

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 páncszichizmus 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 Survey¹

Considering the short history of the feminist philosophy of language, Rae Langton's article² "Speech Acts and Unspeakable Acts" was highly influential as one of the first positive research programs within the movement.³ 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.⁴ 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.⁵

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.⁶ 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,

⁵ Wyatt 2009, 538.

⁶ Watson 2010, 541.

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

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.⁸

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.⁹

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.¹⁰ 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

¹⁰ 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.”¹¹

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*.¹² 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.¹³

In the first sentence of her article, Langton – following MacKinnon – makes it clear that “pornography is speech”,¹⁴ 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.¹⁵ Linguistic representation is intensional, so they are considered meaningful, which would be hard to say about pictures.¹⁶ Even if we ascribe some kind of meaning to pictures, this meaning will be polysemic, so the illocutionary force would also be indeterminate.¹⁷ 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.¹⁸ 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.¹⁹

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.²⁰

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”.²¹ This approach is not unorthodox; even John Searle provides examples of certain acts²² 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.²³ 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."²⁴ 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.²⁵ 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.²⁶

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.²⁷ 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.

²⁶ 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.

²⁷ 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.²⁸ 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.²⁹ 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?³⁰ 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.³¹ 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.³²

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.³³ 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.³⁴

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.³⁵

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.³⁶

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.³⁷ 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.³⁸

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 dozing 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.³⁹

Nevertheless, Langton made her opposition to the Millian standpoint explicit: the protection of free speech should incorporate the protection of certain illocutionary acts, too.⁴⁰ 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.

³⁷ Davies 2014, 4–5.

³⁸ Davies 2014, 4.

³⁹ Davies 2014, 5.

⁴⁰ 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.⁴¹ 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”.⁴²

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.⁴³

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.”⁴⁴ 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.”⁴⁵ 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-

⁴⁴ Williams 2004.

⁴⁵ 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”,⁴⁶ 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.

⁴⁶ 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] (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."¹ 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?"² McGowan discusses a case of two men talking about a woman who is not present, using the term "bitch".³ 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.⁴ 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.⁵ 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.⁶ 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

⁵ McGowan 2009, 389–390; Langton 1993.

⁶ 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".⁷ "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."⁸ 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".⁹ 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."¹⁰

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.¹¹

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:¹² 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.¹³

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.¹⁴

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.¹⁵ 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.¹⁶ 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.¹⁷ 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-

¹⁴ Maitra 2012, 106.

¹⁵ 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.

¹⁶ For a similar objection, see Popa-Wyatt – Wyatt 2018, 2893–2894.

¹⁷ 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.¹⁸

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.¹⁹

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.²⁰ 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”.²¹ 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.²² 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:²³ 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:²⁴ 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,²⁵ 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.²⁶ 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.²⁷ 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.²⁸

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.²⁹

So, speech acts³⁰ are acts of modification of the normative statuses of others.³¹ 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.³²

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.³³ 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.³⁴ 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).

³² Kukla 2018, 13.

³³ 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.

³⁴ 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.³⁵

(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".³⁶ In many cases, these states are "implicit rather than conscious or intentionally endorsed".³⁷ It will be important, moreover, that "[i]deologies and subjects with particular social identities are co-constituting".³⁸ 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.³⁹ 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.⁴⁰ 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.⁴¹ 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.⁴²

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”.⁴³ Interpellations “cue ideology by calling upon the one recognized to recognize herself *as placed within ideology* and to respond appropriately”.⁴⁴ 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-

⁴² Swanson, forthcoming, 9.

⁴³ 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.

⁴⁴ 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:⁴⁵ 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.⁴⁶

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".⁴⁷

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.⁴⁸

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.⁴⁹ 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.⁵⁰

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":

⁴⁹ Lance – Kukla 2009, 140.

⁵⁰ 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.⁵¹

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".⁵² 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

51 Kukla 2018, 19.

52 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”.⁵³ 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.⁵⁴ 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

⁵³ Langton 1993, 307.

⁵⁴ 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,¹ most prominently exemplified by Judith Jarvis Thomson’s seminal paper “A Defense of Abortion”.² 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:³

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."⁴

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."⁵ 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.⁶

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.⁷

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).⁸ 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.⁹ 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.¹⁰ 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."¹¹

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 interventions¹² and, in the case of childbearing, frequent and serious traumas.¹³ 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.¹⁴ 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%).¹⁵ Mothers earn significantly less than childless women, while fathers' salaries keep rising with every child they have.¹⁶ Recently, more and more economists argue that motherhood might well be the single most important contributor to the gender pay gap,¹⁷ 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,¹⁸ 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:¹⁹

- (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,²⁰ 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*.²¹

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.*²²

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 Jaggar'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.²³

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.²⁴

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.²⁵ 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,²⁶ 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 violations²⁷ 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.²⁸ Building a strategy which crucially relies on widely controversial premises runs a serious risk that it remains inefficient or even counter-productive.

²⁸ 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] (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] (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] (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.¹ 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.² 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.”³ 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.⁴ 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.⁵ 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”.⁶ 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)⁷ – 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”.⁸

In his paper, Ron Mallon argues that behaviours affected by stereotype threat should be interpreted as deliberate, strategic responses to social circumstances.⁹ 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.¹⁰ 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.”¹¹ 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.”¹² 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”.¹³ She proposes Steele, Spencer and Aronson’s broader framework to be called “social identity threat”.¹⁴ 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.¹⁵

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”.¹⁶ 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”).¹⁷

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”.¹⁸ Sexism can be used to refer to anything that creates, constitutes, promotes, sustains, or exploits an unjustifiable distinction between the sexes.¹⁹ 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.²⁰ 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).

¹⁷ Goguen 2016, 224.

¹⁸ McAfee 2018.

¹⁹ Frye 1983, 18.

²⁰ 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.²¹ 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.²²

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.²³ 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.²⁴ 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.²⁵ 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.²⁶ 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.²⁷ 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”,²⁸ 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’”.²⁹ 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.³⁰ Based on similar experiments, having questioned their masculinity, men behave more dominantly.³¹

The maintenance of masculinity is otherwise likely to be stressful: adherence to male norms is positively correlated with depression and psychological stress.³² 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.³³ 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.³⁴ 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.³⁵

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.³⁶ 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.³⁷ 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.³⁸ This convention also exists as the *de facto* solution in Hungary.³⁹ 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.⁴⁰ And since as long as a man with a female superior feels losing his masculinity, he will not support a female superior.⁴¹

While the husband is expected to be more successful, the wife even intentionally limits her own successes, so that they both meet social expectations.⁴² 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 elmefilozófiában¹

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.² 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,³ 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?⁴

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 hatást, 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 világgép 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 rá⁵ 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 világgép 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 konfigurációjának létezésétől függ.⁶

Ahogy látom, az idealizmusnak nevezhető álláspontok leginkább szembetűnő közös vonása, hogy abban a tekintetben mindegyikük radikálisan szemben áll e világgéppel, hogy a mentális régiót „lecsúsztatja” a legalsó szintre. Amiben az idealizmus minden formája egyetért: az elme/tudat/szellem⁷ 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 „csontvázat” 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 világgép 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) intuíciójának megfelelő közelítő definíció: mentális az, ami intencionális és/vagy fenomenálisan tudatos. (E két fogalom kissé részletesebb tárgyalására később még visszatérek.)

tulajdonságmonizmus, illetve az antirealizmus.⁸ A második részben pedig részletesebben áttekintem a kortárs pánpeszichizmust, 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.⁹ 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,¹⁰ 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.¹¹

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,¹² 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.¹³

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 találunk 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,¹⁴ 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 szorosán 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, „akit mindenki Istennek nevez”.¹⁵

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.¹⁶

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.¹⁷ 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.¹⁸ 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.¹⁹ 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.²⁰ 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.²¹ Teljesen egyértelműen felfedezhető ez a gondolat például Berkeley „immaterializmusa”, Kant „transzcendentális idealizmusa” vagy újabban Putnam „belső realizmusa” mögött²² – 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 teremtettek*

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,²³ 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.²⁴

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 –

²⁴ 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”.²⁵ Ezek szerint egy entitás akkor és csak akkor mentális természetű, ha rendelkezik legalább egy mentális állapottal.²⁶ 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.²⁷

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, 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.

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 rendelkező entitással.

A fentiek fényében tehát úgy tűnik, hogy egy elmélet akkor és csak akkor pánp szichista, ha pánp kognitivist 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 kognitivisták. 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 pánpszichizmus mellett?

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

A pánpszichizmus 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 pánpszichistának 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.³⁰

A pánpszichizmus 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.)³¹ 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.³²

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 érvek³³

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.³⁴ 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.³⁵ 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 tulajdonságdualizmus³⁶ 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.³⁷ 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 fenomenális 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*),³⁸ 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.³⁹ 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 fogalmazzunk, 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.⁴⁰

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.⁴¹

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.⁴²

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.

⁴² 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 Robinsón 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 mellett¹

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.² 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*,³ amellyel rendelkezünk, például, amikor valamit igaznak tartunk; továbbá úgy is mint *tulajdonságra*,⁴ 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.⁵ 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.⁶

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 proposícióhalmaz 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 magyarázni 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.⁷ 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 deflacionisták 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 deflacionizmustól, 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 deflacionizmus 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.⁸

7 A deflacionista elmélet részletes ismertetéséhez magyarul lásd Kocsis 2018, 89–129.

8 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.⁹

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,¹⁰ valamint *körkörös érv*ként is.¹¹ A következőkben igyekszem úgy kibontani az érvet, hogy az elsőre nem teljesen világos, szubsztantivista definíciós kísérleteket kikezdő érv jobban kirajzolódjon.¹²

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.

⁹ Frege 2000, 194. (Saját kiemelés.)

¹⁰ Dummett 1973, 442–471.

¹¹ Stepanians 2003, 331–345.

¹² 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 találnánk 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.¹³

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.¹⁴ 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*

¹³ Frege 2000, 196.

¹⁴ 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,¹⁵ 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.”¹⁶ 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.¹⁷

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.

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

¹⁶ Kant 2009, 485.

¹⁷ 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 jelöllet, 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 jelölétéhez, a gondolattól annak igazságértékéhez.*¹⁸

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.¹⁹

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,²⁰ 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.²¹

Az összetett fogalmakat a ló definiálásának példáján keresztül mutatja be. Moore a következőképp definiálja a lovat: „A lófélék családjába tartozó, négy lábú patás állat.”²² 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.²³

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.²⁴

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 [...].²⁵

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.”²⁶

Nézzük most a fenti nyitott kérdés érv rekonstrukcióját. Tételezzük 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.²⁷ 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.²⁸ 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.

²⁷ Asay 2013, 177.

²⁸ 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?”²⁹

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.³⁰

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:

Kézenfekvő 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.³¹

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 „H₂O” kifejezéseket, illetve az általuk kifejezett fogalmakat alkalmazom a példában, hogy érthetőbben tudjam szemléltetni a különbséget. Világos, hogy a „víz” és a „H₂O” 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 H₂O fogalmával. Gondoljuk egy kisgyerekre, aki még nem rendelkezik a H₂O 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 H₂O 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 „H₂O” 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 „H₂O” 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 H₂O-val próbáljuk megadni. Eszerint így fest az érv:

P1 Definíció szerint a víz az H₂O.

P2 Ha definíció szerint a víz az H₂O, akkor nem értelmes az a kérdés, hogy: „valóban víz-e az, ami H₂O?”

P3 De értelmes az a kérdés, hogy: „valóban víz-e az, ami H₂O?”

K: (P2-ből és P3-ból) Nem igaz az, hogy a víz az H₂O.

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 H₂O-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 H₂O. 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.” *Manuscrito* 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 *Phaidónj*ának 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-szakeredelemben – például Taylor, Bostock –, ugyanis abból, hogy valami halhatatlan nem következik, hogy egyben elpusztíthatatlan is.¹ 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.²

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. Mármint 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,

² 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.³ 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.⁴ 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.⁵

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,⁶ 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”.⁷ Ez a megoldás azonban problematikus, mert Szókratész sokkal valószínűbben utalhat az érv egészének lehetőségét adó formaelmélet alaposabb megvizsgálására.⁸ 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 jelzek egy olyan problémát, ami kérdésessé teszi az általa felhozottakat.⁹ 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 (mindamellett, hogy az utolsó érv egészét természetesen ő sem fogadja el).¹⁰ 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.¹¹

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 megcáfolható 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.¹² 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.¹³

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 félték, 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.¹⁴

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. Sztraton 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.¹⁵ Az azonban nem egyértelmű, hogy a halálhoz is tartozik-e ilyen.¹⁶ 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.¹⁷ 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.¹⁸ Ezek az elsődleges hordozók kulcsszerepet töltenek be a *Phaidón* metafizikájában. A többi érzékelhető dolog ugyanis ezeken keresztül részesedik a formákból. Egy emberi test általa 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;

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

¹⁸ 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.¹⁹ 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.²⁰ 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,²¹ 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.²² 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”²³ 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 érvben²⁴ 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 *Phaidón*ban 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 megismerhetők. 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.¹ 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”.² 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”.³ 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.⁴ 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 köre 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.⁵ 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 feltevessel 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 *elevenességének* 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 megélttem 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 érzeltem 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 egyetem filozófiai tanszékein 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.⁶ 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 életeszemléhez 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.⁷

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.⁸ 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 mindegyikőjünkél 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”?⁹ 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,¹⁰ 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 filozófiáivá 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 viszonyinak 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.¹¹

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.¹²

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”.¹³ 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”.¹⁴

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*.¹⁵ 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.¹⁶ 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.¹⁷ 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 elgondoltta 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 léteket, amennyiben szóba hozza a létezőt.¹⁸ 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 létrejötté 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 ellehetetlenít.

A második fejezetben Bagi a politikai cselekvés konstruktivista modelljét határozza meg, legfőképp Jacques Rancière politikafilozófiájára támaszkodva.¹ 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,² 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.³

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.⁴ Konceptiója 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, egyetemes 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.⁵ 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.⁶ 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 egyénnek 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,⁷ 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.⁸ 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”.⁹ 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 lőporzag”. (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 kiégés 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 „kiégés 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 kiégés 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 elhatárolódnival egy 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 összeegyeztethetőek 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.”¹ 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 erőszakhoz* 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 kellenek. 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.² (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.³ 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 hiperalanynai 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 alynak”, 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 médiahatásban 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 büntudatához 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 történeti 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 tézisért 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 önképére, 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

Csabay István

Cesare Beccaria az utilitarizmus és a társadalmi szerződés metszéspontjában¹

1. Bevezetés

Az európai felvilágosodás szellemi atmoszférájában termékeny elméletek és forradalmian újító gondolatok konvergáltak egymáshoz. Itália e folyamat szempontjából periférikus, de nem jelentéktelen. Noha nem voltak olyan nagy számban kiemelkedő filozófusai és szisztematikus teoretikusai, mint az angol, a francia vagy a német nemzetnek, a kort meghatározó szellemi forradalom őket is magával ragadta. A kontinentst átható felvilágosult eszmék recepciója az Itáliai-félsziget területén döntően Lombardia tartományára korlátozódott. Ebben a kulturális közegben született Cesare Beccaria értekezése *A bűnökről és a büntetésekről* címmel, amely az itáliai felvilágosodás legjelentősebb művének tekinthető. Az értekezés számos olyan haszonelvű megfontolást tartalmazott, amely jelentősen meghatározta Jeremy Bentham gondolkodását, és ezzel együtt a 19. századi angolszász morál- és jogfilozófia alakulását. Az angol jogtudós több alkalommal hivatkozik az itáliai filozófusra mint legfőbb elveinek forrására,² s talán ennek is köszönhető, hogy Beccariát a filozófiai kánon az utilitarizmus előfutáraként tartja számon.

Dolgozatom célja az értekezést markánsan meghatározó, egymással összeegyeztethetetlennek látszó kontraktualista és utilitarista koncepciók vizsgálata. Beccaria büntetőjogi elméletének kiindulópontja a társadalmi szerződés, amellyel az emberek társadalomként egyesülve létrehozták a pozitív törvényhozást. Elméletében a törvények és a társadalmi intézmények célja az állampolgárok védelme mellett a lehető legnagyobb közhasznosság biztosítása. Azoknak a haszonelvű aspektusoknak a szemléltetésére vállalkozom, amelyeken Beccaria utilitarista értelmezése alapul, ugyanakkor arra kívánok rámutatni, hogy az itáliai filozófus nem tekinthető szigorú értelemben utilitaristának. A hasznossághoz való ragaszkodás lényegesen meghatározza az értekezés egészét, Beccaria utilitarizmusa azonban szükségképpen

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.1

1 Köszönettel tartozom témavezetőmnek, Pete Krisztiánnak, KTDK bírálóimnak, Bagi Zsoltnak és Kocsis Lászlónak, valamint az OTDK és az *Elpis* által felkért anonim bírálóimnak egyaránt. A kézirat korábbi változataihoz fűzött megjegyzéseik és kritikáik nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a tanulmány elnyerje jelenlegi formáját.

2 Bentham 1838–1843c, 286–287; Halévy 1949, 21.

különbözik Bentham doktrínájától, ugyanis alapja nem a pozitív törvényhozás, hanem a társadalmi szerződés. Mivel a két filozófus utilitarizmusa más alapokban gyökerezik, elméleteik felépítése is különbözni fog. Ezt jól mutatják azok az esetek, amelyek során Beccaria bizonyos társadalmi gyakorlatokat hasznosnak, de igazságtalannak ítél, vagy amikor a szerző kontraktualista elköteleződése végső soron felülír bármilyen hasznossági szempontot.

2. Beccaria szerződéselmélete

Beccaria értekezését és jogi gondolkodását jelentősen meghatározta a korban uralkodó természetjogi paradigma, azonban recepciójában a természeti jogokról, valamint a társadalom kontraktualista eredetéről adott leírásáról meglehetősen eltérő értelmezések születtek.³ A természeti állapot részletes leírásával az értekezés adós marad, és pusztán néhány szöveghely áll rendelkezésére annak, aki rekonstruálni kívánja Beccaria prepolitikai állapotának viszonyait.

A törvények azok a feltételek, amelyekkel független és magányos emberek társadalomban egyesültek, belefáradván abba, hogy az örökös háborúskodás állapotában éljenek, és hogy olyan szabadságot élvezzenek, amelyet feleslegessé tesz megőrzésének bizonytalansága.⁴

Beccaria antropológiai koncepciója szerint az egyént individualisztikus érdekei és szenvedélyei hajtják bizonyos célok irányába. A saját jólétünk biztosítása szinte a gravitációs erő intenzitásával mozgatja az emberi cselekedeteket,⁵ amelyek olykor ellentétben állnak más érdekekkel. Az „örökös háborúskodás állapota”, az önérdekek és a szenvedélyek harca volt az, ami az embereket a társadalmi állapot biztonságába készítette. Ennek felismerésében azonban – ellentétben Hobbes és Locke elméletével – kevésbé játszott szerepet az ész. Az emberek nem racionális belátásuk alapján vetettek véget a természeti állapotnak, hanem egyszerűen „befáradtak” annak viszontagságaiba: „A szükség volt tehát az, ami arra vezérelte az embereket, hogy

3 Érdemes megjegyezni azonban, hogy e téren Philippe Audegean 2010-ben megjelent Beccaria-monográfiája fordulópontot jelentett, és értelmezése – amely szerint Beccaria szerződéselmélete természeti jogoktól mentes – széleskörű tudományos konszenzusnak örvend, lásd: Audegean 2014, 33–64; Audegean 2019, 33–45; Francioni 2019, 16; Ippolito 2014, 601–605.

4 Beccaria 2017, 11. (A fordítást módosítottam.) Ugyan Cesare Beccaria „Az olvasóhoz” írt előszóban figyelmeztet, hogy tévedés lenne az általa leírt állapotot a „hobbesi módon” értelmezni (Beccaria 2017, 7), mégis plauzibilisnek tűnik, hogy e kiegészítésre a korszakban uralkodó Hobbes-ellenszenv miatt volt szükség. „Az olvasóhoz” című bevezetőt a könyv első négy kiadása nem tartalmazta (Francioni 1990, 71–72), és vélhetően nem Beccaria, hanem a Verri testvérek jegyezték (Francioni 1985–1986, 272–274).

5 Beccaria 1958, 97–98.

saját szabadságuk egy részéről lemondjanak.”⁶ A társadalmi állapot célja egy olyan, törvények által korlátozott politikai szabadság megteremtése, amellyel az egyének valódi szabadságra tehetnek szert, azaz csak a természeti állapot szabadságát korlátozva érhetik el igazi szabadságukat.⁷

2.1. A szuverén büntetéshez való joga

A társadalmi állapotba egyesült emberek lemondtak szabadságuk egy bizonyos részéről, hogy zavartalanul élvezhessék annak fennmaradó részét. E koncepció rezonál John Locke *Második értekezés a polgári kormányzatról* című művének elképzelésére. Az angol filozófus szerint miután a természeti állapotban „mindenkinek joga van ahhoz, hogy a bűnöst megbüntesse és a természeti törvény végrehajtója legyen”,⁸ az emberek racionális belátásuk alapján polgári társadalomba egyesülve lemondtak a „természeti törvény végrehajtásának hatalmáról”:⁹ „összefognak és közösséggé egyesülnek abból a célból, hogy nyugodtan, biztonságban és békében éljenek egymással, hogy zavartalanul élvezzék javaikat”.¹⁰ Locke a kormányzat létrejöttének legfőbb célját abban látja, hogy az egyén inherens jogait szavatolja, tehát az élethez, a szabadsághoz és a (magán)tulajdonhoz való jogot. Az egyének elidegeníthetetlen jogainak a társadalom által konstituált pozitív jogban is érvényesülniük kell.

A kellemetlenségek [...] arra készítetik őket, hogy egy kormányzat érvényes törvényeiben keressenek menedéket, bennük keressék *tulajdonuk védelmét*. Ezért adja fel mindenki oly készségesen egyéni büntető hatalmát, hogy egyedül az gyakorolja, akit maguk közül kijelölnek [...]. És ezzel el is jutottunk a *törvényhozó és végrehajtó hatalomnak*, valamint maguknak a kormányoknak és társadalmaknak az eredeti *jogához és keletkezéséhez*.¹¹

Locke kontraktualista elméletéhez hasonlóan Beccaria esetében sem beszélhetünk teljes jogfeladásról: az emberek – mint írja –

feláldozták [szabadságuk] egy részét, hogy biztonsággal és nyugalommal élvezhessék a maradékot. A közjólét érdekében feláldozott szabadságrészecskék összessége alkotja egy nemzet szuverenitását, s az uralkodó azoknak törvényes letéteményese és kezelője [...].¹²

6 Beccaria 2017, 12. (A fordítást módosítottam.)

7 Audegean 2014, 46–49.

8 Locke 1999, 46. (A kiemelést mellőztem.)

9 Locke 1999, 99.

10 Locke 1999, 105.

11 Locke 1999, 126. (Kiemelés az eredetiben.)

12 Beccaria 2017, 11. (A fordítást módosítottam.)

Amíg Locke számára a kormányzat egyik célja, hogy annak törvényei összhangban legyenek a természeti jogokkal, Beccaria a törvényhozás célját a közhasznosság¹³ megteremtésében látja; az egyének közös érdeke, hogy lemondjanak szabadságuk egy részéről. Mivel Beccaria rendkívül elővigyázatosnak bizonyul a természeti jogok említése és meghatározása kapcsán, Philippe Audegean interpretációja szerint ez a tradicionális természetjogi doktrínától való eltávolodásként értelmezhető.¹⁴ Audegean értelmezésével ellentétben nem kívánom tagadni Beccaria természetjogi elköteleződését. Az értekezésben találni explicit utalásokat bizonyos természeti jogokra, bár valóban nem ezek alkotják elméletének kiindulópontját. Ennek oka az lehet, hogy Beccaria progresszív gondolkodóként jogfilozófiáját pusztán társadalmi, konvencionális alapokra kívánta helyezni, szigorúan elválasztva mindazt az „univerzális és megfellebbezhetetlen” alapelvektől.¹⁵ Meglátásom szerint ez a megfontolás összhangban van azzal, hogy Beccaria a modern büntetőjogot meg akarta tisztítani a vallási és morális bűnöktől. Ahogyan azt a következő szakaszban látni fogjuk, Beccaria a bűncselekmény elkövetőjének szándékát teljesen függetleníti az általa okozott kártól, amellyel végső soron a moralitás kérdését küszöböli ki a büntetőjogból. A vallási bűnök tekintetében az itáliai szerző állásfoglalása világos: „Én csak az emberi természetből és a társadalmi szerződésből származó bűnökkel foglalkozom és nem azon vallási vétkekkel, amelyeknek akár világi büntetéseit más elvek szerint kell szabályozni, mint amelyek egy korlátolt filozófia szülöttei.”¹⁶ A vallási és morális bűnök nem állnak szemben a társadalmi szerződéssel, és éppen ezért jogi értelemben nem tekinthetők bűncselekménynek. Beccaria tehát vonakodott attól, hogy a modern igazságszolgáltatást és az uralkodó büntetéshez való jogát a közhasznosság céljától eltérő alapokra helyezze.

