

## Tartalom

ELŐSZÓ.....	3
ANALYTIC FEMINISM	
Foreword to Analytic Feminism.....	7
ÁRON DOMBROVSKZI: Pornography and Speech Act Theory – An In-Depth Survey.....	9
BERND PRIEN: Slurs Subordinate by Cueing the Ideology.....	27
ANNA RÉZ: A Feminist Ethics of Abortion.....	45
VIRÁG VÉBER: The Power of Perspective. Discrimination Against Men.....	59
SZKOPÉ	
PÖNTÖR JENŐ: Idealista tendenciák a kortárs elmefilozófiában.....	73
KRATÉR	
ÓNYA BALÁZS: Két érv az igazság definiálhatatlansága mellett.....	103
HÉTHELYI MÁTÉ: Halál és halhatatlanság a <i>Phaidón</i> ban.....	121
KRITÉRIUM	
KICSÁK LÓRÁNT: „Elmélet vs. gyakorlat” a performativitás felől. Adalékok a praxis-vitához.....	135
CSABAY ISTVÁN: A felépítmény forradalma.....	145
TÓTH RÉKA: Egy hiperkorszak mélységei.....	153
ABSZTRAKTOK.....	159
SUMMARIES.....	163
AUTHORS.....	167



## Előszó

Első vegyes nyelvű számunk a folyóirat összes rovatát felvonultatja. Az angol nyelvű tematikus blokk az analitikus feminizmus főbb problémáiba igyekszik betekintést nyújtani négy cikk erejéig (pornográfia és elnyomás, elnyomó beszédaktusok, az abortuszhoz való jog, illetve sztereotípiá-fenyegetettség) – a részletes ismertető a következő oldalon, az összeállítás elején olvasható. A Szkopé rovat – hagyományainkhoz hűen és illeszkedve a fő részhez – az analitikus filozófia egy idehaza kevésbé tárgyalt szeletét, az idealista elmefilozófiát mutatja be. Pöntör Jenő tanulmánya nem pusztán az idealista elméletek logikai térképét vagy tipológiáját nyújtja, hanem maga is érveket hoz fel egy idealista irányzat, a pánpszichizmus védelmében. Ónya Balázs a Kratér rovatban elsőként az alethikus primitivizmus mellett dolgoz ki érveket: először Gottlob Frege vonatkozó téziseit rekonstruálja, majd G. E. Moore nyitott kérdés argumentumát használja fel. Másodikként Héthelyi Máté – első gimnazista szerzőnk – elemzi a *Phaidón* végső argumentumát és száll szembe Sztratónnal, illetve több kortárs kutatóval azzal kapcsolatban, hogy valóban helytelen-e a lélek elpusztíthatatlanságát rögzítő záró konklúzió. A Kritérion rovat a praxis-vita folytatását, illetve két könyvkritikát ajánl az olvasó figyelmébe. Kicsák Lóránt immár a hatodik hozzászólóként új szempontból, kifejezetten a kontinentális filozófia performativitása felől vizsgálja Nemes László vitaindító téziseit és figyelmeztet arra, hogy az elmélet és a gyakorlat fogalmainak éles szembeállítása nem feltétlenül tartható. A kötet végén Csabay István Bagi Zsolt *Az esztétikai hatalom elmélete*, Tóth Réka pedig Byung-Chul Han *A kiegészítés társadalma* című munkáit tárgyalja.

Külön köszönetet mondunk mindazoknak, akik e vészterhes idők ellenére is segíteni tudták a jelen lapszám megszületését.

*Rosta Kosztasz*



# **ANALYTIC FEMINISM**



## Foreword to Analytic Feminism

Traditionally, analytic philosophy is thought to be more of an abstract, technical field of study than the socially engaged Continental or postmodern schools of thought. Fortunately, this perceived image is changing as the discipline is more aware of its previous limitations and broadening its horizon. Matters like gender equality, racism, classism, or agism are now essential issues even in fields such as the philosophy of language or the philosophy of science – both of which were previously known for purely naturalized theoretical and formal approaches. What remained the same during this shift of focus is the signature style of every analytic work: a precise use of language, and the explicit, strict argumentative structure. Analytic feminists are philosophers who think that these methods serve to reach their practical aims.

We would like to contribute to this emerging area of interest with this special issue, proudly presenting the very first mixed-language edition of *Elpis*. This thematic block contains four original research articles in English, written by young scholars.

Áron Dombrowszki's paper provides a detailed introduction of one of the first positive research programs in analytic feminism, that is, the issue of pornography and silencing. The article not only introduces Rae Langton's theses and the debate surrounding it, but it also provides valuable contextual information to make the subject more accessible to all. In Dombrowszki's view, Langton's landmark article was the start of a new way of thinking in feminist philosophy; her methods were more important than the interpretation she presented.

Bernd Prien's article is loosely connected to this, as he considers different accounts of the analysis of hate speech using John Austin's speech act theory. Even though there is an agreement between scholars about how hate speech constitutes subordination, the exact details of this process are subject to debate. Prien suggests another approach mainly relying on Rebecca Kukla's insights. According to his proposal, it is best to understand hate speech and slurs as interpellations, such that their usage calls upon the hearer to play a derogative social role.

In her paper, Anna Réz examines the eternal philosophical issue of abortion from a feminist point of view. She focuses on the mainstream defense of abortion, relying on bodily autonomy, most famously presented in Judith Jarvis Thomson's book. Réz agrees with the contemporary critics of the Thomsonian reasoning, as it leads to some unfortunate theoretical consequences. Nevertheless, she argues that with practical aims in mind, perhaps our chances are better to influence public opinion building on the rights of bodily autonomy.

Virág Véber's article explores the other side of feminist theories, calling our attention to stereotypes against men. She points out that it is necessary to eliminate biases against both men and women in order to reach gender equality. During this investigation, Véber evokes important concepts for feminist thinking, such as the issue of implicit bias and its harmful effects, or the distinction between hostile and benevolent sexism.

Finally, we would like to thank our reviewers for their essential help and assistance.

*Áron Dombrowszki*



Áron Dombrovski

## Pornography and Speech Act Theory – An In-Depth Survey<sup>1</sup>

Considering the short history of the feminist philosophy of language, Rae Langton's article<sup>2</sup> "Speech Acts and Unspeakable Acts" was highly influential as one of the first positive research programs within the movement.<sup>3</sup> In that paper, Langton – using John L. Austin's speech act theory – tries to interpret Catharine MacKinnon's thesis: pornography is a speech that subordinates and silences women.<sup>4</sup> Despite the importance of the subject, those unfamiliar with certain historical and contextual features of the topic would hardly understand it.

My paper aims to introduce some of the major accounts in this special area at the intersection of speech act theory and feminist philosophy. Rather than just reconstructing Langton's arguments and the most common objections against it, I will take a more holistic approach, examining its surrounding literature as well.

My article has six sections. In Section 1, I contrast the conservative and liberal arguments against pornography and sketch MacKinnon's liberal critique. In Section 2, I give alternative interpretations of MacKinnon's thesis, "pornography is harm". In Section 3, I try to make sense of the *prima facie* implausible assumption that pornography is speech. In Section 4 and 5, I will analyze the Langtonian theories about subordination and silencing. Finally, in Section 6, I will mention the most challenging problems for Langton's approach, considering the verbal nature of pornography, the limits of the protection of free speech, and the different positions on sexual consent.

### 1. Debate in Context: liberal anti-pornography feminism

The idea that pornography is harmful has a long history, and it appeared in various theories over time. Also, questions about the topic are diverse. What is the exact problem with pornography, and what is the nature of the harm it causes? Is it necessary to fight against porn with legal measures, including censorship or bans? If yes, what are

---

1 This research was supported by the ÚNKP-20-3 New National Excellence Program of the Ministry for Innovation and Technology from the source of the National Research, Development and Innovation Fund.

2 Langton 1993.

3 Saul – Diaz 2017.

4 MacKinnon 1987.

the legal and political arguments to support such a rule? In this section, I introduce different answers to these problems in order to prepare for the later discussion.

Usually, those who think that there is a connection between pornography and the silencing of women accept two further consequences of this thesis: pornography causes harm and it requires some kind of legal restriction. There are, however, significant differences between the supporting arguments for these presumptions, mostly originated in one's ideological background. Therefore, it is useful to sketch these competing theories, which helps us to locate MacKinnon in the context of the debate.

It is quite common that conservatism lies behind anti-pornography considerations. Conservatism is not a coherent and unified theoretical framework, but there is an important feature which is more or less core of any conservative approach: the state should protect traditional religious and moral values. Since pornography erodes these values by its inherent obscenity and amorality, regulation by legal measures is required. Nevertheless, this line of argumentation feels somehow outdated and relies on broad assumptions that have weak support. Indeed, there are more modern conservative objections to it. The main focus of these is the individual exposed to the content. One typical objection is that pornography causes sex addiction. If this is true, which is an empirical question, then it can lead to other issues. It may increase sexual harassment and rape because of the large number of sex addicted individuals. Sex addiction can easily lead to divorce, too. These compounding issues altogether threaten the stability of civil society.<sup>5</sup>

Just as we could not define conservatism as a set of theses, liberal standpoints against pornography are diverse. By the term "liberal", I mean a very general notion. An essential presumption is that the state's primary function is to protect its citizens' freedom and equality. However, it seems that from a conservative point of view, it is natural to oppose pornography; this is not the case with liberalism. It is worth mentioning that liberalism is inherently agnostic about the questions of pornography. There are liberal pro-pornography feminists, mostly in the postmodern tradition, who argue that it is an individual's right to make money in this way, and regulating pornography would violate this right.<sup>6</sup> So, from a liberal point of view, how can one argue against pornography?

Liberal feminists' arguments mainly focus on women's rights; in contrast to conservatism, they reject any argument based on obscenity or religious considerations. This means that creating or distributing sexually explicit content in itself poses no problem at all. Instead, their focus is on the violation of equality and free speech caused by women's subordination in a pornographic content. Motivated by these insights,

---

<sup>5</sup> Wyatt 2009, 538.

<sup>6</sup> Watson 2010, 541.

MacKinnon argued for two theses: (i) women are currently not equal members of society; (ii) pornography contributes to this inequality.<sup>7</sup>

Understanding the first thesis, we should consider two things. The first one is the unequal distribution of material goods, salaries, and other socioeconomic factors. These observations are supported by empirical research. The second is the higher probability that in a sexual crime – harassment or rape – the victim will be a woman instead of a man. MacKinnon needed to explain this statistical difference; this is why she came up with the second thesis: pornography is why women are more often victims of sexual crime than men. This assumption may seem exaggerated at first, but it is important to note that MacKinnon uses the term “pornography” in a special sense, distinguishing it from erotica, which is any other sexually explicit content:

We define pornography as the graphic sexually explicit subordination of women through pictures or words that also includes women dehumanized as sexual objects, things, or commodities; enjoying pain or humiliation or rape; being tied up, cut up, mutilated, bruised, or physically hurt; in postures of sexual submission or servility or display; reduced to body parts, penetrated by objects or animals, or presented in scenarios of degradation, injury, torture; shown as filthy or inferior; bleeding, bruised or hurt in context which makes these conditions sexual.<sup>8</sup>

According to MacKinnon, pornography can influence its viewers, so that they tend to exhibit aggressive sexual behavior and are willing to accept sexual myths – e.g., women secretly fantasise about rape – than those who avoid pornographic content. These thoughts were influential and led to the Antipornography Civil Rights Ordinance, written by Andrea Dworkin and MacKinnon in 1984, Indianapolis.<sup>9</sup>

In the ordinance, pornography was defined as content that bribes civil rights. Nevertheless, this law was challenged in court and overturned as unconstitutional not long after its acceptance. The decision was based on the First Amendment of the US Constitution, which guarantees freedom of speech. Using the First Amendment to protect the manufacturing and sale of pornographic content led to unfortunate consequences, not just legally but also philosophically speaking. Because pornography *de jure* is defined as some kind of speech act, anyone who would like to contribute practically to the debate should regard it as speech too.

---

7 MacKinnon 1987, 163–197; Langton 1990, 331–336.

8 MacKinnon 1987, 176. Note that this definition begs the question: is pornography harmful? We only need to add the highly intuitive premises that dehumanization and objectification are harmful to arrive at the conclusion. This can be a drawback of MacKinnon’s definition, since the moral status of pornography is a complex issue, which is still highly debated.

9 Langton 1990, 336.

Therefore, MacKinnon argued that pornography is a harmful speech which subordinates and silences women. If she can prove this thesis, she gets closer to her aim to regulate pornography legally. MacKinnon is seemingly in a challenging position: for liberal feminists, free speech is one of the most important civil rights, so why would she limit it by regulating pornography? According to MacKinnon, pornography on its own violates freedom of speech by silencing, which can even lead to rape, so the losses of banning pornography would be negligible compared to the harm that it does now.

To sum up, MacKinnon's argument is based on the idea that pornography in itself violates freedom of speech. Call this thesis "the silencing argument". Since the original silencing argument, taken literally, is trivially false – pornography is not harm, as it is not speech, and certainly does not interfere with anyone's ability to speak –, it drew many objections. In her 1993 article, Rae Langton tried to give a coherent philosophical interpretation of MacKinnon's insights using the speech act theory, and a still ongoing debate was started just after she published her arguments.

In the next section, I continue with the illocutionary approach to pornography, after I differentiated between various interpretations of the thesis of inherent harm caused by pornography. Note that Langton admits that it does not follow from her thesis that pornography should be banned or censored. As Alex Davies showed – and it was also MacKinnon's original aim – providing the legal support for victims to sue the creators of pornographic content would be a desirable goal. Another approach – inconsistent with MacKinnon's views – is to produce more ethical pornographic movies – or "erotic films" –, to crowd out harmful content. However, it is essential to distinguish between pornography's role in silencing and specific strategies to solve this issue: these should be considered separate subjects and I will consider only the first problem here.

## 2. Understanding MacKinnon

So, according to MacKinnon, "pornography is harm" – but what does this mean exactly? We already have answers like watching pornography leads to porn addiction, or that it is morally wrong, but the main question is whether those who are not consumers of pornography – especially women – are really in danger because of its existence.<sup>10</sup> If the answer is yes, then what causes this harm?

Lori Watson, who analyzed MacKinnon's account, distinguished at least two different interpretations of her thesis. According to the so-called causal model, pornography causes its harm through an intermediary agent. "On this view pornography in itself is

---

<sup>10</sup> Watson 2010, 542, n43.

not subordinating, rather it causes the subordination of women by altering the beliefs/desires/motivations for action of men who consume in such a way that women, either as individuals or as a group, are harmed.”<sup>11</sup>

The other interpretation relies on a conceptual model, followed by MacKinnon and her proponents. Those who accept the conceptual model probably endorse the weaker causal model too. Taking a look at the Antipornography Civil Rights Ordinance, we may get an intuitive picture of what this model is about: men subordinate women who act in porn films. It is just the surface of the issue that the actors are actually depicted in subordinated positions in such films or pictures. The real harm appears when we consider the social network and resources necessary to create content, and we take a look at pornography as a social practice. From this perspective, we can see that everyone suffers the consequences of pornography. Actresses are usually in a vulnerable position, sometimes are victims of human trafficking, slavery, child abuse, or battery. MacKinnon spoke about all of these phenomena when she said that pornography is harm.

Before we start to examine the silencing argument by Langton 1993, we have to take another detour to understand the relevant terms in John L. Austin’s *How to Do Things With Words*.<sup>12</sup> Austin’s aim was to draw attention to an often overlooked fact: speaking is just another form of doing things; hence he coined the term *speech act*. According to Austin, by saying something, we usually do at least three things. If someone says “Close the window”, then at first, the speaker utters an English sentence with a specific meaning and denotation, which Austin calls the *locutionary act*. Besides the locutionary act, one utters this sentence with a certain force: it was a demand, or a request, or an order, or whatever was her intention. The complete locutionary act uttered with a certain force is called the *illocutionary act*. A sentence usually can have different locutionary forces. Furthermore, if the speaker’s speech act was successful, it had some effect on the hearer; for example, he closes the window – Austin calls this a *perlocutionary effect*.

There are two more elements of speech act theory which Langton relies on; however, it is debated whether Austin accepted these. First, when it comes to the speakers’ intention, she can carry out an illocutionary act without even intending to do so. For example, as someone’s chief, one may intend to advise unintentionally, and her speech act turns out as an order. Second, for a speech act to succeed, *uptake* – i.e. recognizing the speaker’s intention – is a necessary requirement.<sup>13</sup>

In the first sentence of her article, Langton – following MacKinnon – makes it clear that “pornography is speech”,<sup>14</sup> connecting the subject matter with the scholarly on

11 Watson 2010, 542.

12 Austin 1955.

13 Langton 1993, 301.

14 Langton 1993, 293.

communication and philosophy of language. It is not a usual move, but from this point of view, it is possible to apply Austin's distinctions to understand MacKinnon's thesis better: pornography has the illocutionary force of subordination. However, is this a successful strategy? There are further problems which we should investigate in order to answer this question. Can we seriously say that "pornography is speech" and use Austin's theoretical framework to investigate the phenomena? (Section 3.) If the answer is yes, can we say that subordination is a unique illocutionary force of a speech act? (Section 4.) What is the exact connection between subordination and silencing? (Section 5.) How can pornography silence its victims? (Section 6.) I will consider these issues in the subsequent sections.

### 3. Pornography as Speech

It is one thing to consider pornography as speech for legal reasons, but it is an entirely different matter to examine it as verbal content with philosophical aims in mind. There is an extensive debate on the possibility of this, which we will introduce here, mainly relying on Louise Anthony's article. One trivial approach to the discourse is to take pornography as a kind of speech literally. However, it is hard to see how this can work: there are erotic novels which we can call "pornography", but the term denotes pictures, videos, movies, typically using pictorial representation, which is essentially different from linguistic representation.<sup>15</sup> Linguistic representation is intensional, so they are considered meaningful, which would be hard to say about pictures.<sup>16</sup> Even if we ascribe some kind of meaning to pictures, this meaning will be polysemic, so the illocutionary force would also be indeterminate.<sup>17</sup> This observation contradicts Langton's thesis which states that pornography has the illocutionary force of subordination.

Besides, actors utter sentences in porn movies, which also can be the subject of Langton's thesis: "pornography is speech". There are two problems with this approach. First, these sentences are uttered in a fictional context. Like those uttered by a character in a movie or a play, these speech acts do not have illocutionary force; they are merely parasitic speech acts.<sup>18</sup> Secondly, the characters in porn movies usually do not use the kinds of speech acts required by the Langtonian theory. According to Anthony, a genuine subordinating speech act in the movie should be uttered by the director – or any-

---

15 Anthony 2011.

16 Fodor 2007.

17 Searle 1968.

18 Searle 1975. Alternatively, one can think that a special kind of fictive illocutionary force comes into play in these cases, see Currie 1985.

one else who is not represented as a character – and should say something like the following: “I hereby subordinate women!”, a sentence which is not very frequently said in porn films. The conclusion is that even if pornography has some kind of a “message”, that must be implicit content, which is better analyzed with the Gricean theory of implicatures than the Austinian theory of speech acts.<sup>19</sup>

Jennifer Hornsby is another scholar who tried to solve this issue, emphasizing three features of porn that make it hard to count these films as communicative speech acts. (i) Viewers are rarely able to differentiate an exact message which is communicated. (ii) Even if one can distinguish an actual message conveyed through the medium, this message certainly has not been intended by the creators. (iii) This content can not be recognized as an intentionally conveyed message.<sup>20</sup>

Hornsby proposes a unique solution to this problem. Even if Austin’s theory does not contain the analysis of non-communicative acts, it is possible to extend it with the notion of *forceful acts*, which can cover the phenomena in question. According to Hornsby, expressing propositional content is not a necessary requirement – hence these are non-communicative – for an act to have an illocutionary force: in particular, pornography has the illocutionary force of subordination. This illocutionary force does not come from authorial intentions, nor from the dialogues in the films, but rather “it is something achieved *in* its consumption”.<sup>21</sup> This approach is not unorthodox; even John Searle provides examples of certain acts<sup>22</sup> expressing illocutionary force without propositional content.

It is probably true that not everyone is pleased with Hornsby’s solution. Nevertheless, it is crucial to distinguish between two different problems in this area. First, if one has practical aims in mind, accepting the court’s premise that pornography is *de jure* speech is a necessary step. The usual way is that lawyers try to show that pornography should not be protected by the law of free speech, which was MacKinnon’s original motivation to develop her harmful speech account – and making some trouble for philosophers of language. It would be interesting to see that someone argues *against* pornography being a speech to conclude that free speech laws should not protect it.

I think that the *de facto* communicative content status of pornography is still an open question. Even though many promising approaches have been developed during the years, the thesis still needs more justification due to its revolutionary nature. However, most philosophers keep an eye on the practical issues, so they presume that it is possible to discuss topics on pornography as it were a kind of speech. For this reason,

---

19 Grice 1975.

20 Hornsby 2011, 382.

21 Hornsby 2011, 383 (emphasis in the original). See also Langton 2011.

22 E.g., “Hooray!” or “Ouch!” See Searle 1969.

I will accept this assumption from now on, and in the next section, I continue with Langton's theory of subordinating illocutionary acts.

#### 4. The Illocutionary Act of Subordination

Langton's first problem is this: can we even consider subordination an illocutionary act? Her answer is positive: for example, it is plausible to think that a sign on a coffee shop door that says "whites only" has the illocutionary force of subordination.<sup>23</sup> Its intended perlocutionary effect is the separation of whites and other people of color and keeping racist attitudes alive.

If we can accept that the sign mentioned above can have the illocutionary force of subordination, then the next question is: what are the necessary and sufficient conditions for a speech act to have this illocutionary force? Langton specifies three attributes of the illocutionary force of subordination. (i) It ranks between different social groups. (ii) It legitimates discriminatory behavior by depriving the power of underprivileged groups. (iii) Only members of privileged groups can subordinate members of underprivileged groups. An essential addition to these conditions is that (i)–(iii) happen unjustly.

According to Langton, pornography as a speech act fulfills at least two of the three conditions: "Pornography is said to *rank* women as sex objects 'defined on the basis of [their] looks [...] their availability for sexual pleasure. [...] Pornography sexualizes rape, battery, sexual harassment, [...] and child sexual abuse [...] it *celebrates, promotes, authorizes* and *legitimates* them' These descriptions bear on the claim that pornography subordinates."<sup>24</sup> She thinks that it is plausible to think that pornography has the illocutionary force of subordination due to these features. It has the probable perlocutionary effects of disposing viewers to believe rape myths and victim-blaming. It would be hard to deny that all of this is unjust, so it also fulfills the additional requirement.

Since proper authority is required as well, Langton argues that in the discourse about sex, unfortunately, pornography has authority.<sup>25</sup> Besides this, she also considers the connection between authors' intentions and the illocutionary force of a speech act. Those who create these films probably do not want to subordinate or silence women –

23 *Prima facie* it seems that primarily, the sign has some kind of directive illocutionary force, and subordination is rather a secondary illocutionary force. However, Langton does not consider the theory of secondary illocutionary forces, which would be an interesting addition to her view.

24 MacKinnon 1987, 163–197, cited by Langton 1993, 307 (italics in the original denoting illocutionary verbs).

25 Langton 1993, 312.



they aim to make a profit. Langton argues that our speech acts may have a different illocutionary force than intended, as I mentioned in Section 2: e.g. a commander may try to advise his inferior, but due to the hierarchical nature of the military, his speech act will count as an order.<sup>26</sup>

## 5. Silencing Argument and Speech Act Theory

The most crucial part of Langton's article is perhaps the part where she presents her silencing argument. Even though the principle has many interpretations, *prima facie* it seems implausible to think that pornography silences women: despite the movies being still out there, women can speak. It is a more promising approach to connect the silencing argument with the subordination thesis: pornography, due to its illocutionary force, subordinates women and contributes to the spread of rape myths, creating an unsupportive or even offensive communicative environment. This environment can contribute to women's silencing by blocking certain speech acts, for example, the refusal of sex.

In what ways can a woman be silenced? Langton has six examples of situations where someone makes an utterance but it fails. The first four examples are general cases in casual situations; the last two are from sexual discourses. Let us see the first group of examples.<sup>27</sup> The first thought experiment was originally presented by Donald Davidson, and it is about the illocutionary act of *warning*. Suppose that we are in the theatre watching a play. The play is currently at a stage where, according to the story, there is supposed to be a fire on stage. However, the building catches on fire simultaneously, and the actors cannot warn the audience by shouting "Fire!" because everyone thinks that this is all part of the play. The second example is *marriage*: two gay men say in the right context "Yes", but their speech act does not have the intended perlocutionary effect because same-sex marriage is not legal there. The third example is voting in apartheid countries: in South Africa, if a white person draws a circle in the box and puts the paper in the ballot box, it counts as a vote. If black people do the same, their acts will not qualify as an act of *voting*; it is an unspeakable act for them. The fourth example is *divorce*: according to Islamic law, if a man utters three times the expression "mutal-laqua", he successfully divorced his wife. As opposed to this, if a woman utters the expression three times, it does not have any effect.

<sup>26</sup> Langton 1993, 309. Note that this is a debated question, and Langton does not provide strong arguments to defend her position. One can think that the commander just gave the advice as he intended, despite the military hierarchy.

<sup>27</sup> Langton 1993, 316–317.

Langton considers these cases as casual forms of silencing. However, Nicole Wyatt draws attention to a relevant difference between the Davidsonian case and the other three cases. Marriage, voting, and divorce are highly regulated acts; most requirements are described legally. In these cases, the problem which causes the “silencing” clearly is that the speakers do not fit the requirements for a successful act.<sup>28</sup> It would be strange to consider these as examples of silencing.

According to Wyatt, the example of the theatre fire differs in at least two ways. First, the illocutionary act of warning has no conventions: one can cry loud “Fire!” or one can put a sign on the fence indicating that the dog bites, or one can use hand signals if one thinks that the other people could not hear my voice – these are all appropriate ways to warn someone about something, none of them are part of any convention or legal code. Secondly, it seems that the nature of failure is different: in the cases of marriage, divorce, or voting, the speaker’s stance is impossible. The only way to convey these speech acts is to change conventions, which is a slow process with a high possibility of social resistance – in contrast to these, a highly motivated actor can somehow warn his audience. Even though Davidson proves that *in theory* every speech act of the actor can be interpreted as it is just a part of the play, taking into consideration a real scenario, it is implausible to suppose that the context of the play overwrites everything, and when the actor jumps off the stage and runs away, the viewers indeed start to suspect that something is not right. This difference will be important later.

Let us examine the example of silencing in the context of sexual discourses.<sup>29</sup> The first example is refusal. It happens that women try to refuse men, but their speech act fails, which leads to rape. There are two ways in which refusal can fail. In the first case, the hearer recognizes the speaker’s intention but he does not care – this is a typical example of sexual assault. From a philosophical standpoint, the other case is more relevant to Langton: the speaker tries to refuse sex but the hearer is not able to recognize her intention – perhaps due to the rape myths encoded in pornography, he believes that a woman never says no to sex, or “no” means “yes” – so her speech act fails. The second example is protest. This example comes from the context of porn actress Linda Lovelace’s book *Ordeal*. In the book, she tells her story about the filming of *Deep Throat*, where she was mistreated and abused in order to play the part perfectly. The author’s intention was to protest against women’s subordination in the porn industry, but her book was sold later as an erotic novel for adults. This means that Linda Lovelace’s protest was not successful; the audience interpreted her story as fiction. These two examples are similar to the Davidsonian cases in the sense that the illocutionary uptake was missing because of contextual elements, not because it violated a particular rule.

---

28 Wyatt 2009, 137. See also Austin 1955 for a collection of different kinds of failures.

29 Langton 1993, 320–322.

How can we analyze these two examples?<sup>30</sup> As Austin distinguished between locutionary, illocutionary, and perlocutionary acts, different levels of silencing can be distinguished too. On a locutionary level, it is possible to silence someone by stuffing something into her mouth, by playing loud music, or by interfering with the communication lines. In these cases, even hearing the speaker is impossible. Another case is when the hearer ignores the speaker, e.g. someone asks me to close the window, but I do not do anything. Langton calls this perlocutionary frustration. Finally, it is possible to create communicative contexts where the speakers' illocutionary intentions are hard or even impossible to recognize. This is called illocutionary disablement, which leads to the incapability of the hearer's uptake.

Using these tools, we can reconstruct Langton's silencing argument in the following way. Pornography, with its subordinating illocutionary force, creates a hostile environment of communication for women about sex by promoting rape myths that they enjoy rough or violent treatment and never refuse sexual advances. Those affected by these myths will not understand women's refusal of sex, because they will think that all of this is just "part of the game". In the worst case scenario, they will interpret it as consent, so the victim's speech acts were silenced by illocutionary disablement, leading to possible rape.

Langton's silencing argument – based on illocutionary disablement – later inspired feminist philosophers to propose further developments on the topic. In her 2016 article, Laura Caponetto examined these novel silencing arguments using John Searle's speech act theory. The first one is Mary Kate McGowan's sincerity-silencing. The idea relies on the distinction between the sincerity condition, the intention to be sincere, and the intended illocutionary force. The speaker is silenced sincerely if the intended illocutionary act has a sincerity requirement, the speaker fulfills this requirement but the hearer does not recognize it.<sup>31</sup> Another suggestion by McGowan is the authority silencing, which comes into place when the hearer cannot recognize – or recognized somewhat mistakenly – the speaker's authority on a given discourse. According to McGowan – following Searle in this respect – certain speech acts have an authority required to be successful, as the order: a lieutenant cannot give commands to a general due to the specified hierarchy in the military. McGowan argues that refusal is also an authoritative act, not necessarily recognized by everyone, because the speaker has authority over her own body. Caponetto differentiates this account by highlighting a distinction between the examples of the theatrical actor and the refusal. In the case of the actor, the hearers mistakenly think that the actor's warning was just a part of the

---

30 Caponetto 2016, 186.

31 McGowan 2014; Caponetto 2016, 187.

play – so it was a sincerity silencing due to the lack of illocutionary force –, in the case of the refusal, it has an illocutionary force, but it is recognized mistakenly.<sup>32</sup>

These are all exceptional additions to the scholarly on illocutionary silencing, but in the following, I will focus exclusively on Langton's silencing argument, as it had the most significant impact. In the next section, I will examine the most common arguments against Langton's proposal.

## 6. Problems with Langton's silencing-argument

I have already examined the issue of considering pornography as some kind of speech in Section 3: from a philosophical point of view, it raises serious problems, but if we have practical aims in mind, it is justifiable. However, even if we are committed to the view that pornography is speech, what guarantees that Austin's speech act theory is the best tool to analyze the phenomena?

Jennifer Saul raised an issue against Langton's approach based on a presumption of the framework, which says that only communicative acts *in certain contexts* can be speech acts. Pornography as a cinematic genre is not such content, so it is dubious whether it can have any illocutionary force.<sup>33</sup> If we can not ascribe illocutionary force to pornography, then evidently, it can not have the illocutionary force of subordination, either. Saul makes modifications to Langton's original theory to solve this issue: the fact that pornography itself can not have any illocutionary force does not mean that it can not have illocutionary force in certain contexts where the film is played. So, porn does not have illocutionary force, only its *views in certain contexts*.

If we incorporate this idea into Langton's theory, we see that views of pornographic content have the illocutionary force of subordination. According to Saul, this is an implausible account, since there are several different contexts in which one can watch pornography: at home, in the cinema, in a laboratory carrying out experiments, or in a feminist workshop for demonstrative purposes. Of course, the problem is that these contexts are very diverse, and it seems to be a mistake to say that each of these plays bears the illocutionary act of subordination. But the weaker yet plausible thesis that *in some cases* pornography has the illocutionary force of subordination seems too weak for Langton's purposes. Saul suggests that if Langton cannot strengthen her account, then it would be a good step to leave the illocutionary approach – and Austin's speech act

---

32 Caponetto 2016, 188.

33 Saul 2006.

theory altogether – behind to find a better framework to analyze the subordination of women by pornography.

In his critique, Alexander Bird tried to show that Langton made a mistake about the requirements of a successful speech act: uptake is not one of them. In Langton's theory, the presumption that the speaker cannot refuse due to the lack of illocutionary uptake is a key element – leading to the consequence that no act of refusal has been made. Bird relies on Jacobson's ethical principle to show an unwanted consequence of Langton's proposal: if the victim has not refused the sexual advances of the rapist, he can not be blamed or punished for his crime, because he did nothing against her will. Questions of consent are a complex topic, and even though the lack of explicit refusal does not mean consent, it seems that the rapist's crime is not as serious on Langton's account as it seems intuitively.<sup>34</sup>

Bird raises a further issue. At first, he mentions examples of successful speech acts where the uptake was not guaranteed. For example, judicial judgments are still successful, even though nobody recognizes this. Alternatively, let us suppose that John writes his will, but the paper has gone missing, and the family only finds it after years have passed. The act of making John's will was successful when he wrote it; it does not matter that nobody found or read it. Surrendering in a battle is also such an act. It is successful, even if the opposing force does not recognize the speaker's intention.<sup>35</sup>

Considering Bird's examples, it is plausible to say that not every speech act requires an uptake to succeed. Bird's task is now to show that refusal is such an act. He does this by illustrative examples and analogies. Suppose that Bill got a wedding invitation, but he thinks that the wedding is just a joke, as he never heard of his friend to be proposed or even that he has a fiancée. In this case, Bill clearly has not recognized the speaker's intention – which was invitation – but it would be a mistake to say that Bill was not invited to the wedding.

If invitation is a speech act that does not require uptake, then it is plausible to suppose that refusal is such an act too. Bird's example is the case of Jacques, the arrogant chef. Jacques thinks that everyone wants to taste his delicious food, and if someone refuses to get another meal, they must be too shy to ask for more. If Langton is right, then when someone refuses to take Jacques's meal and he fails to recognize this and still gives them more food, no act of refusal has happened. However, this seems implausible: Bird thinks that there was a refusal, only Jacques was unwilling to accept it, as in the original case of the refusal of sex.<sup>36</sup>

---

34 Jacobson 1995; Bird 2002, 3.

35 Bird 2002, 7–10.

36 Bird 2002, 10–12.

Alex Davies reacts to Langton's theory from another point of view: he draws attention to the fact that she relies on an unpopular approach to freedom of speech, which does not make her account incoherent, but makes it disadvantaged in contrast to other theories which rely on the mainstream theory.<sup>37</sup> Let us see how Davies reconstructs Langton's silencing argument in five points:

- (1) Assumption1: Langton claims that certain special illocutionary acts (SIAs) are protected speech.
- (2) Assumption2: If uptake fails for an illocutionary act, then there was no illocutionary act.
- (3) Assumption3: Pornography causes failed uptake for SIAs.
- (4) (2) and (3): Pornography silences SIAs.
- (5) (1) and (4): Pornography silences protected speech.<sup>38</sup>

Davies sketches the so-called Millian view of free speech: everyone has the right to express their opinion without restrictions, but this right does not grant that everyone should be heard or their intention be acknowledged. In terms of speech act theory, the speaker's illocution is not protected, only their locution is. Davies illustrates the problem with an example:

[I]n a lecture on Frege, a lecturer may express her own view about logicism while the students unreasonably confuse this for a presentation of Frege's view of logicism. Did she therefore fail to say what she thinks? Her capacity to give voice to her own voice is not *that* enslaved to the doziness of her audience. But then the way in which speech is supposed to be silenced by pornography, according to Langton's silencing argument, doesn't apply to protected speech on the Millian conception.<sup>39</sup>

Nevertheless, Langton made her opposition to the Millian standpoint explicit: the protection of free speech should incorporate the protection of certain illocutionary acts, too.<sup>40</sup> Davies accepts that it is possible to extend the protection of the freedom of speech to the illocutionary acts, but he is skeptical about the protection of uptake. Davies' point is that even though this unorthodox theory of free speech is not inconsistent, it poses significant disadvantages compared to rival theories. At the end of his paper, Davies presents a better version of the silencing argument, which does not face this problem.

<sup>37</sup> Davies 2014, 4–5.

<sup>38</sup> Davies 2014, 4.

<sup>39</sup> Davies 2014, 5.

<sup>40</sup> Hornsby – Langton 1998.

Besides the three objections mentioned above, the notion of “consent” and “refusal” – critical elements in Langton’s silencing argument – also generated a considerable debate.<sup>41</sup> Two basic models are available in the discussion: the “no means no” approach is more permissive: until the woman explicitly says “no”, the sexual act is consensual. If we use this model to understand Langton’s silencing argument, Jacobson’s objection immediately arises: if the woman is not able to express her refusal, then we have to consider the sexual act consensual, which excuses the rapist from his crime.

However, the affirmative model is more common: according to this view, the consensual sexual act requires explicit verbal consent. It seems that Langton’s theory only works if we accept the affirmative model, which allows an escape route from Jacobson-type objections.

Joan McGregor examines the notion of consent from a legal perspective, emphasizing that the focus should be on protecting women’s autonomy over their bodies. The laws in the US require explicit refusal and physical harm of the victim to make it a case of rape. According to McGregor, both requirements are too strong. In most cases, there is no opportunity for an explicit refusal. Against the traditional rape myths, sexual harassment and rape are expected in an everyday environment of colleagues, friends, or even in a marriage by manipulating, deceiving, and threatening women. According to McGregor, even in situations where there is explicit consent, there is a place for suspicion, e.g. consent between the employer and employee is not always honest. In the case of physical harm, McGregor states that “the law should make it clear that sexual activity is inconsistent with violence”.<sup>42</sup>

McGregor’s insights seem intuitively correct, but there are circumstances where the matter is not that simple in practice. In the BDSM subculture, participants often rely on master-servant roles, making it hard to interpret the notion of consent. In some of the roleplays, giving and receiving pain is the primary source of pleasure; in some cases, a “conventional” sexual act does not even happen. That it is consensual can be the only distinction between a BDSM scenario and rape, especially in games where participants imitate sexual assault. Potentially every situation like this can lead to violated consent. D.J. Williams – who is also an active member of the subculture – acknowledges that most participants have been in situations that were not consensual, and to prevent cases like these, he created a special communicative framework for BDSM participation.<sup>43</sup>

---

41 These issues are relevant due to Langton’s assumption that pornography has the effect of creating communicative situations which make rape easier to commit through making the rapist more insensitive to the victim’s real communicative intentions. Keep in mind that this assumption needs empirical support.

42 McGregor 1996, 208.

43 Williams 2004.

It is not necessary to go this far to understand how complex the issue of consent is: “while perhaps it might be helpful if people said exactly what they wanted – if they were direct, clear and obvious all the time and in every way – this is not the nature of reality. While frequent and direct communication is desired, there is always more that is left unsaid.”<sup>44</sup> However, I think these questions are essential when we try to analyze Langton’s silencing argument, since her main point is that there are some cases of rape where the rapist cannot recognize the refusal, and he thinks that the sexual act is consensual.

As I mentioned earlier, the Jacobsonian objection, which points to the silencing argument’s unwanted consequences – i.e. the rapist is not responsible for the crime he committed due to his beliefs – can be eliminated by using a different notion of consent. It can be a beneficial theoretical decision; however, practically it causes trouble, since we turn away from the legal definition of consent. The problem is that Langton’s motivation comes from the desire to be consistent with legal practices: this is why MacKinnon started to speak about pornography as a kind of speech, and Langton tried to make it a coherent philosophical view. If we – by this presumption – try to be consistent with the law, then we can not solve this issue by relying on another notion of consent. So, the Jacobsonian issue is still open.

Wyatt’s insights mentioned above posed another issue: refusal, as in the example of the actor, is not entirely impossible; it is just harder because of certain circumstances. As the actor can communicate his intentions if he tries hard enough, similarly, Langton’s proposal seems unlikely in real life: “The problem with this is that it does indeed seem extremely implausible to suggest that a common way in which rapes happen is by the rapist simply, sincerely, and consciously believing that the woman (equally simply, sincerely, and consciously) means ‘yes’ when she says ‘no’. Rape is not some kind of hilarious sitcom-style case of crossed wires.”<sup>45</sup> In a real life scenario, it is hard to imagine that the victim was unable to express her refusal, and the rapist was unable to interpret it as an honest act thereof.

Besides these issues, the communicative model that Langton proposes is too simple: consent and refusal is not just a one-word “yes” or “no” discourse, but usually embedded in a more complex discursive situation. It makes it questionable whether Langton’s description is adequate for the analysis of the situation at all.

Finally, the definition of *pornography* has changed over time and lost its original meaning. Of course, it should not be a problem, since the term has an intuitive everyday meaning and use, but MacKinnon altered it, giving it an entirely new definition, which is not identical to the word’s intuitive meaning (see Section 1). Those who con-

---

<sup>44</sup> Williams 2004.

<sup>45</sup> Finlayson 2014, 781. However, Finlayson tried to defend Langton against this objection.



tribute to this debate should clarify which sense they rely on in order to avoid confusion.

Considering some of these issues, Lorna Finlayson chose the motto “MacKinnon, not Austin!” in her 2014 meta-article on the debate. Her article’s main point is that something has gone wrong in the academic discourse following Langton, focusing mainly on meticulous questions, such as the proper distinction between illocution and perlocution, the status and definition of pornography, and the like. Meanwhile, the practical aims of the whole issue are now blurred by endless verbal debates. Finlayson argues that feminist philosophers should return to MacKinnon’s original text, because even though analytic feminists “see their project as one in the service of greater clarity and rigor, thereby potentially increasing the accessibility and persuasiveness of the silencing argument to an analytic audience”,<sup>46</sup> in these debates, the most critical questions are left unanswered.

## Bibliography

- Anthony, Louise. 2011. “Against Langton’s Illocutionary Treatment of Pornography.” *Jurisprudence* 2/2: 387–401. DOI: 10.5235/204033211798716826.
- Austin, John L. 1955. *How To Do Things With Words*. Oxford: Clarendon Press.
- Bird, Alexander. 2002. “Illocutionary Silencing.” *Pacific Philosophical Quarterly* 83/1: 1–15. DOI: 10.1111/1468-0114.00137.
- Caponetto, Laura. 2016. “Silencing Speech with Pornography.” *Phenomenology and Mind* 6/2: 183–191. DOI: 10.13128/Phe\_Mi-20118.
- Curry, Gregory. 1985. “What is fiction?” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 43/4: 385–392. DOI: 10.2307/429900.
- Davies, Alex. 2014. “How to Silence Content with Porn, Context and Loaded Questions.” *European Journal of Philosophy* 24/2: 1–25. DOI: 10.1111/ejop.12075.
- Finlayson, Lorna. 2014. “How to Screw Things with Words.” *Hypatia* 29/4: 774–789. DOI: 10.1111/hypa.12109.
- Fodor, Jerry A. 2007. “The Revenge of the Given.” In *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, edited by B. McLaughlin – J. Cohen, 105–117. Oxford: Blackwell.
- Grice, Herbert Paul. 1975. “Logic and Conversation.” In *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*, edited by P. Cole – J. L. Morgan, 41–58. New York: Academic Press.
- Hornsby, Jennifer – Rae Langton. 1998. “Free Speech and Illocution.” *Legal Theory* 4/1: 21–37. DOI: 10.1017/S1352325200000902.
- Hornsby, Jennifer. 2011. “Subordination, Silencing, and Two Ideas of Illocution.” *Jurisprudence* 2/2: 379–385. DOI: 10.5235/204033211798716826.

<sup>46</sup> Finlayson 2014, 786.

- Jacobson, Daniel. 1995. "Freedom of Speech Acts? A Response to Langton." *Philosophy and Public Affairs* 24/1: 64–78. DOI: 10.1111/j.1088-4963.1995.tb00022.x.
- Langton, Rae. 1990. "Whose Right? Ronald Dworkin, Women, and Pornographers." *Philosophy and Public Affairs* 19/4: 311–359. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199247066.003.0007.
- Langton, Rae. 1993. "Speech Acts and Unspeakable Acts." *Philosophy and Public Affairs* 22/4: 293–330. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199247066.003.0002.
- Langton, Rae. 2011. "Response." *Jurisprudence* 2/2: 425–440. DOI: 10.5235/204033211798716826.
- MacKinnon, Catharine. 1987. *Feminism Unmodified*. Massachusetts: Harvard University Press.
- McGowan, Mary Kate. 2014. "Sincerity Silencing." *Hypatia* 29/2: 458–473. DOI: 10.1111/hypa.12034.
- McGregor, Joan. 1996. "Why When She Says No She Doesn't Mean Maybe and Doesn't Mean Yes: A Critical Reconstruction of Consent, Sex, and the Law." *Legal Theory* 2/3: 175–208. DOI: 10.1017/S1352325200000483.
- Saul, Jennifer. 2006. "Pornography, Speech Acts and Context." *Proceedings of the Aristotelian Society* 106/1: 229–248. DOI: 10.1111/j.1467-9264.2006.00146.x.
- Saul, Jennifer – Esa Diaz-Leon. 2017. "Feminist Philosophy of Language." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), edited by Edward N. Zalta. [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/feminism-language/>] (2021.01.16.)
- Searle, John. 1968. "Austin on Locutionary and Illocutionary Acts." *Philosophical Review* 77/4: 405–424. DOI: 10.2307/2183008.
- Searle, John. 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John. 1975. "The Logical Status of Fictional Discourse." *New Literary History* 6/2: 319–332. DOI: 10.2307/468422.
- Watson, Lori. 2010. "Pornography." *Philosophy Compass* 5/7: 535–550. DOI: 10.1111/j.1747-9991.2010.00292.x.
- Williams, D. J. 2014. "From 'SSC' and 'RACK' to the '4Cs': Introducing a New Framework for Negotiating BDSM Participation" *Electronic Journal of Human Sexuality* 17/1. [[https://www.researchgate.net/publication/271854517\\_From\\_SSC\\_and\\_RACK\\_to\\_the\\_4Cs\\_Introducing\\_a\\_New\\_Framework\\_for\\_Negotiating\\_BDSM\\_Participation](https://www.researchgate.net/publication/271854517_From_SSC_and_RACK_to_the_4Cs_Introducing_a_New_Framework_for_Negotiating_BDSM_Participation)] (2021.01.16.)
- Wyatt, Nicole. 2009. "Failing to Do Things With Words." *Southwest Philosophy Review* 25/1: 135–142. DOI: 10.5840/swphilreview200925114.

Bernd Prien

## Slurs Subordinate by Cueing the Ideology

### 1. Introduction

In recent years, a growing number of authors (e.g. Rae Langton, Mary K. McGowan, and Ishani Maitra) have tried to understand racist hate speech in terms of Austin's speech act theory. The goal is to understand what is reprehensible about hate speech by looking at the act a speaker performs in these cases. At the center of attention in these discussions we find slurs, either directly applied to the addressee or used to talk about others. Maitra, for example, discusses the case of a man addressing an Arab woman on the subway by saying: "F\*\*\*in' terrorist, go home! We don't need your kind here."<sup>1</sup> Popa-Wyatt and Wyatt discuss a case taken from a movie where a black man, who is suspected for murder, is asked by a policeman: "Got a name boy?"<sup>2</sup> McGowan discusses a case of two men talking about a woman who is not present, using the term "bitch".<sup>3</sup> Slur-uses of these kinds will also be the topic of this paper. In what follows, I will also use the term "hate speech" to refer to these uses.

The authors just mentioned agree that slurs subordinate the members of the targeted social group and, moreover, that there are two senses in which they do so: racist/sexist slurs, as Maitra puts it, both cause and constitute subordination. They *cause* subordination insofar as they have downstream causal consequences, such as psychological distress for members of the targeted group and enhanced racist beliefs in others, making them more likely to act in ways that harm members of the targeted group.<sup>4</sup> It is often pointed out, moreover, that slurring maintains sexist/racist practices by reinforcing racist/sexist attitudes in others. This is another way in which slurs cause subordination. However, it seems that these and possibly other kinds of consequences are not all there is to the story. It seems that, even abstracting from these effects, slurs do subordinate in other ways. It is, as it were, the act of slurring itself (even with its consequences detached), that can also be said to subordinate. In this sense, slurring can also be said to *constitute* subordination.

---

1 Maitra 2012, 100.

2 Popa-Wyatt – Wyatt 2018, 2890.

3 McGowan 2009, 399.

4 Maitra 2012, 96–97.

In my view, the distinction between *causing* and *constituting* subordination can be elucidated by Austin's distinction between an illocutionary and a perlocutionary act.<sup>5</sup> Austin introduces this distinction by means of examples, such as: the speaker advises the addressee to do something and thereby gets him to do it. The gist of these examples is that the perlocutionary act or effect is something the speaker does or brings about *by* saying something, whereas the illocutionary act is what she does *in* saying something. So, there is a relation of level generation between the two acts, to use Alvin Goldman's terminology.<sup>6</sup> The speaker performs an illocutionary act, such as asking, promising, warning, and thereby (at least usually) performs a perlocutionary act or brings about a perlocutionary effect. Using this distinction, we can say that slurs *cause* subordination insofar as they bring about perlocutionary effects that are subordinating, and that slurs *constitute* subordination insofar as the illocutionary act already has subordinating characteristics.

Since it is relatively clear what the perlocutionary effects of slurs are and in what sense they are subordinating, it is relatively clear what it means to say that they cause subordination. It is less clear, on the other hand, (1.) what kind of illocutionary act is performed when a speaker slurs, (2.) how this act can be characterized more substantively than by applying to it one of the illocutionary act terms Austin or others list, and (3.) in what sense this act is one of subordination. It is the overall aim of this paper to clarify these matters.

It is important to clarify these matters, not just out of theoretical curiosity, but also because we want to know what it is that speakers do when they perform speech acts, such as those in the above examples. There is, as I said, the suspicion that slurs can not only be said to subordinate in virtue of their causal consequences, but also in virtue of the kind of act they are in themselves. And of course it is important to understand this in order to understand the persistence of sexism and racism in our society.

In order to gain a more complete understanding of slurs, we have to understand what the act itself amounts to.

## 2. Background

I will start by reviewing and criticizing some prominent proposals that have been made before presenting my own account, which builds on and refines Rebecca Kukla's. The

<sup>5</sup> McGowan 2009, 389–390; Langton 1993.

<sup>6</sup> Goldman 1970, 20. It is not necessary here to discuss the individuation of actions. It does not matter here whether the speaker performs two different speech acts or one speech act under two different descriptions.

proposals I will review share a common feature, insofar as they all take it that speech acts (at least some types) constitutively involve bringing about normative consequences. That is to say, speech acts modify or create commitments and/or entitlements to act in certain ways for the addressee, the speaker, and/or others. The proposals reviewed here employ different terminologies, but the commonalities are nonetheless clearly recognizable. McGowan proposes a general conceptual framework that can be used to capture them.

McGowan's framework applies to rule-governed activities in general, not only conversations, but also "dancing, playing music, walking, chess, checkers, and baseball".<sup>7</sup> "The 'rules' in question need not be explicit, formal, exceptionless or even consciously recognized. If at least some behaviours (as contributions to the activity in question) would count as out of bounds or otherwise inappropriate (as contributions to the activity in question) then that activity is rule-governed in the relevant sense."<sup>8</sup> According to McGowan, rules are permissibility facts: that a rule is in place simply means that certain moves are permissible and others are not, i.e. they "would count as out of bounds or otherwise inappropriate".

