatának része, azt az elvárást keltheti az olvasóban, mintha itt kívülállóként kaphatna valamiféle bevezetést a filozófiába. Ezzel szemben – s talán épp ennek az elvárásnak a megelőzése érdekében – a szerző már bevezetőjében rögzíti, hogy írása „nem akarja filozófiai bevezetésnek kiadni magát sem történeti, sem rendszerelméleti, sem problémaközpontú értelemben”, és ennek megfelelően az olvasó „se tekintse magát az ún. filozófiai tudományba bevezetendő, beavatandó tanítványnak”, hanem „együtt-gondolkodó útitársnak” (1. szakasz).

Különböző kérdések merülnek fel tehát a könyv kapcsán. Kihez szól ez az írás? Miféle tudásra tehetünk szert a filozófia kapcsán, miután elolvastuk ezt a *rendkívüli betekintést*? Érdekes ezen kérdések megválaszolásához áttekinteni a könyv felépítését, fejezeteit, azonban talán nem felesleges egy idézettel megvilágítani e mű „rendeltetését”:

Nos hát az ilyen ember előtt fel kell tárnai a filozófia mibenlétét és feladatának természetét, azután rá kell mutatni a vele való foglalkozás nehézségeire és

fáradalmaira. Ennek hallatára pedig az igazán bölcselő természet [...] úgy érzi, mintha valami csodavilágba vezető útról hallana. (Platón 1984. 1064 [340b–c])

Bár Platón e kontextusban zsarnokokról beszél, az általa leírt metódus alkalmazható a filozófiával pusztán ismerkedő emberekkel kapcsolatban is. Hévízi pedig igen képiesen, metaforákkal, hasonlatokkal és példákkal gazdagon vezeti olvasóját az írása által bejárt úton, mely a filozófia csodavilágába vezet. A filozófia kapujánál azonban *meg kell állnunk*, mielőtt beléphetnénk rajta. A kapun való *bebocsáttatás* során hozzá kell szoknunk az új viszonyokhoz, „szemünket” hozzá kell szoktatni a filozófia világához. Ezt követően kezdhetünk el – még nem módszeresen, csupán véletlenszerűen – *bámészkodni* abban a térben, ahová jutottunk. Az akklimatizáció e folyamatai után kezdhettük csak el *utazásunkat*, alapos és megfontolt szemlélődésünket a filozófiai térben. Az út azonban itt nem ér véget, Hévízi ugyanis a könyv végén – mintegy epilógusként – *visszatérésre* készít minket a nem-filozófiai világba, hogy ott is számoljunk el utunk során szerzett tapasztalatainkkal.

Külön felkészítést igényel a filozófia kapujának feltárása, mely Hévízi előzetes kérésével szemben inkább tűnik a filozófiával ismerkedő ember feladatának, sem-

mint a filozófiában már jártos olvasónak: „Utunk a filozófiai tér kapujánál kezdődik, azon tűnődve, mit kíván tőlünk maga a bejutás, egyáltalán, mit jelent belépni ebbe a térbe, vagy éppen mit jelent kívül állni rajta, és belül maradni a köznapi gondolkodás terén.” (1. szakasz) Talán nem véletlen, hogy a filozófia kapujában elsőként az igazságkeresés kérdését járja körül a szerző, hiszen Tőzsér János nemrég megjelent könyve oly mértékben zavarta fel a magyar filozófiai közélet állóvizét, hogy annak hullámai a hétköznapi világ partjára is elértek.¹ Hévízi jó érzéssel abból az irányból közelíti meg a filozófia kérdését, amely mostanában egyre hangosabban mindenki füléhez eljuthatott: a szkepszis-vita felől, ez ugyanis jó kiindulópont számára ahhoz, hogy a filozófiát eminensen mint kérdések halmazát mutassa fel az olvasó előtt.

A könyv azonban nem áltatja azzal az olvasót, hogy a filozófia valami könnyű dolog lenne – az érdeklődő olvasót, nem pedig a jártas olvasót, aki előtt ez a tény már valószínűleg ismert. Még azelőtt, hogy egyáltalán kinyúlna elöttünk a filozófia kapuja, mintegy hidegzuhanyként – elvárásaink és reményeink mérsékléseként – szembesít minket a szerző, hogy az egyszerűbben megérthető kérdések mellett „sajnos akadnak *pokoli nehezék* is” (4. szakasz), s a számtalan könnyű és nehéz kérdésre adott válaszok „térképen” való elhelyezése révén „fordított világok” képét rajzolja elénk Hévízi, még mielőtt belépnénk a filozófia kapuján.

Különbözés. Ez lesz a Hévízi által megalkotott filozófiai tér alapja: „a filozófia az átgondolt egyet-nem-értések, érvekkel végigvitt megkülönböztetések, a *tudatosuló differenciák* tere.” Arisztotelészi terminust hoz be e ponton a szerző: „a különbözőség

(*diaphoron*): a Különféléé. A Különféle annyit tesz: *többfajta*. Arisztotelész ezt mondja róla: »noha bizonyos tekintetben azonos, mégis más«.” (10. szakasz) Egyik filozófiai álláspont egy másikhoz viszonyítva tehát hasonló, de nem az, más, eltérő tőle, ám ezek halmaza fogja feltölteni a filozófia terét, s ez a megfontolás éppúgy szólhat a filozófiában kevésbé jártas olvasónak, mint ahogy új perspektívát nyújthat annak, aki már e területen tevékenykedik. Magának a filozófiának (melynek tere a *diaphoron*) az ellentéte pedig a köznapi gondolkodás, melyet Hévízi következetesen az *a-diaphoron* terének, azaz a (filozófiával szembeni) közömbösség terének hív (11. szakasz). Ezt azonban nem lekezelően érti: személyes vallomásként írja ugyanis egy ponton, hogy e két gondolkodási szférát „*egymással egyenrangúan* látom különbözőknek” (12. szakasz).

Bár első gondolatunk talán az volna, hogy a különféle – mégis hasonló – filozófiai álláspontok megismerése valamiféle tudást eredményez, a fejezet alcíme alapján mégis a *nem-tudással ismerkedünk* e részben, ugyanis a nem-tudások Hévízi szerint „mind lehetséges *kilátópontok* a gondolkodásmódok addig nem értett vagy pedig távlatukban fel nem ismert különféleiségeire” (10. szakasz). E nem-tudás hangsúlyossá válik, mikor bevonja vizsgálódásaiba a nem-tudással való szembesülés élményének, a *csodálkozásnak* a terminusát, illetve azoknak különböző fajtáit (14–16. szakasz): az álméllkodást (*wonder*, mely az eddig nem látottnak szól), a meglepetést (*surprise*, mely a szokatlannak szól), az ámulatot (*admiration*, mely a megejtőnek szól), és a megdöbbenést (*Perplexitüt*, mely a feldolgozhatatlannak szól), illetve külön az elképedést (mely a képtelenségnek szól).

Ezek a nem-tudások azok, melyek egy filozófiai gondolat csírájaként szolgálhatnak, melyek megtapasztalása nélkül nem

¹ Lásd Tőzsér 2018. A nem-filozófiai szférában kifejtett visszhangra példa Pintér 2019 (utolsó hozzáférés: 2020. 11. 25).

léphetünk be a filozófiai térbe. S ami ennél is fontosabb, illetve az előbbieket következmenye: amennyiben elfogadjuk, hogy a csodálkozás meglehetősen szubjektív tapasztalat, úgy Hévízi szerint a filozófiához is kizárólag ilyen személyes élményen át vezet az út. Ez a hangvétel-eltolódás a szerző figyelmét sem kerüli el, ezért hozza magyarázatul Richard Swedberg különbségtételét teória és teoretizálás között. Utóbbi lesz azoknak a személyes tapasztalatainknak a gyűjteménye, melyek implicit módon hatnak ránk az elméletalkotás előtt (s ezáltal elméletünkre is): mentoraink, különböző hagyományok, habitusok hatása alatt állunk. Ezáltal a filozófus valamilyen szinten mindig látható filozófiai munkássága mögött. Ezt az elméletet e könyv is megtestesíti, Hévízi ugyanis láthatóan sajátosan „szelektál” a filozófiai ismeretek között művészen, hogy az általa elképzelt filozófiai térhez mint konklúzióhoz eljuthasson, s hogy az olvasó az általa vezetett úton jusson el oda (tehát például a filozófia kapujában történő megállás, illetve a csodálkozás tudatosítása révén), szemben az általánosabban használt történeti és tematikus filozófiai „térképekkel”. E szubjektív vonatkozást végigkövetheti a figyelmes olvasó a könyv egésze során, s később vissza fogok térni rá.

Különféle álláspontokkal ismertet meg minket a szerző, mielőtt még a filozófia „hatalmas terének” módszeres áttekintésébe kezdhetnénk. Miután óvatosan „hozzászoktatott” a filozófiához mint különbözőségek teréhez, e fejezetben bemutatja, *miféle* különbözőségeknek a tere a filozófia. Talán minden fejezetnél erősebben világlik ki e rész olvasása közben, hogy a könyv intellektuális befogadása mellett (s annak megsegítésére) meditatív elmélyülésre is szükségünk lesz: a könyvhöz elengedhetetlen egy „befelé is néző, »önmagára visszafordult« tekintet, kérdés magunkra, felfogásunk sötét vagy legalábbis szürke

zónájára” (21. szakasz), hogy a különbözőségeket ne csak kívülről, hanem önmagunkban is megértsük.

Hévízi különféle példákkal ébreszti rá az olvasót arra, hogy gondolkodásunk korlátozott, hogy állandóan *egy bizonyos perspektívából* szemléljük a világot, nem pedig objektív módon: gondoljunk akár egy mókusra, amely hozzánk képest mindig egy fa túloldalán helyezkedik el (21. szakasz), akár a tudományokban érvényesülő különféle stílusokra – kuhni szóhasználatával élve –, paradigmákra (24. szakasz). Ahogyan a tudományoknak megvannak a maguk stílusai, úgy a filozófiában is beszélhetünk Hévízi szerint gondolkodási stílusokról, melyek segítségével bizonyos állítások igazságértékéről döntünk. S hogy miféle kérdésekben döntünk? Hévízi olyan filozófiai álláspontokat sorol fel, melyek talán a filozófiában kevésbé jártas olvasó számára sem ismeretlenek, illetve nem érdektelenek: hányféle módon lehet értelmezni a *boldogság*, a *szabadság*, vagy akár a *semmi* fogalmát (23. szakasz), de az idővel kapcsolatban is ugyanígy rengeteg felfogás létezik (25–26. szakasz). A filozófiában – mondja Hévízi – különböző pontokból szemlélünk különböző irányokba, gondolkodásunk módjának térbeli példázatokkal való szemléltetése pedig a későbbiekben is fontos aspektusa lesz a műnek.

Ehhez a „térbeli” szemlélődéshez természetesen szükségünk lesz képzelőerőre is, s a fejezet végén a szerző meglepő egyszerű eszközt ad kezünkbe, mellyel át tudjuk tekinteni a filozófiában uralkodó álláspontok sokféleségét, azok hasonlóságát és különbözőségét:

Végy pár szörnyet! Gondold át, képzelőerőd milyen úton-módon állította őket elő (eléd). Ezek a képzeleti utak ugyanis *gondolati* alapműveleteket segítenek láttatni veled: sorozatképzést, kezdő- és végpont kijelölést, továbbá kapcsolat,

viszony létesítését, valamint a perspektívaváltást a kis és nagy léptékek közt. (29. szakasz)

Ez az első pillantásra gyermekesen hasonlatos tűnő szakasz tehát mélyebb jelentést hordoz magában: ahogy a (főképp mitológiai) szörnyeket négyféleképpen alkothatjuk meg, úgy alapgondolkodásunknak is négyféle módja van Hévízi szerint.

Különös fordulatot vesz az írás a negyedik, egyben leghosszabb fejezetben. Bár az előzőleg említett gondolati alpműveletek itt részletes kifejtésre kerülnek, Hévízi filozófiáról alkotott képe mintha irányt váltana, pontosabban váratlanul konkretizálna. Megállított minket a filozófia *kapuja* előtt, magáról a filozófiáról azonban csupán annyit tudtunk meg biztonsággal, hogy (Hegel szavaival) „hatalmas tér”, melynek bejárása kozmikus utazás. E fejezetben azonban választ kapunk arra a kérdésre, hogy „maga a filozófiai hagyományok alkotta tér milyen alakú és alkatú *egészében véve*” (30. szakasz), pontosabban arra, hogy *Hévízi szerint* milyen alakú és alkatú a bizonyos szempontból általa konstruált filozófia tere. Mindenesetre a válaszában olyan hirtelenséggel történik, amely talán ellentmondhat az olvasó korábban kialakított intuícójának, illetve a könyv eddigi fejezetei által felépített elképzelésének.

Mint fentebb említettem, a gondolati alpműveletek meghatározó elemei lesznek e rész fejtegetéseinek. Diaphoron-térről lévén szó, a *szerező* e négy gondolati alpműveletet (sorozatképzés, kezdő- és végpont kijelölése, viszony létesítése, perspektívaváltás) négy gondolkodási hagyományhoz kapcsolja. E négy hagyomány az *arisztotelianus-analitikus* (Szabály-központú), a *platonikus-fenomenológiai* (Forrás-központú), *sztóikus-dekonstrukciós* (Viszony-központú) és az *epikureus-pragmatikus* (Mérték-központú) gondolkodás. E ponton felróható volna a szerzőnek, hogy bár

vizsgálódásai elején kijelentette, hogy írása nem történeti jellegű áttekintés, most mégis történeti hagyományok alá szubszumálja a filozófiát. Ez a vád azonban alaptalannak bizonyulna, mivel Hévízi kiemeli, hogy itt nem Arisztotelész, Platón, Zénón vagy Epikurosz gondolatairól van szó, hanem gondolkodási formákról, melyek függetlenek az adott tanoktól. Ezt bizonyítja az is, hogy a sztóikus gondolkodás példája a preszókratikus (tehát a sztóikusokat időben jóval megelőző) Hérakleitosz, „akinek nagyszerű elve – *panta rhei*: »minden folyik« – kimondja, hogy a kozmosz, a rendezett mindenség mindig *változásviszonyokban történik*” (35. szakasz). Egy másik ponton pedig a közismerten sztóikus Epiktétosz tagadhatatlanul sztóikus *Kézikönyvecskéjét* az arisztotelianus irányhoz közelíti (42. szakasz). Hévízi még egy „óvintézkedést” tesz, hogy eltávolodjon a filozófiatörténeti hagyománnyal kapcsolatos esetleges vádaktól. E négy gondolkodási irány elnevezéseit ugyanis közvetlenül felsorolásuk után (36. szakasz) más nevekkel helyettesíti: az adott gondolkodási módot meghatározó alapszavaikkal (melyeket zárójelben jeleztem). Igazán egyedi megközelítés ez, fontos azonban újra és újra tudatosítanunk magunkban, hogy bár Hévízi objektív értelemben beszél a filozófiáról és annak teréről, végső soron nincs ebben a megközelítésben semmi objektív: ahogy Swedberg kapcsán ő is említette, megelőzi teóriáját az azt befolyásoló, megkerülhetetlenül szubjektív teoretizálás.