A természeti jogok marginális szerepe ettől függetlenül nem zárja ki, hogy Beccaria szerződéselméletét a locke-i rendszer felől értelmezzük, mivel a végrehajtói hatalom mindkét szerző elméletében egy minimális rész feladásából származik. Beccaria műve teret enged egy olyan értelmezésnek, amely szerint a szabadsághoz és az élethez való jog (tehát az önfenntartáshoz való jog) elidegeníthetetlen, és végső soron a szerződés ezek garantálását is szolgálja. A szerződés célja nem az, hogy a természeti állapot fékezhetetlen szenvedélyeit korlátozza, hanem az, hogy az individuumok személyes érdekeit a közhasznosság irányába csatornázza. A szerződés éppen abból az okból jött létre, hogy politikai (tudniillik redukált természeti) szabadságot nyújtva biztonságossá tegye az emberek életét, előmozdítva ezzel az önfenntartás megvalósulását.

13 A továbbiakban a „közjó”, a „közjólét”, a „közérdek”, valamint a „közhasznosság” kifejezéseket – Beccaria fogalomhasználatával megegyezően – egymás szinonimáiként fogom használni.

14 Audegean 2014, 33–64; Audegean 2019, 33–45.

15 „Három forrásból erednek az embereket szabályozó erkölcsi és politikai elvek. A kinyilatkoztatás, a természeti törvény, a társadalom mesterséges megállapodásai. [...] Az utolsó viszonylatainak figyelembevétele nem jelenti az első kettő viszonylatainak kizárását.” (Beccaria 2017, 6.)

16 Beccaria 2017, 84.

Ha Beccaria el is fogadja a természeti jogok létezését, Locke-kal ellentétben másban látja az egyén elidegeníthetetlen jogait. Amikor az angol filozófus a természeti törvény biztosította jogokról értekezik, akkor végső soron a tulajdonhoz – tehát az élethez, a szabadsághoz és a magántulajdonhoz – való jog kizárólagosságát hangsúlyozza. Míg Locke a magántulajdont legitimnek tekinti, addig Beccaria viszonya a magántulajdon intézményéhez – Rousseau-hoz hasonlóan – rendkívül problematikus. Tézise szerint a birtoklás joga konvencionális, és polemikus hangvételű passzusokban tárgyalja a tulajdonhoz való jog intézményesülésének következményeit.

2.2. A társadalmi egyenlőtlenségeken alapuló bűnök

Jean-Jacques Rousseau Beccaria filozófiai gondolkodására gyakorolt hatása a mű egészében érzékelhető, jóllehet ez nem a „genfi polgár” szerződéselméletének a megalapozásában, vagy egy hatékony kollektív politikai test elképzelésében keresendő.¹⁷ A Rousseau-val impliciten polemizáló szöveghelyek ellenére Rousseau szentimentalizmusa, pedagógiai elmélete, az ember iránti naiv szeretete és a társadalmi intézményekkel kapcsolatos kritikája volt az, ami Beccaria társadalomfilozófiai nézeteit kétségtelenül alakította.¹⁸ Az alábbi szakaszban kizárólag Beccaria intézménykritikájának ismertetésére vállalkozom, különös tekintettel a magántulajdonhoz való viszonyára.

Beccaria számos helyen felhívja a figyelmet az anyagi javak társadalmilag konstruált voltára mint a szerződéssel létrejött megállapodás egyik eredményére. Az értekezés egy pontján a bűnök két csoportját különbözteti meg: „E megkülönböztetés alapja az emberi természet. Önmagunk életének védelme természeti jog, a javak biztonsága társadalmi jog.”¹⁹ Ennélfogva a magántulajdon megsértésére vonatkozó büntetések kiszabásánál Beccaria figyelembe veszi azokat a társadalmi körülményeket és meghatározottságokat, amelyek a bűnt előidéztek. Hangsúlyozza, hogy a bűncselekmények jelentős része a társadalmi egyenlőtlenségekre vezethető vissza, ami a magántulajdon szükségszerű következménye. A lopás

rendszerint a nyomor és a kilátástalanság bűne, az emberek ama boldogtalan részének bűne, melynek a birtoklás joga (rettenetes és talán nem is szükséges jog) nem hagyott egyebet, mint a póre létezését [...].²⁰

17 A hatalom legitimitációja, illetve a hatalom és a nép kapcsolatának vonatkozásában véleményünk radikális különbséget mutat. Rousseau számára az állami akarat szuverenitását a *volonté générale* legitimálja, és ezáltal nem szükséges a kormányzati hatalom korlátozása: kifejeződése az általános akaratban gyökerezik. Ezzel együtt Rousseau megkülönbözteti a minden egyes polgár akaratát a közakarttól, amely nem redukálható partikuláris érdekekre (Rousseau 2017a, 290–292). Ez a mozzanat hiányzik Beccaria politikafilozófiájából, mivel nála a közösség érdeke megegyezik az individuális érdekek összességével.

18 Venturi 1970, 134–141.

19 Beccaria 2017, 66.

20 Beccaria 2017, 47.

A „Lopások” című paragrafusban amellet érvel, hogy gazdasági okokból elkövetett, erőszakkal nem társult bűncselekményeket nem pénzbírsággal – ami ezekben az esetekben kontraproduktív lenne –, hanem egy meghatározott idejű „közösségi szolgálattal” célszerű büntetni. Hasonlóképpen érvel „Az adósokról” című paragrafusban, szigorúan különbséget téve a „szándékosan fizetéseképtelen és az ártatlanul fizetéseképtelen”²¹ között; utóbbit „miféle barbár okból kellene börtönbe vetni, megfosztván azon egyetlen és szomorú javától, ami maradt neki, a pusztá szabadságától [...]?”²² A bűnöket előidéző gazdasági egyenlőtlenségek diskurzusa számos passzusban visszatérő problémaként jelenik meg az értekezésben. Franco Venturi, az itáliai felvilágosodás egyik legkiemelkedőbb kutatója úgy véli, hogy Beccaria elképzelésének középpontjában egy olyan társadalom jövőképe áll, amelyben az egyenlőség jogi absztrakciója gazdasági valósággá válik.²³ Venturi értelmezése azt sugallja, hogy a rousseau-i társadalmi egalitarizmus ideáját Beccaria nem kizárólag a jog előtti egyenlőség küzdelmében látja, hanem azt a gazdasági egyenlőségek előfeltételeként igyekszik megalapozni. Fontosnak tartom ugyanakkor megjegyezni, hogy Beccaria számára a társadalmi egyenlőtlenségek mérséklése elsősorban a gazdasági prosperitás elősegítése érdekében volt kívánatos, mivel úgy vélte, hogy a gazdasági fejlődés előfeltétele a „nemzeti” vagyon szabad áramlása. Egyenlőségi törekvése éppen ezért a feudális rendben gyökerező születési előjogok eltörlését tűzte ki célul, és a törvény előtti egyenlőség eszméje is elsősorban a nemesi kiváltságok és a rendi megkülönböztetések felett tör pácát. Mindazonáltal Rousseau-hoz hasonlóan elismeri, hogy a megszilárdult gazdasági, politikai és szociokulturális egyenlőtlenségek nagy mértékben összefüggenek a bűncselekmények gyakoriságával.²⁴ Rousseau radikális intézménykritikája szerint a magántulajdon intézményesülése a társadalmak erkölcsi hanyatlásához vezetett, ugyanis a törvények a tulajdon védelmében és nem az emberi szabadság és egyenlőség garantálásában érdekeltek. Rousseau „jónak született ember” ideája, akit a társadalmi intézmények a törvények legitimitációjával taszítottak nyomorúságba, Beccaria művének legjelentősebb fejezetében is visszhangra talál. „A halálbüntetéstől” szóló fejezetben Beccaria a halált nem féltő törvénysértő gondolatait ily módon közvetíti:

Miféle törvények ezek, melyeket tisztelnem kell, melyek ilyen nagy távolságot hagynak köztem s a gazdagok között? [...] Ki csinálta ezeket a törvényeket? Gazdag és hatalmas emberek [...]. Szakítsuk el a köteléket, melyek a többség számára végzetesek és csupán a kevés és közönyös zsarnoknak hasznosak, gyökerében támadjuk meg az igazságtalanságot. Visszatérek természetes függetlenségi állapotomba, szabadon és boldogan fogok élni valameddig bátorságom és fáradságom gyümölcseiből, eljön majd talán a szenvedés és

21 Beccaria 2017, 75.

22 Beccaria 2017, 76.

23 Venturi 1970, 135.

24 Audegean 2016, 83–84; Rousseau 2017b, 171.

a megbánás napja, de rövid lesz ez az idő, és egyetlen kínszenvedéssel teli napért cserébe sok szabad és gyönyörűséges évet nyerek.²⁵

Beccaria rousseau-i beszédmódja kortársai figyelmét sem kerülte el. *A bűnökről és a büntetésekről* első kritikáját egy vallombrosai szerzetes fogalmazta meg.²⁶ Ferdinando Facchinei „az olaszok Rousseau-jának” elméletében egy veszélyes és vallásellenes utópiát látott, de volt, aki az értekezést a *Társadalmi szerződés* egyszerű utánezataként tartotta számon.²⁷ Beccaria művének elsődleges célja azonban más volt: végérvényesen leszámolni az intézményesített halálbüntetéssel.²⁸

3. A büntetések utilitarista megalapozása

Beccaria számára a társadalmi szerződéssel kodifikált törvények teremtették meg annak feltételét, hogy az egyének társadalomban egyesüljenek. E törvények letéteményese az uralkodó, aki a társadalom egészét reprezentálja és akinek célja a közjó garantálása. Az uralkodó büntetéshez való joga következképpen abban áll, hogy az általános akaratot – amely Rousseau felfogásával ellentétben az egyéni akaratok összessége – képviselve „megvédje a közjó letétét az egyéni visszaélésektől”.²⁹ A fent tárgyalt kontraktualista elemekkel mutatott rokonsága ellenére Beccaria értekezését mégis az utilitarista hagyományt meghatározó műként tartják számon. Jelen szakaszban Beccaria elméletének protoutilitarista vonásait és motivációt mutatom be, illetve arra kívánok válaszolni, hogy a két egymással látszólag ellentétes doktrína különböző elemei hogyan állhatnak össze egy koherens büntetőjogi elméletté.

Beccaria értekezésének kiindulópontja alapján az ideális törvényhozás „annak a művésze, hogy az embereket a lehető legnagyobb boldogságra vagy a lehető legkisebb boldogtalanságra vezéreljük”.³⁰ Ez a koncepció válik a törvények és a büntetések ihletőjévé és mércéjévé egyaránt. Noha a legnagyobb boldogság elvét számos gondolkodó különböző formákban fogalmazta meg, Jeremy Bentham, az utilitarizmus szisztematikus kidolgozója mégis az itáliai filozófus művében látta doktrínájának fundamentumát.

25 Beccaria 2017, 59–60. (A kiemelést mellőztem.) Audegean értelmezése szerint bizonyos személyek vagy társadalmi rétegek megszemélyesítése és perspektívájuk egyes szám első személyben való közvetítése egy alapvető jellemvonása a rousseau-i retorikának (Audegean 2014, 127–131).

26 Ferdinando Facchinei írása, a *Megjegyzések és észrevételek A bűnökről és a büntetésekről című könyvről* 1765-ben jelent meg, lásd: Maestro 1977, 40–43; Venturi 1970, 137.

27 Venturi 1970, 137.

28 Érdemes megjegyezni, hogy Rousseau nem tartozott az abolitionisták közé. A *Társadalmi szerződésről* második könyvének V. fejezetében („Az élet és halál fölötti rendelkezés jogáról”) a halálbüntetés mellett érvel (Rousseau 2017a, 296–298).

29 Beccaria 2017, 12.

30 Beccaria 2017, 85–86.

Beccaria kis értekezése a bűnökről és a büntetésekről volt az, jól emlékszem, amiből merítettem ennek az elvnek az első javaslatát, amellyel a matematikai számítás pontossága, egyértelműsége és vitathatatlansága elsőként vezetődnek be a morális tudományok területére [...].³¹

Az elismerő szavak ellenére Bentham rendkívül kritikus volt Beccaria természetjogi és kontraktualista elköteleződésével kapcsolatban. Számára ugyanis a legfőbb kérdés, amely a jogokkal kapcsolatban érdemben megfogalmazható az, hogy azokat valóban alátámasztja-e a pozitív törvényhozás, illetve hogy a hasznossági érdekek megkövetelik-e a szóban forgó jogok biztosítását.³²

Ami Benthamet lenyűgözte a „kis értekezésben”, az egyrészt a matematikai igény és precizitás, amellyel Beccaria a különböző problémákat operacionalizálta egy racionális büntetőjog megvalósítása érdekében, másrészt a törvények és jogok deskriptív és preskriptív megkülönböztetése. Bentham elgondolásában a pozitív jog esetlegessége lehetővé teszi megragadni azt, ahogyan a törvény jelenleg érvényben van (érvényben van-e egyáltalán), valamint normatív szempontokkal meghatározni – a hasznosság elve mentén –, hogy milyennek kell(ene) lennie.³³ Az aktuális törvények leírása, illetve azok normatív jellegű meghatározása Beccaria értékezésének bevezető részében olvasható:

Üssük fel a történelemkönyveket, és látni fogjuk, hogy a törvények, melyek szabad emberek megállapodásai, vagy azok kellene hogy legyenek, többnyire nem voltak egyebek, mint némely kevesek szenvedélyeinek eszközei, avagy véletlenszerű és múlt szükségéből származtak; nem az emberi természet józan vizsgálója hozta meg őket, aki egyetlen pontra koncentrálná az emberek sokaságának cselekedeteit és ebből a szempontból mérlegelné őket: *a legnagyobb boldogság a legtöbb ember közt szétosztva*.³⁴

Beccaria a legnagyobb boldogság elvét a jogelméletre kiterjesztve megállapítja, hogy egy legitím büntetésnek pusztán egyetlen célja lehet: megakadályozni a bűnösöket (illetve a potenciális bűnelkövetőket) a további törvénsértésben.

[N]yilvánvaló, hogy a büntetések célja nem az, hogy kínozzák és gyötörjenek egy érző lényt, se nem az, hogy semmissé tegyenek egy már elkövetett büntényt. [...] A cél tehát nem más, mint megakadályozni a bűnöst abban, hogy polgártársainak további károkat okozzon és elejét venni annak, hogy mások így cselekedjenek.³⁵

31 Bentham 1838–1843c, 286. (Saját fordítás.)

32 Hart 1982, 50.

33 Bentham 1838–1843a, 229; Hart 1982, 41.

34 Beccaria 2017, 9. (Kiemelés az eredetiben. A fordítást módosítottam.)

35 Beccaria 2017, 29.

Beccaria szemében a vétkes megbüntetése nem abból következik, hogy az állam *kötelessége* a törvénytértést szankcionálni, hanem sokkal inkább abból, hogy a büntetések elrettentő hatása a társadalom hasznát szolgálja. Elméletében a büntetésnek egy olyan preventív funkciója válik hangsúlyossá, amely nemcsak a jövőbe tekint (a büntetés pozitív konzekvenciáit szem előtt tartva), hanem *kifelé* is: a büntetésnek a potenciális bűnelkövetők felé (is) kell fordulnia.³⁶ Az ideális büntetés tehát e két síkon mozog, azonban az elrettentő mozzanat nem az erőszakos büntetések kiszabásában valósul meg. Konceptiója szerint nem a büntetés intenzitása, hanem sokkal inkább annak következetessége, tartama és gyakorisága az, ami képes az elrettentő funkciót betölteni.

Nem a büntetés ereje az, amely a legnagyobb hatást gyakorolja az emberi lélekre, hanem annak kiterjedése; mert érzékenységünk könnyebben és biztosabban megindul a kicsi, de ismételt benyomások, mint egy erős, de múló mozdulat hatására. A szokás uralma egyetemes minden érző lény fölött, és ahogy az ember beszél és jár, és a szokás segítségével kielégíti szükségleteit, úgy az erkölcsi eszméket is csak tartós és ismételt ráhatások vésik elménkbe.³⁷

Ebben a passzusban a büntetőjog morális tétje is megjelenik. Jól látszik, hogy Beccaria alapvető funkciót tulajdonított az igazságszolgáltatásnak az erkölcsök kialakításában. Érvelése szerint az erkölcsi érzelmek a szokásokon és a folyamatos ismétlésen alapulnak, és így a törvények következetes működése által létrehozhatóak, alakíthatóak. Ennek fényében büntetőreformja olyan büntetéseket szorgalmaz, amelyek „megtartván az arányosságot, a legmélyebben és legtartósabban hatnak az emberek lelkére és a legkevesebb gyötrelmet okozzák a bűnös testének”.³⁸ A büntetések mérséklésére vonatkozó koncepció visszavezethető a társadalmi szerződésre, aminek értelmében az egyének szabadságuk minimális, a lehető legkisebb részéről mondtak le a társulás előnyeiért. Ebből következően hangsúlyozza, hogy

a büntetés súlya és a bűn következménye a lehető leghatékonyabb kell legyen mások számára és a lehető legkevésbé kemény annak, aki elszenvedi, mert nem lehet törvényes társadalomnak nevezni azt, ahol nem tévedhetetlen alapelv, hogy az emberek a lehető legkevesebb rossznak akarták magukat alávetni.³⁹

Büntetni tehát csak akkor szabad, amennyiben szükséges és hasznos, és az igazságosság kritériumai is teljesülnek. Ilyen alapvető kritérium többek között a bűnök és a büntetések közti arányosság, amelynek összhangban kell lennie a „legenyéhbb büntetés” elvével. Ebből a szemléletből következik, hogy ahhoz, hogy

36 Audegean 2016, 63.

37 Beccaria 2017, 57.

38 Beccaria 2017, 29.

39 Beccaria 2017, 43.

egy büntetés elérje célját, elegendő, hogy a büntetés okozta rossz nagyobb legyen, mint a bűnből születő jó, és a rossznak e túlsúlya alapján kell csalhatatlanul kiszámítani a büntetést és annak a jónak elvesztését, melyet a bűntény okozna. Minden tehát, ami előlött van, az fölösleges, ezért zsarnoki.⁴⁰

A büntetés elrettentő hatását az a szükséges, de minimális arány képezi, amely a hasznosság kiszámításával a bűnök prevencióját biztosítja. A büntetésnek tehát csak olyan mértékűnek kell lennie, amely éppen elegendő a jövőbeli bűnök megelőzéséhez.

3.1. A halálbüntetésről

A műben a büntetés megalapozottsága és annak célja három fontos kritérium alapján kerül elbírálásra: jogossága (helyessége), szükségessége és hasznossága szempontjából.⁴¹ Beccaria a halálbüntetés kérdéskörét is e szempontok alapján tanulmányozza. Érvelését a halálbüntetés *jogosságának* cáfolatával kezdi. „Miféle jogot tulajdonítanak maguknak az emberek, hogy felkoncolják embertársaikat? Nyilvánvalóan nem azt, amelyből a főhatalom és a törvények származnak.”⁴² A társadalmi szerződés során feladott szabadságnak nem része az élethez való jog; az önfenntartás törvényéből eredő jog az egyén saját életének védelme, amelyről az emberek még egy számukra előnyös társadalmi szerződés érdekében sem mondhattak le. Szabadságuk minimális részét pusztán azért áldozták fel, hogy szabadságuk nagyobb részét biztonságban élvezhessék. A kontraktualista elméletből vett érveléssel mindenekelőtt a halálbüntetés jogtalanságára mutat rá Beccaria.

A halálbüntetés tehát nem *jog*, hiszen bebizonyítottam, hogy nem lehet az, hanem a nemzet háborúja egy álampolgár ellen, mert szükségesnek vagy hasznosnak ítéli lényének megsemmisítését. De ha bebizonyítom, hogy a halálbüntetés se nem hasznos, se nem szükséges, megnyerem az emberiség ügyét.⁴³

A fenti passzus nem arról árulkodik, hogy az ítélet szükségessége vagy hasznossága felülírná a büntetés jogosságát, hiszen a halálbüntetés jogtalanságához nem fér kétség. Az érvek retorikai felépítése inkább azt sugallja, hogy a halálbüntetés jogtalan, de az uralkodó rendelkezésére állnak-e olyan hasznossági elvek, amelyek legitimálhatják az ítéletet?⁴⁴

40 Beccaria 2017, 54.

41 Ahogyan Gianni Francioni szövegelemzése rámutat, a helyes (*giusto*), a szükséges (*necessario*), valamint a hasznos (*utile*) kifejezéseket Beccaria szinte az egész mű során szinonimaként használja, leszámítva néhány passzust, ahol a legitimitás hangsúlyosabb a hasznosságnál (Francioni 1990, 77–80).

42 Beccaria 2017, 56.

43 Beccaria 2017, 56. (Kiemelés az eredetiben.)

44 Audegean 2014, 94–95.

Beccaria álláspontja szerint egy állampolgár halálát két okból lehet szükségesnek vagy hasznosnak hinni:⁴⁵ egyfelől „anarchia idején, amikor maguk a felfordulások helyettesítik a törvényeket”,⁴⁶ továbbá akkor, ha az állampolgár „halála lenne az egyetlen valódi fék arra, hogy másokat visszatartson a bűnök elkövetésétől”.⁴⁷ Jól látszik, hogy az első hipotetikus eset egy olyan állapotot ír le, amelyben a társadalmi szerződés köteleke felbomlott, így az élethez való jogot sem védi a törvények szuverenitása. Ebben az esetben társadalmi állapotról sem beszélhetünk, mivel a Beccaria által említett felfordulások a természeti állapotba löknék vissza az egyéneket – egy olyan állapotba, ahol az erősebb joga érvényesül. Amíg azonban a jogállam fennáll és a törvények garantálják a közösség biztonságát, addig a halálbüntetés nem lehet szükséges.⁴⁸ A második esetben Beccaria empirikusan igyekszik bizonyítani, hogy a halálbüntetés „soha nem tartotta vissza az eltökélt embereket a társadalom megsértésétől”,⁴⁹ mivel a büntetés elrettentő potenciálja valójában nem a végrehajtás intenzitásában, hanem annak kiterjedésében áll:

Nem a nyomorult halálának borzalmas, de múltó látványa, hanem egy szabadságától megfosztott ember hosszas és nyomorúságos példája, aki, szolgáló állattá válván, fáradozásával engeszteli ki azt a társadalmat, amelyet megsértett: ez a legerősebb fék a bűnök ellen.⁵⁰

Következésképpen a halálbüntetés nem *szükséges*, amíg a törvények a békés együttélés garanciái, és nem *hasznos*, mivel nem bír érdemi visszatartóerővel, mi több, egyenesen kontraproduktív, hiszen „kegyetlenségből ad példát az embereknek”.⁵¹

A kínzások és a halálbüntetés gyakorlatának, valamint azok társadalmi hatásainak elemzéséből az az általános konklúzió vonható le, miszerint az excesszív büntetések a kívánatos hatást nem érik el, mivel nem bírnak elrettentő erővel. Ennek értelmében a halálbüntetés a társadalmi jólét biztosítása érdekében nem bizonyul se hasznosnak, se szükségesnek. A büntetések akkor bírnak elrettentő erővel, ha egyrészt az állam következesen hajtja végre azokat,⁵² másfelől ha az elkövető kedvezőtlenül ítéli a törvény megsértését. Beccaria világosan mutatja be, hogy mivel a halál bizonyos esetekben kiút a nyomorból, a halálbüntetésnek nincs akkora preventív ereje, mint az életfogytig tartó börtönbüntetésnek vagy a kényszer-

45 Francioni a „lehet hinni” (*può credersi*) megfogalmazás fontosságára hívja fel a figyelmet. Számos értelmezéssel ellentétben úgy véli, hogy Beccaria e helyen nem a halálbüntetést legitimáló gyakorlatokra mutat rá, hanem két olyan hipotetikus esetet vázol fel, amelyekben a halálbüntetést – helytelenül – szükségesnek vagy hasznosnak lehetne hinni, lásd Francioni 1990, 79–80.