In rule-governed activities, what is permissible (or obligatory) depends on the rules, but in many cases, it also depends on what moves have been made earlier in the activity. According to McGowan "any contribution to any rule-governed activity changes what is subsequently permissible in that activity".<sup>9</sup> Moves in the activity have normative consequences, or as I prefer to put it: a move changes what subsequent moves participants are committed or entitled to. Thus, "when speech constitutes a move in a rule-governed activity, it has exercitive force in virtue of enacting new permissibility facts for the activity in which it is a move. When a poker player says, 'I call', she thereby makes it impermissible for anyone else to raise the bet."<sup>10</sup>

The commonality between the approaches I will review (and the one I will defend) is that slurs are moves in a conversation and that they make changes to what is from then on permissible and obligatory in the conversation. Slurs have normative consequences, as I will say, and these normative consequences are such as to subordinate. The different proposals disagree, however, about which normative consequences slurs involve. Due to limitations of space, I will restrict myself to proposals by Rae Langton, Ishani Maitra, Popa-Wyatt and Wyatt, and Mary K. McGowan.

---

7 McGowan 2009, 395.

8 McGowan 2009, 395.

9 McGowan 2009, 395.

10 McGowan 2009, 396.

## 2.1 Langton: Speech Acts of a Legislator

One way of explaining the sense in which hate speech constitutes subordination has been proposed by Langton. Langton discusses pornography, rather than slurs, but the cases seem to be largely analogous. She conceives of the production and distribution of pornographic material as a speech act, in Austin's sense, i.e., an illocutionary act by means of which the speaker also performs a perlocutionary act. To explain what kind of illocutionary act pornography is and in what sense this act can be said to be one of subordination, she compares it to the law-giving speech acts of a South-African legislator from the Apartheid-era, who can enact laws simply by performing a speech act. This legislator can, e.g. subordinate black citizens by enacting a law that deprives them of their right to vote. This is an exercitive illocutionary act.<sup>11</sup>

Applied to the case of hate speech, the proposal would be that hate speech subordinates in the sense that it deprives the members of a social group of rights and liberties. In many cases, these would be implicit social rights, liberties and duties.

Langton's account of the sense in which the speech act itself (whether pornography-propagating or racist) subordinates raises what Maitra calls the Authority Problem:<sup>12</sup> a speaker has to occupy a special social position in order to perform a speech act that subordinates others in this way – she or he has to be the legislator. Most instances of hate speech, on the other hand, are performed by speakers who do not occupy a special social position.

## 2.2 Maitra: Authority by Licensing

Maitra's account of hate speech is designed to overcome this problem. She agrees with Langton about the sense in which hate speech constitutes subordination: the speaker deprives the members of a certain group of some of their rights and powers. Unlike Langton, however, she holds that a speaker can be authorized to do so without occupying a special social position. Rather, the speaker can be authorized in virtue of being licensed by the other participants of the conversation.<sup>13</sup>

Maitra introduces the notion of licensing in her "Traffic marshal" example: Because of an accident, it is necessary to direct drivers, so as to avoid a traffic jam and to make

11 In the context of this debate, exercitives are understood as "illocutions that confer powers and rights on people, or deprive people of powers and rights." Examples are "[a]ctions of ordering, permitting, prohibiting, authorizing, enacting law, and dismissing an employee" (Langton 1993, 304). Langton notes that this is a proper subset of what Austin 1962, 155 calls exercitives.

12 Maitra 2012, 99–102.

13 Maitra 2012, 96; 106–108; 111–117.

room for the ambulance. One driver gets out of his car and starts directing the others. The driver is not in a social position to give these directions, and consequently the other drivers can refuse to follow them. However, as a matter of fact, they follow the direction, and by doing so, they license the first driver's authority to give directions.<sup>14</sup>

In the same way, Maitra claims, the following case of racial hate speech can be analyzed: on a subway in New York, a white male speaker addresses an Arab woman with a racial slur, in the presence of other passengers. The speaker's authority can in this setting be licensed by the fact that the other passengers do not protest. Given their "silent approval", the slur deprives the addressee of certain rights and liberties.<sup>15</sup> I want to note here that the silent approval by which others are complicit in the subordination involves more than the fact that bystanders are somehow reluctant to speak up, even if they really disagree. That would not be sufficient to license the speaker's authority.

The following consideration indicates that a crucial element is insufficiently theorized in Maitra's account: let us start with the observation that hate speech also subordinates when no by-standers are present to license the speaker.<sup>16</sup> To explain this, Maitra has to resort to imaginary by-standers. But then, the question is why the speaker and the addressee imagine them as not objecting. Could they not just as well imagine that they object? Maitra could respond that this would not be very realistic because we live in a racist society.<sup>17</sup> This, however, indicates that hate speech only works against a background of a racist ideology.

The ideology is also relevant in cases in which by-standers are present. In these cases, a hate speaker is not taking a chance on whether or not they will object (as Maitra's "Traffic marshal" does). Because of the racist ideology, he can more or less count on them to license his authority. What the hate speaker says "merely" expresses what is widely accepted in a racist society.

### 2.3 Popa-Wyatt and Wyatt: Salience of Discourse Roles

Popa-Wyatt and Wyatt propose a different solution of Maitra's Authority Problem. On their account, slurs are exercitive speech-acts with normative consequences that subor-

<sup>14</sup> Maitra 2012, 106.

<sup>15</sup> Maitra 2012, 114. Maitra notes that the others are complicit in the act of subordinating the addressee. So, on second sight, it is not the act of hate speech alone that subordinates, but rather the speech act together with the silence of the others.

<sup>16</sup> For a similar objection, see Popa-Wyatt – Wyatt 2018, 2893–2894.

<sup>17</sup> An anonymous reviewer has suggested that bystanders may remain silent, even though they are not themselves racists, because this is "less costly". But as I just explained, this would not be enough for Maitra, because this would not license the speaker's authority to deprive the addressee of rights and powers.

dinate others, where the normative consequences are such that no special authority is required to bring them about. They adopt McGowan's thesis that there are conversational exercitives, i.e., speech acts that alter which moves are appropriate in a conversation and how it is correct to understand certain utterances or expressions. For example, a speech act can make a certain object or a fact salient, which has consequences for how demonstratives are correctly interpreted.<sup>18</sup>

Popa-Wyatt and Wyatt adapt this idea, so as to make clear how slurs can subordinate. For this adaptation, it is first of all important that each agent/speaker has several social roles or identities; in their example, one person is an African American, a police officer, and a murder suspect. Only some of these roles are actively played at any time. Moreover, some of these social roles also figure as discourse roles and determine how it is appropriate to *discursively* interact with their bearers.<sup>19</sup>

Against this background, Popa-Wyatt and Wyatt show that slurs are conversational exercitives that establish permissibility facts in a discourse. A slur can change the conversational dynamics by making a social role of one of the participants salient. Because of its salience, the social role becomes the new discourse role.<sup>20</sup> This role can suppress as much as the social role it is grounded in did, e.g. by making it appropriate in the discourse to mistrust or ignore a speaker.

Following McGowan, Popa-Wyatt and Wyatt argue that “conversational exercitives do not require authority in the way that standard exercitives do”.<sup>21</sup> There seem to be two elements in Popa-Wyatt and Wyatt's account that are meant to ensure this: first, the exercitive merely concerns a conversation and, second, it merely makes salient a role the addressee already has. Popa-Wyatt and Wyatt stress the first element, but I think the second is much more important.

First of all, the fact that an exercitive concerns a conversation is not sufficient to show that no authority is required. Opening a meeting mainly concerns discourse permissibilities, but still, performing this act requires authority. The main reason why no authority is required seems to be rather that conversational exercitives work by making something salient that is anyway part of the common ground of the conversation, viz. that certain participants have certain social roles. No authority seems to be required to bring this about.

Generally, I think it is a very promising approach to focus on the way in which slurs make social roles salient that addressees have anyway. My own view is that slurs cue the ideology, which has important similarities with this approach. However, I am not sure if the way slurs operate is best described as “making salient”. More importantly, there

---

18 McGowan 2004, 100.

19 Popa-Wyatt – Wyatt 2018, 2888–2889.

20 Popa-Wyatt – Wyatt 2018, 2890–2891.

21 Popa-Wyatt – Wyatt 2018, 2894.



is, as far as I can see, no reason to restrict the effect of the new salience to discourse permissibilities. If a slur makes the fact that a speaker has a subordinated social role salient, this can just as well enact permissibility facts concerning acts other than speech acts – or so I will argue in the remainder of this paper.

## 2.4 McGowan: Covert Exercitives

We have already encountered McGowan's thesis that speech acts sometimes enact conversational permissibilities.<sup>22</sup> In a later article, McGowan argues that they can also enact permissibilities going beyond the conversational realm. In support of this claim, she first offers a rather abstract argument:<sup>23</sup> oppression is a rule-governed activity. Since slurs contribute to oppression, they are verbal moves within this activity. Verbal moves in rule-governed activities are covert exercitives, i.e. they covertly enact permissibility facts. According to McGowan, this argument shows that speech acts enact permissibility facts of *some* kind, but not that they enact oppressive ones. In order to show that slurs enact *oppressive* permissibility facts, McGowan interprets a real world example using the terms that her abstract argument is couched within:<sup>24</sup> a man talks to his male colleague about a woman using a degrading term. This speech act, McGowan claims, makes it acceptable to “degrade women”, not just verbally, but also practically, outside conversations. It “makes women second-class citizens”.

This conclusion seems wrong to me because, in McGowan's example, it is not the speech act that enacts the oppressive permissibility facts. Women are antecedently oppressed, so the oppressive permissibility facts obtain independently of the speech act. Whatever the speech act does, it does not enact these permissibility facts in the sense of bringing them about.

McGowan concedes that women are antecedently oppressed, but argues that this does not undermine her claim that slurs enact oppressive permissibility facts. That is something I would concede, but that does not answer the objection. The following is not the case: if women had not been antecedently oppressed, then the slur would have made it the case that they are oppressed. Of course a slur can contribute to maintaining the oppressing practice, but the contribution of a single slur will be rather small and, in any case, a single slur cannot institute this practice.

---

22 McGowan 2004.

23 McGowan 2009, 397–398.

24 McGowan 2009, 400–401.

### 3. Slurs Subordinate by Cueing the Ideology

I have discussed and criticized different ways of explaining the sense in which hate speech constitutes subordination. It is the main goal of this paper to propose a satisfactory understanding of this phenomenon, one that meets the following requirements: (1.) Subordination in the sense to be explained should not be a downstream causal consequence of slurs. In this regard, I will take the same basic approach as the accounts just discussed: I will try to identify certain normative consequences of slurs and argue that bringing them about constitutes an act of subordination. (2.) No special authority should be required to effect this kind of subordination. (3.) The account should adequately reflect the role played by the ideology. We live in a racist society and it is only against this background that acts of hate speech can have a subordinating effect.

My proposal of how subordination is to be understood builds on Rebecca Kukla's analysis found in "Slurs, Interpellation, and Ideology". Kukla argues that slurs, at least if they are used second-personally,<sup>25</sup> should be conceived of as interpellations with a certain content. An interpellation is a type of speech act in which a speaker calls out to an addressee as a member of a certain category. Paradigmatic examples would be "Hey you", "Hi, Eli", "Officer, could you help us, please". Interpellations have semantic content, insofar as a proper name or a social role concept is employed.<sup>26</sup> Slurs are of the same speech act type as the above examples, the difference being that their content is derogatory and subordinating. I agree with most of what Kukla says in her article, but there are also points where I will deviate. As I will explain in due course, I would specify the normative output of interpellations somewhat differently, so as to better bring out the way they interact with the ideology. Secondly, there is a minor disagreement about the question of authority. Finally, I am dissatisfied with what Kukla says about subordination by slurs. I am not quite sure what her view is, but all of the possible readings prove unsatisfactory.

In the main part of this paper, I will discuss and modify Kukla's account of the speech act of interpellating in general (3.1). Following that, I will turn to slurs, i.e. in-

---

25 Kukla discusses second- and third-person uses of slurs separately, which I think is a useful approach. Because of the restrictions on the length of this article, I will only consider second-person uses. By a slur or an act of hate speech I mean in this paper a speech act in which members of an oppressed minority are addressed or talked about using a generic derogative term.

26 The case of interpellations with proper names calls for comment, because it is not obvious what category is in play here. What is the addressee called upon to recognize her- or himself as? I am not quite sure what Kukla would say, but it seems to me that there are certain assumptions about the personality of the bearer which are connected to the name, the public personality, as it were, how the name's bearer is known to others. The addressee is then called upon to be the person her or his friends, colleagues, etc. know her/him to be.

terpellations with a specific kind of content, and explain in what sense they can be said to subordinate (3.2).

### 3.1 Interpellations in General

Before I turn to interpellations as a specific type of speech act, it will prove helpful to briefly consider the general theory of speech acts that Kukla has developed with Mark Lance.<sup>27</sup> Here is a concise statement of its core principle:

Throughout this book we have taken it as a core principle that what a speech act [...] does is to draw upon the normative entitlements of its speaker in striving to change the normative commitments and entitlements of others.<sup>28</sup>

To illustrate Lance's and Kukla's theory, take the speech act of asserting. Claiming that *p* changes (1.) what the speaker is committed to (she is now committed to *p* and to whatever follows from *p*) and (2.) what the addressee is entitled to (he is entitled to the claim that *p* because he can justify his reassertion that *p* by saying that the speaker told him). Similarly, the speech act of ordering someone to do something creates a commitment for the addressee to perform a certain act; the speaker, in turn, draws on her entitlement to give orders to the addressee. Yet another case would be the speech act of promising, which creates a commitment for the speaker herself to perform a certain action.<sup>29</sup>

So, speech acts<sup>30</sup> are acts of modification of the normative statuses of others.<sup>31</sup> Bringing about such a change requires that the speaker is properly entitled or authorized. A clear example of this is Langton's legislator who changes the rights and duties of her or his subordinates by performing a law-enacting speech act, and who has to have the proper authority to bring about this effect. Lance and Kukla argue that if we take

27 Lance – Kukla, 2009. While Kukla does not explicitly invoke that theory but she defends it against an objection made by Swanson. It also emerges from her response to Swanson that what she calls interpellations in her 2018 article is pretty much what they call vocatives in the 2009 book.

28 Lance – Kukla 2009, 155. Lance and Kukla provide a more detailed summary in the section “Two Distinctions among Normative Statuses” (Lance – Kukla 2009, 12–18).

29 Lance – Kukla 2009, 12–18.

30 One is tempted to use Austin's concept of an illocutionary act, but Kukla says that she is avoiding this concept because Austin's illocutionary/perlocutionary distinction breaks down on her and Lance's theory (Kukla 2014, 453). Unfortunately, I cannot discuss this here.

31 According to Lance and Kukla 2009, 155, speech acts strive to “change the normative commitments and entitlements of *others*” (emphasis added). But it should be clear that they also affect the commitments of the speaker herself, most obviously in the case of promises.

implicit normative statuses into account, we can observe structurally similar phenomena in the case of more ordinary speech acts as well.

Given this general structure of speech acts, the analysis of interpellations has to specify their input conditions and their normative output. What are the conditions that entitle or authorize a speaker to bring about an interpellation and what are the commitments and entitlements a properly authorized speaker thereby creates? I will start by reviewing and discussing what Kukla has to say about the normative output (3.1.1) and then turn to her discussion of their input conditions (3.1.2).

### 3.1.1 The Normative Output of Interpellations

With regard to the normative output of interpellations, it is important to stress (a) that a significant part of it concerns the addressee, rather than the speaker. I will then (b) discuss the way interpellations interact with the ideology. This will lead to (c) a modified way specifying the normative output of interpellations and (d) a content-related felicity-condition of interpellations.

(a) Kukla describes the normative output of interpellations as follows:

These hails are vocatives; they call out to a subject, second-personally, and call upon her to recognize herself as (already) the self she is being recognized as being, with the social identity and position she is recognized as having.<sup>32</sup>

The normative output is to “call upon” the addressee to “recognize herself”, i.e. to think of herself in a certain way. Here, “calling on somebody to do something” can profitably be understood in terms of creating a commitment.<sup>33</sup> When you call on somebody to do something (e.g. join the fight), you create a commitment for her to actually do so. Of course, the addressee can counter or avoid the commitment, by giving a reason not to follow or by simply excusing herself. She can also point out that the speaker has no authority to make a call of that kind upon her.<sup>34</sup> In this sense, the commitment created is only *prima facie*. Put in another way, the normative output of an interpellation is to create normative pressure on the addressee to think of herself in certain terms (which, in turn, should translate into corresponding behavior).

---

<sup>32</sup> Kukla 2018, 13.

<sup>33</sup> Lance and Kukla 2009, 138–139 speak of a “duty” (in scare-quotes) that a hail creates for the addressee to react in a certain way.

<sup>34</sup> Below, I will argue that every speaker has the authority to make interpellative calls on others, i.e. calls to recognize themselves in a certain way. For calls to other kinds of action, this may be different; it may be that calling upon someone to join the fight goes beyond the speaker’s authority.

It should be stressed that this normative output mainly concerns the addressee, rather than the speaker. Of course, when a speaker hails an addressee, she also creates commitments for herself: she gives expression to her recognition of the other as, say, a student, and thus commits herself to certain ways of thinking and acting. What is central for Kukla's account of slurs, however, is the normative output concerning the addressee.<sup>35</sup>

(b) So, with an interpellation, the speaker himself recognizes the addressee as having a certain identity and calls upon the addressee to recognize herself in that way. As a next step, I want to discuss how this is connected to the ideology. I follow Kukla in understanding the ideology as "a cluster of mutually supporting beliefs, interests, norms, values, practices, institutions, scripts, habits, affective dispositions, and ways of interpreting and interacting with the world".<sup>36</sup> In many cases, these states are "implicit rather than conscious or intentionally endorsed".<sup>37</sup> It will be important, moreover, that "[i]deologies and subjects with particular social identities are co-constituting".<sup>38</sup> The ideology provides identities or social roles, such as being a doctor, student, father, but also gender roles, as well as racialized roles, and assigns them to individuals.<sup>39</sup> Thus, it is part of the ideology that people with certain bodily characteristics play certain racialized roles, etc. For the purposes of this paper, it will furthermore be important that agents have several different roles and that they actively play only some of them at any given moment.

According to Kukla, interpellations stand in two relations to the ideology: they strengthen it and they cue it.<sup>40</sup> For my account of the subordination by slurs, the cueing relation will be much more important than the strengthening relation. Since, moreover, the idea that speech acts strengthen the ideology by keeping it alive in people's heads is well known, I will not discuss this matter here. The idea that speech acts "cue the ideology" is less well known. This phrase has recently been coined by Eric Swanson.<sup>41</sup> According to his first informal explanation, cueing the ideology means to put it into position and to give it a signal to do its work. Swanson provides an example (taken from a movie) which is set in an American college. There is an athletic event that a team

35 It is not always recognized that there is this addressee-regarding normative output. Swartzer 2019, 3, e.g. represents Kukla's account as follows: "In their central uses, then, slurs and similar forms of problematic discourse express a commitment to derogatory, subordinating ideologies." It is central for Kukla that the speaker not merely expresses a view or mental state she has, but also creates a commitment for the addressee to recognize herself.

36 Kukla 2018, 9; cf. Swanson forthcoming, 6.

37 Kukla 2018, 9.

38 Kukla 2018, 10.

39 Popa-Wyatt – Wyatt 2018, 2888 appropriate the terminology of social roles from Goffman. I take it that Kukla's identities are just roles in their sense.

40 Kukla 2018, 10; 21.

41 Swanson forthcoming, 9–10.

of “jocks” from the school loses against a team of “nerds”. In order to motivate the “jocks” to do better next time, the coach of the “jock”-team gives a speech in which he refers to the members of the opposing team as “nerds”. This is a slur that is connected to an ideology, and by using it, the coach invokes this ideology to motivate his team. In this sense, the slur can be said to cue the ideology, i.e., to put it into position and to give it a signal to do its work.<sup>42</sup>

With reference to Swanson’s article, Kukla proposes that “[u]nderstanding slurs as [...] interpellations helps make more precise the sense of the idea that slurs help to cue ideology”.<sup>43</sup> Interpellations “cue ideology by calling upon the one recognized to recognize herself *as placed within ideology* and to respond appropriately”.<sup>44</sup> So, interpellations do not simply call upon the addressee to subsume herself under a certain category, but rather to recognize that she is subsumed, *according to the ideology*, under that category.

In order to interpellate someone, one has to use a role term that is generally accepted as applying to the addressee – otherwise the interpellation misfires. Of course, there are also speech acts (verdictives, according to Austin’s classification) of calling the addressee something that is not already part of the ideology, e.g. by saying “you’re a genius” or “you are a diligent worker”. Here, too, the speaker recognizes the addressee and calls upon her to recognize herself in a certain way, but still this is not an interpellation. One difference is that the addressee could react by saying “No, I am not”.

(c) In light of these considerations, I propose to specify the normative output of interpellations in the following way: the addressee is called upon to actively play a role she already has according to the ideology, but which may be in the background when the speech act is performed. It is important here that subjects generally have several identities or social roles which guide their thinking and acting in different contexts. Against this background, it is possible for an interpellation to make a difference: a moment ago, the addressee may not have acted as a doctor, a police officer, or a student, but then, an interpellation calls upon her and creates a *prima facie* commitment for her to activate that role. By performing an interpellative speech act, the speaker cannot assign a new role or identity to the addressee, but he can call upon her to activate one she already has.

(d) If the normative effect of an interpellation is specified as the commitment of the addressee to actively play a certain role she already has, we can see that there is the fol-

<sup>42</sup> Swanson, forthcoming, 9.

<sup>43</sup> I left out “generic, derogatory, subordinating”, because I think what helps us understand how slurs do this is that they are interpellations, not that their content is “generic, derogatory, subordinating”. And, in the end of this passage, she says: “Thus, like interpellation more generally, slurs at once constitute subjects in ideology and draw on ideology to recognize and place subjects.” – So cueing the ideology is something interpellations in general do.

<sup>44</sup> Kukla 2018, 21 (emphasis added).

lowing felicity condition concerning the content of an interpellation. For the interpellation to be brought off, i.e., for the normative output to be produced, the following requirement with regard to the content expressed has to be met:<sup>45</sup> I can only hail someone using a role term or proper name that is generally taken to apply to that someone. If I use a wrong name or the wrong profession or social role, the interpellation misfires. Obviously, the call to actively play a role presupposes that one in fact has this role.

For example, if a speaker is mistaken and tries to interpellate someone as a doctor who in fact is not a doctor, the interpellation fails. His utterance does not create a commitment for the addressee to act according to a certain part of her identity, that of being a doctor. The proper reaction for third party speakers would not be to expect the addressee to act in a certain way, but rather to say that the speaker is mistaken.<sup>46</sup>

### 3.1.2 The Authority to Interpellate

One of the conditions of adequacy of an account of hate speech is that speech acts of this kind should not require any special authority to be brought off. In this regard, the following quote from Kukla's article seems troubling: "[interpellations] have to be undergirded by the proper authority in order to work" because "in some sense, all interpellations are exercises of power".<sup>47</sup>

In their book, Lance and Kukla provide convincing examples illustrating that interpellations are exercises of power:

[V]ocatives [i.e., interpellations] can so easily be received as abusive, burdensome, or obtrusive: consider, for instance, how a man's hailing of a woman he doesn't know in a bar, or a homeless person's attempt to hail me as I pass on the street, can be received as an uncomfortable or onerous demand for a response.<sup>48</sup>

In my view, Lance and Kukla are right to point out that interpellations make demands that can be experienced as burdensome. This seems to lend support to the view that not any speaker can make these demands and that one has to occupy an authori-

45 There are many speech act types with content-related felicity-conditions. Promising is maybe the clearest example: the act specified in the content of the promise has to be one that lies in the future, is at least in principle within the power of the speaker, and is desired by or in the interest of the addressee.

46 If one cannot plausibly assume a mistake because the speaker knows that the addressee is not a doctor very well, another possible reaction would be to re-interpret the utterance as a verdictive speech act that ascribes medical skills.

47 Kukla 2018, 20; cf. 13.

48 Lance – Kukla 2009, 141.

tative position with regard to the addressee in order to be able to interpellate her or him. On the other hand, Maitra's subway-rider example and the examples in the above quote show that nothing extraordinary seems to be required in this regard. A total stranger can hail you.

In her article, Kukla does not explain what kind of authority is required or who has it and who does not. My view is this: Bringing off an interpellation indeed requires a certain authority, but this authority is not a special authority that only some speakers have and that is tied to a special social position. The relevant kind of authority is one that every speaker of the language has over her fellow speakers. Everybody has the power to summon anybody else's attention by a hail.

This is also the view Lance and Kukla endorse in their book. In our rather egalitarian modern society, everybody is authorized to interpellate anybody else. However, one can imagine more hierarchical societies in which ordinary people lack the authority to interpellate the king.<sup>49</sup> Lance and Kukla add, however, that for interpellations with a certain kind of content, a special authority may be required:

Different people have the right to call one another in different ways and in different situations, and to call one another different things. A doctor's patients may only be able to appropriately call her by her title and last name, whereas her friends can call her by her first name, and her parents can call her by an endearing albeit undignified nickname.<sup>50</sup>

In my view, the case of the doctor and her patient does not necessarily show that the speaker lacks the authority to bring off the interpellation. In fact, I think this case is better understood by saying that the patient has successfully interpellated the doctor, but that doing so violates the norms of etiquette. By using the doctor's first name, the speaker (who is her patient) does indeed call upon her to assume her identity as a friend, but given the patient-doctor relation, it is inappropriate for her to do so.

Be that as it may, what is relevant for the purposes of this paper is that slurs are not among the interpellations that only friends and family or members of some other group can use. Bringing off a slur only requires the general authority that is part of the status of being a speaker of the language.

### 3.2 Slurs as Interpellations with Derogatory Content

Kukla proposes to understand slurs as "interpellations of a specific sort":

<sup>49</sup> Lance – Kukla 2009, 140.

<sup>50</sup> Lance – Kukla 2009, 140.



They are hails that, like all interpellations, recognize a subject [...] as having a specific identity [...]. Specifically, they are interpellations that recognize a subject [...] as having a (1) generic, (2) derogated, and (3) subordinated identity.<sup>51</sup>

As I have noted above, the speech act of interpellating has a certain content – the role or identity the speaker recognizes the addressee as having and calls upon her to recognize herself as having. In the case of slurs, this is a generic, derogated and subordinated identity. The identity in question is generic, because it is one addressees have in virtue of belonging to a social group. Obviously, many interpellations have generic content. What is specific about slurs, however, is that this identity is derogated and subordinated. This is the case insofar as the identity in question is one of being a person of lesser value, a person whom it is appropriate to exclude, mistrust, etc.

Adopting this proposal of what slurs are, I will first discuss Kukla's account of the sense in which they constitute subordination (3.2.1) before I turn to my own, alternative proposal (3.2.2).

### 3.2.1 Kukla on Subordination by Slurs

Above I have discussed Kukla's claim that interpellations in general (and not just slurs) are exercises of power, insofar as they create a potentially burdensome commitment for the addressee. Therefore, all interpellations can in some sense be said to subordinate. However, there still is a difference between interpellating someone as, e.g. a doctor and by using a slur-word. The latter speech act subordinates in a sense in which the former does not. Even if it is still unclear how subordination in this stronger sense is to be understood, it seems clear that it must have something to do with the semantic content of slurs, because that is what distinguishes them from other, non-subordinating interpellations.

It is not quite clear to me how Kukla wants to understand subordination in this stronger sense. She writes that "slurs exercise power by positioning the interpellator above the one interpellated on some sort of hierarchy, at least locally".<sup>52</sup> It remains unclear in what sense "position" is to be understood here. I will discuss different readings, all of which prove unsatisfactory, and then proceed to present my own account of how slurs subordinate.

The first possibility is to read "position" in the sense of "depicting". According to this reading, Kukla would be saying that slurs depict social reality in such a way that a

<sup>51</sup> Kukla 2018, 19.

<sup>52</sup> Kukla 2018, 20.

certain group occupies a low social position. While I would agree that some such assumption is implicit in the content of slurs, this reading would understand subordination by slurs merely along its “locutionary dimension”.<sup>53</sup> Clearly, what a slur does goes beyond describing or depicting social reality in a certain way.

According to a stronger reading of “position”, slurs position the addressee in the sense of making it the case that she is in a subordinated social position. This is, in turn, could be intended in at least the following two ways: first, this might be understood in analogy to the law-enacting speech acts of Langton’s legislator who can put a group of people in a lower social position.<sup>54</sup> This, however, is hardly what Kukla has in mind, given the way she describes the normative output of interpellations.

Second, Kukla’s point might be that slurs make it the case that others are in a subordinated position because they strengthen the ideology, which in turn makes it the case that they are in a subordinated position. For different reasons, this is unsatisfactory as an account of subordination by slurs. The first reason is that an individual speech act’s contribution to the ideology is tiny. The subordinating effect of a slur seems to be much more serious than the minuscule gain in strength of an already strong ideology.

The second reason why subordination by slurs cannot be understood exclusively in terms of their strengthening effect on the ideology is this: the subordinating effect of a slur is directed specifically at the addressee of the speech act and not at the members of the subordinated group in general. (In the above quote, Kukla speaks of the subordination of “the one interpellated”, i.e., an individual person, not a group.) Subordination via the strengthening of the ideology, on the other hand, affects all members of the group in question.

A third reason to be dissatisfied with the answer that slurs subordinate by strengthening the ideology is that we are looking for an account of the sense in which acts of hate speech constitute, rather than cause subordination, i.e., a sense in which the speech act in itself subordinates. According to the reading discussed, however, it seems that what the speech act in itself does is to strengthen the ideology which then, in turn, subordinates. So, if subordination by slurs is understood in this way, subordination seems to be caused, rather than constituted.

### 3.2.2 An Alternative Account of Subordination by Slurs

In order to understand the way in which slurs subordinate, one first has to take into account the way in which interpellations in general interact with the ideology. As I have

---

<sup>53</sup> Langton 1993, 307.

<sup>54</sup> Langton 1993, 302.

argued above, the normative output of interpellations is best described as a *prima facie* commitment of the addressee to think and act according to a social role she has, but which she might not be actively playing at the moment. In the case of a slur, the addressee is called upon to think and act according to an identity which involves thinking of herself as being a person of lesser value, who deserves to be mistrusted, suspected, slighted, excluded, etc.

In virtue of this, a slur can be said to subordinate in a way in which hailing someone as a doctor or a student does not. In these latter cases, too, the addressees are called upon to “activate” certain roles they already have, but doing so does not involve them thinking of themselves in a negative way.

To illustrate the difference a slur can make, let us assume that A is a member of the non-subordinated majority who is interacting with her colleague B, a member of an ideologically subordinated group. A can interpellate B using a work-related role term. This does not subordinate B, because A merely calls upon her to pay attention to a certain work-related identity she has and to give it more weight in her practical behavior. However, A can also use a slur to interpellate B; in this case, too, A calls upon B to pay attention to an identity she has, but this time as a person of lesser value. In virtue of this, the slur constitutes subordination of the addressee in a sense in which other interpellations do not.

#### 4. Conclusion

In this article, I have proposed a way to understand the claim that hate speech not only causes, but also constitutes subordination. I have adopted an approach that has generated a lot of interest in recent years, according to which acts of hate speech subordinate in virtue of the normative effects or output they generate.

My proposal as to how acts of hate speech constitute subordination builds on and refines Kukla’s. Following Kukla, I assume that central cases of hate speech are, regarding the type of speech act, interpellations or vocatives, and that slurs are interpellations with a certain kind of content. I adopt Lance and Kukla’s general theory of speech acts, according to which they strive to change the commitments and entitlements of others.

Building on Kukla’s account, I have argued that this normative output is best understood as a call on the addressee to activate an identity or a social role she has anyway, but which may be in the background when the act of hate speech is performed. I have argued that no special authority is required to make such a call. The speaker, as it were,

merely changes the social context such that a different role of the addressee is activated. Since the collectively accepted ideology determines what this role requires and that the addressee occupies it, interpellations can be said to cue the ideology.

Finally, I have proposed an explanation of the sense in which slurs constitute subordination. They do so because they call upon the addressee to actively play a derogated, subordinated role. Again, it is part of the ideology that the addressee occupies this role, but the role may have been in the background when the slur was performed.

## Bibliography

- Austin, John L. 1962. *How to Do Things with Words*. London: Oxford University Press.
- Goldman, Alvin I. 1970, *A Theory of Human Action*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Kukla, Rebecca. 2014. "Performative Force, Convention, and Discursive Injustice." *Hypatia* 29/2: 440–457. DOI: 10.1111/j.1527-2001.2012.01316.x.
- Kukla, Rebecca. 2018. "Slurs, Interpellation, and Ideology." *Southern Journal of Philosophy* 56/1: 7–32. DOI: 10.1111/sjp.12298.
- Lance, Mark – Rebecca Kukla. 2009. *'Yo!' and 'Lo!': The Pragmatic Topography of the Space of Reasons*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Langton, Rae. 1993. "Speech Acts and Unspeakable Acts." *Philosophy and Public Affairs* 22/4: 293–330. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199247066.003.0002.
- Maitra, Ishani. 2012. "Subordinating Speech." In *Speech and Harm: Controversies Over Free Speech*, edited by Mary Kate McGowan – Ishani Maitra, 94–120. Oxford: Oxford University Press.
- Maitra, Ishani – Mary Kate McGowan. 2012. *Speech and Harm: Controversies Over Free Speech*. Oxford: Oxford University Press.
- McGowan, Mary Kate. 2004. "Conversational Exercitives: Something Else We Do with Our Words." *Linguistics and Philosophy* 27: 93–111. DOI: 10.1023/B:LING.0000010803.47264.f0.
- McGowan, Mary Kate. 2009. "Oppressive Speech." *Australasian Journal of Philosophy* 87/3: 389–407. DOI: 10.1080/00048400802370334.
- Popa-Wyatt, Mihaela – Jeremy L. Wyatt. 2017. "Slurs, Roles and Power." *Philosophical Studies* 175: 2879–2906. DOI: 10.1007/s11098-017-0986-2.
- Swanson, Eric. forthcoming. "Slurs and Ideologies." [<http://www-personal.umich.edu/~ericsw/research/Swanson,%20Slurs%20and%20Ideologies%20November%202015.pdf>] (2021.02.11.)
- Swartzter, Steven. 2019. "Race, Ideology, and the Communicative Theory of Punishment." *Philosophers' Imprint* 19/53: 1–22.

Anna Réz

## A Feminist Ethics of Abortion

In Memoriam Judith Jarvis Thomson (1929-2020)

### 1. Introduction

In feminist philosophy, there is a silent, but consistent recurrence of criticisms regarding the mainstream “liberal” defense of the right to abortion,<sup>1</sup> most prominently exemplified by Judith Jarvis Thomson’s seminal paper “A Defense of Abortion”.<sup>2</sup> These criticisms tackle the idea of (bodily) autonomy as an improper basis for the justification of the right to abortion (including the physical and financial availability of such medical services), and relatedly argue that Thomsonian arguments do not properly frame the discussion about abortion by ignoring the social reality in which abortions take place, and women’s subjective reasons to undergo abortion emerging as a result of this social reality. Also, these feminist arguments – either explicitly or implicitly – encourage the idea (the hope, one might say) that the legal permissibility of abortion can be justified without ever taking into consideration the moral status of fetuses – a never-ending and tiresome debate, which has usually led to lost fights for the feminist camp.

In the following I would like to re-evaluate these feminist concerns and examine, in light of them, the prospects of a particularly feminist ethics of abortion. I will argue that although feminist theorists are perfectly right to say that defenses based on bodily autonomy set the wrong agenda for public discourse, thus contributing to a misleading and uninformed debate, Thomsonian arguments still have some considerable advantages, both in philosophy and in the public discourse. In particular, while Thomsonian accounts can successfully sidestep the conflict between the mother’s and the fetus’s rights, currently available feminist proposals can meaningfully transform, but cannot eliminate this conflict.

---

1 See Jaggard 1973, Markowitz 1990, Scherwin 1991, Sándor 1998.

2 Thomson 1971.

## 2. Thomson

In order to evaluate the criticisms against liberal defenses, first, we need to go back to the beginnings. Judith Jarvis Thomson's "A Defense of Abortion" was a real game-changer: instead of continuing the ongoing debate about the moral status of fetuses, Thomson argued that abortion is morally permissible *even if* we grant fetuses every possible right a human adult can possess. Her central and much discussed thought experiment goes like this:<sup>3</sup>

You wake up in the morning and find yourself back to back in bed with an unconscious violinist. A famous unconscious violinist. He has been found to have a fatal kidney ailment, and the Society of Music Lovers has canvassed all the available medical records and found that you alone have the right blood type to help. They have therefore kidnapped you, and last night the violinist's circulatory system was plugged into yours, so that your kidneys can be used to extract poisons from his blood as well as your own. The director of the hospital now tells you, "Look, we're sorry the Society of Music Lovers did this to you – we would never have permitted it if we had known. But still, they did it, and the violinist is now plugged into you. To unplug you would be to kill him. But never mind, it's only for nine months. By then he will have recovered from his ailment, and can safely be unplugged from you."<sup>4</sup>

Thomson argues that intuitively, it is clearly permissible for you to unplug yourself from the violinist – and so, by analogy, it is also morally permissible for you to refute to see your pregnancy through to its end. The main lesson to be drawn from the thought experiment is that someone's right to life does not extend to using your body in order to maintain her life, or, in Frances Kamm's formulation: "The need to have your body, and only your body, provide support in the manner of pregnancy does not confer the right to have such aid begun nor to have it continue. Nor does it give you a duty to aid."<sup>5</sup> Thus, it is not the case that the fetus's right to life and the pregnant woman's right to bodily integrity clash, and somehow the latter trumps the former, but that the right to life is not wide enough in the first place to be able to clash with the right to bodily autonomy in these cases. Consequently, Thomson regards the sustenance of unwanted pregnancies as Good Samaritan actions and explores what sorts of other possible

---

3 Thomson's central thoughts in the paper develop through a series of different thought experiments, but for some (I suppose, mostly historical) reason, only the Violinist Case received much attention. Although I find this somewhat unfortunate, in the present context, the Violinist Case will serve as a sufficient basis for analysis.

4 Thomson 1971, 48–49.

5 Kamm 1992, 22.

reasons (e.g., a special relationship, the relative ease of helping, responsibility for giving life to the fetus) might ground the duty to refrain from abortion.

The emphasis on the right to bodily autonomy, or, in a stronger form, on the concept of bodily self-ownership is obvious (although one might wonder if there could be other possible human rights or interests the violation of which are not made permissible by the fact that the continuation of a human life depends on them). Thomson focuses exclusively on the burdens of carrying a pregnancy to its end – she makes no reference whatsoever to all the other burdens related to pregnancy: that is, the burdens of raising an(other) child. As we will soon see, this will be one of the major grounds for feminist criticism: by justifying the permissibility of abortion by referring to the (gender neutral) right to bodily autonomy, Thomson radically detaches (objective) moral permissibility from the subjective reasons that women have, when they opt for abortion.

While the *consequences* of pregnancy are irrelevant to Thomson's argument, the *circumstances of becoming pregnant* are of the utmost importance, because the intuitions which Thomson's thought experiments are meant to invoke are sensitive to these circumstances. Already the first critics of Thomson's paper raised doubts about the analogy between the Violinist Case and pregnancy, arguing that the Violinist Case might be a good analogue to pregnancies resulting from rape, but certainly inadequate if we also aim to justify abortion in the case of pregnancies resulting from consensual sex. Although both Thomson and those elaborating on her ideas went to great lengths to show that consensual sex does not create special obligations which would make abortion impermissible, there are still constant doubts about the scope of Thomson's argument and the possibility to justify the permissibility of abortion in the case of consensual sex on Thomsonian grounds.<sup>6</sup>

### 3. Feminist Accounts

What is wrong with this analysis? Despite its serious shortcomings (especially when it comes to the justification of abortion when pregnancy results from consensual sex), Thomson's account has several benefits, which should be appreciated especially by feminist authors. Beside sidestepping the most notorious problem regarding the moral status of the fetus, Thomson also makes a major dialectical turn when she claims that carrying a pregnancy to term is a Good Samaritan action (instead of a potentially overriding moral duty), the justification of which should depend on establishing some additional special obligation on part of the pregnant woman. This claim implies that by

---

6 See e.g. Kis 1994.

default abortion is permissible, so the burden of proof is on the opponents of abortion to come up with a new principle. Also, Thomson makes several (although somewhat unstructured) gestures to discriminate the objective moral permissibility of abortion and women's (potentially morally "indecent") subjective reasons to undergo abortion. This, as we will shortly see, becomes a point of objection for some feminist critics – by making women's subjective reasons mostly irrelevant, Thomson ignores women's point of view and the social context, which drastically forms and limits their options to choose. But it is important to see that there's also a huge gain for feminists here: if the moral permissibility of abortion is detachable from subjective reasons and their moral character, then those anti-abortion arguments which rely on the possibility of women making potentially selfish or irresponsible choices cannot get off the ground. Finally, by relying on a supposedly universal right to bodily integrity, Thomson's argument, if successful, also establishes a universal right to abortion.

### 3.1. The Social Context

A somewhat libertarianish property right to our body, however, seems to be the wrong kind of justification for feminist defenders of abortion. What's common in the feminist proposals I'm going to investigate is the firm belief that women's right to have an abortion should be justified by making reference to the social context, in which abortions take place. This social context both reflects and reinforces the social inequalities between men and women, and limits women's autonomy and well-being in the most complex and pervasive ways. We can roughly identify three major areas related to the stages of pregnancy and motherhood, which all intensify the claim that women's right to abortion should be justified by the unequal and oppressive social environment in which (hetero)sexual interactions, pregnancy, childbearing and parenting take place.<sup>7</sup>

First, in many cases women cannot choose the timing of getting pregnant – and these occasions are not limited to clear cases of rape and incest (which are in themselves much more common than we would like to notice).<sup>8</sup> All around the world, women face significant resistance and even the threat of partner violence, if they ask their partners to use barrier methods of contraception.<sup>9</sup> Reliable contraception methods which do not depend on men's willingness to employ them are extremely costly, compared to

---

7 In the following paragraphs I will rely on the Hungarian data, where these are available. Where they are not (which is unfortunately often the case), I will use other reliable international data and study results.

8 According to the latest research of United Nations Children's Fund in 2014, one out of ten underage girls becomes a victim of rape worldwide. According to the 2012 survey of FRA, 9 out of 100 Hungarian women have experienced sexual violence since the age of 15.

9 See e.g. Hebling – Guimarães 2004.



Hungarian wages and none of them is covered by National Health Insurance. Also, due to the lack of meaningful sexual education and misguided beliefs coming from pornography consumption, many girls and young women (just as boys and young men) are completely ignorant about basic biological facts of pregnancy and the efficient ways of contraception.<sup>10</sup> Taken all these factors together, one can hardly disagree with Sally Markowitz's diagnosis: "For in a sexist society, many women simply do not believe they can control the conditions under which they have sex. And, sad to say, often they may be right."<sup>11</sup>

Second, in the period of pregnancy and childbearing, women are subjected to a constantly growing degree of medical supervision and control, which often leads to an overcoming of women's autonomy, physical and mental abuse, unnecessary and painful medical interventions<sup>12</sup> and, in the case of childbearing, frequent and serious traumas.<sup>13</sup> Perfectly healthy pregnant women "only" have to be voluntarily subjected to various forms of medical examinations on a monthly basis (or more often), making them a passive medical subject of their own pregnancy. Homebirth is still "barely legal" in Hungary: doctors and other medical practitioners regularly try to discourage and humiliate women and their assistance who do not wish to be subjected to outdated policies in hospitals, while at the same time justifying unnecessary medical interventions by referring to the interests of the child to-be-born.

Third, motherhood, in contrast to fatherhood, comes with an especially high price. Just to cite a few key data: Hungarian mothers spend more than twice as much time with reproductive work (household chores and tasks related to parenting) than fathers, spending on average more than 4.5 hours a day with these tasks.<sup>14</sup> Consequently, their share in productive (i.e., paid) work is significantly lower than that of the fathers: while 91.6% of fathers raising children under 15 are employed, this rate for women is only 61.5% (and for women raising 3 or more children it is 37.4%).<sup>15</sup> Mothers earn significantly less than childless women, while fathers' salaries keep rising with every child they have.<sup>16</sup> Recently, more and more economists argue that motherhood might well be the single most important contributor to the gender pay gap,<sup>17</sup> where the underlying processes are diverse: workplace discrimination of pregnant women and women raising

10 According to a 2016 survey of NRC (unfortunately not available online anymore), 25% of people aged 16-25 in Hungary never use any method of contraception, although a third of them are sexually active. See Rónyai 2016.

11 Markowitz 1990, 10.

12 See e. g. Savander et al. 2019.

13 For a comprehensive summary of related concerns, see Simonovic 2019 and Bowser – Hill 2010.

14 Sebők 2017, 23–24.

15 Source: KSH 2018.

16 Lovász – Cukrowska-Torzewska 2018.

17 Correll – Benard – Paik 2007.

small children; inability to have a full time job or moving forward in rank (due to the increased amount of reproductive duties) etc. These factors very often lead to mothers' financial insecurity and/or financial dependence on their male partners, which, in turn, increases the likelihood of becoming victims of domestic violence and to long term financial disadvantages,<sup>18</sup> e.g. lower pensions. In sum, motherhood very often drastically limits women's life opportunities and is the direct cause of harms and disadvantages which can easily lead to life-threatening situations and extreme poverty.

Once we are aware of these facts, the social import of the legality, availability and safety of abortion services becomes evident – and also, now we are in a better position to understand why some feminist authors have found the Thomsonian defense of abortion deeply unsatisfactory. If women cannot fully (or even mostly) control the conditions of *getting* pregnant, have to undergo several processes which undermine their bodily autonomy *while* they are pregnant and cannot help facing a series of serious social repercussions *after* being pregnant, then it seems only fair to ask to be able to decide if they want to *remain* pregnant. Also, in light of these facts, it seems somewhat misguided to model the choice between opting for or refraining from abortion as if it would be a decision about some bodily event, lasting for nine months. Pregnancies not only change women's life – that would most probably be true even in a completely egalitarian society –, it makes them subject to a set of diverse social harms and injustices, which all reflect and reinforce already existing gender inequalities.

However, feeling the strong moral pull of these remarks is far from having a sound ethical argument for the permissibility of abortion. Once we let the Thomsonian argument go in favor of a sociologically and ethically more adequate framework of pregnancy and motherhood, we need to face the same question again: how can women's right to avoid these social disadvantages override the fetuses' right to life? In the following, I will explore two explicitly feminist alternatives. Although the proposals show significant differences, they both agree that the ethical dilemmas surrounding abortion cannot be respectfully handled by simply applying what might be called the “only a bunch of cells” sort of reply: that is, they admit that fetuses are human beings who consequently have a serious interest in staying alive – even if they fail to specify exactly *how* serious this interest is.

---

18 On the intersections of domestic violence and financial dependency, see e.g. Conner 2013, 339.

### 3.2. Jaggar's Account

Alison M. Jaggar's defense of abortion in "Abortion and a Woman's Right to Decide" relies on two, intuitively appealing moral principles:<sup>19</sup>

- (1) A human being's right to life includes whatever means are necessary to achieve a full human life, where this presumably includes such things as nutritious food, warm human companionship, etc.
- (2) Decisions should be made by those, and only by those, who are importantly affected by them.

From these two principles and the social facts which I have discussed above, the permissibility of abortion follows pretty straightforwardly. First, given that the birth of a child affects her mother's life to a significantly greater extent than anyone else's (including the father and the larger community), according to the second principle, she should be the one who decides about the continuation of her pregnancy. But this *prima facie* right could be outweighed by the state's duty to protect the fetus's right to life. However, given that the state constantly fails to provide the necessary means for a full human life for motherless children (as it is clearly indicated by the conditions of state institutions), it cannot claim to be, according to the first principle, the protector of fetuses' right to life. Thus, we return to the original proposal: under the current social circumstances, which basically places all of the burden of providing for the child's needs on the mother's shoulders, women are free to decide if they want to undergo abortion or not.

Although Jaggar's proposal seems much more appealing in its full length, this cannot fix the shortcomings of the argument, because neither of her principles survives scrutiny. With regard to the first one: it is far from being obvious that ordinarily (either in a legal or moral context) we understand the right to life to include any means necessary to achieve a full human life (whatever that might mean). Usually, when we talk about the right to life, what we want to grant is that people would refrain from such actions which would result in endangering another person's life. This is one of the lessons which can also be drawn from Thomson's original argument: the right to life implies duties related to *not* risking or taking away another person's life: it is more about refraining than actively doing something. It might well be that what we *value* about human life is not the sheer existence of a human being,<sup>20</sup> but a full, flourishing human

---

19 Jaggar 1973, 282.

20 See Dworkin 1994.

existence – but it is a hard and long way from here to the conclusion that the right to life means the right to have a full human life. These are obviously contestable and contested ideas. However, that does not change the fact that without providing further arguments the first principle diverges from the ordinary usage of the term importantly.

Also, there is something disturbing about the thought that by failing to give one sort of protection for children, the state lays down its right to provide *any* sort of protection for fetuses and children. By extending this thought we might easily reach the conclusion that once a state fails to live up to a standard, it loses its rights to try to meet them in the future. But this is not how we usually think about these matters. If we think that the state should protect the well-being of children, then it is hard to see why failing to fulfill this obligation would erase the obligation itself, instead of giving a reason to try harder. If fetuses have a right to life which includes the right to not being aborted, then the state should somehow protect this right, no matter what else it does or does not do.

Additionally, related problems arise with regard to the second principle: it is so wide and so general that it allows for countless counterexamples. For instance, following Jaggar's formulation, the state would not be entitled to prohibit parents from using violent disciplining, since they are the ones most affected by their child's behavior and also by their child-raising methods. This is clearly an unacceptable conclusion, but Jaggar's formulation does not give us any clue about how to properly set the scope of the principle.

Although Jaggar's argument in the form that it is presented is hardly acceptable, it exemplifies some features of feminist proposals, which are worthy to note. First, in a very important sense, these feminist proposals are more modest than Thomson's argument: as Jaggar explicitly claims, she only wants to establish a *contingent*, rather than *universal* right to abortion. Abortion should be permissible given that we live in a society which allocates the burdens of parenting in a radically unequal manner, and which consequently creates an interlocked set of social disadvantages for pregnant women and mothers. But, we could live in an equal society, where mothers, fathers, relatives, local communities and the state share the burden of providing for children's needs. In such a world, abortion would not necessarily be permissible – although, as both Jaggar and Markowitz emphasize, we might be unable even to *imagine* how such a world would look.

Second, it can already be seen how difficult it is to say anything conclusive about the conflict between the mother's and the fetus's rights in this framework. While Thomson's analogies and thought experiments successfully displayed and resolved this

conflict, in Jaggar's case, the comparison is vague and indeterminate – we do not even know how we should begin to handle these competing claims.

Nevertheless, this inherent difficulty might also be instructive: that is, it helps drawing some lessons about the structure of a potentially successful feminist defense of abortion. Thomson's argument was essentially ethical: her argument aimed to justify the *moral* permissibility of abortion and consequently argued that legal regulations should track these moral insights. By contrast, the feminist defense is deeply political. By relying on the social disadvantages related to pregnancy and motherhood and on the permanent failure of societies to remedy gender inequalities, Jaggar's and (as we will soon see) Markowitz's proposals aim to establish that *whatever may be true about the moral permissibility of abortion, in the present context, no one (including the state) is in a position to prohibit women to have an abortion*. Now let us turn to another proposal of this kind.