Négy alapirányzata (Hévízi kozmikus hasonlatával élve: vonzásteret) van tehát a könyvben kirajzolódó „filozófiának”. Képzeljük el ezeket – kér minket a szerző – örvénylő kupolákként (37. szakasz): a kupolák középpontjában álló alapszavak (Szabály, Forrás, Viszony és Mérték) körül ugyanis két ellenerő hat: metafizika és metafizikakritika. A Szabály-kupolában például az *arisztotelianus* metafizika és a

metafizikával szemben kritikusabb *analitikus* gondolkodás ellenerei örvénylenek, a többi kupolában pedig rendre ugyanígy a fentebb felsorolt párosok működnek.

Hévízi filozófia-képének utolsó lépése: illesszük össze ezeket a kupolákat, s az így nyert, általa *tetrapodnak* nevezett alakzat fogja leginkább leképezni a filozófia hatalmas terét. A könyvben szereplő mellékelt ábra első pillantásra meglehetősen steril és leegyszerűsítő, ezt Hévízi is látja, ezért e kép bevezetése után tovább fejtegeti annak helyességét. Egyrészt e négy kupola egyenrangú, egyik sem igazabb a másiknál, és Hévízi szerint egyik sem tudja minden kétséget kizáróan bizonyítani alapját. Másrészről azáltal, hogy a filozófiai teret Hévízi *tetrapodként*, nem pedig *tetraéderként* (mely leegyszerűbben egy olyan piramisként képzelhető el, melynek nem négyszög, hanem háromszög az alapja) állítja elének, tehát nem konvex, hanem konkáv alakzatként, magyarázatot kíván adni a filozófiai egyet-nem-értések alapjára: ahogy egy konkáv alakzatban bizonyos pontokat nem lehet olyan vonallal összekötni, melynek egyes pontjai ne esnének magán az alakzaton kívül, úgy a tetrapodként elképzelt filozófiai tér kupolái sem látnak rá egymásra. Tehát Hévízi szerint azon filozófusok, akik például a gondolkodásuk alapjának (kizárólag) a szabályszerűséget teszik meg, sosem fogják teljességgel megérteni és elfogadni a forrás-, mérték- vagy viszonyközponthoz gondolkodókat, s egyik sem a másik hármát.

A könyv harmadik konklúziója fogja a filozófiai tér maradék része felé megnyitni az utat: „*az alapirányzatok alkotta tér egymásba nyílik, összefüggő egészet alkot. A filozófia elvei, metodikái az elképzelt legnagyobbat változatossággal találhatnak egymásra, korlátozás nélkül variálódhatnak*” (38. szakasz). Eljutottunk ezáltal Hévízi tetrapodjának közepébe: a közös térbe. Ennek fényében beszél az egyes

alapirányzatokhoz kapcsolódó törzsisirányzatokról: ezek nem a kupolában, hanem a közös tér közelében helyezkednek el spirálgalaxisokként, melyeknek küllői a többi alapirányzat felé nyúlnak. Mindegyik alapirányzatnak megvan a maga törzsisirányzata: a Szabály-központhoz gondolkodásé a *szepticitizmus*, a Forrásé az *eklektika*, a Viszony-központhoz gondolkodásé a *hermeneutika* társul, a Mérték-alapú gondolkodás törzsisirányzata pedig az *alkalmazott filozófia*. S mivel ezek az irányzatok az alapirányzatokhoz képest a közös térhez közelebb helyezkednek el, „*képesek több filozófiai alapra is rálátni, más-más filozófiai irányba elforogni*” (40. szakasz), imént említett „küllőik” segítségével.

Mindezek után, a fejezet lezárásaként önreflexióra kéri az olvasót Hévízi (43. szakasz): most, hogy feltérképeztük „a filozófia” terét, helyezze el ki-ki saját gondolkodását az így nyert térképen – természetesen akár pontszerűen, akár a szerzőhöz hasonlóan szélesebb spektrumon. Ezen a ponton azonban újfert felmerül a kérdés, hogy kikhez is szól pontosan e könyv. Hiszen míg a filozófia kapujában álló óvatos ismerkedés egyértelműen nem a filozófuskollégáknak szól, az önálló filozófiai munkásság gondolatbeli lokalizálására Hévízi térképén nyilvánvalóan csak őket lehet felkérni, nem azt, akinek e könyv az első találkozása a filozófiával.

Különböznünk utunk végén attól, akik utunk elején voltunk; ezzel indokolja Hévízi könyvének utolsó, egyben legrövidebb fejezetét, mely a filozófiai térben tett utazásunkból a köznapi gondolkodásba való visszatérést írja le. A filozófia terének beutazását követően megtanultuk, hogy az igazság sokkal képlékenyebb és nehezebben megragadható dolog, mint azt eleinte gondoltuk. A hétköznapi világba történő visszatérés során azonban azzal is el kell számolnunk, hogy magát a *valóságot* sem tudjuk már szilárd valaminek te-

kinteni, mint ahogy azt utazásunk előtt tettük: „Amennyiben a filozófia igazságai biztosak, nem a valóságra vonatkoznak, és amennyiben a valóságra vonatkoznak, nem biztosak.” (47. szakasz) A valóságot ugyanis immáron talán nem pusztán *actualitasnak*, hanem egyben *potentialitasnak* is tekintjük – a könyv által hangsúlyozott *különbözés* pedig ezáltal kiszivárgott az olvasó révén a filozófia kapuján.

Különleges Hévízi műve abból a szempontból, hogy már a könyv első szakaszától kezdve egyértelmű, hogy írása jelentősen különbözik más filozófiai bevezetőktől. Nem véletlen, hogy a legtöbb filozófiai bevezetés történeti vagy tematikus jellegű: ez ugyanis lehetőséget biztosít a szerzőnek arra, hogy kivonja önnön személyét a műből, s objektív szempontok szerint adja át filozófiai tudását másoknak. Hévízi nem erre vállalkozott, ennek megfelelően a könyve által bejárt út sem objektív. Ezt azonban ő is látja, hiszen már a második fejezetben is kiemeli a teória és teoretizálás közötti különbséget (19. szakasz), máshol pedig William James nyomán így fogalmaz: „*gondolkodásunk alkati, szemléleti jellemfeltételei* kulcsfontosságúak abban, mit és hogyan tudunk látni egyáltalán, hiszen sok esetben ez dönti el, milyen rejtett filozófiai töréspont osztja meg a vitázókat” (21. szakasz). Ennek fényében Hévízi írása inkább önálló filozófiai műnek tekintendő, amely nagyon izgalmas leltározási kísérlete a filozófiai gondolkodás különböző irányainak.

Mint ahogy azonban filozófiai alkotás-ként e műben jelentős tere van a filozófus személyes meggyőződéseinek (melyek lehetnek akár explicitek, akár implicitek), veszélyes volna rá filozófiai bevezetesként tekinteni. Bár Hévízi arra kér minket a könyv legelején, hogy ne így gondoljunk jelen írására, a mű bizonyos elemei csak akkor nyernek értelmet, ha igenis kívül-állónak szánt bevezetőként tekintünk a

műre: példa erre a rengeteg nem-filozófiai jellegű hasonlat, metafora, példa. Ez természetesen betudható Hévízi egyéni érdeklődésének is, azonban a könyv kötetlenebb stílusa, illetve a különféle hivatkozások többek között Carl Saganra, Hawkingra és Einsteinre, Dante *Isteni színjátékára*, különféle (közismert) filmekre inkább szólnak a hétköznapi olvasóhoz. Ugyancsak a mű bevezetés-jellegét erősíti, hogy Hévízi gyakran indul ki hétköznapi intuíciókból, azokat rendszerint egyenrangúnak tekinti a filozófiai álláspontokkal (kivéve, amikor egy ponton talán túllontúl lekezelően és egyoldalúan így fogalmaz: a hétköznapi ember „nemigen veszi tekintetbe a nézeteitől eltérő másféle elgondolást, hanem [...] észre sem veszi, vagy ha igen, akkor eltekint tőle [...] – éli saját nézet-világát” [23. szakasz]).

A könyv első három fejezete mindent összevetve nehezen értelmezhető más-hogy, mint hogy azok elsősorban a filozófián kívül állóknak íródtak, és ezt az olvasás során kialakuló intuíciót nehéz levetkőznünk. Emiatt érződhet talán túlságosan is erőteljes irányváltásnak a negyedik és ötödik fejezet. A korábbi fejezetekből ismerős közérthető példázatok visszaszorulnak, azokat felváltják a tetrapod-kép alátámasztását szolgáló kozmikus-fizikai hasonlatok és a filozófiai önreflexióra vonatkozó fejtegetések.

A könyv mindenesetre páratlan betekintést (ám nem bevezetést) nyújt a filozófia terébe, miközben voltaképp alig tudunk meg valamit konkrét témákról, konkrét filozófusokról. Kérdéses azonban, hogy mi is az pontosan, amit megismerünk a könyv végére. Bár a mű „kozmosz” utazásra hív minket, melynek során megismerjük a filozófia hatalmas terét, a szerző hol reflektált, hol inkább szubjektív megfontolásait figyelembe véve inkább tűnik úgy, hogy Hévízi saját filozófiafelfogását olvashatjuk, s hogy ebből mennyi alkal-

mazható magára a filozófiára (pontosabban saját filozófiafelfogásunkra), azt mindenkinek önmagában kell megítélnie: mindenki „eldöntheti, mi az a felismerés, amelyben osztozni akar” (45. szakasz). Aki pedig inspirálónak tartja Hévízi szavait, s e mű hatására valóban a filozófia felé fordul, az ilyen emberrel kapcsolatban talán jogos a remény, hogy „[n]ekigyűrkőzve tehát és vezetője erejét is felfokozva, addig nem enged, amíg mindennek a végére nem jár, vagy legalább amíg el nem éri, hogy útmutató nélkül is tudja vezetni magát” (Platón 1984. 1064 [340b–c]).

IRODALOM

- Pintér Bence 2019. *A filozófiának semmi értelme. Nem én mondom, hanem egy filozófus*. Azonnali.hu
(https://azonnali.hu/cikk/20190721_a-filozofianak-semmi-ertelme-nem-en-mondom-hanem-egy-filozofus)
- Platón 1984. Hetedik levél. Ford. Faragó László. In *Platón összes művei III*. Budapest, Európa. 1038–1083.
- Tózsér János 2018. *Az igazság pillanatai*. Budapest, Kalligram.

KISS LAJOS ANDRÁS

Utópiák és kollapszológiák között

Trembeczki István: *A történelem végének filozófiája.*

Makrotörténelmi és környezetetiekai perspektívák.

Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2019. 252 oldal.

Trembeczki István első önálló kötete voltaképpen egy „koherens tanulmánygyűjtemény”, amely tudatosan felépített (és sikeresen megvalósított) kutatói program keretében megszületett írásokat fűz egybe. A szerző immáron közel két évtizede kutatja és értelmezi a „posztkapitalista globalizáció” jelenét és lehetséges jövőbeli tendenciáit. A kötetben található írások szembesítik az olvasót az egypólusú világrend lassú, de biztosnak tűnő felbomlási folyamataival, illetve az éppen alakulóban lévő multipoláris világrend lehetséges következményeivel, az újfajta geopolitikai erők kialakulásával, az ökológiai, a demográfiai és migrációs válságok sokasodó tüneteivel, továbbá a vallási fundamentalizmusok és a globális terrorizmus erősödéséből fakadó „általános elbizonytalanodás” jeleivel. A kötet utolsó írásai a „poszthumán jövő” számos olyan vízióját villantják fel, amelyek – amennyiben persze ezek a víziók valósággá válnak – radikálisan átalakíthatják az eddig természetesenek tekintett bináris kódok mentén történő orientációinkat. (Ilyen például az emberi életkor radikális meghosszabbításának lehetősége, amely már-már az élet és a halál megkülönböztethetőségét relativizálja, továbbá a mesterséges intelligenciák és a kiborgok „jogi és erkölcsi státusszal rendelkező lényekként” való elismeréséből fakadó dilemmák sokasodása stb.)

A kötet első írásai a világrendszer-elméletek legismertebb változatait foglalják össze, jórészt Immanuel Wallerstein, Samuel P. Huntington és Francis Fukuyama alapmunkáira támaszkodva. A szerző fontosnak tartja kiemelni a Wallenstein-féle világrendszer-definíció azon specifikumát, amely szerint a modern kapitalista világrendszer, ellentétben a premodern korszakok birodalmaival, nélkülözi az egyetlen politikai centrum által szervezett és irányított hagyományos „államiságot”, ugyanis a kapitalista világrendszer egy, a nemzetállamok fölött működő kontrollszisztémát hozott létre. Ez a szuperstruktúra gond nélkül elfogadja a legkülönbözőbb kulturális, civilizációs és nemzetállami „részstruktúrákat”, már amennyiben ezek az „alárendelt szervezeti formák” nem akadályozzák a centrumból kiinduló profitmaximalizáló törekvéseket. Szinte naponta szembesülünk azzal a paradoxonnal, hogy ugyan a kapitalista világgazdaság – legalábbis elvben – a glóbusz minden pontján egyugyanazon logika alapján működik, a valóságban mégis az egyenlőtlenségek legváltozatosabb formáit termeli újra (centrum/periféria, gazdagok/szegények stb.).¹ A szerző helyesen

¹ A Nemzeti Egyetemek Szövetségének jelentése szerint 2000-ben a világ felnőtt népességének leggazdagabb egy százaléka

mutat rá, hogy a „baloldali” gondolkodónak számító Wallerstein meglehetősen kritikus az egyenlőtlenségeket eliminálni képtelen kapitalista vilárendszerrel szemben. Ugyanis a „centrum- és periféria-országok közötti egyenlőtlen viszony, az utóbbiak függése, elmaradottsága által jelentkező feszültségek, frusztrációk robbantak ki a terrortámadásban (a 2001. szeptember 11-én elkövetett terrortámadásról van szó – K. L. A.)”. (26) Ezzel szögesen ellentétesen gondolkodik Francis Fukuyama (legalábbis *gondolkodott* a múlt század kilencvenes éveiben), ugyanis *A történelem vége és az utolsó ember* című könyvében a liberális kapitalizmus kiteljesedésében látta a jövő egyetlen hiteles alternatíváját, hiszen a szabadpiacal kombinált liberális demokrácia, legalábbis távlatában, univerzális megoldó képességgel rendelkezik, és a fejlődésben lemaradottnak mindig lehetőségük van az előttük járók hibáiból tanulni. Samuel P. Huntington egy harmadik lehetőséget vizionál: a nyugati civilizációnak az állandósult háborús állapotra kell berendezkednie, mivel a lokális fundamentalizmusok és az időről időre újjászülető „haragkultúrák” kizárólag az önkényen alapuló erőszak eskalációjában találják meg legitimitációjuk egyetlen fundamentumát.