46 Beccaria 2017, 56.

47 Beccaria 2017, 57.

48 Francioni 1990, 80.

49 Beccaria 2017, 57.

50 Beccaria 2017, 57.

51 Beccaria 2017, 60.

52 „A bűnök egyik legerősebb fékje nem a büntetések kegyetlensége, hanem azok elmaradhatatlansága [...]” (Beccaria 2017, 53.)

munkának. A társadalmi hasznosság elve alapján Beccaria javaslata tehát a következő: súlyos bűnök esetén a leghasznosabb ítélet az élethosszig tartó szabadságvesztés, vagy a társadalmi kár megtérítését célzó közösségi szolgálat. E büntetések elszenvedése a lehető legkisebb fizikai fájdalommal járnak, mindazonáltal az ártatlanok – illetve a potenciális bűnelkövetők – lelkeire nagyobb hatással vannak, mint a törvényes gyilkosság ünnepélyes látványa.⁵³

3.2. Cselekedetek és törvények

Cesare Beccaria büntetőelméletét egyértelműen konzekvencialista logika jellemzi. A klasszikus utilitarizmustól eltérően azonban az egyéni cselekedetekre vonatkozóan nem állította fel a hasznosság mércéjét.⁵⁴ Kritikája nem az individuális cselekedetek hasznosságának megítélését tűzte ki célul, hanem elsősorban a büntetőjog mint társadalmi intézmény bírálatát fogalmazta meg. Utilitarizmusa nem maguknak a konkrét cselekedeteknek a megítélésére törekedett, hanem olyan mércék létrehozására, amelyek által maguk a cselekvések is megítélhetők. Beccaria elméletében a hasznossághoz való ragaszkodás olyan normatív szempont, amellyel a társadalom törekedhet a lehető legnagyobb közjó elérésére. Haszonelvűsége a törvényekben testesül meg: a kívánatos utat kijelöli, de az emberi szenvedélyek és az ezekből származó cselekedetek mégsem számszerűsíthetők. A rendtelenségek

az emberi szenvedélyek egyetemes harcában [...] a lakosság összetételének és az egyéni érdekek kereszteződésének arányában növekednek, amelyeket nem lehet geometriai pontossággal a közhasznosság irányába vezetni.⁵⁵

Ugyan a politikai cselekvés kritériumait a közhasznosság eszményében kell keresni, a *közös haszon* nem lehet egy objektív és reális végcél a szubjektív érdekek és szenvedélyek konfliktusában. Miután Beccaria elméletében a közösségi érdek nem egy saját jogú és független entitás (mint Rousseau-nál a *volonté générale*), hanem az egyének partikuláris érdekeinek összessége, az érdekek által motivált cselekedetek szükségképpen ütközni fognak. Ugyanakkor a közösségi haszon szem előtt tartása normatív referenciapontként szolgál, amely a partikuláris érdekeket a közösségi érdek felé konvergálja.⁵⁶ A Bentham által szorgalmazott matematikai kalkulus éppen az emberi cselekedetek és érdekek kiszámíthatatlansága miatt nem képes adekvátan megragadni a bűnök és a büntetések közötti kívánatos arányt.

⁵³ Beccaria szenzualista érvekkel igyekszik bizonyítani, hogy a halálbüntetés fájdalmasabb, mint az örökös rabszolgaság (Beccaria 2017, 59).

⁵⁴ Noha Jeremy Bentham *hasznosság princípiuma* is kiterjed a kormányzati intézkedésekre, az egyén személyes boldogsága hangsúlyosabb, mint Beccaria művében (Bentham 1977, 680–687).

⁵⁵ Beccaria 2017, 18.

⁵⁶ Audegean 2014, 91.

Ha a geometria alkalmazható lenne az emberi cselekedetek végtelen és homályos kombinációira, kellene legyen a büntetéseknek egy megfelelő skálája, amely a legsúlyosabbtól a legkisebbig ereszkedne alá; ám elégséges lesz, ha a bölcs törvényhozó kijelöli legfőbb pontjait anélkül, hogy megzavarná a rendet, nem szabva ki az első fokú bűncselekményekre az utolsó fok ítéleteit.⁵⁷

Az egyén kiszámíthatatlanul változó érdekei és szenvedélyei éppen ezért ellehetetlenítenek minden vállalkozást, amely a bűnök és büntetések matematikai arányrendszerének létrehozására törekszik. Mivel a szándékok nem elégségesek a büntetések pontos mértékének meghatározásához, Beccaria arra a következtetésre jut, hogy „a bűncselekmények igazi mértéke [...] a társadalomnak okozott kár”.⁵⁸ Jogelmélete ebből kifolyólag nem érdekelt az elkövető mentális állapotainak feltérképezésében, csupán a társadalomnak okozott kár felmérésében.⁵⁹ Büntetési tételének általános elve, hogy a bűnös motivációi, ha meg nem is szűnnek, mindenképpen gyengülnek, ha számára a büntetésből következő kár minimálisan (de következetesen) nagyobb, mint a törvénysértésből keletkező személyes előny.

4. Konklúzió

A 18. század büntetőjogi intézményeinek megújításában *A bűnökről és a büntetésekről* című értekezésnek jelentős szerep tulajdonítható. Hatástörténetét felmelve talán nem túlzás kijelenti, hogy ez a mű helyezte fel Itáliát az európai felvilágosodás szellemi térképére.⁶⁰ Cesare Beccaria elhelyezése a jogi kánonban az abolíciós mozgalmakhoz és a kriminológia klasszikus iskolájához köthető, míg a filozófiatörténet az utilitarizmus előfutáraként tartja számon.⁶¹

Bentham abban látta *A bűnökről és a büntetésekről* szerzőjének egyik gyengeségét, hogy a büntetések végrehajtásának számos pontját – kiváltképp az arányosságra, illetve a bűnök és a büntetések azonos természetére vonatkozó tételeit – nem fejtette ki kellő részletességgel.⁶² Bentham voltaképpen a számszerűsítésen alapuló utilitarista jegyek hiánya miatt marasztalta el Beccariát, amire két válasz adható. Egyrészt a büntetések arányosságának tekintetében Beccaria hangsúlyozza, hogy mivel nem létezhet olyan kalkulus, amely képes lenne az emberi cselekedetek kimeneteleinek kiszámítására, úgy a büntetések pontosan

57 Beccaria 2017, 19.

58 Beccaria 2017, 22. (A kiemelést mellőztem.)

59 Ennek elemzéséhez lásd Ferrajoli 2019, 78–79.

60 Maestro 1977, 40–52, 122–164.

61 Bentham gondolkodására nagy hatással volt az, ahogyan Beccaria a boldogság, az öröm és a fájdalom eszméit kiterjesztette az ideális törvényhozás alapelveire, összefüggésbe hozva azokat a legnagyobb boldogság elvével (Crimmins 2011, 144–145). Ez a hatás mutatkozik meg abban is, hogy a Bentham által bevezetett boldogságkalkulus szempontjai szinte azonosak azokkal a kritériumokkal, amelyeket Beccaria a büntetések végrehajtásánál meghatároz, lásd: Bentham 1977, 707–711; Halévy 1949, 70.

62 Bentham 1838–1843b, 406.

meghatározható arányskálája sem lehetséges. Másrészt viszont, ahogyan a fentiekben láttuk, az itáliai filozófus célja nem a konkrét büntetések meghatározásában, hanem a törvények mint általános szabályelvek társadalmi hasznosságának előmozdításában állt.

Beccaria büntetőelmélete nem törekszik minden tézisést a hasznosság elvével igazolni, így egyrészt a klasszikus utilitarista perspektívából az elmélet számos helyen inkonzisztensnek tűnhet, másrészt bizonyos esetekben a kontraktualizmus egyszerűen felülírja a gyakorlat hasznossági relevanciáját.⁶³ A társadalmi szerződés célja minden egyén jóléte, ehhez azonban olyan törvényeket szükséges létrehozni, amelyek egyetemessé teszik a társulás előnyeit. A hasznosság keresését Beccaria az emberi természetből vezeti le, s az igazságszolgáltatás feladata, hogy a kölcsönös haszonért összegyűlt emberek egyéni érdekeit normatív szabályokkal a közösségi érdek felé terelje. Beccaria utilitarizmusa tehát egy olyan kontraktualista modellre épít, amely maga is egy haszonelvű antropológiai koncepció alapul.⁶⁴

Cesare Beccaria két ellentétesnek vélt elméleti elköteleződéséről megállapítható, hogy míg a bűncselekmények a társadalmi kötelék megszegésére vezethetők vissza, addig a büntetés motivációja alapvetően utilitarista indíttatású. A büntetés célja az elrettentés, amely a további bűnök megfékezését szolgálja. Az elmélet konzekvencialista megfontoltságára utal továbbá a bűnök mércéjének és a büntetés módjainak meghatározása: a büntetésnek mindenképpen arányosnak, következetesnek és hasznosnak kell lennie. Miután a büntetés célja nem a büntetés maga, hanem a társadalmi hasznosság előmozdítása, számos büntetés szükségtelennek bizonyul. Ilyen szükségtelen gyakorlat a halálbüntetés is, amely egyrészt nem járul hozzá a közhasznossághoz, másrészt ellentmond a társadalmi szerződésnek.

Bibliográfia

- Audegean, Philippe. 2014. *Cesare Beccaria, filosofo europeo*. Ford. Barbara Carnevali. Roma: Carocci.
- Audegean, Philippe. 2016. „Correggere e punire: Beccaria e la funzione rieducativa delle pene.” In *Il caso Beccaria. A 250 anni dalla pubblicazione del «Dei delitti e delle pene»*, szerk. Vincenzo Ferrone – Giuseppe Recuperati, 61–86. Bologna: Il Mulino.
- Audegean, Philippe. 2019. „Droit naturel et droit à la vie. Beccaria lecteur de Hobbes.” *Diciottesimo Secolo* 4/1: 33–45. <https://doi.org/10.13128/ds-25436>.
- Beccaria, Cesare. 1958. „Dei delitti e delle pene.” In *Cesare Beccaria: Opere 1.*, szerk. Sergio Romagnoli, 35–133. Firenze: Sansoni.

63 Francioni ilyen esetnek tekinti a halálbüntetést is, mivel *lehetne* annak hasznossága mellett érvelni, de a társadalmi szerződés miatt sosem lesz *helyes*. Egy másik ilyen eset a vagyonekobzás kérdése során mutatkozik meg: „noha a büntetések jót eredményeznek, mégsem mindig igazságosak, mert ahhoz, hogy ilyenek legyenek, szükségessé kell lenniük, s egy hasznos igazságtalanságot nem tűrhet el az a törvényhozó, aki minden kaput el akar torlaszolni az éber zsarnokság elől”. (Beccaria 2017, 50.)

64 Audegean 2014, 107.

- Beccaria, Cesare. 2017. *A bűnökről és a büntetésekről*. Ford. Madarász Imre. Máriabesnyő: Attraktor.
- Bentham, Jeremy. 1838–1843a. „A Fragment on Government.” In *The Works of Jeremy Bentham*, szerk. John Bowring, I/221–295. Edinburgh: William Tait. [https://oll.libertyfund.org/titles/2009] (2021. 06. 28.)
- Bentham, Jeremy. 1838–1843b. „Principles of Penal Law.” In *The Works of Jeremy Bentham*, szerk. John Bowring, I/365–580. Edinburgh: William Tait. [https://oll.libertyfund.org/titles/2009] (2021. 06. 28.)
- Bentham, Jeremy. 1838–1843c. „Nomography; or the Art of Inditing Laws.” In *The Works of Jeremy Bentham*, szerk. John Bowring, III/231–295. Edinburgh: William Tait. [https://oll.libertyfund.org/titles/1922] (2021. 06. 28.)
- Bentham, Jeremy. 1977. „Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe.” Ford. Fehér Ferenc. In *Brit moralisták a XVIII. században*, szerk. Márkus György, 677–774. Budapest: Gondolat.
- Crimmins, James E. 2011. „The Principles of Utilitarian Penal Law in Beccaria, Bentham and J. S. Mill.” In *The Philosophy of Punishment and the History of Political Thought*, szerk. Peter Karl Koritansky, 136–171. Columbia: University of Missouri Press.
- Ferrajoli, Luigi. 2019. „Beccaria e Bentham.” *Diciottesimo Secolo* 4/1: 75–84. <https://doi.org/10.13128/ds-25440>.
- Francioni, Gianni. 1985–1986. „Notizia sul manoscritto della seconda redazione del «Dei delitti e delle pene» (con una appendice di inediti di Pietro Verri relativi all’opera di Beccaria).” *Studi settecenteschi* 7–8: 229–296. [http://illuminismolombardo.it/studi-settecenteschi/#Volumelume7e8_223] (2021. 12. 10.)
- Francioni, Gianni. 1990. „Beccaria filosofo utilitarista.” In *Cesare Beccaria tra Milano e l’Europa*, 69–87. Milano – Roma – Bari: Cariplo–Laterza.
- Francioni, Gianni. 2019. „Beccaria e l’Inghilterra.” *Diciottesimo Secolo* 4/1: 11–18. <https://doi.org/10.13128/ds-25440>.
- Halévy, Élie. 1949. *The Growth of Philosophic Radicalism*. Ford. Mary Morris. London: Faber & Faber. [https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.188960/mode/2up] (2021. 07. 04.)
- Hart, H. L. A. 1982. *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Ippolito, Dario. 2014. „Contratto sociale e pena capitale. Beccaria vs. Rousseau.” *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 91/4: 589–620.
- Locke, John. 1999. *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Ford. Endreffy Zoltán. Kolozsvár: Polis Könyvkiadó.
- Maestro, Marcello. 1977. *Cesare Beccaria e le origini della riforma penale e Dei delitti e delle pene di Cesare Beccaria*. Milano: Feltrinelli.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2017a. „A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei.” Ford. Kis János. In *Politikafilozófiai írások*, 259–415. Budapest: Atlantisz.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2017b. „Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól.” Ford. Kis János. In *Politikafilozófiai írások*, 61–200. Budapest: Atlantisz.
- Venturi, Franco. 1970. *Utopia e riforma nell’Illuminismo*. Torino: Einaudi.

Enesey Diána

A végesség meghaladásának lehetőségei Kierkegaard filozófiájában¹

A kierkegaard-i időfogalmat jobbra a bűnbeesés és a szorongás fogalmai felől közelítik meg. Emellett és ebből a felfogásból eredően az egzisztenciális aspektus is említést érdemel.² Ám ezúttal nem az a kérdés, hogy az egyes ember miként jelenik meg az időbeliségben és történetiségben. Ebben a tanulmányban az egyes ember sajátos időészlelését próbálom görcső alá venni, tekintettel a belső időkezelés mért időhöz való viszonyára. Kiindulási pontom a végesség meghaladására irányuló törekvés, mely az embert valamiféle „örök”, az általa tekintett „örökkévalóság” elérésére és megragadására ösztönzi. A *Vagy-vagy* tanúsága szerint „semmiféle véges dolog, még az egész világ sem tudja kielégíteni annak az embernek a lelkét, aki az örökkévalóra vágyik”.³ Azonban az egyes ember – időbeli lévén – gyakorta összemosza az időszemlélet és az örökkévalóság-kép fogalmait, az időiség fogalmiságát vetíti rá az örökkévalóság-felfogásra, s ezáltal a végesség terepén kutatja az örökkévalóságot mint saját erejéből fellelhető. Az örökkévalóságot ily módon leginkább az állandósággal mossa össze a végességre alapozott szemlélet, ez pedig az állandóságban lévő stabilitásnak tudható be. Céloom az, hogy rámutassak az állandóság és az örökkévalóság közti különbözőségekre, s szemantikai szempontból is megvonjam a distinkciót e két fogalom között. Ehhez hívom segítségül Kierkegaard *Félelem és reszketés*⁴ című munkájának két karakterét, a végtelen rezignáció lovagját és a hit lovagját. A „két lovag” leírása ugyanazon történetben gyökerezik.⁵

A következőkben a Kierkegaard által tekintett alapvető valóság, a konkrét emberi egzisztencia valósága, az ebben formálódott személyiség⁶ felől közelítem meg mind

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.2

- 1 Köszönettel tartozom témavezetőmnek, Dr. Horváth Orsolyának, valamint Prof. Dr. Boros Gábornak és az OTDK-dolgozatot bírálóinak a konstruktív javaslatokért.
 - 2 Kierkegaard több írásában is visszautal a filozófiatörténet különféle időkoncepcióira, de időfelfogásának különlegessége az „egzisztenciaproblematika összekapcsolása az idővel”, tudniillik hogy hogyan került az ember az időbeliségbe (Gyenge 1995, 48–50).
 - 3 Kierkegaard 2019, 583. Ezt a mondatot a kontextusból kiragadva szerepeltetem, a továbbiakban megfigyelhetjük, hogy milyen eltérő konnotációkkal jelenhet meg az örökkévalóság a végesség terepén.
 - 4 Kierkegaard a *Félelem és reszketés* Johannes de Silentio álnevéen írta, s a legtöbb szövege álnevéen jelent meg. (A szövegben szereplő írásoknál is az álneves szerzőt nevezem meg.) Nála az inkognitó nem a rejtőzködést szolgálja, inkább „a szép megszólaltatás egyik eszköze”. Szorosan kötődik az autenticitáshoz is: hermeneutikai funkciója van az inkognitónak (Gyenge 2001, 82–87). Az álneves írás többszintű reflexiót is tartalmaz, mely „csellel”, maieutikus módszer által vezet el az igazsághoz (Bartha 2008, 26–27).
 - 5 A *Félelem és reszketés* lapjain a végtelen rezignáció lovagját és a hit lovagját ugyanazon történet keretein belül ismerjük meg, ennek alapján pedig a hercegnő iránt érzett reménytelen szerelem adja, s a két lovag életszemléletét a tudatosult reménytelenségre adott reakciókból ismerhetjük meg (FR 115).
- 6 Anz 1954, 52.

a végességfelfogást, mind pedig az egyes ember örökkévalóság-fogalmának diverzitását. Ahhoz azonban, hogy az egyes ember felől közelíthessük meg ezt a problémát, figyelembe kell vennünk Kierkegaard emberfogalmát. Miként ábrázolja Kierkegaard az egyes embert? A kierkegaard-i koncepcióban az ember mint szintézis jelenik meg, mely szintézist a szellem hívja létre.⁷ A szintézis kialakítása és milyensége az egyes ember belső mozgásainak függvénye. Az Én, melyet belső mozgások hívnak létre, önmagához viszonyul, s ebben a viszonyulásban – amennyiben helyesen történik – gyökerezik az identitása.⁸ De vajon milyen módokon viszonyulhat önmagához, az időhöz és az örökkévalósághoz?

A végtelen rezignáció lovagjának állandóságba juttató mozdulata

A végességhez és az örökkévalósághoz való viszonyulás vizsgálatának első állomásként jelöljük ki a végtelen rezignáció lovagját, s az ő motivációját és eszközét a végesség meghaladására. A „végtelen rezignáció lovagja” megnevezés az „örök” fogalmához való kapcsolódást is implikálja, azonban érdemes megvizsgálni, hogy e lovag szemszögéből mit is tarthatunk örökkévalónak. Az örökkévalóság megjelenése az egyes ember véges életében némiképp következik Kierkegaard azon felfogásából, miszerint az ember két szféra, az időbeliség és az örökkévalóság között lebeg.⁹

Mindenekelőtt a lovag vonatkozásában megjelenő „végtelen” jelző vizsgálatával kell foglalkoznunk, és annak kontextusba helyezett értelmezési tartományát kell kijelölnünk. A rezignáció lovagjához a végtelen jelző az általa megtett „mozdulat” révén kapcsolódik. A „mozdulat” kifejezés nem a külsődlegességben megnyilvánuló mozgásként értendő, melyben az egyes ember megtalálja és meghatározza önmagát.¹⁰ Egyfelől tekinthetjük a mozdulatot úgy is, mint a végességből való kitörést és az örökkévalóság keresését.¹¹ A mozdulatot a hercegnő iránt érzett szerelem beteljesülésének lehetetlen volta váltja ki.

A végtelen rezignáció mozdulata „tisztán filozófiai”¹² mozdulat, mely voltaképpen a lehetetlenség elismerése. Így a rezignáció – mint belső mozgás – ráción, észszerű belátáson alapul. A mozdulat jellegzetes vonása az egyszerűség, így „végtelenen” nem a mozdulat folytonosságát kell értenünk, nem a konstans ismétlés vagy a mozdulat szüntelen végzése értelmében kell felfognunk a végtelenséget. A végtelenség sokkal inkább az azt követő

7 Kierkegaard 1993, 19. A „szintézis” szóban Hegel filozófiájának egyik központi fogalmát ismerjük fel, akárcsak az „önmagához viszonyuló” szellem kifejezésben (Fulda 2001, 102). Ez a „konstans önvonatkozás” nem nyugvó egyensúlyi állapotban fedezhető fel, hanem reflexív belső mozgásokban, így ez a lezárhatatlan viszonyulási folyamat folytonos munkát igényel az egyes embertől (Hidas 2016, 140).

8 Angermayr 2007, 52.

9 Caputo 2007, 18.

10 Czakó 2006, 339.

11 Watkin 2010, 170.

12 FR 121.

állapot jellegében keresendő. Ugyanis a végtelen rezignáció lovagja mozdulatának megtétele nyomán egy új létállapotba jut, melyben „béke van és nyugalom”,¹³ s ezt a rezignáció fájdalomában lelheti meg. A rezignáció állapota egyfajta egyensúlyi állapot, általa létrejön egy a fájdalommal való megbékéltségben gyökerező állandóság. Így időszerű bevezetni az állandóság értelmében vett végtelen fogalmát.

Állandóság – az emlékezésben rejlő „örökkévalóság”

De milyen mozdulat az, mely elhozhatja az állandóságot, s milyen módon léphet be az állandóság a végesség területére? A rezignáció mint belső mozgás első fázisa egyfajta belső bizonyosság, mely a mozdulat megkezdéséhez nélkülözhetetlen. A rezignáció lovagjának meg kell győződnie arról, hogy a hercegnő iránt táplált szerelem valóban olyannyira meghatározó részét képezi véges életének, hogy e szerelem feledésbe merülése, az érzés elvesztése egyúttal önnön életének tartalmától, sőt önmagától is megfosztaná.¹⁴ A mérlegelést követi a rezignáció mozdulata. A mozdulatot helyesen kell megtenni; ehhez az kell, hogy a lovagnak legyen „ereje életének tartalmát és a valóság egészét egyetlen vágyba sűríteni”.¹⁵ Emellett a mozdulat helyes megvalósításának része a mozdulat „végtelen értelemben”¹⁶ való elvégzése. A végtelen rezignáció lovagja belátja a szerelem beteljesülésének lehetetlenségét, ám nem mond le az életének egészét alkotó szerelemről, mert így önmagáról is lemondana. A felejtés nem szolgálhat megoldásként számára,¹⁷ hiszen a „mélyebb lelkek soha nem felejtik el önmagukat”.¹⁸ A rezignáció lovagja megőrzi a hercegnő iránt érzett szerelmét, emlékezni fog rá, és épp ebben az emlékezésben gyökerezik a fájdalommal való megbékélés.¹⁹ Az emlékezés²⁰ az a belső mozgás, mely lehetővé teszi a lovag számára a rezignáció stabilitását, a fájdalommal való megbékélését.

Milyen szerepet tölt be az emlékezés az állandóság végességbe lépése során? A rezignáció lovagjának emlékezésében benne rejlik egyfajta elszakadás a valóságtól. E belső mozgás

13 FR 119.

14 Jóllehet az „önmagaság” önálló téma, az egyes ember végességhez és az örökkévalósághoz kötődése kapcsán is nélkülözhetetlen figyelembe venni, mint a végességről és az örökkévalóról alkotott kép fontos komponensét.

15 FR 116–17.

16 FR 118.

17 „A lovag tehát megteszi a mozdulatot, de melyiket? Elfelejtí az egészet? [...] Nem! Mert a lovag nem mond ellent önmagának, mert egész életének tartalmáról megfeledekzeni, s mégis megmaradni ugyanannak, ellentmondás.” (FR 117)

18 FR 117.

19 „A lovag mindenre emlékezik majd, de ez az emlékezés a fájdalom, s a lovag a végtelen rezignációban mégis megbékél a létezéssel.” (FR 117)

20 Az emlékezésnek több válfaját különböztethetjük meg. Az emlékezés kapcsán beszélhetünk visszaemlékezésről, melynek fogalma egészen Platónig visszavezethető, ezt a felejtés előzi meg. Az emlékezésnek ezen meghatározása nem összeegyeztethető a rezignáció lovagjánál fellépő emlékezéssel.

sajátossága, hogy nem zavarhatja meg a külsődlegesség, a valóság változékonysága, ugyanis benne fájdalommal vegyes nyugalom rejlik, miként *Az ismétlés* sorai is tanúskodnak erről: „Az emlékezésnek megvan az a nagy előnye, hogy eleve a veszteséggel kezdődik, ezért bizonyosság, hiszen már nincs mit vesztenie.”²¹ Az emlékezés tehát a véges élet valamely veszteségből indul ki, s mint ilyen, fájdalommal teli. Azonban a boldogság vagy legalábbis nyugalom által elnyert stabilitás is megtalálható az emlékezésben,²² amennyiben a véges élet vesztesége mégsem merül el a múlt homályában, hiszen az emlékezés „befelé fordító” tevékenysége megőrzi elevenségét.²³

Az emlékezés „szellemi kifejezést ad” a szerelemnek,²⁴ de ez csak azáltal válik lehetővé, hogy „lemond róla”.²⁵ Ez a lemondás voltaképpen a hercegnő iránt érzett szerelem érzését ragadja ki az időbeliségből. Miért olyan lényeges a rezignáció lovagja számára szellemi szférába menekíteni a szerelem érzését, s ott milyen módon veszítheti el az érzés az időbeliséghez való kapcsolódását, annak ellenére is, hogy a véges emberi élethez kötődő emócióról van szó? A végtelen rezignáció lovagja – tartva a szerelem és önmaga elvesztésétől – a rezignáció mozdulatával és az ezzel összefüggésben álló emlékezéssel a szerelem érzését kiragadja a végességéből, mégpedig akként, hogy az emlékezés révén „megőrzi a szerelem fiatalságát”.²⁶ Ily módon nem gyakorolhat többé hatást rá a végeség semmiféle eseménye, hiszen vágját befelé fordítja, így nem vesztet el,²⁷ sőt épp ellenkezőleg, a szerelem kezdeti, leghevesebb pillanatai a szellem²⁸ szférájába helyezve végtelenné válnak, nincs semmi, ami gátat vehetne a gyarapodásuknak, hiszen már nem kötődnek a végességhez.²⁹ A rezignációban tehát nem mond le a hercegnőről, csupán véges értelemben, mely annak belátásából származik, hogy szerelmük beteljesülésére nincs esély. Így „a másik iránti szerelemben is be kell érniünk önmagunkkal”,³⁰ s Kierkegaard állítja, ebben áll a végtelenség szerint megtett mozdulat. Johannes de Silentio a szellemi szférába szöktetett, emlékezésben élő szerelemhez több ízben az „örök” jelzőt kapcsolja, „vallásos jelleg” is tulajdonítva az így megőrzött érzésnek.³¹

21 Ism. 12.

22 Ez alapján talán a végtelen rezignáció lovagjára is igaz lehet *Az ismétlés*ben szereplő leírás: „az emlékezésben élő egyetlen boldog szeretet búsképű lovagja”. (Ism. 19)

23 „[M]egfelelek a szerelem és a lélek elvárásainak, mindent a szeretett lényben birtokolok, és ezért mindent elveszíték benne.” (Kierkegaard 2009, 239.)