### 3.3. Markowitz's Account

While Sally Markowitz's account shows many resemblances to Jaggar's, its explicit ambition is to depart even more radically from individualistic, rights and autonomy-based defenses of abortion. According to Markowitz, former defenses of abortion ignored two significant features of abortion policies. First, they did not take into account the fact that restrictive abortion policies are *discriminatory*: as a matter of basic human biology, they only restrict *women's* choices. Second, Markowitz refuses individualistic defenses of abortion in favor of analyzing the harms done by restrictive abortion policies as group harms, harming not individual women but *women as an oppressed social group*.<sup>21</sup>

Markowitz, consequently, presents the following principle in favor of the permissibility of abortion:

The Impermissible Sacrifice Principle: *When a social group in a society is systematically oppressed by another, it is impermissible to require the oppressed group to make sacrifices that will exacerbate or perpetuate this oppression.*<sup>22</sup>

21 I will not explore Markowitz's objections against autonomy-based accounts, although I find her insistence on group harms instead of individual harms clearly overstated and sometimes based on (in the feminist literature somewhat typical) hostile conceptions about the ideal of autonomy. In particular, I would insist that group harms should in principle be translated to individual harms, if they are to have any normative significance, and that these individual harms, in the case of pregnancy and motherhood clearly consist (at least partly) in violating women's autonomy. These substantial disagreements, however, will not have any direct impact on my assessment of Markowitz's proposal – this is why I mention them only in a footnote.

22 Markowitz 1990, 7 (emphasis in the original).

The Impermissible Sacrifice Principle, contrary to Jagger's principles, is not open to obvious counterexamples. Also, it incorporates two strong normative convictions regarding the moral permissibility of certain state policies. First, we usually find it deeply problematic if a given policy directly disadvantages people who already face severe social disadvantages in the same domain of social life. For instance, we might well object to the introduction of high consumption taxes on basic goods on the grounds that this regulation would require disproportionately great sacrifices from poor people who spend a much larger portion of their income on such basic goods. This is, I presume, a strong moral reason against such a policy – although in itself it is not necessarily an overriding one. However, we would certainly find strictly impermissible a policy which sets the consumption taxes higher for those people whose income falls below a certain level. Such a policy would not only be discriminatory, but discriminatory in the meanest way: harming those who are most harmed in the given social dimension anyway.

According to Markowitz, restrictive abortion policies do exactly this: they discriminatorily require women's sacrifices in the exact social dimension where they are already oppressed, thus actively perpetuating that very oppression. As we have previously seen, the data confirms this diagnosis.<sup>23</sup>

The principle seems sound and convincing – but how does it fare when it is confronted with the fetus's assumed right to life? Not so well, if we rely on Markowitz's own replies. After considering several, moderately promising lines of argument, Markowitz writes:

Whether or not we can weigh the disadvantage of fetuses against the oppression of women, we must realize what insisting on such a comparison does to be the debate. It narrows our focus, turning it back to the conflict between the rights of fetuses and of women (even if now this conflict is between the rights of groups than of individuals). This is certainly not to deny that fetal should be relevant to an abortion policy. But feminists must that the oppression of women should be relevant too. And it relevant that unless our society changes in deep and global anti-abortion policies, intentionally or not, will perpetuate women's oppression by men. This, then, is where feminists stand firm.<sup>24</sup>

23 The only, I would say mostly technical problem concerns the exact wording of the principle. That is, one might say that we use the word "sacrifice" here in a question-begging manner. Saying that something is a sacrifice implies that one is not obliged to do it – while what is at stake here is exactly the permissibility of choosing abortion. However, the principle might easily be rephrased to avoid this problem: we can say for instance that it is impermissible to require the oppressed group to accept *otherwise avoidable burdens* that will perpetuate their oppression.

24 Markowitz 1990, 12.

This retreat to feminist strategic reasons does not add much to solving the issue. Obviously, feminists are rightly interested in avoiding the debate about the moral status of the fetus and instead focusing on those oppressive social systems which make women unwilling to give birth to an(other) child. Also, they are perfectly right in claiming that in an egalitarian society, there would be considerably fewer abortions – and that often exactly those political actors who are so keen to fight for the life of fetuses seem to be the least eager to pay attention to the social harms and inequalities which lead to abortions. But these highly important remarks do not even come close to responding to the actual concern: how should the state regulate abortion, if it wants to protect fetuses' right to life, but also wants to avoid perpetuating the oppression of women?

Given the very strong reasons to accept the Impermissible Sacrifice Principle and the major importance we attach to the right to life, this looks like a tragic moral dilemma for the state in the sense that it cannot jointly fulfill both of these all things considered moral obligations.<sup>25</sup> Obviously, the dilemma is less tragic if we admit that although fetuses have a strong interest in staying alive, this interest does not amount to the same, full-fledged right to life which we attribute to already born people. These positions already do exist,<sup>26</sup> although they might be considered somewhat unstable when they need to be more fully specified.

Simply admitting that abortion generates tragic moral dilemmas for state regulation might seem like simply rephrasing the hopeless debate between women's rights and fetuses' rights. But this is not quite true. First of all, now the dilemma is on a political scale: it is not that *women* have to face irresolvable moral conflicts (that this is so would require further arguments) – it is the state which has to pursue incommensurable moral aims, which become contingently inconsistent. Second, now the conflict is not between the right of bodily self-ownership and the right to life, but between failing to protect someone's right to life, on the one hand, and discriminatorily perpetuating social oppression, on the other – a tougher choice, one would say. And third, admitting that we face a tragic moral dilemma provides a strong additional reason *to avoid the dilemma by preventing it*. In the present context, this would further strengthen the state's obligation to prevent unwanted pregnancies (by fighting against sexual violations<sup>27</sup> and providing women with adequate knowledge and financial means for efficient contraception) and also to break down gender inequalities, which create severe harms and disadvantages for mothers.

---

25 See Williams 1988.

26 See recently Furedi 2016.

27 I borrow the term from Alcoff 2018.

#### 4. Conclusion

There is one serious question ahead: are we, as philosophers and feminists, overall better off if we accept some feminist proposal (as characterized in the paper) than if we simply hold on to a Thomsonian account? As philosophers, first we have to realize that the feminist proposal can still be improved and refined in several directions. And although Thomson's argument is still our best shot if we want to sidestep the conflict between the rights of pregnant women and the rights of fetuses, this elegance comes at a price: we have to accept the existence of a particularly strong universal property right to our bodies, which might be suspicious to many nowadays, and also, we have to face the recurring problems of justifying abortion in the case of consensual sex.

For active feminists aiming to influence the public discourse, a well-established feminist proposal brings about several benign consequences. First, it provides a framework where both women's subjective reasons for abortion and the social context of their choices can be adequately represented and discussed. Second, the feminist proposal shifts the moral burdens of a heavy choice from the shoulders of individual women to state policies, thus contributing to a *par excellence* political, instead of moralizing debate. Also, the feminist proposal, in contrast to Thomsonian accounts, does not crucially rely on the distinction between wanted *versus* unwanted pregnancies, but rather between pregnancies which create a complex set of social harms and disadvantages for women *versus* those which take place in a more just and egalitarian society.

But there are some serious obstacles here. The principal difficulty is that any version of the feminist proposal will use the systematic, unjust oppression of women as an empirical premise for their argument (Markowitz calls it the "Feminist Proviso") – a claim which is refuted in many countries (including Hungary) by the vast majority of men and women. Although referring to bodily autonomy might seem like a poor and unsatisfactory strategy for committed feminist theorists, it might well be that slogans like "Get out of my uterus!" and "My body, my choice" are in a better position to persuade masses about the impermissibility of restrictive abortion policies.<sup>28</sup> Building a strategy which crucially relies on widely controversial premises runs a serious risk that it remains inefficient or even counter-productive.

---

<sup>28</sup> As a matter of empirical observation, the data does not support the claim that consciousness about gender inequality would be the sole or even a major factor in determining people's stance on abortion. Although people who are critical about traditional gender roles are more in favor of permissive abortion policies, the same is not true in the other direction: people in Hungary are consistently strongly against restrictive abortion policies, while at the same time being highly conservative with regard to traditional gender roles. This suggests that most people have "pro-choice" reasons, which are completely independent from the acceptance of basic feminist insights. See *European Values Study 2017* and *Special Eurobarometer 465*.



We can only hope that we will not have to face these strategic dilemmas in the near future.

## Bibliography

- Alcoff, L. M. 2018. *Rape and resistance*. New York: John Wiley & Sons.
- Bowser, D. – K. Hill. 2010. *Exploring evidence for disrespect and abuse in facility-based childbirth*. Boston: Harvard School of Public Health.
- Conner, D. H. 2013. “Financial freedom: Women, money, and domestic abuse.” *Wm. & Mary J. Women & L.* 20: 339–97.
- Correll, S. J. – S. Benard – I. Paik. 2007. “Getting a Job: Is There a Motherhood Penalty? 1.” *American journal of sociology* 112/5: 1297–1339. DOI: 10.1086/511799.
- Dworkin, R. 1994. *Life’s dominion. An argument about abortion, euthanasia and individual freedom*. New York: Random House.
- EVS (2020): *European Values Study 2017: Integrated Dataset (EVS2017)*. Cologne: GESIS Data Archive. [<https://europeanvaluesstudy.eu/methodology-data-documentation/survey-2017/full-release-evs2017>] (2020.11.15.)
- European Union Agency for Fundamental Rights. 2012. *Gender-based violence against women survey dataset*. [<https://fra.europa.eu/en/publications-and-resources/data-and-maps/survey-data-explorer-violence-against-women-survey>] (2020.11.15.)
- Furedi, A. 2016. *The moral case for abortion*. New York: Springer.
- Hebling, Eliana Maria – Isaura Rocha Figueiredo Guimarães. 2004. “Women and AIDS: gender relations and condom use with steady partners.” *Cadernos de Saúde Pública* 20/5: 1211–18. DOI: 10.1590/S0102-311X2004000500014.
- Jagger, A. 1975. “Abortion and a Woman’s Right to Decide.” In *Philosophy and Sex*, edited by R. Baker – F. Elliston, 324–337. Buffalo: Prometheus Press.
- Közpointi Statisztikai Hivatal. 2018. *Munkavégzés és családi kööttségek – 2018. II. negyedév*. [<http://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/munkerohelyz/munkavegzes/index.html>] (2020.11.15.)
- Lovász Anna – Ewa Cukrowska-Torzewska. 2018. “A gyermekvállalás szerepe a női–férfi bérkülönbség alakulásában.” In *Munkaerőpiaci tükrök 2017*, edited by Fazekas Károly – Szabó-Morvai Ágnes, 164–166. Budapest: MTA Közgazdaság- és Regionális Tudományi Kutatóközpont Közgazdaság-tudományi Intézet.
- Markowitz, S. 1990. “Abortion and feminism.” *Social Theory and Practice* 16/1: 1–17.
- Kamm, F. M. 1992. *Creation and abortion: A study in moral and legal philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Kis, J. 1994. “Abortusz: újabb érvek és ellenérvek.” *Café Babel* 4/11–12: 11–32.

- Rónyai, J. (2016). "Riasztó statisztika: 'Hiba, hogy nem mondjuk el a gyerekeinknek, hogyan kéne jól szexelni.'" [<https://24.hu/elet-stilus/2016/09/26/riaszto-statisztika-hiba-hogy-nem-mondjuk-el-a-gyerekeinknek-hogyan-kene-jol-szexelni>] (2020.11.15.)
- Sándor, J. 1998. "Újabb érvek a terhességmegszakítás alkotmányosságáról." *Fundamentum* 2/3: 121–134.
- Savander, E. É. – M. Pänkäläinen – M. Leiman – J. Hintikka. 2019. "Implementation of Dialogical Sequence Analysis as a Case Formulation for the Assessment of Patients at a Community Mental Health Centre: Randomized Controlled Pilot Study." *European Journal of Mental Health* 14/2: 209–229. DOI: 10.5708/EJMH.14.2019.2.1.
- Sebők, Cs. 2017. "A háztartási munkára fordított idő nemek szerinti változásai 1999–2000 és 2009–2010 között." In *Háztartási munka, önkéntes munka, láthatatlan munka I.*, edited by Janák Katalin – Szép Katalin – Tokaji Károlyné, 15–58. Budapest: KSH. [[https://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/lathatatlan/lathatatlan\\_munka\\_1.pdf](https://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/lathatatlan/lathatatlan_munka_1.pdf)] (2020.11.15.)
- Sherwin, S. 1991. "Abortion through a feminist ethics lens." In *Readings in Health Care Ethics*, edited by Elisabeth (Boetzkes) Gedge – Wilfrid J. Waluchow, 238–48. Calgary: Broadview.
- Simonovic, Dubravka. 2019. *A human rights-based approach to mistreatment and violence against women in reproductive health services with a focus on childbirth and obstetric violence*. UN General Assembly. [[https://eipmh.com/wp-content/uploads/2019/09/UN\\_Res.71170..pdf?fbclid=IwAR10wiSjybEgA6FXDJirkgeSYBla4Vh-jOZDVdiVKG3l56saegyAyQpo-Yo4](https://eipmh.com/wp-content/uploads/2019/09/UN_Res.71170..pdf?fbclid=IwAR10wiSjybEgA6FXDJirkgeSYBla4Vh-jOZDVdiVKG3l56saegyAyQpo-Yo4)] (2020.11.15.)
- Thompson, J. J. 1971. "A Defense of Abortion." *Philosophy and public affairs* 1/1: 47–66.
- TNS opinion & social. 2017. *Special Eurobarometer 465: Gender Equality 2017*. [<https://ec.europa.eu/comfrontoffice/publicopinion/index.cfm/ResultDoc/download/DocumentKy/80678>] (2020.11.15.)
- United Nations Children's Fund. 2014. *Hidden in Plain Sight: A statistical analysis of violence against children*. New York: UNICEF. [[http://files.unicef.org/publications/files/Hidden\\_in\\_plain\\_sight\\_statistical\\_analysis\\_EN\\_3\\_Sept\\_2014.pdf](http://files.unicef.org/publications/files/Hidden_in_plain_sight_statistical_analysis_EN_3_Sept_2014.pdf)] (2020.11.15.)
- Williams, B. 1988. "Ethical consistency." In *Essays on moral realism*, edited by G. Sayre-McCord, 41–58. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Virág Véber

## The Power of Perspective. Discrimination Against Men

### Introduction

Human societies are extremely diverse. People can be categorized on the basis of many differences: in addition to ethnic, racial, gender and religious differences, there is also strong diversity in social and economic status and political affiliation. These categories inadvertently lead to stereotypes and biases: we want to systematize this diversity in some way, so we classify people by type; we assign some characteristics to classes, and based on these, we set expectations for the members of a group according to how we think of them.

Everyone has ideas about the nature of men and women and what they are like. Most people, often in spite of their conscious beliefs, values, and attitudes have prejudices, and these influence their behaviour. For example, various experiments where employers or average participants had to evaluate job applicants on the basis of biographies and other written material, provide convincing evidence of unequal treatment of women.<sup>1</sup> In these experiments, one group of participants received a biography with a female name, the other group with a male name, and all participants received multiple profiles, including a woman and a man, who were completely identical in qualifications based on pre-testing. These studies find that female candidates receive, on average, worse judgments, lower pay bids, fewer chances of being called for an interview or being hired.

The purpose of this essay is to show that it is not just women who are discriminated but men also suffer the consequences of inequality in gender binary. I build my case on one of the most important keywords in recent research, the notion of “stereotype threat”. By using this concept and leaning on Stacey Goguen’s thoughts, I show how we could widen our perspective in this area.<sup>2</sup> Many times – as I will aim to show – we are stuck in prejudices against women, which will make our picture of the whole issue of gender incomplete. As John Archer and Barbara Lloyd write in *Sex and Gender*: “Commonsense beliefs about men and women are not arbitrary. They are associated with coherent ways of understanding the world in which we live, which for many

---

1 Koch et al. 2015.

2 Goguen 2016.

centuries have been presented to each succeeding generation in the form of religious truths.”<sup>3</sup> We maintain social hierarchy, such as sexism, openly threaten the status quo between the dominant group and outside groups by rejecting views that justify the status of the dominant group. Both hostile and benevolent sexism prescribe traditional roles for the sexes. The gender problem should be seen as a whole, a change of perspective should be important and an integrated solution should be found. Feminism will not succeed if we fight only and exclusively for women’s equality and the elimination of prejudice against them.

### **Stereotype threat, social identity threat and epistemic costs**

Brian Nosek et al.’s international study of stereotypes found that people more easily associate science with men than women, and this trend predicted the performance gap between boys and girls in STEM and art subjects at school.<sup>4</sup> On the one hand, we can explain this relationship by reference to direct discrimination, and on the other hand, prejudices can be so profound that they indirectly act as a self-fulfilling prophecy. This is related to Claude Steele’s psychological experiment in which he examines the so-called stereotype threat.<sup>5</sup> In the study, members of a stereotyped group had to perform a task that, according to the stereotype, the members of the group underperformed; for example, blonde women had to solve a logical puzzle. The result of the experiment was that those who received some comment about their stereotype against their sex performed worse, and those who were not prejudiced against during the experiment solved the task better. Based on these, if we imagine how children can be influenced at school age, we see that teachers’ or parents’ beliefs about girls’ and boys’ abilities play an important role in shaping student performance. So, stereotype threat is “the resulting sense that one can [...] be judged or treated in terms of the stereotype”.<sup>6</sup> The best known effects of stereotype threat is the underperformance effect (an unintentional decrease in performance), psychological disengagement (a reduction in motivation to participate or succeed in a certain domain) and domain avoidance (individuals physically avoid or socially distance themselves from a domain)<sup>7</sup> – the last two of which are considered as indirect effects. Moreover, stereotype threat’s effects on stress, motivation,

---

3 Archer – Lloyd 2002, 3.

4 Nosek et al. 2009.

5 Steele – Aronson 1995.

6 Steele et al. 2002, 389.

7 Goguen 2016,

and aspiration are not new information: there is a “two-pronged consequence of stereotype threat – undermining both performance and aspirations”.<sup>8</sup>

In his paper, Ron Mallon argues that behaviours affected by stereotype threat should be interpreted as deliberate, strategic responses to social circumstances.<sup>9</sup> His view stands in opposition to more typical analyses that model such responses as resulting from hypervigilance triggered by automatic, Type 1, “subpersonal” processes. Although he does not seek to displace subpersonal processes in the explanation of stereotype threat completely, his broad aim is to make space for a non-alienating explanation of stereotype threat, i.e. an explanation that does not treat stereotype threat as something that completely bypasses our capacities as believing, desiring, and intending agents. On Mallon’s view, we can make sense of stereotype threat in terms of our intuitive grasp of what rational actors do in socially threatening situations.

Stacey Goguen claims that stereotype threat has significant consequences for epistemic aspects of our lives – consequences which have been underemphasized by both psychologists and philosophers.<sup>10</sup> Goguen focuses on tracing out one such consequence: self-doubt. She argues that self-doubt can undermine epistemic self-trust, often by challenging a person’s faith in their own rationality. The result is that stereotype threat can lead to a particular kind of epistemic injustice in that it can cause a person to question their own status as a rational and reliable knower, due to unfair and stigmatizing stereotypes about them. This effect is important, because it helps to flesh out two important claims – one made within stereotype threat research, and one within epistemic injustice scholarship. The first claim is that stereotype threat has a much wider range of effects than those on which researchers and scholars usually focus. The second claim is that epistemic injustice not only damages one’s ability to produce and access knowledge, but also damages and distorts one’s sense of self. According to Goguen, stereotype threat has a much broader and deeper scope than researchers generally think; it damages and distorts an individual’s self-confidence; it casts doubt on people’s belief in their own rationality.

The difference between the two positions is that while Mallon ignores the agent who is able to believe and desire, Goguen puts the individual at the centre: it is precisely the individual’s own status that can be questioned as a rational and reliable cognitive agent because of unfair and stigmatizing stereotypes. In my view, Goguen’s argument is more interesting not just because it describes the problem of male-female stereotypes more adequately, but it also highlights that stereotype threat has more far-reaching implications than a number of unexplored epistemic effects. She argues that we need to

---

8 Davies et al. 2005, 278.

9 Mallon 2016.

10 Goguen 2016.

apply the stereotype threat more broadly and show how such an account helps us better understand the consequences of a particular epistemic effect: the lack of self-confidence in specific scenarios. As she wrote: “Certain types of self-doubt can constitute epistemic injustice, and this sort of self-doubt can be exacerbated by stereotypes of irrationality.”<sup>11</sup> As a result, the self-doubt that comes from a stereotype threat can weaken our faith in ourselves as whole, rational and reliable humans. Stereotype threat may not only affect our ability, it also has a great impact on how we feel as a person. In addition, the use of a broader account allows us to better examine the epistemological implications of stereotype threat and its full extent into our lives – regardless of gender.

According to Goguen, the underperformance effect, which was mentioned above, is not a good theoretical basis to see a fuller account of stereotype threat. As she wrote: “An expanded framework that equally encompasses the effects beyond performance provides better conceptual connections to related psychological phenomena. Furthermore, an expanded account opens up avenues of both psychological and philosophical research that a focus on underperformance would likely obscure.”<sup>12</sup> Goguen says that disengagement and domain avoidance should be considered direct effects of stereotype threat as much as underperformance does – “in fact, work on the concept of psychological threat more generally suggests that all of stereotype threat’s effects can be tied to various strategies individuals use to cope with such threats”.<sup>13</sup> She proposes Steele, Spencer and Aronson’s broader framework to be called “social identity threat”.<sup>14</sup> With this theory, we can define the condition that occurs when people are aware that they are judged negatively or devalued because of belonging to a particular social group. After that, we can deem underperformance, disengagement and domain avoidance as manifestations of different coping strategies that people undertake in response to potentially being devalued – because all three of them are part of individuals’ reactions to threats of devaluation that are triggered by the presence and possible salience of a negative stereotype.<sup>15</sup>

Goguen would add one more field to this account: fleshing out a stereotype threat’s epistemological implications. A stereotype threat has many more “epistemic costs” than we might think: by epistemic cost, she means “any negative effect on a facet of our lives that deals with how we gain, retain, and disseminate knowledge”.<sup>16</sup> For instance, the cognitive mechanisms that lead to underperformance could do so in part by temporarily causing people to lose confidence in their knowledge, such as whether 6x6 is 36, or

---

11 Goguen 2016, 216.

12 Goguen 2016, 219.

13 Goguen 2016, 220.

14 Steele et al. 2002.

15 Goguen 2016, 221.

16 Goguen 2016, 222.

which is my right hand – if we could sincerely doubt something such as whether we have two hands, that doubt would have serious ramifications for our epistemic life. If we are starting to doubt of a fact like that, we probably will (and probably should) also start doubting other, more fundamental propositions about ourselves, such as whether we are capable of reliable perception (such as gaslighting as an extreme version). Such things can penetrate into deeper, more important aspects of ourselves (“cognitive spillover”).<sup>17</sup>

Goguen nicely demonstrated how useful the broader framework is, because it helps to see the connections between these phenomena. Stereotype threat is not just about underperformance, it affects our whole lives.

### **Ambivalent sexism**

We need to realize that stereotype threat and its epistemic costs affect both sexes. As Noëlle McAfee writes: “sexism is not only harmful to women, but is harmful to all of us”.<sup>18</sup> Sexism can be used to refer to anything that creates, constitutes, promotes, sustains, or exploits an unjustifiable distinction between the sexes.<sup>19</sup> It is one of the epistemic costs, because it destabilizes women and men in their belief that they can do whatever they want, regardless of gender. Men and women have had different gender roles for centuries: man was largely the breadwinner, an employee with self-assertion duties, women ran the household. These gender roles and responsibilities have created and reinforced gender norms and perceived traits, and women are not only viewed negatively, just as men are not only viewed positively. Ambivalent sexism offers a multidimensional reconceptualization of the traditional view of sexism.

The ambivalent sexism theory has largely been developed by social psychologists Peter Glick and Susan Fiske. According to them, we can distinguish hostile sexism and benevolent sexism.<sup>20</sup> Hostile sexism reflects overtly negative evaluations and stereotypes about a gender (e.g. the ideas that women are incompetent and inferior to men, or that men are aggressive and not caring to women). Benevolent sexism represents evaluations of gender that may appear subjectively positive (subjective to the person who is evaluating), but are actually damaging to people and gender equality more broadly (e.g., the ideas that women need to be protected by men or it is better to leave household money to women than to leaving it to men).

<sup>17</sup> Goguen 2016, 224.

<sup>18</sup> McAfee 2018.

<sup>19</sup> Frye 1983, 18.

<sup>20</sup> Glick – Fiske 1997.

The problem with hostile sexism is clear: it is hurtful to say that women are incompetent and inferior to men, or that men are aggressive and not caring to women. Seemingly, there is nothing wrong with benevolent sexism: it describes both sexes specifically as superior in certain things. But if we take a closer look, we say that women are biologically worse at something, then we say that men are biologically better at the same time, so we proclaim the biological inferiority of women. Or vice versa: we say that women are biologically better at something, then we say that men are biologically worse at the same time at that thing, so we proclaim the biological inferiority of men. It is a mistake to believe that feminists proclaim the inferiority of men. Feminism is a civil rights movement for gender equality, discrimination against women. The fact that opponents of feminism view the pursuit of equality as an attempt to oppress men merely disguises their own ideology based on the inferiority of women, and they expect others to have a hierarchical worldview in terms of gender. This misunderstanding may even come from the general perception of feminists, which is not always positive: they are considered to be man-haters, and this is also helped by the fact that for the most part, psychologists have studied hostile forms of sexism, which is also full of negative examples of men.

Furthermore, a serious problem with benevolent sexism is that whoever does not meet the needs to the idealized image (not a caring, pretty woman, and not a strong, independent man) is received with aversion and malice.<sup>21</sup> And benevolent sexism maintains the *status quo*: even if women feel that they are sacrificing their perceived rationality and competence, they receive benevolent treatment in return. Thus, many will not feel the need to criticize or go against this system. Of course, this will also be true of men. And here we come to the point that it is not only women who are affected, but men as well. After that, all the perceived traits that we have listed so far in women can be listed roughly in reverse in men. We see men as rational, intelligent, dominant, competent, assertive, yet aggressive, violent, and arrogant.<sup>22</sup>

## The perspective of men

The stereotype threat is as much an issue for men as it is for women. In Koenig and Eagly's experiment, they measured social sensitivity: men had to confront with their gender stereotypes.<sup>23</sup> Furthermore, men are also less likely to be seen in gender-atypical

---

21 Heilman – Okimoto 2007.

22 Eagly – Mladinic 1994.

23 Koenig – Eagly 2005.



areas in the labour market.<sup>24</sup> It is not just about stereotype threat – it is about destroying men's self-confidence, and questioning their suitability for other atypical tasks. To solve this, we would need to handle this issue as a social identity threat.

The epistemic costs are not questionable. Why do men choose typical men jobs? On the one hand, feminine work is not well-paid, but the social expectation is that men have to be rich and successful. On the other hand, because as a man, being a kindergarten teacher, a secretary, a nurse or a manicurist is not masculine. Theories and research describing “fragile masculinity” suggest that masculinity is easier to lose than femininity.<sup>25</sup> Masculinity is treated as a status that must be demonstrated, proven, and won over and over again. Thus, men are particularly sensitive to signals that threaten their manhood. This has been demonstrated in a related experiment: when male participants had to braid hair, more of them chose boxing rather than doing puzzles afterwards compared to those who only had to braid a rope.<sup>26</sup> Or, to bring another example: doing or not doing housework regularly can be an “indication” of internalized gender expectations – especially in the case of poorer men, due to the fact that they had to compensate for their limited financial situation, they tried to emphasize their masculinity by militant resistance to domestic work.<sup>27</sup> In these situations, therefore, husbands who were economically dependent on their wives thought they would strengthen their role as social men by not doing housework. This process can be described by the concept of “doing gender”,<sup>28</sup> which is defined as involving the everyday performance of “a complex of socially guided perceptual, interactional, and micropolitical activities that cast particular pursuits as expressions of masculine and feminine ‘natures’”.<sup>29</sup> In doing so, women strengthen their femininity by caring for children and other family members (which includes doing housework), while men can show their masculinity by exercising their role as a breadwinner – and not performing tasks such as those expected of women, like doing housework.<sup>30</sup> Based on similar experiments, having questioned their masculinity, men behave more dominantly.<sup>31</sup>

The maintenance of masculinity is otherwise likely to be stressful: adherence to male norms is positively correlated with depression and psychological stress.<sup>32</sup> Gender norms prescribe men's everyday behaviour patterns: emotions and vulnerability are taboo, and men are not unreasonably afraid of judging others, as if men behave in a

24 Davison – Burke 2000.

25 Vandello – Bosson 2013.

26 Bosson et al. 2009.

27 Brines 1994.

28 West – Zimmermann 1987.

29 West – Zimmermann 1987, 126.

30 Yavorsky et al. 2015.

31 Dahl et al. 2015.

32 Magovcevic – Addis 2008.

“feminine” way (e.g., emotionally) or perform “feminine” tasks, they are laughed at, degraded, and despised.<sup>33</sup> Even today, we can encounter that point of view that men who are “too sensitive”, “even crying”, are “not so masculine”. I am sure most parents still tell their young sons not to cry because only girls cry (as if this were a sign of weakness).

Although the dual-earner family model is becoming more widespread, in spite of changes in family structures, the traditional gender-segregated division of labour within the family and the resulting inequalities in domestic work and parental responsibilities have persisted.<sup>34</sup> Raising children is still seen by many as almost exclusively a maternal duty, as women are “by nature” thought to be better suited to care for others than men – even in societies where the vast majority of women do paid work.<sup>35</sup>

According to traditional gender roles, it is also expected that they are the (main) breadwinners, so sometimes the responsibility of supporting the whole family is on their shoulders. This is largely what their main role in the family is about. The place of woman is “at home” because her primary and most important role is to give birth to and raise children.<sup>36</sup> She is the *mother*, the most important person in the child’s life. Who is not the main parent, who is secondary? The father. Men are essentially excluded from relationships with very young children.<sup>37</sup> There is less talk about this topic than discrimination in the workplace, although this is a general, cross-cultural example, as well as traditions of child placement at divorce. The practice of recent decades has been for the child to be placed in the mother’s custody, regardless of who cares more about them: mothers’ right to raise children is generally stronger than the interests of fathers.<sup>38</sup> This convention also exists as the *de facto* solution in Hungary.<sup>39</sup> Men have to even fight against their gender role if they want to look after their own children. They are often overlooked or neglected in this way, because they are not expected to be caring and nurturing.

Women have a pretty hard time finding their way into traditionally male-dominated (e.g. tech) occupations and leadership positions, but at the same time, men have a hard time if they want to work in, for example, childcare. So, women are discriminated in work, and men are discriminated in family life. In most capitalist economies, because of their labour market advantages, men have more money, resources, and power, they are largely the decision-makers who influence the events of the world. Meanwhile, one

---

33 Burriss et al. 2016.

34 Milkie et al. 2010.

35 Silverstein – Auberbach 1999.

36 Okimoto – Heilman 2012.

37 Connell 2012, 319.

38 Connell 2012, 319.

39 Grád et al. 2008.

of the most important values in a person's life is family, relationships, and love, where women's roles and perceived qualities take precedence.

## Conclusion

What I have discussed here is but one of many lines of inquiry we can take up from an expanded account of stereotype threat. In summary, stereotype threat's effects on performance are important, but this is not the whole picture. Stereotype threat has many other effects, such as anxiety, disengagement, domain avoidance, and self-doubt. We also need to talk about the two types of sexism – both of them are harmful, and they can be classified as epistemic costs.

If it is not easier for men either, why do we not hear them fight for their rights? On the one hand, because this would be contrary to male norms: they would look weak as a result (vicious circle). On the other hand, the mentioning of prejudice against men is described by many as minimizing the disadvantages of women. Though this is not a competition. This is the reason why it is important to see the gender problem as a complex issue and thus find an integrated solution. Since as long as people look down on men who want to stay at home with their children, the woman stays at home.<sup>40</sup> And since as long as a man with a female superior feels losing his masculinity, he will not support a female superior.<sup>41</sup>

While the husband is expected to be more successful, the wife even intentionally limits her own successes, so that they both meet social expectations.<sup>42</sup> As long as a man needs to be strong, high-status, dominant, and sexually successful, he will maintain the gender hierarchy, because it is precisely the expectation that he has to own money and power. We can only eliminate unfair expectations and treatment of women if we also eliminate unfair expectations and treatment of men.

This suggests that we should consider shifting some of our perspectives regarding underrepresentation. For instance, instead of accepting as a given that fields like engineering simply do not seem desirable career choices for many women, we can investigate whether stereotype threat plays a role in the degree to which engineering comes off desirable or as stressful and potentially threatening to women's self-worth. However, it should be no surprise that individuals tend to avoid domains where they experience increased levels of stress, lower motivation, and greater potential for feeling worthless.

---

40 Rudman – Mescher 2013.

41 Berdahl et al. 2018.

42 Bertrand et al. 2015.

The impact of the stereotype threat on performance is important, but it is also important that it does not give us not the whole picture. I stressed above that these effects apply not only to women but also to men. It is worth talking about stereotype threat and social identity threat in terms of both genders, because women are not the only ones who are discriminated.

## Bibliography

- Archer, John – Barbara Lloyd. 2002. *Sex and gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bem, Sandra Lipsitz. 2008. "A biológiai esszencializmus." in *Rasszizmus a tudományban*, edited by Kende Anna – Vajda Róza, 147–198. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Berdahl, Jennifer L. – Marianne Cooper – Peter Glick – Robert W. Livingston – Joan C. Williams. 2018. "Work as a masculinity contest." *Journal of Social Issues* 74/3: 422–448. DOI: 10.1111/josi.12289.
- Bertrand, Marianne – Emir Kamenica – Jessica Pan. 2015. "Gender identity and relative income within households." *The Quarterly Journal of Economics* 130/2: 571–614. DOI: 10.1093/qje/qjv001.
- Bosson, Jennifer K. – Joseph A. Vandello – Rochelle M. Burnaford – Jonathan R. Weaver – S. Arzu Wasti. 2009. "Precarious manhood and displays of physical aggression." *Personality and Social Psychology Bulletin* 35/5: 623–634. DOI: 10.1177/0146167208331161.
- Brines, Julie. 1994. "Economic dependency, gender, and the division of labor at home." *American Journal of Sociology* 100/3: 652–688. DOI: 10.2307/2782401.
- Burris, Christopher T. – Kristina M. Schrage – John K. Rempel. 2016. "No country for girly men: High instrumentality men express empathic concern when caring is 'manly'." *Motivation and Emotion* 40/2: 278–289. DOI: 10.1007/s11031-015-9525-7.
- Dahl, Julia – Theresa Vescio – Kevin Weaver. 2015. "How threats to masculinity sequentially cause public discomfort, anger, and ideological dominance over women." *Social Psychology* 46/4: 242–254. DOI: 10.1027/1864-9335/a000248.
- Davies, Paul – Steven Spencer – Claude Steele. 2005. "Clearing the air: Identity safety moderates the effects of stereotype threat on women's leadership aspirations." *Journal of Personality and Social Psychology* 88/2: 276–287. DOI: 10.1037/0022-3514.88.2.276.
- Davison, Heather K. – Michael J. Burke. 2000. "Sex discrimination in simulated employment contexts: A meta-analytic investigation." *Journal of Vocational Behavior* 56/2: 225–248. DOI: 10.1006/jvbe.1999.1711.
- Connell, Raewyn W. 2012. Utószó: A maszkulinitás politikája jelenleg. *Férfiak. Eltűnő szerepek*, 315–341. Ford.: Dudik Annamária Éva. Budapest: Noran Libro.
- Eagly, Alice H. – Antonio Mladinic. 1994. "Are people prejudiced against women? Some answers from research on attitudes, gender stereotypes, and judgments of competence." *European Review of Social Psychology* 5/1: 1–35.

- Frye, Marilyn. 1983. *The Politics of Reality*. Trumansburg, NY: The Crossing Press.
- Glick, Peter – Susan T. Fiske. 1997. “Hostile and Benevolent Sexism.” *Psychology of Women Quarterly* 21: 119–135. DOI: 10.1111/j.1471-6402.1997.tb00104.x.
- Goguen, Stacey. 2016. “Stereotype Threat, Epistemic Injustice, and Rationality.” In *Implicit Bias and Philosophy*, edited by Michael Brownstein – Jennifer Saul, 216–237. Oxford: Oxford University Press.
- Grád, András – Gyöngyvér Jánoskúti – András Kőrös. 2008. “Mítosz és valóság: A gyermekelhelyezési perek tapasztalatai a statisztikai adatok fényében – 2. rész.” *Családi Jog* 6/4: 8–15.
- Heilman, Madeline E. – Tyler G. Okimoto. 2007. “Why are women penalized for success at male tasks? The implied communality deficit.” *Journal of Applied Psychology* 92/1: 81–92. DOI: 10.1037/0021-9010.92.1.81.
- Koch, Amanda J. – Susan D. D’Mello – Paul R. Sackett. 2015. “A meta-analysis of gender stereotypes and bias in experimental simulations of employment decision making.” *Journal of Applied Psychology* 100/1: 128–161. DOI: 10.1037/a0036734.
- Koenig, Anne M. – Alice H. Eagly. 2005. “Stereotype threat in men on a test of social sensitivity.” *Sex Roles: A Journal of Research* 52/7–8: 489–496. DOI: 10.1007/s11199-005-3714-x.
- Magovcevic, Mariola – Michael E. Addis. 2008. “The Masculine Depression Scale: development and psychometric evaluation.” *Psychology of Men & Masculinity* 9/3: 117–132. DOI: 10.1037/1524-9220.9.3.117.
- Mallon, Ron. 2016. “Stereotype Threat and Persons.” In *Implicit Bias and Philosophy*, edited by Michael Brownstein – Jennifer Saul, 130–156. Oxford: Oxford University Press.
- McAfee, Noëlle. 2018. “Feminist Philosophy.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), edited by Edward N. Zalta. [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/feminist-philosophy/>] (26.01.2021.)
- Milkie, Melissa A. – Sarah M. Kendig – Kei M. Nomaguchi – Kathleen E. Denny. 2010. “Time with children, children’s well-being, and work-family balance among employed parents.” *Journal of Marriage and Family* 72/5: 1329–1343. DOI: 10.1111/j.1741-3737.2010.00768.x.
- Nosek, Brian A. – Frederick L. Smyth – N. Sriram – Nicole M. Lindner – Thierry Devos – Alfonso Ayala – Yoav Bar-Anan – Robin Bergh – Huajian Cai – Karen Gonsalkorale – Selin Kesebir – Norbert Maliszewski – Félix Neto – Eero Olli – Jaihyun Park – Konrad Schnabel – Kimihiro Shiomura – Bogdan T. Tulbure – Reinout W. Wiers – Mónika Somogyi – Nazar Akrami – Bo Ekehammar – Michelangelo Vianello – Mahzarin R. Banaji – Anthony G. Greenwald. 2009. “National differences in gender–science stereotypes predict national sex differences in science and math achievement.” *PNAS Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 106/26: 10593–10597. DOI: 10.1073/pnas.0809921106.
- Okimoto, Tyler G. – Madeline E. Heilman. 2012. “The ‘bad parent’ assumption: How gender stereotypes affect reactions to working mothers.” *Journal of Social Issues*, 68/4: 704–724. DOI: 10.1111/j.1540-4560.2012.01772.x.
- Rudman, Laurie A. – Kris Mescher. 2013. “Penalizing men who request a family leave: Is flexibility stigma a femininity stigma?” *Journal of Social Issues* 69/2: 322–340. DOI: 10.1111/josi.12017.

- Silverstein, Louise B. – Carl F. Auerbach. 1999. “Deconstructing the essential father.” *American Psychologist* 54/6: 397–407. DOI: 10.1037/0003-066X.54.6.397.
- Steele, Claude – Joshua Aronson. 1995. „Stereotype Threat and the Intellectual Test Performance of African Americans.” *Journal of Personality and Social Psychology* 69/5: 797–811. DOI: 10.1037/0022-3514.69.5.797.
- Steele, Claude M. – Steven J. Spencer – Joshua Aronson. 2002. “Contending with group image: The psychology of stereotype and social identity threat.” *Advances in Experimental Social Psychology* 34: 379–440. DOI: 10.1016/S0065-2601(02)80009-0.
- Vandello, Joseph A. – Jennifer K. Bosson. 2013. “Hard won and easily lost: A review and synthesis of theory and research on precarious manhood.” *Psychology of Men & Masculinity* 14/2: 101–113. DOI: 10.1037/a0029826.
- West, Candace – Don Zimmerman. 1987. “Doing Gender.” *Gender and Society* 1/2: 125–151.
- Yavorsky, Jill E. – Claire M. Kamp Dush – Sarah J. Schoppe-Sullivan. 2015. “The Production of Inequality: The Gender Division of Labor Across the Transition to Parenthood.” *Journal of Marriage and Family* 77: 662–679. DOI: 10.1111/jomf.12189.

# SZKOPÉ





Pöntör Jenő

## Idealista tendenciák a kortárs elmefilozófiában<sup>1</sup>

Az „elme filozófiai problémája” kifejezés hallatán először talán a következő két – egymástól természetesen nem független – kérdés jut eszünkbe: az első, hogy mi a viszony az elme és a fizikai test (agy, idegrendszer) között? Erre a kérdésre próbálnak válaszolni az utóbbi évtizedekben az elmefilozófia berkein belül megfogalmazódott különböző, nagyobb részt fizikalista, kisebb részt dualista elméletek.<sup>2</sup> A második inkább egy általános metafizikai probléma: milyen helyet foglal el az elme/tudat általában a világ struktúrájában? Ez utóbbi kérdésre kínálnak választ például az idealizmus különböző változatai.

E tanulmányban először áttekintem az idealizmus fogalmát általában, majd részletesebben bemutatom az idealizmus egy olyan, ma kurrens formáját, a pánpszichizmust,<sup>3</sup> amely mai reneszánszát főleg annak a ténynek köszönheti, hogy (sokak szerint) az imént említett fizikalista és dualista elméletek egyike sem tudott (és talán nem is fog tudni) választ adni az első kérdésre.

### 1. Mi az idealizmus?<sup>4</sup>

Mindenekelőtt a következő megállapítással kell kezdenünk: azt, hogy milyen kritériumok teljesülése alapján nevezünk egy filozófiai álláspontot „idealizmusnak”, még nagy vonalakban sem könnyű meghatározni. Ennek az az oka, hogy az „idealizmus” terminusnak a filozófiai nyelven belül is több, egymástól igencsak különböző jelentése létezik.

1 Köszönettel tartozom Kodaj Dánielnek és Paár Tamásnak a cikk korábbi változatához fűzött értékes megjegyzéseikért.

2 Lásd ehhez Tözsér 2008.

3 Bár a pánpszichizmus nem minden formája nevezhető a szó igazi értelmében „idealizmusnak”, egyik változata sem tekinthető – úgy gondolom – attól túlzottan távol álló álláspontnak. Nem véletlen, hogy a pánpszichista elméletekre gyakran mint „idealisztikus” elképzelésekre szokás utalni. Ezért látom én is indokoltnak együtt tárgyalni e két elméletcsaládot. A pánpszichizmus és az idealizmus viszonyáról részletesebben lásd Chalmers 2019.

4 A kortárs analitikus idealizmust (illetve pánpszichizmust) átfogóan tárgyaló magyar nyelvű munkáról nem tudok. Huoranszki 2001 foglalkozik néhány, az idealizmus témájába vágó kérdéssel. Az alábbiakban tárgyalt témák tanulmányozásához – szerintem – a leginkább javasolható angol nyelvű kiindulópontok: Skrbina 2007; Guyer – Horstmann 2015; Brüntrup – Jaskolla 2016; Goff – Seager – Allen Hermanson 2017; Goldschmidt – Pearce 2017. Néhány nagy hatású, valamilyen idealista álláspont mellett érvelő munka (a teljesség igénye nélkül): Foster 1982, 2008; Sprigge 1983; Robinson 2016.

Így az én – meglehetősen laza – meghatározásom is óhatatlanul önkényes lesz, annak ellenére, hogy igyekszem figyelembe venni a kifejezés tényleges használatát.

Ahhoz, hogy megragadjuk az idealizmus fogalmát, a legcélravezetőbb a tipikus fizikalista világgkép egy (erősen leegyszerűsített) megfogalmazásából kiindulnunk. Eszerint egy rétegzett világban élünk, melynek legalsó szintjét az alapvető mikrofizikai entitások – bármik is legyenek azok – képezik. E szint entitásaira épülnek rá<sup>5</sup> a következő szint, a makrofizikai/kémiai szint entitásai, ezekre – egy szinttel feljebb – a biológiai entitások, a mentális entitások pedig a komplexitás magasabb fokát elérő biológiai szerveződésre ráépülő létezők. Végül a legfelső szinten bizonyos organizmusokból álló különböző társadalmi szerveződések helyezkednek el. Ami számunkra most a lényeg, hogy e világgkép szerint az elme/tudat csak a legfelsőbb régiókban jelenik meg: a mentális jelenségek csak ritka, esetleges felvillanások a nagyrészt és alapvetően nem mentális fizikai világban, melyek létezése ontológiailag nem mentális entitások komplex konfigurációinak létezésétől függ.<sup>6</sup>

Ahogy látom, az idealizmusnak nevezhető álláspontok leginkább szembetűnő közös vonása, hogy abban a tekintetben mindegyikük radikálisan szemben áll e világgképpel, hogy a mentális régiót „lecsúsztatja” a legalsó szintre. Amiben az idealizmus minden formája egyetért: az elme/tudat/szellem<sup>7</sup> alapvető szerepet játszik a valóság struktúrájában. Némileg pontosabban: idealista metafizikák azok az elképzelések, melyek szerint világunkban az alapvető entitás(ok), amely(ek) létezésétől minden más entitás létezése *valamilyen értelemben* függ, mentális természetűek. E megállapítás természetesen nagyon messze van attól, hogy egzakt definíció legyen. Ugyanakkor egyrészt ez talán nem is kell, hogy túl nagy problémát jelentsen, minthogy az „idealizmus” sem jól körülhatárolt fogalom, másrészt – ahogy ez majd reményeim szerint látható lesz – arra alkalmas, hogy erre építve érdemleges megállapításokat tegyek az idealizmusról.

A továbbiakban először három olyan elvileg lehetséges elmélettípus logikai „csontvázát” és egymáshoz való viszonyát fogom röviden áttekinteni, melyek valamelyikébe – de nem feltétlenül csak az egyikébe – a most vázolt értelemben „idealistának” nevezhető elképzelések döntő többsége besorolható. Ezek: a klasszikus teizmus, az idealista

5 A „ráépülés” („szupervenienencia”) relációról (és azzal kapcsolatos problémákról) bővebben lásd Tözsér 2008.

6 Fontos hangsúlyoznunk, hogy ez a tipikusnak tekinthető fizikalista világgkép vázlata, ahogy látni fogjuk, a fizikalizmusnak vannak egyéb lehetséges változatai is.

7 Az „elme”, „tudat”, „szellem” terminusokat itt most nagyjából szinonimnak és egyszerűen a „valamilyen mentális entitás” szinonimáinak tekintem. A „mentális” definícióját illető viták tárgyalására e helyütt nem tudok kitérni, de azt hiszem, nem túl merész feltételezés, hogy a legtöbbször (beleértve az idealisták többségét is) intuíciónak megfelelő közelítő definíció: mentális az, ami intencionális és/vagy fenomenális tudatos. (E két fogalom kissé részletesebb tárgyalására később még visszatérek.)

tulajdonságmonizmus, illetve az antirealizmus.<sup>8</sup> A második részben pedig részletesebben áttekintem a kortárs pánpszichizmust, ami tekinthető az idealista tulajdonságmonizmus egy „puha” formájának.

Első lépésben érdemes megvizsgálni az idealizmus fogalmához szorosan kötődő három másik fogalmat.

### 1.1. Monizmus, materializmus, realizmus

A monizmus fogalma úgy kapcsolódik az idealizmushoz, hogy az idealista metafizikákat monista metafizikáknak szokás tartani. A materializmus, illetve a realizmus pedig úgy, hogy mindkettővel találkozhatunk az idealizmus *par excellence* tagadásának tekintett elképzelésekre utaló címkékként. Azonban – ahogy látni fogjuk – az idealizmus és az e fogalmakkal jelölt álláspontok viszonya ennél némileg bonyolultabb.

A monista metafizikák valaminek a kizárólagos létét állítják. A monizmus két fő fajtája a szubsztanciamonizmus (vagy kvantitatív monizmus) és a tulajdonságmonizmus (vagy kvalitatív monizmus). A szubsztanciamonizmus általános metafizikai kontextusban (tehát nem a test-elme probléma kontextusában) az a tézis, hogy csak egy szubsztancia (durván: önállóan létezni képes partikuláris dolog) létezik. A szubsztanciamonista szerint az érzéki tapasztalatunk nyújtotta kép, mely szerint a világ egymástól elkülönült dolgokból áll, illúzió: az egymástól különállónak tűnő fizikai tárgyak, események valójában ugyanannak a valóságot alkotó egyetlen szubsztanciának a különböző módosulásai (tulajdonságai, megnyilvánulásai), ahogyan például egy kötélnek a csomók ugyanannak a dolognak – a kötélnék – a különböző módosulásai. (Ebből nem következik, hogy a szubsztanciamonizmus mindenképpen inkonzisztens a fizikai tárgyakat illető realizmussal. Egy logikailag lehetséges álláspont – legalábbis ha nem tartjuk a „fizikai tárgy” fogalom esszenciális elemének, hogy a fizikai tárgy a világ többi részétől különálló létező –, hogy a fizikai tárgyak *azonosak* az egyetlen szubsztancia módosulásaival.)

A szubsztanciamonista tézisből – első pillantásra legalábbis – nem következik, hogy valamilyen elme valamilyen tekintetben alapvető szerepet játszik a valóság felépítésében, így a szubsztanciamonizmust önmagában nem kell idealizmusnak tekintenünk.<sup>9</sup> Minden olyan metafizika, amely szerint több szubsztancia létezik, természetesen tagadása a szubsztanciamonizmusnak. A tulajdonságmonizmus fő állítása, hogy minden létező – attól függetlenül, hogy hány szubsztancia létezik – egy alapvető típusba sorol-

8 Természetesen az idealista álláspontoknak ettől eltérő „logikai térképei” is felrajzolhatók, például Chalmers 2019.

9 E megállapítást látszik alátámasztani az a tény is, hogy Spinoza – akit alighanem a legtöbben tekintenek a szubsztanciamonizmus első számú képviselőjének – idealista értelmezése kisebbségi álláspontnak tekinthető. Persze azért akadnak képviselői: Newlands 2011a, Newlands 2011b.

ható. Annak alapján, hogy mi ez az alapvető típus, a tulajdonságmonizmus három fő fajtáját különböztethetjük meg: az idealista tulajdonságmonizmust,<sup>10</sup> a fizikalizmust és a neutrális monizmust. Az idealista változat szerint minden létező mentális természetű (erre persze még visszatérünk). A fizikalizmus szerint minden fizikai természetű. A neutrális monizmus szerint pedig a világ alapvető építőelemei – bármik is legyenek – sem nem mentális, sem nem fizikai, hanem egy harmadik típusba sorolható entitások, és mind a mentális, mind a fizikai régió valamilyen módon ezen alapvetőbb entitástípusba tartozó entitásokra vezethető vissza.<sup>11</sup>

A „materializmus” és a „fizikalizmus” terminusokat ma a legtöbben szinonimákként használják – a továbbiakban én is így fogok tenni –, ami nem meglepő, tekintve, hogy a mai fizikalizmus lényegében a klasszikus materializmus modern formája. Míg a klasszikus materializmus szerint minden létező anyagi természetű (tömör, kiterjedt, meghatározott alakkal és térbeli pozícióval rendelkező entitás és/vagy ilyen „darabkák” aggregátuma), addig a kortárs fizikalizmus/materializmus szerint minden létező fizikai természetű. Bár megoszlanak a vélemények azt illetően, hogy mit kell e kontextusban „fizikain” érteni,<sup>12</sup> azt hiszem, nem tévedünk nagyot, ha azt mondjuk, hogy ma a legtöbben a fizikaiság elméletalapú koncepciójának egy változatát fogadják el, amelyet például a következőképp is megfogalmazhatunk: egy entitás akkor és csak akkor fizikai entitás, ha vagy része egy jövőbeli teljes fizikai elmélet ontológiájának, vagy ilyen entitásokra épül rá. (E megfogalmazáson persze még bőven volna mit finomítani, de számunkra most ebben a formában is megfelel.)