Trembeczki István nem egyszerűen csak összefoglalja az említett szerzők vilárendszer-elméleteinek legfontosabb téziseit, de rámutat azok gyenge pontjaira is. Például arra a „generális” hiányosságra, hogy tudniillik mindhárom szerző lebecsü-

rendelkezett a föld vagyonának negyven százalékaival. Ha a leggazdagabb tíz százalékot vesszük alapul, akkor elmondható, hogy a felső dekád rendelkezett az összvagyon nyolcvanöt százalékaival. Vagy egy másik példa: „Katarban, a Föld leggazdagabb országában az egy főre jutó nemzeti jövedelem 428-szorosa a világ legszegényebb országának számító Zimbabwe egy főre eső nemzeti jövedelmének.” (Lásd Bauman 2014. 15.)

li a politikum és a nemzetállami erőszak szerepét a történelmi folyamatok „éppen ilyen és ilyen” alakulásában. Továbbá azt a jogos kifogást is számos összefüggésben megemlíti, hogy a monokauzális magyarázatok (Trembeczki az „egy fundamentumú” kifejezést használja) rendre deficités megoldásokat eredményeznek, mert egy sor specifikus körülmény, illetve a „fő szabálytól eltérő” történések értelmezhetetlenek bizonyulnak ebben a szimplifikáló fogalmi keretben. Például meglehetősen problematikusnak tűnik Huntington civilizáció-fogalmának – az amerikai gondolkodó által feltételezett – univerzális magyarázó-képessége, mégpedig több ok miatt is. Először is a fogalom nagyon szélt, hiszen az utóbbi százötven évben számos gondolkodó használta ezt a kifejezést, egymástól jócskán eltérő értelemben (Nyikolaj Danyilevszkij, Arnold J. Toynbee stb.). Másrészt Huntington civilizációértelmezésében nincs egyértelmű határ a civilizáció és a kultúra jelentéstartalma között. Tulajdonképpen Huntington számára a civilizáció a legmagasabb szintű kulturális entitás. „A civilizációkat a nyelv, a történelem, a vallás, a szokások, az intézmények azonoságtudata határozza meg, egyértelmű határaik nincsenek, összetételük változhat, hasonlíthatnak egymásra és átfedhetik egymást.” (11) Talán nem felesleges Tzvetan Todorov egyszerű civilizáció-meghatározását szembeállítani az amerikai politológus komplikált definíciójával. Todorov szerint a *civilizáció* fogalmát csak *egyes számban* érdemes használni, aminek az ellenfogalma a szintén egyes számban használatos *barbárság*. Viszont a *kultúrák* mindig *többes számban* léteztek és léteznek (Todorov 2011, Bettini 2020).

Sok más szerzőhöz hasonlóan Trembeczki István is szoros összefüggést lát a vesztfáliai rendszer vége és a kései modernitás hozadékának tekinthető globális vilárendszer létrejötte között. A vesztfáliai

rendszer az elvben egyenrangú szuverén államok közösségeként írható le, amelyben az állami autoritás megkérdőjelezhetetlennek tűnik. Az eltérő nemzetállami építkezések bizonyos mértékig eleve anarchisztikussá tették ezt a szisztémát, de az igazi kihívást a globalizáció jelentette számára.

E folyamat hatására olyan változások indultak be, amelyek az államok mellett más szereplőket, az úgynevezett nem állami szereplőket (multinacionális vállalatokat, nemzetközi kormányközi szervezeteket, nem kormányzati, társadalmi szervezeteket) is bevontak a nemzetközi kapcsolatokra hatást gyakorló entitások körébe (35).

A vesztfáliai rendszer bomlását továbbgyorsította a nemzetállami erőegyensúly erősödő ingadozása is. A 16. századtól kezdődően mindig is voltak gazdaságilag és katonailag a többiek fölé növvő, úgynevezett *hegemón* államok (Habsburg Birodalom, Franciaország, Anglia), amelyek több-kevesebb konfliktussal ugyan, de meg tudtak egymással egyezni Európa, illetve a glóbusz egészének felosztásáról. A huszadik század elejére azonban végképp összezavarodtak a napóleoni háborúkat lezáró, a Bécsi béke eredményeképpen előállott, többé-kevésbé kiszámítható nemzetközi kapcsolatok. Új, erős és meglehetősen agresszív államok léptek fel hegemón törekvésekkel, például az alig néhány évtizedes múlttal rendelkező Németország.

A szerző ugyan nem említi, de véleményem szerint geopolitikai szempontból fontos és új fejleménynek tekinthető, hogy az európai, illetve poszteurópai államok (mint például az USA) megszűntek a globális folyamatok „privilegizált szereplői” lenni. Itt érdemes emlékeztetni az amerikai politológus, Alvin Toffler *Rassz, hatalom, kultúra* című tanulmányára, amelyben a szerző már a múlt század nyolcvanas éveiben úgy fogal-

mazott, hogy Európa hanyatlása 1904-ben kezdődött, amikor is Oroszország vereséget szenvedett Japántól. Ez a nem várt fordulat valóban világtörténelmi eseményként értékelhető, hiszen négyszáz évre visszamenőleg ez volt az első eset, hogy egy európai állam (áttételesen pedig a „fehér rassz”) vereséget szenvedett egy ázsiai hatalomtól (Toffler 1986. 278). A második világháborút követő fél évszázadban a két szuperhatalom (és két világszisztem) viszonylagos erőegyensúlya sokak szemében „örök érvényű” világrendnek tűnt, noha a „Nyugat” gazdasági fölénye egy percig sem volt kétséges. A múlt század nyolcvanas éveinek közepére semmivé foszlott a bipoláris rendszer, és az Egyesült Államok hegemóniája elegendőnek bizonyult az egypólusú világrend megeremtéséhez, amelyben a raciónalis piacgazdaság és a liberális demokrácia intézményrendszere (többpártrendszer, hatalommegosztás stb.) univerzálisan érvényes modellnek tűnt. Ezt a változást mind Huntington, mind pedig Fukuyama – legalábbis retrospektíve – igazolva látta a maga világszisztem-elméletében. A közöztük lévő különbségek ellenére mindkét teoretikus egyfajta teleologikus történelemszemléletet érvényesít, amelyben a nyugati civilizáció a világtörténelmi fejlődés szükségszerű végpontja, s minden más alternatíva „aberrált” változatnak tekinthető.²

² Jacques Derrida már a múlt század kilencvenes éveinek elején erős kétségét fejezte ki a Fukuyama-féle felhőtlen optimizmussal kapcsolatban, s „mediatikus hívhónak” nevezte a könyv zajos fogadtatását. „Mitől ez a mediatikus hívhó? És miért kapnak az efféle beszélyen azok, akik a liberális kapitalizmus és a demokrácia eleve elrendelt szövetségének győzelmét azért zengik csupán, hogy elleplezzék, elsősorban önmaguk előtt, hogy ez a diadal még sohasem volt ennyire válságos, törékeny, fenyegetett, illetve bizonyos tekintetben katasztrofális, és alapjában véve gyászos?” (Derrida 1995. 78.)

Noha Huntington világrendszer-elméletét – a hibáival együtt is – fontos teoretikus teljesítménynek tekinti a szerző, elemzései központjában mégis inkább Francis Fukuyama munkái állnak. Már csak azért is indokolható a Fukuyamával szemben megnyilvánuló „pozitív diszkrimináció”, mivel az amerikai politológus folyamatosan finomítja, illetve korrigálja *A történelem vége és az utolsó ember* című könyvének „felhőtlen optimizmusát”, és a kilencvenes évek végén, illetve a kétezres évek elején megjelent munkáiban már jóval óvatosabban fogalmaz az emberiség jövőjével kapcsolatos fundamentális kérdéseket illetően. Fukuyama a *Bizalom, A nagy szétbomlás és a Poszthumán jövődönk* című könyveiben a politikafilozófiai megközelítést kombinálja az antropológia, az evolúciós pszichológia és a genetika területein született kutatások legújabb eredményeivel. Ezekből a „gondolat-javakból” megalapozottan vonható le az a következtetés, amely szerint az emberi közösségek bonyolultabb struktúráiban (például a nemzetállamok szintjén) a biológiai alapú spontán rendnek szükségszerűen ki kell egészülnie a racionális normarendszerek különböző változataival (jogrendszer, bürokratikus szervezett és kiszámíthatóan működő hatalmi felépítmény stb.). Trembeczki István kitartóan igyekszik feltárni a Fukuyama munkáiban tetten érhető konstans és változó elemeket. Ugyanakkor folyamatosan reflektál az amerikai politológus által kidolgozott elmélet „cikk-cakkjaira” is. Kétséget fejezi ki az amerikai gondolkodó azon törekvésével kapcsolatban is, amely egyfajta szubsztantív emberképre szeretné építeni a maga univerzális érvényű történelemfilozófiáját. A Fukuyama könyveivel kapcsolódó vitákhoz csatlakozva a következőket mondja Trembeczki:

A vitához részünkről – a fukuyamai logikai rendet elfogadva – annyit tettünk hozzá, hogy az ember mint történelmi

lény mibenlétének transzhisztorikus megragadása pontosan az emberi létezés történetisége miatt nem lehetséges, és ezért nem kell válaszolnunk a történelem végének kérdésére. (64)

Egyébként az azóta eltelt két évtized világpolitikai eseményei csak nagyon korlátozottan igazolták Fukuyama optimizmusát. A liberálisnak mondott demokráciák nem szaporodtak a világban, sőt, újabban inkább az autokratikus rendszerek íránt „nőtt meg a kereslet”. Továbbá az is tény, hogy a látványos gazdasági fejlődésnek nem szükségképpen feltétele a demokratikus rend és jogállamiság megléte, miként arra számos rohamtempóban fejlődő ázsiai ország a példa (Kína, Vietnam). Egyébként ebben a tekintetben – Fukuyamához hasonlóan – a kétezres évek elején megjelent egyik könyvében Jacques Attali is eltúlzott reményeket táplált, és a francia filozófus a gazdasági növekedés és a demokratikus rend „genetikus és generikus összetartozottságát” hangsúlyozta:

a gazdasági növekedés – írja Attali – nem hagyja érintetlenül a demokrácia szféráját sem: egyetlen autokratikus rendszer sem képes tartós gazdasági növekedésre. A legutóbbi diktátorok (Franco tábornoktól Suhartóig, Pinochet tábornoktól Marcos generálisig) képtelennek bizonyultak a tartós gazdasági növekedés menedzselésére, és sokáig nem tudták elnyomni a középrétegek demokráciatörekvéseit sem (Attali 2006. 124).

Jól tudjuk, a jövő történéseivel kapcsolatban úgyszólván lehetetlen verifikálható kijelentéseket tenni, de ha a jelenlegi tendenciák folytatódnak, akkor minden jel arra mutat, hogy például Kínában a következő évtizedekben inkább erősödni fog a Kínai Kommunista Pártnak a civiltársadalom egészére kiterjedő kontrollja, ami láthatóan nem aka-

dályozza a hatalmas ország rohamtempójú gazdasági fejlődését.³ Miként Trembeczki István hangsúlyozza, az imént említett munkáiban Fukuyama maga is folyamatosan távolodik „a liberális demokrácia mint a történelmi fejlődés végcélja” alapvetés univerzális érvényűségének téziséstől, s helyette inkább a mindnyájunkban ott rejtőző, az *elismerés iránti vágy* egyetemes pszicho-politikai fundamentumára teszi a hangsúlyt.⁴ Csakhogy a Fukuyama-féle elméletben végbement hangsúlyeltolódás legalább anynyi problémát rejt magában, mint amennyit a „liberális demokrácia mint a történelem telosza” tézise. Igaza van Trembeczkinék, amikor a következőképpen érvel:

Ugyanis, ha az emberi természet permanens késztetései, adottságai csak a modernizációt, a gazdasági fejlődést követő társadalmi-politikai melléktermékben manifesztálódnak, akkor az egyetemesség gondolata – véleményünk szerint – könnyen megbicsaklik, vagy legalábbis csak valamikori lehetőség marad. A lokalitások felülkerekedhetnek a valós vagy tételezett univerzalizálás felett, az egyetemes történelem lehetősége eliminálódik. (81)

³ Erről lásd többek között Scheuer 2018. A könyv egyik legizgalmasabb része Justin Lin, a kínai „csodaközgazdász” elképesztő karrierjének bemutatása. A rövidség kedvéért erről a szinte hihetetlen történetről csak annyit szeretnék mondani, hogy Tajvanból a népi Kínába „emigrált” Lin idővel – a kommunista párt megbízásából – a Világbank egyik vezető közgazdásza lett, és kidolgozta az államkapitalizmus egészen eredeti modelljét, amelyben a gazdasági racionalitás és a pártirányítás kéz a kézben járnak.

⁴ Ez a gondolat mind Charles Taylor, mind pedig Axel Honneth és Jürgen Habermas munkáiban is megjelenik, azzal a különbséggel, hogy Taylor a modernitás kezdeteire vezeti vissza az elismerés iránti vágy történelmileg hatékony formájának megjelenését.