24 FR 121.

25 FR 117.

26 FR 118.

27 FR 118.

28 A szellem mint szintézisreemtő jelenik meg Kierkegaard-nál. A szintézis nem adott, inkább feladatként áll az egyes ember előtt, hogy önmagát válassa, s ez az önmagához viszonyulás kizárólag a szellem által valósulhat meg (Angermayr 2007, 55–56).

29 „Szerelmét fiatalon őrzi [...]. Növekedéséhez nincs szüksége semmilyen véges alkalomra.” (FR 118)

30 FR 118.

31 FR 118.

A rezignáció lovagjához köthető szerelem magán viseli az állandóságként értett örökkévalóság jegyeit, de milyen értelemben és milyen módon válhat ez esetben a szerelem az örökkévalóság megnyilvánulásává? A *Vagy-vagy* lapjain a szerelmet megnevesítő motívumként bukkan fel az örökkévalóság, mint ami önmagát szünteti meg, amennyiben az „időbelire támaszkodik”.³² Az „időbelire támaszkodás” örök jelleget kiiktató hatása már részben magyarázatot is ad arra, hogy a rezignáció lovagja esetében miért nem veszik ki az „örök” a szerelemből. A rezignáció lovagja belátja, hogy szerelmének beteljesülése csak az „időtlen örökkévalóságban” érhető el számára, eszményként, s megteszi a mozdulatot.³³ Az ő támasza a szerelmet megőrző emlékezés. Ezt az emlékezést Johannes de Silentio szintén az „örök” jelzővel látja el: „örök értelemben” emlékezik a szerelmére.³⁴ Mit jelent „örök értelemben emlékezni” a kedvesre, tekintettel a kontextusban megjelenő állandóság és végtelen fogalma közti összefüggésekre? Az emlékezésben a szerelem a múlt egy adott pontjának érzéseiben él, s mint valóságtól elszakadt érzést, tekinthetjük a hercegnő személyétől elszakadt érzésként is. Az emlékezésben őrzött szerelemben mintegy „megállt az idő”, a hercegnő élete azonban haladt tovább, így a lovag szerelmének tárgya és a véges életét élő hercegnő személye nem fonódnak össze, ennyiben pedig tekinthető a hercegnő iránti szerelem egy „örök lényeg iránti szerelemmé szellemült” érzésnek. A végtelen rezignáció mozdulatában – és az emlékezésben – a „külsődleges befelé fordítása” történik, mely aktus nyomán a valóság egy kis szelete, a múltbeli egy rövid szakasza állandóvá lesz, ebben áll a rezignáció stabilitása és „rugalmassága”.³⁵ A rezignációban – miként Johannes de Silentio mondja – „örök tudatomat nyerem el”,³⁶ s ebben az „örökkévalóvá vált” szerelem is érvényességet nyer. Ez az „örökkévalóvá vált” szerelem pedig a rezignáció és az emlékezés által generált állandóságból ered. Az „örök” tehát e kontextusban – hasonlatosan a „végtelenhez” – szintén az állandósággal függ össze.

A szerelem fiatalon tartása az emlékezésben tekinthető kísérletnek a végesség meghaladására. Milyen szerepet tölt be tehát az emlékezésben rejlő állandóság: konstans jelenné alakítja a múltat, amivel megakadályozza, hogy a belső időérzékelés összhangban legyen a mérhető idővel, vagy az állandóság lényege inkább a folytonos reflexióban keresendő? Ezzel az állandóság végességhez való viszonyára kérdezek rá, pontosabban az állandóság mért időhöz való viszonyára, miáltal a belső időérzékelés lehetőségeit fürkesszük. Az emlékezés alapvetően reflektált tevékenység, s épülhetne a rezignáció lovagjának emlékezése is konstans reflexióra. Az emlékezésben megjelenő reflexiót a *Stádiumok az élet útján* című írásból igyekszem meghatározni.³⁷ Az emlékezéshez köthető reflexió

32 Kierkegaard 2019, 421.

33 Davenport 2015, 82.

34 Kierkegaard 1986, 118.

35 FR 118.

36 FR 121.

37 Az emlékezést itt művészetként tárja elénk William Afham, mely egyúttal „biztosítja az emberi élet örökös folytonosságát, és garantálja, hogy földi létünk nem hullik szét, hanem egyetlen lélegzervetellel, egyetlen

művészetté alakítja az emlékezés aktusát. Itt az egyes ember a saját jelenéből a múltra reflektál, majd onnan vissza a valóságra; ez az egyszerűbb válfaja a reflexív emlékezésnek. A másik fajtája közelebb áll a rezignáció lovagjának emlékezéséhez, ez pedig a „jelenvalót” teszi az emlékezés tárgyává. Azonban ebben az esetben is a valóság aktualitása a reflexió kiindulópontja. Miért beszélhetünk jelenvalóról a rezignáció lovagja esetében? Ezt az emlékezés hangulathoz fűződő viszonya teszi lehetővé, ugyanis a rezignáció lovagja a szerelem hevét őrizte meg. A reflexió ugyan beleillik a rezignáció lovagjának emlékezésébe, ám Johannes de Silentio egyáltalán nem rendel a rezignáció mozdulatához reflexiót, lényegét ugyanis a szenvedélyben látja.³⁸ Valóban mentes volna a rezignáció mozdulata mindennemű reflexiótól? A rezignáció lovagja egy filozófiai mozdulat megtétele után lépett a szellem területére azzal, hogy belátta a szerelem beteljesülésének lehetetlenségét, s érzését a szellem területére szöktette, az emlékezést választva reflektált mind a valóságra, mind önnön érzéseire. Ennyiben tehát mégis köthetjük a reflexióhoz a mozdulatot. De lehet-e ez a reflexió konstans is? A rezignáció lovagja esetében a konstans reflexió nem engedné, hogy a lovag megmaradjon a rezignáció nyugalmaiban, s az emlékezés sem szakadna el a végességtől. Így az emlékezésnek egy másik válfaját kell érvényesnek tartanunk. Ebben a belső időérzékelés változik meg. Ám ez a változás a lovag esetében nem terjed ki a teljes időbeliségfelfogásra, a lovag élete a végesség rendje szerint halad, eltekintve a hercegő iránti szerelem mozzanatától. Az emlékezés révén a szerelemre vonatkoztatva az idő múlásának befolyása is eltűnik, a múlt a mindenkori jelenné alakul. Ahhoz azonban, hogy ezt a problémát jobban megvilágíthassuk, a Kierkegaard által megfogalmazott időfelfogás felé kell fordulnunk – mely időt az imént „mérhető időként” jellemeztük –, s ezt kell megtenni a végtelen rezignáció lovagja vonatkozásában a végességhez viszonyulás alapjául. Vigilius Haufniensis „végtelen egymásutániságként” határozza meg,³⁹ így az időt pillanatok végeláthatatlan soraként, láncolataként kell felfognunk. A rezignáció lovagja esetében azonban ez az időfelfogás némiképp érvényét veszti, mert bár a lovag az időbeliségben marad, belső időérzékelése elszakad a mért időtől, hiszen a múlt – és annak is csak egy bizonyos szakasza – válik meghatározóvá számára egész élete szempontjából. Ezt emeli a mindenkor jelenvalóvá. Ám a szüntelen egymásutániság nem enged semmit jelenvalóvá válni, hiszen lényege épp a szukcesszióban van.⁴⁰ Ami jelenvaló, az kívül kerül az időiség meghatározásain, s az időbeliségen is. Ily módon jelenvalóként jelöli meg Vigilius Haufniensis az örökkévalót is, mégpedig úgy, mint „megszüntettet egymás-

mondattal kifejezésre jut” – ez a leírás illik is a rezignáció lovagjának emlékezésére (Kierkegaard 2009, 16).

38 „A végtelenség minden mozdulata szenvedélyes, és semmiféle reflexió nem képes mozdulatot létrehozni.” (FR 116)

39 ASZF 359.

40 „A jelenvaló [...] nem időfogalom [...]. Az idő tehát végtelen egymásutániság; abban az életben, mely az időben van, és egyedül az időhöz tartozik, semmi sem jelenvaló.” (ASZF 359–60) A jelenvaló itt ismertetett fogalma épít a platóni örökkévalóság-felfogásra és annak időbeliséghez kötődésére (*Timaios* 37d–e).

utániságot”.⁴¹ A végtelen rezignáció lovagja – megtéve a mozdulatot – az időbeliségben rejlő egymásutániságot szakítja meg azáltal, hogy az emlékezésben a múltbeli szerelmet múlthatatlanná teszi. Ennek alapján a rezignáció lovagjának végességhez viszonyulása abban áll, hogy mozdulata és az emlékezés által, a belső időérzékelése tekintetében elszakad az időbeliségtől, és megszakítja a mért idő egymásutániságát. Az itt körvonalazott jelenség kapcsán szükséges bevezetnünk az „időn kívülre kerülés” fogalmát,⁴² mely a belső mozgásoknak tudható be.

Mindennek fényében miként körvonalazható a rezignáció lovagjának végességhez fűződő viszonya, összeegyeztethető-e az „állandóságban” élt élet a végesség sajátosságai-val? A lovag csak abban az értelemben volt képes a végesség meghaladására, hogy belső időérzékelésével elszakadt a végesség területétől, jóllehet véges voltának ténye megmarad, s továbbra is az időbeliségben kell élnie. Ő mindent befelé fordított, amit csak birtokolni vágyott. Így ellentmondás áll fenn a végességhez kötődő mérhető idő és a belső időérzékelés közt. Ez esetben tehát a végesség meghaladása a végesség területének elhagyását jelenti, szellemi értelemben: az idő belső érzékelése (a folytonos emlékezés révén) változik meg.

A stációváltás nehézségei és a kettős mozgás

A fentebb körvonalazott végtelen rezignációt Johannes de Silentio kétféleképpen láttatja. Egyfelől olyan állapotként, melyből az egyes ember többé nem mozdul ki, ha helyesen végezte a mozdulatot, másfelől viszont a hit területére lépés szükségképpeni előfeltételként is.⁴³ Hogyan lehetséges a végtelen rezignáció állapotából kimozdulni, sőt újabb mozdulatot is tenni? Ez az átlépés, melyet nevezünk „stációváltásnak”, problémákat vet fel a hit területére lépést illetően. Ezt vizsgálva kulcsfontosságú, hogy a hit is mozdulatokhoz, mozgáshoz kapcsolódik,⁴⁴ mégpedig „kettős mozgásként” írja le Johannes de Silentio.⁴⁵ De mire vonatkoztathatjuk a mozgás kettős voltát? Johannes de Silentio leírása nyomán a mozgás két komponensű, melyek közül első a rezignáció mozdulata – s az ezzel járó lemondás –, a második pedig „csodaként” jellemezhető, hiszen az abszurd erejénél fogva megtett mozdulat. „[F]elismeri a lehetetlent, és ugyanabban a pillanatban hisz az abszurdban.”⁴⁶ A hit kettős mozgását két ellentétes mozdulat együttes megjelenítése jelenti,⁴⁷ ugyanis a rezignációban a végesről való lemondás jelenik meg, míg a hitben

41 ASZF 360.

42 Az „időn kívüli” az örökkévalóság időben megjelenésére utal Kierkegaard szövegeiben, ám mi most a véges ember felől közelítjük meg mind az időbeliség, mind pedig az örökkévalóság fogalmát.

43 FR 120. Lényegi mozzanat, hogy a rezignáció stációja kizárólagosságot is mutat a hithez eljutásban.

44 Czako 2001, 54.

45 FR 110.

46 FR 120.

47 Krishek 2015, 107.

épp a végesség elnyerése történik.⁴⁸ A rezignáció mozdulata nem lehet ekvivalens azzal a mozdulattal, amelyet a rezignáció lovagja végez, hiszen nem marad meg a hit lovagja a rezignáció állapotában, mert ugyanabban a pillanatban az abszurdba veti hitét. A két mozdulat egyidejűsége kulcsfontosságú, ugyanis a rezignáció mozdulata nem célként, hanem eszközként jelenik meg. Milyen szerepet tölt be a lemondás, mennyiben járul hozzá az újbóli megragadáshoz? A hit lovagja elismerve a beteljesülés lehetetlenségét s lemondva a szerelemről az abszurdba veti hitét, s abba, hogy Istennél minden lehetséges. A lemondásból eredő „elfordulás” aktusa döntő: a végtelen rezignáció lovagja a végesség racionalitását elfogadva elfordul a végességtől a szellem területe felé, a hit lovagja azonban a végesség racionalitásának elfogadásával és az ehhez kötődő lemondással egyidejűleg továbbra is a végesség felé fordul, ám ezt az abszurd erejével teszi. A pillanat pedig, melyben az abszurdba vetett hit megjelenik, az „ugrás” pillanata, melyben – Johannes de Silentio kifejezésével élve – „az abszurdítás szakadékaiba” veti magát a lovag.⁴⁹ Ez az „ugrás” az, ami élesen elhatárolja a hit lovagját a rezignáció lovagjától.⁵⁰ A hit lovagja a végesség felé fordulással a véges vágyainak beteljesülését szeretné átélni az időbeliségben, ám ott mindez csakis az abszurd erejénél fogva lehetséges, miáltal „élvezi a végességet”.⁵¹ Az abszurd révén áhított beteljesülés pedig a végességre vonatkoztatott, s ez a beteljesülés „meghaladja az ember erejét, valóságos csoda”.⁵² De mi adhat lendületet a rezignációban elszenvedett veszteség újbóli, reményteli megragadására? A lendületet a hit szenvedélye adhatja, melyet az „ember legmagasabb rendű szenvedélyeként” ábrázol Johannes de Silentio.⁵³ Erre a szenvedélyre azonban nem lehet mindenki egyaránt fogékony, a Johannes de Silentiotól kapott leírás nyomán állíthatjuk, hogy ez beállítódás függvénye, mégpedig az ember saját egzisztenciájához való viszonyuláshoz kötődő beállítódás. Ezt tükrözi a fent említett „elfordulás” és „odaforodulás” mint egzisztenciális aktusok. A hit lovagjának rezignációjában már eleve ott rejlik a kettős mozgás második – egyazon pillanatban elvégzendő – komponense, a „hit ugrása”. Mindez a „stációváltás” problémáját is megvilágítja. A hit mozgásában a két mozdulat egységét kell felfedeznünk.

48 „A hittel semmiről sem mondok le, [...] a hittel mindent megkapok [...]” (FR 122)

49 FR 109.

50 A pillanat és az „ugrás” teszik különlegessé a hit lovagjának mozdulatát, melyet nem képes mindenki elvégezni: FR 113.

51 FR 114.

52 FR 121.

53 A hit szenvedélye Kierkegaard számára elsőrendű igény, melyet egy „új kereszténységtől” vár, melyben a szubjektivitás és az egyes ember Istennel való viszonya nem oldódik fel a pusztá formalizmusban (Gyenge 2001, 109–10).

A hit lovagjának benső mozgása: a végességtől elrugaskodó végességbe érkezés

A hit területére érkezve a mozgás fogalma is megváltozik: a hit lovagjának belső mozgása a hit és a hit szenvedélye általi mozgás, mely az abszolúttal való abszolút viszony bensőségességére épít. Ez a megnevezés teljességgel Kierkegaard szóhasználatára épül, ugyanis a hit lovagjának hitét s az egyes ember Istennel való viszonyát Kierkegaard „bensőségességgént” határozza meg.⁵⁴

A végtelen rezignáció lovagjához a lebegés mozgását kapcsolja de Silentio, mely a szellem szférájához köthető. Azonban a „földet érés”, azaz a végességhez való visszajutás már megingást eredményez a rezignáció lovagjai esetében, s ebből látszik: „mégiscsak idegenek e világban”,⁵⁵ azaz a végesség területén. Ezzel szemben a hit lovagja olyan szabályossággal végzi a „végtelenség mozdulatát”, hogy „folyton a végességhez jut el”.⁵⁶ „Ugrása”, mellyel a rezignációban elért végtelenből a végességhez jut vissza, teljes biztonsággal és megingás nélkül történik, ez csakis az abszurd erejénél fogva és a hit szenvedélye által lehetséges. A lovag így képes arra, hogy „az életbe való ugrást járássá változtassa”. A hit lovagja az, aki a végességbe való visszaugrást teljes természetességgel tudja megtenni, újból otthonosan mozog a végesség területén, s folytatja életének útját az időbeliségben. Ez az „ugrás” egy „kvalitatív ugrás”,⁵⁷ az egzisztenciális státuszkülönbség értelmében, mely a végességhez viszonyulás formájában nyilvánul meg a rezignáció lovagja és a hit lovagja között.⁵⁸

Az ugrás és az időiség közti kapcsolatot a pillanat jelenti. Miért éppen a pillanat jut lényegi szerephez a hit területére érkezve? A pillanat fogalmát Kierkegaard gyakran használja a hit kontextusában. Nem pusztán az „ugrás” összefüggésében merül fel, ám lényeges, hogy ez az időiséghez köthető terminus túlnyomórészt az örökkévalóság és az időbeliség érintkezési pontjaként szerepel paradoxon formájában.⁵⁹ Bár ezúttal a végesség perspektívájából szemléljük az örökkévalóságot, így a pillanatot is a végesség felől definiáljuk, az abszolútum dimenziója felé is ki kell tekintenünk, hogy megérthessük,

54 Ebben a kifejezésben Hegellel szembeni polémia is felbukkan. De Silentio leszögezi, hogy a hitben megjelenő bensőségesség nem összetévesztendő az „érzéssel, hangulattal” (Hegel a bensőségességnek ezt a fogalmát veszi alapul), ez „a külsővel összemérhetetlen”, „új bensőségesség” (FR 140). A hit kontextusában a bensőségesség minden esetben az „új bensőségességre” utal, mely kizárólag a személyes Isten-viszonyban születhet meg (Sellés 2013, 352–53).

55 A szellemi szférában a rezignáció lovagja felfedezte a végtelenséget, s így kívánta meghaladni a végességet, de ebben a „meghaladásban” nem nyújthat számára a végesség boldogságot, így lesz a végesség világában „idegen, külföldi” (FR 123).

56 FR 115.

57 Kvalitatív ugrás a hit lovagjának végességhez visszavezető mozdulata, mert ebben tételeződik az abszolút szubjektivitás. Az ugrásban találkozhatunk egyedül „kvalitatív dialektikával”, mert csakis itt lehet a szubjektivitás maga a tulajdonságok oka (*Ursache*) és a viselkedés alapja (*Grund*), lásd Anz 1954, 73.

58 Czákó 2001, 57–58.

59 A pillanat legrészletesebb bemutatása a *Filozófiai morzsák* című munkában olvasható, az örökkévalóság végességben való megjelenése kapcsán (FM 198).

miképp kapcsolódik össze a hit lovagjának végességfelfogása az abszolútummal és annak időbeliséghez való viszonyával. Az abszolútum felől tekintve az örökkévalóság és a végeség találkozásának pillanatát az „alászállás” jelenti,⁶⁰ mely a végesség területéhez köthető. Ebből is látszik, hogy az örökkévalóság és az időiség érintkezési pontja az időbeliségben van,⁶¹ s az abszolútum sem ragadhatja ki az egyes embert az időbeliségből.

A hit lovagjánál megjelenő, abszolútumhoz fűződő személyes viszonyt kölcsönviszonyként is láthatjuk, mely a pillanatban valósul meg, a *Félelem és reszketés* lapjain is megjelenő „ugrás” tarthatjuk a pillanat megnyilvánulásának. Hogyan szárnyalhatja túl jelentőségében – tartam nélkülisége dacára – a mért idő hosszabb egységeit is? A pillanat – bár az időben van, az időhöz kapcsolódik – mégis tekinthető időn kívülinek, s épp ez teszi alkalmassá arra, hogy benne érintkezzék az időbeli és az örök. A pillanat egyfelől *A szorongás fogalmában* felvázolt időmeghatározás („végtelen egymásutániség”) fényében mondható időn kívülinek, amennyiben „jelenvalóvá válik”, de ezt az örökkévalóság „paródiájaként” írja le Vigilius Haufniensis.⁶² Másfelől a pillanat „nem is az idő, hanem az örökkévalóság atomja”, s „az örökkévalóság első visszatükröződése az időben”.⁶³ Az utóbbi esetre való tekintettel az időn kívüliség fogalmi körén belül egy újabb meghatározást kell bevezetnünk, hogy ezáltal is megkülönböztessük a pillanatot mint az örökkévalóság idői megjelenési formáját. Nevezzük itt a pillanatot és a benne megmutatózó örökkévalóságot „időn túlinak”, mellyel az egyes ember úgyszintén kapcsolatba kerülhet, akár csak a rezignáció lovagja esetében már bemutatott „időn kívülivel”. A továbbiakban figyelemmel kell lennünk arra, hogy vajon az „időn túli” pillanat megragadása maga után vonhatja-e az „időn túliban” maradást is az élet bizonyos vonatkozásában, ahogy azt a rezignáció lovagjánál az „időn kívülre kerülésben” láhattuk.

A pillanat két meghatározása közül a hit lovagjához kötődően a másodikat kell érvényesnek tartanunk. Az ő esetében az „ugrás” pillanatszerű aktusa fejezi ki a végesség és az örökkévalóság érintkezését, s ebben születik meg az abszolúttal való bensőséges viszony. A hitbe való ugrás egyúttal egzisztenciális döntés is,⁶⁴ amelyhez az abszolúttal való viszony elengedhetetlen. A pillanat a véges ember szemszögéből is idői egységnek mondható, ám mégis kötődik az örökkévalósághoz is, hiszen ebben áll az idői és az örök találkozása. Az örökkévalóság és az időbeliség találkozásának színhelye az időbeliségben van, így az érintkezés hatásai is a végességben nyilvánulhatnak meg. Hogyan viszonyul

60 FM 213.

61 Az örök válhat időbelivé, de az időbeli nem lehet örökkévalóvá (Gyenge 2001, 236). A pillanat esetében a tartam hiánya lényegi mozzanat az időbeliség és az örökkévalóság találkozásában, hiszen ez kiküszöböli, hogy az örökkévalóság teljesen időbelivé legyen.

62 A végtelen rezignáció lovagja esetében a múltbeli „jelenvalóvá tételét” láhattuk, azonban kiemelendő, hogy ez a rezignáció lovagjának aspektusából jelentette az örökkévalóságot, a hit lovagja egészen más területen ismeri fel az örökkévalóságot, így a végesség meghaladására is más módon törekszik.

63 ASZF 360–61.

64 Scholtz 1967, 214.

a hit lovagja a hit mozdulatának – vagyis az „ugrásnak” – megtétele után önnön végességéhez? A végességhez viszonyulás megfigyelésekor nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a hit lovagja is vágyik a végesség meghaladására, s arról sem, hogy a mozdulatát és a mozgását elindító végességbeli esemény Johannes de Silentio leírásában ugyanaz, mint a rezignáció lovagja esetében, azaz a hercegnő iránti reménytelen szerelem, melyben a reménytelenség mozzanata a döntő. De mi formálja át a végességről alkotott képét?