E definíciót alapul véve a fizikalizmusnak két – a mi szempontunkból most lényeges – változatát különböztethetjük meg. A példányfizikalizmus (*token physicalism*) szerint (az aktuális világban) minden partikuláre fizikai partikuláre, ami egészen pontosan azt jelenti, hogy minden partikuláre instanciál *legalább* egy olyan tulajdonságot, mely vagy azonos egy olyan tulajdonsággal, melyre a teljes fizikai elmélet hivatkozni fog a világ leírásakor, vagy ilyen tulajdonságokra épül rá. E tézis nem zárja ki, hogy fizikai tulajdonságot instanciál partikuláreknak a fizikai tulajdonságaik mellett legyenek más, nem fizikai tulajdonságaik is. A típusfizikalizmus (*type physicalism*) szerint (az aktuális világban) *minden* tulajdonság fizikai tulajdonság, azaz vagy olyan tulajdonság, melyre a teljes fizikai elmélet hivatkozni fog a világ leírásakor, vagy ilyen tulajdonságokra épül rá. (A típusfizikalizmus implicálja a példányfizikalizmust – hacsak a típusfizikalista nem fogadja el minden tulajdonság nélküli „csupasz” partikulárek létezését.)

A materializmus/fizikalizmus mint tulajdonságmonizmus akkor és csak akkor tagadása egy metafizikai elméletnek, ha az vagy nem tulajdonságmonista, azaz tagadja álta-

10 Ezt szokás egyszerűen „idealizmusnak” is nevezni, de – amint mindjárt ki fog derülni – az idealizmus ennél tágabb fogalom.

11 Lásd például: Mach 1886, Russell 1921, James 1981, Banks 2010.

12 E kérdésről bővebben: Márton 2019.

lában azt az állítást, hogy van egy olyan alapvető típusa a létezőknek, amelybe minden (az aktuális világban) létező entitás besorolható – ilyen például a kartezianus dualizmus –, vagy tulajdonságmonista ugyan, de azt tagadja, hogy a „fizikai” minden létezőre érvényes kategória lenne.<sup>13</sup>

A metafizikában a „realizmus” terminusnak két jól megragadható jelentését különíthetjük el. Az első: „realizmusnak” nevezhető minden valamely entitástípussal kapcsolatban az adott entitástípus létezését állító álláspont (mint például univerzálékkal kapcsolatos realizmus, modális realizmus stb.). Az ebben az értelemben vett realizmusnak nincsenek fokozatai. Univerzálék, konkrét lehetséges világok vagy léteznek, vagy nem léteznek. A „realizmus” kifejezés második jelentésében – amely számunkra most érdekes – nem valamely speciális entitástípusra, hanem az egész világra vonatkozó álláspontra utal. Az ebben az értelemben vett realista álláspontot a legegyszerűbben talán úgy fogalmazhatjuk meg, hogy az emberi megismerés – azaz a tapasztalat és a gondolkodás – tárgyát képező világ létezne akkor is, és nagyjából hasonló lenne az általunk ismert világhoz, ha a világot tapasztaló és kategorizáló emberi elme nem létezne. Másként: a realista szerint a (legtöbbünk által) elmefüggetlennek gondolt (fizikai) világ valóban nem függ ontológiailag az emberi elmétől.

Ha úgy fogalmazunk, hogy az elme nélküli világ „nagyjából hasonló” lenne az ismert világunkhoz (és nemigen fogalmazhatunk másképp, erre az álláspontra nem adhatunk pontosabb definíciót), akkor nyilvánvaló, hogy ez a fajta realizmus különböző mértékű lehet. Így természetesen az ezt tagadó antirealizmus különböző változatainak (amelyekkel leggyakrabban a „kantianizmus”, „idealizmus”, „szubjektivizmus”, „relativizmus”, illetve az egyszerűen minden jelző nélküli „antirealizmus” címkék alatt talál-

13 A „materializmussal” és a „fizikalizmussal” rokon fogalom még a „naturalizmus” fogalma. Első közelítésben a metafizikai értelemben vett „naturalizmust” úgy definiálhatjuk, hogy az a tézis, mely szerint nem léteznek természetfeletti entitások. (Ekkor a következő lépésben természetesen azt kell tisztáznunk, hogy mit is értünk „természeti”, illetve „természetfeletti entitáson”. Kézenfekvő megoldásnak tűnik, hogy a fizikaiság elméletalapú definíciójának mintájára a „természeti entitást” úgy határozzuk meg, hogy egy entitás akkor és csak akkor természeti, ha vagy része valamely jövőbeli teljes természettudományos elmélet ontológiájának, vagy ilyen entitásokra épül rá. Persze e definíción is bőven volna még mit finomítani.) Akár logikai következménye a fizikalizmusnak a naturalizmus, akár nem, nyilvánvaló, hogy nehezen találnánk olyan fizikalistát, aki nem vallaná magát ebben az értelemben naturalistának. Az viszont egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy a naturalizmus implikálja a fizikalizmust: abból, hogy nem léteznek természetfeletti entitások, nem látszik következni, hogy csak fizikai entitások léteznek (persze itt minden attól függ, hogy pontosan hogyan definiáljuk a „fizikai”, illetve a „természetfeletti” terminusokat). Mindenesetre például Chalmers fizikalizmust tagadó „naturalista dualizmusa” (Chalmers 1996) nem tűnik inkonzisztens fogalomnak. A metafizikai értelemben vett naturalizmus mellett beszélhetünk a terminusnak egy inkább episztemológiai jelentéséről is. Az „episztemológiai naturalizmus” címkével illelhető elképzelések a megismerés bizonyos területein (vagy minden területén) a természettudomány eredményeinek jelentőségét hangsúlyozzák, illetve a tudományos módszer elsőbbségét (vagy egyedüli létjogosultságát) hirdetik. Például: Quine 1999.

kozhatunk) szintén különböző fokozatai lehetnek. Az így értett antirealizmus annál erősebb, minél nagyobb részben tekinti megismerésünk tárgyát a mi saját konstrukciónknak.

Továbbá az is nyilvánvaló, hogy lehetetlen pontosan meghúzni a határvonalat az ebben az értelemben vett realizmus és antirealizmus között. Hogy mennyire kell gyengének lennie a realizmusnak ahhoz, hogy már antirealizmusról beszélhessünk, függ a kontextustól, és bizonyos mértékig egyéni megítélés kérdése is. Például az elsődleges és a másodlagos tulajdonságokat megkülönböztető észleléseleméleteket (melyek szerint léteznek elmfüggetlen fizikai tárgyak, azonban e tárgyak másodlagos tulajdonságai – mint például a szín, íz stb. – az észlelő elme nélkül abban a formában, ahogyan számunkra a tapasztalatban adódnak, nem léteznének) még realistának szokás tartani. Azt a kanti elképzelést viszont, mely szerint a tér és az idő (így a tárgyak elsődleges tulajdonságai – mint például az alak, mozgás stb. – is) a mi konstrukcióink,<sup>14</sup> már antirealistának mondják. Ugyanakkor azt is mondhatjuk, hogy Kant szerint azért mégiscsak van valami elmfüggetlen magánvaló dolog, tehát Kant bizonyos mértékig realista – legalábbis Berkeley-hoz képest, aki szerint az általunk rendesen elmfüggetlennek gondolt világ teljes mértékben saját ideáink halmaza. De akár tovább is folytathatjuk: Berkeley szerint ugyan az észlelt világ azonos a saját ideáink összességével, ennek ellenére nem a mi konstrukciónk. Ugyanis amikor veridikusan észlelünk – a sajátos berkeley-ánus értelemben –, akkor az észlelt ideáink létezésének oka nem mi vagyunk, hanem az emberi elmétől függetlenül létező Isten, tehát Berkeley bizonyos mértékig realista – mondjuk az ateista McTaggarthoz képest.

## 1.2. Az idealizmus fő formái

### 1.2.1. Idealizmus I: klasszikus teizmus

A teizmus meglehetősen tág és egyáltalán nem pontosan definiált fogalom. Én „klasszikus teizmus” alatt mindenesetre azt a tézist értem, hogy létezik egy, a nagy monoteista vallásokhoz kötődő filozófiai istenfogalomnak megfelelő Isten. Ennek az istenfogalomnak a mi szempontunkból most lényeges elemei: Isten valamilyen értelemben személy, tehát mindenképpen szellemi természetű, továbbá a világ teremtője és létben tartója. A világ létezése függ Istentől, de Isten létezése nem függ a világ létezésétől.

Bár a klasszikus teizmust ritkábban szokták „idealizmusnak” nevezni, mint a továbbiakban tárgyalt elképzeléseket, világos, hogy a fentebb mondottak alapján miért te-

---

14 Legalábbis a tradicionális értelmezés szerint durván ez Kant álláspontja. Vannak azonban ettől eltérő Kant-interpretációk is, például Langton 1998.

kinthető idealizmusnak: a klasszikus teizmus szerint minden létező ontológiailag egy szellemi/mentális természetű entitástól függ, amely/aki – mivel nem függ semmitől – a valóság legalapvetőbb szintjét jelenti. Az idealizmus e formája nem kötődik a monizmushoz. Határozottan nem szubsztanciamonista, Isten teremtményei bármennyire szorosan függenek is teremtőjüktől, attól különböző entitások. Továbbá nyilvánvalóan nem implikálja a tulajdonságmonizmust sem: csak annyit állít, hogy minden létező – akár besorolható egy alapvető típusba, akár nem – ontológiailag függ Istentől (valójában a legtöbb klasszikus teista metafizika valamilyen formában dualista). Ugyanakkor nem is inkonzisztens a tulajdonságmonizmussal. Az idealista monizmussal – úgy tűnik – biztosan nem, ezzel kapcsolatban elég Berkeley idealista teizmusára utalnunk. Továbbá, bár a fizikalisták döntő többsége természetesen nem teista, az sem triviális, hogy a fizikalizmus *eo ipso* a teizmus tagadásának tekintendő. Logikailag nem kizárható, hogy a fizikaiságnak lehetséges olyan definíciója, amelybe Isten valahogy belefér, így pedig az sem zárható ki, hogy a klasszikus teizmus konzisztensen tartható azzal az állítással, hogy minden entitás fizikai természetű. Például – a fizikaiság elméletalapú koncepcióját alapul véve – logikailag lehetséges, hogy egy fizikai elmélet valamilyen olyan entitást tartalmazzon, ami nagyon hasonlít ahhoz, „akít mindenki Istennek nevez”.<sup>15</sup>

A klasszikus teista metafizikáknak a realizmus önmagában nyilvánvalóan nem tagadása, sőt inkább természetes módon kapcsolódik azokhoz – elvégre e metafizikák szerint Isten és nem az emberi elme teremti a világot.<sup>16</sup>

### 1.2.2. Idealizmus II: idealista tulajdonságmonizmus

Az idealista tulajdonságmonizmus az a tézis, hogy (az aktuális világban) minden létező mentális természetű. A monizmus e fajtája nyilvánvalóan idealizmus: ha minden létező mentális, akkor a valóság legalapvetőbb szintjét alkotó entitások is mentális természetűek – akármi is ezek az entitások. Valójában az idealista tulajdonságmonizmust kell tekintenünk az „idealizmus” kifejezés egyik fő jelentésének. Attól a filozófustól, aki szerint minden mentális, nehezen tagadhatná meg bárki is az „idealista” jelzőt.

Vegyük észre, hogy az az állítás, miszerint minden létező mentális természetű, kétféleképpen értelmezhető. A példányfizikalizmus–típusfizikalizmus megkülönböztetés mintájára megkülönböztethetünk – nevezzük most így – „példányidealizmust” és „tí-

15 Valamiféle materialista teizmus képviselőire példaként a leggyakrabban a sztoikusokat és Hobbes-ot szokták felhozni, azonban e gondolkodók aligha tekinthetők a klasszikus teizmus képviselőinek is egyben.

16 Természetes módon ugyan, de logikailag nem: az „antirealista teizmus” sem inkonzisztens fogalom. Itt elég megint csak a berkeley-ánus idealizmusra utalnunk, amely – bár lehet, hogy az antirealizmusnak nem a legerősebb formája – realistának semmiképp sem nevezhető.

pusidealizmust” is. A példányidealizmus mindenképpen implikálja azt az állítást, hogy (az aktuális világban) minden partikularé mentális partikularé, azaz instanciál *legalább* egy mentális tulajdonságot. Ez önmagában azonban még kevés ahhoz, hogy idealizmusról beszéljünk: abban a világban például, amelyben a partikularé kizárólag nem-mentális fizikai tulajdonságokra ráépülő mentális tulajdonságokat instanciálnak, a mentális nem tekinthető igazán alapvetőnek. Tehát példányidealizmus az a tézis lesz, mely szerint (az aktuális világban) minden partikularé instanciál legalább egy önálló, azaz nem nem-mentális tulajdonságokra ráépülő (vagy nem-mentális tulajdonságok megjelenése által okozott) mentális tulajdonságot. A típusidealizmus pedig az az állítás, hogy (az aktuális világban) minden tulajdonság mentális tulajdonság.

E tézisekből azonban még nem következik semmi közelebbi arra nézve, hogy tulajdonképpen mik is léteznek. Az idealista tulajdonságmonizmus ugyanúgy kompatibilis a szubsztanciamonizmussal, mint a pluralizmussal, illetve a mentális létezők listája a legkülönbözőbb típusú entitásokat tartalmazhatja: a világtól különböző Istent, a világgal azonos Istent, emberi elméket és azok ideáit, monászokat, univerzálékat, mentális tulajdonságokat instanciáló elemi részecskéket stb. Így azt is nehéz megmondani, hogy – a tulajdonságmonizmust általában tagadó metafizikákon kívül – mi számít az elmélet nyilvánvaló tagadásának. Sokan hajlamosak például a fizikalizmust az idealista tulajdonságmonizmus *par excellence* tagadásának tekinteni, ez azonban nem teljesen egyértelmű. Abból, hogy minden partikularé instanciál legalább egy, a fenti értelemben önálló mentális tulajdonságot, nem következik, hogy nem igaz, hogy minden partikularé instanciál (legalább egy) fizikai tulajdonságot is, azaz hogy nem sorolható a „fizikai” kategória alá is egyben. Tehát a példányidealizmus a példányfizikalista tézissel kompatibilisnek tűnik.

Továbbá, a *minden tulajdonság mentális tulajdonság* és a *minden tulajdonság fizikai tulajdonság* állításokat – azaz a típusidealizmust és a típusfizikalizmust – is csak akkor kell feltétlenül inkonzisztensnek tekintenünk, ha azt gondoljuk, hogy nem lehet minden (instanciált) fizikai tulajdonság *azonos* valamilyen (instanciált) mentális tulajdonsággal.<sup>17</sup> Ez utóbbi állítás azonban egyáltalán nem triviálisan igaz. (Legalábbis ha nem tekintjük triviálisan hamisnak a típusazonosság-elméletet: ha nem tekintjük triviálisan hamisnak, hogy bizonyos fizikai tulajdonságok azonosak mentális tulajdonságokkal, akkor az sem tűnik triviálisan hamisnak, hogy minden fizikai tulajdonság azonos valamilyen mentális tulajdonsággal.)

Valójában csak két olyan formája van a fizikalizmusnak, mely első pillantásra is egyértelműen kizárja az idealizmus minden formáját. Az egyik a mentális entitások lé-

17 Amennyiben mindkét állítás igaz, akkor igaz lesz ugyan, hogy a mentális redukálható a fizikaira, de az is igaz lesz, hogy a fizikai redukálható a mentálisra. Tehát a világban a mentális épp úgy alapvető lesz, mint a fizikai.



tezését tagadó mentális antirealizmus (eliminativizmus): ha mentális nem létezik, akkor nyilván alapvető szerepe sem lehet a világ struktúrájában.<sup>18</sup> A másik a fizikalizmusnak a fizikaiság úgynevezett *via negativa* koncepcióját elfogadó változata. A *via negativa* koncepció különböző változataiban az a közös, hogy a „fizikai” fogalom lényegi elemének tekintik, hogy ha egy entitás (például egy tulajdonság) fizikai, akkor alapvetően nem mentális.<sup>19</sup> Ez konkrétan annyit jelent, hogy a szóban forgó entitás vagy nem mentális, vagy ha mentális, akkor ontológiailag alapvetőbb nem-mentális entításokra épül rá. A fizikalizmusnak ez a formája valóban *eo ipso* tagadja az idealizmust.

Az idealizmus tulajdonságmonista fajtája elvileg éppúgy lehet realista, mint antirealista. Csak annyit állít, hogy minden létező – akár függ ontológiailag a megismerő emberi elmé(k)től, akár nem – mentális természetű. Nem tudom azonban, hogy akad-e olyan realista metafizika, mely egyértelműen azt állítja, hogy szó szerint tényleg minden partikularé (például egy homokkupac is) vagy szó szerint tényleg minden tulajdonság (például a *homokkupacnak lenni* tulajdonság is) szellemi természetű. A ténylegesen létező realista változatok közös állítása inkább az a szigorú értelemben vett idealista tulajdonságmonizmusnál gyengébb tézis, hogy a „mentális” predikátum jóval kiterjedtebb részére igaz a világnak, mint azt ma rendszeren gondolni szoktuk, sőt világunkban az elme/tudatosság egyáltalán nem ritka, hanem mindenütt – a valóság ontológiailag alapvető szintjén is – jelenvaló. Leginkább e realista változatokat (melyek klasszikus példaként talán Leibniz metafizikája jut először eszünkbe) szokás „pánpszichizmusnak” nevezni. Ezen elképzelések részletesebb tárgyalására később visszatérünk.

### 1.2.3. Idealizmus III: antirealizmus

Az „idealizmus” kifejezés másik fő jelentésében az antirealizmus különböző változatait jelöli. Első közelítésben tehát azt mondhatjuk, hogy az ebben az értelemben vett idealista elképzelések szerint az elmefüggetlennek tűnő világ valójában – az adott elmélettől függően valamilyen tekintetben és valamilyen mértékben – ontológiailag függ a megismerő emberi elmétől. Így például a *konceptuális idealista* szerint a fogalmi hálónk – vagy

18 A mentális entítások két nagy típusát szokás megkülönböztetni: a propozicionális attitűdöket és a fenomenális tudatos mentális állapotokat. Ezek tárgyalására később még visszatérek, most csak a következőket érdemes megjegyezni. A mentális antirealizmus standard változatai a propozicionális attitűdök létezését tagadják (például Churchland 1981). Ez az álláspont még lehet éppen konzisztens az idealizmussal – az idealizmus azon változataival, mely szerint az alapvető mentális entítások nem propozicionális attitűdök (vagy azokkal rendelkező létezők). A fenomenális tudatosság létezését tagadó álláspontok (például Dennett 1991) azonban nyilván nem. (Bár kérdéses, hogy ez utóbbi elképzelések valóban a fenomenális tudatosság és nem csak valamilyen speciálisan értelmezett „fenomenális tudatosság” tagadásainak tekinthetők.) A mentális antirealizmusról: Márton 2015.

19 Ilyen például Wilson 2006. E koncepcióról lásd még Márton 2019.

legalábbis annak valamekkora része – nem leképezi a világ elmefüggetlen tagoltságát, hanem bizonyos kategóriákat mi „húzzunk rá” a világra; vagy a *perceptuális idealista* szerint az az érzéki tapasztalatunkban megjelenő kép, mely szerint az észlelt tárgyak az azokat észlelő elmé(k)től függetlenül léteznek, illúzió. (Vegyük észre, az idealista nem a tárgyak létezését, hanem elmefüggetlen voltukat tagadja – hacsak nem tekinti a „fizikai tárgy” fogalom esszenciális elemének az elmefüggetlenséget.) Tehát az idealizmus e fajtájának lényegi állítása nem pusztán annyi, hogy az emberi megismerés tárgyát képező világnak valamilyen szellemi/mentális alapja van, hanem az, hogy ez a mentális alap nem más, mint maga a megismerő elme (nem például valamilyen attól különböző és függetlenül létező „tudatosságdarabkák” vagy Isten).

Nem árt hangsúlyozni, hogy az antirealista idealizmus különbözik a szkepticizmustól. Azok az állítások, hogy *nem tudhatjuk*, hogy a világnak van-e bármilyen elmefüggetlen tagoltsága, (illetve hogy ha van is, nem tudhatjuk, hogy a fogalmi hálónk ahhoz helyesen illeszkedik-e, és nem félretagolja a világot), vagy hogy *nem tudhatjuk*, hogy vannak-e elmefüggetlenül létező tárgyak, a szkepticizmus különböző formái. Tehát *episztemológiai* tézisek. „Idealizmusnak” azok az álláspontok nevezhetők, melyek szerint a világnak *nincs* elmefüggetlen tagoltsága, vagy hogy *nincsenek* elmefüggetlen fizikai tárgyak. Ezek *metafizikai* tézisek.<sup>20</sup> Valójában az antirealista idealizmus egyik – de nem az egyetlen – fő motivációja éppen a szkepticizmus elkerülése. Durván a következő megfontolás alapján: az elmefüggetlen régió számunkra hozzáférhetetlen, ennél fogva megismerhetetlen. Helyezzük hát át a tudásunk tárgyát képező állítások igazságalkotóit a számunkra hozzáférhető saját mentális szféránkba, így hozzáférhetővé, vagyis megismerhetővé válnak.<sup>21</sup> Teljesen egyértelműen felfedezhető ez a gondolat például Berkeley „immaterializmusa”, Kant „transzcendentális idealizmusa” vagy újabban Putnam „belső realizmusa” mögött<sup>22</sup> – attól függetlenül, hogy ezek persze számtalan tekintetben egymástól nagyon különböző álláspontok.

Értelemszerűen erről az idealizmusról is elmondhatjuk mindazt, amit fentebb az antirealizmusról mondtunk. Fokozatai vannak, és nehéz pontosan megmondani, hogy milyen mértékű antirealizmus nevezhető már „idealizmusnak”. A másodlagos tulajdonságok elmefüggetlen voltának tagadása önmagában még nem igazán, viszont az az elképzelés, hogy az elsődleges tulajdonságok a térrel és az idővel együtt is a mi konstrukcióink már minden bizonynyal annak tekinthető. Annyi mindenesetre biztos, hogy az antirealista elképzelések elvileg alapvetően két formát ölthetnek: vagy elismerik valamilyen elmefüggetlen *noumenon* avagy magánvaló dolog létezését, amibe „beleolvassuk” a megismerésünk tárgyát, vagy teljes mértékben az emberi elme produktumának tekintik

20 Ez akkor is így van, ha bizonyos szerzőknél e megkülönböztetés egyáltalán nem jelenik meg világos formában.

21 Az „igazságalkotó” fogalmáról bővebben: Kocsis 2016.

22 Putnam 1981.

a világot. Az első változatot Kant, a másodikat Berkeley nevével szokás fémjelezni (annak ellenére, hogy – mint fentebb megjegyeztük – ez Berkeley idealizmusára nem teljesen igaz). Mindkét változat számos formát ölthet, azonban egy-egy említésre méltó szempont szerint mindkettő további két jól elkülöníthető alváltozatra bontható.

Ami az első változatot illeti, arról, hogy mi határozza meg, hogy milyen struktúrát „húzzunk rá” az elmefüggetlen alapra, alapvetően kétféleképp vélekedhetünk. Mondhatjuk, hogy ez születésünktől fogva adott, univerzális, minden ember eleve „úgy van bedrótozva”, hogy egy bizonyos módon lássa, kategorizálja stb. a világot. Ez például Kant álláspontja. De azt is mondhatjuk, hogy születésünk után tanuljuk meg valahogyan strukturálni a valóságot; hogy hogyan, azt a környezetünk bizonyos elemei határozzák meg. Leginkább ez utóbbi elképzeléseket szokás a gyakran valamilyen jelzővel (mint például „kulturális”, „nyelvi” stb. – részben attól függően, hogy az adott elmélet a környezet mely elemének tulajdonít kiemelt jelentőséget) ellátott „relativizmus” címkével illetni.

A világot teljesen a megismerő elme produktumának tekintő álláspontok pedig aszerint sorolhatók két csoportba, hogy pontosan mit értenek „megismerő elmen”. Az első csoportba sorolható metafizikák szerint a világ ontológiai alapja az *egyéni* szubjektum. Talán ennek az álláspontnak a monista változatát – amely szerint csak egy egyéni szubjektum létezik – szokás a legtöbbször a „szolipszizmus” kifejezés alatt érteni. E változatot – tudtommal – nem képviseli senki. (Ez azonban nem jelenti azt, hogy nem kell komoly ismeretelméleti problémának tartanunk azt a kérdést, hogy hogyan *igazolható*, hogy a szolipszizmus hamis.) A pluralista változatok elismerik az egymástól elkülönült egyéni (emberi) elmék létezését, és ezeket tekintik alapvető entitásoknak (a legismertebb ilyen változat a berkeley-ánus idealizmus – most megint csak eltekintve attól, hogy nála Isten az egyéni elméknél is alapvetőbb).

A második csoportba tartozó elképzelések azonban nem csak az elmefüggetlennek tűnő világ elmefüggetlen voltát, hanem az egyéni elmék egymástól elkülönült voltát is illúzióknak tekintik. Ezen elképzelések szerint az egyéni szubjektumok csak annyiban tekinthetők a világ ontológiai alapjának, amennyiben megnyilvánulásai/módosulásai *ugyanannak* az „abszolút elmenek”, amelynek minden más elmefüggetlennek tűnő entitás is a produktuma/manifesztációja. Az idealizmus ez utóbbi – szubsztanciamonista – változatát szokás „abszolút idealizmusnak” nevezni. (A nyugati gondolkodásban első sorban a Kant utáni német idealizmus és a brit idealizmus képviselőinek jó része sorolható ide.)

Az antirealista idealizmus triviálisan inkonzisztens a realizmussal. Ugyanakkor meglehetősen sokféle elképzeléssel lehet konzisztens. Először is azt érdemes észrevennünk, hogy – elvben legalábbis – nem implikálja az idealizmus előző változatát (illetve a tulajdonságmonizmus semmilyen változatát sem): *a nem fizikai természetű elmék teremtették*

és tartják létben a (nem mentális) fizikai létezőket állítás például semmivel sem tűnik inkább önellentmondónak, mint a nem fizikai természetű Isten teremtette és tartja létben a (nem mentális) fizikai létezőket állítás. Másodszer pedig azt, hogy a fizikalizmus nem feltétlenül tagadása ennek a fajta idealizmusnak sem: a minden létező fizikai természetű állítást sem kell feltétlenül inkonzisztensnek tartanunk például a minden létező az elme manifesztációja állítással – amennyiben nem zárjuk ki eleve, hogy a szóban forgó elme lehet fizikai természetű. Ez azonban nem tűnik *a priori* kizárhatónak. Például amennyiben igaz az a fentebbi megállapításunk, hogy logikailag lehetséges, hogy egy fizikai elmélet valamilyen, a klasszikus teizmus Istenéhez hasonló entitást tartalmazzon, akkor logikailag az is lehetségesnek tűnik, hogy egy fizikai elmélet valamilyen olyan entitást tartalmazzon, amely nagyon hasonlít mondjuk az abszolút idealista abszolút elméjéhez. Itt a kulcskérdés megint csak az, hogy hogyan definiáljuk a „fizikai” predikátumot.

Sarkítva azt mondhatjuk, hogy ennek a fajta idealizmusnak – ellentétben az idealizmus előző változatával – a lényegi állítása nem az, hogy minden entitás szellemi természetű, hanem az, hogy a létezők – legyenek bármilyen természetűek is – a megismerő elme teremtményei.

## 2. Kortárs pánpszichizmus

Az idealizmus gyakorlatilag minden említett formájának akadnak napjainkban is képviselői. Azért tartom mégis az akadémiai körökben mostanában egyre inkább teret nyerő pánpszichista idealizmust a leginkább figyelemre méltó kortárs idealista tendenciának,<sup>23</sup> mert az idealizmus e formájának bizonyos változatai viszonylag könnyen beilleszthetőnek tűnnek a ma egyértelműen uralkodónak tekinthető naturalista világképbe. Ezen azt értem, hogy ezen elképzelések képviselői egyfelől elfogadhatják a világ természettudományos leírását a világ (nagyjából) igaz leírásának – azaz lehetnek tudományos realisták –, másfelől pedig nem kell feltételezniük olyan entitások létezését, melyek radikálisan kilógnak e leírásból. Sőt mi több: vannak, akik szerint a pánpszichizmus elfogadása az egyetlen módja annak, hogy el tudjuk kerülni ilyen entitások létezésének feltételezését.

23 Természetesen a pánpszichizmus nem új fejlemény, a nyugati gondolkodásban is több ezer éves történetre tekinthet vissza (erről bővebben: Skrbina 2017). Amikor a pánpszichizmus akadémiai körökben történő mai térnyerésről beszélek, elsősorban nem arra gondolok, hogy e körökben nő a kifejezetten valamilyen pánpszichista álláspontot védelmezők száma, hanem arra, hogy – úgy tűnik – egyre kevesebben tartják eleve abszurd, megfontolásra sem érdemes lehetőségnek azt, hogy a pánpszichizmus akár igaz is lehet.

Emellett azt is elmondhatjuk, hogy a pánpszichizmus beilleszhetőnek tűnik a fizikalista világgépbe: de – mint fentebb láttuk – csak akkor, ha „fizikalizmuson” nem mentális antirealista vagy a *via negativa* koncepción alapuló fizikalizmust értünk. (Többek között ebből is látszik, hogy a fizikalizmus és a naturalizmus nem minden további nélkül azonosítható álláspontok.) Az egyszerűbb fogalmazás kedvéért a továbbiakban általában feltételezni fogom a mentális realizmust, és hogy a „fizikai” terminus definíciójának *nem eleme*, hogy ha egy entitás fizikai, akkor (alapvetően) nem mentális.

Az alábbiakban először felvázolom a pánpszichizmus néhány fontosabb állítását, majd áttekintem a mellette szóló szerintem ma két legfontosabb érvelési irányt.

## 2.1. Mit állít a pánpszichizmus?

Sajnos – bár nem túl meglepő módon – a pánpszichizmus sem pontosan körülhatárolt fogalom. Ahogy fentebb már utaltunk rá, a legkézenfekvőbb a pánpszichizmust a (realista) idealista tulajdonságmonizmus „puhább” változatának tekinteni, amit durván úgy fogalmazhatunk meg, hogy bár szigorú értelemben nem igaz minden entításra, hogy mentális, azonban az elme/tudatosság világunkban mindenütt elterjedt, és már az ontológiailag alapvető szinten is jelenlévő jelenség. Minthogy ma a naturalista/fizikalista világgép szerint az ontológiailag legalapvetőbbnek tekinthető entítások minden valószínűség szerint mikrofizikai entítások (elemi részecskék vagy húrok), a pánpszichizmus naturalista (vagy legalábbis a naturalizmushoz közelálló) változatait tekintve ez minimálisan annyit jelent, hogy az alapvető mikrofizikai entítások legalább egy része mentális természetű, és hogy a nem alapvető entítások nagy része *legalább* abban az értelemben mentális, hogy alkotóelemeik (közt találhatóak) ilyen alapvető mentális entítások.<sup>24</sup>

E megfogalmazás persze megint csak igen messze van attól, hogy egzakt definíció legyen. Például nem derül ki belőle pontosan, hogy egy elmélet szerint az alapvető és a nem alapvető entítások mekkora részének kell mentális természetűnek lennie ahhoz, hogy a szóban forgó elmélet már pánpszichistának legyen tekinthető. Azonban mint-hogy a definiálandó fogalom sem túl egzakt, ez talán megint csak nem kell, hogy túl nagy problémát jelentsen. Az egyszerűség kedvéért mindenesetre a továbbiakban vegyük alapul a pánpszichizmusnak azt a lehetséges változatát, mely szerint minden alapvető entitás mentális természetű.

A következő kérdés, hogy mit jelent az, hogy az alapvető fizikai entítások mentális természetűek. E kérdés megválaszolásához induljunk ki abból a – nem túl merész –

<sup>24</sup> Meg kell azonban jegyeznünk, hogy vannak a pánpszichizmusnak olyan változatai is, melyek ontológiailag legalapvetőbb mentális entitásnak az egész univerzum (és nem a legparányibb részeinek) tudatosságát tekintik. Például: Nagasawa – Wager 2016.

feltételezésből, hogy egy entitás akkor és csak akkor mentális, ha instanciál valamilyen mentális tulajdonságot. Valamely instanciált mentális tulajdonságot pedig nevezzünk most „mentális állapotnak”.<sup>25</sup> Ezek szerint egy entitás akkor és csak akkor mentális természetű, ha rendelkezik legalább egy mentális állapottal.<sup>26</sup> A kérdés tehát az, hogy mit értsünk azon, hogy az alapvető fizikai entitások rendelkeznek mentális állapotokkal.

Az analitikus filozófiában standard elképzelés szerint a mentális állapotok két nagy típusát különböztethetjük meg: propozicionális attitűdöket és fenomenálisan tudatos mentális állapotokat (kválékat). A propozicionális attitűdök azok a pszichológiai állapotok, melyek tartalma/tárgya egy propozíció, azaz – durván – egy olyan entitás, amely igaz vagy hamis lehet (bármilyen ontológiai kategóriába tartozzon is ez az igazságérték-hordozó entitás). Propozicionális attitűdök például a hitek és a vágyak. Valaki hiheti, hogy most esik az eső, vagy vágyhat arra, hogy most essen az eső. Ebben az esetben hitének/vágyának az a propozíció a tartalma/tárgya, hogy *most esik az eső*. A propozicionális attitűdök legfontosabb tulajdonsága (a standard elképzelés szerint) az intencionalitás. Az, hogy a propozicionális attitűdök intencionálisak, azt jelenti, hogy *reprezentálnak* valamit vagy *irányulnak* valamire. Az a hitem, hogy most esik az eső, arra az eseményre/tényre irányul, azt az eseményt/tényt reprezentálja, hogy most esik az eső. A fenomenálisan tudatos mentális állapotok azok az állapotok, melyekre igaz, hogy van olyan valami, mint az adott állapotban lenni. A testi érzeteink például ilyen mentális állapotok: van olyan valami, mint mondjuk (egy bizonyos típusú) fájdalmat érezni az adott típusú fájdalmat átélő lény számára.<sup>27</sup>

Mindezekkel kapcsolatban persze felmerül egy csomó, a kortárs elmefilozófiában sokat tárgyalt kérdés. Hogy csak néhányat említsünk: van-e olyan (egy vagy néhány) tulajdonság, amelyet minden mentális állapot és csak a mentális állapotok instanciálnak (és amely/amelyek így a mentális megkülönböztető jegyének vagy jegyeinek tekinthetők)? Vannak-e olyan mentális állapotok, melyek intencionálisak és fenomenálisan tudatosak is egyszerre? Ha igen, ekkor viszont az a kérdés merül fel, hogy mi a viszony az intencionalitás és a fenomenális tudatosság között: ezek egymástól független tulajdonságok, vagy az egyik visszavezethető a másikra? Ha az utóbbi a helyzet, akkor melyik melyikre?

Ahhoz, hogy precíz és kimerítő választ adjunk arra a kérdésre, hogy mit kell azon értenünk, hogy egy entitás mentális természetű, jó néhány ezekhez hasonló kérdést is meg kellene válaszolnunk. E kérdésekben azonban – természetesen – nincsen konszenzus, így az sem meglepő, hogy aligha találhatunk olyan pánszichista elméletet, amely

25 A mentális állapotok és mentális események közt tehető megkülönböztetés számunkra most lényegtelen.

26 Hogy ne kelljen most állást foglalnunk a partikulárek ontológiai szerkezetét érintő bizonyos kérdésekben, azt a lehetőséget se zárjuk ki, hogy e feltétel úgy is teljesülhet, hogy egy entitás azonos egy mentális állapottal.

27 E fogalmakról bővebben: Ambrus 2008, Forrai 2008.

kimerítő és konszenzuálisan elfogadott választ ad arra a kérdésre, hogy mit kell azon értenünk, hogy mondjuk egy kvark vagy egy elektron mentális természetű – mint ahogyan aligha találhatunk olyan fizikalista elméletet, amely kimerítő és konszenzuálisan elfogadott választ ad arra a kérdésre, hogy mit jelent az, hogy egy agyállapot mentális természetű.

Ám ahhoz, hogy legalább hozzávetőleges képet kapjunk arról, hogy mit állít a kortárs pánp pszichizmus, elegendő a következő két kérdést feltennünk:

1. Rendelkeznek-e az alapvető fizikai entitások propozicionális attitűdökkel?
2. Rendelkeznek-e az alapvető fizikai entitások fenomenálisan tudatos állapotokkal?

Ha egy elmélet szerint az első kérdésre a válasz igen, akkor az elmélet biztosan „pánp szichistának” nevezhető (feltéve persze, hogy a szóban forgó elmélet szerint az alapvető fizikai entitások elegendően nagy része rendelkezik propozicionális attitűddel), mivel bármi is legyen a szükséges feltétele annak, hogy egy entitás mentális entitás legyen, abban feltehetően konszenzus van, hogy a propozicionális attitűddel rendelkező entitás elegendően nagy része rendelkezik propozicionális attitűddel. Nagyjából a pánp szichizmus e változatát nevezik „pánp kognitívizmusnak”.

Ha egy elmélet szerint a második kérdésre a válasz igen, akkor az elmélet biztosan „pánp szichistának” nevezhető (feltéve persze, hogy a szóban forgó elmélet szerint az alapvető fizikai entitások elegendően nagy része rendelkezik fenomenálisan tudatos mentális állapottal), mivel bármi is legyen a szükséges feltétele annak, hogy egy entitás mentális entitás legyen, abban feltehetően konszenzus van, hogy a fenomenálisan tudatos mentális állapotokkal rendelkező entitás elegendően nagy része rendelkezik fenomenálisan tudatos mentális állapotokkal. A pánp szichizmus e változatát nevezük most „pánp fenomenalizmusnak”.<sup>28</sup>

A fentiek fényében tehát úgy tűnik, hogy egy elmélet akkor és csak akkor pánp szichista, ha pánp kognitívista és/vagy pánp fenomenalista. Azt hiszem, nyugodtan kijelenthetjük, hogy a pánp szichizmus komolyan vehető kortárs formái nem állítják, hogy kvarkoknak vagy elektronoknak hiteik, vágyaik stb. vagy – mondjuk így – gondolataik lennének, tehát nem pánp kognitívisták. Azt viszont állítják, hogy az alapvető fizikai entitások valamiféle fenomenális tulajdonságokkal rendelkeznek, azaz a kortárs pánp szichizmus pánp fenomenalizmus.

Első közelítésben ezt valahogy úgy képzelhetjük el, hogy ahogyan a nagyon bonyolult struktúrájú idegrendszerrel rendelkező emberi lényeknek vannak fenomenálisan tudatos mentális állapotaik, úgy a kevésbé komplex entitásoknak (mint például állatoknak) is vannak egyszerűbb tapasztalati élményeik, és – ami a lényeg – ez a sorozat sehol

28 E terminust itt most elsősorban az angol *panexperientialism* megfelelőjeként használom. Az angol nyelvű szakirodalomban a *panexperientialism* és a *panphenomenalism* kifejezés is használatos, de nem mindig pontosan ugyanabban az értelemben.

nem ér véget: a legelső szinten a legegyszerűbb fizikai entitásoknak is vannak valamiféle nagyon elemi fenomenális tapasztalataik, mondjuk van olyan valami (nevezhetjük „elektronérzetnek”), mint elektronnak lenni.

## 2.2. Hogyan lehet érvelni a pánszichizmus mellett?

A pánszichizmus mellett meglehetősen sok érv létezik,<sup>29</sup> én most csak a kortárs analitikus filozófia klímájához leginkább illeszkedő érvelési vonalat próbálom meg rekonstruálni.

A pánszichizmus minden formája triviálisan implikálja a mentális realizmust, azaz azt a tézist, hogy léteznek mentális entítások. Ezt a legtöbbben nem is vitatják. A mentális entítások – különösen a fenomenálisan tudatos mentális állapotok – létezésének tagadása csak igen kevesek számára tűnik elfogadható álláspontnak. Persze attól, hogy valaki mentális realista, még nem kell pánszichistának is lennie, elfogadhatja például a fizikalizmus vagy a test-elme dualizmus valamely standard változatát is. Mindkét elképzelés standard formáin természetesen most azokat a változatokat értem, melyek szerint az alapvető fizikai entítások (és általában a legtöbb nem alapvető entitás is az univerzumban) nem mentális természetű.<sup>30</sup>

A pánszichizmus melletti érvelésben tehát mindenképpen fontos szerepet kell kapnia annak a gondolatnak, hogy a standard dualizmus nem jó választás. A dualizmus különféle változataival – a kortárs filozófusok többsége szerint – a fő probléma az, hogy nehezen összeegyeztethetőek a következő két állítással: 1. a fizikai világ okságilag/magyarázatilag zárt, azaz minden fizikai eseménynak van önmagában elégséges fizikai oka/magyarázata (ha van oka/magyarázata egyáltalán); 2. mentális entítások okoznak fizikai eseményeket, azaz az epifenomenalizmus hamis.

Az, hogy a fizikai világ okságilag/magyarázatilag zárt, természetesen nem *a priori* igazság, viszont induktíve ugyancsak jól megalapozott hipotézis. Az sem igényel különösebb magyarázatot, hogy az epifenomenalizmust miért tartják csak kevesen elfogadhatónak. Ha viszont a fizikai események okai csak fizikai entítások/események lehetnek, és a mentális entítások okoznak fizikai eseményeket, akkor a mentális entítások fizikai entítások. (A gondolatmenet ebben a formában természetesen még bőven finomítást igényelne – például explicitté kellene tenni azt a hallgatólagos premisszát, hogy a mentális entítások által okozott fizikai események nem szisztematikusan túldetermináltak nem mentális, fizikai események által –, de pusztán ahhoz, hogy érzékeltessük a problé-

29 Lásd például Skrbina 2017.

30 Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a standard fizikalizmus azonos a *via negativa* koncepcióra épülő fizikalizmussal: abból, hogy azt állítjuk, az alapvető entítások nem mentális természetűek, nem következik, hogy azt is kell állítanunk, hogy az alapvető entítások *per definitionem* nem mentális természetűek.



mát, most ebben a formában is megfelelő.)<sup>31</sup> A pánpszichista e megfontolás alapján két logikailag lehetséges formában is elutasíthatja a dualizmust.

Az első, hogy elfogadja a fizikalizmust, de nem a standard formájában. A pánpszichista fizikalista álláspontja természetesen az lesz, hogy – többek között – az alapvető entitások fizikai természetű, de egyben mentális természetű entitások is. Egy logikailag lehetséges pánpszichista álláspont például, hogy az *elektronnak lenni* fizikai tulajdonság azonos az *elektronérzet* mentális tulajdonsággal. Minthogy ebben az esetben a pánpszichista elmélete implikálni fogja azt az állítást, hogy minden mentális entitás fizikai természetű is egyben, a fizikai világ oksági zártságának elismerésével együtt is tarthatja okságilag hatékonynak a mentális állapotokat.

A pánpszichista második lehetősége, hogy elutasítja a fizikalizmust (mert mondjuk szerinte a „mentális” és a „fizikai” egymást kizáró fogalmak), és egyszerűen azt mondja, hogy az alapvető entitások mentális (és nem fizikai) természetűek. Ugyanakkor a naturalizmust (durván: azt a tézist, hogy az aktuális világban csak olyan entitások léteznek, melyek szerepelnek a természettudományos elméleteink ontológiájában) nem utasítja el a fizikalizmussal együtt. Az alapvető entitásokat tehát ugyan nem fizikai, de természeti entitásoknak fogja tartani, és ezzel együtt a fizikai világ oksági/magyarázati zártságának téziséét egyszerűen kicseréli a természeti világ oksági/magyarázati zártságának tézisére, amit első nekifutásra mondjuk a következőképp fogalmazhatunk meg: minden a természettudományos elméleteink fogalmi készletével leírható eseménynek van önmagában elégséges, a természettudományos elméleteink fogalmi készletével maradéktalanul leírható oka/magyarázata. Azáltal, hogy az alapvető természeti entitásokat mentális entitásoknak tekinti, e tézissel – ami empirikusan semmivel nem inkább vagy kevésbé megapozott, mint az előző változat – semmiképp nem kerül ellentmondásba.

Bármelyik lehetőséget választja is azonban (a kettő közötti különbség inkább csak verbális különbségnek tűnik), azt még mindenképpen meg kell indokolnia, hogy miért tartja elfogadhatatlannak a dualizmussal együtt a fizikalizmus standard változatait is. Az alábbiakban röviden felvázolom a – megítélésem szerint – két legfontosabb ilyen irányú pánpszichista érvelés alapgondolatait.<sup>32</sup>

31 Ez a fajta antidualista érvelés minden bizonnyal David Lewis 1966-os cikkében jelenik meg először világos formában, lásd Lewis 1966.

32 Általában a standard materialista megközelítés egy nagy hatású kritikája: Nagel 2012.

### 2.2.1. A magyarázati szakadékra épülő érvek<sup>33</sup>

Ma valószínűleg a legtöbb filozófus – akár fizikalista, akár nem – egyetért a megállapítással, hogy a fizikalizmus számára a legnagyobb kihívást a fenomenális tulajdonságok létezésének ténye jelenti. Konkrétabban arról van szó, hogy – sokak szerint – úgy tűnik, hogy a fizikalista elméletek nem képesek megmagyarázni, hogy a nem mentális/fenomenális fizikai entitások ilyen-olyan kombinálódása/konfigurációja hogyan eredményezheti fenomenális tapasztalatok megjelenését a világban. E problémát szokás úgy megfogalmazni, hogy a fenomenális és a fizikai közt „magyarázati szakadék” húzódik.

Az, hogy a fizikalista elméletek nem képesek megmagyarázni a fenomenális tapasztalatok létezését, gyakorlatilag azt jelenti, hogy a fizikalista állítása szerint fenomenális élményekkel azonos (és/vagy fenomenális élmények megjelenését szükségszerűsítő) fizikai állapotok létezéséből nem tudunk deduktíve fenomenális élmények létezésére következtetni.<sup>34</sup> Nevezzük például a fájdalommal korreláló fizikai állapotot – ahogy szokás – „C-rostok tüzelésének”. A típusazonosság-elmélet képviselője szerint például a fájdalom azonos a C-rostok tüzelésével.<sup>35</sup> Azonban el tudjuk gondolni, hogy egy lénynek tüzelnek a C-rostjai, és nem érez fájdalmat. Úgy is fogalmazhatunk, hogy nem tudjuk *a priori*, hogy ha egy lénynek tüzelnek a C-rostjai, akkor a lény fájdalmat érez. De akárhogyan is fogalmazzunk, a lényeg: nem értjük, hogy a C-rostok tüzeléséből hogyan lesz olyan valami, mint fájdalmat átélni.

Továbbá úgy tűnik, hogy az, hogy ezt nem értjük, nem a fizikai világra vonatkozó ismereteink jelenleg hiányos voltából fakad. Bármilyen új ismeretekre fogunk is a jövőben szert tenni a nem mentális/fenomenális fizikai entitások természetéről, konfigurációinak különböző módjairól stb., amennyire ma meg tudjuk ítélni, ezen új ismeretek semmit nem fognak segíteni annak megértésében, hogy a nem fenomenálisból hogyan lesz fenomenális.

Bizonyos dualista érvelések ezen a vonalon tovább haladva a következőt próbálják megmutatni: a magyarázati szakadék létezése végső soron azt a belátást kell, hogy eredményezze, hogy kizárólag csak fizikai entitások konfigurációja nem is *lehet* elégséges feltétele fenomenális entitások megjelenésének. Ezek az érvek tehát egy episztemológiai

---

33 Az ilyen típusú érveket – mondjuk így – „az emergencia lehetetlenségéből vett érveknek” (*Anti-Emergence* vagy *Non-Emergence Argument*) szokták címkézni. Minthogy az „emergencia” különösen homályos, különböző szerzők által eltérő értelemben használt fogalom, én itt szándékosan kerülöm a használatát. A két legtöbbet hivatkozott ilyen típusú érvelés: Nagel 1979, Strawson 2006. Az „emergencia” fogalmáról lásd például Chalmers 2003.

34 A mai napig a legvilágosabb kifejtése e problémának: Levine 2008.

35 Bár ez így nem éppen szabatos megfogalmazása annak, amit a típusazonosság-elmélet állít (erről bővebben: Tőzsér 2008), most nem szükséges tovább pontosítanunk.

tézistől egy metafizikai konklúzióhoz jutnak el. Például a tulajdonságdualizmus<sup>36</sup> standard változatainak alaptézise, hogy a fenomenális tapasztalatok úgy jelennek meg, hogy a komplexitás egy bizonyos szintjét elérő nem fenomenális fizikai struktúrák valamiért elkezdnek a fizikai tulajdonságoktól radikálisan különböző, a fizikai tulajdonságokhoz képest „új”, *nem fizikai* fenomenális tulajdonságokat instanciálni. E metafizikai tézis természetesen egyfajta megoldást kínál a magyarázati szakadék problémára is. Ha fel tesszük, hogy igaz, többé már nem kell azon a kérdésen törni a fejünket, hogy hogyan lesz a fizikaiból fenomenális: mivel belátjuk, hogy nem lesz. (Ugyanakkor ebben az esetben a dualistának meg arra a kérdésre kell választ adnia, hogy a komplex fizikai struktúrák miért kezdenek el nem fizikai tulajdonságokat instanciálni.)

Mind a fizikalizmus, mind a tulajdonságdualizmus standard formáinak képviselői abban tehát egyetértenek, hogy a fenomenális tudatosság megjelenése (legalábbis az aktuális világban) komplex fizikai rendszerek létezéséhez kötött. Kevésbé komplex – pláne alapvető – entitások nem rendelkezhetnek fenomenális (és általában mentális) tulajdonságokkal. A dualista szerint azonban – természetesen ebben tér el álláspontja a fizikalistától – a nem mentális/fenomenális alapvető fizikai alkotóelemek komplex elrendeződése nem eredményezheti fenomenális tulajdonságok megjelenését.