Trembeczki István könyvének második része az ember és a környezet viszonyában bekövetkezett fundamentális változások kérdéseire fókuszál. Az ökológiai válságból fakadó dilemmák újfajta értelmet adnak a „történelem vége” kérdéskörnek, s ha lehet mondani, ezen a területen jóval sokkal több víziókkal kell szembesülnünk annál, mintha csak a gazdasági-politikai szférára korlátozzuk figyelmünket. A szerző elsőként Jared Diamond *Összeomlás* és a *Háborúk, járványok, technikák* címmel megjelent vastkos munkáihoz fordul segítségül a világrendszer-problematika konceptuális keretének kibővítése érdekében. Ugyanis Diamond úgy látja, hogy a civilizáció és a kultúra történetének feltárását össze kell kapcsolni az emberek környezeti világra gyakorolt hatásainak feltárásával, illetve a – némelykor az emberi tevékenységtől függetlenül bekövetkező – természeti katasztrófák okozta civilizációs válságok elemzésével. Nem kétséges, hogy Diamond is a „nagy elbeszélések” híve, s miként Trembeczki István megállapítja:

Jared Diamond a környezeti tényezők történelemre gyakorolt hatásának bemutatásával a történelem átfogó sémáját igyekszik megrajzolni. Eljárása leginkább Fukuyama szándékait idézi fel, hiszen nemcsak a legkorábbi civilizációktól máig terjedő időintervallumban gondolkodik, hanem a kezdeti állapot értelmezéséből indul ki. (94)

Diamond úgy véli, hogy a társadalmi fejlődés, illetve a társadalmat alkotó csoportok közötti differenciálódás hátterében mindig ott vannak azok a természeti, biológiai determinizmusok, amelyek a látható felszínen a „kulturális” aszimmetriák legkülönbözőbb változatait termelik újra, noha a lényeg (azaz a biológiai fundamentum) voltaképpen változatlan. Ilyenformán nemcsak törzsi szinten, de a világtársadalom keretei kö-

zött is megmaradnak az egyenlőtlenségek. Diamond felfogásában a „mindig ugyanaz” ismétlődik a történelemben, mivel szerinte az emberi természet változatlan (biológiai-lag determinált) struktúrák mentén reprodukálja magát. „Diamond evolúciobiológiai felfogása [...] az emberi természet evolúciós örökségeként szemléli a csoportok közötti agressziót, rivalizálást, mely így állandóan jelen van a történelemben, a kulturális evolúciótól függetlenül.” (100)

Trembeczki István kétségét fejezi ki ezzel a radikális biológiai determinizmussal kapcsolatban, s azt hangsúlyozza, hogy a történelem tanulsága szerint a kulturális örökség folyamatosan temperálja az agresszív ösztönöket, még akkor is, ha időről időre szembesülnünk kell a már meghaladottnak tekintett regresszív formák visszatérésével. Ugyanakkor mégis el kell fogadnunk a tényt, s ebben ígaza lehet Diamondnak, hogy az ember mint élőlény vélhetően örök időkre része marad a *biológiai szférának is*, ilyenformán sohasem lesz képes immunizálni magát a természeti folyamatokba való beavatkozás következményeivel szemben.⁵ S minél „hatékonyabb eszközökkel” történik ez a beavatkozás, annál kiszámíthatatlanabbak lesznek a következmények. A környezetvédő mozgalmak és a különféle álláspontokat megjelenítő ökofilozófiai/ökoetikai elméletek (kozmoцентриkus, biocentrikus, phatocentrikus, antropocentrikus teóriák stb.) évtizedek óta figyelmeztetnek, hogy az úgynevezett ökonómiai racionalitás normáinak kizárólagos érvényesítése belátható időn belül visszafordíthatatlan környezeti károkat eredményez. Természetesen a mértéktartás és a realitásérzék ezen a felforrósodott területen sem árt, s Trembeczki István nagyon is tudatában van ennek, amikor a saját álláspontját megfo-

galmazza. Úgy látom, hogy a szerző Niklas Luhmann rendszerelméleti megközelítését tartja a leginkább termékenynek, amit jómagam is támogatni tudok. Luhmann szerint nem létezik önálló és holisztikus ökopolitika, mivel a politika csak egyike a modern társadalom részrendszerének. A politikai rendszer rezonanciája csak azokat a külső „irritációkat” képes érzékelni, amelyek a „hatalomban maradni” vagy „hatalomra kerülni” szempontjából értékesnek és hasznosnak tekint. Éppen ezért azok a zöld és más protest mozgalmak, amelyek a természeti környezet súlyos károsodására, netán az élővilág teljes pusztulására hívják fel a figyelmet, jórészt a félelemkeltésen alapulnak, és csak kevés információval szolgálnak a gyakorlati teendőket illetően.

Ezért nem véletlen, hogy a „zöld” politika, amennyiben ezen az alapon működik, nem próbál meg racionálisan hozzáállni az ökológiai kérdésekhez, hanem közvetlenül hivatkozik aggodalmi tárgyára. Ez az elutasítás politikájában végződik: le az atomenergiával, le a repterekkel, ne vágjuk ki a fákat, ne bontsuk le a házakat. A politikai rendszer korlátait ekkor az jelenti, hogy csupán az elutasításra korlátozódik, és ez csak „elvekkel”, s nem pedig a következményekért viselt felelősséggel biztosítható. (Luhmann 2010. 109, lásd még Kiss 2001.)

A többi társadalmi részrendszerhez hasonlóan a politikának is megvan a maga kód-párja, mégpedig a hatalmon lenni/ellenzékben maradni dichotómiája. Mivel a modern polgári demokráciában más politikai lehetőség nincs, Luhmann értelmetlennek találja a német zöldek azon törekvését, hogy egyidejűleg szeretnének hatalomban és ellenzékben lenni. Mindazonáltal az ökológia és a környezetvédelem problematikáját nem lehetetlen bevonni a politikába, mivel hosszú távon sikeres lehet egy olyan politikai

⁵ „Bármilyen fejlett civilizációt hozott létre, az ember történelme akkor is a természetben játszódik.” (135)

program, amely képes az ökológiai szempontokat a gazdasági növekedés szinten tartásával érvényre juttatni, azaz a politika sikeresen rávehető aktuális programjainak megváltoztatására. Ehhez a polgároknak olyan pártokra kell szavazniuk, amelyek környezetkímélő, de a termékeiket jóval drágábban előállító vállalatokat támogatják, azaz a befizetett adók terhére kompenzálják a szóban forgó vállalatok piaci veszteségeit. A gazdaság nyelve vagy médiuma a pénz, a gazdaságban csak a pénz nyelvén keresztül lehet kommunikálni, azaz minden kifizetéshez újabb kifizetésnek kell kapcsolódnia. Az állam tehát támogathatja a nem rentábilisan működő vállalatokat is, amit az adózás útján végül is az adózó állampolgárnak kell megfizetnie. A gazdaság érzékenységét csak oly módon lehet fokozni, hogy közben a rentabilitás elve ne sérüljön meg. Luhmann maximája tehát a következőképpen hangzik: nem az ökonómiát kell ökológizálni, hanem az ökológiát ökonomizálni! Trembeczki István felfogása lényegében a Luhmann-féle vonalat követi. „Úgy látjuk – mondja a szerző –, egészen addig, amíg az öko-gazdaság nem tud versenyképes lenni a szénalapú gazdasággal, az érdek mint motiváció elenyésző szerepet fog játszani.” (116)

Mindazonáltal a glóbusz egészére kiterjedő környezetszennyezés és klímaváltozás egyre sokasodó jelei a „korlátlan növekedés fantazmájának” újragondolására felhívják a figyelmetnek mindnyájunkat, a politikai és a gazdasági élet területein döntési pozícióban lévő aktoroktól pedig hatékony lépéseket követelnek meg. Ugyanis, mondja a szerző, az immáron rendszerszinten megjelenő kockázatok és veszélyek helyes vagy helytelen kezelésétől függ, hogy a káosz vagy a – legalább viszonylagos – rend világára kell berendezkednünk a 21. század során következő évtizedeiben. Sokan a nemzetállamok fölötti világállam megteremtésében látják a megoldást, abban bízva, hogy a

nemzeti partikularizmus „önzésétől” (és az ebből következő katasztrófától) csak egy, a glóbusz minden lakóját egyesítő világbirodalom menthet meg minket. Trembeczki számos történelmi példával illusztrálja ennek az elképzelésnek a deficités jellegét, s azt mondja: „A világállam – ha valamilyen formában meg is valósulna – inkább csak egy újabb lépcsőfok lenne a káoszhoz vezető lejtőn.” (234) Egy kezelhetetlen „gigantikus struktúrával” szemben, írja a szerző, sokkal biztatóbb kilátásokkal kecsegtet a nemzetállamok olyan többrétegű integrációja, amelyben a környezetvédelem, a migráció és terrorizmus rugalmas eszközökkel történő kezelésére számos, eddig még ki nem próbált lehetőség nyílnhat.

Trembeczki István könyve utolsó fejezetében arra tesz kísérletet, hogy a Földön lejátszódó kozmikus folyamatokat az embernek nevezett lény pszicho-genetikus evolúciójának nyitott horizontja felől értelmezze, s ha lehet ezt mondani, pozitív végkicsengést adjon a világ és az emberiség jövőjét elemző munkájának. Ehhez – valószínűleg számos olvasót meglepve – a Teilhard de Chardin által felvázolt „krisztocentrikus evolúciós elméletet” hívja segítségül. Chardin szerint a kozmogenezis a biogenezisen keresztül jut el a noogenezisig, majd pedig a noogenezis Krisztus jelenvalóságában teljesedik be. Ez az elmélet tulajdonképpen összhangban van a keresztény tanítással, amely szerint az idők végezetén a feltámadott Krisztus visszatér az emberek közé (Parúzia), és ezzel beteljesedik a lét értelme. Chardin úgy fogalmaz, hogy a visszatérő Krisztuson keresztül a látható világ elérkezik az Omega-pontba, amely egyszerre végpont és egy új, számunkra ismeretlen világ kezdete. Trembeczki István úgy látja, hogy a Chardin-féle elmélet nagy érdeme abban van, hogy benne a legkisebb porszemtől a legmagasabb rendű kulturális javakig a világmindenség olyan „egységes egészként”

jelenik meg, ahol a fejlődés csúcspontján lévőek nemcsak önmaguk sorsáért, de az alattuk lévőkért is felelősséggel tartoznak. A szerző a következőképpen fogalmaz:

Nem feladatunk Chardin kozmológiáját a mai asztrofizikai és biológiai ismeretekkel összevetni, csak az evolúció általa használt fogalmát szerettük volna teljes dimenziójában bemutatni, hiszen így látható, hogy felfogásában az anyag és a tudat, a kozmikus és a földi, az anyagi és a biológiai éles megkülönböztetése megszűnik, a kettősségek közötti határ is elmosódik, illetve mégis megmaradva feloldódik egy gigantikus fejlődési folyamatban, a transzcendensig tartó kozmikus és földi evolúcióban. (240)

Természetesen a látható világon belüli evolúció (néhányak szerint revolúció) folyamata még korántsem ért véget, hiszen ha van az utóbbi évtizedeknek felkavaró, minden korábban biztosnak hitt meggyőződéseinket alapjaiban megkérdőjelező eseménysorozata, akkor ez bizonyosan a *bionika*, a *biotika* és a *genetika* által elért „eredményekkel”, tehát az emberi természet radikális átalakíthatóságával van kapcsolatban. Komoly dilemmára ad okot, hogy rendelkezünk-e egyáltalán olyan fogalom- és tudáskészlettel, amelynek segítségével, ha nem is a gyors megoldásokat, de legalább az előttünk álló feladatok súlyát és mibenlétét képesek vagyunk értelmesen megfogalmazni. A „provizórikus válasz” megfogalmazása során Trembeczki István ismételtelen a huszadik század nagy „nonkonformista” teológusához és filozófusához fordul segítségül, ugyanis úgy látja, hogy Teilhard de Chardin gondolatai – minden spiritualitásával együtt – továbbra is érvényesek. Tudniillik „a fejlődés, a komplexitás folytatása csak a tudatnövekedés és a kölcsönös egyesülés, vagyis kooperatív szellemi megújulás eredményeként lehetséges” (252).

IRODALOM

- Attali, Jacques 2006. *Une brève histoire de l'avenir*. Paris, Éditions Fayard.
- Bauman, Zygmunt 2014. *Les riches font-ils le bonheur de tous?* Ford. Christophe Jaquet. Paris, Armand Colin.
- Bettini, Maurizio 2020. *Contre les barbares*. Ford. Madeleine Rousset Grenon. Paris, Flammarion.
- Derrida, Jacques 1995. *Marx kísértetei*. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé. Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor Kiadó.
- Kiss Lajos András 2001. A humánökológia teljesítőképessége. In uő. *Az eltűnt lelkiismeret nyomában*. Budapest, Liget Kiadó. 144–155.
- Luhmann, Niklas 2010. *Ökológiai kommunikáció*. Képes-e felkészülni a modern társadalom az ökológiai veszélyekre? Ford. Brunzel Balázs. Budapest, AKI – Gondolat Kiadó.
- Scheuer, Stephan 2018. *Der Meisterplan*. Chinas Wege zur Hightech-Weltherrschaft. Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag.
- Todorov, Tzvetan 2011. *La Peur des barbares*. Au-delà du choc des civilisations. Paris, Éditions Robert Laffont.
- Toffler, Alvin 1986. Rasze, vlaszty, kultura. In Gurevics, V. A. (szerk.) *Novaja tyehnyicseszkaja volna na zapagye*. Moszkva, Izdatyelsztvo Progressz. (Rövidített orosz nyelvű fordítása a következő munkának: Toffler, Alvin 1983. *Previews and Premises*. Toronto, New York, London, Sydney, William Morrow & Co.)

Hagyomány és hagyománytörés*

Percz László: *Reneszánsz – Kezdet és vég. Magyar filozófiatörténeti írások*. Budapest, Osiris Kiadó, 2021. 240 oldal.

Időről időre felmerül a módszertani kérdés, hogy *miként* lehetséges és *hogyan* érdemes magyar filozófiatörténetet írni.¹ Alapvető jelentősége van annak, hogy a filozófiatörténész milyen megközelítést választ: nagyobb gondolati struktúrák és rendszerek kimerítő elemzését, azok egymásra gyakorolt hatásának feltérképezését tűzi ki célként, vagy pedig inkább a különböző szerzők munkáinak filozófiai relevanciáját kívánja bemutatni, a vizsgált szerzők életművének aprólékos elemzésével, illetve végül bizonyos műveket egy eszmétörténeti hagyományba próbál beágyazni.

* Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-21-2-I kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

¹ 2013-ban a *Szépirodalmi Figyelő* külön blokkot szentelt a magyar filozófiatörténet-írás kapcsán felmerülő lehetséges elméleti és módszertani kérdések tárgyalásának. Itt hét szerző (Demeter Tamás, Szalai Zsolt, Somos Róbert, Pléh Csaba, Percz László, Zuh Deodáth, Zemplén Gábor) különböző perspektívákból járta körül az említett témát, bemutatva egyúttal néhány lehetséges alternatívát is (Demeter [szerk.] 2013. 28–63). A folyóirat-blokk mellett, a szóban forgó kérdés kapcsán érdemes megemlíteni továbbá Mészáros András *Széttartó párhuzamok* (2014) című könyvét, illetve Varga Péter András az előbbi könyvről írt, 2016-ban megjelent recenzióját.

Természetesen ezek ötvözete is előfordulhat. Elvileg más lehetőségek is elképzelhetők, de azt gondolom, hogy a tárgyalni kívánt könyv kapcsán a fentebb vázolt szempontok bírnak relevanciával. Az, hogy miként képzeljük el a filozófiatörténet-írás módszerét, több szempontból is alapjaiban határozza meg, hogy kiket emelünk be a filozófiatörténeti kánonba, illetve hogy e kánonban mely filozófusoknak milyen szerep jut; kik azok, akik a kánon szerves részét képezik (vagyis akiknek munkáit megkerülhetetlennek tartjuk), és kik azok, akik kiesnek a kánonból vagy annak a perifériájára szorulnak.

Percz László könyvének fő tézise szerint a magyar filozófia története során már több alkalommal megfigyelhető volt egyfajta felívelés, amikor úgy tűnt, hogy a filozófia sikeresen ágyazódott be a bölcsész- és a társadalomtudományos diszciplínák sorába; ezek a kísérletek azonban – különböző okokból – végül mindig kudarcra végződtek (219–220). Percz szerint sokan reménykedtek hasonló felívelésben a rendszerváltást követően, hiszen számos jel mutatott arra, hogy ezúttal talán változás következik be a filozófia megítélésének tekintetében, azonban – szerinte – napjainkra már világossá vált, hogy diszciplínánknak *nem sikerült* jobb helyzetbe kerülnie. A kötet a kérdés tárgyalására vállalkozik, hogy vajon *miért* nem sikerült

a filozófiának többszörös próbálkozás ellenére sem – például az irodalomhoz hasonlóan – kellő módon beágyazódnia a magyar kultúra egészébe. Invenciózus eszme- és filozófiatörténeti állításának igazolása érdekében Percz egyszerre kísérel meg felvázolni egy nagyobb gondolati ívet, és végez mélyfúrásokat is, mely elemzések középpontjában többnyire – de nem kizárólag – a magyar filozófiatörténet kezdetekor tevékenykedő jogbölcselek és filozófusok munkássága áll.