A reményben megragadott időbeliség

A végességfelfogás változása a kettős mozgás második komponensében keresendő, ahol is az örökkévalóság jelenik meg a hit lovagja előtt,⁶⁵ s ő hiszi, hogy a hercegnőt mégis megkaphatja, hiszen „Istennél minden lehetséges”.⁶⁶ E szavakat olvasva felmerülhet a kérdés, hogy miért és miként térhet a hit lovagja vissza a végességhez, miközben hite az abszurdra irányul, amely ellenkezik a végesség racionalitásával, logikájával. Azonban a hit lovagja tulajdonképpen egy pillanatra sem – még a pillanatban sem – hagyta el a végesség területét, hiszen a pillanat is az időbeliség egysége. A hit lovagjánál tekintett örökkévalóság nem a végességben lévő racionalitás elismerésében ragadható meg,⁶⁷ ugyanakkor nem is kínál lehetőséget a végesség vágyainak a végesség területéről való kimentésére, hiszen azok érvényesülési területe ott van, ahol fogantak: az időbeliség területén. Johannes de Silentio folyamatosan végzett mozdulatról ír a hit lovagja kapcsán: „Folyton a végtelenség mozdulatát végzi, mégpedig olyan pontossággal és biztonsággal, hogy folyton a végességhez jut [...]”.⁶⁸

Mit kell e kontextusban a végtelenség mozdulatán értenünk? A mozgás végtelenségét kereshetjük a hit lovagjánál is a megőrzés aktusában, legyen szó akár a hercegnő iránt érzett szerelemtől, akár Ábrahám – mint a hit lovagjának bibliai alakja – Izsák iránti szeretetéről.⁶⁹ Azonban az érzések e megóvásának a végesség rendjébe kell illeszkednie. Milyen mozgás képes így megőrizni az emberi érzéseket? A folyamatos reménykedést,

65 John Lippitt a hit lovagjának mozdulataihoz valami „állandót” köt, melyet „az örökkel” azonosít. Azonban az állandóság és az örökkévalóság fogalmát nem szabad összetévesztenünk vagy felcserélnünk. Az állandóság kontingenciához kötött, amiként az emlékezés aktusában láthattuk. A hit lovagjának viszont az abszurd ereje adja a stabilitást, mellyel folytonosan a végességhez érkezik (Lippitt 2015, 124). Így az „örökkévalóság” csak állandósult mozdulatként állandóság, hisz a transzcendenshez elérkezvén már nem beszélhetünk az állandóság fogalmáról.

66 FR 120.

67 A hit nem teljesen irracionális. Kierkegaard felfogása szerint a hit, az értelem és az abszurd viszonya összetett. A hitben az abszurditás feloldódik a hit szenvedélye által. Ám a hit mégis köthető a racionalitáshoz: nem hihet valaki anélkül, hogy megérténé: a hit szembemegy az értelemmel (Czakó 2015, 172–78).

68 FR 115.

69 Czakó 2001, 92.

mely a hit területére érkezve lehetőséget nyújt az egyes embernek önmaga megőrzésére,⁷⁰ tarthatjuk ilyen mozgásnak, mely némiképp ellentétes az emlékezés mozgásával, mert amíg az emlékezés a szellemi szférába mentett szerelmet mint múltat mindenkori jelené alakította, addig a reménykedésben a múltbeli érzések, melyek a jelenben is élnek, jövőbe vetítettként jelennek meg. Jóllehet az emlékezés ellenpólusaként az ismétlést szokás állítani,⁷¹ az ismétlés mozgásával a reménykedés folytonos aktusa is szoros összefüggésben áll.⁷² A hit lovagjának életében lényegi szerepet tölt be az ismétlés is,⁷³ mely a *Félelem és reszketés* szöveghelyein ugyan nem explicit módon jelenik meg, az újbóli elnyerés vagy visszanyerés reménye – és Ábrahám esetében a visszanyerés beteljesülése – az ismétlés jelenlétére utal, sőt már a folytonosan végzett mozdulat is egyfajta ismétlést hívhat a kontextusba. A remény és az ismétlés befolyásolja a végességhez való viszonyulást, ugyanis a reménykedés mint a hithez kötődő belső mozgás, illetve az ismétlés mint belső és külső mozgás elege, a rezignáció lovagjánál megfigyeltekhez képest egy új idősíkot emel be a hit lovagjának végességfelfogásába: a jövőt.

A jövő megjelenésének köszönhetően a hit lovagja semmilyen szempontból nem szakad ki a végességből. A pillanatban, amikor is az örökkévalóság megjelenik a véges életében, az „időn túli”, az időfeletti formájában, ő maga is átfogóan, egészében tekintve ragadja meg önnön életét. A *Filozófiai morzsák* az örökkévalóság és az időbeliség találkozásának pillanatát az „idők teljességeként” ábrázolja.⁷⁴ Az örökkévalóság felől tekintett teljesség kihat az egyes ember időszemléletére is. Itt jelenik meg az „örökkévalóként ismert pillanat”, mely egyszerre jövőbeli és múltbeli is, épp az egymásutániség folytonosságából eredően.⁷⁵ Így hat az abszolútum dimenziója a véges ember időszemléletére, s ilyen módon jelenik meg a teljesség az időbeliség területén.

A hit lovagjának vágyai a végesség területére irányulnak, s ugyan ő is törekszik meghaladni a végességet, *mégpedig* a végesség külsődlegességként megnyilvánuló racionalitását haladja meg a hit bensősége révén. Ezért állíthatja Johannes de Silentio a hit lovagjáról, hogy ő „az egyetlen, aki boldog, ő a végesség örököse”.⁷⁶ A *végesség meghaladására irányuló törekvés nem szakítja ki őt a végesség folyamatából, holisztikusan látja az idősíkokat,*

70 A remény „önmegtartó” jelentőségét hangsúlyozza Gyenge Zoltán is, lásd Gyenge 1996, 222.

71 A „platóni anamnesis» megfordításaként» az ismétlés e filozófiai meghatározását Kierkegaard a platóni *anamnésisz*-tannal szemben dolgozza ki. Az ismétléssel, megismétléssel ellentétben az igazi ismétlés „nem reiteráció, nem az immanencia mozgása, nem az emberen belüli részleges történet, hanem felüli az egész embert” (Czakó 2001, 77). Ez az átfogó ismétlés csak a vallási területén szülehet meg.

72 „A dánban a »gentage« ige már önmagából következően egyrészt aktív magatartást sugall, [...] ugyanakkor magában foglal egyfajta történet is [...]” (Gyenge 1996, 223–24.)

73 „Az abszolút hit mindig ismétlés” – írja Heller Ágnes, Ábrahám és Jób hitfelfogását tekintetbe véve. A hithez kötődő mozgásokhoz ciklikusságot rendel, akárcsak a hit lovagjánál megjelenő rezignációhoz (Heller 2003, 123–24).

74 FM 102.

75 ASZF 363.

76 FR 123.

nem feledi a múltban ébredt szerelmét, a jelenben az abszurd erejéből eredő reményei épp e szerelem jövőbeli beteljesülésére irányulnak.

Összegzés

A hit lovagja számára tehát a remény biztosítja a végesség területén a boldogságot, szemben a rezignáció lovagjának múltat jelenvalóvá tevő emlékezésével, melyben lehetetlen a végességben beteljesülő boldogság. Az időbeliség meghaladásának leginkább „végeséghez illő” módja a mindhárom idősíkot magába foglaló végességszemlélet, az idősíkok holisztikus látása, melyet a hit lovagjánál láttunk. A végesség meghaladása akkor válhat valódivá, ha egyúttal végességben maradást is jelent.

Bibliográfia

- Angermayr, Markus. 2007. „»Sich selber zu wählen« – Selbstwerdung bei Sören A. Kierkegaard und in der modernen Existenzanalyse.” Diplomamunka, Universität Salzburg.
- Anz, Wilhelm. 1954. „Philosophie und Glaube bei S. Kierkegaard. Über die Bedeutung der Existenzdialektik für die Theologie.” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51/1: 50–105. [<http://www.jstor.org/stable/23584176>] (2020. 08. 21.)
- Bartha Judit. 2008. *A szerző árnyképe. Romantikus költőmítosz Kierkegaard és E. T. A. Hoffmann alkotásesztétikájában*. Budapest: L'Harmattan.
- Caputo, John D. 2007. *How to Read Kierkegaard*. New York – London: W.W. Norton & Company.
- Czakó István. 2001. *Hit és egzisztencia. Tanulmány Søren Kierkegaard hitfelfogásáról*. Budapest: L'Harmattan.
- Czakó István. 2006. „A választás választása. Søren Kierkegaard szabadságértelmezésének alapvonalai.” *Vigilia* 71/11: 331–41.
- Czakó István. 2015. „Faith Beyond the Limits of Pure Reason: Is Kierkegaardian Faith Irrational?” In *The Paradoxes of Existence: Contributions to Kierkegaard Research*, 172–78. Budapest – Párizs: L'Harmattan.
- Davenport, John. 2015. „Eschatological faith and repetition: Kierkegaard's Abraham and Job.” In *Kierkegaard's Fear and Trembling. A Critical Guide*, szerk. Daniel Conway, 79–105. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139540834.006>.
- Fulda, Hans Friedrich. 2001. „Anthropologie und »Psychologie des subjektiven Geistes«.” In *Idealismus als Theorie der Respresentation?*, szerk. Ralph Schumacher, 101–25, Paderborn: Mentis.
- Gyenge Zoltán. 1995. „Az örökké élő egzisztencia. Søren Kierkegaard időértelmezése.” In *Az Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei. Sectio Philosophica*, szerk. Loboczky János, 47–80. Eger: Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola.

- Gyenge Zoltán. 1996. *Kierkegaard és a német idealizmus*. Szeged: Ictus.
- Gyenge Zoltán. 2001. „A hit és vallás Kierkegaard kései munkáiban.” In *Az egzisztencia évszázada. Esszék és tanulmányok*, szerk. Garanczi Imre – Kalmár Zoltán, 109–31. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- Gyenge Zoltán. 2001. „Az inkognitó szerepe Kierkegaard gondolkodásában.” In *Az egzisztencia évszázada. Esszék és tanulmányok*, szerk. Garanczi Imre – Kalmár Zoltán, 82–92. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- Gyenge Zoltán. 2007. *Kierkegaard élete és filozófiája*. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Heller Ágnes. 2003. „A stádiumok között. Az irónia és a humor kierkegaard-i fogalmáról.” In *Filozófiai labdajátékok*, szerk. Hévízi Ottó et al., 119–43. Budapest: Gond-Cura Alapítvány – Palatinus.
- Hidas Zoltán. 2016. „Az önmagához viszonyuló viszony és viszonyai. Søren Kierkegaard identitásfogalmáról.” *Magyar Filozófiai Szemle* 60/1: 135–51.
- Kierkegaard, Søren. 1993. *A halálos betegség*. Ford. Rác Péter. Budapest: Göncöl.
- Kierkegaard, Søren. 2009. *Stádiumok az élet útján*. Ford. Soós Anita. Pécs: Jelenkor.
- Kierkegaard, Søren. 2014. „Az ismétlés.” In *Søren Kierkegaard művei*, 5. kötet. Ford. Soós Anita – Gyenge Zoltán, 9–82. Pécs: Jelenkor. [Ism.]
- Kierkegaard, Søren. 2014. „Félelem és reszketés.” In *Søren Kierkegaard művei*, 5. kötet. Ford. Soós Anita, 83–187. Pécs: Jelenkor. [FR]
- Kierkegaard, Søren. 2014. „Filozófiai morzsák.” In *Søren Kierkegaard művei*, 5. kötet. Ford. Soós Anita, 189–280. Pécs: Jelenkor. [FM]
- Kierkegaard, Søren. 2014. „A szorongás fogalma.” In *Søren Kierkegaard művei*, 5. kötet. Ford. Soós Anita, 281–428. Pécs: Jelenkor. [ASZF]
- Kierkegaard, Søren. 2019. *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest: Osiris.
- Krishek, Sharon. 2015. „The existential dimension of faith.” In *Kierkegaard's Fear and Trembling. A Critical Guide*, szerk. Daniel Conway, 106–21. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139540834.007>.
- Lippitt, John. 2015. „Learning to hope: the role of hope in Fear and Trembling.” In *Kierkegaard's Fear and Trembling. A Critical Guide*, szerk. Daniel Conway, 122–41. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139540834.008>.
- Platón. 1984. *Timaios*. Ford. Kövendi Dénes. In *Összes művei*, III. kötet, 307–410. Budapest: Európa.
- Scholtz, Gunter. 1967. „SPRUNG: Zur Geschichte eines philosophischen Begriffes.” *Archiv für Begriffsgeschichte* 11/1: 206–37. [<https://www.jstor.org/stable/24357433>] (2020. 08. 13.)
- Sellés, Juan Fernando. 2013. „Fe versus razón según Kierkegaard.” *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 8/1: 351–70. [<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4648619>] (2020. 08. 16.)
- Watkin, Julia. 2010. *The A to Z of Kierkegaard's Philosophy*. Lanham – Toronto – Plymouth: The Scarecrow Press, Inc.

Katona Ágnes

Lassan a testtel, avagy a személyek konstitúciós elméletének kritikája¹

Dolgozatomban a személyek ontológiájának kortárs irodalmában igen népszerűnek számító konstitúciós nézet kritikájára vállalkozom. A személyek konstitúciós nézete azt állítja, hogy mi személyek vagyunk, vagyis olyan létezők, akiknek időbeli fennmaradása mentális tulajdonságaikhoz kötött. A konstitúciós nézet mindemellett fizikalista elmélet, minket személyeket materiális létezőknek tart, akik fizikai részekből állnak és nem képesek valamilyen konkrét fizikai test nélkül létezni. Azt viszont megengedi, hogy ez a test ne mindig ugyanaz a test legyen: ha egy személy mentális tartalmait lehetséges egy másik testbe „áttölteni”, akkor a személy a másik testben él tovább. A konstitúciós nézet ezt úgy képes magyarázni, hogy azt állítja, a személy és a teste között speciális viszony van: a test konstituálja a személyt. Ez lehetővé teszi, hogy a konstitúciós nézet híve eleget tegyen annak az intuíciónak, hogy egy személy túlélése a mentális tartalmainak túlélésétől függ, de közben hangsúlyozza a testi létezés alapvető fontosságát is, és teszi mindezt egy fizikalista keretben. Habár a konstitúciós nézet elsősorban meggyőzőnek tűnik, a részletes tárgyalás során hamar kiderül, hogy az elmélettel súlyos problémák vannak. A célom, hogy megmutassam, a konstitúciós nézet állításainak elemzése során arra derül fény, hogy a konstitúciós nézet inkonzisztens és nehezen hihető következményekkel járó elmélet, amely nem képes sikeresen összeegyeztetni az összes előfeltevését.

1. A konstitúciós nézet

Hogyan tudjuk a konstitúciót szemléltetni? Kedvelt példa a szobor és az anyaga közötti kapcsolat. Képzeljük el, hogy egy szobrász elhatározza, hogy a következő szobrát agyagból fogja készíteni. A hozzávaló agyagot már pénteken megvette – ekkor a szobor még nem létezett. Szombaton elkészíti a szobrot. Ha a szobrász a szobrot még nedvesen véletlenül fellöki vagy – elégedetlen lévén az eredménnyel – összegyűrja egy gömbbé, akkor a szobor nyilvánvalóan megszűnik létezni, de az agyagtömb, amiből készült, nem. Tehát a szobor és az agyagtömb különböznek fennmaradási feltételeikben (modális tulajdonságaikban): a szobor nem éli túl az alakváltozást, míg az agyagtömb igen. A példa alapján nem nehéz rájönnünk: a konstitúció fogalma olyan metafizikai problémák megoldására jött létre, ahol a különböző, egymást

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.3

1 Köszönettel tartozom témavezetőmnek, Tözsér Jánosnak a tanulmány elkészítésében nyújtott segítségéért, továbbá Ambrus Gergelynek és Faragó-Szabó Istvánnak a segítő megjegyzéseikért és javításaikért.

kizáró tulajdonságok miatt egy helyen két különböző tárgy létezését feltételezzük. A szobor és az agyagtömb példája alapján az alábbi érvet fogalmazhatjuk meg a konstitúció mellett:

1. Az agyagtömb rendelkezik azzal a (modális) tulajdonsággal, hogy lehetne gömb alakú is.
 2. A szobor nem rendelkezik azzal a (modális) tulajdonsággal, hogy lehetne gömb alakú is.
 3. A szobor és az agyagtömb különböző tulajdonságokkal rendelkeznek.
 4. Ha két dolog azonos, akkor minden tulajdonságukban megegyeznek (Leibniz-elv).
- Konklúzió: A szobor és az agyagtömb nem azonosak.

A konstitúciós viszony elfogadásának motivációja tehát a különböző tulajdonságok magyarázata, a következménye pedig, hogy lehetséges a tér egy pontján egyszerre két különböző tárgy létezése.

A konstitúciós nézet kulcsfogalma a konstitúcióreláció. Ezt általában két olyan – különböző fajtájú – tárgy között fennálló metafizikai viszonyként szokás definiálni, amelyek az idő egy részében a térnek pontosan ugyanazon részét töltik ki és ugyanazokból a részecskékből állnak.² A pontos meghatározást nehezíti, hogy sok szerzőnél nem egyértelmű, hogy mi a kapcsolat a térbeli egybeesés és a materiális részekben való osztozás között. Tekinthetők-e két független kritériumnak, vagy az egyikből következik a másik? Először is a konstitúciónak többféle felfogása létezik: van, aki konstitúciót mereológiai relációként értelmezi, és van, aki önálló viszonyként fogja fel.³ Az általam részletesen tárgyalt szerzők közül az utóbbiak közé tartozik Baker, aki elutasítja a mereológiai értelmezést, és ezzel azt is, hogy a térbeli egybeesést a részekben való osztozással alapozza meg.⁴ Így ő konstitúciódefiníciójában csak a térbeli egybeesést említi, a részekben osztozást nem.⁵ De a térbeli egybeesés és a részekben való osztozás közötti kapcsolat tekintetében néha a mereológiai felfogás sem túl megvilágító: Thomson mereológiai értelemben a konstitúciót, de a részekben való osztozást egyszerűen a térbeli egybeesés segítségével definiálja.⁶

Azonban én amellet fogok érvelni, hogy a térbeli egybeesés és az alapvető részekben való osztozás mindig együtt jár. Ehhez pusztán két viszonylag intuitív és gyakran feltételezett állítást kell elfogadnunk. Az egyik, hogy egy fizikai tárgy ott található, ahol az alapvető alkotórészei,⁷ a másik, hogy a részecskék nem tudnak áthatolni egymáson. Ha ezt elfogadjuk,

² Wasserman 2018.

³ Evnine 2011, Varzi 2019.

⁴ Baker 2000, 179.

⁵ Baker 2000, 43. Ez a lépés azért is furcsa, mert egyrészt úgy tűnik, Baker ettől függetlenül elfogadja, hogy a konstitúciórelációban lévő tárgyak osztoznak a részecskéiken (Baker 2000, 172, 181), másrészt a definíciója így sérülékeny marad néhány kreatív ellenpéldával szemben (Zimmerman 2002).

⁶ Thomson 1998, 155.

⁷ Evnine 2011, 233; Wasserman 2018; Wiggins 1968, 90–94.

akkor akár a részekben való osztozásból, akár a közös térbeli helyből indulunk ki, a másik állítás következni fog belőle. Vagyis ha (1) egy fizikai tárgy ott található, ahol az alapvető alkotórészei, és a részecskék nem áthatolhatók, akkor igaz, hogy (2) két tárgy a tér ugyanazon részét tölti ki, akkor és csak akkor, ha (3) a két tárgy ugyanazokból a részecskékből áll. Ez azt jelenti, hogy ha elfogadjuk a fenti két előfeltevést, akkor a konstitúcióréláció definiálásakor elég csak a részecskéken való osztozást említeni, a térbeli egybeesés ebből következne, és fordítva. Viszont könnyen lehet, hogy valaki vitatja valamelyik előfeltevést, például elképzelhetőnek tartja, hogy a részecskék áthatolhatnak egymáson. Ekkor viszont a konstitúciót muszáj az alkotórészekben való osztozás alapján definiálnia.⁸

Azonban akár két, egymástól független szükséges kritériumnak tartjuk a térbeli egybeesést és a részekben való osztozást, akár azon az állásponton vagyunk, hogy egyik megalapozható a másiktól, a dolgozat fő érvelésén ez nem változtat. És mivel úgy tűnik, az általam tárgyalt szerzők a részekben való osztozást és a térbeli egybeesést is elfogadják, akár kitérnek a kettő közötti kapcsolatra, akár nem,⁹ ezért a továbbiakban ezzel a kérdéssel külön nem foglalkozom.

A személyek konstitúciós nézete a konstitúciórélációt arra használja fel, hogy választ adjon egy viszonylag új metafizikai téma, a személyek ontológiájának (*personal ontology*)¹⁰ kérdéseire, például hogy mi, emberi lények milyen metafizikai kategóriába tartozunk, és milyen körülmények között maradunk azonosak önmagunkkal.¹¹ A konstitúciós nézet olyan fizikalista nézet, amely szerint esszenciálisan mentális dolgok vagyunk: időbeli fennmaradásunk legfontosabb mentális tartalmaink és képességeink fennmaradásában áll. Azonban nem pusztán mentális entitások vagyunk, a testünk is alapvetően hozzánk tartozik: nem tudnánk valamilyen fizikai test birtoklása nélkül létezni. A konstitúciós nézetet vallók szerint¹² ezt a kapcsolatot a szobor és az agyagtömb analógiájára alapozva úgy lehet legjobban jellemezni, hogy azt állítjuk: köztem és a testem között konstitúcióréláció áll fenn. Tehát a testemtől különböző *személy* vagyok, de olyan dolog, amely ugyanazokból a fizikai részekből áll.

Mit jelent az, hogy személy vagyok? A személyek ontológiájában a mentális fennmaradási kritériumok mellett érvelő szerzők az általuk használt személyfogalmat gyakran Locke definíciójára vezetik vissza, amely szerint a személy:

egy gondolkodó, értelmes lény, amely ésszel és reflexióval rendelkezik, s képes szemügyre venni önmagát mint önmagát, tehát mint olyan gondolkodó dolgot, mely különböző időpontokban és helyeken is ugyanaz.¹³

8 Lásd Zimmerman 2002.

9 Baker 2000, 43, 172, 181; Corcoran 1999, 2, 14; Shoemaker 2011, 365.

10 Az elnevezés Thomsontól (1997) ered.

11 Baker 2000, 5; Olson 2007, 3.

12 Corcoran 1999; Baker 2000, 2002; Johnston 1987, 2007; Shoemaker 1999, 2011, 2012.

13 Locke 2003, 369.

A téma tágabb irodalmában előkerülő személyfogalmak eredetüket tekintve szoros rokonságot mutatnak Locke személyfogalmával. Ezek a definíciók bizonyos speciális mentális vagy pszichológiai tulajdonságokkal való rendelkezést, vagy legalább az erre való képességet tartják a személy legfontosabb kritériumának.¹⁴ Ezek a mentális tulajdonságok általában a következők: az első személyű perspektíva, a racionális gondolkodás, a tudatosság és az önreflexió, és önmagunk mint időben megmaradó lénynek a megragadása az emlékeink által. A dolgozatom szempontjából lényegtelen, hogy melyik szerző pontosan melyiket tartja elégséges kritériumnak, az a fontos, hogy valamilyen mentális tulajdonság legyen.

1.1 Tisztázó megjegyzések

Fontos jeleznem, hogy a szerzők a „személy” tulajdonságot fajtatulajdonságként szokták érteni.¹⁵ Egy dolog fajtatulajdonsága nem pusztán módosítja az adott dolgot, hanem kijelöli a kategóriát, amelynek az tagja, és ezzel meghatározza, hogy milyen más tulajdonságokkal rendelkezik. A személy fajtatulajdonság kijelöli, hogy én mint szubsztancia a személyek kategóriájába tartozom. Azonban a személy szót nem csak a „személynek lenni” fajtatulajdonságra, hanem rám, konkrét létezőre is használjuk. Tehát amikor a „személyt” említjük, a kifejezés jelölhet engem mint konkrét létezőt, ugyanakkor utalhatok vele arra a tulajdonságomra, hogy személy vagyok, ám a kontextusból világosan ki kell derülnie, melyikről van szó.

Azt is meg kell jegyezni, hogy az elmélet keretei között a „testem” szó nem kizárólag egy adott időpillanatban létező testemet jelenti. A „test” szóval arra a funkcionáló biológiai organizmusra utalok, amely születésemről halálomig folyamatosan építi és fenntartja önmagát. Ez azt jelenti, hogy a test mint biológiai organizmus egy olyan tárgy, amely képes a változásra és a növekedésre, azaz képes túlélni, hogy bizonyos alkotórészei megváltozzanak. Bár hároméves kori testem és a jelenlegi testem nem ugyanazokból az atomokból áll, mégis ugyanaz a biológiai organizmus. Az egyszerűség kedvéért azonban nem azt fogom mondani, hogy a testemnek nevezett biológiai organizmus, amely életem során azonos, hanem röviden csak a testemnek fogom nevezni. Tehát nem szabad összekevernünk a testet mint biológiai organizmust és az atomok azon halmazát, amely egy adott időpillanatban a testet alkotja. E megkülönböztetés kapcsán adja magát a kérdés: ha a test mint biológiai organizmus képes a változásra, és nem azonos az őt alkotó atomokkal, akkor a testem és az őt alkotó atomok között is konstitúcióréláció van? Igen, és a konstitúciós nézet ezt is állítja.¹⁶ De nem ez az állítás áll a középpontban.

¹⁴ Corcoran 1999, 2; Baker 2000, 59; Johnston 1987, 77–78; Olson 1999, 103.

¹⁵ Baker 2000, 40.