A magyarázati szakadék problémájára épülő pánpszichista érvelés nagy vonalakban a következőképpen foglalható össze. A pánpszichista abban egyetért a dualistával, hogy a nem mentális/fenomenális alapvető fizikai alkotóelemek komplex elrendeződése nem eredményezheti, de legalábbis nem magyarázza meg fenomenális tulajdonságok megjelenését. Ezen az alapon utasítja el a standard fizikalizmust – hasonlóan a dualistához. Ugyanakkor a pánpszichista a dualizmust is elutasítja (például a mentális okozással kapcsolatos problémák miatt). Mármost ha a nem mentális/fenomenális alapvető fizikai alkotóelemek komplex elrendeződése nem eredményezheti, de legalábbis nem magyarázza meg fenomenális tulajdonságok megjelenését, továbbá ha e tulajdonságok nem is a fizikai entitásoktól radikálisan különböző, azokhoz képest új, nem fizikai entitások, akkor csak egy dolgot mondhatunk – hangzik a pánpszichista konklúzió: az alapvető fizikai entitások már maguk is fenomenálisak. A fenomenalitás nem az alsóbb szintekhez képesti újdonságként megjelenik valahol a komplexitás egy bizonyos szintjén, hanem „kezdettől fogva” jelen van a fizikai világ legalapvetőbb szintjén is. Ha ez utóbbi állítás igaz, akkor a magyarázati szakadék probléma természetesen eltűnik, hiszen nem kell megmagyaráznunk a megmagyarázhatatlant, azt, hogy hogyan lesz a nem fenomenálisból fenomenális: minthogy minden fenomenális.

Ennek a fajta pánpszichista érvelésnek természetesen legalább három sarkalatos pontja van, melyeket három kérdés formájában is megfogalmazhatunk. Az első: a ma-

36 A példányfizikalizmus azon változata, mely szerint fizikai partikulárek fizikai tulajdonságaik mellett instanciálhatnak nem a fizikai tulajdonságokra ráépülő mentális tulajdonságokat.

gyarázati szakadék valóban kezelhetetlen problémát jelent a standard fizikalizmus számára? A második: a dualizmus valóban (minden formájában) tarthatatlan álláspont? A harmadik: a pánpszichizmus valóban megmagyarázza a fenomenális tulajdonságok létezését? Jórészt az első két kérdés körül forogtak az utóbbi évtizedekben az elme természetét érintő viták az analitikus elmefilozófiában, e kérdések tárgyalására most nem térünk ki.<sup>37</sup> Azt azonban mindenképpen meg kell említenünk, hogy a harmadik kérdésre egyáltalán nem egyértelműen „igen” a válasz.

A fentebb vázolt pánpszichista elképzelés ugyanis az lenne, hogy az alapvető (fizikai) entitásoknak megvan a saját elemi fenomenális tudatosságuk, és valahogy ezek a „tudatosságdarabkák” konstituálják az általunk ismert magasabb szintű fenomenális tulajdonságokat/állapotokat, mint például az emberi fájdalmat, vagy akár individuális tudatokat. Felmerül azonban a kérdés: mennyivel értjük kevésbé azt, hogy a nem mentális/fenomenális fizikai entitások ilyen-olyan kombinálódása/konfigurációja hogyan eredményezheti e tapasztalatok megjelenését, mint azt, hogy a saját elemi tudatossággal rendelkező alapvető entitások ilyen-olyan kombinálódása/konfigurációja hogyan eredményezheti az általunk ismert fenomenális tapasztalatok megjelenését?

Úgy tűnik, a pánpszichista magyarázata semmivel nem jobb, mint a standard fizikalistáé – és ez természetesen az egész érvet aláássa. Sőt, a pánpszichista talán még egy fokkal rosszabb helyzetben is van a fizikalistánál. Ugyanis, bár azt (ma legalábbis) valóban nem értjük, hogy alapvető fizikai entitások kombinálódása hogyan eredményezheti a fenomenalitás megjelenését, de azt legalább értjük valamennyire, hogy mit jelent, hogy alapvető fizikai entitások kombinálódnak. Ezzel szemben erősen kérdéses, hogy bármennyire is érthető-e, hogy mit jelent az, hogy különálló fenomenális tudatosságdarabkák kombinálódnak, kiadva valamilyen egységes tudatosságot.

Ez az úgynevezett „kombinációs probléma” (*combination problem*),<sup>38</sup> amire ez idáig nem született kielégítő pánpszichista válasz. És – valljuk meg – nem is igen várható, hogy a jövőben születik: semmivel nem tűnik inkább valószínűnek az, hogy a jövőbeli pánpszichista elméletek érthetővé teszik, hogy a saját elemi tudatossággal rendelkező alapvető entitások kombinálódásából hogyan alakulnak ki az általunk ismert fenomenális élmények, mint az, hogy a jövőbeli fizikalista/fizikai elméletek érthetővé teszik, hogy a nem fenomenális fizikai entitások kombinálódásából hogyan alakulnak ki ilyen élmények.

Természetesen a pánpszichista megteheti azt, hogy a magasabb szintű, általunk is ismert fenomenális entitásokat nem azoknál egyszerűbb fenomenális entitások által konstituált entitásoknak tekinti (tehát a kombinációs probléma a pánpszichizmus nem minden formáját érinti), ebben az esetben azonban a magasabb szintű fenomenális tu-

37 Lásd például: Ambrus et al. 2008, 9–134, 297–408; Tözsér 2009, 206–54; Pöntör 2015.

38 Seager 2004.

lajdonságok létezéséből kiindulva nem érvelhet az alapvető (fizikai) entitások fenomenális volta mellett.

### 2.2.2. Intrinzikus tulajdonság érv

A pánpszichizmus melletti másik fő érvelési irány alapgondolatát a legegyszerűbben talán valahogy a következő – durván leegyszerűsített – formában foglalhatjuk össze: induljunk ki abból, hogy a materializmus igaz. Ekkor azt mondhatjuk, hogy az anyagi világnak van egy olyan szegmense, amelynek ismerjük a belső természetét, nevezetesen a saját testünk (vagy annak valamely része: agyunk/idegrendszerünk). Továbbá azt is meg kell állapítanunk, hogy az anyagi világnak ez az egyetlen ilyen szegmense. Azon egyszerű oknál fogva, hogy a világ összes entitása közül ez az egyetlen olyan entitás, melyet „belülről” vagyunk képesek megtapasztalni. A tapasztalás e módját nevezzük „introspekciónak” (vagy „reflexiónak”). A világ összes többi részét csak „kívülről” ismerhetjük. Mármint ha feltesszük, hogy a tulajdonságmonizmus igaz (ezt ugye most feltesszük, mivel a materializmus tulajdonságmonizmus), akkor azt kell mondanunk, hogy a világ minden (anyagi) entitása ugyanolyan belső természetű. Minthogy pedig a világ egyetlen olyan anyagi entitásának, melynek ismerjük a belső természetét, a belső természete mentális (az introspekció tárgyai nyilvánvalóan mentális természetűek), ebből az következik, hogy a világ minden anyagi entitásának a belső természete mentális. Ezt ráadásul még az a tény is megerősíteni látszik, hogy az általunk egyetlen belülről ismert entitástípus (test/agy/idegrendszer) kívülről nézve éppen úgy nem mentális (anyagi) természetűnek látszik, mint a világ általunk belülről nem ismert összes többi része.

Nagyjából ez a gondolat az alapja a pánpszichizmus melletti úgynevezett „intrinzikus tulajdonság” (*intrinsic property*) vagy „intrinzikus természet” (*intrinsic nature*) érveknek.<sup>39</sup> Ezen érvek – a fenténél szofisztikáltabb változataikban – például a következő állításokhoz hasonló állításokra szoktak épülni: a fizika tudománya (és általában a természettudományok) csak a világot alkotó entitások extrinzikus tulajdonságait tárják fel, intrinzikus tulajdonságaikat nem; vagy: a fizika tudománya (és általában a természettudományok) csak a világot alkotó entitások diszpozicionális tulajdonságait tárják fel, kategorikus tulajdonságaikat nem.

Mivel az intrinzikus–extrinzikus, illetve a kategorikus–diszpozicionális felosztások e kérdéstől függetlenül, önmagukban is meglehetősen sok vitát váltanak ki, talán jobb, ha most egyszerűen úgy fogalmazunk, hogy az ide tartozó érvek azon az állításon alapulnak, hogy a fizika és általában a természettudomány a világot alkotó entitások belső –

39 Például Goff 2017, 2019.

azaz más entitásoktól függetlenül fennálló – tulajdonságairól nem mond semmit, hanem csak ezen entitások egymáshoz való viszonyának, azaz relációs tulajdonságainak leírására szorítkozik. Mondhatjuk úgy is, hogy a természettudomány a világ struktúráját írja le, de arról hallgat, hogy a világ „miből van”.

Ezen elképzelés egy lehetséges változata például, hogy a fizikai elméletekben szereplő tulajdonságok szereptulajdonságok. Az *elektronnak lenni* tulajdonság például nem más, mint egy szereptulajdonság, amely részben a következőképp írható le: elektron az a *bármilyen belső természetű dolog*, amely taszít más elektronokat (azaz bármilyen dolgot, amely betölti ugyanazt a szerepet, mint ő maga), és vonzza a protonokat. Természetesen a *protonnak lenni* tulajdonság is egy szereptulajdonság lesz, ami részben a következőképp írható le: proton az a *bármilyen belső természetű dolog*, amely vonzza az elektron-szerepet betöltő entitásokat, és taszítja a protonszerepet betöltő entitásokat. A lényeg, hogy a fizika csak ezen „bármilyen természetű dolgok” egymáshoz való viszonyáról szolgáltat számunkra információkat, de arról nem mond semmit, hogy e dolgok önmagukban milyenek.

Mármost ha elfogadjuk, hogy a természettudomány csak a világot alkotó entitások egymáshoz való viszonyáról tesz állításokat, akkor – úgy tűnik – azt is el kell fogadnunk, hogy a tudomány által a világról nyújtott leírásból kimarad valami fontos. Valamely struktúra ismeretéből ugyanis tényleg nem következik, hogy ismerjük a kérdéses struktúrát felépítő elemek belső természetét is. Például abból, hogy valaki megért egy leírt szöveget, joggal következtethetünk arra, hogy ismeri a jelek (betűk) egymáshoz való viszonyát, de arra nem, hogy tudja, mi a nyomdafesték anyaga. De az is nyilvánvaló, hogy ugyanazt a struktúrát egymástól nagyon különböző belső természetű alkotóelemek is realizálhatják, mint például, amikor ugyanaz a szöveg jelenik meg a monitoron, mint a papíron. Tehát elvileg akár radikálisan különböző természetű világoknak lehet ugyanolyan fizikájuk.

Persze abból, hogy a tudomány nem szolgáltat számunkra semmilyen információt arra nézve, hogy milyen a világot alkotó entitások belső természete, még nem következik, hogy a világot alkotó entitások belső természete mentális. Viszont ez az a pont, ahol úgy érvelhet a pánpszichista, hogy vannak olyan entitások, melyeknek ismerjük a belső természetét: ezek a saját mentális állapotaink, melyek belső természete mentális. Ennek fényében pedig legalábbis észszerű feltételeznünk, hogy a mentális tulajdonságok a világot alkotó entitások azon belső tulajdonságai, melyek a világ természettudományos leírásából kimaradnak. (De legalábbis a fenomenális tulajdonságok, annyi ugyanis biztos, hogy az introspektív tapasztalatban a mentális állapotaink fenomenálisan tudatos enti-

tásokként jelennek meg.) A pánpszichizmus e formáját „russelliánus pánpszichizmusként” szokták emlegetni.<sup>40</sup>

A russelliánus pánpszichizmus mellett szól, hogy egyfajta megoldást kínál a test-elmélet problémára is. Minden bizonnyal nem járunk messze az igazságtól, ha azt mondjuk, hogy e probléma abban a tényben gyökerezik, hogy egyfelől – most az egyszerűség kedvéért fogalmazzunk így – az elme az introspektív tapasztalatban, „belülről” radikálisan különböző természetűnek tűnik, mint saját testünk/agyunk, másfelől viszont az is nyilvánvaló, hogy nagyon szoros kapcsolat van e két radikálisan különbözőnek tűnő entitás között. Az alapvető kérdés mármint a következő: ha valóban különböznek, akkor miért van, és főleg hogyan lehetséges ilyen szoros kapcsolat közöttük, ha pedig nem különböznek, akkor miért tűnnek ennyire különbözőnek? Russelliánus pánpszichista alapon viszont adja magát a következő válasz: az introspekció során *ugyanazon* entitások (innen ered a szoros kapcsolat) belső tulajdonságait tapasztaljuk, amely entitások között fennálló, a belső tulajdonságaiktól különböző (innen ered a különbözőség) relációs tulajdonságok konstituálják az érzékszerveinkkel „kívülről” észlelhető, „fizikainak” nevezett létezőket, mint például az emberi agyat.

E megoldási javaslat első pillantásra valóban ígéretesnek tűnik, azonban kérdés, hogy a kidolgozott formái bármennyivel is problémamentesebbek-e, mint a standard fizikalista vagy dualista elméletek. Az például rögtön szembetűnő vonása ennek az elgondolásnak, hogy a tulajdonságdualizmus egy formájának tűnik (a mentális belső tulajdonságok és a relációs fizikai tulajdonságok dualizmusa), így pedig kérdéses, hogy el tudja-e kerülni a mentális okozás problémáját.<sup>41</sup>

Általában is elmondhatjuk erről az érvelési irányról, hogy első pillantásra meggyőzőnek tűnik, a részleteket tekintve azonban már kevésbé. A leggyengébb pontja nyilvánvalóan az, hogy nehezen tűnik igazolhatónak az az állítás, hogy a fizikai entitások belső tulajdonságai mentális entitások, pusztán azon az alapon, hogy ezen entitásoknak valamilyen belső tulajdonságokkal kell rendelkezniük. A fizikai világ azon vékony szelete, melyről nagy valószínűséggel tudjuk, hogy mentális, nagyon csekély empirikus bázist jelent egy olyan induktív következtetés levonására, melynek konklúziója az, hogy a fizikai világ minden alkotóeleme mentális. Az is kérdéses, hogy a relációs (fizikai) tulajdonságok létezésére a legjobb (ontológiailag a legtakarékosabb, a világról alkotott egyéb is-

40 Bertrand Russell egyike volt az első olyan gondolkodóknak, akik a fizikát illetően hasonló gondolatokat fogalmaztak meg. E koncepciónak nem csak pánpszichista, hanem standard fizikalista és neutrális monista változata is lehetséges. Lásd Russell 1927, Holman 2008, Chalmers 2013.

41 Howell 2014.

mereteinkhez a legjobban illeszkedő stb.) magyarázat az, hogy e tulajdonságoknak mentális alapjai vannak.<sup>42</sup>

### 2.3. A pánpszichizmus kilátásai

Azt hiszem, hogy a pánpszichizmus ellen nincsenek igazán nyomós érvek. Az az „ellen-érv”, hogy erősen „kontraintuitív” álláspontnak tűnik, nemigen mond többet annál, mint hogy hétköznapi meggyőződéseinkkel nem fér össze. Ezen az alapon azonban például a kvantummechanikát is elutasíthatnánk. Továbbá a világról alkotott hétköznapi meggyőződéseink, „intuíciónk” rendszere nagyon is változékony. Az az állítás például, hogy *a mentális folyamatok azonosak agyi folyamatokkal*, minden bizonnyal ma is sokak számára kontraintuitív, háromszáz évvel ezelőtt pedig minden bizonnyal még inkább ez volt a helyzet.

Azt is nehéz elképzelni, hogy valakinek sikerüljön valamilyen, a pánpszichizmust cáfoló – konkluzív – *a priori* érveléssel előállnia. A tapasztalatra hivatkozva pedig legfeljebb csak annyit állíthatunk joggal, hogy az általunk (valamennyire) ismert mentális tulajdonságokhoz „passzoló” viselkedést csak azok a fizikai rendszerek produkálnak, amelyeknek rendszeresen valamilyen elmét tulajdonítunk. Arról azonban fogalmunk sincs, hogy az általunk nem ismert mentális tulajdonságokhoz milyen viselkedés passzolna. Lehet, hogy pont olyan, amelyet a szerintünk nem mentális fizikai létezők mutatnak.

Így a pánpszichizmus jövőbeli sorsát – ha csak a racionális szempontokat vesszük figyelembe – elsősorban az fogja meghatározni, hogy a pánpszichizmus képviselőinek mennyire meggyőzően sikerül megmutatniuk, hogy az általuk képviselt alternatíva határozottan jobb, mint a standard fizikalista és dualista vetélytársai. A fentiek alapján azonban ez számomra egyelőre nem tűnik túlzottan reményteljes vállalkozásnak.

---

<sup>42</sup> Valójában abban a kérdésben sincs konszenzus, hogy kell-e egyáltalán feltételeznünk bármilyen belső tulajdonság létezését. Vannak, akik szerint nem, például Ellis 2001, McKittrick 2003. És persze ezzel sokan vitatkoznak, például Robison 1982, Goff 2017.



## Bibliográfia

- Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tözsér János, szerk. 2008. *Elmefilozófia: Szöveggyűjtemény*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Ambrus Gergely. 2008. „Tudatosság.” In *Elmefilozófia: Szöveggyűjtemény*, szerk. Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tözsér János, 297–318. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Banks, Erik C. 2010. „Neutral monism reconsidered.” *Philosophical Psychology* 23/2: 173–87.
- Brüntrup, Godehard – Ludwig Jaskolla, szerk. 2016. *Panpsychism*. New York: Oxford University Press.
- Chalmers, David. 1996. *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press.
- Chalmers, David. 2003. „Az emergencia változatai.” Ford. Csordás Artilla. *Világosság* 44/3–4: 43–51.
- Chalmers, David. 2013. „Panpsychism and Panprotopsychism.” [<http://consc.net/papers/panpsychism.pdf>] (2021.03.24.)
- Chalmers, David. 2019. „Idealism and the Mind-Body Problem.” In *The Routledge Handbook to Panpsychism*, szerk. William Seager, 353–73. London: Routledge.
- Churchland, Paul M. 1981. „Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes.” *Journal of Philosophy* 78/2: 67–90.
- Dennett, Daniel C. 1991. *Consciousness Explained*. London: Penguin.
- Ellis, Brian. 2001. *Scientific Essentialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forrai Gábor. 2008. „Intencionalitás.” In *Elmefilozófia: Szöveggyűjtemény*, szerk. Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tözsér János, 137–58. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Foster, John. 1982. *The Case for Idealism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Foster, John. 2008. *A World for Us: The Case for Phenomenalistic Idealism*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Goff, Philip. 2017. *Consciousness and Fundamental Reality*. New York: Oxford University Press.
- Goff, Philip. 2019. *Galileo's Error: Foundations for a New Science of Consciousness*. New York: Pantheon Books.
- Goff, Philip – William Seager – Sean Allen Hermanson. 2017. „Panpsychism.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. Edward N. Zalta. [<https://plato.stanford.edu/entries/panpsychism/>] (2021.03.24.)
- Goldschmidt, Tyron – Kenneth L. Pearce, szerk. 2017. *Idealism: New Essays in Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Guyer, Paul – Rolf-Peter Horstmann. 2015. „Idealism.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. Edward N. Zalta. [<https://plato.stanford.edu/entries/idealism/>] (2021.03.24.)
- Holman, Emmett. 2008. „Panpsychism, Physicalism, Neutral Monism and the Russellian Theory of Mind.” *Journal of Consciousness Studies* 15/5: 48–67.
- Howell, Robert. 2014. „The Russellian Monist's Problems with Mental Causation.” *Philosophical Quarterly* 65/258: 22–39.
- Huoranszki Ferenc. 2001. *Modern metafizika*. Budapest: Osiris Kiadó.

- James, William. 1981. „Létezik-e »tudat?«” Ford. Márkus György. In *Pragmatizmus*, szerk. Szabó András Görgy, 301–24. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Kocsis László. 2016. *Az igazságalkotás metafizikája*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Langton, Rae. 1998. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Clarendon Press.
- Levine, Joseph. 2008. „A milyenség kihagyásáról.” Ford. Eszes Boldizsár. In *Elmefilozófia: Szöveggyűjtemény*, szerk. Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tözsér János, 354–73. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Lewis, David. 1966. „An Argument for the Identity Theory.” *The Journal of Philosophy* 63: 17–25.
- Mach, Ernst. 1886. *Az érzetek elemzése*. Ford. Erdős Lajos. Budapest: Franklin.
- Márton Miklós. 2015. „Mentális antirealizmus és a megkülönböztető jegy problémája.” In *Realizmus, magyarázat, megértés*, szerk. Márton Miklós – Molnár János – Tözsér János, 237–51. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Márton Miklós. 2019. „Mi a »fizikai«? Kísérletek a »fizikai« fogalmának meghatározására a kortárs fizikalizmusvitában.” *Elpis* 12/2: 79–106.
- McKittrick, Jennifer. 2003. „A Case for Extrinsic Dispositions.” *Australasian Journal of Philosophy* 81: 155–74.
- Nagasawa, Yujin – Khai Wager. 2016. „Panpsychism and Priority Cosmopsychism.” In *Panpsychism*, szerk. Brüntrup, Godehard – Ludwig Jaskolla, 113–29. New York: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas. 1979. „Panpsychism.” In *Mortal Questions*, 181–95. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, Thomas. 2012. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press.
- Newlands, Samuel. 2011a. „Hegel's Idealist Reading of Spinoza.” *Philosophy Compass* 6/2: 100–108.
- Newlands, Samuel. 2011b. „More Recent Idealist Readings of Spinoza.” *Philosophy Compass* 6/2: 109–19.
- Pöntör Jenő. 2015. „Magyarázat és fizikalizmus.” In *Realizmus, magyarázat, megértés*, szerk. Márton Miklós – Molnár János – Tözsér János, 13–30. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Putnam, Hilary. 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, Willard Van Orman. 1999. „Naturalizált ismeretelmélet.” Ford. Farkas Katalin. In *Tudományfilozófia: szöveggyűjtemény*, szerk. Forrai Gábor – Szegedi Péter, 369–82. Budapest: Áron Kiadó.
- Robinson, Howard. 1982. *Matter and Sense*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, Howard. 2016. *From the Knowledge Argument to Mental Substance: Resurrecting the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, Bertrand. 1921. *The Analysis of Mind*. London: Allen and Unwin
- Russell, Bertrand. 1927. *The Analysis of Matter*. London: Allen and Unwin.

- Seager, William. 2004. „Tudat, információ és pánpszichizmus.” Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo* 5/2: 47–62.
- Skrbina, David. 2007. „Panpsychism.” In *Internet Encyclopedia of Philosophy*, szerk. James Fieser – Bradley Dowden. [<https://iep.utm.edu/panpsych/>] (2021.03.24.)
- Skrbina, David. 2017. *Panpsychism in the West, Revised Edition*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Sprigge, Timothy. 1983. *A Vindication of Absolute Idealism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Strawson, Galen. 2006. „Realistic Materialism: Why Physicalism Entails Panpsychism.” *Journal of Consciousness Studies* 13/10–11: 3–31.
- Tőzsér János. 2008. „Általános bevezetés: a test-lélek probléma.” In *Elmefilozófia: Szöveggyűjtemény*, szerk. Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tőzsér János, 9–85. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Tőzsér János. 2009. *Metafizika*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Wilson, Jessica. 2006. „On Characterizing the Physical.” *Philosophical Studies* 131/1: 61–99.



# KRATÉR



Ónya Balázs

## Két érv az igazság definiálhatatlansága mellett<sup>1</sup>

### 1. Bevezetés

Vannak, akik szerint a filozófia egyik célja az, hogy pontosan definiáljon vagy legalább részben tisztázzon bizonyos fogalmakat, különös tekintettel azokra, amelyek alapvető jelentősége és nélkülözhetetlensége aligha kérdőjelezhető meg. Többek között ilyen fogalom a hétköznapi, tudományos és filozófiai diskurzusokban egyaránt rendszeresen használt *igazság* fogalma is. Ám az igazságfogalom alapvető jelentősége ellenére – vagy talán éppen annak köszönhetően – még nem sikerült kielégítő választ adni az igazságfogalmunkkal kapcsolatos legégetőbb kérdésekre: mit értünk egész pontosan azon, hogy valami igaz; miféle dolgokról mondhatjuk egyáltalán azt, hogy igazak; minek köszönhetően igaz az, ami igaz; és így tovább.

Tanulmányomban természetesen nem e kérdések kimerítő megválaszolására vállalkozom, célom abban áll, hogy az igazság természetére vonatkozó álláspontok egyike, nevezetesen az *igazsággal kapcsolatos primitivizmus* (továbbiakban: *alethikus primitivizmus*) tarthatóságát két érv alaposabb vizsgálatával védelmembe vegyem.

Az alethikus primitivizmusnak két fő állítása van. Egyrészt az, hogy az igazság fogalmát nem lehet definiálni, másrészt hogy az igazság fogalmát, annak definiálhatatlansága ellenére, fel lehet használni más, definiálhatónak vélt és az igazságénál elméleti szempontból bonyolultabbnak tartott fogalmak definiálására, magyarázatára.<sup>2</sup> Ilyen fogalmak például a jelentés, a tudás vagy helyes következtetés fogalmi. Ennek részleteire a későbbiekben kitérek, most azért vezettem be az alethikus primitivizmus két fő állítását, hogy tisztázzam, elsősorban az első állítással foglalkozom, és kevésbé fogom érinteni más fogalmaknak az igazságfogalmat felhasználó definiálásának kérdését. Tehát mindössze arra kívánok rámutatni, hogy az igazság *definiálhatatlanságának* bizonyításához milyen filozófiai érveket mozgósíthatunk.

A dolgozatban először az alethikus primitivizmus egyik legelső képviselőjeként számontartott Gottlob Frege az igazság definiálhatatlansága mellett felhozott érvét rekonstruálom, miközben kísérletet teszek egy lehetséges ellenvetés megválaszolására.

1 Köszönettel tartozom témavezetőmnek, Kocsis Lászlónak, továbbá Pete Krisztiánnak, Tuboly Ádám Tamásnak és a két bírálómnak egyaránt. Megjegyzéseikkel és javításaikkal nagyban hozzájárultak, hogy a szöveg elnyerje jelenlegi formáját.

2 A fogalmi analízis részletes bemutatásához lásd: Strawson 1992; Jackson 2000; Márton 2010, 43–56.

Majd a primitivista nézetek aranykorának tekinthető, XX. század eleji filozófia egy másik prominens alakjának, George Edward Moore-nak a *jó* fogalmával kapcsolatos primitivizmusát vizsgálom meg: elsősorban az érdekel, hogy Moore-nak a jó definiálhatatlansága mellett szóló nyitott kérdés argumentuma alkalmazható-e az alethikus primitivizmus első – negatív – állításának alátámasztására.

## 2. Az igazságelméletekről általában

Az igazságra gondolhatunk úgy mint *fogalomra*,<sup>3</sup> amellyel rendelkezünk, például, amikor valamit igaznak tartunk; továbbá úgy is mint *tulajdonságra*,<sup>4</sup> amivel bizonyos típusú dolgok, vagyis az úgynevezett *igazsághordozók* – *propozíciók, kijelentések, állítások, vélekedések, kijelentő mondatok* – rendelkeznek. Ez utóbbi esetben azt vizsgáljuk, hogy milyen ennek a tulajdonságnak a természete, illetve az imént említésre került jelöltek közül, egész pontosan melyik típusú igazsághordozó rendelkezhet (alapvetően) ezzel a tulajdonsággal.<sup>5</sup> Az igazságelméletekben alapvetően két fő irányzatot különböztethetünk meg: a szubsztantivista és deflácionista megközelítést.

A szubsztantivisták úgy tartják, hogy az igazság egy szubsztantív, definiálható fogalom és tulajdonság, mert feltételezik, hogy van olyan fogalom vagy fogalmak halmaza (ilyen lenne a „korrespondencia”, a „tény”, a „koherencia”, vagy akár a „hasznosság” fogalmi), amellyel képesek vagyunk tisztázni, hogy mit értünk azon, hogy valami igaz, illetve képesek vagyunk megadni a szükséges és elégséges feltételeit annak, hogy valami rendelkezik az igazság tulajdonságával.<sup>6</sup>

A három legnépszerűbb szubsztantivista igazságelmélet definíciós kísérletei:

(KorrT) *p igaz akkor és csak akkor, ha p megfelel a tényeknek.*

(KohT) *p igaz akkor és csak akkor, ha p egy koherens propozícióhalmaz eleme.*

(PragT) *p igaz akkor és csak akkor, ha p olyan, hogy hasznos hinni.*

A szubsztantivistákkal szemben a *deflácionista* igazságelméletek szerint az igazság szerepe kimerül bizonyos expresszív funkciók betöltésében. Egyrészt tagadják, hogy az igazságnak elméletileg jelentős szerepe van akár a hétköznapi, akár a tudományos dis-

3 Az igazságra *primitív fogalomként* tekint Davidson 1996, Sosa 2001, Patterson 2010.

4 Az igazságra *primitív tulajdonságként* tekint Moore 1993a, Russell 1904.

5 Ezzel a két szemponttal még nem fedtük le az összes lehetőséget. Frege például *logikai tárgyként* gondolt az igazságra (és hamisságra egyaránt). Fregével a 3. szakaszban foglalkozom részletesebben. Hasonló felosztást használ Asay 2013, 11–17 és Kocsis 2018, 15–25.

6 A szubsztantivista igazságelméleteket és azok problémáit részletesen bemutatja Kocsis 2018, 34–89.



kurzusokban, másrészt tagadják, hogy az igazság definiálható, analizálható. Ezzel szemben azt gondolják, hogy az igazság alapvető, egyszerű fogalom, amelyet nem lehet magyarázni más, alapvetőbb fogalmakkal, és az igazság által sem lehet megmagyarázni egyéb fogalmakat. Egyetértenek abban, hogy az igazság túlértékelt, inflált fogalom, és a szó eredeti értelmében egyáltalán nem fogható fel tulajdonságnak, éppen ezért az igazság filozófiai problémáját mondvacsinálnak tekintik és az igazságfogalom deflálására tesznek kísérletet.<sup>7</sup> Elméletük kidolgozásában kardinális szerepe van az úgynevezett (T)-bikondicionálisoknak vagy (T)-mondatoknak, amelynek a formája a következő:

(T) A  $p$  proposíció igaz akkor és csak akkor, ha  $p$ .

A deflácionista szerint a (T)-sémával mindent el lehet mondani az igazságról, nincs szükség más fogalomra. A séma behelyettesített esetei nem nyújtják az igazság definícióját, legalábbis nem olyan explicit módon, ahogy azt a szubsztantivisták teszik, ugyanakkor a (T)-séma előnye, hogy behelyettesített esetei *a priori* tudhatók és *szükségszerűen* igazak.

Az *alethikus primitivizmus* képviselői az imént vázolt két nézet egyikével sem tudnak teljes mértékig azonosulni, egy harmadik álláspontot képviselnek. Eszerint (1) az igazságot *nem lehet* egyéb, alapvetőbb fogalmakkal világosabbá tenni; (2) az igazság fogalmával számos másik, elméleti szempontból fontos fogalom definiálható, illetve (3) az igazság fontos elméleti szerepet tölt be, nagy magyarázóerővel bír, valamint a hétköznapi diskurzusban is teljesen legitim módon használható. Az igazsággal kapcsolatos primitivizmust éppen az különbözteti meg a deflácionizmustól, hogy az előbbieket szerint az igazság fogalmával lehet magyarázni más, az igazságnál bonyolultabb fogalmakat. A teljesség igénye nélkül említek pár példát arra, hogy mely fogalmaink definiálására *lehet* alkalmas az igazság: *igazolás* (akkor vagyunk igazoltak egy hitünkkel kapcsolatban, ha jó indokok szólnak amellett, hogy hitünk tárgya *igaz*); *logikai következtetés* (egy logikai következtetés konklúziója *szükségszerűen igaz*, ha a konklúzióhoz vezető premisszák *igazak*); *tudás* (igazolt *igaz* vélekedés); *jelentés* (akkor tudjuk egy mondat jelentését, ha tudjuk, hogy mikor *igaz*).

Ebben a tanulmányban a deflácionizmus és primitivizmus megkülönböztetése nem lesz különösebben releváns, ugyanis nem amellett kívánok érvelni, hogy akár Frege, akár Moore érvei rekonstruálhatók úgy, hogy arra következtessünk belőlük, hogy az igazsággal definiálhatók más fogalmak, hanem alapvetően arra teszek kísérletet, hogy érveiket az igazság definiálhatatlansága melletti meggyőző érvekként mutassam be.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> A deflácionista elmélet részletes ismertetéséhez magyarul lásd Kocsis 2018, 89–129.

<sup>8</sup> Ehhez lásd: Asay 2013, 2014. Asay alaposan vizsgálja a primitivizmus második állításának részleteit, nevezetesen azt, hogy mely fogalmak definiálhatók az igazság segítségével.

### 3. Frege érve az igazság definiálhatatlansága mellett

Az igazság definiálhatatlansága melletti egyik, ha nem a legismertebb érvet Frege a következőképp fogalmazta meg:

Nem lehet esetleg megállapítani az igazság fennállását, ha bizonyos szempontból megegyezés van? De milyen szempontból? És mit kell tennünk annak eldöntéséhez, hogy valami igaz-e? Azt kellene megvizsgáljunk, igaz-e, hogy – mondjuk egy képzet és egy valós dolog – az illető szempontból megegyeznek. Ezzel újra ugyanolyan jellegű kérdés előtt állnánk, és az egész játékot újakezdehetnénk. Ezzel meghíúsul az a kísérlet, hogy az igazságot úgy határozzuk meg, mint megegyezést. *És így hiúsul meg az igazság definiálására tett minden más kísérlet is.* Egy definícióban ugyanis bizonyos ismertetőjegyeket adunk meg. Ha a definíciót alkalmazni akarjuk egy különös esetre, mindig azt kell megvizsgáljunk, igaz-e, hogy ezek az ismertetőjegyek megvannak. Így mindig körben forognánk. Ezek szerint valószínű, hogy az „igaz” szó tartalma egészen sajátos és definiálhatatlan.<sup>9</sup>

Frege ezt az érvet alapvetően az igazság korrespondenciaelméletével szemben fogalmazta meg, azonban az összes olyan szubsztantivista igazságelmélettel szemben is érvényes, amelyek kísérletet tesznek az igazság definiálására. Az érv rekonstruálható *végtelen regresszus* formában,<sup>10</sup> valamint *körkörös érv*ként is.<sup>11</sup> A következőkben igyekszem úgy kibontani az érvet, hogy az elsőre nem teljesen világos, szubsztantivista definíciós kísérleteket kikezdő érv jobban kirajzolódjon.<sup>12</sup>

Mindenekelőtt tételezzük fel, hogy az igazság definiálható egy (SzubT) formájú bikondicionális segítségével, és azt is tegyük fel, hogy az igazsághordozók *fregei* proposíciók. Ebben az esetben így néz ki a bikondicionálisunk:

(SzubT) A  $p$  proposíció *igaz* akkor és csak akkor, ha  $p$   $F$ .

(1) Ha az igazság definíció szerint azonos  $F$ -fel, akkor minden igaz proposíciónak rendelkeznie kell az  $F$  tulajdonsággal.

(2) Ha azt állítjuk/véljük/gondoljuk, hogy egy adott partikuláris proposíció, vagyis  $p$  rendelkezik az  $F$  tulajdonsággal, akkor egyben azt is állítjuk/véljük/gondoljuk, hogy az a proposíció, hogy  $p$   $F$  igaz.

<sup>9</sup> Frege 2000, 194. (Saját kiemelés.)

<sup>10</sup> Dummett 1973, 442–471.

<sup>11</sup> Stepanians 2003, 331–345.

<sup>12</sup> Az érv rekonstrukciójához alapot nyújtott Soames 1999, 25 és Kocsis 2018, 79.

(3) Továbbra is tegyük fel, hogy az igazság definiálható úgy, mint  $F$ , vagyis, ha  $p$  igaz, akkor rendelkezik az  $F$  tulajdonsággal.

Ezek szerint, ha azt állítjuk/véljük/gondoljuk, hogy  $p$  rendelkezik az  $F$  tulajdonsággal, akkor két dolgot tehetünk, és ettől függően lesz az érv (K1) körkörösségi érv vagy (K2) végtelen regresszus érv.

(K1) Ahhoz, hogy kideríthessük,  $p$  rendelkezik-e az  $F$  tulajdonsággal, először azt kell tisztáznunk, hogy igaz-e az a proposíció, hogy  $p$   $F$ . Ebben az esetben körben forogunk, hiszen pontosan azt szeretnénk megmagyarázni, hogy mit jelent egy proposícióra nézve, hogy igaz, ám azzal, hogy  $p$  akkor és csak akkor igaz, ha  $p$   $F$ , nem fogunk valódi magyarázatot kapni, ha mindenekelőtt azt kell tisztáznunk, hogy igaz-e, hogy  $p$  rendelkezik az  $F$  tulajdonsággal.

(K2) Ahhoz, hogy kideríthessük,  $p$  rendelkezik-e az  $F$  tulajdonsággal, először azt kell tisztáznunk, hogy igaz-e az a proposíció, hogy  $p$   $F$ . Mivel az *igazsággal* rendelkezni nem más, mint az  $F$ -ség tulajdonságával rendelkezni, éppen ezért mindenekelőtt azt kell megvizsgálnunk, hogy az a proposíció, hogy  $p$   $F$  maga rendelkezik-e az  $F$  tulajdonsággal, ezt azonban csak úgy tudjuk megtenni, ha megvizsgáljuk, hogy az a proposíció, hogy  $(p$   $F)$   $F$  rendelkezik-e az  $F$  tulajdonsággal, és így tovább a végtelenségig.

Frege érvének fenti változatából azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az igazság azon fogalmaink egyike, amely definiálhatatlan, mert – attól függően ugyan, hogy melyik konklúziót fogadjuk el – az igazság definiálása során szükségszerűen a körkörösség vagy végtelen regresszus csapdájába esünk. Ugyanakkor bárki felvethetné a kérdést, hogy miért kellene elfogadnunk Frege premisszáit. Különösen a 2. premissza kapcsán támadhatnak kételyeink.

A kérdés az, hogy ha azt gondolom egy proposícióról, hogy az rendelkezik  $F$  tulajdonsággal, akkor miért kellene egyúttal azt is gondolnom, hogy *igaz*, hogy a kérdéses proposíció rendelkezik az  $F$  tulajdonsággal. Különösen akkor aggályos mindez, ha osztozunk a *szubsztantivisták* azon nézetében, miszerint létezik az igazságnál alapvetőbb fogalom, amelyet fel tudunk használni az igazság meghatározásához. A szubsztantivisták szerint – még egyszer – képesek vagyunk megmondani, hogy mi az az  $F$  tulajdonság, amely közös minden igaz proposícióban, vagyis vannak olyan fogalmaink, amelyek segítségével tisztázni tudjuk, hogy mit jelent igaznak lenni. Mivel mi azt szeretnénk tudni, hogy mit jelent egy proposíció esetében, hogy az igaz, és ha igaznak lenni annyi, mint  $F$  tulajdonsággal rendelkezni, akkor nem világos, hogy miért kellene még annak az

igazságát is gondolnunk, hogy  $p$  rendelkezik az  $F$  tulajdonsággal, vagyis  $p$  igaz. Tehát, ha Frege érvét először vesszük szemügyre, akkor joggal támadhatnának kételyeink, különösen a második premisszát illetően, ám ha számításba vesszük Fregének a második premisszát támogató tézisét, akkor ezek a kételyek megszűnhetnek, vagy legalábbis mérséklődhetnek. Ez a tézis az *igazság mindenütt jelenvalóságát* állítja, és Frege így ír róla:

Mindamellet azt kell gondolnunk, nem lehetséges felismerni egy dolog valamely tulajdonságát anélkül, hogy egyúttal igaznak ne találánánk azt a gondolatot, mely szerint a dolog rendelkezik az illető tulajdonsággal. Így egy dolog minden tulajdonságához kapcsolódik egy gondolat tulajdonsága, tudniillik az igazsága. Figyelemreméltó az is, hogy az „ibolyaszagot érzek” mondatnak ugyanaz a tartalma, mint az „igaz, hogy ibolyaszagot érzek” mondatnak. Úgy tűnik tehát, hogy a gondolathoz semmit sem teszünk hozzá azzal, hogy igazságot tulajdonítunk neki.<sup>13</sup>

Frege szerint, ha egy bizonyos dologgal kapcsolatban úgy gondolom, hiszem vagy állítom, hogy a kérdéses dolog, mondjuk a kutyám, rendelkezik a négylábúnak levés tulajdonságával, akkor ezt nem tudom gondolni, hinni vagy állítani anélkül, hogy a gondolatomat, a vélekedésemet, vagy a gondolatomat vagy vélekedésemet kifejező mondatokat igaznak ne tartanám.<sup>14</sup> Továbbá Frege a fenti passzusban nem csupán azt állítja, hogy minden tulajdonságtulajdonítás együtt jár azzal, hogy igaznak találjuk a gondolatot, miszerint a kérdéses dolog rendelkezik a kérdéses tulajdonsággal, hanem azt is, hogy amikor igazságot tulajdonítunk egy gondolatnak, akkor valójában nem változtatjuk meg a gondolatot. Frege szerint tehát ami a mondatok jelentését, vagyis az általuk kifejezett propozíciós tartalmakat illeti „A kutyámnak négy lába van.” és az „Igaz, hogy a kutyámnak négy lába van.” mondatok között nincs különbség.

Meg kell jegyezni azonban, hogy még ha plauzibilisnek is tűnik Frege jelentésazonosság melletti állásfoglalása, valójában indokolatlanul erős elköteleződésnek tűnik, ugyanis a két mondat másról szól, vagy ha úgy tetszik, más tényt ír le: az első mondat a kutyáról szól, a második viszont a gondolatról, amit az első mondat kimondása során fejezünk ki. Ám akár elfogadjuk Frege álláspontját abban a kérdésben, hogy az „igaz, hogy” kifejezés valamely értelmes kijelentő mondat elé illesztése semmit nem változtat a kérdéses mondat jelentésén, akár nem fogadjuk el, az igazság *mindenütt jelenvalósági*

<sup>13</sup> Frege 2000, 196.

<sup>14</sup> Ahogy nem lehet valamit valamilyennek gondolni anélkül, hogy ne tartanánk igaznak a gondolatot, éppúgy nem lehet állítani anélkül, hogy az állítás tartalmát, vagyis azt, amit kimondunk az állítás során, ne tartanánk igaznak. Ugyanis ha egy állítástétel szükséges feltételének tartjuk az őszinteséget, akkor ha valaki kijelent egy mondatot anélkül, hogy hinne ezen mondat igazságában, nem beszélhetünk állításról.

tézise ettől függetlenül tartható. Nem gondolhatom vagy hihetem azt, *hogy a kutyámnak négy lába van*, anélkül, hogy egyúttal ne gondolnám vagy hinném ezt is: *igaz, hogy a kutyámnak négy lába van*. Nem szükséges azt gondolnunk, hogy a két állítás azonos jelentéssel bír, elég elfogadnunk azt, hogy amikor hisszük, hogy  $p$ , akkor egyben igaznak is tartjuk  $p$ -t, márpedig az igazság mindenütt jelenvalóságának tézise pusztán ezt állítja. Ha viszont ilyen szoros logikai kapcsolat áll fenn egy fregei értelemben vett gondolat,<sup>15</sup> avagy proposíció kimondása és a proposíció igazságának elismerése között, akkor nem ismerhetjük fel egy tárgy valamely  $F$  tulajdonságát anélkül, hogy ne gondolnánk, hogy igaz az, hogy az adott tárgy rendelkezik az  $F$  tulajdonsággal. Visszatérve tehát a második premissza elfogadásának problémájához: amikor egy *szubsztantivista* azt hiszi, hogy  $p$   $F$ ; akkor egyúttal azt is hiszi, hogy  $p$   $F$  igaz. Úgy tűnik tehát, hogy – amennyiben elfogadjuk Frege azon tézisének, hogy az igaznak tartás minden állításunkat vagy vélekedésünket kíséri – a (2) premissza elfogadhatónak és megalapozottnak tűnik. Ahhoz tehát, hogy Frege körkörös/regresszus érvét cáfolni tudjunk, ahhoz először az igazság mindenütt jelenvalóságának tézisének kell megcáfolnunk.

Frege tézise analógiát mutat Immanuel Kant azon állításával, miszerint a létezés nem valódi tulajdonság, hanem előfeltétele annak, hogy egyáltalán bármilyen tulajdonságot tulajdoníthassunk egy bizonyos dolognak. „A lét nyilvánvalóan nem reális predikátum, azaz nem olyasvalaminek a fogalma, ami hozzáadódhatnék a dolog fogalmához.”<sup>16</sup> Hasonlót állít Frege az igazságról, mégpedig azt, hogy az igaznak tartás – még ha nem is előfeltétele egy állításnak – szimultán van jelen a mondat állításával anélkül, hogy bármilyen plusz információt hozzáadna a mondat jelentéséhez. Ahogy Jamin Asay írja:

Kant alapján: nincs különbség egy olyan istenfogalom között, ami (a) mindentudó, mindenható és legfőbb jó, illetve egy olyan istenfogalom között, ami (b) mindentudó, mindenható, legfőbb jó és létező. Ennek eredményeképp semmi sem kényszeríthet minket arra, hogy a (b) fogalom alá tartozó dolgokat tökéletesebbnek tartsuk, mint az (a) fogalom alá tartozó dolgokat, amiből arra következtethetnénk, hogy az elképzelhető legtökéletesebb dolognak létezni kell.<sup>17</sup>

Ahogy a tökéletes lényként felfogott Isten fogalmához nem tesz hozzá semmit létezésének említése, éppúgy nem tesz hozzá semmit egy vélt vagy állított proposícióhoz annak említése, hogy a kérdéses proposíció igaz.

<sup>15</sup> Frege terminológiájában a „gondolat” szó megfeleltethető annak, amit ma proposíciónak hívunk.

<sup>16</sup> Kant 2009, 485.

<sup>17</sup> Asay 2014, 508–9.

Felmerülhet a kérdés, hogy vajon Frege az igazsággal kapcsolatos primitivizmus vagy inkább az igazsággal kapcsolatos deflácionizmus alapjait dolgozta-e ki. Bár – ahogy azt korábban is említettem – nem célom, hogy számot adjak az igazság magyarázati szerepének jelentőségéről, a továbbiakban kitérek arra, hogy Frege egyéb elköteleződéseit figyelembe véve milyen szerepet tulajdonított az igazságnak. A Fregére süttött deflácionizmus bélyegét elkerülendő a következőkben amellet érvelek, hogy Frege az igazság fogalmával magyarázhatónak tartott egyéb fogalmakat, amelynek következtében nem állíthatjuk jogosan Fregéről, hogy a deflácionizmust képviselte volna.

Megkísérelhetnénk, hogy a gondolatnak az Igazhoz való viszonyát ne mint a jelentés és a jelölet, hanem mint az alany és az állítmány viszonyát fogjuk fel. Hiszen azt is mondhatjuk: „Az a gondolat, hogy az 5 törzsszám, igaz.” Pontosabban szemügyre véve, észreveszünk azonban, hogy ezzel voltaképpen nem mondtunk többet, mint a következő egyszerű mondattal: „Az 5 törzsszám.” Az igazság állítása mindkét esetben a kijelentő mondat formájában rejlik, és ott, ahol e forma nem bír szokásos erejével, például egy színész előadásában a színpadon, az olyan mondat, mint „az a gondolat, hogy az 5 törzsszám, igaz”, éppen úgy csak egy gondolatot tartalmaz, éspedig ugyanazt a gondolatot, mint „az 5 törzsszám” egyszerű mondat. Ebből látható, hogy a gondolat viszonya az Igazhoz mégsem hasonlítható az alanynak az állítmányhoz való viszonyához. Az alany és az állítmány (logikai értelemben véve) a gondolat részei; a megismerés ugyanazon szintjéhez tartoznak. Alany és állítmány összekapcsolásával mindig egy gondolathoz jutunk, *de sohasem juthatunk el a jelentéstől annak jelöletéhez, a gondolattól annak igazságértékéhez.*<sup>18</sup>

Az idézett szövegből kiderül, hogy egy gondolat viszonyát az igazsághoz, a gondolatot kifejező mondat értelme és a gondolatot kifejező mondat referenciájának viszonyában ragadhatjuk meg, mégpedig úgy, hogy ennek megragadása egyirányú: az értelem/jelentés határozza meg a referenciát, *nem pedig fordítva*. Egy kijelentés értelem/jelentése a kijelentés által referált tárgy meghatározására szolgál. Például az „Alkonycsillag” és a „Hajnalcsillag” két különböző jelentésű szó, ezért másképp referálnak a Vénusz bolygóra, annak ellenére, hogy mindkettő *ugyanarra* a tárgyra (a Vénuszra) referál. Azonban az egyik úgy referál rá, mint „az a csillag, amely legelsőként tűnik fel az esti égbolton”, a másik pedig úgy, mint „az a csillag, amely a legtovább látható a hajnali égbolton”.

Mivel Fregénél minden kijelentő mondat vagy az Igazra, vagy a Hamisra referál, és figyelembe vesszük azt is, hogy a mondat értelmétől/jelentésétől függően különböző módokon referálhatnak a mondatok valamelyik igazságértékre, akkor ebből arra lehet következtetni, hogy Frege az elsők között védelmezte azt, ami manapság a *jelentés igazságfeltétel-elméletének* neveznek. Eszerint akkor ismerjük egy mondat *jelentését*, ha is-

18 Frege 2000, 127. (Saját kiemelés.)

merjük a mondat igazságfeltételeit, azaz tudjuk, hogy mely feltételek teljesülése esetén igaz a mondat. „A fű zöld.” mondat jelentését akkor ismerjük, ha tudjuk milyen körülmények között igaz: történetesen akkor, ha a fű zöld.

A *mindenütt jelenvalósági* tézist és az imént leírtakat figyelembe véve igazságelméleti szempontból releváns különbséget tehetünk állítások és más beszédaktusok között. Amennyiben állítok valamit, akkor egyben elköteleződöm amellet is, hogy a mondat igazságának feltételei teljesülnek. Példaként: akkor tudom, hogy az „A víz fagyáspontja 0 °C.” mondat mit jelent, ha tudom, hogy akkor és csak akkor referál az Igaz logikai tárgyra, amennyiben a világ tényleg úgy áll, hogy a víz fagyáspontja 0 °C. Ebből következik, hogy a jelentés fogalma *magyarázható az igazság fogalmával*, s így kijelenthető, hogy Frege számol az igazság magyarázati szerepének jelentőségével. Ez alapján jó indokkal gondolhatjuk azt, hogy Frege nem csupán az igazság definiálhatatlansága mellett érvel, hanem egyben az alethikus primitivizmus előfutára is, amihez a legfontosabb elméleti lépésként kidolgozta az igazság definiálhatatlansága melletti első és azóta is egyik legjobbnak tűnő érvet.<sup>19</sup>

#### 4. Érvelhetünk-e Moore nyitott kérdés argumentumával az igazság definiálhatatlansága mellett?

George Edward Moore az 1903-ban megjelent *Principia Ethicában* az úgynevezett nyitott kérdés argumentum felhasználásával a *jó(ság)* primitív fogalomként való felfogása mellett érvelt. Moore szerint a jó természetéről a következők mondhatók el: a jó egyszerű, analizálhatatlan és redukálhatatlan morális fogalom, amelynek nem feleltethető meg semmilyen nem morális tulajdonság, valamint a jó megismerését egy kognitív képességünk, az intuíció biztosítja. Moore alapvetően az etikai naturalizmussal szemben dolgozta ki az érvét, amely szerint a jó redukálható egy természeti tulajdonságra, avagy azonosítható valamilyen természeti tulajdonsággal.