Bevezető tanulmányában Percz számos, jó értelemben vett, provokatív állítást fogalmaz meg. Kiindulópontja a következő tételmondat: „magyar filozófia van is meg nincs is: úgy van, hogy nincs” (15). Ezt az állítását magyarázva kifejti, hogy a magyar filozófia több ponton is eltért az európai filozófiai hagyománytól. Egyfelől szerinte a magyar filozófia nem rendelkezik egységesnek mondható *kánonnal*, amely rokoníthatná az európai filozófiai hagyománnyal. Másfelől pedig magyar filozófiai *hagyományról* sem érdemes beszélni, ugyanis a bölcséleti, filozófiai érdeklődésű alkotók a 19. és a 20. században nem támaszkodtak egymás munkáira, meglátásaira, e kapcsolódások hiányában pedig nem tudott létrejönni magyar filozófiai hagyomány. A szerző szerint: „a magyar filozófia egyetlen hagyománya éppen a folyamatos hagyománytörés” (16). Ugyanakkor kétségtelen, hogy bizonyos értelemben mégiscsak értelmesen beszélhetünk magyar filozófiáról. Mégpedig elsősorban azért, mert a filozófia Magyarországon hosszú ideje kiépült intézményrendszerrel rendelkezik; s ezekben az intézményekben tevékeny és figyelemre méltó oktató és kutató munka folyik. Bár Percz szerint nagy múltú filozófiai hagyomány híján a kutatók jobbára a különböző külföldi irányzatok meghonosításával vannak elfoglalva, illetve a külföldi szerzők recepcióját gazdagítják. Tegyük fel tehát még egyszer a kérdést: mi miatt

lehetséges, hogy a filozófia Magyarországon – megannyi nem elhanyagolható teljesítménye ellenére – *nem volt képes* kellő módon integrálódni a bölcsész diszciplínák sorába? Többek között ugyanis ez az integrálatlanság az oka annak, hogy a filozófia a távolabbi és a közelebbi múltban már oly’ sokszor igen mostoha és kiszolgáltatott helyzetbe került. E problémára a kötet szerzője már a bevezető fejezetben magyarázatot kínál. Meggyőződése szerint a „magyar kultúra nem filozofikus kultúra” (31), aminek magától értetődő módon történeti, társadalmi okai vannak; s ezeket – a szerző szerint – a múltban, egészen pontosan a reformkor táján érdemes keresni. Percz a következő módon magyarázza a fenti állítását:

A magyar kultúra önértelmezésének meggyökeresedett toposzai hatnak a [mélyben], amelyek nyomán a nemzeti kultúra egyes területeinek értékviszonyára vonatkozó elképzelések is megszilárdultak. A magyar kultúra „irodalmias” karakterének kialakulása az irodalomra kánonmeghatározó szerepet is oszt. Metaforikusan szólva, a reformkorban az irodalom jó lapot húzott, a filozófia meg rosszat. (32)

Percz László úgy gondolja tehát, hogy a reformkorban – egy, a magyar kultúra formálódásának és alakulásának kruciális pontján – a „nemzeti filozófus” szerep kialakulása helyett a „nemzeti költő” szerep vált uralkodóvá, s ez olyan mélyen beleivódott a társadalmi tudatba, hogy a filozófiának megannyi (sikeres) próbálkozása ellenére sem sikerült jobb pozícióba kerülnie az irodalommal szemben.

A kötetben megjelent írások műfajilag igen sokszínűek: a könyv téziseit megfogalmazó bevezető fejezetet öt, különböző témájú filozófiatörténeti tanulmány követi. Ezek mellett a kötetben helyet kapott

két historiográfiai írás, három megemlékezés, hét recenzió, valamint egy összegző, lezáró tanulmány. Sejtéseim szerint a kötet struktúrájának kialakításakor többek között szempont lehetett, hogy Percz a lehető legtöbb módon érintse és bemutassa a magyar filozófiatörténetben véleménye szerint feltétlenül figyelemre érdemes szerzőket és műveiket, illetve az, hogy reflektáljon az utóbbi években megjelent filozófiatörténeti munkákra, értékelve és kritika tárgyává téve azokat.

A *Filozófiatörténet* című alfejezetben fellelhető öt tanulmány tematikáját tekintve igen vegyes. Az első tanulmány Bessenyei György és Eötvös József két, a magyar kulturális életben meghatározó egyén szerepfelfogásával foglalkozik. Míg Bessenyeit jellemzően íróként, addig Eötvöst politikai gondolkodóként szokás számon tartani.² E tanulmányában Percz Bessenyei és Eötvös – irodalmári és filozófusi – szerepfelfogásainak összehasonlítását végzi el, jól kidolgozott esztétörténeti és kultúrtörténeti keretbe ágyazva az említett két gondolkodó munkásságát és tevékenységét. Az ezt követő, második tanulmány Somló Bódogra és gróf Révay Józsefre fókuszál, s – az első tanulmányhoz némiképp kapcsolódva – azt vizsgálja, hogy Somló és Révay szellemi teljesítménye mennyiben tekinthető filozófiainak, illetve hogy a filozófusszerep hatott-e rájuk identitásformáló módon, olyan szerepként, amellyel a korban meghatározták magukat. Harmadik tanulmányában a szerző kizárólag Prohászka Lajos munkásságát elemzi, a célja Prohászka „pedagógiai kultúrafilozófiájának” részletes bemutatása. Ennek érdekében Percz előbb átfogó képet ad Prohászka Lajos pedagógiatudományi munkásságáról, majd pedig az 1929-es, *A pedagógia mint*

kultúrafilozófia című írását veszi részletebben is szemügyre. Az elemzéseiben amellet érvel, hogy Prohászka kultúrafilozófiája igen szorosan kapcsolódik a hegeli gyökerű történetfilozófiához (vö. 61).

Véleményem szerint van két tanulmány, amely erősen kiemelkedik a kötetbe foglalt írások sorából, ennek oka egyfelől az állítás relevanciája, másfelől pedig a tanulmányok pazar elemzői munkája. Az egyik írás a negyedik filozófiatörténeti tanulmány, amely az 1945-46-os Bibó–Lukács-vitát tárgyalja.³ 1945-ben jelent meg Bibó *A magyar demokrácia válsága* című írása, amelyet a Kommunista Párt eredetileg cenzúrázni akart, majd Lukács György javaslatára inkább egy nyilvános vitát szerveztek róla. Ezen az alkalmon Lukács is felszólalt; e felszólalás gépelt változata fenn is maradt, ezt nevezi Percz Lukács „vitacikkének” (vö. 72). Szerinte Lukács és Bibó cikkében egyaránt „elkülöníthető [...] egy felszíni és egy mélyebb réteg” (uo). Percz először Bibó, majd pedig Lukács írását teszi alaposabb vizsgálat tárgyává, nagy hangsúlyt fektetve a két szerző által használt s több ponton eltérő módon értelmezett *demokrácia*-fogalomra. A tanulmány továbbá rövid jellemzést nyújt az „újbaloldallról” is, történeti, társadalmi kontextust teremtve ezzel Lukács és Bibó álláspontjainak. Ezt követően Percz Lukács és Bibó kései művei alapján (*A társadalmi lét ontológiája; Az európai társadalomfejlődés értelme; Ha a zsinati mozgalom a 15. században győzött volna...*) vet számot azzal, hogy Lukács és Bibó milyen elvek és szempontok alapján fogalmazzák meg az „újbaloldallal” szembeni kritikájukat.

Az alfejezet ötödik írása témáját tekintve Szontagh Gusztáv és Vajda Mihály memoárjait veti össze, többek között aszerint, hogy milyen stílusban íródtak, s milyen

² Eötvös József politikai gondolkodásának tárgyalásához, illetve annak hatástörténetéhez lásd még Gángó 2004.

³ A Bibó–Lukács-vita egy további értelmezéséhez lásd Eörsi 1993.

jellemző tematikus szempontok merülnek fel a két írásban. Percz arra kíváncsi, hogy a két visszaemlékezés esetlegesen tartalmaz-e filozófiai elemeket, valamint hogy Szontagh és Vajda számot vetnek-e a filozófiához fűződő emlékeikkel. Témaként jelenik meg többek között a valláshoz való viszonyuk, az, hogy milyen közösséghez (közösségekhez) sorolják magukat, illetve a két elemzett szerző történelemképéről is megtudhatunk néhány jellegzetességet.

A *Historiográfia* cím alatt két tanulmány található a kötetben. Az első az úgynevezett „egyezményes filozófia” fogalmát igyekszik körüljárni,⁴ az álláspontot a 19. században kidolgozó és képviselő szerzők munkái alapján. Percz beszél arról is, hogy az „egyezményes filozófia” miként jelent meg megszületését követően a különböző filozófiatörténeti szövegekben, valamint számot vet az „egyezményes filozófia” meghaladására irányuló törekvésekkel is (vö. 101–102).

E fejezet második tanulmánya, véleményem szerint, a Bibó–Lukács-vitát tárgyaló íráshoz hasonlóan, a kötet kiemelkedő írása. Ebben a dolgozatban Percz arra vállalkozik, hogy négy magyar filozófiatörténeti kézikönyvet ábrázolás-módszertani szempontból vizsgáljon meg és hasonlítsa össze. Azt igyekszik tehát bemutatni, hogy mely könyv milyen elemzési egységet választ, a kötetek szerzői kiket tartanak tárgyalásra érdemes szerzőnek, illetve hogy fellelhető-e olyan explicit vagy implicit ideológiai elköteleződés, amely nagyban befolyásolta a kötet tartalmát. Először kapunk egy érintőleges áttekintést a filozófiatörténet-írás módszertanának néhány lehetőségéről, főleg Richard

Rorty-ra támaszkodva. Belőle kiindulva Percz a filozófiatörténet-írás módszertanának három szintjét különbözteti meg: (1) a narratívaalkotást, (2) a kánonképzést és (3) az ábrázolás-módszertant – tanulmányában ő maga ezt az *utóbbi* módszert választja. Ezt követően keletkezési sorrendben röviden jellemzi az elemzés tárgyául szolgáló filozófiatörténeti kézikönyveket. Ezek a következők: Sándor Pál: *A magyar filozófia története 1900-1945 I-II.*; Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz – A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*; Mészáros András: *A filozófia Magyarországon – A kezdetektől a 19. század végéig*; Hell Judit–Lendvai L. Ferenc–Percz László: *Magyar filozófia a XX. században I-II.* Percz megjegyzi, hogy a kötetek egészen eltérő terjedelme meghatározza többek között, hogy mekkora merítéssel képesek dolgozni, illetve hogy az egyes szerzőket milyen részletesen képesek elemezni.

Sándor Pál több mint ezer oldalas köte te magasan kiemelkedik a négy kézikönyv sorából, legalábbis a terjedelmet illetően. Ugyanakkor Percz ezt a könyvet erősen túlírtnak tartja, annak ellenére, hogy több ponton is hiányosnak titulálja. Sándor vizsgálódása a 20. század első felére fókuszál, s Percz hangsúlyozza, hogy a kötetet erősen áthatja a kommunista ideológiai befolyás. Megítélése alapján Sándor úgynevezett portréorozatot készít, s megfigyelhető a tárgyalt szerzők egyfajta ideológiai szempontból történő csoportosítása (polgári nem-marxista gondolkodók, munkásmozgalmi-marxista gondolkodók).

Hanák Tibor kézikönyve messze rövidebb;⁵ ugyanakkor Percz ezt Sándor Pál

⁴ Az *egyezményes filozófia* terminusának egy további elemzéséhez, valamint történeti-társadalmi kontextusban való elhelyezéséhez, illetve komplex tárgyalásához lásd még Mester 2006. vonatkozó részeit.

⁵ Somos Róbert 1994-es Hanák-recenziójában több ponton Perczhez hasonló álláspontra helyezkedik. Egyfelől Somos úgy véli, hogy Hanák Tibor e munkája, *Az elfelejtett reneszánsz* hiánypótló mű, amely komoly relevanciával bíró célokat tűz ki maga elé. Másfelől pedig hangsúlyozza, hogy a kötet

könyvére adott válaszként értelmezi. Hanák is a 20. század első felének filozófusait, bölcselőit igyekszik tárgyalni, azonban Percz fontos különbségnek látja, hogy Sándor Pál munkájával ellentétben Hanák nem csupán portrék sorozatát alkotja meg, hanem igyekszik e portrékat a különböző filozófiai irányzatok, rendszerek és a többi diszciplína keresztmetszetében tárgyalni. Ennek eredményeként elemzései jóval mélyebbek lesznek (vö. 121). Mészáros András kötete a 19. század végéig bezáróan vizsgálódik, és Percz szerint leginkább Hanák könyvéhez hasonlítható. Ez sem kizárólag portrésorozatot készít, ugyanakkor nem bocsátkozik mélyebb, a tárgyalts szerzőkön túlmutató elemzésekbe.

A Hell–Lendvai–Percz szerzőtrío célja az volt, hogy egy informatív, de a terjedelmi keretek és a tárgyalts szerzők tekintetében arányos könyvet hozzon létre. A könyv megírásakor a szerzők nagy hangsúlyt fektettek az ideologikusság kerülésére, főként elsődleges forrásokkal dolgoztak, és fontosnak tartották az egészen új kutatások eredményeinek beemelését és tárgyalását is. E kézikönyv is a portrésorozatok típusát erősíti, azonban Percz úgy véli, a két mellékelt bevezető tanulmány (az egyik a század eleji bölcséleti intézményrendszeréről szól, a másik pedig a 20. század második felére összpontosít és e korszak filozófiai életének szakaszolásáról szól) sokat hozzáad a kompozícióhoz. Percznek ez a tanulmánya igazán jól kidolgozott, alapos munka, amely több új és figyelemre érdemes szempontot mutat fel a magyar filozófiatörténet-írás gyakorlata kapcsán.

megjelenésekor Sándor Pál terjedelmes kézikönyvén (*A magyar filozófia története 1900-1945*) kívül nemigen születtek kifejezetten filozófiatörténeti könyvek Magyarországon, amelynek függvényében még inkább felértékelődik Hanák teljesítménye (vö. Somos 1994. 94).

A tanulmányok mellett Percz könyvében három megemlékező jellegű szöveg is helyet kapott. E szövegek Határ Győző, Hermann István és Heller Ágnes filozófiai munkásságának és sokrétű szakmai tevékenységének állítanak emléket. A három írásban közös, hogy Percz személyes emlékein keresztül mutatja be a filozófusok életművét, melyekről úgy véli, aktívan alakították és több vonatkozásban meghatározták (és meghatározzák) a magyar filozófiai életet, egyaránt figyelembe véve a kutatói, pedagógiai, vezetői és szervezői munkájukat.