¹⁶ Baker 2000, 183.

Érdemes elhatárolni a konstitúciós elméletet más nézetektől, mert ezáltal felszínre kerülnek az elmélet további fontos alapvetései. A konstitúciós nézet konkrét entitásnak, ezen belül is szubsztanciának tart bennünket, azaz olyan létezőnek, amely képes önállóan létezni. Ennek a jelentősége akkor válik világossá, ha szembeállítjuk olyan álláspontokkal, amelyek szerint nem önálló létezők, hanem valami más létezőnek egy aspektusa, állapota, vagy esetleg egy esemény vagy folyamat vagyunk. Az ilyen elméleteket Zimmermann találóan a kétkategóriás nézetek (*two-category views*) közé sorolja.¹⁷ Ezek annyiban hasonlítanak a konstitúciós nézetre, hogy szintén azt állítják, hogy a tér azon pontján, ahol én vagyok, egy másik dolog is van, tehát hogy koincidállok valamivel. A különbség az, hogy a konstitúciós nézet szerint a koincidáló dolgok mindegyike fizikai tárgy, azaz ugyanabba az ontológiai kategóriába tartoznak, míg a kétkategóriás nézet szerint nem – innen az elnevezés. A két koincidáló dolog egyike így például lehet esemény is, vagy folyamat, a másik pedig a részecskék azon összessége, amelyen ez a folyamat lezajlik. Amikor egy ilyen nézet engem a folyamattal azonosít, akkor nem tart önálló létezőnek, nem tart elválaszthatónak a részecskéktől, amelyeken folyamatként lezajlok. Ezt érdemes megjegyezni, mert ezek az elméletek is a konstitúciót használják fel, mégsem tartoznak a konstitúciós nézetek közé. A konstitúciós nézet ugyanis engem és a testemet fizikai tárgynak tart.

Szeretném a konstitúciós elmélet még egy alapvetésére felhívni a figyelmet, ami fölött néha a szakirodalomban is elsiklanak.¹⁸ A konstitúciós elmélet szerint én az idő minden egyes pillanatában teljes egészében jelen vagyok, azaz a konstitúciós nézet mindig endurantista. Szemben mondjuk a hozzá részben hasonló, de perdurantista temporális részek elméletével, amely szerint én időben elnyúló részeim összessége vagyok. Ezt azért is fontos leszögezni, mert bár első pillantásra nem tűnik úgy, hogy a konstitúciós nézet inkompatibilis lenne a perdurantizmussal, a kettő kombinációja mégsem létező álláspont. Még hozzá azért, mert teljesen értelmetlen lenne őket kombinálni: a perdurantizmus már önmagában tartalmazza mindazokat az előnyöket, amelyek a konstitúció bevezetését motiválnák. Hiszen egy perdurantista szerint minden tárgy időben elnyúló entitás, így a test is és a személy is. Bár fennállásuk alatt majdnem végig ugyanazokon az időben elnyúló részeken osztoznak, a test időben „hosszabb” mint a személy: mentális állapotok nélküli embrióként egy ideig megelőzi a személy létezését, és sokszor a klinikai halál után még rövid ideig működő organizmusként is tovább létezik. Vagyis a személyt alkotó temporális részek halmaza része a testet alkotó temporális részek halmazának. Ameddig mindkettő létezik, térbeli helyükön és

17 Zimmermann a korábbi cikkében (1995) még mint *multiple-category theories* hivatkozik ezekre az elméletekre, később (2005, 504) tér át a *two-category theories/views* elnevezésre.

18 Például Francescotti szerintem rosszul teszi, hogy elfogadja a bírálója megjegyzését, miszerint a konstitúciós nézetet lehetne perdurantizmussal kombinálni (Francescotti 2017, 234).

alkotórészeiken is osztozni fognak. Tehát maga perdurantizmusból következő időbeli rész-egész viszony magával hoz mindent, ami a konstitúció bevezetésével járna.

Érdeemes összevetni a konstitúciós nézetet egy másik konkurens állásponttal, az animalizmussal. Az animalisták úgy gondolják, hogy én elsősorban egy állatfaj, a *homo sapiens* tagja vagyok. Az állatok azonosak a testükkel, így szerintük én is azonos vagyok a testemmel mint élő organizmussal. Ez nem jelenti azt, hogy ne lennék személy. De az animalisták szerint a „személynek lenni” nem fajtulajdonságom, hanem átmeneti tulajdonságom (*phase concept*), olyan, mint például az, hogy egyetemista vagyok.¹⁹ Most éppen személy vagyok, de nem voltam mindig az, és megtörténhet az is, hogy bár túléllek egy balesetet, de nem maradok személy, mert kómába esem és elveszítem minden mentális funkcióm. A vita az animalisták és a konstitúciós nézet hívei között tehát arról szól, hogy én képes lennék-e nem személyként létezni.

Az elmondottak alapján a konstitúciós elmélet mellett szóló érvelést az alábbi módon rekonstruálom:

P1: Az rendelkezik a „személynek lenni” fajtulajdonsággal, akinek vannak megfelelő mentális tulajdonságai.

P2: Nekem vannak megfelelő mentális tulajdonságaim.

K1: Én rendelkezem a „személynek lenni” fajtulajdonsággal (személy vagyok). (P1, P2)

P3: A személyek fennmaradási feltételei mentálisak.

K2: Az én fennmaradási feltételeim mentálisak. (K1, P3)

P4: A testemnek mint élő organizmusnak a fennmaradási feltételei nem mentálisak.

K3: A testemnek a „személynek lenni” nem fajtulajdonsága. (P3, P4)

K4: Nekem és a testemnek mások a tulajdonságaink. (K1, K3)

P5: Ha *a* és *b* azonos, akkor minden tulajdonságukban megegyeznek. (Leibniz-elv)

P6: Ha *a*-nak és *b*-nek vannak különböző tulajdonságai, akkor nem azonosak. (P5)

K5: Nem vagyok azonos a testemmel. (K4, P6)

P7: A világban minden létező fizikai létező: fizikai dolgokból áll vagy fizikai dolgok által meghatározott. (fizikalizmus definíció)

P8: Fizikai részekből állok, de nem vagyok azonos a testemmel, hanem én és a testem *t*-ben ugyanazokból a fizikai részecskékből épülünk fel. (K5, P7 + a konstitúciós nézet fő feltételezése)

P9: Ha két különböző fajtájú tárgy ugyanazokból a részecskékből épül fel, akkor konstitúciórelációban állnak. (konstitúció definíció)

K6: Én és a testem konstitúciórelációban állunk. (K5, K1, K3, P8, P9)

¹⁹ Olson 1999, 29. A *substance concept* és *phase concept* megkülönböztetés Wigginstól (1967) származik.

2. Támadható alapvetések

A következőkben megkísérlem megmutatni, hogy a konstitúciós elmélet tarthatatlan, mert inkonzisztens állításokat tartalmaz. Mielőtt azonban rátérek a fő érvekre, röviden rendszerezem a lehetséges ellenvetéseket az alapján, hogy ezek az általam rekonstruált érvek mely alapvetésekhez kapcsolódnak. Tehát először is lássuk, hol vannak a támadási pontok: mely premisszák hamissága mellett lehet érvelni, illetve van-e ellentmondás vagy rossz következtetés az érvekben? Az animalisták gyakran érvelnek K2 ellen, úgy, hogy megpróbálják megmutatni, hogy az én fennmaradási feltételeim valójában nem mentálisak, hanem testiek, biológiaiak.²⁰ Csak azért gondoljuk, hogy mentálisak, mert a való életben a biológiai feltételek szinte mindig együtt járnak a mentális feltételekkel. K2 az érvekben K1 és P3 állításokból következik, ezért ha K2-t hamisnak tartják, akkor az animalistáknak fel kell hozniuk valami ellenvetést a következtetéssel szemben. Szerintük K1 („Én rendelkezem a »személynek lenni« fajtulajdonsággal”) hamis. Mi nem a személyek metafizikai fajtába, hanem a *homo sapiens* fajtába tartozunk. A *homo sapiens* fennmaradási feltételei pedig biológiai állapotok, ahogyan a többi állaté is.

Vannak olyanok is, akik nem akarják elfogadni P8-at, illetve ennek következményét, miszerint a tér ugyanazon pontján lehet egyszerre két dolog. Ezért ezek a szerzők a konstitúcióreláció létezését tagadják, ilyen például Burke.²¹ Nekik alternatív magyarázatot kell találniuk a szoborproblémára és minden ehhez hasonló példára. Sok animalista szintén ide tartozik, például Olson vagy van Inwagen.²² Van olyan ellenérv is, amely a konstitúcióreláció létezését elfogadja, csak azt tagadja, hogy köztem és a testem között ilyen reláció lenne. Méghozzá úgy, hogy azt mondja, a P9-ben megadott konstitúciós definíció nem jó, ugyanis a konstitúció nem két tárgy között áll fenn. Ilyenek a már említett kétkategóriás nézetek.²³

Van két ellenérv, amely azon alapul, hogy megpróbálja megmutatni, hogy a fentiek közül három állítás (P7, P8 és K5) egyszerre nem tartható. Az egyik a megalapozás probléma (*grounding problem*), amely lényege a következő: ha én és a testem fizikailag teljesen megegyezünk, és a fizikai tények a világban minden más tényt meghatároznak, akkor hogyan lehet bármilyen különbség kettőnk között?²⁴ Mi alapozza meg ezt a különbséget? A másik ellenérv, ami P7, P8 és K5 alapján megfogalmazható, a túl sok elme problémája (*too-many-minds problem*). A továbbiakban ezzel fogok foglalkozni.

20 Olson 1999, 42; Olson 2007, 42.

21 Burke 1994.

22 Olson 2007, 219; van Inwagen 1990.

23 Zimmerman 1995; 2005.

24 Bennett 2004; Zimmerman 1995.

2.1 A túl sok elme problémája

P7 alapján azt állíthatjuk, hogy a gondolataim a testem fizikai tulajdonságain szupervenálnak. A testem fizikai tulajdonságait pedig a testem fizikai felépítése határozza meg. Mármost K5 szerint én és a testem különböző szubsztanciák vagyunk, de P8 szerint fizikai felépítésünkben, és így fizikai tulajdonságainkban is megegyezünk. Ekkor a mentális tulajdonságok fizikai tulajdonságokon való szupervenálása alapján nem arra kellene-e következtetni, hogy én és a testem nem csak fizikailag, de mentálisan is megegyezünk, vagyis mindkettőnknek vannak mentális tulajdonságaink? Ez azt jelentené, hogy minden alkalommal, mikor gondolok valamire, a testem is ugyanarra gondol, tehát két, teljesen egyforma gondolatpéldány van egy helyen. Sőt, gondolkodó alanyból is túl sok van, hiszen mindketten gondolkodunk.²⁵ Nem sok ez egy kicsit? Ahol eddig azt hittük, hogy csak egy gondolkodó dolog van és csak egy gondolat, ott valójában mindkettőből túl sok van.

Ez alapján a túl sok elme problémáját két részre bonthatjuk, nevezzük ezeket (a) túl sok gondolat (*too-many-thoughts*) és (b) túl sok gondolkodó (*too-many-thinkers*) problémájának.²⁶ A túl sok gondolat problémája szerint minden egyes gondolat-, érzet- és hitpéldányt, amit nekem tulajdonítunk, a testemnek is tulajdonítani kell, hiszen minden mentális tulajdonságpéldányunknak van egy neki megfelelő testi tulajdonságpéldánya, ami a fizikai alapja. A túl sok gondolkodó problémája abból fakad, hogy ennek a két tulajdonságpéldánynak két gondolkodó alanyt tulajdonítunk (és nem csak egyet), hiszen a konstitúciós nézet alapján két különböző szubsztanciában mennek végbe.

A probléma irodalmában ritkán hangsúlyozzák, hogy a túl sok gondolatból és a konstitúciós nézet előfeltevéseiből *következik* a túl sok gondolkodó. Hiszen van két különböző gondolatpéldány, amelyek két, egymástól különböző szubsztancia (K5 alapján én, illetve a testem) fizikai tulajdonságain szupervenálnak. Vagyis mindkét szubsztancia rendelkezik egy-egy gondolatpéldánnyal. Tekinthejtük-e ezeket a szubsztanciákat gondolkodó alanyoknak? Ha valamilyen minimális definíció alapján gondolkodó alanynak tartunk mindenkit, aki gondolattal rendelkezik, akkor egyértelműen igen. Persze mondhatjuk, hogy ennél több kell ahhoz, hogy gondolkodó alanyról beszéljünk, például hogy az illető képes legyen magát múltbeli és jelenlegi gondolatai elgondolójának tartani. De a túl sok gondolkodó érve esetében majdnem mindegy, milyen kritérium alapján tartunk valakit gondolkodó alanynak, ugyanis ha engem mint személyt ezen kritériumok alapján annak tartunk, akkor a testemet is annak kell tartanunk, hiszen a fizikai felépítésünk azonossága miatt pontosan ugyanolyanok a gondolataink, sőt teljes mentális életünk fenomenálisan megkülönböztethetetlen.²⁷

²⁵ Olson 2016.

²⁶ Zimmerman 2005, 497.

²⁷ Kivétel csupán az lenne, ha olyan kritériumot adunk meg a gondolkodó alany fogalmához, amely tartalmazza, hogy helyesen tartja magát az illető személynek. Ez azonban elég *ad hoc* megoldás lenne.

Az biztos, hogy ez egy nagyon kontraintuitív következmény, sőt ahogy Baker elismeri, a mentális állapotok duplikációja implauzibilis.²⁸ Azonban a konstitúciós nézet képviselői számára a túl sok gondolat és a túl sok gondolkodó nemcsak azért okoz felfájást, mert hihetetlenül hangzik. Inkább arra szeretnék rámutatni, hogy emellett még ellentmondáshoz is vezet az elméleten belül. Ugyanis a probléma alapján az derül ki, hogy két gondolkodó lény van egy helyen, amelyek ráadásul fennmaradási feltételeikben különböznek: hiszen K2 kimondja, hogy nekem mentálisak a fennmaradási feltételeim, P4 pedig, hogy a testemnek nem mentálisak a fennmaradási feltételei. Továbbá P1 szerint az rendelkezik a „személynek lenni” fajtatulajdonsággal, akinek vannak megfelelő mentális tulajdonságai. A túl sok gondolat problémája arra mutat rá, hogy én és a testem mindketten ugyanazokkal a mentális tulajdonságokkal rendelkezünk, ezért ha P1 miatt én személynek minősülök, akkor a testemet is személynek kell minősíteni. Azonban P3 szerint a személyek fennmaradási feltételei mentálisak, a testemnek viszont nem mentálisak a fennmaradási feltételei (P4), így mégsem lehet személy. Tehát a személy fogalma kapcsán ellentmondáshoz jutunk. Ez azt jelenti, hogy ha a konstitúciós nézet nem képes hihetően megválaszolni a túl sok gondolat problémáját és a belőle következő túl sok gondolkodó problémáját, akkor jó okunk van elutasítani, mert ellentmondást tartalmaz.

Egy másik nagy probléma, hogy a túl sok gondolkodó jelenléte abszurd következményhez vezetne: ha tényleg két személyről van szó, honnan tudhatnánk, mi melyikek vagyunk?²⁹ Ebben az esetben én és a testem mindketten azt gondoljuk, hogy „én vagyok a konstituált személy”, vagy hogy „egy testcsere esetén túlélnék egy másik testben”, hiszen pontosan ugyanazok a gondolataink. De csak egyikünknek lenne igaza. Ráadásul elég nagy esély van rá, hogy én tévedek: a gondolkodó lények fele téved, mikor azt gondolja, hogy ő a konstituált személy.

Érthető tehát, hogy a konstitúciós szerzők mindent megtesznek azért, hogy az elméletük elkerülje a túl sok elme problémáját. Azonban azt állítom, hogy amikor megpróbálják ezt kiküszöbölni, vagy sikertelenek (2.1.1), vagy a megoldás során egy másik, hasonlóan súlyos problémába futnak bele (2.1.2).

2.1.1 Egy gondolat, kétféle módon

A túl sok gondolat problémájának egyik megoldási javaslata Bakertől ered, és a következőképpen hangzik: igaz, hogy a testemnek és nekem is vannak mentális tulajdonságaink, mégsem igaz, hogy két gondolatpéldány (mentális tulajdonságinstancia) lenne egy helyen. Még hozzá azért, mert Baker szerint ilyenkor csak egy gondolatpéldányról van szó, amellyel két szubsztancia két különböző módon rendelkezik: derivatív és

28 Baker 2000, 102.

29 Olson 2016.

nem derivatív módon.³⁰ Például amikor én azt hiszem, hogy ma kedd van, én nem derivatív módon rendelkezem ezzel a hittel, a testem viszont derivatív módon. „Ez nem eredményez duplikációt, mert egy tulajdonsággal derivatív módon rendelkezni nem más, mint konstitúciórelációban lenni valamivel, ami ezzel nem derivatíván rendelkezik.”³¹ Azonban megmutatható, hogy Bakernek nincs igaza: a derivatív és nem derivatív megkülönböztetés nem menti meg az elméletet.

Először is Baker azt állítja, hogy attól, hogy valami derivatíván, azaz valami más dolognál fogva rendelkezik egy tulajdonsággal, még ténylegesen, szó szerint rendelkezik vele.³² Ez azt jelenti, hogy ha két különböző dolog, x és y ugyanazt az F tulajdonságot instanciálja ugyanabban a t időpontban – hiába csak egy tulajdonságról van szó –, akkor is két különböző tulajdonságinstanciánk lesz: egy, amikor x , és még egy, amikor y instanciálja F -et. Vagyis hiába a tér ugyanazon pontján instanciálódnak, attól még, akárhogy is nézzük, valódi különbség van aközött, amikor a test instanciálja F tulajdonságot és amikor a személy.³³ Még hozzá azért, mert a konstitúciós nézetből *következik*, hogy ez a két instancia független egymástól. Hiszen a konstitúciós nézet szerint én és a testem szubsztanciák vagyunk, azaz létezésünk nem függ egymástól. Engem akár konstituálhatna egy másik test is, amennyiben a mentális folytonosság fennáll, én is megmaradok. Emiatt az is igaz, hogy a legtöbb derivatív tulajdonságom anélkül is fennállhat, hogy a jelenleg engem konstituáló testben ezek a tulajdonságok nem derivatív módon fennállnának. Azaz függetlenek attól a konkrét testtől, amely jelenleg engem konstituál.

Ezt Francescotti a következő gondolatkísérlettel illusztrálja: képzeljünk el egy olyan esetet, ahol egy Mp derivatív mentális tulajdonságom, például az éhségérzet folyamatos instanciálása közben én egyik konstituáló testből a másikba kerülök, például agyátültetés által.³⁴ Tegyük fel, hogy olyan módon sikerül ezt végrehajtani, hogy a konstituáló testek idegrendszeri aktivitásai között nincs kihagyás, mert a két test tökéletesen szinkronban van az agyátültetés alatt. Így ugyanaz az Mp éhségérzet, ami a műtét előtt elkezdődött megszakítás nélkül folytatódik a műtét minden pillanatában, és akkor is, mikor már átkerültem a másik testbe. Az engem korábban és később konstituáló testek természetesen rendelkeznek ugyanezzel az érzettel, nem derivatív módon. Azonban a két különböző test által érzett éhség nem ugyanaz a tulajdonságpéldány. Nekem azonban ugyanaz az éhségérzetszéplányom folytatódik. Tehát lehetséges, hogy az én éhségérzetszéplányom függetlenül létezen az engem konstituáló test éhségérzetszéplányától. Ezért mindenképpen valódi különbség van a két példány között, így valóban beszélhetünk két különböző gondolatról. Azaz a túl sok gondolat problémája nem tűnt el.

30 Baker 2000, 47.

31 Baker 2000, 103.

32 Baker 2000, 177; Baker 2002, 375.

33 Francescotti 2017, 226–29.

34 Francescotti 2017, 232.

2.1.2 Konstitúciós zombik

Van egy másik megoldási lehetőség is a túl sok elme problémájára. A konstitúciós nézet híve érvelhet emellett, hogy a testemnek nincsenek mentális állapotai. Azoknak a szerzőknek, akik ezt a megoldást választják,³⁵ a zombi problémával kell szembenéznük. Először is nézzük részletesebben, hogyan védik ki a túl sok elme problémáját. Például Shoemaker azt mondja, hogy a test azon fizikai tulajdonságai, amelyeknek instanciálása magával vonja a mentális tulajdonságokat, nem azt vonja magával, hogy ezen fizikai tulajdonságok birtoklója fog mentális tulajdonságokkal rendelkezni, hanem hogy valami más dolog. Az a másik dolog, ami a testemmel konstitúciórelációban áll.³⁶ Azaz nem a testem, hanem én, a személy fogok mentális tulajdonságokkal rendelkezni. Johnston hasonló dolgot mond:

Tagadnunk kell, hogy egy agy vagy egy fej gondolkodik, és azt is, hogy egy organizmus gondolkodik [...]. Ehelyett azt kell mondanunk, hogy ezek olyan dolgok, hogy néhány műveletük konstituálja egy személy [...] gondolkodását.³⁷

Ez azonban azt eredményezi, hogy bár a legalapvetőbb fizikai szinten teljesen megegyezik velem, a testemnek mégis hiányoznak a mentális tulajdonságai. Olson emiatt a testemet konstitúciós zombinak nevezi,³⁸ Chalmers híres zombifogalmára utalva.³⁹ Chalmers zombijai a fizikalizmusra jelentenek veszélyt, Olson zombijai ennél gyengébbek: a fizikalizmussal teljes mértékben kompatibilis a létezésük, mivel a fizikalizmus általában a globális szupervenienca segítségével van megfogalmazva. Amivel a konstitúciós zombik nem kompatibilisek, az a lokális szupervenienca.

A kettő között az a különbség, hogy a globális szupervenienca tömören annyit jelent, hogy a fizikai tények minden más tényt meghatároznak. Ezért az a két lehetséges világ, amelyben a fizikai tények megegyeznek, egyszerűen ugyanaz a világ. A lokális szupervenienca azt jelenti, hogy adott világon belül valamilyen dolog pontos fizikai másolata minden egyéb, például mentális tulajdonságában is másolata az eredeti dolognak. A lokális szupervenienciával való szembekerülésnek súlyos következménye van a konstitúciós nézet számára: a konstitúciós nézet elfogadása kizárja a két legnépszerűbb fizikalista elméletet a mentális állapotok természetéről, a típusazonosság-elméletet és a példányazonosság-elméletet.

35 Például Johnston 2007; Shoemaker 1999; 2011.

36 Shoemaker 1999, 297.

37 Johnston 2007, 55.

38 Olson 2016.

39 Chalmers 1996, 94.

Mielőtt rátérnék arra, hogy a konstitúciós nézetrel miért nem összeegyeztethető sem a típusazonosság-, sem a példányazonosság-elmélet, fel kell hívnom a figyelmet egy fontos különbségtételre. A szupervenienencia és a konstitúció nem azonos relációk, és semmiképpen sem keverendők össze. A konstitúció abban a speciális értelemben, ahogy itt használom, két *tárgy* között állhat fenn, amelyek osztoznak a fizikai alkotórészeiken, míg a szupervenienenciát *tulajdonságok* vagy tulajdonságok halmazai között fennálló viszonyként szokás érteni.⁴⁰ Utóbbi esetben a fizikai alkotórészekben való osztozás nem igazán értelmezhető. Sokszor mégis összemossák a két viszonyt, mert az elmefilozófiában a „fizikai konstituáló tulajdonság” kifejezést gyakran használják a „szubveniens fizikai tulajdonság” vagy „fizikai realizáló alap” értelemben.⁴¹ A most tárgyalt probléma kapcsán azonban jól látszik, hogy ez miért félrevezető: a konstitúciós zombik léte pont azért baj, mert megsértik a fizikai és a mentális tulajdonságok közötti lokális szupervenienenciát. Márpedig ha lehetséges, hogy két tárgy között konstitúció legyen, azonban a tulajdonságaik között sérül a szupervenienencia, akkor a két viszony nem ugyanaz, de még csak nem is mindig jár együtt.

Most pedig, lássuk, miért van ellentmondásban az említett két fizikalista elmefilozófiai elmélettel a konstitúciós nézetnek az a változata, amely szerint a testemnek nincsenek mentális állapotai. Nos, a típusazonosság-elmélet azt állítja, hogy a mentális állapot típusok (vagy tulajdonságok) fizikai állapot típusoknak felelnek meg.⁴² Ha ez igaz, akkor az én mentális állapot típusaim fizikai állapot típusaimmal azonosíthatók. Mivel én és a testem minden alkotórészünkben és fizikai felépítésünkben megegyezünk, ezért t időpontban a testemnek ugyanazok a fizikai állapot típusai, mint nekem. Ezekről fizikai állapot típusokról tudjuk, hogy közülük néhány mentális állapot típusoknak felel meg, mert nekem t -ben vannak mentális állapotaim. De akkor a típusazonosság szerint t időpontban a testemnek is vannak mentális állapotai. A konstitúciós elmélet ezt tagadja, ezért nem fogadhatja el a típusazonosság-elméletet.