19 Fregenek van egy, az igazság korrespondenciaelméletével szemben megfogalmazott állítása, miszerint a korrespondenciaelméletben szereplő „megfelelés” fogalom meglehetősen homályos, ugyanis – Frege példájával élve – a kölni dóm képe és a leképezett kölni dóm között nem lehet teljes megfelelés, mert két különböző entitásról van szó. Márpedig, ha az igazság nem más, mint megfelelés, és teljes megfelelés nem lehetséges, akkor teljes igazság sem lehetséges – márpedig Frege szerint az igazság „nem tűri a többé vagy kevésbé”. (Frege 2000, 194) Ugyanez érvényes egy kijelentés és az általa leírt tény közötti megfelelési viszonyra: a kijelentés és a tény két különböző entitás, tehát nem állhat fent közöttük teljes megfelelés. Azonban ezzel jelen tanulmányban nem foglalkozom, tekintettel arra, hogy Frege ezen érve nem általában az igazság definiálhatatlansága mellett szól, hanem csupán a szubsztantív igazságelméletek egyikét érinti. Ehhez lásd Frege 2000, 193–194.

Moore pár évvel a *Principia Ethica* megírása előtt az igazsággal kapcsolatban hasonlóképpen primitivista nézetet vallott, mint aztán a jósággal kapcsolatban,<sup>20</sup> ugyanakkor a nyitott kérdés argumentumot sosem alkalmazta az igazság definiálhatatlanságának bizonyítására. A következő (4.1.) szakaszban röviden vázolólok Moore nyitott kérdés argumentumát, amellyel a jó definiálhatatlansága mellett foglal állást, ezt követően (4.2.) pedig megvizsgálom, hogy alkalmazható-e Moore érve az igazsággal kapcsolatban.

#### 4.1. A nyitott kérdés argumentum

Moore érvének rekonstrukciójához induljunk ki a következő, igencsak plauzibilis feltételezésből: a világban vannak összetett és egyszerű tárgyak. Az összetett tárgyakat azáltal ismerhetjük meg, hogy analizáljuk, avagy elemeire bontjuk őket, mindaddig haladva, amíg nem jutunk el az összetett tárgyak egyszerű alkotóelemeihez. Moore szerint az egyszerű és az összetett tárgyak analógiájára gondoljuk el, hogy vannak összetett és egyszerű fogalmak is. Moore az egyszerű fogalom példáját a következőképp illusztrálja:

Nézetem szerint a „jó” ugyanúgy egyszerű fogalom, ahogy a „sárga” is egyszerű fogalom, és ugyanúgy, ahogy annak, aki eleve nem tudja, hogy mi a sárga, semmiféleképpen sem tudjuk megmagyarázni ezt, nem tudjuk megmagyarázni azt sem, hogy mi a jó.<sup>21</sup>

Az összetett fogalmakat a ló definiálásának példáján keresztül mutatja be. Moore a következőképp definiálja a lovat: „A lófélék családjába tartozó, négy lábú patás állat.”<sup>22</sup> Látható, hogy a „négy lábú”, „patás”, „állat”, „lófélék családjába tartozó” szavak által kifejezett fogalmak segítségével definiáljuk a lovat. Ebben áll a ló fogalmának összetettsége.

Egy ló definícióját azért tudjuk megadni, mert a lónak számos eltérő tulajdonsága és sajátossága van, amelyek mind felsorolhatók. De amikor már minden tulajdonságot felsoroltunk, amikor a lovat visszavezettük legegyszerűbb elemeire, akkor ezeket az elemeket már nem tudjuk definiálni.<sup>23</sup>

Moore szerint tehát az egyszerű dolgok, vagy inkább – összehangolva az eddigi gondolatmenettel – tulajdonságok közé tartozik a jó, amely redukálhatatlan, analizálha-

20 Moore 1993b, 20–22.

21 Moore 1981, 60.

22 Moore 1981, 61.

23 Moore 1981, 60.



tatlan, azaz fogalmilag és metafizikailag egyszerű, amelyet nem tudunk más, a jónál alapvetőbb fogalmakkal magyarázni.<sup>24</sup>

Fontos tisztázni, hogy Moore milyen értelemben akarja definiálni a jót. Moore különbséget tesz verbális definíció és reális definíció között, és egyértelműen hangsúlyozza, hogy nem a „jó” szó használata érdekli, hanem a jó reális definíciója, vagyis az, hogy definiálható-e a jó *természete*.

Hogyan kell a jót definiálnunk? Azt gondolhatnánk, hogy ez pusztán verbális kérdés. Gyakran egy definíció valóban azt jelenti, hogy egy szó jelentését más szavakkal fejezzük ki. De én nem ilyesféle definíciót keresek. Az ilyen definíció a lexikográfiát kivéve semmilyen más tudományban nem lehet alapvetően fontos. Ha ilyen típusú definíciót akarnék, akkor mindenekelőtt azt kellene megfigyelnem, hogy az emberek általában miként használják a „jó” szót; de nem rám tartozik a szónak a szokás által kialakított használata. [...] Nekem csak azzal a tárggyal vagy ideával van dolgom, amelynek a megjelölésére – véleményem szerint – általában a kérdéses szót használjuk. Én ennek a tárgynak vagy ideának a természetét akarom feltárni [...].<sup>25</sup>

Miután tisztázta, hogy milyen értelemben keresi a jó definícióját, a következőképp fogalmaz: „Arra a kérdésre, hogy »Mi a jó?«, azt válaszolom, hogy a jó az jó, és ezzel be is fejeztem. Vagy a »Hogyan definiálható a jó?« kérdésre a válaszom az, hogy a jót nem lehet definiálni.”<sup>26</sup>

Nézzük most a fenti nyitott kérdés érv rekonstrukcióját. Tétélezzük fel, hogy a jó definíció szerint  $F$  (mondjuk, *élvezetes vagy kellemes*). Ha definíció szerint a jó *valóban* az  $F$ , akkor a „jó-e az, ami  $F$ ?” kérdés, vagy az „ami  $F$  az nem jó” kijelentés nem lehet értelmes. Márpedig nagyon úgy néz ki, hogy bármit is helyettesítünk az  $F$  helyére – anélkül, hogy körben forgó lenne –, értelmesen feltehető a „jó-e az, ami  $F$ ?” kérdés vagy értelmesen állíthatjuk, hogy „az, ami  $F$  nem jó”. Mivel Moore szerint a jó valamennyi definíciójának esetében mindig értelmesen feltehető a kérdés, hogy a jó-e az a valami (leginkább cselekvések vagy személyek jöhetnek szóba), amely rendelkezik azzal az  $F$  tulajdonsággal, amellyel rendelkezni szükséges és elégséges feltétele annak, hogy a kérdéses dolog jó legyen, ebből következően a jó nem lehet definíció szerint  $F$ . Nézzük mindezt áttekinthetőbb megfogalmazásban:

P1 Definíció szerint a jó az  $F$ .

24 A nyitott kérdés argumentumot alaposan vizsgálja: Bács 2003, 117–121; Paár 2012, 107–121; Ambrus 2014, 25–45.

25 Moore 1981, 58–59.

26 Moore 1981, 59.

P2 Ha definíció szerint a jó az  $F$ , akkor nem értelmes az a kérdés, hogy: „valóban jó-e az, ami  $F$ ?”

P3 De értelmes az a kérdés, hogy: „valóban jó-e az, ami  $F$ ?”

K: (P2-ből és P3-ból) Nem igaz az, hogy a jó az  $F$ .

Asay javaslata alapján a nyitott kérdés érv alkalmazásának három következménye lehet.<sup>27</sup> Az érv akkor sikeres, ha (1) a kérdés, hogy vajon a jó  $F$ -e, nyitott marad, ahogy fentebb is értelmesen feltehetjük a kérdést, hogy például az, ami élvezetes, valóban jó-e. Továbbá akkor is sikeres, ha (2) zárt az előző kérdés, mégpedig úgy, hogy a definíció triviális, semmitmondó például a jó azonos a jóval. Végül pedig, az érv csak akkor mond csődöt, tehát a kérdéses fogalom definiálhatatlansága akkor nem igazolódik be, ha (3) a kérdés zárt, mégpedig úgy, hogy helyes, informatív definíciót kapunk. Amennyiben az első eset következik be, úgy világos, hogy az  $F$  helyére behelyettesített fogalom nem megfelelő jelölt arra, hogy a jó definíciójában felhasználhassuk, mert nyitva hagyja azt a kérdést, hogy „valóban jó-e az élvezet?”. Márpedig Moore szerint egy definíció, jelen esetben a jó definíciója a jó valódi természetének feltárására született, mégpedig a fogalmi analízisen keresztül. Ám ha a jó és az élvezet fogalmai azonosak, akkor fel sem merülhetne az a kérdés, hogy az élvezet jó-e. A második eset nyilvánvalóan nem vezet eredményre, hiszen az a meghatározás, amelyben a *definiendum* ugyanaz, mint a *definiens* csak tautologikus lehet, márpedig egy definíciótól azt várnánk, hogy általa megtudhatunk valami újat a definiendumról, jelen esetben a jóról. Egyedül (3) kínálhat megoldást, azonban nagyon úgy tűnik, legalábbis Moore szerint, hogy a jó definiálási kísérletei során nem tudunk az  $F$  helyére olyan fogalma(ka)t behelyettesíteni, ami által kielégítő definíciót kaphatnánk. A következő szakaszban a nyitott kérdés érvet alkalmazom az igazság 2. szakaszban említett definíciójára, és amellet érvelek, hogy ezek a szubsztantivista kísérletek nem képesek kielégítően definiálni az igazságot.

#### 4.2. A nyitott kérdés argumentum alkalmazhatósága az igazságra

A továbbiakban úgy rekonstruálom Moore érvét, hogy a jó helyett az igazság definiálhatatlanságának bizonyítását célozza.<sup>28</sup> Ehhez a fentebb vázolt érvet átalakítom az igazság koherencia elméletének 2. szakaszban bevezetett (KohT) definíciójára:

P1 Definíció szerint  $p$  akkor és csak akkor igaz, ha  $p$  eleme egy koherens kijelentéshalmaznak.

<sup>27</sup> Asay 2013, 177.

<sup>28</sup> Hasonlóan jár el Savery 1955 és Asay 2013, 175–185.

P2 Ha definíció szerint  $p$  akkor és csak akkor igaz, ha  $p$  eleme egy koherens kijelentéshalmaznak, akkor nem lehet értelmes kérdés az, hogy: „valóban igaz  $p$ , ha egy koherens kijelentéshalmaz eleme?”

P3 De értelmes az a kérdés, hogy „valóban igaz  $p$ , ha egy koherens kijelentéshalmaz eleme?”<sup>29</sup>

K: (P2-ből és P3-ból) Nem igaz, hogy az igazság az, hogy  $p$  eleme egy koherens kijelentéshalmaznak.

Ugyanezt érvényesen felírhatnánk a pragmatista elmélet által kínált definícióra, vagyis (PragT)-re is. Azonban úgy tűnik, hogy a korrespondenciaelmélet definíciója (KorrT) pozitíve zárttá teszi a kérdést, ugyanis értelmes azt mondani, hogy „koherens, de nem igaz”, vagy „hasznos, de nem igaz”, viszont az nem tűnik értelmesnek, hogy „megfelel a tényeknek, de nem igaz”. Azonban a korrespondenciaelmélet által kínált definícióval kapcsolatban azt is felvethetnénk, hogy a korrespondenciaelmélet által kínált definíció nem több egy semmitmondó állításnál, vagyis az, hogy  $p$  igaz és az, hogy  $p$  megfelel a tényeknek ugyanazt mondja. Egy szimpla parafrázis, ami alapján nem tudunk meg semmit az igazságról. Mondhatnánk azt is, hogy a következő mondat tautologikus: „igaz az, ami megfelel a tényeknek”. A kérdés ugyan zárt lesz, de egyben semmitmondó is, következésképp az analízis ez esetben is elhibázott.<sup>30</sup>

Moore érvével kapcsolatban azonban van egy komolyabb probléma, amivel mindenképp számot kell vetnünk. Moore nem számol azzal, hogy *különböző jelentésű* fogalmak *referálhatnak* egy és ugyanazon tulajdonságra. Frege ezt számításba veszi, az ide vonatkozó passzusa így szól:

Kézénfekvő tehát, hogy egy jellel (névvel, szókapcsolattal, írásjeggyel) ne csak azt kapcsoljuk össze, amit megjelöl, s amit a jel jelölétének hívhatunk, hanem ezenkívül azt is, amit a jel jelentésének neveznek, és amely a meghatározás módját foglalja magában. Így példánkban az „ $a$  és  $b$  metszéspontja”, valamint a „ $b$  és  $c$  metszéspontja” kifejezések jelölete ugyan megegyezik, jelentésük azonban nem. Az „*Alkonycsillag*” és a „*Hajnalcsillag*” jelölete azonos, jelentésük azonban nem.<sup>31</sup>

Frege ismert példája arra hívja fel a figyelmünket, hogy vannak bizonyos kifejezések, amelyek *jelentésükben különböznek*, ugyanakkor *mindkét kifejezés egyazon dologra referál*.

29 Igen jó érvek hozhatók fel amellett, hogy önmagában egy proposíció- vagy kijelentéshalmaz koherenciája még nem elégséges a halmazhoz tartozó proposíciók vagy kijelentések igazságához. Ezen érvekhez lásd Russell 1907, Schlick 1999, illetve Kocsis 2018, 56–60.

30 Terjedelmi korlátok miatt ezen állítás alátámasztására nem tesztek kísérletet, de hasonlólt állít Blackburn 1984, 224–226 és Ramsey 2018, 141–151.

31 Frege 2000, 120. (Saját kiemelés.)

Frege pontos példáját elterve, de lényegét megtartva a „víz” és a „H<sub>2</sub>O” kifejezéseket, illetve az általuk kifejezett fogalmakat alkalmazom a példában, hogy érthetőbben tudjam szemléltetni a különbséget. Világos, hogy a „víz” és a „H<sub>2</sub>O” szavak két különböző fogalmat fejeznek ki, annak ellenére, hogy ugyanazt a dolgot jelölik. Vannak olyan esetek, amikor valaki rendelkezik a víz fogalmával anélkül, hogy rendelkezne a H<sub>2</sub>O fogalmával. Gondoljuk egy kisgyerekre, aki még nem rendelkezik a H<sub>2</sub>O fogalmával, de ha kérünk tőle egy pohár vizet, akkor tudja, hogy mit kérünk tőle. Rendelkezhet valaki a víz fogalmával, annak ellenére, hogy nem rendelkezik a H<sub>2</sub>O fogalmával, vagyis nem tudja, hogy a víz azonos a dihidrogén-monoxiddal.

Ha Moore érvét akarnánk támadni, akkor azt kellene megmutatnunk, hogy Moore nem számol azzal, hogy különböző jelentésű fogalmaknak lehet azonos a referenciájuk. Vagy ha úgy tetszik: egy szemantikai premisszából metafizikai konklúziót von le. A jó esetben elképzelhető, hogy a „jó” és az „élvezet” vagy a „jó” és a „kellemes” különböző jelentésekkel bírnak, de mégis ugyanazon tulajdonságra referálnak. Ahogy a „víz” és a „H<sub>2</sub>O” vagy az „Alkonycsillag” és „Hajnalcsillag” nevek esetében is kiderült, hogy a különböző jelentések ellenére ugyanazon dologra referálnak, ugyanígy elképzelhető, hogy kiderül a jó valóban azonos az élvezettel vagy a kellemességgel, vagyis a „jó” és az „élvezetes”, ahogy a „víz” és a „H<sub>2</sub>O” ugyanazon tulajdonságra referálnak.

Moore leszögezi ugyan, hogy őt nem a jó *jelentése* érdekli, azonban amikor érvel, mégis a *jelentés különbözőségéből következtet a tulajdonságok különbözőségére*, miközben könnyen megeshet, hogy nem tulajdonságokról kell beszélni, hanem *egy* tulajdonságról, amelyre két különböző jelentésű kifejezés és az általuk kifejezett két különböző fogalom is *referálhat*. Az érvet megpróbálom úgy alkalmazni, hogy annak segítségével a víz definícióját keressük, és ezt a H<sub>2</sub>O-val próbáljuk megadni. Eszerint így fest az érv:

P1 Definíció szerint a víz az H<sub>2</sub>O.

P2 Ha definíció szerint a víz az H<sub>2</sub>O, akkor nem értelmes az a kérdés, hogy: „valóban víz-e az, ami H<sub>2</sub>O?”

P3 De értelmes az a kérdés, hogy: „valóban víz-e az, ami H<sub>2</sub>O?”

K: (P2-ből és P3-ból) Nem igaz az, hogy a víz az H<sub>2</sub>O.

Bár Moore érve – úgy tűnik – működik a jóra és az igazságra vonatkozóan, de a vízzel kapcsolatban nem állja meg a helyét, ugyanis ez tökéletesen ellenkezik az eddigi ismeretünkkel, amely a kémia azon megállapításán nyugszik, hogy a víz azonos a H<sub>2</sub>O-val. Mivel a víz empirikusan tisztázható fogalom, a kémia fejlődésének köszönhetően manapság egy kifinomult vízfogalommal rendelkezünk, még ha vannak is olyanok, akik nincsenek tisztában azzal, hogy a víz nem más, mint H<sub>2</sub>O. Úgy tűnik azonban, hogy az

igazság (ahogy a jóság) fogalma nem tisztázható empirikus vizsgálódások segítségével. E fogalmak elemzésénél kizárólag a *fogalmi elemzés a priori* módszerére hagyatkozhatunk.

Jó indokkal feltételezzük, hogy az igazsággal kapcsolatos vizsgálódások kizárólag fogalmi jellegűek lehetnek. Éppen ezért a fogalmi eltérések, amelyre a nyitott kérdés argumentum segítségével az igazsággal kapcsolatban felhívtuk a figyelmet, elegendő alapul szolgálhatnak arra, hogy a tulajdonság szintjén is különbséget tegyünk, mert másképp nem tudunk hozzáférni a tulajdonság (jelen esetben: az igazság) természetének pontos meghatározásához, kizárólag a fogalom elemzésén keresztül. Ha az igazság fogalma és egy kijelentés más kijelentésekkel való koherenciában állás fogalma (vagy éppen a hasznosság fogalma) eltérnek egymástól, akkor jó indokkal feltételezzük, hogy az igazság és a koherens kijelentéshalmaz elemének levés (vagy a hasznos benne hinni) tulajdonságai sem lehetnek azonos tulajdonságok. A korrespondenciaelmélet esetében pedig, még egyszer, azzal lehet érvelni, hogy az igazság és a tényeknek való megfelelés fogalmi szinten sem különböznek.

## 5. Konklúzió

Tanulmányomban arra tettem kísérletet, hogy megvizsgáljak két érvet, amelyek egyaránt az igazság definiálhatatlansága mellett szólnak. Frege érve szerint, amikor az igazság definiálására teszünk kísérletet, akkor szükségképpen a végtelen regresszus vagy a körkörösség csapdájába esünk; a mindenütt jelenvalósági tézis szerint pedig az igaznak tartás minden állításunk szükségszerű velejárója, tehát az „igaz” szó kimondása – amennyiben grammatikailag nem szükséges – nélkülözhető, ebből következően pedig semmi esetre sem tekinthetünk az igazságra úgy, mint amelyről egy szubsztantív, robosztus elmélet keretében számot lehetne adni. Igyekeztem továbbá rámutatni, hogy bár a regresszus/körkörösségi érv, valamint a mindenütt jelenvalóság tézise függetlenek egymástól, ennek ellenére a mindenütt jelenvalóság tézise támogatja a regresszus/körkörösségi érvet.

Fregével ellentétben Moore eredeti érve nem az igazság, hanem a jó fogalmát érinti. Az eredeti érv rekonstrukcióját követően arra a kérdésre kerestem választ, hogy Moore nyitott kérdés argumentuma alkalmazható-e az igazságra. Arra a konklúzióra jutottam, hogy Frege mellett Moore érve is azt igazolja, hogy az igazság fogalma speciális abban az értelemben, hogy a ráirányuló definíciós kísérletek nem lehetnek sikeresek. Ez jól megmutatható a koherentista és pragmatista igazságelméletek esetében, ám a korrespondenciaelmélet definíciója már kétségeket ébreszthet bennünk a nyitott kérdés argumentum használhatóságát illetően. Azonban jó indokaink lehetnek, hogy a korrespondenciael-

mélet definícióját ne tartsuk informatívnak arra vonatkozóan, hogy mi az igazság természetete. Inkább azt mondhatnánk, hogy pusztán parafrázálja azt, hogy mikor igaz egy kijelentés. Továbbá annak kimutatására tettem kísérletet, hogy Moore érve akkor igazán hatásos, amikor nem áll módunkban *a priori* fogalmi elemzéstől eltérő vizsgálódás segítségével tisztázni bizonyos fogalmakat.

## Bibliográfia

- Ambrus Gergely. 2014. „Moore nyitott kérdés érve: a *Principia Ethica* kontextusban.” *Magyar Filozófiai Szemle* 58/3: 25–45.
- Asay, Jamin. 2013. *The Primitivist Theory of Truth*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9781139856003.
- Asay, Jamin. 2014. „Primitive Truth.” *Dialectica* 67/4: 503–19. DOI: 10.1111/1746-8361.12041.
- Bács Gábor. 2003. „Jó-e a nyitott kérdés érv?” *Világosság* 44/5–6: 117–21.
- Blackburn, Simon. 1984. *Spreading the Word*. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, Donald. 1996. „The Folly of Trying to Define Truth.” *The Journal of Philosophy* 93/6: 263–78. DOI: 10.2307/2941075.
- Dummett, Michael. 1973. „Can Truth be Defined?” In *Frege: Philosophy of Language*, 442–70. London: Harper & Row Publishers.
- Frege, Gottlob. 2000. „A gondolat.” Ford. Máté András. In *Logikai vizsgálódások*, 191–217. Budapest: Osiris.
- Frege, Gottlob. 2000. „Jelentés és jelölet.” Ford. Máté András. In *Logikai vizsgálódások*, 118–48. Budapest: Osiris.
- Jackson, Frank. 2000. *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford: Oxford University Press. DOI: 10.1093/0198250614.001.0001.
- Kant, Immanuel. 2009. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János – Papp Zoltán. Budapest: Atlantisz.
- Kocsis László. 2018. „Bevezetés az igazságelméletekbe.” In *Az igazság elméletei*, szerk. Kocsis László, 13–129. Budapest: L’Harmattan.
- Márton Miklós. 2010. „A fogalmi elemzés oxfordi filozófijáról.” *Világosság* 51/1: 43–57.
- Moore, George E. 1981. „Principia Ethica.” Ford. Lónyai Mária – Takács Ferenc. In *Tények és értékek*, szerk. Lónyai Mária, 51–105. Budapest, Gondolat.
- Moore, George E. 1993a. „The Nature of Judgment.” In *G. E. Moore: Selected Writings*, szerk. Thomas Baldwin, 1–19. London: Routledge.
- Moore, George E. 1993b. „Truth and Falsity.” In *G. E. Moore: Selected Writings*, szerk. Thomas Baldwin, 20–22. London: Routledge.
- Paár Tamás. 2012. „Mire jó a nyitott kérdés argumentum?” *Elpis* 6/1: 107–21.
- Patterson, Douglas. 2010. „Truth as Conceptually Primitive.” In *New Waves in Truth*, szerk. C. D. Wright – N. J. L. L. Pedersen, 13–29. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Ramsey, Frank. 2018. „Az igazság természete.” Ford. Kocsis László. In *Az igazság elméletei*, szerk. Kocsis László, 141–51. Budapest: L'Harmattan.
- Russell, Bertrand. 1904. „Meinong's Theory of Complexes and Assumptions (III).” *Mind* 13/52: 509–24. DOI: 10.1093/mind/xiii.1.509.
- Russell, Bertrand. 1907. „On the Nature of Truth.” *Proceedings of the Aristotelian Society* 7/1: 228–49. DOI: 10.1093/aristotelian/7.1.28.
- Savery, Barnett. 1955. „The Emotive Theory of Truth.” *Mind* 64: 513–21. DOI: 10.1093/mind/LXIV.256.513.
- Schlick, Moritz. 1999. „Az ismeret fundamentumáról.” Ford. Fehér Márta. In *Tudományfilozófia*, szerk. Forrai Gábor – Szegedi Péter, 27–40. Budapest: Áron.
- Soames, Scott. 1999. *Understanding Truth*. Oxford: Oxford University Press. DOI: 10.1093/0195123352.001.0001.
- Sosa, Ernest. 2001. „Epistemology and Primitive Truth.” In *The Nature of Truth*, szerk. M. P. Lynch, 641–62. Cambridge, MA: MIT Press.
- Stepanians, Markus. 2003. „Why Frege thought it to be »Probable« that Truth is Indefinable.” *Manuscripto* 26/2: 331–45.
- Strawson, Peter. 1992. *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780198751182.001.0001.





Héthelyi Máté

## Halál és halhatatlanság a *Phaidónban*

### I. Bevezető

Az alábbiakban Platón *Phaidónjának* egy részletét (105e6–107b10) tárgyalom, melyben Szókratész abból, hogy bebizonyította a lélek halhatatlan (*athanatosz*) voltát, arra következtet, hogy a lélek elpusztíthatatlan (*anólethrosz*). Az érvet több szerző is hibásnak tekinti a Platón-szakirodalomban – például Taylor, Bostock –, ugyanis abból, hogy valami halhatatlan nem következik, hogy egyben elpusztíthatatlan is.<sup>1</sup> Kritikusai szerint Szókratésznek további bizonyítékokat kellett volna felhoznia emellett, hogy következtetése helytálló. A következőkben emellett érvelek, hogy a *Phaidón* korábbi részeiben a halállal és halhatatlansággal kapcsolatban elfogadott premisszák lehetővé teszik, hogy a lélek halhatatlanságából rögtön elpusztíthatatlanságára következtethessünk, aminek fontos előfeltevése, hogy a halált és halhatatlanságot Szókratész az elemzendő szakaszban sokkal szélesebb, metafizikai kontextusban érti, mint ahogy az első pillantásra látszik. Nem gondolom viszont, hogy a dialógusban végig azonos meghatározások vonatkoznának a halálra és halhatatlanságra. Ezért elkülöníttem majd azokat a premisszákat, meghatározásokat, melyek a szöveg elejétől fogva jelen vannak azoktól, melyek csak később jelennek meg, a korábbiakat felváltva, kiegészítve. Érvelni fogok emellett, hogy miért valószínűbb, hogy Szókratész a vonatkozó részletben a később megjelenő meghatározásokra támaszkodik, illetve röviden elemzem azt az érvet (az úgynevezett affinitás érvet), ahol a premisszák második csoportja megjelenik. Röviden jellemzem a *Phaidónban* megjelenő lélekelméletet is, elsősorban azt, ami az affinitás érven és az utolsó érven szerepel. A lélekelmélet és a halál-halhatatlanság elmélet kapcsolatba hozatalával mutatom majd meg, hogy miért következik – a szókratészi meghatározások szerint – a lélek természetéből nemcsak az, hogy halhatatlan, hanem az is, hogy általa elpusztíthatatlan.

---

1 Köszönettel tartozom a VII. Mathéma Konferencia szervezőinek, hogy lehetőséget adtak írásom egy előzetes változatának előadására. Köszönettel tartozom továbbá Bárány Istvánnak, Faragó-Szabó Istvánnak és Kendeffy Gábornak, akik hasznos megjegyzéseikkel segítettek, hogy a szöveg elnyerje végső formáját. Szeretnék köszönetet mondani a dolgozat lektorának, Máté Andrásnak, alapos és segítőkész lektori munkájáért.

## II. Szókratész utolsó érve a lélek halhatatlansága mellett

Annak érdekében, hogy könnyebben átlássuk az érv szerkezetét, idézem a *Phaidón* úgynevezett utolsó érvének azt a részletét, melyben Szókratész a lélek halhatatlanságából annak elpusztíthatatlanságára következtet.

- És ugyanígy a halhatatlan esetében is, ha elfogadjuk, hogy a halhatatlan egyúttal elpusztíthatatlan, akkor a lélek azon túl, hogy halhatatlan, nyilván egyben elpusztíthatatlan is. Ha viszont ezt nem fogadjuk el, akkor másik érv után kell néznünk.
- Nos, ehhez nem kell másik érv. Mert aligha lesz olyasmi, ami ne fogadná be a pusztulást, ha még a halhatatlan, vagyis az örök, sem ilyen és ő is befogadja a pusztulást.
- Márpedig azzal mindenki egyetértene, hogy az isten, aztán az élet formája, és ami halhatatlan még csak van, az nem pusztulhat el.
- Zeuszra, mindenki, az összes ember és az istenek talán még náluk is jobban egyetértének ezzel. – Ha tehát a halhatatlan egyúttal megsemmisíthetetlen, akkor a lélek, ha egyszer halhatatlan, egyúttal elpusztíthatatlan is, ugye?
- Szükségképpen így van.<sup>2</sup>

Rekapituláljuk az érvet. Szókratész a formaelmélet segítségével bebizonyítja, hogy a lélek halhatatlan (a bizonyításnak ezt a részét később elemzem). Ezután pedig felteszi a kérdést: vajon abból, hogy a lélek halhatatlan (azaz nem fogadhatja be a halált), következik-e, hogy teljességgel elpusztíthatatlan is. Hiszen abból, hogy egy létező nem képes befogadni egy tulajdonság ellentétét (például a tűz nem képes hideggé válni), még nem következik, hogy e tulajdonság megjelenésekor az a létező nem szűnhet meg létezni, azaz nem pusztulhat el. A tűz a hideg megjelenésekor el is pusztulhat és vissza is húzódhat, hiszen mindkét esetben igaz lesz, hogy a tűz nem válhat hideggé. Csak akkor mondhatnánk, hogy a tűz megmarad (azaz visszahúzódik) a hideg közeledtekor, ha az a tulajdonság (a melegség), amivel (modern megfogalmazásban) esszenciálisan rendelkezik, nemcsak a hidegség befogadására, hanem a megsemmisülésre is alkalmatlanná tenné. Mármost a lelket esszenciális tulajdonsága, az élet, nemcsak a halál befogadására teszi alkalmatlanná, azaz nemcsak halhatatlanná teszi, hanem általában képtelenné teszi arra, hogy megszűnjön létezni, azaz hogy elpusztuljon. Az élet (*zóé*) tehát kiemelt tulajdonság, mely nemcsak ellentéte (a halál) befogadására teszi alkalmatlanná elsődleges hordozóját, a lelket, hanem általában elpusztíthatatlanná is teszi azt.

Nyilvánvaló, hogy Szókratész ezzel a magyarázattal alapozza meg az utolsó érv érvényességét, hiszen mit sem érne azzal, ha a lélek halhatatlan volna ugyan, de elpusztulhatna. Az ilyen értelemben vett halhatatlanságot (vagyis azt a halhatatlanságot,

<sup>2</sup> 106c–d (Platón 2020, 113).

melyből nem következik az elpusztíthatatlanság) ugyanis nem szükséges belátni a lélekről. Természetes, hogy – amennyiben a lélek testtől különböző entitás, és Szókratész számára az – akkor nem ugyanazon a módon semmisül meg, mint a test, s ha a test megsemmisülését nevezzük halálnak, akkor a lélek halhatatlan. Ez a halhatatlanság viszont nem ad semmifajta prioritást a léleknek a testtel szemben, hiszen nem jelent többet annál, hogy a lélek nem úgy hal meg, hogy testi komponensekre esik szét, és nem dönti meg Kebész érvét, aki ebben az értelemben elfogadja a lélek halhatatlanságát.<sup>3</sup> Szókratész tehát azzal cáfolja meg Kebészt és azzal igazolja egyben a lélek testtel szembeni prioritását, hogy megmutatja: az elfogadott premisszák szerint a lélek halhatatlanságából következik annak elpusztíthatatlansága.<sup>4</sup> Az érvelést azonban ezen a ponton már az ókorban komoly kritika érte azon az alapon, hogy a következtetés nem helytálló, s így nem bizonyít semmit, csak a lélek előbbi (szigorú) értelemben vett halhatatlanságát.

Lampszakoszi Sztraton – aki több érvet is felhozott a *Phaidón* halhatatlanságérve ellen – fogalmazta meg elsőként azt az ellenvetést, mely az utolsó érvben rejlő inkonzisztenciára igyekszik rámutatni. A következőképpen fogalmaz:

[h] Egyáltalán nem magától értetődő, hogy ha [a lélek] nem fogadhatja be a halált és ezért halhatatlan, akkor elpusztíthatatlan is, mert így a kő is halhatatlan, viszont nem elpusztíthatatlan [...] [m] Talán, ahogy a tűz, amíg létezik, addig nem válhat hideggé, ugyanígy a lélek is, amíg létezik, halhatatlan: mert amíg létezik, élettel jár együtt.<sup>5</sup>

3 Azt Kebész is elfogadta, hogy a lélek időtállóbb a testnél, és a test halála nem pusztítja el, csak azt kérdőjelezte meg, hogy a lélek általában elpusztíthatatlan is lenne (lásd *Phaidón* 88a–b).

4 Egyes feltételezések szerint a fent idézett 106c–d-ben Szókratész és Kebész érvelnek amellett, hogy a halhatatlan miért tekinthető elpusztíthatatlannak. Ennek a lehetséges érvnek részletes leírását és több rekonstrukciós kísérletét adja Gallop 1975, 216–222. Gallop szerint ha van is itt valamiféle érv, akkor sem tekinthető túl meggyőzőnek. A magam részéről inkább Sztratonnal értek egyet, aki láthatóan nem tételez fel érvet. Részint az ad erre a feltételezésre okot, hogy felesleges lenne egy gyenge és egyáltalán nem meggyőző érvet tulajdonítani Szókratésznek, ha van más mód is a konklúzió mellett érvelni, másrészt a szöveg tagadni látszik azt, hogy itt bármiféle érv elhangozna, hiszen Kebész így kezdi válaszát Szókratésznek: „Nos, ehhez nem kell másik érv.” Ez a kezdés pedig explicit módon tagadja, hogy az, ami a következőkben elhangzik, egy újabb érv lenne. Sokkal valószínűbb, hogy Szókratész és Kebész a korábban felvázolt érvelés következményeit diszkutálják.

5 Sztraton, a peripatetikus iskola harmadik vezetője, több ellenvetést hozott fel a *Phaidón* három érve ellen. Ellenvetései az újplatonikus Damaszkiosz kommentárjában hagyományozódtak, amit Wehrli 1950, 36–37 is közöl, itt a 123-as jelezű töredék (h) és (m) ellenvetéseit fordítottam le. Az (m) ellenvetést Sedley 2009, 150–153 is elemzi, az ellenvetéseket Hackforth 1955, 195–198 angol fordításban és rövid bevezetéssel ellátva közli. Úgy vélem, a (h) és az (m) ellenvetés szorosan összetartozik, s ugyanarra a problémára mutatnak rá, más irányból (lásd a fordítást követő gondolatmenetet), ezért közlöm mindkét ellenvetést, s nem csak az (m)-et, mint Sedley.

Az ellenvetés arra támaszkodik, hogy a szigorú értelemben vett halhatatlanságból önmagában véve nem következik az elpusztíthatatlanság, és Szókratész semmilyen további érvet nem mutat be, amelyből ez következne. Az életnek ugyanis a halál az ellentéte, elsődleges hordozója a lélek tehát nem halhat meg, tehát halhatatlan, amint az az utolsó érv premisszáiból következik. A halál azonban nem egyedüli módja az elpusztulásnak, például a kő vagy a tűz sem halhat meg, semmi akadályja viszont, hogy megszűnjene létezni, vagyis hogy elpusztuljanak. Másfelől az utolsó érv premisszái nem teszik lehetetlenné az elsődleges hordozók megsemmisülését. A tűz nem válhat hideggé, amíg tűzként létezik, lehetséges viszont, hogy ne legyen örökké tűz, azaz hogy elpusztuljon. A lélek helyzete is lehet ezzel rokon: halhatatlan addig, amíg lélekként létezik, ám semmi sem zárja ki, hogy ne legyen örökké lélek. Az ellenvetés alapján tehát a lélek halhatatlansága szigorú értelemben vett halhatatlanság, s Szókratész hibát követ el, amikor ezt az általában vett elpusztíthatatlansággal, vagyis az örökkévalósággal azonosítja.

Azok, akik Sztraton érvét relevánsnak tekintik a kortárs szakirodalomban,<sup>6</sup> általában kétféleképpen közelítenek az érvehhez. Egyesek elfogadva azt, szembenéznek a kérdéssel, hogy Szókratész miért nem gondolta át alaposabban az érvet, és miért nem jött rá, hogy az érv hibás. A. E. Taylor Szókratésznek az érvet lezáró szavaiban véli látni az utalást a hibára: „még a kiinduló feltevéseinket is alaposabban meg kellene vizsgálnunk, bármennyire is hitelt érdemlőnek tartjátok ezeket”.<sup>7</sup> Ez a megoldás azonban problematikus, mert Szókratész sokkal valószínűbben utalhat az érv egészének lehetőségét adó formaelmélet alaposabb megvizsgálására.<sup>8</sup> David Bostock azt állítja, hogy a dialógus negatív eredménnyel zárul, mert Szókratész olyan logikai hibát vét, melyet sem ő, sem beszélgetőtársai nem vesznek észre (s így maga a szerző, Platon sem). Ez a feltevés kérdésessé válik annak fényében, hogy a beszélgetés kimenetelének valós tétje van (nevezetesen, hogy Szókratész mint igazi filozófus helyesen dönt-e, amikor nem menekül a halál elől és többre tartja azt az életnél). Azt, hogy Bostock érvelése ezen a ponton véleményem szerint elhibázott, az egész következő gondolatmenet hivatott megmutatni, itt csak jelzem egy olyan problémát, ami kérdésessé teszi az általa felhozottakat.<sup>9</sup> Más értelmezők úgy vélik, hogy Sztraton érve nem helytálló. Dorothea Frede a *Phaidón* utolsó érvéről szóló egyik tanulmányában a lélek halhatatlansága mellett felhozott első, úgynevezett ciklikus érv segítségével kíván rámutatni Sztraton gondolatmenetének hibájára (mindamelllett, hogy az utolsó érv egészét természetesen ő sem fogadja el).<sup>10</sup> David Sedley egy korábban már hivatkozott cikkében a következő érvet hozza Sztraton ellen. A lélek halhatatlan, mert esszenciális tulajdonsága az, hogy él, és így – a *Phaidón* pre-

6 Általános leírást és szakirodalmi tájékoztatót nyújt a végső érvehhez Meinwald 2016, 134–143.

7 *Phaidón* 107b3–4.

8 Taylor 1997, 291–292.

9 Bostock 1986, 189–193.

10 Frede 1978, 30–32.

misszái alapján – képtelenség feltételezni róla, hogy halott. Ezen a képtelenségen nem változtat az, hogy létezik-e vagy sem, hiszen egy nemlétező dologról is tehetek olyan állításokat, melyek logikailag ellentmondásosak. Azt, hogy a lélek elpusztíthatatlan is, abból a további premisszából vezeti le Sedley, hogy az élőlények esetében az, ami elpusztult, halott.<sup>11</sup>

A következőkben amellet érvelek, hogy a *Phaidón* korábbi részeiben (az utolsó érv elején és az úgynevezett affinitás érvben) elfogadott premisszák szerint Sztraton érve nem helytálló. Nem állítom azt, hogy Szókratész valóban bebizonyítja a lélek halhatatlanságát, hiszen nem vagyunk kötelesek elfogadni az általa használt meghatározásokat és premisszákat, a dialógus meghatározásai mellett viszont indokoltnak látom az utolsó érv következtetéseit.

### III. A halál két meghatározása

Az előbbi, szigorú értelemben vett halhatatlansághoz nyilvánvalóan társul egy megfelelő haláldefiníció, illetve a tágabb értelemben vett halhatatlansághoz, vagyis az elpusztíthatatlansághoz is társul egy hasonló meghatározás. Ha sikerül megmutatni, hogy az utolsó érvben Szókratész tágabb értelemben veszi a halált és halhatatlanságot, akkor Sztraton érve is megcáfолható lesz. Kezdjük a halál szigorúbb és tágabb meghatározásának, valamint a köztük levő különbségnek a bemutatásával.

Már a *Phaidón* elején – Szókratész úgynevezett „védőbeszédének” kezdetén – meghatározásra kerül a halál mint a lélek elválása a testtől.<sup>12</sup> Ezt a meghatározást nevezem szigorúnak. A testből és lélekből álló emberi lény számára a halál, avagy a megsemmisülés valóban az, hogy két lényegi alkotórésze, a test és a lélek, megszűnik összekapcsolódnia. Az emberi lény ekkor megsemmisül, de teste és lelke ettől még megmarad, csakhogy nem a korábbi – összekapcsolt – módon fognak létezni, hanem külön-külön. Azért tekinthető tehát e meghatározás szigorúnak, mert az így felfogott halál csak az ember mint egész megszűntét jelenti, s ebben az értelemben még a test is lehetne halhatatlan. Az viszont megfigyelhető, hogy az emberi test nem halhatatlan, s halandósága épp abban áll, hogy miután az életadó lélek elhagyja, alkotórészeire esik szét. A test halandósága tehát egy tágabb értelmét tételezi fel a halálnak, s nyilvánvaló, hogy a lélek halhatatlanságának vizsgálata során szintén ezt a tágabb értelmet használja fel Szókratész. Mi tehát ez a tágabb értelemben vett halál, és hol kerül először meghatározásra? A tágabb

11 Sedley 2009, 150–153.

12 64c–d: „Azt gondoljuk, hogy van olyan valami, ami a halál, ugye? [...] És ez nem más, mint a léleknek a testtől való elválása.”

értelemben vett halál nem lehet más, mint az alkotórészekre való szétesés. Ebben az értelemben pedig a halál azonos az elpusztulással, hiszen mi más volna egy entitás elpusztulása, mint az, hogy alkotórészeire esik szét, azaz megszűnik azon a módon létezni, ahogy eddig, és mint önmaga létezett. A test is miután a lélek elhagyja, bizonyos idő elteltével alkotórészeire esik szét, azaz elpusztul, megszűnik testként létezni. Szókratész tehát a lélek halhatatlanságát ebben, és nem a korábbi értelemben veszi.<sup>13</sup>

Érdeemes idézni a dialógusból az úgynevezett affinitás érv elejét, ahol Szókratész a tágabb értelemben vett halált határozza meg:

Még mindig ott van az a szokásos ellenvetés, amit Kebész az előbb említett: hogy esetleg az ember halálával a lélek is feloszlik és létezése ezzel véget is ér. Mert mi szól az ellen, hogy valamikor maga a lélek is létrejött, tehát valahonnan és valahogyan összeállt, és az emberi testbe költözés előtt is létezett már, de végül ő is meghal és elpusztul, amikor majd elhagyja azt a testet, amelybe beköltözött? [...] Valami mégis azt súgja nekem, hogy te és Szimmiasz ezt a kérdést is szeretnétek tüzetesebben megvizsgálni, mert mint a gyerekek még mindig attól féltek, hogy a szél esetleg tényleg elfűjja és szétszórja a lelket, ahogy a testből kilép – főleg ha valakit véletlenül nem szélcsendben, hanem jó nagy szélben érne a halál.<sup>14</sup>

Az idézetből egyrészt kitűnik az, hogy a beszélgetés igazi célja a lélek tág értelemben vett halhatatlanságának bizonyítása. Másrészt, hogy a halál a lélek esetében valóban azonosítva van a részekre eséssel, vagyis a pusztulással. A végső érvben nem változtat Szókratész ezeken a kitételeken, csak hozzájuk veszi a formaelmélet premisszáit. Jogos tehát azt gondolni, hogy a végső érv kulcsa (a formaelmélet mellett) az, hogy a lélek halhatatlansága tágabb értelemben vett halhatatlanság.

#### IV. A tágabb értelemben vett halhatatlanság és Sztratón érve

Ha Szókratész az utolsó érvben a lélek tágabb értelemben vett halhatatlanságát bizonyítja be, akkor (az előző részben mondottak alapján) valóban nem kell másik érvet

13 Mint a következőkben utalok is rá, a tágabb értelemben vett halhatatlanság az elpusztíthatatlanságot jelenti. Azért használom ezt a talán kissé zavarba ejtő megfogalmazásmódot, hogy érzékeltessem: a szűkebb értelemben vett halál, azaz a lélek elválása a testtől, valójában csak egy fajtája a pusztulásnak, az a fajta pusztulás, ahogyan egy élőlény, pl. Szókratész, elpusztul. Az élőlény halála ugyanis nem jelent többet, mint azt, hogy alkotórészeire – testre és lélekre – esik szét, ilyen formán pedig a halál csak a pusztulás (részekre való szétesés) egyik fajtája.

14 *Phaidón* 77d–e.

keresni az elpusztíthatatlanság belátásához, hiszen a tágabb értelemben vett halhatatlanság azonos az elpusztíthatatlansággal. Sztratón érve tehát hibás. Érdemes azonban felvetni, hogy miért jár együtt az élet – mely a lélek esszenciális tulajdonsága – a tágabb értelemben vett halhatatlansággal. Az élet az emberi lény egészét jellemzi, és így már a szűkebb értelemben vett halál is az élet megszűntét jelenti, de csak az ember (vagy más élőlény) mint egész számára. Az élőlények pedig nem esszenciálisan rendelkeznek az étellel, csak azért élnek, mert lelkük van. A lélek életének pedig nyilván nem vethet véget a szűkebb értelemben vett halál, hiszen a lélek nem tevődik össze testből és (egy további) lélekből, hanem mint egész hordozza esszenciálisan az életet. A lélek halála tehát csak tágabb értelemben vett halál lehet. Ez a tágabb értelemben vett halál lesz tehát az étellel ellentétes. A pusztulás (vagyis a tágabb értelemben vett halál) a melegséget vagy a páratlanságot is megszünteti, s ettől még nem ellentétes ezek egyikével sem. A lélek esetében azonban más a helyzet. A lélek ugyanis esszenciálisan él, s az étellel ellentétes a halál. A lélek halála viszont csak tágabb értelemben vett halál, vagyis pusztulás lehet, hiszen a szűkebb értelemben vett halál nem alkalmazható rá, és nemcsak azért nem alkalmazható, mert a lélek él, hanem a lélek életétől független okok miatt sem.

A következő analógiával világítom meg, mire gondolok. Tegyük fel, hogy a halálhoz hasonlóan a hidegség is két értelemben vehető. A szűkebb értelemben vett hidegség legyen a megfagyás, a tágabb értelemben vett hidegség pedig a hőmérsékletcsökkenés. A *Phaidón* premisszái szerint a tűz, mint a melegség elsődleges hordozója, nem fogadhatja be a hidegséget. Ha feltesszük, hogy a hidegség kétféle értelemben vehető, akkor joggal merül fel a kérdés, hogy melyik értelemben vett hidegséget nem fogadhatja be a tűz. Nyilván akkor lehet csak azt állítani, hogy a tűz nem válhat hideggé, ha a tágabb értelemben vett hidegséget nem fogadhatja be. Hiszen lehet valami úgy hideg, hogy a hidegség szűkebb értelme szerint nem hideg, azaz nem fagyott. Másfelől a tűz nem fagyhat meg, tehát a szűkebb értelemben vett hidegség nem alkalmazható rá. Az is világos viszont, hogy nemcsak azért nem lehet fagyott a tűz, mert elsődleges hordozója a melegségnek, hanem más, melegségtől független okok miatt sem – például azért sem, mert nincs benne folyadék, ami megfagyjon. A hidegség szűkebb értelme tehát nemcsak azért nem alkalmazható a tűzre, mert a tűz esszenciálisan meleg, hanem azért sem, mert a tűz olyan jellegű entitás, melynek természete nem engedi meg, hogy megfagyjon. A fenti premisszából viszont az következik, hogy a tűz nem képes befogadni a hidegséget. Az a hidegség, amit nem képes befogadni, nem lehet pusztán a szűkebb értelemben vett hidegség, mert azt nem melegsége miatt, hanem más – melegségtől független – okok miatt nem képes befogadni. Lesz viszont valamilyen sajátos hidegség, melyet – noha elvileg alkalmazható lenne rá – csak azért nem képes befogadni, mert az a benne lévő melegséggel ellentétes. Ugyanezt másként is meg lehet fogalmazni. A tűz nem fagyhat meg részben azért, mert esszenciálisan meleg, részben más miatt. Ami az első okot illeti,

az általában azt zárja ki, hogy a tűz hideg legyen, azaz nem speciálisan a megfagyásra vagy szűkebb értelemben vett hidegségre vonatkozik, hanem a szűkebb értelemben vett hidegség hidegség voltára, mely mindenféle hidegségben azonos, azaz megegyezik a tágabb értelemben vett hidegséggel. Mindezt a lélekre alkalmazva: a szűkebb értelemben vett halál nemcsak azért nem alkalmazható a lélekre, mert a lélek esszenciálisan él, hanem egyéb – a lélek élő voltától független – okok miatt sem. Lesz viszont egyfajta halál, mely elvileg alkalmazható lenne ugyan a lélekre, s csupán amiatt nem alkalmazható, mert a lélek esszenciálisan él. Ez a halál pedig csak a tágabb értelemben vett halál lehet, mivel a szűkebb értelemben vett halál elvileg sem alkalmazható a lélekre, azaz a lélek élő voltától független okok miatt sem. Másként megfogalmazva: a szűkebb értelemben vett halálban az, ami azért nem alkalmazható a lélekre, mert a lélek él, egybeesik a tágabb értelemben vett halállal. A lélek tehát nem fogadhatja be a tágabb értelemben vett halált, azaz a lélek elpusztíthatatlan.

Az utolsó érvből kiderül, hogy az élethez tartozik saját forma.<sup>15</sup> Az azonban nem egyértelmű, hogy a halálhoz is tartozik-e ilyen.<sup>16</sup> Amennyiben nem tartozik, akkor nem alkalmazható ugyanazon modell a lélekre, ami a tűzre, a háromra és más elsődleges hordozókra alkalmazható volt. A modell szerint ugyanis egy adott forma elsődleges hordozója nem képes befogadni az azzal a formával ellentétes formát. A tűz, mely esszenciálisan meleg, nem válhat hideggé úgy, ahogyan a melegség formája sem részesezhet a hidegség formájából soha. Hasonló módon a három, mely esszenciálisan páratlan, nem fogadhatja be a párosságot úgy, ahogyan a páratlanság formája sem részesezhet a párosság formájából soha. A lélek, mely esszenciálisan él, nem fogadhatja be a pusztulást úgy, ahogyan az élet formája sem részesezhet a pusztulásból. Ahhoz azonban, hogy ez az elgondolás alkalmazható legyen, szükséges, hogy a pusztulásnak is legyen saját formája. Másként ugyanis a dolgok pusztulása derivatív, azaz más (saját formával rendelkező) okokból származik. Ez esetben viszont nem lehet pusztulásról, mint olyanról beszélni, csak ennek vagy annak a dolognak a pusztulásáról, ez pedig alkalmazhatatlanná teszi a fenti modellt, hiszen az élet formájának nem lesz sajátos ellentéte. Ez a meg-

15 A fent idézett 106c–d részlet teszi ezt egyértelművé: „Márpedig azzal mindenki egyetértene, hogy az isten, aztán az élet formája, és ami halhatatlan még csak van, az nem pusztulhat el.” Nem térek ki itt ennek a sornak egy másik fontos részére, arra, hogy mi a kapcsolat az isten és a formák között, ez a kérdés ugyanis témám szempontjából irreleváns. Azt sem vizsgálom, hogy az élet formája milyen típusú formának tekinthető, mivel a szöveg egyértelművé teszi, hogy van az életnek formája, s ez már elegendő a lélek halhatatlansága szempontjából. Ettől függetlenül fontos a kérdés, hogy az élet formája milyen kapcsolatban áll a többi formával, s hogy vajon, ahogy elsődleges hordozója, a lélek – mint látni fogjuk – kitüntetett a többi elsődleges hordozók között, nem kitüntetett-e ugyanilyen módon az élet formája is a többi formák között.