A kötet némileg sajátos módon hét recenziót is közöl, ezek mindegyike olyan, a közelmúltban megjelent köteteket szemlél, amiket a szerző a magyar filozófiatörténet fontos teljesítményeinek tart. A tárgyalts kötetek kapcsán szó esik a Kantvitáról, Palágyi Menyhért széles körű munkásságáról, Somló Bódog töredékben maradt, bár eredetileg monográfiának szánt kötetéről, a kesei Lukács Györgyről, illetve a Lukács-tanítványokról. Percz recenziálta továbbá Kaposi Márton Benedetto Crocéval, illetve Croce magyar recepciójával foglalkozó könyvét, Mink András rendszerváltásról szóló gyűjteményes kötetét, illetve Gyurgyák János *Európa alkonya?* címet viselő, 2018-ban megjelent könyvét is.

A recenziált könyv címének pontos értelmére a záró tanulmányban kapunk magyarázatot; a *reneszánsz* kifejezést Percz Hanák Tibortól kölcsönzi, rájátszva ezzel két kötetének címére is (*Az elmaradt reneszánsz*; *Az elfelejtett reneszánsz*). A könyv utolsó tanulmányában Percz arra a kérdésre kíván válaszolni, hogy a rendszerváltás táján sokak által várt „filozófiai reneszánsz” miért nem valósult meg, a kedvező körülmények ellenére sem. Hosszas fejtegetés és elemzés után Percz végül négy lehetséges magyarázatot sorol fel: (1) napjainkban az egész világon megfigyelhető egyfajta ellenézés a humántudományokkal szemben; (2) a

filozófia „társadalmi megbízatása” (219) megszűnőben van, aminek okát Percz abban látja, hogy a jogállam kiépítésekor volt igény a filozófiai háttérre, a nacionalizmus pedig nem kíván ezzel élni (vö. uo). Percz egy további lehetséges magyarázatnak tartja, hogy (3) 2011-ben a magyar filozófiai élet vezető kutatói ellen történt feljelentések negatív hatást fejtettek ki. Percz maga leginkább az utolsó magyarázatot képviseli, amelyről a könyvben már több ízben szó esett; eszerint (4) a magyar kultúra „irodalmias-antifilozofikus” jellege mutatkozik meg abban (220), hogy a filozófia a rendszerváltást követő kedvező folyamatok ellenére sem került jobb helyzetbe Magyarországon.

Ahogy arra már a recenzió elején is utaltam, Percz könyvének tézise nagyszabású. A kötetben foglalt valamennyi írás következetes, jól felépített, továbbá eredeti meglátásokat és konklúziókat tartalmaz. Ami viszont a könyv struktúráját illeti – bár érdekes választás a különböző műfajú szövegek elegyítése, és a végén sikerül is visszatérni a kiindulópontokra –, a váltakozó típusú szövegek nem könnyítik meg az olvasó dolgát. Helyenként igen nehéz követni a szerző gondolatmenetét, nehéz érteni, hogy az aktuális tanulmányban a szerző pontosan mire kíván rámutatni a kötet alapvető koncepcióját tekintve. A kötet néhol személyes hangvételű, élettörténeti kitekintéseket is tartalmaz, ezek bizonyos esetekben kissé meg is törnek a gondolatmenetet. Percz László könyve nagyban hozzájárul a kötetben tárgyalt szerzők recepciójának gazdagításához. A bevezető és a záró tanulmányok nagy segítséget jelentenek és jól orientálják az olvasót. Percz a bevezető fejezetben azt ígéri az olvasónak,

hogy egy nagyobb képet vázol fel a magyar kultúra antifilozofikusságáról, azaz átfo-gó tendenciákra és folyamatokra hívja fel a figyelmet. Ugyanakkor helyett inkább egy epizodikus képet nyújt, mivel a kötet szerkezete és műfaji sokszínűsége kevésbé alkalmas a fő tézis részletekbe menő, aprólékos alátámasztására.

IRODALOM

- Demeter Tamás (szerk.) 2013. Magyar filozófiatörténet (folyóirat-blokk). *Szép-irodalmi Figyelő*. 3. 28–63.
- Eörsi István 1993. Tűnődések egy régi vitáról. In Márványi Judit (szerk.) *Üzenet mélyvörös levélpapíron – Esszék és publicisztikai írások*. Budapest, Pesti Szalon Könyvkiadó. 23–39.
- Gángó Gábor 2004. Eötvös József államtudományi gondolkodásának recepciója 1850-től az Eötvös-centenáriumig. In Mester Béla – Percz László (szerk.) *Közelítések a magyar filozófia történetéhez – Magyarország és a modernitás*. Budapest, Áron Kiadó. 313–350.
- Mester Béla 2006. *Magyar Philosophia – A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig*. Kolozsvár – Szeged, Pro Philosophia Kiadó.
- Mészáros András 2013. *Széttartó párhuzamok: esettanulmányok a magyar filozófia történetéből*. Dunaszerdahely-Pozsony, Kalligram.
- Somos Róbert 1994. Kis magyar filozófiatörténet. *Jelenkor*. 37/1. 94–96.
- Varga Péter András 2016. Hogyan írjunk (magyar) filozófiatörténetet? *BUKSZ*. 28/1. 23–28.

Zátonyra futtatott filozófia

Gondolatok Percz László *Reneszánsz – kezdet és vég* című könyvéről
(Percz László: *Reneszánsz – kezdet és vég. Magyar filozófiatörténeti írások*. Budapest, Osiris Kiadó, 2021. 240 oldal)

Mi a magyar filozófia? Volt-e, lehet-e egyáltalán ilyesmiről beszélni, és ha igen, akkor hogyan? Mások között ezek a fő kérdései Percz László új könyvének, ami tulajdonképpen egy esszégyűjtemény a magyar filozófiatörténet-írásról. A munka több ponton a 2017-ben megjelent *Mi a filozófia? Magyar filozófiatörténeti tanulmányok* (Percz 2017) című tanulmánygyűjtemény folytatása, ugyanakkor amíg a szerző ott főként a filozófusszerepek, a diszciplínatörténet, valamint a filozófiai folyamatok és teljesítmények felől vizsgálta a magyar bölseleti kánont – amelynek létrehozásában közismerten komoly szerepe volt –, addig ebben a művében a filozófiatörténet, a historiográfia, illetve a korai és kortárs filozófusmintákon keresztül érkezik el hozzá. *A reneszánsz – kezdet és vég* a „filozófiátlanság magyar világrendjébe” vezeti be az olvasót, amiből egy épp-hogy meggyökeresedett intézményrendszer keretein belül létező részdiszciplína rövid periodikus tündöklését és erőszakosan előidézett bukását ismerheti meg.

Noha Percz személyes esszéként gondolkodik munkájára, melyre azonnal kitérek, azonban *A reneszánsz – kezdet és vég* több ennél. Nemcsak tartalmában, de formailag is jól összeállított, komplex, koherens és több szempontból ma ugyancsak aktuális vagy aktualizálható szövegeket tartalmazó

munka, amelyből egy jobb sorsra érdemes tudományterület múltja és jelenje bontakozik ki, mindemellett világosan kirajzolja a szakma agóniáját és a politika erőszakos felszámolási szándékát is.

Felépítését tekintve a mű a *Hosszú személyes bevezetéssel* indul, amiben a szerző többek között elmondja, mi inspirálta a látszólag heterogén, egymáshoz csak lazán kapcsolódó, eredetileg 2017–2020 között keletkezett tanulmányai és cikkei egyikének-másikának csokorba gyűjtésére, egyúttal keretezi és magyarázza a kötetbe felvett írásokat. A fejezet nem más, mint az elmúlt negyedszázad diszciplínatörténete „alulnézetből”, vagy ha precízek kívánunk lenni, akkor nyugodtan kijelenthetjük: Percz László szemszögéből. A szerző ugyanis saját meggyőződését közvetíti olvasójának, miközben bemutatja az egyes művek teoretikus hátterét. Nem árul zsákbamacskát, pontosan leírja, miről hogyan vélekedik a filozófuspálya tekintetében. Korábbi könyveit olvasva (Percz 1999; Percz 2001; Percz 2008; Percz 2013) állíthatom, ez a merészség soha nem állt messze tőle – legutóbb fel is rótták neki (Holovicz 2020. 715). Egyebek mellett szól saját indíttatásáról (konkrétan a fiatal Lukács György hatásáról), ami e tudományág és kifejezetten a magyar filozófia irányába terelte. Több alkalommal értekezett már

róla és a folytatásban itt sem mulasztja el annak elbeszélését, hogy par excellence miért nem beszélhetünk magyar filozófiáról (Perecz 2001. 275; Perecz 2013. 149–162; Perecz 2017. 23–38). Mivel kijelentését többen szándékosan nem akarják érteni, ezért újfent elmagyarázza: a magyar filozófiának a mai napig nincs kánonja, hiszen nem tudjuk, ki benne a fontos szereplő, nincs klasszikus filozófusa, az európai bölcséleti kánonba pedig legfeljebb Lukács került be (Perecz 2013. 16). Továbbá nem képez hagyományt sem. Személyek és toposzok vannak,¹ illetve recepció (főként a nyugati irányok átvétele) és egy gyenge érdekérvényesítő erővel bíró intézményrendszer (Perecz 2001. 278–283; Perecz 2017. 42–45).

Érvelését e helyütt mindössze egy pontban egészítem ki: Perecz elgondolásában a magyar filozófia története nem kontinuuus, éppen ellenkezőleg, folyamatos „hagyománytörések” sora. A szerző vélhetően nem akart magyarízkodásba bonyolódni, helyette axiómáját leegyszerűsítve állította, hogy a múlt századforduló filozófusai (konkrétan Alexander Bernát és köre) „erővel” igyekezett elfeledtetni az előtte járó katedrafilozófusokat, miként a forradalmak után Pauer Ákos és köre fellépésével ugyanez történt velük is, aztán végül a II. világháborút követően ők szintúgy a feledés sorsára jutottak. Úgy vélem, ha jobban a kérdés mélyére ásunk, láthatjuk, hogy a múlt századfordulón inkább beszélhetünk generációváltásról, hiszen Alexander filozófuskarrierét például pont az a Pauer Imre egyengette, akit ő látszólag kiszorított.² Más kérdés, hogy

Alexander Bernát, Beöthy Zsolt vagy épp Medveczky Frigyes egyetemi, akadémiai és egyéb társasági érvényesülésének³ szintén voltak kárvallottjai – itt most egyedül Palágyi Menyhért nevét ragadom ki –, akiket igyekeztek tudatosan távol tartani a filozófiai közélettől.⁴ Mindazonáltal ne feledjük, hogy 1919-ben nincs generációváltás. Alexander Bernátot és Révész Gézát igazoló eljárásokkal távolították el utódai (Somos 2019. 142–143; Turbucz 2021c. 183–224), mások – köztük Szemere Samu, Sebestyén Károly – mellőzve lettek, esetleg hosszabb hallgatásra kényszerültek, és akkor még nem érintették a tanácsköztársaság idején állásba juttatott baloldali értelmű filozófusokat. Ők később majdnem kivétel nélkül az ország elhagyására kényszerültek (Congdon 1991; Perecz 2013. 42–43; Somos 2004. 130–131). Egy korábbi írásában erre Perecz emlékeztetett:

Az első világháborút követő összeomlás, a forradalmak sokkja és a történeti államterület fölbomlását követő válság a hazai filozófiai életben is éles csúzrát eredményezett. Az ellenforradalmi kurzus ideológiaiilag a marxizmustól a polgári radikalizmuson át egészen a liberalizmusig terjedő eszmei mezőt nemkívánatosná nyilvánítja: a tudományos életben egész tudományágak üldözése kezdődik meg, személyileg a

³ A felsorolás egybeesik a korszak filozófiájának három intézményes pillérével (Hell-Lendvai–Perecz 2000. 13–34; Perecz 2013. 30–34).

⁴ Gondolok itt a Kisfaludy-Társaságba történő felvételének megakadályozására, de említhetném a Madách Imréről írt monográfiájának kedvezőtlen fogadtatását is (Turbucz 2021a. 141–144). Valamelyest más megítélés alá tartozik Lukács György köre, akik a távoltartásra például folyóiratok tekintetében, hovatovább a Vasárnapi Kör megszervezésével jól behatárolható „ellenkultúra” létrehozásával válaszoltak (Perecz 2013. 35–42).

¹ Az egyik legfontosabb toposz a reformkortól hozzátartozólag a II. világháború végéig a „nemzeti filozófia” eszménye, amiről Perecz már több munkájában is megemlékezett (Perecz 1992; Perecz 1994; Perecz, 2008).

² Pauer ajánlotta Alexandert a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagjának 1884-ben, 1887-ben, és 1892-ben.

kommün kommunista politikusaitól a forradalmak idején bármilyen szerepet vállalt polgári tudósokig sokan külső vagy belső emigrációba kényszerülnek. A századelő filozófiai virágkora véget ér, a fejlődés megtorpan. (Percz 2007. 1164–1165.)

A húszas évek „keresztény kurzusának” meghatározó filozófusai közül Pauler Ákos és Halasy-Nagy József közvetve vagy közvetlenül érdekelve voltak az eltávolításokban, amelyek határozottan antiszemita érlel bírtak. Az Alexander-féle *Athenaeum* szerzőit például Kornis Gyula – annak ellenére, hogy a főszerkesztő barátságát magáénak tudathatta és a Filozófiai Társaság titkáráként beleszólása is lehetett a tartalomba – már az első világháború idején lenézte túlzott zsidó jegyeik miatt. Egyik Halassynak címzett levelében az alábbi kirohanást találjuk:

Nem akartam írni addig, amíg az *Athenaeum* meg nem jelent. Ha benyomásaimat mindjárt közölhetem. Ami a formáját illeti, az előző külső (a *Közleményeké*) komolyabb, a tudományos tartalomhoz illőbb volt.⁵ Belsejét illetőleg bekövetkezett amitől félttem: túlságosan héber szaga van. A díszrajzok közül csak a hétágú mózesi gyertyatartó hiányzik. A „magyar” filozófiának hiába már eredendő tragikum, hogy a speculatív természetű gens tancta kezében van. Maga Alexander nagyon helyén volna, de a görbe orrú snitje: Varjas, Fogarasi, Polgár, Révész stb!⁶ (Kornis-levél)

⁵ Utalás az *Athenaeum* folyóirat elődjére, a Magyar Filozófiai Társaság *Közleményeire*. A lapról bővebben lásd Percz 1997. 102–112.