A példányazonosságra szintén lehet egy hasonló érvelést hozni. A példányazonosságot feltételező elméletek szerint a mentális tulajdonságpéldányok (vagy állapotok) fizikai tulajdonságpéldányoknak (vagy állapotoknak) feleltethetők meg.⁴³ Ekkor, ha t időpontban én rendelkezem például egy hitpéldánnyal, akkor ez azonos lesz egy fizikai állapotommal, méghozzá valószínűleg egy agyállapottal. Mivel fizikai felépítésünk megegyezik, ezért a testem is rendelkezni fog ezzel az agyállapottal. És mivel a példányazonosság-elmélet szerint ez az agyállapot megegyezik egy hitpéldánnyal, a testem is rendelkezni fog ezzel a hitpéldánnyal, tehát lesz mentális állapota. Ezt a konstitúciós elmélet jelenleg tárgyalt változata tagadja.

40 Kim 1993, 55.

41 Erre Baker is felhívja a figyelmet (Baker 1995, 182).

42 Tózsér 2008.

43 Tózsér 2008.

Jól látszik, hogy az a szerző, aki a túl sok elme problémáját úgy próbálja megoldani, hogy azt mondja, a testemnek nincsenek mentális állapotai, el kell hogy utasítsa mind a típus-, mind a példányazonosságot. Ez önmagában még nem lenne baj, de a konstitúciós nézet bevallottan fizikalista elmélet. Az elme mentális állapotairól szóló fizikalista elméletek között pedig a behaviorizmuson és az eliminativizmuson kívül nehéz olyan elméletet találni, amely ne feltételezné legalább a példányazonosságot, vagy a példányazonosságnak valamilyen változatát.⁴⁴ A behaviorizmust elfogadva szintén kellene a testemnek is mentális állapotokat tulajdonítani, hiszen a behaviorista nézet lényege, hogy a mentális állapotaink valójában viselkedési diszpozícióknak felelhetnek meg.⁴⁵ A testem azonban nem különbözik tőlem viselkedési diszpozícióiban. Ezért a konstitúciós nézet zombi verziója a behaviorizmust is el kell, hogy utasítsa. Az eliminativizmus pedig antirealista a mentális állapotok vonatkozásában, azaz tagadja a mentális állapotok létezését. Ez összeegyeztethetetlen a konstitúciós nézettel, amely szerint a mentális állapotaim miatt vagyok személy.

Ahogy rámutattam, a konstitúciós elmélet zombi verzióját az fenyegeti, hogy számára nem marad megfelelő fizikalista elmélet az elméről. Ez azért gond, mert ha a konstitúciós nézet valóban fizikalista elmélet, akkor kompatibilisnek kell lennie valamilyen fizikalista elmefilozófiai nézettel. Ha ez nem sikerül, az komoly probléma. Nem véletlen, hogy Burke találóan új dualizmusnak nevezi a konstitúciós nézetet,⁴⁶ és Zimmerman szerint „nagyjából egyenrangú” a régi dualizmussal.⁴⁷

Ez a sikertelen megoldás is azt mutatja, amit a túl sok elme problémája bemutatásánál hangsúlyoztam: a konstitúciós nézet alapvetései közül a test és a személy két független, de konstitúciós viszonyban álló szubsztanciaként való meghatározása és a fizikalizmus konfliktusban van egymással. Most már az is látszik, hogy ez a konfliktus azért jelenik meg, mert a konstitúció és a szupervenienca segítségével megfogalmazott fizikalizmus eltérő erősségű kapcsolatot feltételez a személy és a test, illetve ezek tulajdonságai között. A személy és a test közötti konstitúció egymástól függetlenül létezni tudó szubsztanciákat feltételez, amelyek épp osztoznak az alkotórészeiken, így térben és időben koincidálnak, de ez az egybeesés nem szükségszerű, hiszen elképzelhető, hogy a személy más testtel koincidáljon, és az is, hogy a test másik személlyel. A mentális és a fizikai tulajdonságok közötti szupervenienca ellenben aszimmetrikus viszony, amely nem engedi meg a mentális tulajdonságok elszakadását a fizikai alapjukról.

44 Shoemaker részalmaz elméletét (2013) is ide sorolnám. Ez az elmélet is ugyanúgy ki van téve a problémának, hiszen ha a mentális tulajdonságok részalmazai az őket megalapozó fizikai tulajdonságoknak, akkor amennyiben a test rendelkezik a fizikai megalapozó tulajdonsággal, ennek részalmazaként értett mentális tulajdonsággal is rendelkezni fog. Ha ezt elfogadjuk, akkor túl sok gondolat lesz, ha tagadni próbáljuk, akkor zombi-problémába ütközünk.

45 Tőzsér 2008.

46 Burke 1997.

47 Zimmerman 2005, 506.

3. Konklúzió

A bemutatott probléma alapján nyugodtan állíthatjuk, hogy a konstitúciós nézet ebben a formájában nem túl vonzó elmélet. Azoknak, akik mindezek ellenére kitarának mellette, sokkal meggyőzőbb választ kell találniuk a felmutatott nehézségekre. Láthattuk, hogy a problémákat mely állítások együttese hozza létre (P7, P8 és K5). A konstitúciós nézettel szimpatizálók előtt nincs más út, módosítaniuk kell az állításokon, hogy elkerüljék az ellentmondást és az abszurd következményeket. Egy lehetséges irány például a fizikalizmus (P7) elutasítása és egy olyan minimálisan antifizikalista világkép elfogadása, amely azok számára is vállalható, akik a konstitúciós nézet egyik fő erényének tartották, hogy fizikalista elmélet. Mondjuk a konstitúciós elmélet híve feltételezheti egy olyan metafizikai elv létezését, amely megakadályozza, hogy egy helyen több gondolkodó alany legyen. Ilyen lenne például, ha azt állítanák, hogy ahhoz, hogy valakinek mentális tulajdonságai legyenek, két dolog kell: a megfelelő fizikai alap, és valamilyen fizikalista keretben nem magyarázható plusz minőség, amivel semmilyen fizikai alap önmagában nem képes felruházni egy létezőt. Ez a plusz minőség a személy fajtulajdonság kritériuma lenne. Így meg lehetne oldani a túl sok elme problémáját.

Azonban egy ilyen elmélet nehézsége, hogy a konstitúciós nézet megmentésétől függetlenül érveket is fel kell tudnia mutatni az említett plusz metafizikai elv elfogadásához. Ezeknek az érveknek ráadásul elég erősnek kellene lenniük ahhoz, hogy egy soha nem tapasztalható és semmilyen fizikai tényből vagy természeti törvényből le nem vezethető metafizikai elvet elfogadjunk. Ráadásul olyanoknak is kell lenniük, amelyek mindezzel együtt nem vezetnek sokkal inkább egy, a konstitúciós nézettel konkurens dualista elmélethez. Könnyen meglehet, hogy ez nem járható út. Én egyelőre nem látok meggyőző megoldást a konstitúciós szerzőktől, ezért úgy gondolom, legalább el kell ismernünk: ebben a vitában jelenleg nem ők állnak jobban.

Bibliográfia

- Baker, Lynne R. 1995. *Explaining Attitudes: A Practical Approach to the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172622>.
- Baker, Lynne R. 2000. *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173124>.
- Baker, Lynne R. 2002. „The Ontological Status of Persons.” *Philosophy and Phenomenological Research* 65/2: 370–388. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2002.tb00207.x>.
- Bennett, Karen. 2004. „Spatio-Temporal Coincidence and the Grounding Problem.” *Philosophical Studies* 118/3: 339–371. <https://doi.org/10.1023/B:PHIL.0000026471.20355.54>.

- Burke Michael. 1994. „Preserving the Principle of One Object to a Place: A Novel Account of the Relations among Objects, Sorts, Sortals and Persistence Conditions.” *Philosophy and Phenomenological Research* 54/3: 591–624. <https://doi.org/10.2307/2108583>.
- Burke, Michael. 1997. „Persons and Bodies: How to Avoid the New Dualism.” *American Philosophical Quarterly* 34/4: 457–467.
- Corcoran, Kevin. 1999. „Persons, Bodies and the Constitution Relation.” *Southern Journal of Philosophy* 37/1: 1–20. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1999.tb00854.x>.
- Chalmers, David. 1996. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Evnine, Simon J. 2011. „Constitution and Composition: Three Approaches to their Relation.” *ProtoSociology* 27/1: 212–235. <https://doi.org/10.5840/protosociology20112712>.
- Francescotti, Robert. 2017. „Mental Excess and the Constitution View of Persons.” *Philosophical Papers* 46/2: 211–243. <https://doi.org/10.1080/05568641.2017.1326012>.
- Johnston, Mark. 1987. „Human Beings.” *Journal of Philosophy* 84/2: 59–83. <https://doi.org/10.2307/2026626>
- Johnston, Mark. 2007. „Human Beings Revisited: My Body is not an Animal.” In *Oxford Studies in Metaphysics, Volume 3*, szerk. D. Zimmerman, 33–74. Oxford: Oxford University Press.
- Kim, J. 1993. *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625220>.
- Locke, John. 2003. Értkezés az emberi értelemről. Ford. Vassányi M. – Csordás D. Budapest: Osiris.
- Olson, Eric. 1999. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195134230.001.0001>.
- Olson, Eric. 2007. *What Are We? A Study in Personal Ontology*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195176421.001.0001>.
- Olson, Eric. 2016. „The Zombies Among Us.” *Noûs* 52/1: 216–226. <https://doi.org/10.1111/nous.12149>.
- Shoemaker, Sydney. 1999. „Self, Body, and Coincidence.” *Proceedings of the Aristotelian Society* 73/1: 287–306. <https://doi.org/10.1111/1467-8349.00059>.
- Shoemaker, Sydney. 2011. „On What We Are.” In *The Oxford Handbook of the Self*, szerk. S. Gallagher, 352–371. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhdb/9780199548019.003.0016>.
- Shoemaker, Sydney. 2012. „Coincidence Through Thick and Thin.” In *Oxford Studies in Metaphysics, Volume 7*, szerk. K. Bennett – D. W. Zimmerman, 227–253. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199659081.003.0008>.
- Shoemaker, Sydney. 2013. „Physical Realization without Preemption.” In *Mental Causation and Ontology*, szerk. S. Gibb – E. J. Lowe – R. Ingthorsson, 35–57. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/ACPROF:OSO/9780199603770.003.0003>.
- Thomson, Judith J. 1997. „People and Their Bodies.” In *Reading Parfit*, szerk. J. Dancy, 202–229. Oxford: Blackwell Publishing.
- Thomson, Judith J. 1998. „The Statue and the Clay.” *Noûs* 32/2: 148–173. <https://doi.org/10.1111/0029-4624.00094>.

- Tőzsér János 2008. „Általános bevezetés: a test-lélek probléma (Bevezető tanulmány).” In *Elmefilozófia szöveggyűjtemény*, szerk. Ambrus G. – Demeter T. – Forrai G. – Tőzsér J., 9–85. Budapest: L’Harmattan.
- van Inwagen, Peter. 1990. *Material Beings*. Ithaca: Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501713033>.
- Varzi, Achille. 2019. „Mereology.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. E. N. Zalta. [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/mereology/>] (2022.01.19.)
- Wasserman, Ryan. 2018. „Material Constitution.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. E. N. Zalta. [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/material-constitution/>] (2022.01.19.)
- Wiggins, David. 1967. *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wiggins, David. 1968. „On Being in the Same Place at the Same Time.” *Philosophical Review* 77/1: 90–95. <https://doi.org/10.2307/2183184>.
- Zimmerman, Dean W. 1995. „Theories of Masses and Problems of Constitution.” *Philosophical Review* 104/1: 53–110. <https://doi.org/10.2307/2186012>.
- Zimmerman, Dean W. 2002. „The Constitution of Persons by Bodies: A Critique of Lynne Rudder Baker’s Theory of Material Constitution.” *Philosophical Topics* 30/1: 295–338. <https://doi.org/10.5840/philtopics200230111>.
- Zimmerman, Dean W. 2005. „Material People.” In *The Oxford Handbook of Metaphysics*, szerk. M. J. Loux – D. W. Zimmerman, 491–526. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199284221.003.0017>.

Ónya Balázs

Lépések az igazság egy pluralista korrespondenciaelmélete felé¹

1. Bevezetés

Egyaránt igaznak tartjuk a következő kijelentéseket: „A víz azonos a dihidrogén-monoxiddal”, „Ártatlanokat kínozni rossz”, „ $5+7=12$ ” és „Magyarországon egy személy 18 éves korától számít nagykorúnak”. Arra a kérdésre, hogy miben áll e kijelentések igazsága, többféle módon is válaszolhatunk: a leggyakoribb e válaszok közül mégis az, miszerint a fenti kijelentések igazsága a világ bizonyos részeinek, vagyis a tényeknek való megfelelésben áll. Mondhatnánk így is: e kijelentések azért igazak, mert a világ olyan, amilyennek ezek a kijelentések leírják. Erre az egyszerű belátásra támaszkodik az *igazság korrespondenciaelmélete*, amely egy *monista* elmélet: képviselői úgy vélik, hogy az igazságról kimerítő elemzést végezhetünk *kizárólag* a korrespondenciaelmélet alapján.

A *pluralista* igazságelméletek a monista igazságelméletek alternatíváját kívánják nyújtani. Képviselői, mint Crispin Wright,² illetve Michael P. Lynch³ úgy vélik, *nem* lehet számot adni az igazságról egy robosztus elmélet keretében, ugyanis az igazság teljes elemzéséhez több igazságfogalmat is fel kell használnunk. Azonban, miként azt a későbbiekben látni fogjuk, ez az elköteleződés komoly nehézségeket generálhat.

Ha elfogadjuk a pluralisták elméleti keretét, akkor – maradv a fenti példamondatoknál – azt mondhatjuk, hogy „A víz azonos a dihidrogén-monoxiddal”, az „Ártatlanokat kínozni rossz” az „ $5 + 7 = 12$ ” vagy a „Magyarországon egy személy 18 éves korától számít nagykorúnak” *különböző értelemben vagy módokon* igazak. Míg egy olyan ellenőrizhető, az empirikus tapasztalat számára hozzáférhető tényről szóló kijelentés esetében, mint az első, alkalmasnak tarthatjuk a korrespondenciaelmélet által kínált definíciót, addig a második, a harmadik vagy a negyedik kijelentés esetében ez nem egyértelmű. A korrespondenciaelmélet a világra vonatkozó kijelentéseket a világban található létezőkkel, tulajdonságokkal, relációkkal, azaz *tényekkel* kapcsolja össze. Amennyiben tehát azt gondoljuk, hogy például a morális állításaink a korrespondenciaelmélet definíciója szerint igazak (vagy hamisak), úgy el kell fogadnunk azt a sok filozófus számára joggal

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.4

1 Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-21-2 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült. Köszönettel tartozom témavezetőmnek, Kocsis Lászlónak, továbbá Pete Krisztiánnak, valamint az OTDK bírálóimnak és az *Elpis* által felkért bírálóimnak egyaránt. Megjegyzéseikkel és javításáikkal nagyban hozzájárultak, hogy a szöveg elnyerje jelenlegi formáját.

2 Wright 1992; 2001, 751–87.

3 Lynch 1998; 2009.

nyugtalanító álláspontot, miszerint a morális kijelentések igazsága attól függ, hogy tőlünk függetlenül, a világban megtalálhatóak-e a releváns morális tények.

Ennek az ontológiai elköteleződésnek a hiányában gondolhatjuk azt, hogy a morális diskurzusban az igazság elemzéséhez sokkal alkalmasabb a koherenciaelmélet által kínált definíció, miszerint egy kijelentés akkor igaz, ha egy koherens kijelentéshalmaz eleme. Az igazság koherenciaelméletének elfogadása esetén nem szükséges tényekre, és a tényekkel való megfelelésre hivatkozni, ugyanis a kijelentések koherenciája biztosítja az igazságot, és ezáltal elkerülhetjük a morális tények melletti elköteleződést.

Alább, többek között, arra a kérdésre keresem a választ, hogy lehetséges-e egy olyan pluralista igazságelmélet kidolgozása,⁴ amely monista a definíció, avagy az igazság fogalmának szintjén, azaz képes arra, hogy az igazságfogalmunkat megtartsuk a különböző diskurzusokban, ugyanakkor képes annak az intuíciónak a megőrzésére is, hogy a társadalmi valóságunkról tett kijelentések nem ugyanúgy igazak, mint az empirikusan vizsgálható és megfigyelő(k)től független tényekről szólók.⁵ Azt állítom, hogy a korrespondenciaelmélet megfelelő keretet kínál bizonyos társadalmi entitásokra vonatkozó kijelentések igazságértékének magyarázatához, ennek a definíciója pedig így fest:

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

Meggyőződésem, hogy az alethikus pluralistáknak igazuk van abban, hogy különböző diskurzusokban az igaz kijelentések más módokon vagy inkább másnak köszönhetően lehetnek igazak, ennek oka azonban nem a fenti definíció elégtelenségéből származik, hanem azon tények természetéből, amelyeknek az igaz kijelentések megfelelnek. Éppen ezért a korrespondenciaelmélet és az alethikus pluralizmus rövid rekonstrukcióját követően arra szeretnék rámutatni, hogy milyen módon lehet segítségünkre a *természeti és társadalmi fajták* közti distinkció ahhoz, hogy a *társadalmi* entitásokról (csoportokról, intézményekről, gyakorlatokról, törvényekről)⁶ szóló kijelentéseink igazságaról a korrespondenciaelmélet keretén belül beszélhessünk.

4 Jelen tanulmányban nem vállalkozom arra, hogy egy teljes, minden diskurzus kijelentésének igazságot magyarázó korrespondenciaelméletet dolgozzak ki. Azt mutatom meg, hogy a társadalmi tényeket alkotó társadalmi entitásokról (intézmények, szabályok stb.) szóló kijelentések is lehetnek igazak a korrespondenciaelmélet igazságfogalmának értelmében.

5 Az empirikusan hozzáférhető tények státusa filozófiailag kevésbé problematikus, szemben a morális diskurzus által feltételezett tényekkel. Természetesen az empirikus tények kapcsán is felmerülnek bizonyos kérdések, de a morális tényekről szóló diskurzusban az álláspontok egészen széles skálán mozognak a szélsőséges realizmustól (lásd például David Brink 1989), a szélsőséges antirealizmusig (lásd például Mark Kalderon 2005). Jelen dolgozatban nem térek ki a naturalista realista álláspontok kritikájára, ugyanakkor végig feltételezem, hogy a morális tények – amennyiben léteznek – nem úgy léteznek, mint a természet-tudományos tények.

6 A társadalmi entitásoknak számos kategóriáját megkülönböztethetjük. Ennek összefoglalásához lásd Epstein 2018 (2.1-es szakasz).

2. Korrespondenciaelmélet *versus* pluralizmus

A korrespondenciaelmélet⁷ szerint az igazságnak három komponense van: az *igazságáhor-dozó*, az *igazságalkotó*, illetve a kettő közötti *korrespondenciareláció*. Hogy miben áll ez a kapcsolat, mik ezek a létező dolgok, arra a korrespondentisták eltérő válaszokat adtak. Manapság a legnépszerűbb, avagy a bevett korrespondenciaelmélet a ténykorrespondenciaelmélet. Eszerint, még egyszer, egy kijelentés igaz akkor és csak akkor, ha van egy kijelentésnek megfelelő tény, ami igazzá teszi a kijelentést.⁸

A korrespondentisták olyan definíciót kínálnak, amelyben igyekeznek függetleníteni az igazságot a megismerő szubjektumtól. Arra a meggyőződésre apellálnak, miszerint létezik egy tőlünk független külvilág, s ennek alkotóelemei biztosítják egy kijelentés igaz vagy hamis voltát. Azonban az, hogy elfogadjuk a nyelvi és mentális entitásoktól független világ létezését, még nem válik jelentéktelenné az a kérdés, hogy hozzáférünk-e a világ alkotóelemeihez, és amennyiben mégis hozzáférünk, miként ragadhatjuk meg a valóságot alkotó dolgok tulajdonságait. Az, hogy a világban fennálló tények számunkra pusztán (nyelvi vagy mentális) reprezentációk révén érhetőek el, nem jelenti azt, hogy ne reprezentálhatnánk azokat igaz módon, tehát a korrespondenciaelmélet elfogadása nem jelenti azt, hogy vakok volnánk az episztemikus kérdésekre, pusztán azt a meggyőződést tükrözi, hogy az igazságot *bizonyos értelemben*⁹ függetleníteni kell a megismerő szubjektumtól; annak kritériumát a „külvilágban”, a tényekben kell keresni. Ez a mozzanat teremt szoros kapcsolatot metafizikai realizmus és korrespondenciaelmélet között.¹⁰

Monistának mondható az összes olyan szubsztantivista vállalkozás, amely azt feltételezi, hogy az általa kívánatos definíció az összes diskurzus minden igaz kijelentéséről kimerítő módon ad számot, vagyis *egyetlen* meghatározás keretében ad választ arra a kérdésre, hogy mit jelent ezen kijelentésekre nézve, hogy igazak. Ezzel szemben a pluralisták állítása az, hogy az igazságról nem tudunk számot adni egyetlen eddig említett igazságelmélet kínálta definíció segítségével sem, mert az igaz kijelentések különböző módon lehetnek igazak. A pluralistáknak két alapvető csoportját külön-

7 A korrespondenciaelméletnek számos formája létezik: nem beszélhetünk egy homogén, minden képviselője által konszenzuálisan elfogadott elméletéről, inkább korrespondenciaelméletek léteznek. Nem töreksem azonban az elmélettel kapcsolatos kérdések mindegyikét felvázolni, csupán azokat emelem ki, amelyek elengedhetetlenek a későbbi elméleti keret kidolgozásához. A korrespondenciaelmélet alapos vizsgálatát nyújtja Kocsis 2018, 34–49.

8 A ténykorrespondencia-elmülethez lásd: Russell 1956, 175–281; Armstrong 2004.

9 Ennek a finomításnak a jelentőségét látni fogjuk, amikor a társadalmi tényekről lesz szó. Azok ugyanis csak *bizonyos értelemben* függetlenek tőlünk. Ezzel részletesebben foglalkozom a 4. és az 5. szakaszban.

10 A metafizikai realizmus és az igazság korrespondenciaelméletének szoros kapcsolata széles körben elfogadott, de nem mindenki gondolja úgy, hogy a két filozófiai elmélet kéz a kézben jár. Erről magyarul lásd Kocsis 2015, 209–236.

böztethetjük meg: a diskurzuspluralistákat, mint amilyen Crispin Wright,¹¹ illetve a funkcionalista pluralistákat, mint például Michael P. Lynch.¹²

A diskurzuspluralisták szerint attól függ melyik igazságdefiníció szerint igaz egy kijelentés, hogy az adott kijelentések milyen diskurzus keretein belül fogalmazódnak meg. Az empirikus diskurzusban megfogalmazott kijelentések azért igazak vagy hamisak, mert hozzáférhetünk azokhoz a tényekhez, amelyek igazzá vagy éppen hamissá tehetik a kijelentéseinket. Az, hogy az elektron negatív töltésű részecske, attól függ, hogy ez megfelel-e egy ténynek. Tehát azokban a diskurzusokban, amelyek szigorú értelemben tényállítók, a korrespondenciaelmélet igazságdefinícióját alkalmazzák. Vannak azonban olyan diskurzusok, amelyekben mást jelent az „igaz” predikátum. Bizonyos diskurzusokban kevésbé problémamentes a kérdéses tények létezésének elismerése, mint az empirikusan hozzáférhető tényekről szóló diskurzusokban, ilyen például a morális diskurzus.¹³ Ha morális antirealistaként azt gondoljuk, hogy nincsenek objektív morális tények, de továbbra is szeretnénk igaznak tartani bizonyos morális kijelentéseket, akkor az „Emberről rossz” kijelentés igazsága szerintünk nem egy ténynek való megfelelés miatt igaz, hanem egyéb hiteinkkel való koherenciája miatt, azaz a morális diskurzusban érdemes a koherenciaelmélet definícióját alkalmaznunk.

Azonban e diskurzuspluralista igazságelmélettel szemben számos probléma felvethető. A leghíresebb a kevert következtetések problémája, amelyet először Tappolet fogalmazott meg.¹⁴ Felhívta a figyelmet arra, hogy a legegyszerűbb következtetések igazságát sem tudjuk biztosítani abban az esetben, ha a premisszában megengedjük a *különböző* igazságfogalmak alkalmazását.

P1: Az éhes oroszlánok kegyetlenek.

P2: Ez az oroszlán éhes.

K: Ez az oroszlán kegyetlen.