16 A következőkben emellett érvelek, hogy a halál formáját, legalább ennek az érvnek az erejéig, fel kell tételezni, természetesen ez nem jelenti azt, hogy Platón mindig elfogadná a pusztulás formáját. Az *Allam* 608c–611a2 halhatatlanság érve egyértelműen tagadni látszik a pusztulás formáját. A halál itt a tág értelemben vett halál, vagyis a pusztulás.



közelítés viszont nem felelhet meg az utolsó érv premisszáinak, Szókratész ugyanis épp abból indult ki, hogy az olyan okok, melyek nem alkalmazhatók általános érvénnyel minden dologra, nem tekinthetők oknak.<sup>17</sup> Egy szép tárgy szépsége nem vezethető vissza színére vagy alakjára, más szép tárgyak ugyanis más okból szépek. S éppen ezért van szükség a formaelméletre, mely kielégítő módon megmagyarázza, hogy a dolgok miért szépek, miért nagyok stb. Ha viszont elfogadjuk, hogy nincs a pusztulásnak mint olyanak sajátos formája, akkor az okozásnak ahhoz a fajtájához jutunk vissza, melynek tagadásából kiindultunk. Ilyen felfogás mellett az egyik dolog azért pusztul el, mert felmelegszik, a másik azért, mert lehűl, de nem tudjuk megadni a pusztulás általános okát. Ilyen ok – az utolsó érv premisszái szerint – csak akkor adható, ha feltételezzük, hogy a pusztulásnak saját formája van.

A pusztulásnak tehát rendelkeznie kell formával, s ez a forma ellentéte az élet formájának. A lélek pedig, mely elsődleges hordozója az életnek, nem fogadhatja be a pusztulást. A lélek tehát elpusztíthatatlan. Így Sztraton érve erejét veszti. Hátra van még annak vizsgálata, hogy az utolsó érvben belátott elpusztíthatatlansággal hogyan kerül a lélek metafizikailag kiemelt pozícióba. Mít igazolt Szókratész a lélek elpusztíthatatlanságával?

## V. A lélek elpusztíthatatlanságának „haszna”

Azzal, hogy Szókratész belátja a lélek elpusztíthatatlanságát, kiemeltté teszi a lelket. De mit jelent, miben áll ez a kiemeltség? A lélek elsődleges hordozója az életnek, hozzá hasonlóan más elsődleges hordozók is vannak. A tűz elsődleges hordozója a melegségnek, a hó a hidegségnek, a három a páratlanságnak stb.<sup>18</sup> Ezek az elsődleges hordozók kulcsszerepet töltenek be a *Phaidón* metafizikájában. A többi érzékelhető dolog ugyanis ezeken keresztül részesedik a formákból. Egy emberi test azáltal válik meleggé, hogy részesedik a tűzből. Közvetve természetesen a melegségtől válik meleggé, hiszen a tűz is azért meleg, mert a melegségből részesedik. Közvetlenül viszont csak az elsődleges hordozók részesednek a formákból, a többi dolog közvetve – a hordozókkal rendelkezve – részesedik belőlük, emiatt hívhatjuk az elsődleges hordozókat elsődlegesnek, hiszen közvetlenül csak ezek részesülnek a formákból.

Foglaljuk össze, mire jutottunk. Vannak olyan entitások,

- (1) melyek maguk nem formák, de közvetlenül részesednek egy formából;

<sup>17</sup> *Phaidón* 96e4–97b4, ennek a résznek az elemzéséhez lásd Vlastos 1971, 137–158.

<sup>18</sup> A példákhoz lásd *Phaidón* 103d–104c.

- (2) melyek esszenciális tulajdonsága az a tulajdonság, aminek a formájából részesednek;
- (3) melyekkel rendelkezve az érzékelhető dolgok részesednek a megfelelő formákból, vagyis rendelkeznek a megfelelő tulajdonsággal.

Ezeket az entitásokat nevezem elsődleges hordozóknak.<sup>19</sup> Az is világos, hogy a lélek egy elsődleges hordozó, az élet formájának elsődleges hordozója. A léleknek van azonban egy negyedik, a fent felsoroltaktól eltérő tulajdonsága, az *elpusztíthatatlanság*. Nem minden elsődleges hordozóra igaz az, hogy elpusztíthatatlan, jóllehet az mindegyikre igaz, hogy a formájukkal ellentétes formát nem képesek befogadni, hiszen a formájuknak megfelelő tulajdonsággal esszenciálisan rendelkeznek.<sup>20</sup> A legtöbb formával nem ellentétes a pusztulás. Az élet formája azonban – a fentiek alapján – ellentétes a pusztulással, s a lelket elpusztíthatatlanná teszi. Az elpusztíthatatlanság pedig a formáknak is tulajdonsága, amint az affinitás érvből kitűnik. Ami elpusztíthatatlan az egyszerű (nem összetett) és intelligibilis, tehát formajellegű. Az elpusztíthatatlanság és a formajelleg mindig együtt jár. Ha tehát a lélek elpusztíthatatlan, akkor formajellegű, a formajelleg pedig kiemeli a lelket a többi elsődleges hordozók közül. A nem formajellegű elsődleges hordozók maguk is az érzékelhető dolgok körébe tartoznak, a lélek viszont formajellegű entitás. Természetesen nem forma,<sup>21</sup> hiszen elsődleges hordozó és így van benne hasonlóság az érzékelhető dolgokkal is, de elpusztíthatatlansága a formákhoz teszi hasonlóvá. A lélek tehát köztes létező.

Az eddigiek a következőképpen foglalhatók össze. A formák mind létezés, mind okozás szempontjából elsődleges létezők, az elsődleges hordozók esszenciálisan hordozzák a formáknak megfelelő tulajdonságot, az érzékelhető dolgok pedig az elsődleges hordozókból részesedve részesednek a formákból, s létezésük is ennek köszönhető.<sup>22</sup> Az elsődleges hordozók általában érzékelhető dolgok, egyedül a lélek az, ami rendelkezik formajelleggel is, és így nem érzékelhető dolog. Éppen ezért a lélek nem egyszerűen el-

19 Az elsődleges hordozó kifejezés a sajátom. Sedley 2009, 152 az *essential bearer* (esszenciális hordozó) terminust használja, ám azért részesítem előnyben az elsődleges hordozó nevet, mert így elkerülöm azt az arisztotelianus értelmezést, melyet az esszenciális jelző sugall. Máté 2020, 158 a Leibniztől származó karakter elnevezést használja, ez a terminus viszont egy, a fentiekben meghatározottnál tágabb kategória lefedésére szolgál.

20 *Phaidón* 104b–c.

21 Nyilvánvaló, hogy az egyes, egyedi lelkek nem lehetnek formák. Következik ez például abból, hogy minden formából csak egy van, az egyedi lelkekből viszont több, nem felelhetnek meg hát valamelyik formának. Abban a kérdésben, hogy a léleknek van-e általános, saját formája, nem foglalok állást. Újabbban Prince 2011, 1–34 érvelt amellett, hogy a lélek formájának feltételezése megkönnyíti az utolsó érv értelmezését.

22 *Phaidón* 105b–d. Nem kerül tárgyalásra a *Phaidón*ban, hogy az elsődleges hordozók és a formák között milyen kapcsolat áll fenn, azzal kapcsolatban, hogy itt valószínűleg nem egyszerűen részesedésről van szó lásd Máté 2020, 158–159.

sődleges hordozó, hanem köztes létező is, olyan létező, mely képes mind az érzékelhető dolgokkal, mind a formákkal kapcsolatba lépni. A lélek a formákkal az értelmi megismerés útján lép kapcsolatba, az érzékelhető dolgokkal pedig mint az élet elsődleges hordozója. Itt kapcsolódik tehát össze a lélek két különböző funkciója: az értelem ahhoz szükséges, hogy a lélek saját formajellegét felismerve kapcsolatba lépjen a formákkal, életprincípiumként pedig az érzékelhető dolgokkal kerül kapcsolatba.

Innen nézve válik megmagyarázhatóvá a lélek „eltestiesülése”<sup>23</sup> is. Amennyiben nem használja értelmét a lélek, akkor távol kerül formajellegétől, s pusztá elsődleges hordozóként működik. Minthogy nem ismeri meg saját természetét, a halál után nem kerülhet a formák közelébe, hanem más élőlényekbe költözve mint életprincípium funkcionál. Ha ellenben ráébred saját formajellegére, akkor a halál után is folytathatja a formák megismerését, s elsődleges hordozói jellege háttérbe szorul. A formák ugyanis elsődlegesek a létezés szempontjából, s így a formajelleg is elsődleges más jellegekkel szemben.

Míndezek a megállapítások a lélekről már az affinitás érvben<sup>24</sup> is elhangzottak, csak hogy fordított irányból. Ott a lélek formajellegét feltételezve jutott Szókratész oda, hogy a léleknek halhatatlannak kell lennie, azaz nem bebizonyította, hanem feltételezte a lélek formaszerejét. A végső érv épp arra szolgál, hogy pusztán a formaelmélet premisszáiból kiindulva bizonyítást nyerjen a lélek halhatatlansága, s így általában formajellege. A két érv tehát szorosan összekapcsolódik, a halhatatlanság azonosítása az elpusztíthatatlansággal azért is fontos, mert így a lélek belső természetének elsődlegessége is bizonyítást nyer.

## Bibliográfia

- Apolloni, David. 1996. „Plato’s Affinity Argument for the Immortality of the Soul.” *Journal of the History of Philosophy* 34/1: 5–32.
- Bostock, David. 1986. *Plato’s Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Frede, Dorothea. 1978. „The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato’s *Phaedo* 102a-107a.” *Phronesis* 23/1: 27–41.

23 *Phaidón* 81c–d. A lélek erkölcsi romlásának fő okát a testre hivatkozva magyarázza a *Phaidónban* Szókratész. A végső érv gondolatmenetével összekapcsolva az affinitás érvet a következő mondható erről röviden: a lélekben megvan az elsődleges hordozói jelleg, mely összekapcsolja a testtel, és az elpusztíthatatlanságból eredő intelligibilis jelleg, mely összekapcsolja a formákkal. Minthogy képes a testtel összeköttetésbe lépni, összeköttetésbe léphet a lélek a romlandóval. Amennyiben ezt tartja szem előtt, olyan dolgokat igyekszik majd megismerni, melyek valójában nem megismerhetőek. Hiszen a romlandóra nem vonatkozhat valódi tudás, éppen romlandóságából eredően. Az a lélek tehát, mely elsődleges hordozói jellegét helyezi előtérbe, nem rendelkezhet valódi tudással, s Szókratész etikai intellektualizmusából következik, hogy bűnös is lesz.

24 Az affinitás érv általános elemzéséhez lásd Apolloni 1996, 5–32.

- Gallop, David. 1975. *Plato. Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Hackforth, Reginald. 1955. *Plato's Phaedo. Translated with an Introduction and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Máté András. 2020. Utószó. *Phaidón*, Platón, 131–166. Budapest: Atlantisz.
- Meinwald, Constance. 2016. *Plato*. London – New York: Routledge.
- Platón. 2020. *Phaidón*, szerk. és ford. Bárány István – Máté András. Budapest: Atlantisz.
- Prince, Brian D. 2011. „The Form of Soul in the *Phaedo*.” *PLATO. The electronic Journal of the International Plato Society* 11: 1–34.
- Sedley, David. 2009. „Three kinds of Platonic immortality”. In *Body and Soul in Ancient Philosophy*, szerk. Dorothea Frede – Burkhard Reis, 145–162. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Taylor, Alfred E. 1997. *Platón*. Ford. Bárány István – Betegh Gábor. Budapest: Osiris Kiadó.
- Vlastos, Gregory. 1971. „Reasons and Causes in the *Phaedo*.” In *Plato. A Collection of Critical Essays. I: Metaphysics and Epistemology*, 132–167. London: Palgrave Macmillan.
- Wehrli, Fritz. 1950. *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Straton von Lampsakos*. Basel: Benno Schwabe & Co. Verlag.

# KRITÉRION



Kicsák Lóránt

## „Elmélet vs. gyakorlat” a performativitás felől Adalékok a praxis-vitához

Az *Elpis* folyóirat hasábjain kibontakozó praxis-vitához hozzászólni megtisztelő, komoly feladat.<sup>1</sup> Olvasva az egyre szertéágazóbb diskurzust, úgy döntöttem, hozzászólásomban visszakanyarodom az „eredeti” kérdéshez, és elmélet és gyakorlat viszonyát egy másik perspektívába helyezem.

Egyetértek Rosta Kosztasszal abban, hogy „ez a vita csak akkor folytatható le produktív módon, ha résztvevői vagy metafizológiai vagy más irányzatokat ki nem rekesztő attitűdöt vesznek fel”.<sup>2</sup> Azonban nem értem, miért lenne irreleváns, ki, mit gondol a filozófiáról. Persze nem lényegmeghatározását kell adnunk, már csak azért sem, mert a filozófiára szintén érvényes az, ami az emberre: „essentiája az existenciájában rejlik”.<sup>3</sup> Főleg nem lehet irreleváns a kérdés, amikor a *filozofálás* sajátosságain és lehetőségein – korántsem változatlan, hanem mindenkor történetileg *is* meghatározott lehetőségfeltételein – kell elgondolkodnunk. Mert szerintem Nemes vitairata erre ösztönöz, nem pedig arra, amit írásának címe („Filozófiai tudás vs. filozofálás”) sugall, mintha csak egyetlen tétje lenne: *választani* a filozófia elméleti vagy gyakorlati művelése között.<sup>4</sup> Én

1 Köszönöm a szerkesztők felkérését és észrevételeiket, melyek sokat segítettek a dolgozat végső formába öntése során. A vitát Nemes László „Filozófiai tudás vs. filozofálás: A közösségi filozofálás praxisa” című írása indította az *Elpis* folyóirat 2017/2., 17. számában (181–193). Ugyanitt jelentek a további hozzászólások: Sárkány 2018, Cseke 2019, Rosta 2019, Kéri 2020. Az szövegben szereplő oldalszámok mindig a hivatkozott munkára vonatkoznak.

2 Rosta 2019, 154.

3 Mint ismert, Heidegger vezet be ilyen módon a jelenvaló lét analitikájának témáját taglalva az emberi létmód ontológiai különösségét, lásd *Lét és idő*. 9. §. (Heidegger 2001, 59). A kifejezéssel itt azt akarom jelezni, hogy a filozófia az emberi egzisztenciával „egylényegű”, ahogyan Heidegger fogalmazott: a faktikus életre hangolt tulajdonképpeni egzisztenciális megértés időiesülése. (Ennek részletesebb kifejtésére itt nincs mód, két írásomra utalok, melyek e kérdés köré szerveződnek: Kicsák 2015, Kicsák 2020.) Éppen emiatt filozófia és személyiség, filozofálás és személyes élet nem választhatók el egymástól: a filozófiai tevékenység egyszerre (és egymás után, körkörösen) igényel és kialakít egyfajta személyiség- és életformát.

4 Osztom tehát Kéri Dénes véleményét (Kéri 2020, 126), mely szerint Nemes László kérdésfeltevése könnyen olvasható egyoldalúnak, emiatt a gyakorlati filozófia jelentőségéről indított vita kudarcra ítélt, hiszen ennek apropóját éppen az úgynevezett akadémiai filozófiaként intézményesült elméleti filozófia *feltételezett* egyoldalúsága adta. Ha sikerülne is fenntartani elméleti és gyakorlati filozófia merev elhatárolását, ráadásul az előbbit az egyértelműen konzervatívnak minősített akadémiai filozófiával, az utóbbit pedig a valós élethelyzetekbe ágyazott filozofálással rokonítani (mint látni fogjuk, nem sikerülhet), akkor sem érdemes a vélt vagy valós különbségeket kiélezve választást erőltetni elméleti és gyakorlati filozófia között, hiszen ezek *egymásba fonódnak*. Talán a kódolt kudarcnak (terméketlenségnek) tünete a Rosta–Cseke vita, holott a nézetkülönbségük ellenére a kérdést illetően mindketten – ahogy Sárkány Péter is – lényeges megjegyzésekkel tüzdelt, plauzibilis véleményt fogalmaztak meg.

inkább azt a szándékot olvasom ki belőle, hogy nyissunk meg egy tágas teret, melyben fesztelenül feltehető egy fajsúlyos kérdés: *mivégre filozofálunk?* Ehhez mérten, *miként* filozofálunk, ami közvetlenül befolyásolja, hogy *mi történik* a filozofálásban.

Nem lényegtelen szempont, hogy Nemes Lászlót a vita elindítására egy személyes motívum, a filozófiai jelenlegi művelésével szembeni *elégedetlensége* vitte rá, ami már eddig is új formák keresésére ösztönözte: szerinte filozófiai tudás a filozófusok útkereséséből, kalandos vállalkozásaiból születik. Meglátása szerint a zajló történelmi eseményekre való reagálás helyett az úgynevezett akadémiai filozófiaoktatás elvont témákkal foglalkozik, és elvont nyelven fejezi ki magát, melyben a kevés szakemberen kívül nem csak az átlagember, de még egy átlagos műveltségű gondolkodó is nehezen *ismerhet magára*. Ezek a készen kapott tudások még azokból is kiölik a filozófia iránti érdeklődést, akik fogékonyak lennének rá. Nem képesek a keresés és felfedezés, a megértés és megismerés örömét nyújtani, egyszersmind a *philo-szophia* eredendő értelmét és célját is megtagadják. Megemlíti az általa gyakorolt filozófiai tevékenységnek azt a formáját vagy inkább fórumát, mely képes biztosítani minden feltételt a jelenlegi helyzet meghaladásához. A filozófiai kávéházak beszélgetései ugyanis eleven életproblémák nyomába erednek, hogy „spontán” beszélgetések útján kibontakozó, közösségi értelemképzésben olyan tapasztalatokhoz juttassák a résztvevőket, amelyek másként nem adódnának, és amelyeket történelmi példák alapján is a filozófiának értelmet nyújtó alaptapasztalatoként határozhatunk meg.

Azt hiszem, ahhoz elegendők ezek az érvek, hogy megvitassuk a tapasztalatainkat, és gyorsan egyetértésre jussunk.<sup>5</sup> De elegendők-e ahhoz, hogy értékítéletet alkossunk a filozófiai tevékenység különböző módjait, formáit és eredményeit illetően? Ebben nem vagyok biztos. Részben azért, mert elsősorban arra hivatkoznak, hogy mi történik, vagy *minek kellene történnie* a filozofálásban és általa a filozofálókkal, s ezért nem csupán *megoszthatatlanul* és *megvitathatatlanul* szubjektívek, de azzal a feltevéssel is élnek, hogy bizonyos formák eleve garantálják, mások pedig eleve kizárják ezeket a történéseket. Nekem például a kevés kávéházi beszélgetés során, melynek részese voltam, semmi ahhoz foghatóban nem volt részem, amit a *magányos* óráim olvasmányélményei, vagy barátokkal és szakmabeliekkel folytatott, konkrét *filozófiai ismeretekkel* tűzdelt eszmecsere is okozott. És minden olyan nehézség mellett is, amivel egy-egy kanonizált filozófiai alkotás megértése jár, részesültem abban az élményben, hogy valamit magam érttettem meg, és *elvonsága* ellenére is olyasvalamit, ami *elevenen* érintett, a személyemet és a személyes életemet mozdította ki nyugalmi állapotából. És fontos az is, hogy ilyen él-

5 A tanítás során éppúgy szembesülünk ezzel az elidegenedéssel, mint a baráti vagy a spontán társasági beszélgetésekben (a filozófia elidegenedése az ettől együtt jár a filozófus elidegenedésével a közösségtől). Tudományos eszmecsereink, publikációs tevékenységünk, szóban vagy írásban kibontakozó szakmai kommunikációnk érdekességének és *elevenségének* nem egyszer alacsony foka is Nemes felvetéseit erősítik.



ményeket és tapasztalatokat nem intézményesült filozófiai tevékenységek, például műélvezet, beszélgetés, munkavégzés, sportolás, vallási cselekedetek stb. során is megéltém már. Számomra másképpen, máshol és más következtetéseket generálva jönnek létre azok a határok, melyek elválasztják egymástól a filozófia és a filozofálás ilyen vagy olyan (de semmiképpen sem helyes és helytelen, igazi és nem igazi, lényegi és nem lényegi) formáit, módjait, eredményeit és hatásait. Nem elméleti és gyakorlati, sem pedig akadémiai vagy kísérletező filozófia között húzom meg tehát a választóvonalat, különösen nem szeretném fenntartani a megkülönböztetésükhöz társuló, korántsem magától értődő értékmozzanatokot.

### Az egyoldalúságról

Nem tudom megítélni, mennyiben van igaza Nemesnek, amikor azt írja: „a mai nemzetközi filozófia irányzatai, dilemmái és pólusai jól feltérképezhetők az elmélet és gyakorlat viszonyai alapján”. (183) De érzékelem a legkülönbélebb formabontó törekvéseket, melyek *részben* arra reagálnak, hogy „a mai filozófia [...] a tudományokéhoz hasonló pályára lépett, azaz akadémiai kutatási területként jelenik meg”. (uo.) Ennek következtében „bezárkózott az akadémiai világ elefántcsonttornyába, az »akadémiai góttóba«, ezért vesztette el korábbi hatását és tágabb jelentőségét”. (uo.)

Ha jól értem Nemes felvetését, akkor ezzel a – redukzív szemlélete okán – meghatározatlan elméleti-akadémia góttófilozófiával állna szemben a – nem kevésbé leegyszerűsítően meghatározott – gyakorlati filozófia. Felvetésének egyoldalúságát ebben a csak látszólag világos és egyértelmű elhatárolásban és azonosításban látom.

A különbséget Dale Jamieson példája hivatott érzékeltetni, aki arra a tapasztalatára hivatkozik, hogy a maga idejében „látványos (és kínos) különbség alakult ki az egyetemeken filozófiai tanszékeken tanított témák (nyelvfilozófia, metaetika) és a kampuszokon az embereket elsősorban érdeklő gyakorlati problémák (polgárjogi mozgalmak, vietnámi háború) között”. (uo.) Ez után következik Nemes szövegében a gyakorlatorientált filozófiák osztályozása. Jól láthatóan Jamieson példája az első osztállyal áll kapcsolatban, hiszen épp azt hiányolja, ami erre az osztályra jellemző: az elméleti és történeti filozófiai ismeretek adekvát (megértést segítő) alkalmazását az éppen aktuálisan felmerülő életproblémákra, amit az akadályoz(ott) meg, hogy az akadémiai tudás teljesen alkalmatlan (volt) erre. Az alkalmazott gyakorlati filozófiának az is az értelme, hogy egyfajta valóságpróbának vesse alá az akadémia-elméleti-történeti filozófiai ismereteket. Az alkalmazott filozófiák egyszerre „értelmezik” az aktuális életproblémákat, és tesztelik önnön érvényességüket az alkalmazhatóságuk révén. Nem tagadva a Jamieson-jelenet életszerűsége-

gét, és a követelés jogosságát, kérdéses, mennyire tehetjük a filozófiai ismeretek érvényességi kritériumává az alkalmazhatóságukat.

A gyakorlati filozófiák másik két osztálya alapvetően különbözik az elsőtől, amennyiben a filozófáló egyén érintettségét, a filozófia és a filozófiai tevékenység személyes feltételeit hangsúlyozzák.<sup>6</sup> Az egyikbe Nemes azokat az eseteket sorolja, amikor a filozófáló valamilyen életfelfogást, részleges vagy totális életvezetést alakít ki filozófiai belátások alapján. Nem alkalmazza tehát a filozófiai tudást, hanem követi. A másikba azok az esetek kerülnek, amikor a gyakorlati filozófia segítségével alkalmassá tesszük magunkat a filozofálásra. Nem alkalmazzuk a filozófiát, nem is követjük, hanem végezzük (gyakoroljuk), és megszerzett belátásainkat visszaforgatjuk a személyiségünk megformálására, létezésünk megemelésére, aminek ideálja éppen a filozófiai én és a filozófiai élet kimunkálása. Ennek a felfogásnak a minimumkövetelménye, hogy összhang legyen a filozófusi élet és a filozófiai tevékenység között, célja pedig, hogy a filozófiai életeszményhez közelítve közelebb jussunk a létigazság feltárulkozásához. Aki ehhez hozzá akar férni, annak alkalmassá kell tennie magát ennek az igazságnak a feltárására és befogadására. Ezt az öntranszformációt a jó eszméje vezérli, ami által a filozófiai tevékenység művelése és az etikai szubjektum konstitúciója kölcsönös feltételeességi viszonyban áll egymással. Ez az a terület, ahol a gyakorlati filozófia és a filozófia mint gyakorlat a legszorosabb összhangban egyesül. Ezt az aspektust tárta fel számunkra mértékadón többek között Pierre Hadot, Michel Foucault, és egy általuk sokat emlegetett, de kevésbé ismert eszmetörténész, Paul Rabbow.<sup>7</sup>

A hozzászólók leginkább a gyakorlati filozófiának ehhez a megnyilvánulásához kapcsolódtak, és azt gondolom, Nemes László számára is valójában ez az igazi gyakorlati filozófia. Nemes érveiből és osztályozási szempontjai alapján azonban nem látom be, hogy miért lenne a gyakorlati filozófia bármelyik csoportja – igen, még a harmadik is – *eleve* idegen az egyetemeken vagy az akadémia keretek között folytatott filozófiai tevékenységtől. Ahogyan azt sem, hogy bármelyik osztály miként lenne meg anélkül, hogy maga is végezzen elméleti tevékenységet.<sup>8</sup> Való igaz, a tudásra törekvő akadémia-egyetemi világban talán ritkán nyilatkozhat meg a filozófus önmagán kísérletező tevékenysége, és hogy sok, számunkra példaképpül szolgáló, ide sorolható gondolkodó kívül is rekedt az akadémiai világon. De nem ítélnénk kizárólagosan. Derrida például kívül maradt, Foucault félig-meddig, Heidegger viszont egyáltalán nem intézményen és intézménye-

6 Általában a gyakorlati filozófiák esetében ez nem mellékes kérdés. De az alkalmazott filozófiák esetében a személyesség inkább autoritáskritériumként és egyúttal autoritásprblémaként jelentkezik, a másik két osztálynál pedig hitelességi kérdésként.

7 Rabbow 1954.

8 Bár mintha az első kettő erre kevésbé támaszkodna: filozófiát alkalmazni és követni komolyabb megfontolások nélkül, mechanikusan is lehet. Gondolom, abban egyetérthetünk, hogy amikor a filozófia gyakorlati fordulatát sürgetjük, akkor nem mérnöki ismétlőkke és hívő követőkke, hanem önálló filozófiai teljesítményt végző filozófusokká szeretnénk válni.

sült filozófián kívüli gondolkodó. Miközben mindegyikőjüknél egyaránt lényegi a formabontó, kísérletező, a filozofáló ént involváló filozófiai tevékenység, mely önformáló gyakorlatként bontakozik ki. És a befogadás oldalán is efféle „követelményt” támaszt (a megértés mint az együtt gondolkodás gyakorlása).

Nemes felvetésében plauzibilisnek tűnik, és magam is használni fogom, a statikus filozófiai tudás és dinamikus filozofálás megkülönböztetését. Az viszont messze nem evidens, hogy statikus tudás csak az akadémiai formákban keletkezik, sem az, hogy az ezekben a formákban zajló filozofálás ne lenne folyamatszerű, dinamikus. Azok, akik akadémiai módszerrel hoztak létre értelmezhető, elsajátítható, megtanulható (statikus) filozófiai tudást, ezt a megismerés folyamatszerű kibontakozása (vagy, hogy írásom mondandóját előkészítsem: a gondolkodás önnön performativitása) folytán csakis dinamikusan teheték. És ebbe a folyamatszerűségbe (performatív értelemképzésbe) kell becsatlakoznia a velük együtt gondolkodó, megértő tevékenységnek is, hogy megtapasztalhatta a máshogy fel nem táruló értelmet vagy igazságot.

S ekkor rögtön látszik, hogy pont azért nem lehet választani elmélet és gyakorlat között, amiért *nem lehet azt sem mondani, hogy létezik az áthagyományozott tudástól függetlenül kibontakozó, genuin filozofálás*. Azt azonban érezzük, hogy más történik akkor, ha „kész” tudással dolgozunk, mint akkor, amikor létrehozunk ilyen filozófiai tudást (olyan folyamatban, melynek révén valamely léttapasztalatunk filozófiai értelmet nyer). Ez utóbbihoz az is szükséges, hogy tényleges jelenlétben, „a szemünk előtt” lévő dologhoz viszonyuljunk, mégpedig olyan közvetlen viszonyulásmódban, mely nem idegeníti el a megmutatkozót. Az ilyen találkozások adják a filozófia lelkét. Ezért nem merülhet ki a filozófiai tevékenység csupán az áthagyományozott tudások passzív átvételében és feldolgozásában, történetileg átörökített filozófiai tanok rendszerének megismerésében (és ezért nem lehetséges megtanítani és megtanulni sem), hanem a problémával való közvetlen vitaként kell léteznie.

Nem vagyok tehát biztos abban, hogy a filozófiai értelem- és tapasztalatképzés dinamikus folyamatszerűségének éppen azok, és csak azok a formák felelnek meg, amelyeket Nemes említ, köztük is kitüntetetten: a kötetlen társasági beszélgetések. Ha így lenne, akkor hol helyezük el a legdinamikusabb filozófiák művelőinek „magányosságát”?<sup>9</sup> Ahogyan nem tartom helyállónak azt a megközelítést sem, hogy a filozófia úgynevezett gyakorlati fordulatát a mai társas és kommunikációs körülmények *idézik elő* – ezek legfeljebb kihasználják. Mert a mai filozófiai formák is már létező filozófiákból válogat-

9 Megint csak Heideggerre gondolok, aki dinamikus igazságértelmezésére, az aléthikus igazságfelfogásra építette egész filozófiáját, Foucault-ra, aki a gondolkodást mint személyes próbatételt gyakorolta – a szubjektíváció és a másként gondolkodás lehetőségeinek kimunkálását tartva szem előtt a filozófiai én megformálásában –, és Derridára, aki több hangon, és performatív módon kibontakozó dekonstrukciót gyakorolt, miközben az első folyamatosan a meg nem értésről, a második az előadások utáni végtelen magányról, a harmadik a személyével eltűnő életműről beszélt.

nak. A gyakorlati filozófia mostani kibontakozásának lehetőségét és útját kijelölő dinamikus, szubjektívált, dekonstruált igazságok és tudások elsősorban annak köszönhetőek, hogy például Marx Feuerbach-téziseiben, Nietzsche genealógiáiban, Wittgenstein nyelvjátékelméletében, Heidegger destrukciójában, Scheler tudásszociológiai reflexióiban, és a nyomukban járó Foucault archeológiáiban és Derrida dekonstrukcióiban s.í.t. a filozófia reflektált önnön történeti kondicionáltságára.

Azért említettem mindezt, mert a filozófia gyakorlati fordulatát én tágabb perspektívába helyezném, és *a filozófia performatív fordulatáról* beszélnek, ami többek között az említett filozófusok munkái révén bontakozott ki.

### A filozófia performativitása

Már csak azért is indokolt a perspektívaváltás, mert nemcsak azt kell megértenünk, hogy a filozófiai praxisban mi a filozófiai,<sup>10</sup> de azt is, hogy a filozófiában *mi a gyakorlati*. Gyakorlati filozófián a filozofálás gyakorlását, a problémához való, egyes szám első személyű, nem elidegenítő viszonyulást értem, ami mindenekelőtt azt igényli, hogy kidolgozzuk és fenntartsuk azt a *situációt*, melyben a dologgal (*Sache des Denkens*) való találkozás megtörténhet. A kísérletező filozófusok ehhez keresnek hatékony eszközöket és formákat. És mindez idáig a leghatékonyabbak közé tartozik a szemlélődés és az elméletalkotás is, mert az elmélet is gyakorlat, az elméletalkotás is cselekvés, a szemlélődés is gyakorlást igényel, ahogyan Cseke Ákos hangsúlyozza (117). És az áthagyományozott (statikus) tudás számára is ki kell dolgozni a megértés és értelmezés situációját, mert a filozofálás mindig a hermeneutikai situáció kidolgozása. Pontosabban lényegét tekintve formális jelzése, ebben különbözik más megértési helyzetektől, és ettől válik filozófiává is: olyan módon dolgozza ki a hermeneutikai situációt, hogy a dologgal való találkozás csak akkor alakul megértéssé, ha az egyéni léttapasztalatok feloldják a fogalmak formalitását, röviden: tapasztalati értelemmel töltik be a formális jelentéssel megnyitott tapasztalati teret.

Ennek a létezőre irányuló viszonynak a kialakítása és fenntartása pedig nem egyszeri és esetleges, hanem sajátlagos létmódban vagy létformában alapozódik meg és ölt testet. Egyszerre előfeltételezi és létrehozza a filozófiai életformát, az egzisztenciális megértés tulajdonképpeni létmódját. Továbbra is egyet értve Cseke Ákossal, a filozófia szerintem sem az elméleti, illetve a gyakorlati filozófia mentén osztható fel (117). Sokkal inkább, teszem hozzá már én, annak a hatásnak, *transzformatív erőnek* a fokozatai szerint, mellyel képes vagy nem képes előidézni az átalakulást és készenlétet a filozofálásra. A filozo-

10 Sárkány 2018, 149.

fálásban feltáruló igazság másképpen, mint egy ilyen készenlétre épülő találkozásban hozzáférhetetlen, megragadhatatlan és megtapasztalhatatlan. Az előkészítés, a megértőn megélés, a rögzítés, a megosztás mind-mind gyakorlati filozófusi feladat. Erre kell alkalmassá válni, és erre kell alkalmassá tenni a környezetet. Ahogy Hadot mondja: a filozófia nem informálni, hanem formálni akar, és – ha rendelkezik hozzá erővel – tud is. Akár az egész életet átalakító megtérést is előidézhet.<sup>11</sup>

Hadot (és Foucault is) a gyakorlati filozófiát és az önformálást nem egyszerűen a morálfilozófia területére korlátozta, hanem arra hívta fel a figyelmet, hogy a hellénizmus idején gyakorlatokban és gyakorlatokként kibontakozó filozófiákból komoly következmények adódnak, nemcsak az antik filozófia megértésére, de általában a filozófiára nézve is:

[N]em csupán az ókori lelki gyakorlatok létre szeretném felhívni a figyelmet. Szeretném bemutatni ennek a történeti jelenségnek a fontosságát és a súlyát, valamint levonni az ebből eredő következményeket, amelyek az antik bölcséletet éppúgy érintik, mint általában a filozófiát.<sup>12</sup>

Mi lehet a magyarázata annak, hogy a filozófia egy adott korszakának és irányzatainak újraértelmezése a filozófiáról *mint olyanról* alkotott képünk felülvizsgálatához vezet?

A kérdésre azért Foucault alapján válaszolok, mert ő formalizálta ezeket a gyakorlatokat, és így kiemelte mind a történeti, mind a tematikus környezetükből. Ez alapján arra a belátásra jutott, hogy a különböző irányzatokban és korszakokban, különböző szándékból és módon végzett (filozófiai) gyakorlatok révén a gyakorlat végzői alkalmassá tették magukat arra, hogy *befogadjanak vagy bekebelezzenek egy igazságot*. Pontosabban megannyi igazságot, melyek létigazsággá szervesülnek. Mindenekelőtt a *személyes lét* igazságává válnak és egy autentikusnak tartott létmódban öltenek testet, amely „reményünk szerint megváltoztatja, megemeli és igazabbá teszi létezésünket”.<sup>13</sup> Ezek az önformáló gyakorlatok ugyanis „az egyén számára lehetővé teszik, hogy egyedül vagy mások segítségével a saját testén és lelkén, a saját gondolatain, viselkedésén és létmódján különböző műveleteket végezzen, megváltoztassa önmagát, hogy ezzel elérje a boldogság, a tisztaság, a bölcsesség, a tökéletesség vagy a halhatatlanság valamilyen állapotát”.<sup>14</sup>

Amit Foucault szubjektivációnak nevezett, az pontosan kifejezi mindazt, ami a filozofálás révén történik: nemcsak azt jelenti, hogy szubjektívvé teszünk valami tőlünk független, objektív adottságot (pl. valami megmutatkozó, léttapasztalatot), hanem

11 Hadot 2001, 101.

12 Hadot 2010, 11.

13 Cseke 2019, 118–119.

14 Foucault 2000, 346.

hogy a bekebelezett tudás, valamint a bekebelezés folyamata és ténye tesz bennünket azzá a szubjektummá, akik vagyunk. A filozófiai igazság szubjektív igazság, a bekebelezett igazság szubjektumképző igazság. A filozofálás folyamatszerű kibontakozása és a benne feltárló igazságtapasztalat miatt értelmeztem a filozófiát *performatív igazságjátéknak*.<sup>15</sup> A filozófia lényegét tekintve igazságteremtő cselekvés. Azzal, hogy a léttapasztalatot szóba hozza, a filozofálás olyan cselekvésekben megy végbe, amelyek önmagukra vonatkoznak, és valóságalkotói erejük van. Teszik, amit „mondanak”, s azáltal teszik, hogy „mondják”. A filozófia maga teremti tárgyát, és erről a tárgyról szól.

### Filozofálás és hiteles személyiség

Hogy a filozófiát lehet mindenkor másképpen művelni, az máris azzal a tapasztalással jár, hogy a filozófia tevékenység, mely különböző eljárásokat, elsajátítható és elsajátítandó *technét* alkalmaz. S ebben az elsajátítás gyakorlata (a begyakorlás) és a jártasságbeli tudás alkalmazása elválaszthatatlanul van jelen.<sup>16</sup> Ezt akkor sem nélkülözi a filozófiai tevékenység, amikor nem alkalmazott filozófia vagy nem életbölcselet. Amikor elméletet alkotunk, akkor is begyakoroljuk a gondolkodást, gyakoroljuk magunkat a gondolkodásban, és ezeket a begyakorolt gondolati eljárásokat alkalmazzuk valamilyen tárgy megragadásában, megértésében, megismerésében. Mindenkor követünk tehát valamilyen *methodoszt*, és a filozófiai tevékenységnek kitüntetett sajátossága a módszeresség, nem egyszer maga a módszer (megkérdőjelezése vagy megalkotása) a filozófiai probléma.<sup>17</sup> Már csak azért is, mert egy-egy módszer mechanikus alkalmazása könnyen csap-  
hat át megszokásszerű rutinba, a filozófia műveléséhez hozzátartozik a megújulás igénye és képessége.

Amikor a filozofálás gyakorlati aspektusát helyezi előtérbe, valójában arra biztat bennünket Nemes László, hogy merjük elhagyni a hagyományos, kanonizált és szentesített filozofálási módokat, megnyilatkozási formákat, kutatási metódusokat és az általuk kijelölt és lehatárolt területet. Továbbá irányítsuk a figyelmünket a filozófiai tevékenységben eddig nem alkalmazott *más* gondolkodási, megértési, önkifejezési, alkotói paradigmákra. A próbálkozó, kísérletező kalandozásnak az az előítélet szab gátat, mely szerint a gondolkodás tárgyainak kijelölt helyük van. Azonban még mielőtt bármilyen speciális, diszciplináris területhez sorolnánk, előzetesen adottnak, vagyis elgondoltnak kell lenniük. E tárgyak létrejötte éppen abban áll, hogy elgondolttá lesznek. Ahogy

15 Kicsák 2015.

16 Sárkány 2018, 154; Cseke 2019, 118–119.

17 Rosta 2019, 156.

Heidegger fogalmaz: „a gondolkodásban a lét a nyelvhez jut”, vagyis a „gondolkodás cselekszik, amennyiben gondolkodik”, cselekvésének értelme pedig, hogy logosszá teszi a létet, amennyiben szóba hozza a létezőt.<sup>18</sup> Nem abban az értelemben csak, hogy beszél róla mint valami előzetesen adotról, hanem abban, hogy a beszédben és általa lesz adva, ekként jön létre. Ami a beszédben és beszéd által jön létre (egyszerre ölt alakot, tesz szert értelemre és íródik be a jelentésség viszonyába), ezért ez előtt nem lehet meghatározni. Nevezük tapasztalatnak, léttapasztalásnak, vagy egyszerűen csak létezésnek.

Ha akarjuk, Nemes László – amikor azt mondja, hogy a filozófia nem kerülhet válságba, ellenben a filozófia intézményesült formái, gyakorlatai és megnyilvánulásai, vele együtt kanonizált tárgyterülete, értelmezési keretei stb. igen, akkor – azt sürgeti, hogy hagyjuk magunkat megérinteni ettől a közvetlen léttapasztalattól. De nem ezt sürgette és gyakorolta minden mértékadó filozófus? Nem ez vált a filozófia alapszémjévé a szókratészi ironiában? A végleges formára hozott tudással szembeni távolságtartás, a rákérdés, a felülírás igénye?

A formákból való kilépés együtt jár azzal, hogy *kilépünk önmagukból* is, abból az identitásból, megszokásból és életből, amit túlnyomórészt az határozott meg, működtetett és igazolt, amit az előzőekben a kanonizált filozófiai tevékenységnek és filozófussemélyiségnek neveztünk. Nemes ezért arra is buzdít, hogy adjuk fel a tárgyterületi, módszertani, tudományterületi elhatárolódásunkat más szellemi tevékenységektől, és próbáljuk ki, mi történik, ha ott és úgy kezdünk el filozofálni, ahol, és ahogyan ez eddig nem számított filozofálásnak.

S *hogy mivégre?* Erre nem tudok értelmesebben válaszolni, mint hogy azt mondom: valami megváltozik a filozofálással, ami e nélkül nem változott volna meg, megtörténik, ami e nélkül nem történt volna meg stb. Valamit várunk tehát a filozófiától, s jó esetben azt tapasztaljuk, hogy rendelkezik azzal az erővel, hogy bekövetkezzék, és csak általa következzen be, ami sehogy máshogy nem történhet meg. Ebben az erőben egyaránt osztozhat elméleti *vagy* gyakorlati, elméleti és gyakorlati, egyéni és közösségi filozófia. Ezért inkább abban látom a különbséget, hogy a filozófiát leíró vagy performatív tevékenységként műveljük-e.

A válaszon egyértelmű: a filozófia performatív aktusokban bontakozik ki.

Ne gondoljuk, hogy ez játék a szavakkal. Azon nyomban nagyon súlyos kérdésekkel szembesülünk. Az első a performatív megnyilatkozások lényegi jellemzője, hogy nem igazak vagy hamisak, hanem sikeresek vagy sikertelenek lehetnek. Ezért a filozófiának a legféltebb kincse, az igazság (az igazság egy bizonyos, uralkodóvá lett felfogása) a sikeres történések határhelyzetévé válik. Vele együtt a filozófiai kijelentések státusza is megváltozik, hiszen igazságértéküket nem adhatja meg valamilyen objektív–referenciális megfelelés.

18 Heidegger 1994, 117.

Igazság helyett többé-kevésbé sikerült megnyilatkozásokat tulajdoníthatunk tehát a filozofálásnak. Ennek pedig, és ez a másik következmény, feltételei vannak. Feltételei vannak annak, hogy egyáltalán „működjenek” a filozófiai kijelentések, hogy bizonyos megnyilatkozásokat filozófiaiak tekintsünk. Az intézményi feltételek mellett elsődleges feltételt jelent a hiteles filozófiai személyiség, aki maga is a filozófia tevékenység révén válhat azzá.

## Bibliográfia

- Cseke Ákos. 2019. „A filozófia »gyakorlati fordulatáról«. Válasz Nemes László vitaindító írására.” *Elpis* 12/1: 111–119
- Foucault, Michel. 2000. „Az önmagaság technikái.” Ford. Kicsák Lóránt. In *Nyelv a végtelenhez*, 345–371. Debrecen: Latin Betűk.
- Hadot, Pierre. 2001. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel.
- Hadot, Pierre. 2010. *A lélek iskolája. Lelki gyakorlatok és ókori filozófia*. Ford. Cseke Ákos. Budapest: Kairosz.
- Heidegger, Martin. 1994. „Levél a »humanizmusról«”. Ford. Bacsó Béla et al. In *„...költőien lakozik az ember...”: válogatott írások*, 117–171. Budapest: T-Twins Kiadó – Pompeji.
- Heidegger, Martin. 2001. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály. Budapest: Osiris.
- Kéri Dénes. 2020. „Az egyoldalúság csapdája. Hozzászólás a praxis-vitához.” *Elpis* 13/1: 121–127.
- Kicsák Lóránt. 2015. „A filozófia mint performatív igazságjáték.” In *Aporiák próbatétele*, 11–40. L'Harmattan: Budapest.
- Kicsák Lóránt. 2020. „Első személyben.” In *Filozófiai üdvtechnikák*, 25–45. Budapest: Liget Műhely Alapítvány. [<https://mek.oszk.hu/21100/21144/>] (2021.02.10.)
- Nemes László. 2017. „Filozófiai tudás vs. filozofálás: A közösségi filozofálás praxisa.” *Elpis* 10/2: 181–193.
- Rabbow, Paul. 1954. *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. München: Kösel Verlag.
- Rosta Kosztasz. 2019. „Szókratész nyomában. Hozzászólás a praxis-vitához.” *Elpis* 12/2: 153–164.
- Sárkány Péter. 2018. „Életbölcselet és filozófiai gyakorlat. Megjegyzések a praxis-vitához.” *Elpis* 11/1: 149–155.



Csabay István

## A felépítmény forradalma

Bagi Zsolt. 2017. *Az esztétikai hatalom elmélete. Kulturális felszabadítás egy újbarokk korban*. Budapest: Napvilág Kiadó. 195 oldal, 2400 Ft.

Milyen eszközök állnak rendelkezésünkre a műveltség egy új formájának kidolgozására? Miként lehetséges eredményes emancipatorikus projektet végrehajtani egy fragmentált társadalomban, ahol a kultúra többé nem alkot totalitást, „nincsen »szellem«, olyan »mi«, aki egyben »én« is lenne” (159), és ahol a mélység létrehozásának modern formái eltűntek? S egyáltalán: mi legitimálhat bármiféle emancipatorikus törekvést a vélemények abszolutizálására, és azok egyenlőségére épülő információs kapitalizmusban? Ezekre a kérdésekre keresi a választ Bagi Zsolt könyve, ami a Napvilág Kiadó gondozásában, a Politikátörténeti Intézet Társadalomelméleti Műhely keretein belül született. A kutatóműhely legfőbb célja, hogy társadalomelméleti, társadalomkritikai diskurzust alakítson ki, hozzájárulva ezzel a magyar baloldali kritikai hagyományhoz. Bagi Zsolt könyve abból a premisszából indul ki, hogy a kulturális modernitás mint történeti jelenség ugyan véget ért, a korszak letűnte azonban nem jelenti azt, hogy legfontosabb tanulságát és elméleti jelentőségét is fel kellene adnunk. A kultúra felszabadító jellege univerzális érvényű, s ennél fogva *esemény* formájában visszatér. *Az esztétikai hatalom elmélete* a kulturális felszabadítás elméletének fogalmi újragondolásával és kortárs törekvéseinek meghatározásával e visszatéréshez kíván hozzájárulni.

A kötet nyitófejezetének kiindulópontjával egy hangsúlyos analógia szolgál. Bagi számára a barokk – akár a modernitás – szigorúan egy *eseményt* alkot, egy potenciálisan visszatérő szingularitást. E párhuzamnak a középpontjában a barokk – megkülönböztetve annak korától, stílusától, ideológiájától stb. – mint a társalgási retorika megnyilvánulása áll. A fejezet koncepciója szerint a barokk a maga kultúráját a vélemények abszolutizálására építette, és ez a jelenség határozza meg korunk társadalmát is, az „újbarokk” kort. Információs társadalmunk legfőbb jellemzői Bagi szerint a piac logikájának alávetett véleménygyártás és a vélemények absztrakt egyenlősége. A szerző érvelésében a különböző véleménybuborékok és a *post-truth* társadalom létrejötte Montaigne korához hasonlóan nem érdekelt a hitek igazolásában, és „nem az a kérdés, hogy kinek van igaza, hanem az, hogy ki tudja legyőzni a másikat” a társalgás művészetében. (21) Ezzel a barokk egy olyan szalonkultúrát hozott létre, amelynek tagjait már nem születési előjogaik vagy műveltségük integrálta a szalonok szűk közösségébe, hanem a résztvevők retorikai affinitása. Annak ellenére, hogy a „társalgás művészete” közvetlenül nem volt társadalmi feltételekhez kötve (származási vagy gazdasági előjogokhoz), közvetve na-

gyon is: az egyének integrációja ugyanis elsősorban a szabadidő függvénye, amit végső soron a szociokulturális helyzetük determinál. A vélemények szabadsága és azok „szabad” áramlása a barokkban az információs társadalomban uralkodó „véleménykultúrához” hasonlóan szükségszerűen a vélemények felszínességének kultúráját hozza létre. A szerző azonban nem a vélemények elértéktelenedése mellett érvel, hanem sokkal inkább azt hangsúlyozza, hogy a kulturális tőkéhez való egyenlőtlen hozzáférés nem mindenki számára teszi lehetővé a vélemények igazságértékének felmérését. Ennek lehetősége a barokkban a szabadidő függvénye, a 21. században az „alternatív tények” és a vélemények sokasága teszi ezt lehetetlenné. A legfőbb problémát Bagi abban látja, hogy ez a tendencia bárminemű emancipációs törekvést elleheterlení.

A második fejezetben Bagi a politikai cselekvés konstruktivista modelljét határozza meg, legfőképp Jacques Rancière politikafilozófiájára támaszkodva.<sup>1</sup> Rancière meghatározásában a politika az érzékelés sajátos kereteit biztosítja az „érzékelhető felosztásával”. Elméletében a politika feladata a demokratikus disszenzus által elismertetni a hatalomból nem részesülő „rész nélküli részt” azzal az egészszel, amelynek az konstitutív része. A „rész nélküli rész” a társadalom általános képviselője, a „bárki”. A politikai közösséget tekintetben nem egy előre meghatározott interszjektív közösségként kell elgondolnunk: minden politikai közösségnek önmagát kell megkonstruálnia, hogy egy (el) nem ismert egyenlőség alapját vitathassa. Ez azt jelenti, hogy elméletében a politikai cselekvés célja az érzékelhető felosztásának vitatása, a politikai tér lerombolása, újrakonstruálása. A politikai közösséget csak az egyenlőség hozhatja létre, azonban „természetes egyenlőség” nem létezik – ezt az egyenlőséget mindig létrehozandónak tekinti (munkásmozgalmak, diákmozgalmak, női emancipációs mozgalmak stb.).