⁶ A szóban forgó filozófusok: Varjas Sándor, Fogarasi Béla, Polgár Gyula, valamint Révész Géza. Az *Athenaeum Új folyamába* – egész pontosan az első számba – maga Kornis és Halassy is írt. Az időszakról lásd Percz

Ugyanígy 1945 után – sokakkal együtt – Brandenstein Bélát vagy Kornis Gyulát már a kommunista rendszer fosztotta meg katedrájuktól és tisztségüktől, szintén erőszakos úton (Somos 2019. 233–235; Turbucz 2021b. 113). A marxista gondolkodók tulajdonképpen egy teljesen letarolt-fölégetett terepre érkeztek haza (Percz 2007. 1167). Ugyanakkor szintúgy igaz, hogy az 1960-as évek második felében a magyar filozófiai kultúra „elmélyítésében” (Kelenen 2010. 98) a két világháború közötti időszak filozófiai miliője néhány szereplőjének, így a már említett Szemere Samu-nak egyaránt jutott hely. Az ő munkássága, ha nem is integrálásra vagy kanonizálására, de immár megtűrt helyzetbe került.⁷

Még a bevezetőben a rendszerváltást követő időszak magyar filozófiai kánonképzése kapcsán Percz hosszabban érinti saját szerepét, amit a marxista Sándor Páltól, valamint annak kritikusrától, Hanák Tibortól indít. Sándor kétkötetes kézikönyve (Sándor 1973), valamint Hanák monográfiája (Hanák 1981) jelentették számára a tudománytörténeti vonalat a meghaladni kívánt múlt és saját filozófiatörténeti vállalkozása között. És bár maga megvallja, hogy a Hell Judittal és Lendvai L. Ferencel közösen írt tankönyvük (Hell–Lendvai–Percz, 2000) nem teljesítette a hozzá fűzött reményeket, úgy látom, egy későbbi munkája, a *Szép rendbe foglalva* (Percz 2001) felelevenítette azt az esszéisztikus magyar filozófiatörténet-írást, aminek

1997. 113–142; Kornis magáról Alexanderről mindig jó véleménnyel volt (Somos 2019. 37), Révész Gézával pedig később baráti viszonyba került.

⁷ Szemere Samu, aki az 1950-es években jobbára csak fordításokat közölhetett, immár publikálhatott, valamint a kilencvenedik születésnapjára – politikai kötöttségek nélkül – nyugodtan összeállíthatták filozófiai munkássága teljes bibliográfiáját is (Szemere 1971).

előzményei Kornis Gyula *Magyar filozófusok* (Kornis 1944) című kötetéig nyúlnak vissza, illetve azóta is eklatánsan jellemzi szerzőnk munkásságát.

A *Reneszánsz – kezdet és vég* a magyar filozófia néhány hagyománytörését mutatja be, de jól érzékelhetően nem kívánja a reformkortól a Kádár-korszakig megrajzolni ezt az ívet. A magyar filozófiai kánon megbontásának gondolata pedig a lehető legmesszebb áll tőle, ekképp, ha egy-egy az olvasó számára kedves filozófusról mégis hallgat, az mindössze az egyéni érdeklődés hiányát, és az aktuális tárgyára történő összpontosítás szándékát mutatja.

Miként a művet is a „szorongás” ihlette, úgy azt hiszem, szükségszerű, hogy a benne szereplő tanulmányok, konferencia-előadások, esszék és recenziók mindegyike „szorongató történetek”, felvillanó pillanatképek a magyar filozófia életben maradásáért folytatott mintegy kétszáz éves küzdelméből. Percz Lászlót hosszabb ideje foglalkoztatja annak kérdése, hogy a hazai filozófia vajon miért nem tud változtatni a „nemzeti kultúrában megöröklött státuszán” és olyan pozíciókat elfoglalni, mint az irodalom. Egyik lehetséges válasza szerint: a reformkortól a második világháború végéig terjedő időszak között a nemzetépítésben folytatott küzdelemben egyszerűen alul maradt az irodalom és a költészet mögött. E kérdésre korábbi könyvében többször hosszabban kitér (Percz 2017. 23–92), e helyütt inkább a problémafölvetést ismétli meg, amolyan felvezetőként a következő, *Filozófiatörténet* fejezethez.

A második fejezet filozófiatörténeti tanulmányokat, azon belül többnyire összehasonlító elemzéseket tartalmaz. Beszenyei György és Eötvös József, Somló Bódog és Révay József, Bibó István és Lukács György, Szontagh Gusztáv és Vajda Mihály, valamint egy kitekintés erejéig Prohászka Lajos életútja és gondolkodása

tűnik föl az olvasó előtt. Lényegében párhuzamos filozófusalkatokat látunk a maguk történetiségében. És bár mindegyik tanulmány külön is megérne egy hosszabb áttekintést, terjedelmi megfontolásokból kizárólag a Somló Bódog és Révay József életút ismertetését és filozófusidentitását bemutató alrészem emelem ki.

Ők ketten a magyar filozófiatörténet két legtragikusabb sorsú alakjai. Somló 1920-ban meghasonulva korábbi nézeteivel, édesanyja sírja mellett felakasztotta magát, míg Révay 1945-ben kommunista atrocitás áldozata lett. Életútjukat és filozófiai tevékenységüket vizsgálva a tanulmány azt hivatott kideríteni, hogy tudományos működésük mennyiben tekinthető filozófiai munkásságnak, ők maguk igen változatos életük során filozófusként látták-e önmagukat, illetve a korszak filozófusszerepe kínált-e számukra olyan identitást, amivel azonosulhattak? Percz hosszabban sorolja mindezekre a maga válaszait, s megállapítja, hogy bár Somló főként jogászként, míg Révay sportolóként és festőként tekintett magára, legkésőbb életük utolsó éveiben egyértelműen azonosultak a filozófusszereppel. Somló azután rögtön szakítani szándékozik vele, ezért öngyilkosságot követ el, Révay ellenben új filozófiát szeretne alkotni, amikor élete kioltásával megfosztják ennek lehetőségétől. A végkövetkeztetés, egyben a tanulmány jelentősége tehát abban áll, hogy erősíti a két gondolkodónak a filozófiai kánonban betöltött pozícióját. Somló szerepfölfogása esetében Percz megállapítását igazolni vélem egy forrás, Asztalos Miklós történetíró *Professzoraim* című visszaemlékezése alapján is (Asztalos 1969). Az 1969-ben írt memoár tanúsága szerint, mint egyetemista, 1918-ban Asztalos felnézett Somlóra, akiben híres filozófusprofesszort látott:

A harmadik professzor, akit lelkesen hallgattam – írja memoárjában – a for-

radalom kitöréséig, Somló Bódog volt. Előadásait délutánonként háromtól ötig tartotta egy sötét földszinti kis teremben. Somló óráin nagyon kevesen voltak. Az ő tárgya nem első éves tárgy volt. Így már az egyetemkezdés nagy igyekvésének szalmatüze elhamvadt s valóban csak az a néhány hallgató járt el az órákra, akiket a jogbölcsélet a vizsgaanyag meghallgatásán túl is érdekelt. [...] Professzoraim közt Somló volt az első, akiben éreztem a zseni jelenlétét. (Asztalos 1969. 5–6.)

Könyve következő, *Historiográfia* című részében Perecz az egyezményes iskola historiográfiáját mutatja be, valamint a magyar filozófiatörténet négy nagy tankönyvét teszi kritika tárgyává. Fordítsuk figyelmünket az utóbbi írásra! Őszintén bevallom, ez volt az egyik legjobb historiográfiai áttekintés, amit az utóbbi időben szerencsém volt olvasni, ám egyben ennek kapcsán támadt a legnagyobb hiányérzetem is. Miután vázolja a filozófiatörténet-írás módszertanának három lépését: (1) narratívaalkotás, vagyis annak eldöntése, hogy a filozófiatörténész miért fogjon trolat, (2) kánonképzés, mármint a szereplők elhelyezése és súlyozása a narratívában, (3) ábrázolás-módszertan, jobban mondva a történetvezetés irányának meghatározása és a szereplők elrendezése; Perecz vázolja a rendszerváltás előtti évtizedek két legmeghatározóbb filozófiatörténészének, Sándor Pálnak és Hanák Tibornak az életútját. Ezt követően röviden bemutatja tankönyveiket (Sándor 1973; Hanák 1981), amit kiegészít az ő és szerzőtársai (Hell-Lendvai-Perecz 2000), illetve Mészáros András munkájával (Mészáros 2000). Leírásából kitűnik, hogy ábrázolás-módszertanát tekintve Sándor portrészorozat-szerűen, a politikai jobboldaltól balra haladva építi fel munkáját. E kötetrel állítja párhuzamba az ő és társai tankönyvét, amely

bár szintén portrécsoportok gyűjteménye, azonban időrendbe gyűjtött, sokkal pontosabban adatolt és ideológiai sallangoktól mentes. Amíg Sándor a „polgári” gondolkodóktól halad a „munkásmozgalmi” marxisták irányába, addig ők a „konzervatívoktól” a „progresszívok” felé. A folytatásban azután mélyelemzéssel tárja fel a két tankönyv között húzódo szellemi szakadékot, majd ugyanezt az összehasonlítást elvégzi Hanák és Mészáros monográfiáján is. A gépies profizmussal megírt tanulmány azonban épp ott ér véget, ahol a konklúziót várnánk, azaz minden benne van, csak éppen írójának szakmai véleménye nem. Így viszont legalább két értelmezés előtt hagy nyitott ajtót. Egyfelől azt sugallja, mintha e négy művet együtt kellene olvasni ahhoz, hogy átfogó képet kapjunk a magyar filozófiatörténet-írás fél évszázadának történetéről, miközben erről ma már szó sincs. Sándor Pál könyve például napjainkban a legnagyobb jóindulattal is inkább csak kordokumentum, ami leginkább a marxista filozófus elődeiről alkotott benyomásait, meggyőződéseit és ideológiai ítéletét tükrözi. Úgy látom, amikor Perecz tudatosan megmarad az egyszerű tények rögzítésénél, talán túl gálánsan bánik egy olyan művel, amelyben Garami Ernő vagy Kun Béla filozófusként kerül bemutatásra. Ha nem is ennyire egyértelműen, de ugyanez érezhető Hanák munkája kapcsán, ami több ponton parafrázisa Sándorénak, és ma inkább csak filozófiatörténeti kuriózum, mintsem jól forgatható tankönyv. Így tehát a négy vállalkozásból valójában csak kettő tarthat számot a magyar filozófia története iránt érdeklődő olvasó figyelmére. Másrészt adódik egy lineáris olvasata a tanulmánynak, amiben határozottan a Mészáros-féle tankönyv a dobogós. Ugyan elegáns megoldás, de mégsem tartom szerencsésnek, hogy Perecz adós marad az összegzéssel. Emellett a fent említett három módszertani szempontot is viszonylag

szabadon érvényesíti, hiszen csak a Sándor és a Hell–Lendvai–Percz esetében derül ki világosan a narratívaalkotás szándéka és a kánonképzés jellege.

Az ezt követő *Emlékezések* fejezet írásai Határ Győző életútjára és munkásságára, Hermann Istvánra és az 1960–1970-es évek filozófiai életére, valamint Heller Ágnes életére fókuszálnak. Ugyan a blokkban szereplő mindhárom írás mély szimpátiát hivatott kelteni – Percz mindig kiválóan művelte a nekrológ és a visszaemlékezés műfaját egyaránt –, engem a „*Hermann-korszak*” című, véleményem szerint rendkívül objektívre sikerült írása szegezett a fejezethez leginkább.

A következő, *Méltatások* című fejezet az elmúlt évek könyvkritikáit és recenziót gyűjti egy csokorba, míg az utolsó ciklus, a *Rövid tárgyyszerű kivételés*, a magyar filozófia utolsó negyedszázadát tekinti át vázlatosan. Előbb beszél a tárgyterület 1989 utáni reneszánszáról, s ennek keretében kimutatja a filozófia társadalmi helyzetének átalakulását, az intézményi keretet, azon belül az akadémiai és egyetemi tudományosságot. Ezután ismerteti az intézményi hálóra épülő társasági filozófiát, nem feledkezve meg a könyvkiadás szemléléséről sem. Végezetül ismét visszatér az origóhoz, könyve egyik fő gondolatához: a filozófiai gondolkodás mostohagyermek a magyar kultúrában. Szerzőnk nem fogadja el az „örök toposzt”, miszerint a magyar nem „filozofáló” nép, hanem a rövid reneszánszokat követő hagyománytörések okaként az elmúlt időszak vonatkozásában a politikai beavatkozást mutatja föl. Mivel a filozófia beágyazottsága nem mérhető más tudományokéhoz, ezért lehetett 2011-ben a hazai filozófuselit a politikai ellenségkép-keresés kiváló célpontja.

A *Reneszánsz – kezdet és vég* emlékeztet rá, hogy a filozófia a kritikai gondolkodásra, a szabad mérlegelésre, valamint a tudatos döntések meghozatalára és azok felvállalá-

sára tanít. Percz könyve ebből a szempontból több is a maga által meghatározott személyes esszék gyűjteményénél. Az írások közérthető nyelvezete olvasói számára reményeim szerint segíthet annak megértésében, hogy a magyar filozófia léte éppúgy, mint bármely más tudományágé, kultúránk szerves részét képezi, hovatovább annak reneszánsza vagy épp visszaszorulása nem néhány száz fő, hanem a művelt társadalom, mindannyiunk közös ügye.

IRODALOM

- Congdon, Lee 1991. *Exile and Social Thought: Hungarian Intellectuals in Germany and Austria, 1919–1933*. Princeton, Princeton University Press.
- Hanák Tibor 1981. *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem.
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László 2000. *Magyar filozófia a XX. században. Első rész*. Budapest, Áron Kiadó.
- Holovicz Attila 2020. Ki a filozófus? Magyar filozófiatörténeti tanulmányok. *Magyar Tudomány*. 181/5. 713–716.
- Kelemen János 2010. A „polgári filozófia” bírálatának lehetőségei a hetvenes években. In Boros Gábor (szerk) *A hetvenes évek filozófiai lehetőségei és valósága*. Budapest, L’Harmattan. 96–102.
- Mészáros András 2000. *A filozófia Magyarországon. A kezdetektől a 19. század végéig*. Pozsony, Kalligram.
- Percz László 1992. A „nemzeti filozófia” születése. *Gond*. 1/2. 29–35.
- Percz László 1994. Két kísérlet. Az egyezményesek és Alexander Bernát a „nemzeti filozófiáról”. *Gond*. 3/5–6. 104–128.
- Percz László 1997. *A pozitívizmustól a szellemtörténetig. Athenaeum, 1892–1947*. Budapest, Osiris.

- Perecz László 1999. *Hívószavak. Publicisztikai írások*. Budapest, Osiris.
- Perecz László 2007. Magyar filozófiatörténet. In Boros Gábor (főszerk.) *Filozófia*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 1146–1172.
- Perecz László 2008. *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”*. Budapest, Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely.
- Perecz László 2013. *Háttér előtt. Írások a magyar filozófia múltjáról és jelenéről*. Pozsony–Budapest, Kalligram.
- Sándor Pál 1973. *A magyar filozófia története 1900–1945*. I–II. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Somos Róbert 2004. *Magyar filozófusok politikai útkeresése Trianon előtt és után*. Budapest, Kairosz.
- Somos Róbert 2019. *Kornis Gyula, a filozófus és politikus*. Budapest, Kairosz.
- Szemere Samu 1971. *Szemere Samu kilencvenedik születésnapjára*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Turbucz Péter 2021a. Bevezetés Alexander Bernát Tragédia-értelmezéseibe A peregrinációtól a Kisfaludy Társasáig 1871–1899. In Máté Zsuzsanna – Varga Emőke (szerk.) *XXVIII. Madách Szimpózium*. Szeged–Balassagyarmat, Madách Irodalmi Társaság. 113–155.
- Turbucz Péter 2021b. Egy üldöztetés marogójára. Megkerült Alexander Bernát „Föllebbezés”-e akadémiai kizárása ellen. In Veres Ildikó – Molnár Márton (szerk.) *Szellem és élet. Emlékkötet Brandenstein Béla halálának 30. évfordulójára*. Budapest, Hamvas Intézet. 113–126.
- Turbucz Péter 2021c. *Mozaikok Alexander Bernátról*. Kolozsvár, Pro Philosophia.