Bagi könyvének markáns részét képezi a politikai cselekvés e rancière-i modellje, jóllehet meggyőződése szerint az elmélet nem tud elszámolni emancipatorikus jellegének kontraproduktivitásával: míg Rancière az egyenlőség konstrukciójában, addig Bagi a tömeg hatalmának növelésében látja a politikai felszabadítás potenciális megvalósulását. Úgy véli, hogy a politikai szubjektum nem azáltal szabadulhat fel, hogy a megszólalás feltételei biztosítottak számára, és véleményét másokkal egyenlően kifejezheti. Arról van szó, hogy az egyén a politikai közösség szerves részeként a társadalmi együttélés megszervezésében vesz részt, vagyis arról, hogy képes a közös munkavégzés viszonyait is termelni a kooperáció során. Az emancipáció feltétele nem a kommunikatív cselekvés, hanem a közös tevékenység megélése. A politikai közösség egyenlő terében a „bárki” saját cselekvését hatalomnövekedésként kell érzékelnie, megélnie. A hatalom ezen meghatározása nem repressziót jelöl, hanem a spinozai *potentia* kifejezéssel össz-

---

1 Rancière 1995, 2009.

hangban olyan produktív erőt,<sup>2</sup> amely az egyéni testek integrációját biztosítja. Bagi „kulturális spinozistaként” való önmeghatározásához hűen a politika terét nem az értelem, hanem az érzéki világ konstitúciójának tekinti: „a testek integrációja a képesség – avagy a hatalom – növekedése”. „A test a »képes vagyok« és nem a »gondolom« világát konstituálja.” (73–74) Mivel Bagi elméletében a politikai cselekvés a képzelet (az érzékiség, érzet, érzékelés) világában reprezentálódik, a politikai közösség létrehozását egy egységes társadalmi érzet, tehát egy integrált testközösség biztosíthatja.<sup>3</sup>

Ahogy Bagi többször is hangsúlyozza, „nincs hathatós emancipatorikus politikai cselekvés kulturális emancipáció nélkül” (47), a politikai integráció tehát csak a kultúra segítségével érhető el. De mit ért a szerző kultúrán és kulturális emancipáción? Elsősorban Márkus György kultúraelméletére támaszkodva a kultúrát kettős alakban jelenti meg.<sup>4</sup> Koncepciója szerint a kultúra tág és szűk értelme között fennáll egy reflexív viszony: a szűk értelemben vett kultúra (magaskultúra) feladata a tág értelemben vett kultúra (minden, ami nem természetes, tehát emberi produktum) reflexiója. Mindazonáltal Bagi emancipatorikus kultúraelméletének fogalmi keretrendszere túllép az elit- és az alacsony kultúra fogalmainak használatán és azok egymással való szembeállításán: diagnózisa szerint e fogalmak egy „emancipációellenes vagy ideologikus nyelv kifejezései arra, amit sokkal adekvátabban nevezhetünk kritikai kultúrának, illetve kultúriparnak”. (93) Számára az emancipatorikus kultúra kritikai, amelynek célja egy új kulturális rendszer megkonstruálása. A feladat kettőssége abban rejlik, hogy egyúttal a tömegkultúrát is létre kell hozni.

A szerző kellő elméleti megalapozottsággal elemzi azokat a társadalmi gyakorlatokat, amelyek a tömegek kultúráját hivatottak létrehozni. Bagi szerint a tömegkultúra funkciója a reflexió, a tömeg saját helyzetét kell *közvetítenie*, reprezentálnia: felmutatni a szubjektum állapotának „struktúráját, ellentmondásait, másságait, differenciáit”. (129) A tömegkulturális gyakorlatnak minden esetben részvételinek kell lennie, amelyben a társadalom bármely tagja integráltnak érzi magát: interaktív színház, drámapedagógiai projekt, „egy happening, amelyben a közönség is részt vesz, vagy egy film, amit a szereplők forgatnak, egy szöveg, amelyet közösen írnak”. „Utcai költészet és utcai festészet.” (107) A tömegkultúra a kötet koncepciója szerint *konszenzuális*, mivel a tömegek egyetértését feltételezi és legfőbb feladata a közös érzékiség megteremtése. A konszenzu-

2 Spinoza politikafilozófiájában a *potestas* és a *potentia* kifejezések két eltérő hatalomfogalmat jelölnek. Amíg előbbi az államhatalmat (valamint a hatalom korlátozó formáit) foglalja magában, utóbbi a hatalom produktív formáját fejezi ki (Spinoza 1980). A fogalmak elemzéséhez lásd Negri 1991.

3 A tömeg mint politikai szubjektum „testhatalmának”, a testek integritásának kiemelt szerepéhez és a hatalom sajátos meghatározásának témájához ajánlható a szerző *Helyi arcok, egyetlenes tekintetek* című korábbi kötete, amely egyrészt fogalmi keretével kiválóan megágyaz *Az esztétikai hatalom elméletében* tárgyalt diskurzusoknak, másrészt a szerző spinozista elköteleződésének megértését is szolgálja (Bagi 2012).

4 Márkus 2017.

ális művészet közösségformáló, demokratikus, emancipatorikus. A tömegkultúra „bárki” számára adott, és az *adottság* Baginál túlmutat társadalmi, gazdasági vagy nyelvi különbségeken: elmélete alapján a közös érzékek létrehozásával a társadalom fragmentumai közötti bizonyos gazdasági, szociális különbségek áthidalhatók, felszámolhatók.<sup>5</sup> A közös érzékelés lehetőségfeltételeinek megteremtése azért hangsúlyos, mert Bagi számára az érzéki világ interszubjektív, amelyben az érzékelhető felosztása „a látható és a láthatatlan uralmi alapon strukturált rendszerét hozza létre”. (137) Az érzékiség emancipációjának régi eredményei (pl. nyilvános parkok, bárki számára látogatható közintézmények, könyvtárak, múzeumok stb.) ugyan kitágították a közösségi érzékek határait, azok a különböző piaci mechanizmusok hatására újfent megszilárdultak. Bagi elmélete az érzékiség felszabadításának egy új konstrukciójára hívja fel a figyelmet, amelyben az új érzékek megteremtése a tömegkultúra feladata.

A kritikai kultúra a könyv koncepciójában központi szerepet tölt be, hiszen a szerző meggyőződése szerint az emancipatorikus kultúra feltételezi a tömegkultúra és a kritikai kultúra közötti kooperációt. Bagi a konszenzuális tömegkultúra dialektikus párjának a *disszenzuális* kultúrát teszi meg. A különbség pusztán funkcionális, nem hierarchikus. A kritikai kultúra (filozófia, esztétikai művészet, kutató tudomány) *disszenzuális*. Ez a tömegkultúrával ellentétben nem a közös érzékek létrehozásában látja feladatát, hanem a kultúra nézőpontjainak tágításában, kiterjesztésében érdekelt. Ezzel együtt a fennálló közös érzékek létjogosultságát is vitatnia kell. Az adottat látszik megkérdőjelezni, egy addig nem érzékelt – „a közös érzékek számára láthatatlan” (109) – perspektíva által. A *disszenzuális* kultúra nem kooperatív tudást, hanem új modelleket kíván képezni a *konszenzuális* kultúrának. Annak érdekében, hogy egy politikai közösség az integráltságot megőrizhesse, szükséges feltétele a közösség tagjainak differenciáltsága és alkalmazkodóképessége. Tehát a politikai integrációt a kultúra hivatott biztosítani, a kultúrát pedig a *konszenzuális* és *disszenzuális* művészet közötti kooperáció. Előbbinek egy lokális közösségiség kialakítása, utóbbinak az univerzalitás megteremtése a feladata.

*Az esztétikai hatalom elmélete* ugyan nem szolgáltat gyakorlati programot a közösségi érzékelés termeléséhez, ugyanakkor két kortárs példával, Erhardt Miklós és Dominic Hislop projektjeivel szemlélteti a konszenzuális kultúra gyakorlatát.<sup>6</sup> Mindkét művészeti projekt a közös érzékek kooperatív termelését tűzi zászlajára, láthatóvá téve az addig láthatatlant. Az ilyen részvételi művészet nem objektivációkat hoz létre, hanem „képesség tesz” valamire. A *Saját szemmel* és a *Random Histories* egyaránt távolságot tartanak az elitista művészettel szemben, mivel demokratikus módon kooperálnak a reprezentálni

5 Ezen a ponton Bagi helyesen jegyzi meg, hogy bizonyos esetekben a kulturális felszabadítást megelőzi a gazdasági emancipáció, tehát hogy az egyéneknek lehetősége legyen a szűk környezetén túl látni, érzékelni, megtapasztalni a világot. A közös érzékek megteremtésének lehetősége ennyiben anyagi feltételekhez is kötött, lásd 85, 108.

6 Erhardt Miklós és Dominic Hislop *Saját szemmel* című projektjéhez lásd Erhardt 1999.

kívánt alannyal (előbbiben fővárosi hajléktalanokkal, utóbbi során turistákkal). A szerző hangsúlyozza, hogy a láthatatlan láthatóvá tétele önmagában még nem feltétlenül hozza létre az integrációt, de megtöri az érzékek hatalmi struktúráját: emancipációs ereje abban rejlik, hogy az érzékelés lehetőségfeltételeit megváltoztatja. Ezen a ponton talán felmerülhet a kérdés: hol mosódhatnak el a *konszenzuális* és *disszenzuális kultúra* distinkciójának határvonalai? Elképzelhető-e olyan társadalmi gyakorlat, amelynek mindkettő konstitutív eleme, amely egyidejűleg tágít és integrál? A *Saját szemmel* projekt megfelel a *konszenzuális* kultúra kritériumainak (lokális, részvételi, demokratikus, a közös érzékek megeremtését célozza), ugyanakkor számos olyan *disszenzuális* elemmel bír, mint például egy új kulturális keretrendszer konstrukciója, az érzékelés területének kibővítése, az érzékelhető felosztásának, uralmi/hatalmi struktúrájának felborítása, az érzékelhetőség horizontjának kitágítása stb., amelyek által értelmezhető a kritikai kultúra és a tömegkultúra közös elemeként. Tehát egy olyan társadalmi gyakorlat, amely képes a *konszenzuális* és a *disszenzuális* kultúra bizonyos elemeit egyaránt magában foglalni.

Bagi Zsolt könyvének talán legizgalmasabb része az utolsó fejezet, amelyben a szerző József Attila kései esztétikájának példáján szemlélteti a *disszenzuális* kultúra emancipációs erejét. Összhangban Bagi *disszenzuális* művészetre vonatkozó meghatározásával, a kultúra ezen formája nem egy, a társadalomban meglévő és elfogadott nézetrendszer kifejeződése, hanem sokkal inkább egy nem létező horizont megkonstruálása. Bagi szerint ez remekül tetten érhető József Attila kései esztétikájában,<sup>7</sup> amely nem a szocialista kultúra reprezentációja, hanem annak nyelvének, képzeletének, „öntudatának” megeremtése. József Attilánál az *öntudat* a kultúra egyik fogalma, és mint olyan sosem készen kapott: mindig létre kell hozni. A proletár osztálytudat, a munkáskultúra létrehozása a költő feladata. Hogy ezt miért tartja elengedhetetlennek, arra *A szocializmus bölcselétében* kapunk választ.<sup>8</sup> Ebben írja le, hogy a bolsevista elképzelés a társadalmi közösség objektív tudatát nem létrehozandónak tekinti, hanem „[p]arancsszóval kényszeríti az embereket arra, hogy önként vállalják lényegüket”.<sup>9</sup> Ami itt felsejlik, az a marxista alap és felépítmény fogalmak kritikája. A költő szerint ugyanis az a bolsevik törekvés, amely az alap megváltoztatására irányul, nem vonja szükségképpen maga után a felépítmény megváltozását. A lehetőségfeltételeket megváltoztatja, de az elméleti harcot nem vívja meg. Emancipatorikus politikai képzelet nem jön létre pusztán a jogi vagy gazdasági struktúrák megváltoztatásával (lásd ehhez bolsevizmus vagy a rendszerváltozást követő jogállam kibontakozása), az mindig a kulturális harc eredménye. Ez tehát a kultúra elsődleges politikai feladata, a politikai cselekvés lehetőségének megal-

7 József Attila 1933 utáni ciklusának elemzéséhez lásd Tverdota 2004.

8 József 1934/2015.

9 József 1934/2015, 9.

pozása. József Attila ezt a kultúrát volt hivatott létrehozni. Emancipatorikus törekvése a proletár osztálytudat megkonstruálása: egy új tudat kialakítása, amely (munkás)tömegek saját helyzetének felismerésében, hatalmának növelésében érhető tetten. A szubjektum „képesé válik” hozzáférni azokhoz az eszközökhöz, perspektívákhoz, kritikus szemlélethez, amelyek által felismerheti saját helyzetét, a társadalomban betöltött szerepét. Így ébredhet József Attilánál a munkásosztály öntudatra, vagyis annak tudatára, hogy önmaga hozza létre saját lényegét. És így valósulhat meg Baginál a tömegek felszabadítása, érzékeik emancipálása, testük hatalmának növelése. A szerző az esettanulmány segítségével szemlélteti elméleti programját, miszerint csak a képzelet integrációjával növelhető a politikai közösség kooperatív hatalma, és ennek a hatalomnak növelése a kultúra feladata. A forradalmat tehát a felépítményben (is) meg kell vívni, és úgy gondolom, hogy *Az esztétikai hatalom elmélete* ehhez az elméleti harchoz kíván hozzájárulni.

Bagi Zsolt problémafelvetésével egy régi hagyományhoz csatlakozik, megoldási javaslatát azonban új kontextusba helyezi a kulturális felszabadítás kérdéskörét. Az alapok immár adottak, a feladat az elmélet szisztematikus továbbgondolása: a *konszenzuális–disszenzuális* pólusok kooperációjának elemzése, a társadalmi gyakorlatokat övező pedagógiai modell kidolgozása, a kultúra és a piac viszonyának meghatározása stb. Összességében Bagi Zsolt könyve egy vitathatatlanul fontos és inspiráló mű, amely már önmagában is egy *disszenzuális* kulturális produktum: vitat, egyet nem értést feltételez, és – a szerző kifejezésével élve – „akkor is forradalmi, ha nem lengi körül lőporzság”. (109)

## Bibliográfia

- Bagi Zsolt. 2012. *Helyi arcok, egyetemes tekintetek. Facies localis universi*. Miskolc: Múút.
- Erhardt Miklós. 1999. „Saját szemmel. Megjegyzések egy fotóprojekthez.” *Törökfürdő* 6: 4–7. [<http://www.torokfurdo.org/index.php/inforaktar/folyoirat/19>] (2021. 02. 04.)
- József Attila. 1934/2015. „A szocializmus bölcelete.” *Eszmélet* 105 (Melléklet): 7–12. [<http://www.eszmelet.hu/jozsef-attila-a-szocializmus-bolcelete-1934/>] (2020. 08. 21.)
- Márkus György. 2017. *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest: Atlantisz.
- Negri, Antonio 1991. *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press.
- Rancière, Jacques. 1995. *La méésentente: Politique et philosophie*. Paris: Galilée.
- Rancière, Jacques. 2009. *Esztétika és politika*. Ford. Jancsó Júlia. Budapest: Műcsarnok.
- Spinoza, Benedictus de. 1980. *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Tverdota György. 2004. *Tizenkét vers*. Budapest: Gondolat.





Tóth Réka

## Egy hiperkorszak mélységei

Han, Byung-Chul. 2019. *A kiegészítés társadalma*. Ford. Miklódy Dóra – Simon-Szabó Ágnes. Budapest: Typotex. 112 oldal, 2200 Ft.

Byung-Chul Han dél-koreai születésű társadalomfilozófus, kultúrteoretikus, aki a húszas éveiben Németországba költözött és napjainkban is Berlinben folytatja professzori tevékenységét. Olyan jelenségeket vizsgál, melyek az általa „kiegítés társadalmára” (*The Burnout Society / Müdigkeitsgesellschaft*) és az „átlátszóság társadalmára” (*Transparenzgesellschaft*) keresztelt közösségekhez kapcsolhatóak, többek között a hiperaktivitást, a popkultúra árnyoldalait, az egyes személyiségzavarokat, illetve a teljesítménykényszert és az annak következtében állandósult fáradtságot. A 2012-ben megjelenő, tizenegy nyelvre lefordított *A kiegészítés társadalma* is ezeket a témákat boncolgatja, igen eredeti módon. A következőkben az egyes fejezetek rövid áttekintését nyújtjuk.

Han könyvét alapvetően két egymásból következő korszak bemutatása határozza meg, a szerző minden fejezetben e két korszak egy-egy központi jelenségét elemzi. Az egyiket immunológiai korszaknak nevezi, mely névvel tulajdonképpen az elmúlt századot írja körül, a másikat posztimmunológiai korszaknak. Az első két fejezet, „A neuronális erőszak” és a „Túl a fegyvelmező társadalmon” bővebben tanulmányozza e két korszakban élő alanyok viselkedését, főként annak mentén, hogy mi jellemzi az *Idegenre*, a *Másikra* adott reakciójukat. Az immunológiai korszakot Han a „vírusok koraként” is emlegeti, utalva ezzel az *Idegen*nel való megküzdés, a támadás-védekezés, barát-ellenség és a háborúk dialektikai játékára. Majd e játék legfőbb veszélyére is kitér: természetesen ez a fajta erőszakkal átítatott dialektika vakságot okozhat, hiszen ennek következtében egy természetes védelmi vonalat húzunk fel magunk köré, védekezünk minden ellen, ami kívülről érkezik felénk. Kizárjuk a *Másikat*. Ennek veszélyét a szerző ugyan megemlíti, de részletesebb leírására nem vállalkozik, feltehetőleg azért, mert megpróbálja elkerülni az erkölcsfilozófiai kliséket, és végképp nem akar elköteleződni vagy épp elhatárolódni egyik vagy másik morális paradigma mellett/ellen. Továbbá a mű nem akar történelmi rekonstrukciót kínálni, nem említi például az immunológiai korszak gondolkodásának elemzésénél annak szélsőséges „hozományát”, a totalitárius berendezkedések gyakorlatát, annak ellenére, hogy az *Idegen* és a *Másik* összefüggéseinek vizsgálata általában megkívánja, sőt kényszeríti erre a szerzőket. Han a korszakot inkább egy másik, általa megnevezett korszak viszonyában vizsgálja és ezzel új megvilágításba helyezi.

A másik korszak, ami az előzőt követi, és amit jelenleg is élünk, illetve tapasztalunk, a posztimmunológiai korszaka, melyben a korábbi *Másik* helyét az ugyanaz veszi át. Vele

kapcsolatban a gyanakvás helyett inkább a hozzá való közeledést választjuk. Nem tekintjük tőlünk különbözőnek és ilyen módon félelmet keltőnek, ugyanis a xenofóbia ismeretlen e kor számára, innen nézve ez a korszak alapvetően vendégszeretőbbnek minősül bármelyik korábnál. Arra kérdésre, hogy vajon kortársaink migrációra adott sokszor elidegenítő, eltárgyasító immunválasza mennyiben illeszthető bele ebbe a képbe, Han azt válaszolja: nagyon is beleillik, ugyanis a posztimmunológia korában a bevándorlót inkább teherként, mintsem külső fenyegetésként szokás elgondolni. Itt megjegyezhetjük, hogy Han – néhol úgy tűnik – nem akar tudomást venni az újfajta, a migrációval kapcsolatos xenofóbia fokozatos erősödéséről, vagy pusztán csak nem gondolja, hogy a mai újnacionalista eszmék összeegyeztethetők a korábbi, immunológiai korszak hasonló jellegű eszméivel, mert talán azt feltételezi, hogy azok egy posztimmunológiai korszakban többé már nem válhatnak univerzálisakká. Persze az is elképzelhető, hogy a németek migrációpolitikája is hatást gyakorolt rá.

Han szerint tehát a posztimmunológiai korszak az *ugyanaz* korszaka. De mi a *más* és mi lehet hozzá képest az *ugyanaz*? A másság, az idegenség hani értelemben olyan külső, rajtam kívülállóságot jelent, amelyre az immunológiai korban egy természetes immunválasz született: a védekezés, majd az ebből fakadó támadás, tehát egyfajta negatív reakció, a *Másikkal* való negatív dialektika. Ehhez képest a posztimmunológiai kor *ugyanaz*kultusza a pozitívítás dialektikája, az *ugyanaz* *ugyanazzal* való összekapcsolódása, ahol én és a *Másik* között már nincs érdemi különbség, eggyé válok vele és ő is eggyé válik velem. Ez az egyesülés egyik oldalon sem vált ki támadó reakciót, azonban mégsem nevezhető veszély nélkülinek. A szerző itt Baudrillard-ra hivatkozik, aki az *ugyanaz* totalitarizmusával foglalkozik: „Aki *ugyanattól* él, *ugyanattól* is pusztul el.”<sup>1</sup> Han azzal magyarázza a baudrillard-i gondolatot, hogy ez a fajta önfelszámolás azért történhet meg a posztimmunológiai korban, mert reakciónk az *ugyanazra* nem természetes immunválasz, azaz nem ösztönös reakció, sokkal inkább egy tanuláson alapuló természetellenes cselekedet. (15) Ettől még megtörténhet, hogy egy idő után rutinná válik, és ennek következtében belefáradunk az – Han által „hibridizált dialektikának” is nevezett – *ugyanazzal* létrejött kapcsolatunkba. Ezt a „hibridizált dialektikát” egyébiránt sokszor láthatjuk megjeleni a posztmodern kor zavartságában is, a kilátástalanság vagy az elenségnélküliség leképeződéseként.

Han szerint a posztimmunológiai korban, amikor a *más* mint olyan helyét az *ugyanaz* foglalja el, az erőszak nem feltétlenül hagy alább, csak láthatatlanná válik. A posztimmunológiai kor dialektikája ugyanis előbb-utóbb, ahogy Han mondja, *neuronalis erőszak*hoz vezet (9–20). Az erőszak azért is láthatatlan a posztimmunológiai korban, mert gyakorlatilag megszűnik a *kint* és a *bent*, azaz én és az *Idegen* addig kialakult két körbezárt burka, és kiteljesedésének nem marad konkrét helye. De Han szerint attól

1 Baudrillard 1997, 58.

még igenis létezik, sőt még alattomosabban járja át az én és az én általam befogadott *ugyanaz* közös szféráját. Ez a fajta erőszak nem likvidálja egyik felet sem, nem kirekesztő, azonban eltelt és kimerít bennünket.

Han a posztimmunológiai kor újkeletű pszichés rendellenességeit is e kimerültség számlájára írja. Sem a depresszió, sem a hiperaktivitás, sem a bipoláris személyiségzavar nem jöhet létre a virális, azaz az immunológiai korszakban, mert ezek mind egyfajta belső, láthatatlan erőszak fejleményei, egy olyan erőszaké, ami a „pozitivitás túltengését” (28) okozza bennünk. A szerző egyébiránt a hiperaktivitást tekinti a posztimmunológiai korszak szimptomájának, e korszak problémáit leghitelesebben ábrázoló immunválasznak. A könyv kezdő sorai is erre utalnak: Han az önkizsákmányolás jelképével, a karkai Prométheusz és a sas képével utal a posztimmunológiai korszakban megjelenő teljesítő alanyra (de esetünkben nem a sas váj ki belőlünk egy darabot minden nap, hanem önmagunkat marcangoljuk), azaz az önfelemesztő hiperaktív társadalom jelképére.

Az immunológiai és a posztimmunológiai korszak további sajátosságairól a következő fejezetekben olvashatunk, ahol a szerző e két korszakra jellemző sajátosságok bemutatásával próbálja kiemelni árnyoldalait is: társadalmi szinten megjelennek többek között a *figyelmező társadalom* és a *teljesítményelvű társadalom* jellegzetes tulajdonságai, aztán az egyének szintjén az *engedelmes alany* és a *teljesítő alany* sajátosságai, majd ismét szintet ugrunk és „A mélyreható unalom” fejezetben a *negativitás* és *pozitivitás társadalmának* jelenségeit és figyelmező erejét hasonlíthatjuk össze. Az egyik oldalon a jeligék *tilalmak* lesznek, mint például a „nem!” és a „maradj távol!”, míg a másik oldalon a „kell!” és ehhez hasonló *buzdítások* jelennek meg. Han az immunológiai korszak tiltó/figyelmező erejének blokkoló hatására hívja fel figyelmünket. Amellett foglal állást, hogy ez a blokkolás bizony gátat szabhat a teljesítmény növekedésének, amint ezt a történelem is igazolja. A posztimmunológiai korszakban már ráébredtek arra, hogy a tiltás/figyelmezés csupán ideig-óráig hathat, a hatalom hosszabbtávú fenntartásához más módszerek kellene. A figyelmező intézmények működtetői rájöttek arra, hogy a negatív tiltás nem képes egy jól működő társadalom létrehozására, a tiltásnál fontosabb a pozitivitás kihangsúlyozása. Hatékonyabb, ha a buzdítás kerül előtérbe a képességeink felszínre hívásával egyetemben, a „nem szabad” jelige helyett a „lehet” vagy „kellene” jeligével együtt.

Han láthatóan nem elfogult egyik immunológiai korrallal szemben sem, ennek köszönhetően remek rálátása van a két korszak közti átmenetekre is, világosan megmutatja, hogy az immunológiai korszakból mely viselkedési normák hagyományozódtak tovább a posztimmunológiai korszakba, illetve azt is, hogy ezen normák – bár ideológiailag jól megalapozották és potenciálisan működőképessé tehetik a társadalmat – a valóságban nem így hatnak. Mégpedig azért, mert az immunológiai korban elsajátított viselkedési

normákat, hagyományokat nem tudjuk teljesen magunk mögött hagyni. Ezzel egyébként a szerző többek között Foucault véleményét osztja, aki szerint a fegyelmező társadalmakban elsajátított magatartásformák továbböröklődnek és akár egy új, későbbi paradigma árnyékában is megjelenhetnek.<sup>2</sup> (21) Szerinte ez a fajta továbböröklődés azt jelenti, hogy az új, posztimmunológiai korszakban alkalmazott pozitív normák nem érvénytelenítik az immunológiai korszakban kialakult negatív normákat. A fegyelmező társadalom teljesítő alanya tehát egy új korszakban is engedelmes marad, mert jelenléte a fegyelmező szakaszban erre predesztinálja. De mivel a posztimmunológiai korszakban nincs, aki fegyelmezze, ez az engedelmesség önmagának-engedelmességgé, egy teljesítménykényszer vezérelte önfegyelmessé alakul át, amiben az alany egyszerre tölti be a ragadozó sas és az áldozat Prométheusz szerepét. Han az önmagunknak való engedelmesség túlhajszolásából, az alkotó- és tetterő kifáradásából eredezteti a depresszió kialakulását is. Szerinte ez akkor alakul ki az emberben, amikor ráébred, hogy a „semmi sem lehetetlen világában létezik a lehetetlen” (20), azonban ezt a belátást nem képes feldolgozni.

Han a „Vita activa” című fejezetben megpróbálja részletezni, hogy e mentális elváltozások pontosan hogyan jönnek létre. Arra jut, hogy a teljesítménykényszer állatiassá teszi az embert, ami azzal jár, hogy mentálisan visszafejlődik. Az állat szintén hiperaktív, teljesítményorientált, hiperfigyelemmel rendelkezik, ami az állatvilágban természetes. Az embert viszont ez a fajta állati hiperfigyelem jelentősen átalakítja és elveszi tőle az ókorban elsajátított rácsodálkozás képességét, de az újkori karteziánus kételkedés képességét is.

Han a posztimmunológiai korszakot ennek nyomán a nyugtalanság és kényszeresség korának nevezi, és ennek szellemében az arendti munkaelvű társadalomelméletet gondolja tovább. Arendt szerint a *vita activa*, a cselekvő élet fogalma jelentősen átalakult a századok során és a 20. század közepére teljesen megszűnt. A munkaelvű társadalom korában, amikor a cselekvés minden más lehetőségét kizárjuk, a cselekvő élet fogalma a munka mint cselekvés szintjére süllyed. Ahogy Arendt mondja, az ego az utolsó aktív cselekedetével feladta magát a munka oltárán, hogy jobban funkcionáljon.<sup>3</sup> Han is e munkaelvű társadalom arendti gondolata mentén halad tovább e korszak leírásában, azonban nem gondolja, hogy a *vita activa* fogalma teljesen megszűnt volna, szerinte inkább csak jelentősen átalakult. Szerinte az ego nem passzív ebben a korszakban, sőt, éppen hogy hiperaktív és ennek értelmében gyakorlatilag elpusztíthatatlannak és szabadnak gondolja magát. Azonban ez a szabadság szerinte pusztán illúzió, mert a szabadsághoz épp az szükséges, hogy ez a fajta autisztikus teljesítménygépezet leálljon, ehhez pedig a jó értelemben vett unalom, a „halogatás képessége” elengedhetetlen. (45) A

2 Foucault 1990, 285–308.

3 Arendt 1981, 405–409.

problémát abban látja, hogy nemcsak a halogatás képessége, de minden érzelem (pl. félelem, gyász), melyek természetes immunreakciók volnának, eltűnnek e gépezet túlműködése következtében. „A mélyreható unalom” fejezet a teljesítménygépezet leállításának, az unatkozásnak, tengetésnek hasznosságát mutatja be, de úgy látja, hogy korunk hiperalanyai már nem képesek ezen állapot előidézésére.

A függelékben a teljesítmény túlműködésének következtében kialakuló, már a könyv elején is említett problémákat elemzi tovább. Itt a posztimmunológiai kor további hátrányairól olvashatunk, egyebek mellett a kanti erkölcsök és kötelességtudat abszolút megszűnéséről és felszámolásáról. Szerinte ebben a korban az individuum már nem tekinthető „engedelmes alanynak”, amennyiben az engedelmisségen a *Másik*nak való engedelmisséget értjük. A mai kor alanya önmagának engedelmes, és úgy végzi feladatait, hogy eközben a *Másikat* igyekszik figyelmen kívül hagyni. A posztimmunológiai kor alanyának perspektívájából a *Másik* tökéletesen eltűnik, egyszerűen megszabadul tőle. A francia filozófiát sokáig meghatározó *Másik* felé való odafordulás gondolata tehát e korban értelmét veszti. Han drasztikusan különbözteti meg egymástól a franciákra jellemző *Másik*-filozófiát és a posztimmunológiai kor társadalomelméletét. Egyes elméletek szerint azonban a *Másik* nem eltűnik, hanem csak átalakul: inkább a médiahatárolomban és a médiától átítatott tömegben kell keresnünk a *Másikat*, aki/ami ilyen formájában persze már nem válthat ki bennünk olyan természetes reakciót, mint az immunológiai kor alanyaiban.

Ez a természetellenes immunreakció viszont további zavarokat okoz és zárasképp Han e zavarokat és ezek következményeit vázolja fel. Ha a posztimmunológiai korszak teljesítménykényszere vezérel minket, akkor ez folyamatosan arra kényszeríthet, hogy az elért eredményeink után mindig további eredmények elérését kényszerítsük ki magunkból. Ennek következménye a lelki összeomlás, a burnout-szindróma, aminek drasztikus végkimenetele az lesz, hogy a kötelességtudó, teljesítő alany „halálra valósítja magát”. (76)

A Han által leírtakat olvasva talán páran úgy érezhetik, hogy okkal húzhatják ki magukat, mert ők igenis teljes valójukban ki tudnak lépni a hani teljesítménygépezetből és képesek a természetes immunreakciók megfogalmazására. De vajon megszülehetnek-e még a kor emberében Sartre unalommal vegyült undorához, Heidegger szorongásához, Bendeman / Gregor Samsa alkalmazkodási zavarához és Raszkolnyikov büntüdatához hasonló természetes immunreakciók? Aligha, ugyanis a mai kor embere arra predesztináltatott, hogy csak posztimmunológiai reakciókat adhasson világa jelenségeire. E sors még akkor is meghatározza életútját, amikor történetesen a gondolkodó szerepét ölti magára. De persze még ekkor is reménykedhet abban, hogy, még ha csak pillanatokra is, de képes lesz természetes immunválaszok megfogalmazására – persze csak kötelességből.

## Bibliográfia

- Arendt, Hannah. 1981. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Baudrillard, Jean. 1997. *A rossz transzparenciája. Esszé a szélsőséges jelenségekről*. Ford. Klimó Ágnes. Budapest: Balassi.
- Foucault, Michel. 1990. *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Ford. Fázsy Anikó – Csűrös Klára. Budapest: Gondolat.

## Absztraktok

### **Dombrovski Áron: Pornográfia és beszédaktus-elmélet – részletes áttekintés**

A feminista nyelvfilozófia nem túl hosszú történetében Rae Langton „Speech Acts and Unspeakable Acts” című tanulmánya a mozgalom első pozitív kutatási programjaként mérföldkönek tekinthető. A cikkben Langton – John L. Austin beszédaktus-elméletét felhasználva – igyekszik Catharine MacKinnon tézisént analitikus filozófusok számára is befogadható módon interpretálni: a pornográfia olyan beszéd, amely elnyomja és elhallgattatja a nőket. A téma jelentősége ellenére azonban a vitakörben előforduló szövegek megértése nehézséget okozhat azok számára, akik nem rendelkeznek bizonyos történelmi és kontextuális ismeretekkel.

Tanulmányom fő célja, hogy ezt a beszédaktus-elmélet és feminista filozófia metszetében elhelyezkedő speciális területet a szükséges háttérismeretekkel együtt mutassam be, feltérképezve nemcsak a központi szövegeket, de a tágabb szakirodalmat is. E tanulmányban hat szakasza van. Az 1. szakaszban ismertetem MacKinnon liberális pornográfia-kritikáját, kontrasztba állítva a konzervatív megfontolásokkal. A 2. szakaszban „a pornográfia maga az ártalom” mackinnoni tézisént vizsgálom, felvázolva annak különböző értelmezési lehetőségeit. A 3. szakaszban igyekszem rávilágítani arra, hogy mi motiválhatta MacKinnont az első pillantásra implauzibilisnek tűnő „pornográfia mint beszéd” tézisént megfogalmazására. A 4. és 5. szakaszban a langtoni elnyomás és elhallgattatás érvekkel foglalkozom. Végül, a 6. szakaszban a langtoni elemzéssel szemben felvethető leggyakoribb ellenvetéseket mutatom be: a pornográfia verbális természetével kapcsolatos aggályokat, a szólásszabadság védelméről szóló vitát, valamint a konszenzuális szexuális kapcsolat eltérő fogalmait.

Kulcsszavak: analitikus filozófia, analitikus nyelvfilozófia, pornográfia, beszédaktus-elmélet, elhallgattatás

### **Héthelyi Máté: Halál és halhatatlanság a *Phaidónban***

Tanulmányomban Platón *Phaidónjának* egy részletét (105e6–107b10) tárgyalom, melyben Szókratész abból, hogy bebizonyította a lélek halhatatlanságát, arra következtet, hogy a lélek elpusztíthatatlan. Az érvet több szerző is hibásnak tekinti a Platón-szakirodalomban – például Taylor, Bostock –, ugyanis abból, hogy valami halhatatlan,

nem feltétlenül következik, hogy egyben elpusztíthatatlan is. Ezzel szemben mellett érvelek, hogy a *Phaidón* korábbi részeiben a halállal és halhatatlansággal kapcsolatban elfogadott premisszák lehetővé teszik, hogy a lélek halhatatlanságából rögtön elpusztíthatatlanságára következtethessünk, aminek fontos előfeltevése, hogy a halált és halhatatlanságot Szókratész itt sokkal szélesebb, metafizikai kontextusban fogja fel, mint ahogy az első pillantásra látszik.

Kulcsszavak: Platón, *Phaidón*, Sztraton, halhatatlanság, elpusztíthatatlanság

### **Ónya Balázs: Két érv az igazság definiálhatatlansága mellett**

Az igazsággal kapcsolatos primitivizmus (*alethikus primitivizmus*) állítása, hogy az igazság túlságosan alapvető ahhoz, hogy más, alapvetőbbnek vélt fogalmak segítségével meghatározhassuk, vagyis az igazság egy analízálhatatlan, primitív fogalom, illetve tulajdonság. Miközben az alethikus primitivizmus komoly alternatívája a szubsztantív és deflációs igazságelméleteknek, ennek ellenére kevesen próbáltak meg érveket kidolgozni mellette. Dolgozatomban az igazság definiálhatatlansága mellett szóló egyik jól ismert érv bemutatása mellett egy új érv kidolgozásával kísérletezem. Először Gottlob Frege körkörösségi vagy regresszus érvét és az ezt kiegészítő mindenütt jelenvalósági tézisést rekonstruálom, majd George Edward Moore nyitott kérdés argumentumát – amellyel a jó definiálhatatlanságát igyekezett alátámasztani – az igazság definiálhatatlansága mellett szóló érvként használom fel.

Kulcsszavak: igazságelmélet, primitivizmus, nyitott kérdés argumentum, Frege, Moore

### **Pöntör Jenő: Idealista tendenciák a kortárs elmefilozófiában**

Írásom első részében először röviden áttekintem az idealizmus fogalmát, majd fölvázolom az idealista elméletek egy lehetséges logikai térképét az idealizmus három típusára összpontosítva: a klasszikus teizmusra, az idealista monizmusra és az antirealista idealizmusra. Ezt követően, a második részben, bemutatom a kortárs pánpszichizmust, mely legalábbis „idealisztikus” elméletnek – vagy inkább elméletcsaládnak – nevezhető a kortárs elmefilozófiában, illetve részletesebben áttekintek két, napjainkban széles körben tárgyalt mellette szóló érvet.

Kulcsszavak: analitikus elmefilozófia, idealizmus, pánpszichizmus



### **Bernd Prien: Pejoratív kifejezések és ideológiai elnyomás**

Az utóbbi években több kutató is – például Rae Langton, Mary Kate McGowan és Ishani Maitra – igyekezett a szexista és rasszista gyűlöletbeszédet John Austin beszédaktus-elmélete segítségével elemezni. Ezek a szerzők egyetértenek abban, hogy a gyűlöletbeszéd két szempontból is elnyomó beszédaktus. Egyrészt elnyomást keltenek oksági következmények révén, másrészt maguk a beszédaktusok inherensen is elnyomóak, függetlenül azok oksági következményeitől. Ugyanakkor vitatott az, hogy ez utóbbi értelemben pontosan hogyan kell érteni az elnyomást.

Javaslatom Rebecca Kuklára épít, az ő meglátásait finomítja. Kuklát követve feltételezem, hogy a gyűlöletbeszéd központi esetei az interpellációk vagy megszólítások beszédaktusával jellemezhetők, a pejoratív kifejezések pedig interpellációk egy bizonyos meghatározott tartalommal. Az interpellációk olyan beszédaktusok, amelyekkel egy társadalmi szerepre támaszkodva szólíthatunk meg egy másik személyt, például „Helló, Eli!” vagy „Biztos úr, ...”. A pejoratív kifejezések hasonló típusú beszédaktusok, ám tartalmuk már derogáló, elnyomó társadalmi szerep. Az interpellációk elemzése során Kukla általános beszédaktus-elméletét használom. Eszerint a beszédaktusok megváltoztathatják a másokhoz fűződő elköteleződéseinket és jogosultságainkat. Amellett érvelek, hogy az interpellációk esetében ez a normatív folyamat legjobban úgy írható le, mint egy hallgatóhoz intézett felhívás arra vonatkozóan, hogy foglalja el azt a társadalmi szerepet, amivel az uralkodó ideológia alapján eleve rendelkezik, ám aktuálisan nem aszerint cselekszik. Álláspontom szerint ilyen jellegű felhíváshoz nincsen szükség domináns társadalmi pozícióra.

Ezt követően igyekszem megmagyarázni, hogy a pejoratív kifejezések miként konsztituálnak elnyomást. Alkalmazva az interpellációkról alkotott elemzést azt láthatjuk, hogy a pejoratív kifejezések arra szólítják fel a hallgatót, hogy töltsen be azt az elnyomott szerepet, amelyet az uralkodó ideológia alapján be kellene töltenie. Ebben az értelemben – Swanson kifejezésével élve – mondhatjuk azt, hogy a pejoratív kifejezések előhívják az ideológiát.

Kulcsszavak: gyűlöletbeszéd, beszédaktus-elmélet, ideológia, elnyomás

### **Réz Anna: Az abortusz feminista etikája**

A feminista filozófia visszatérően kritika tárgyává teszi az abortuszhoz való jog testi önrendelkezésen alapuló védelmét, amelyet legvilágosabb és legsikeresebb formájában először Judith Jarvis Thomson fogalmazott meg. Jelen tanulmány Alison M. Jagger

(1975) és Sally Markowitz (1990) javaslatait tárgyalja az abortusz jogának feminista elveken nyugvó igazolására, tágabban pedig a hasonló struktúrájú érvelések kilátásait az abortuszról szóló vitában. Amellett fogok érvelni, hogy bár a testi önrendelkezésem alapuló, „liberális” érvelések kétségtelenül tévesen keretezik a problémát, ezáltal félrevezető és rosszul informált társadalmi vitákhoz vezetve, a thomsoniánus érveknek mégis vannak vitathatatlan előnyei, mind a filozófiai, mind a közéleti diskurzusban. Ezek közül talán a legfontosabb, hogy – szemben explicit célkitűzéseikkel – a meglévő feminista elméletek nem tudják elkerülni, hogy a magzat és a várandós nő jogai összetűzésbe kerüljenek egymással.

Kulcsszavak: abortusz, feminizmus, feminista filozófia, Judith Jarvis Thomson

### **Véber Virág: A perspektíva ereje. Diszkrimináció a férfiakkal szemben**

Az embereknek tudatos meggyőződésük, értékrendjük és hozzáállásuk ellenére gyakran vannak előítéleteik, amelyek befolyásolják a viselkedésüket – ilyenek például a nemi előítéletek is. Tanulmányomban arra mutatok rá, hogy nem csak a nőket érintik nemi előítéletek, hanem a férfiakat is a nemek bináris vonatkozásában: a nők elleni diszkrimináció felszámolásának egyik fontos aspektusa, hogy foglalkoznunk kell a férfi előítéletekkel is. Írásomban elsősorban a sztereotípiá-fenyegetettség fogalmára, és Stacey Goguen gondolataira támaszkodom. Rámutatok arra, hogy azzal, hogy az ellenséges és a jóindulatú szexizmus hagyományos szerepeket ír elő mind a férfiak, mind a nők számára, mindkettő problematikus lesz a diszkrimináció elleni harcban. Továbbá megvizsgálom a férfiakra vonatkozó sztereotípiákat, és azok implikációit a férfiak önképre, valamint általában a nemi viszonyokra vonatkoztatva.

A nemi értékítéletek és egyenlőtlenségek rendszerét fontos úgy látni, mint ami a férfiakat is érinti. A férfiak nézőpontja azért bír kiemelt jelentőséggel, mert a nemek közötti egyenlőség problémáját mindkét nemre vetítve kell vizsgálni, és integrált megoldást kell találni. A feminizmus nem lesz sikeres, ha csak és kizárólag a nők egyenlőségéért és a nőkkel szembeni előítéletek felszámolásáért küzd.

Kulcsszavak: előítélet, sztereotípiá, sztereotípiá-fenyegetettség, társadalmi nem, feminizmus, etika

## Summaries

### **Áron Dombrovski: Pornography and Speech Act Theory – An In-Depth Survey**

Considering the short history of the feminist philosophy of language, Rae Langton's article "Speech Acts and Unspeakable Acts" was highly influential as one of the first positive research programs in the movement. In her paper, Langton – using John L. Austin's speech act theory – interprets Catharine MacKinnon's thesis: pornography is a speech that subordinates and silences women. Despite the importance of the subject, those unfamiliar with certain historical and contextual features of the topic would hardly understand it.

My paper aims to introduce some of the major accounts in this special area at the intersection of speech act theory and feminist philosophy. Rather than just reconstructing Langton's arguments and the most common objections against it, I take a more holistic approach, examining its surrounding literature as well.

My article has six sections. In Section 1, I contrast the conservative and liberal arguments against pornography and sketch MacKinnon's liberal critique. In Section 2, I give alternative interpretations of MacKinnon's thesis that "pornography is harm." In Section 3, I try to make sense of the *prima facie* implausible assumption that pornography is speech. In Section 4 and 5, I analyze the Langtonian theories about subordination and silencing. Finally, in Section 6, I mention the most challenging problems for Langton's approach, considering the verbal nature of pornography, the limits of the protection of free speech, and the different positions on sexual consent.

Keywords: analytic philosophy, feminist philosophy of language, pornography, speech act theory, silencing

### **Máté Héthelyi: Death and Immortality in the *Phaedo***

In this paper, I analyse a passage in Plato's *Phaedo* (105e6–107b10), where Socrates deduces from his proof of the immortality of the soul that the soul is imperishable as well. A number of authors (e. g. Taylor, Bostock) contend that Socrates' argumentation is false because according to their reasoning it does not necessarily follow from the immortality of an entity that it is imperishable as well. Nevertheless, I argue that the

premises accepted in the previous passages of the *Phaedo* make it possible to deduce from the immortality of the soul that it is imperishable. It is important to observe that in the final argument Socrates treats death and immortality in a more general, meta-physical context than it might be supposed at the first glance.

Keywords: Plato, *Phaedo*, Strato, immortality, imperishability

### **Balázs Ónya: Two Arguments for the Indefinability of Truth**

Primitivism about truth (*alethic primitivism*) is the view that the truth is a fundamental, primitive notion and as such it cannot be defined in terms of other, presumably, more fundamental notions. While alethic primitivism is a serious alternative to substantive and deflationary theories of truth, very few philosophers have attempted to argue for it. In my article, in addition to reconstructing a well-known argument for the indefinability of truth, I discuss a new kind of argument. Firstly, I delineate Gottlob Frege's so-called circularity or regression argument and his omnipresence thesis, and secondly, based on George Edward Moore's open question argument intended to support the view that the notion of good is indefinable, I examine an argument for the indefinability of truth.

Keywords: theory of truth, primitivism, open question argument, Frege, Moore

### **Jenő Pöntör: Idealist Tendencies in Contemporary Philosophy of Mind**

In the first part of this paper, I first briefly outline the concept of philosophical idealism. Secondly, I draw out a possible logical geography of idealist theories, focusing on three types of idealism: classical theism, idealist monism, and antirealist idealism. Then, in the second part, I give an overview of contemporary panpsychism, which can be labeled at least as an „idealistic” theory – or rather, a family of theories – in contemporary philosophy of mind, and provide a detailed look at two, now widely discussed arguments in favor thereof.

Keywords: analytic philosophy of mind, idealism, panpsychism

### **Bernd Prien: Slurs Subordinate by Cueing the Ideology**

In recent years, a number of authors (e.g., Rae Langton, Mary K. McGowan, and Ishani Maitra) have tried to understand sexist and racist hate speech using John Austin's speech act theory. These authors agree that acts of hate speech subordinate in two senses: on the one hand, they cause subordination insofar as they have subordinating causal consequences. On the other hand, they also constitute subordination insofar as the speech acts themselves, i.e. independently of their causal consequences, subordinate in some sense. However, there is disagreement about how exactly subordination in this latter sense is to be understood.

My proposal builds on and refines that of Rebecca Kukla. Following Kukla, I assume that central cases of hate speech are, regarding the type of speech act, interpellations or vocatives, and that slurs are interpellations with a certain kind of content. An interpellation is a speech act of hailing another person, using a social role or identity she has, such as "Hi, Eli!" or "Officer, ...". Slurs are speech acts of the same type, however, with a derogated, subordinated social role as their content. I adopt Kukla's general theory of speech acts to analyze interpellations. According to this theory, speech acts strive to change the normative commitments and entitlements of others. I argue that in the case of interpellations, this normative output is best understood as a call on the addressee to activate an identity or a social role she already has, according to the ideology, but which she may not be actively playing at the moment. I argue that no special authority is required to make such a call.

I then propose an explanation of the sense in which slurs constitute subordination. Applying the analysis of interpellations, we can see that slurs call upon the addressee to actively play a derogated social role she has according to the ideology. In this sense, slurs can be said to cue the ideology, to use Swanson's suggestive phrase.

Keywords: hate speech, speech act theory, ideology, subordination

### **Anna Réz: A Feminist Ethics of Abortion**

In feminist philosophy, there is a silent but consistent recurrence of criticisms regarding the mainstream, "liberal" defense of the right to abortion, most prominently exemplified by Judith Jarvis Thomson's seminal paper "A Defense of Abortion". In this paper, I explore the feminist proposals of Alison M. Jaggar (1975) and Sally Markowitz (1990) and examine, in light of these, the prospects of a particularly feminist ethics of abortion. I argue that although feminist theorists are right to say that defenses based on

bodily autonomy set the wrong agenda for public discourse, thus contributing to a misleading and uninformed debate, Thomsonian arguments still have considerable advantages, both in philosophy and in the public discourse. In particular, while Thomsonian accounts can successfully sidestep the conflict between the mother's and the fetus's rights, currently available feminist proposals can meaningfully transform but cannot eliminate this problem.

Keywords: abortion, feminism, feminist philosophy, Judith Jarvis Thomson

### **Virág Véber: The Power of Perspective. Discrimination Against Men**

Despite their conscious beliefs, values, and attitudes, people often have prejudices that influence their behaviour — such as gender bias. In my study, I point out that not only women are affected by gender bias, but men are as well, by the binary gender perspective: an important aspect of eliminating discrimination against women is that we need to address male bias as well. In my paper, I rely primarily on the concept of stereotype threat and Stacey Goguen's thoughts. I point out that by prescribing hostile and benevolent sexism to traditional roles for both men and women, both will be problematic in the fight against discrimination. I examine stereotypes about men and their implications for men's self-image as well as gender in general.

It is important to see the system of gender value judgments and inequalities as affecting men as well. The gender problem should be seen in the social context of society as a whole; a change of perspective is important to have and an integrated solution should be found. Feminism will not succeed if it fights exclusively for the equality of and the elimination of prejudice against women.

Keywords: prejudice, bias, stereotype, stereotype threat, gender, feminism, ethics

## Authors

**István Csabay**, Philosophy MA (University of Pécs)

Contact: csabaystvan@gmail.com

**Áron Dombrovski**, Doctoral Student (Eötvös Loránd University)

Contact: dombrovski@btk.elte.hu / <https://elte.academia.edu/AronDombrovski>

**Máté Héthelyi**, IPO Olympicon, OKTV Winner (ELTE Trefort Gimnázium)

Contact: mhethelyi@gmail.com

**Lóránt Kicsák**, Ph.D., Associate Professor (Eszterházy Károly University)

Contact: kicsak.lorant@uni-eszterhazy.hu

**Balázs Ónya**, Philosophy MA (University of Pécs)

Contact: onyabalazs@gmail.com

**Jenő Pöntör**, Ph.D., philosopher, lecturer (Eötvös Loránd University)

Contact: gilszepe@gmail.com

MTMT: 10037759

**Bernd Prien**, Ph.D. (WWU Münster)

Contact: bprien@gmx.de

**Anna Réz**, Ph.D., Assistant Professor (Eötvös Loránd University)

Contact: rezanna@caesar.elte.hu

**Réka Tóth**, Doctoral Student (University of Szeged)

Contact: reqa0524@gmail.com

**Virág Véber**, Doctoral Candidate, Junior Research Fellow (Eötvös Loránd University)

Contact: veber.virag@btk.elte.hu