Kézirattári források:

Petőfi Irodalmi Múzeum:

- G 116 Asztalos Miklós: Professzoraim. Körrösladány, 1969. dec. 4. [Kézirat]
Országos Széchenyi Könyvtár, Kézirattár:
Fond 92/16. Kornis Gyula levelei Nagy Józsefhez, Pozsony 1915. júl. 22.

E számunk szerzői

AMBRUS GERGELY az ELTE BTK Általános Filozófia Tanszékének vezetője. Kutatási területei: elmefilozófia, az analitikus filozófia története, metafizika.

E-mail: ambrus.gergely@btk.elte.hu

BARCSI TAMÁS a PTE ÁJK Jogbölcseleti és Társadalomelméleti Tanszékének habilitált egyetemi docense, az MTA Lendület Értékek és Tudomány Kutatócsoport tagja. Kutatási területei: etika, társadalomfilozófia.

E-mail: barscitamaspte@gmail.com

BERNÁTH LÁSZLÓ az Eötvös Loránd Kutatási Hálózat Bölcsészettudományi Központja Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa. Fő kutatási területe a morális felelősséggel és a szabad akarral összefüggő metafizikai, ismeretelméleti és etikai problémák.

E-mail: bernathlaszlo11@gmail.com

DARADICS BOGLÁRKA doktorandusz hallgató a Pécsi Tudományegyetem Irodalom- és Kultúratudományi Doktori Iskolájában, emellett mentor a Kerényi Károly Szakkollégiumban (Pécs). Kutatásának fókuszában a fiatal Lukács György filozófiai, esztétikai és irodalomelméleti művei állnak; tágabb kutatói érdeklődése a magyar filozófia- és eszmetörténetre, kifejezetten pedig a Vasárnapi Kör gondolatvilágára terjed ki.

E-mail: bogi.d98@gmail.com

DIÓSI SZABOLCS a PTE ÁJK Jogbölcseleti és Társadalomelméleti Tanszékének tanársegédje. Kutatási területei: infokommunikációs technológiák, adatvezérelt társadalom, algoritmus alapú hatalomgyakorlás.

E-mail: diosi.szabolcs@ajk.pte.hu

GÖMÖRI GYÖRGY költő és irodalomtörténész, 1956 óta Angliában él, a cambridge-i egyetem nyugalmazott tanára, jelenleg a londoni egyetem szénior kutatója. Tagja a krakkói Tudományos és Művészeti Akadémiának. Számos magyar könyve közül legnagyobb visszhangja a *Kultúránk követői a régi Európában* (Budapest, 2009) és az *Elvándorlók és elvagyódók* (Szombathely, 2021) c. köteteknek volt. Tudomány- és kapcsolattörténettel is foglalkozik, fontosabb közleménye a Stephen Snobellennel együtt írt két Newton-tanulmánya (*Notes and Records of the Royal Society*, Vol. 74/3, September 2020).

Email: georgeandmari.gomori@yahoo.co.uk

GÖMÖRI MÁRTON az ELTE BTK Logika Tanszékének adjunktusa és a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa. Kutatási területe a fizika filozófiája.

E-mail: gomori.marton@btk.elte.hu

GYENIS BALÁZS a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa. Kutatási területei: a fizika filozófiai kérdései, tudományfilozófia.

E-mail: gyepi@hps.elte.hu

KÉRI DÉNES szabad bölcsészet BA, filozófia MA, Pázmány Péter Katolikus Egyetem. Szakdolgozatai, konferencia előadása, illetve a XXXIV. OTDK-n prezentált előadása a sztoicizmus, a modern sztoicizmus, illetve a gyakorlati filozófia mibenlétére fókuszál. 2020 szeptembere óta az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskolájának hallgatója, kutatási témája a gyakorlati filozófia irányzatainak áttekintése és osztályozása. Emellett óraadó a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen.

E-mail: keridenes@gmail.com

KISS LAJOS ANDRÁS nyugalmazott habilitált főiskolai tanár, filozófus. Korábban a Nyíregyházi Egyetemen és a Miskolci Egyetemen oktatott. Fő kutatási területe a kortárs francia, német és orosz politikai filozófia. Eddig hét önálló kötetet publikált. Legutóbbi könyve *A képzelőerő hatalma* címmel jelent meg a Liget Műhely Kiadónál, 2021-ben.

E-mail: kiss.lajos@nye.hu

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 észleléselemélet, a nyelvfilozófia és a logikafilozófia egyes kérdéseivel foglalkozik.

Email: marton@ajk.elte.hu

PÉTER SZABINA a Debreceni Egyetem szabad bölcsészet alapszakán és esztétika mesterszakán végzett és doktorált, jelenleg tanársegéd. Fő kutatási területei: hermeneutika, posztstrukturalizmus, fenomenológia, huszadik századi és kortárs esztétikai elméletek.

Email: peter.szabina@med.unideb.hu

SZABÓ E. LÁSZLÓ DSc (filozófia, 2005), PhD (fizika, 1985), filozófus. Korábban az ELTE Elméleti Fizika Tanszéknek munkatársa volt. Jelenleg az ELTE Filozófia Intézetnek Logikai Tanszékén professzor; a Logika és Tudományfilozófia doktori program vezetője. Fő érdeklődési területe a tudományfilozófia, ezen belül a fizika és a matematika filozófiája.

Email: szabo.laszlo@btk.elte.hu

SZALAI MIKLÓS PhD, 1990-ben szerezte meg az ELTE Bölcsészettudományi Karán filozófia-történelem szakos diplomáját. 1993–1999 között különféle közép- és főiskolákon tanítottam. 1999-től 2016-ig az MTA Történettudományi Intézetének munkatársa. 2001-ben védte meg a disszertációját történelemből (ifj. Andrassy Gyula élete és pályája), 2002-ben pedig filozófiából (A rosszból és a hitetlenségből vett érv a mai angolszász analitikus filozófiában). 1997–2004 között a budapesti Corvinus Egyetemen, 2003-tól 2020-ig pedig az ELTE Bölcsészettudományi Kar Filozófia Tanszékén tanított óraadóként. Számos tanulmánya jelent meg filozófiai és történelmi témákról

a Századok, a Magyar Filozófiai Szemle, a Magyar Tudomány, a Századvég, a Történelmi Szemle, a Múltunk hasábjain.

E-mail: szalaim@hotmail.com

SZÉCSÉNYI ENDRE az ELTE BTK Esztétika Tanszékének egyetemi tanára és az Aberdeeni Egyetemen működő Research Institute of Irish and Scottish Studies címzetes tudományos munkatársa. Fő kutatási területe a korai felvilágosodás esztétikatörténete. Fontosabb műveiről, tevékenységeiről lásd <https://aberdeen.academia.edu/EndreSzécsényi>.

E-mail: szecsényi.endre@btk.elte.hu

TURBUCZ PÉTER történész, a Magyar Nemzeti Levéltár főlevéltárosa, az OR-ZSE Marcza-li Henrik Kutatócsoport tagja. Kutatási területei: értelmiségi és katonai pályaképek (1914–1945), magyar filozófuséletrajzok (1867–1945), 1919-es értelmiségüldözések, II. világháborús naplóirodalom. Legutóbbi könyve: *Mozaikok Alexander Bernátról*. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2021.

E-mail: turbucz.peter@mnl.gov.hu



Summaries

GERGELY AMBRUS

Metaphysical and logical empiricist physicalism: the origins of sensation–brain state identity theory

In contemporary analytic philosophy of mind, there is a “received story” about the origin of physicalism, and within it the mind-brain identity theory. Accordingly, metaphysical physicalism appeared in the form of reductionist materialism in the mid-1950s, following the proposals of Place and Smart, and a little later Lewis and Armstrong, primarily as a response to logical behaviorism, mainly to the views of Ryle and the late Wittgenstein. The contribution of the logical positivists to the development of physicalism was minimal, it is limited to the ideas of Feigl, who in his book “The ‘Mental’ and the ‘Physical’”, published in 1958, also represented a different kind of mind-brain identity theory. The views of Carnap, Neurath, and Hempel, if mentioned at all, are characterized as a kind of unsophisticated logical behaviorism based on verificationism. By comparing the views of the metaphysical physicalists and the logical empiricist physicalists, mainly of Carnap, I will show that the received view is wrong: the contribution of the logical empiricists to the sensation-brain state identity theory is much more significant than it is usually assumed. First, I will summarize the common core of the various versions of the “Australian” mind-brain identity theory, then I will broadly present the different Carnapian views on the “mental”, on sensations in particular, and then I will discuss Carnap’s late “identity theory” in more detail.

TAMÁS BARCSI – SZABOLCS DIÓSI

Docile Body, Dividuum, Raw Material. From Disciplinary Society to (Self-) monitoring and Surveillance Capitalism

In his book, *Discipline and Punish*, Foucault explored the nature of disciplinary society in great detail. In some institutions of disciplinary society (schools, barracks, factories, hospitals, prisons), all that matters is that the individual conforms to the prescribed standards of normality and thus functions as a docile body. Although disciplinary structures are still relevant today, many philosophers, sociologists, and cultural critics argue that today’s societies of global capitalism can no longer be considered primarily disciplinary. In this paper – drawing on the ideas of Deleuze, Fisher, Han, and Zuboff – we will attempt to assess the extent to which the mechanisms described by Foucault are still present in the era of global capitalism, to examine the role of current information technologies in external/internal control systems, and to identify possible challenges for the future.

BERNÁTH LÁSZLÓ

Physicalism, Free Will, and Morality

In this paper, I argue for three claims. In the first part, I attempt to show that physicalism is incompatible with free will; or to put it more precisely, it is inconsistent with a type of free will I dubbed as ‚free volition‘. The main claim of the second part of the paper is that physicalism, due to its incompatibility with free volition, has to consider one of the subsystems of our morality as illusory together with moral obligations that have special normative force. In the third part, I point out an odd implication. Namely, one may have an epistemic right to sustain the belief in the existence of both free volition and moral obligations as unconditional imperatives even if one does not have sufficient evidence for the falsity of physicalism.

GYÖRGY GÖMÖRI

Newton’s first Hungarian Followers and Adherents

Though amongst Isaac Newton’s first Hungarian followers and adherents there were two Unitarian students visiting England, the first person who praised him in print was Ferenc Foris Otrókocsi, a colourful Protestant theologian and linguist who had spent a year in Oxford in 1690–91. Having returned to Hungary, Otrókocsi converted to Catholicism, but in a book entitled *Theologica prophetica* (Tyrnava, 1705) he nevertheless praised the “eminent Newton” as an astronomer. This was followed some years later by a number of Transylvanian Hungarians who either bought later editions of *Principia*, or books by Newton’s most devoted follower at the University of Leiden, Willem ‘s Gravesande. This paper concludes that Hungarian and Transylvanian students returning from Leiden and Utrecht played a major role in the popularization of Isaac Newton’s ideas in Hungarian-speaking territories in the first half of the eighteenth century.

MÁRTON GÖMÖRI

Reductionism: Draft of an Argument Based on Explaining Correlations

One of the main motivations of physicalism in the philosophy of mind comes from the intuition that the most straightforward explanation of the correlation of mental and neurophysiological events is their identity. In this short essay I will outline an argument for reductionism in general which will unpack and sharpen this intuition.

BALÁZS GYENIS

Theory-Supervenience Physicalism and Future Changes of Physics

We introduce a supervenience relation between theories and argue that it holds both diachronically (past physical theories supervene on future physical theories) and synchronically (non-physical theories supervene on physical theories). This entails a weak

sense of knowledge accumulation during theory change, as well as a solution to philosophical puzzles relating to the proper formulation of a currentist thesis of physicalism and its defense against threats of future changes in physics.

MIKLÓS MÁRTON

A Permissive Physicalism. Noam Chomsky's Methodological Physicalism

In the present paper I first outline briefly the main points of the contemporary debate about the concept of the 'physical', and then I present Chomsky's methodological naturalistic conception, highlighting its main claims, motivations, and theoretical consequences, especially the critique of the traditional mind-body problem and methodological dualism. After that, I will argue that Chomsky's naturalist position can be interpreted as a futurist methodological physicalism, one that is able to answer to the main objections to futurism, primarily to the problems of emptiness and triviality. Finally, I will show some consequences of this interpretation, indicating what, based on it, we can say about the soundness of the most widespread contemporary anti-physicalist arguments, and the relationship between physicalism and naturalism.

SZABINA PÉTER

Perception and Interpretation

In the relation of art and philosophy the inaffibility of ordinary experience presents the greatest obstacle. Works of art seem not available for interpretation since it would require a language we often seem to lack. The language based on dualistic thinking is only partly capable of making the non-linguistic experience – present in the intensive moments of experiencing, when both language and logic gets entangled into paradoxes and oxymorons – apprehensible through its conceptual apparatus. In this paper I want to address the set of problems with which we are confronted when we attempt to describe the uncommunicable, present in the singularity of non-linguistic experiences (artistic experience included). I will rely on the perception-related means of philosophies stemming from the non-conscious, non-reflexive, non-representing thinking (proposed by Gilles Deleuze, Félix Guattari, Maurice Merleau-Ponty).

LÁSZLÓ E. SZABÓ

Physicalism and the Quine–Putnam Indispensability Argument

The Quine–Putnam indispensability argument is usually considered the strongest argument for mathematical Platonism. Obviously, if the argument is correct, then the ontological doctrine of physicalism is wrong. In this paper, we briefly outline how it is possible to understand the fundamental nature of logical and mathematical theories in terms consistent with the ontology of physicalism. We examine what a physical theory is and how the theory refers to elements of the physical world. On this basis, we formulate a physicalist response to the Quine–Putnam argument.

MIKLÓS SZALAI

Freedom in History: Historical Materialism and Human Emancipation

Marx's theory of history applies two mechanisms for the explanation of history: the development of productive forces and the class struggle. According to the „classical” Marxian model of transition, the transition from capitalism to socialism will occur as a joint result of these two factors: the sharpening antagonism between the capitalist and the working class, and the contradiction between the socialization of production and private appropriation. But the historical experience of the development of capitalism since Marx's day hasn't supported this classical model. This study proposes an alternative scenario of the transition, based on the work of the contemporary American philosopher Debra Satz. According to this account, in the history of humanity another mechanism of progress is also effective (besides the class struggle, and the development of productive forces): the aspiration of human beings to assert their autonomy, the control of their life-activity. This tendency is based on the development of productive forces, as a condition – but it cannot be reduced to it.