Amennyiben diskurzuspluralisták vagyunk az igazsággal kapcsolatban, akkor ezt az egyébként érvényesnek tűnő következtetést nem fogadhatjuk el, ugyanis az első és a második premisszára más-más igazságfogalmat alkalmazunk, amikor azt igaznak mondjuk. Míg

11 Wright 1992; Wright 1996, 863–868, 911–941; Wright 2001, 751–87.

12 Lynch 2001, 723–49; Lynch 2005, 29–43; Lynch 2009.

13 Miközben az empirikus diskurzus tényeivel kapcsolatos elköteleződés nem vált ki különösebb ellenérzéseket, addig a morális tények feltételezése, és ezzel együtt a korrespondenciaelmélet értelmében vett igazság alkalmazása a morális diskurzusra nehezen védhető, vitatható ontológiai előfeltevéseket tartalmaz: például azt kéne gondolnunk, hogy a morális értékek tőlünk függetlenül, objektív módon léteznek. Az egész pluralizmust az motiválta, hogy ezt, és az ehhez hasonló problémákat (amelyeket összefoglalóan *hatókörproblémának* neveznek) áthidalják, azonban, ha ez sikerül is, a következőkben bemutatott kevert következtetések problémájával kell szembenéznük a diskurzuspluralistáknak. Az igazság fogalmának morális diskurzusban való alkalmazhatóságát tárgyalja Kocsis 2020, 187–97.

14 Tappolet 1997, 209–10; Tappolet 2000, 382–85.

az első premissza esetében a morális diskurzusra érvényes igazságfogalmat használunk, mondjuk a koherentista igazságfogalmat, addig a második premissza esetében az empirikus diskurzusra érvényes igazságfogalmat használunk, ami sokkal inkább a korrespondentista. A következtés azonban csak akkor lehet érvényes, ha mindkét premissza ugyanolyan értelemben igaz, márpedig jelen esetben – még ha mindkét premissza igaz is – nem tudjuk eldönteni, hogy a konklúzió melyik igazságfogalom szerint igaz. Ahhoz, hogy megoldhassuk a kevert következtetések problémáját, olyan egységes igazságfogalmat kellene alkalmaznunk, amely mindhárom kijelentésünkre (P1, P2, K) egyaránt alkalmazható, márpedig a diskurzuspluralista által kínált igazságkoncepció erre természeténél fogva nem alkalmas.

Ezt a problémát orvosolandó dolgozta ki Lynch az úgynevezett alethikus funkcionálizmust,¹⁵ amely egy mérsékeltébb változata az előbb említett pluralizmusnak. Lynch azt javasolja, hogy tekintsünk úgy az igazságra, mint ami egy *szereptulajdonság*, és emiatt a diszkurzív gyakorlatainkban betöltött szerepét tartjuk mérvadónak. Ez az elmélet azért számít mérsékeltébbnek, mert biztosítani tudja, hogy az igazság egyszerre legyen *egy* és közben *különböző*. Ha a szerepet tekintjük elsődleges meghatározási szempontnak, akkor ebben az értelemben az igazság *egy*, annak ellenére, hogy ezt a szerepet több igazságtulajdonság is megvalósíthatja.¹⁶ Az alethikus funkcionálizmus tehát egyrészt közelít a monizmushoz, ahogy azt Cory Wright is állítja,¹⁷ ugyanakkor illeszkedik a pluralista elmélet azon motivációjához, amely szerint az igazság tulajdonsága különböző módokon létezik, ezáltal teremt finom kapcsolatot monizmus és pluralizmus között.

Ezáltal Lynch biztosítani tudja, hogy az igazság fogalma diskurzusokon átívelő, azonban a realizáló tulajdonságok diskurzusokhoz kötöttek. Más tulajdonság realizálja az igazságfogalmunkat az empirikus és más a matematikai vagy éppen a morális diskurzusban; előbbiben az empirikus tényeknek való megfelelés, utóbbiban például a matematikai tézisek vagy a morális elvek koherenciája realizálja az igazságot. Ez lehetőséget teremt arra – miként azt Gila Sher megjegyzi –, hogy „az igazságról alkotott elképzeléseinkben nagyobb egyensúlyt érjünk el egység és változatosság között”.¹⁸

A következőkben rátérek a természeti és társadalmi fajták különbségére, amelynek segítségével kezelhetőbbé válik a korrespondenciaelmélet és a pluralizmus szintetizálása. Ezt követően amellet érvelek, hogy a társadalmi fajtákról szóló kijelentések értelmezhetőek a korrespondenciaelméleten belül, bár ehhez el kell fogadnunk a társadalmi tények létezését – ezek természetéről a későbbiekben lesz szó.

15 Lynch 2001.

16 Ez az állítás az elmefilozófiában elterjedt, az elmével kapcsolatos funkcionalisták által kidolgozott *többszörös megvalósíthatóság* tézisének igazságra való alkalmazása. Az eredeti, elmefilozófiában használt érvehz lásd Putnam 1967, 73–79.

17 Wright 2005, 1–28.

18 Sher 2013, 159. A funkcionalista alethikus pluralizmus kritikájához lásd: Wright 2010, 265–283; David 2013, 42–68.

3. Természeti és társadalmi fajták a korrespondenciaelmélet tükrében

Ebben a szakaszban arra mutatok rá, hogy az általam képviselt pluralista korrespondenciaelmélet valójában nem az igazság fogalmának egy pluralista felfogása – ugyanis a korrespondenciaelmélet igazságfogalmát alkalmazhatónak tartom minden diskurzusban (még ha ebben a dolgozatban csak a társadalmi fajtákkal foglalkozom is) –, hanem sokkal inkább az igazságalkotók, jelen esetben a tények pluralizmusa. A tényekkel kapcsolatos pluralizmus és a korrespondenciaelmélet elfogadásából ugyanakkor következik az igazsággal kapcsolatos pluralizmus. Hogy milyen kapcsolat van az igazságalkotók és az ontológiánk között, arról Armstrong a következőképp fogalmaz:

Bizonyos igazságok esetében bizonyos igazságalkotók kijelölése nem más, mint ezen igazságalkotók ontológiánkban való elismerése. Az elismert igazságalkotók teljes tartománya alkotja a metafizikát, ami arra a lényeges momentumra hívja fel a figyelmünket, hogy az igazságalkotók felkutatása épp olyan vitatott és bonyolult vállalkozás, mint maga a metafizika. Úgy gondolom, hogy az igazságalkotók keresésébe kezdeni a metafizika vagy legalábbis a realista metafizika vállalkozásának legtanulságosabb és leghasznosabb átszervezése.¹⁹

Eszerint az igazságalkotók természetének vizsgálatával egyidejűleg azt is tisztázhatjuk, hogy a világra vonatkozó elméleteink milyen létezők mellett köteleznek el minket. Tekintve, hogy az igazságalkotók azok az entitások, amelyek egy kijelentést igazgá tehetnek, és az általam is elfogadott ténykorrespondencia-elmélet szerint minden kijelentés csak akkor igaz, ha megfelel neki egy tény, akkor az igazságalkotók (tények) jellemzésével nem csupán az igazság természetéről teszünk kijelentéseket, és a kérdéses téma nem kizárólag igazságelméleti jelentőséggel bír, hanem épp annyira ontológiaiival is, nevezetesen a tények típusaira vonatkozó jelentőséggel.

A tényekre vonatkozó *monizmus* azon fajtája ellen érvelek, amely állítása, hogy a tények *azonos* módon léteznek. Ezen elmélet képviselői szerint nem lehet különbséget tenni a következő tények között: $5+7=12$, a csecsemőgyilkosság morálisan helytelen, Magyarországon egy személy 18 éves korától számít nagykorúnak és a víz két hidrogén és egy oxigénatomból áll. A tényekkel kapcsolatos *pluralizmusnak* pedig azt nevezem, ami ennek az ellenkezőjét állítja: a fent felsorolt tények nem ugyanolyan típusúak, vagyis *más típusú* tények teszik igazgá az „ $5+7=12$ ”, „A csecsemőgyilkosság morálisan helytelen”, „Magyarországon egy személy 18 éves korától számít nagykorúnak” kijelentéseket

¹⁹ Armstrong 2004, 23. Bár Armstrong nem a korrespondenciaelméletet, hanem az igazságalkotás elméletét képviseli, és az idézett passzus is ez utóbbi elmélet kontextusában kerül elő, de az általa javasolt igazságalkotás-elmélet azt is megvilágítja, hogy a korrespondenciaelmélet egyik összetevőjének (az igazságalkotóknak) kardinális szerepe van az ontológiánkra nézve. Az igazságalkotás metafizikájáról, valamint Armstrong nézeteiről lásd Kocsis 2016.

és megint más típusú tény teszi igazzá az „A víz két hidrogén és egy oxigénatomból áll” kijelentést. A tények különböző típusai közti megkülönböztetés gyökere a természeti fajták és társadalmi fajták közti megkülönböztetésen alapszik.

Általánosan a természeti fajta és társadalmi fajta annyiban különbözik egymástól, hogy a világ más-más szegmenseiben található létezőket klasszifikálhatunk a segítségükkel. Meglátásom szerint a természeti és társadalmi fajták közti eltéréseket két szempont szerint ragadhatjuk meg. A természeti fajták a megismerő szubjektumtól és társadalomtól független, *nem* fogalmilag konstituált létezéssel bírnak. Ehhez szorosan kapcsolódik az a jellemző, hogy a természeti fajtákról szóló kijelentések igazságalkotója egy *természeti tény*.²⁰ A társadalmi fajták ezzel ellentétben ugyan létezhetnek egyetlen individuumtól függetlenül, de egy társadalomtól (vagy a társadalom kisebb csoportjaitól) függetlenül nem. Mivel létezésük fogalmilag konstituált, a róluk szóló kijelentések igazságalkotója egy *nem-természeti*, pontosabban egy *társadalmi tény*.²¹

A társadalmi és természeti fajták közti megkülönböztetésre számos jelöltet találhatunk, úgy mint az oksági szerep vagy az ontológiai viszony.²² Én úgy vélem, hogy a fogalmi konstitúció (tehát az, hogy valami létezik-e anélkül, hogy fogalmat alkotnánk róla) egy plauzibilis és a megkülönböztetésre alkalmas demarkációs jelölt. Bár annak felismerése, hogy mely dolgok konstituáltak a fogalmaink által, nem magától értetődő, azonban tanulmányomban nem is céлом bizonyítani, hogy mely entitások természetiek és melyek társadalmiak, sokkal inkább egy *keretelméletet* kínálok.

Felmerülhet, hogy egy olyan típusú kijelentést teszünk, amely egyaránt tartalmaz természeti és társadalmi fajta fogalmakat, úgy, mint a „A férfiak magas szerotonin szintje korrelációt mutat a bűnelkövetéssel”. Kérdés, hogy ezt a kevert kijelentést (amelyben a „szerotonin” egy természeti fajta fogalom, a „bűnelkövetés” pedig egy társadalmi fajta fogalom)²³ vajon milyen típusú tény teszi igazzá. Ebben a tanulmányban nem vállalkozom ennek a problémának a részletes vizsgálatára és megoldására (tekintettel arra, hogy fő célom egy igazságelmélet, és nem annyira egy ontológia részletes bemutatása – még ha ezek nem is függetlenek egymástól, miként arra fentebb igyekeztem rávilágítani), ugyanakkor úgy vélem, hogy ha egy kijelentés tartalmaz legalább egy társadalmi fajta fogalmat

20 A természeti fajták klasszikus, esszencialista értelmezéséhez lásd: Putnam 2010, 13–74; Kripke 2007. Kripke és Putnam szerint a természeti fajták azért természetiek, mert van egy olyan mikrostrukturális, esszenciális tulajdonságuk, amely miatt például a víz minden lehetséges világban H₂O. Tanulmányomban a természeti fajtákat egy mérsékeltébb, az esszencializmust figyelmen kívül hagyó értelemben használom. Ehhez lásd: Dupré 1981, 66–90; Kitcher 1984, 308–333; Khalidi 2013. Érdemes megjegyezni azonban, hogy a klasszikus értelmezés keretében a természeti fajtákat az különbözteti meg a társadalmiaktól, hogy míg az előbbieket *merev jelölők*, tehát minden lehetséges világban ugyanazt jelölik, addig az utóbbiak *puha jelölők*, tehát van olyan lehetséges világ, amelyben a házasság egészen más dolgot jelöl, mint a mi világunkban.

21 Searle 1995.

22 Ennek összefoglalásához lásd Epstein 2018 (2.2-es szakasz).

23 Nem beszélve a „férfi” kifejezésről, amely kontextustól függően lehet természeti vagy társadalmi fajta fogalom.

(jelen esetben a „bűnelkövetés” fogalmát), akkor ezt a kijelentést egy társadalmi tény teszi igazgá, annak ellenére is, hogy egy természeti fajta fogalom a kijelentés alkotóeleme. Tehát a természeti tények leírására alkalmas kijelentéseket kizárólag természeti fajta fogalmak alkotják, míg a társadalmi tények leírására alkalmas kijelentéseket alkothatják csupán társadalmi fajta fogalmak, valamint természeti és társadalmi fajta fogalmak egyaránt. Ha az igazságalkotók (tények) léte és tulajdonsága legalább részben függ a fogalmainktól, akkor társadalmi tényekről érdemes beszélni.

E felosztás szerint az ontológiánkban elismert létezők két részre oszthatók:²⁴ tőlünk (megfigyelő[k]tól, társadalomtól) független létezőkre²⁵ és olyanokra, amelyek nem léteznek tőlünk függetlenül – még ha ez nem is minden tárgy vagy dolog esetében egyértelmű.²⁶ Mielőtt ezt a problémát részletezném, vizsgáljunk meg néhány egyértelmű példát, amelyek esetében nincs igazán okunk kételkedni a fenti duális klasszifikációt illetően. A természeti fajták esetében ideális példa a víz, azaz a H_2O . A víznek számos felszíni tulajdonsága van: iható, színtelen, szagtalan folyadék, de ami még inkább lényeges, az nem a felszíni, hanem a kémiai természete, nevezetesen az, hogy egy vízmolekula két hidrogén és egy oxigénatomból áll. A természeti fajták klasszikus, esszencialista felfogásával szemben számomra kevésbé releváns kérdés, hogy vajon a „víz” merev jelölő-e, vagy az, hogy léteznek-e rejtett, esszenciális tulajdonságok. A számomra érdekes kérdés az, hogy 1) létezik-e a víz megismerő szubjektum(ok) *nélkül* (tehát létezése függ-e a fogalomalkotó közösségtől), illetve 2) a vízről alkotott képzeink, valamint a hozzátársított fogalmaink hatást gyakorolnak-e a víz tulajdonságaira (azaz megváltozik-e bármilyen felszíni vagy kémiai tulajdonsága a víznek attól, hogy miként vélekedünk róla). Amennyiben mindkét kérdésre nemleges választ adunk, úgy elismerjük, hogy az itt említett kritériumok szerint a víz egy természeti fajta létező. Eszerint „A víz fagyáspontja $0\text{ }^\circ\text{C}$ ” kijelentés attól függetlenül igaz, hogy van-e egy természeti tény, az a tény, hogy (köszönhetően a sajátos kémiai tulajdonságainak) a víz fagyáspontja $0\text{ }^\circ\text{C}$, amely a kijelentést igazgá teszi.²⁷

24 A megkülönböztetés és annak jelentősége nem újkeletű. Searle már 1998-ban hangsúlyozta a tőlünk függő és tőlünk független létezők megkülönböztetésének relevanciáját. „Úgy vélem, a megkülönböztetés a megfigyelőn múló és a megfigyelőtől független sajátosságok között sokkal fontosabb, mint filozófiai kultúránk hagyományos megkülönböztetései, például a test és a lélek, vagy a tény és az érték között.” (Searle 2000, 119.) Azonban ennek igazságelméleti konzekvenciái nemigen voltak.

25 Ez az álláspont ugyan megköveteli a metafizikai realizmust, ellenben nem szól arról, hogy adekvát módon megismerhetők-e ezek a létezők. Azaz nincs episztemológiai következménye. Ellentmondásmentesen gondolhatom, hogy léteznek elektronok, miközben nem rendelkezem tudással arról, hogy milyen tulajdonságokkal rendelkeznek.

26 A filozófusok között koránt sincs egyetértés abban, hogy a világot fel lehet így osztani. Nagy problémát jelent például a biológiai fajok besorolása. Ennek részletes tárgyalásához lásd: Sivadó 2018, 92–119; Khalidi 2013, 125–166.

27 Nem kizárt – bár nem valószínű –, hogy a vízről egy nap kiderül, nem H_2O . Ennek ellenére sincs okunk kételkedni abban, hogy ezt egy természeti tény teszi igazgá, mert ez esetben nem arra vagyunk kíváncsiak, hogy miként gondolunk mi (emberek) a vízre, hanem arra, hogy tőlünk függetlenül *valamilyen*, figyelmen kívül hagyva azt, hogy valaha hozzáférünk-e ehhez adekvát módon.

A társadalmi fajták elemzésekor számos olyan sajátosságot kell számításba vennünk, amelyekkel a természeti fajták nem rendelkeznek, és ezen sajátosságok a társadalmi fajták lényegi, konstitutív jellemzői. Bhaskar²⁸ szerint a társadalmi fajták 1) fogalmi természetűek: a rájuk vonatkozó vizsgálódás és a kialakításuk egyaránt függ az általunk használt fogalmaktól. 2) Létezésüket aktív ágensek biztosítják és 3) a társadalmi fajták a társadalmi struktúra által meghatározottak: a társadalmi fajtákat csak viszonyaikban lehet/érdemes elemezni.²⁹ Ez a három jellegzetesség egyaránt rávilágít arra, hogy a társadalmi fajták létezése és természete függ attól, hogy milyen közösségben, milyen fogalmiság által jöttek létre, valamint azoktól a gyakorlatoktól, amelyek egyrészt konstituálják, másrészt fenntartják őket.³⁰

A társadalmi fajta illusztrálásához nézzük meg a következő gondolatkísérletet. Tegyük fel, hogy tudósok kifejlesztettek egy fogalomlefejtő gépet,³¹ amely – megfelelő programozást követően – képes kitörölni fogalmakat egy ember vagy akár az egész emberiség fogalmi készletéből. Mindezt úgy, hogy a fogalomhoz társított összes mentális állapot, emlék és tárgyi megnyilvánulás is megszűnik létezni. Tétélezzük fel továbbá azt is, hogy a tudósok nem értenek egyet a házasság intézményével, sőt kifejezetten károsnak tartják azt, éppen ezért betáplálják a gépbe, hogy az egész emberiség – beleértve magukat is – felejtse el a „házasság” fogalmát.

Ahhoz, hogy lássuk, a házasság egy társadalmi fajta, fel kell tennünk a kérdést: vajon a gép sikeres használatát követően létezik-e a házasság? A válasz minden bizonnyal nemleges. Ha a jegygyűrűk meg is maradnak, nem tudnánk ezeket úgy értelmezni, mint akkor, ha rendelkeznének a „házasság” fogalmával. Ám ha a „tigris” fogalmat törölték volna ki emlékezetünkől a tudósok, a tigris éppúgy létezne, mint a gép alkalmazása előtt – világos tehát, hogy a társadalmi fajták létezése függ a fogalomalkotástól és annak használatától. „A házasság létezik” mondat igazsága attól függ, hogy létezik-e az embereknek egy olyan csoportja, amely rendelkezik a „házasság” fogalmával, tehát az igazságalkotó nem egy természeti, hanem egy társadalmi tény.³²

28 Bhaskar 1998.

29 Bhaskar társadalmi fajtákra vonatkozó állításait részletesen bemutatja Sivadó 2018.

30 A fogalmi konstitúció mint demarkációs kritérium több szerzőnél is megjelenik, még ha nem is explicit módon. John Searle szerint az intézményi tények szükséges feltétele, hogy deklarációkat tegyünk, míg Ian Hacking úgy véli, hogy a társadalmi fajták létezhetnek ugyan a fogalmainktól függetlenül, ám a róluk való beszéd, a fogalomalkotás és a hozzájuk társított képzetek megváltoztatják a társadalmi fajták példányainak extrinzikus és intrinzikus tulajdonságait is. Ehhez lásd: Searle 1995, 2010; Hacking 1999.

31 A fogalomlefejtő gép ötletét Ron Mallontól kölcsönöztem, aki könyvében neuroszemantikus törölő-sugárnak (*neurosemantic eraser ray*) hívja a gépet, de funkcióját tekintve ugyanaz, mint a fogalomlefejtő gép. Lásd Mallon 2016.

32 Természetesen találhatunk olyan példákat, amelyek klasszifikációja nem problémamentes: gyakran a kontextus határozza meg egy fogalom fajtába sorolását, ilyen lehet az „ember”, az „apa”, a „nő” stb. További problémát jelenthetnek a konkrét artefaktumok, avagy mesterséges fajták (*artificial kinds*). Utóbbiak elemzéséhez lásd Kusch 1999. Jelen tanulmány keretében nem foglalkozom ezen problémák megoldásával, annyit azonban megjegyzek, hogy érdemes a természeti és társadalmi fajták megkülönböztetésére

Nem állítom, hogy ezzel a megkülönböztetéssel lefedhetnénk az összes típusú tény: amennyiben valaki nem gondolja, hogy a morál vagy a matematikai entitások a természeti világ részét képezik, ugyanakkor azt sem gondolja, hogy ezek létezése pusztán emberi konstrukció eredménye, úgy megnyílik a lehetőség, hogy a természeti és társadalmi tények mellett a tények további területeit határozzuk meg, természetüket megvizsgáljuk, valamint plauzibilis értelmezést nyújtunk ezen területeken belül megfogalmazott állítások igazságértékéről.

4. Egy pluralista korrespondenciaelmélet

Többen felvetették már, hogy a korrespondenciaelmélet és az alethikus pluralizmus konzisztensek egymással.³³ A második szakaszban láthattuk, hogy az alethikus funkcionalisták is keresik a monizmust és pluralizmust egyaránt érvényesítő elméletet, amelyben feloldhatják az egység és sokaság között meglévő feszültséget, a továbbiakban ehhez a célkitűzéshez csatlakozva bontom ki saját álláspontomat.

Ahhoz, hogy az igazság hatókörproblémáját kezelni tudjam, egy olyan alethikus pluralista álláspontot mutatok be, amelyben az igazság fogalma egységesen kezelhető a korrespondenciaelmélettel, miközben az igazságalkotók szintjén különbséget teszek természeti és társadalmi tények között. Ezzel természetesen nem oldom meg a hatókörproblémát, azonban a társadalmi valóságunkról tett kijelentések igazságértékét megőrizhetjük a korrespondenciaelmélet intuitív igazságfogalmának megtartásával. Az előző szakaszban azért mutattam be a természeti és társadalmi fajták közti distinkciót, hogy biztosítani tudjam a társadalmi fajtákra vonatkozó kijelentések ontológiai páriját. Az igazság fogalmával kapcsolatban kielégítő választ kínál a korrespondenciaelmélet, azonban a kijelentések adekvát tényeinek megragadása további magyarázatot igényel.

Amie Thomasson leírásában világosan láthatjuk a társadalmi fajtáknak azt a jellegzetességét, amely a pluralista korrespondenciaelmélet számára különösen fontos, tudniillik azt, hogy a társadalmi tényeknek is van egy bizonyos értelemben vett „objektivitásuk”.³⁴

úgy tekintenünk, mint amelyek úgynevezett *ideáltípusok*. Max Weber szerint az ideáltípusok olyan absztrakciók által létrejött gondolati képződmények vagy fogalmak, amelyek segítségével kiemelhetjük és felnagyíthatjuk a vizsgált dolog tulajdonságait, ezáltal érthetőbbé és kezelhetőbbé tehetjük az általunk vizsgált dolgok rendszerét. Bár Weber azt állítja, hogy az ideáltípusok tiszta gondolati konstrukciók, amelyek a valóságban sohasem létezhetnek tisztán és elkülönítetten, azonban a weberi fogalom segítségünkre lehet, amennyiben a filozófiai elméletekre nem úgy tekintünk, mint amelyek igaz módon kívánják leírni a valóságot, hanem úgy, mint amelyek hasznos fogalmakat, képzeteket szolgáltatnak például a természeti és társadalmi valóságunk értelmezéséhez. Ehhez lásd: Weber 1987; Erdélyi 2003.

33 Az erre vonatkozó kísérletekhez lásd például: Horgan 2001, 67–97; Fumerton 2013, 197–212; Sher 2013, 157–180; Sher 2015, 191–210.

34 A társadalmi tények esetében nem beszélhetünk erős objektivitásról: nem arról van szó, hogy a társadalmi tények olyan értelemben lennének objektívek, mint az a tény, hogy az arany atommagja 79 proton

A nyilvánvaló elmfüggőségük ellenére [a társadalmi entitások] a valós entitások jellegzetességeit mutatják: egyrészt sok dolgot nyilvánvalóan nem tudunk róluk, ezért komoly vizsgálódásokat igényel ezek felfedezése – ideértve az adószedők, a bíróságok és a társadalomtudományok gyakorlatait. És ezeknek a felfedezéseknek az a céljuk, hogy objektív ismeretet mutassanak fel, akár csak a természettudományok. Másrészt a társadalmi entitásokat valamilyen értelemben mi magunk alkotjuk, mégis általában úgy találkozunk velük, hogy függetlenek akaratunktól, sőt kényszerítő erejük van ránk nézve. Nem tehetem meg saját akaratomból, hogy ne legyen adósságom, vagy azt, hogy Barack Obama ne legyen elnök.³⁵

Az előző szakaszban igyekeztem megvilágítani, hogy a tények plurális módon történő felfogása nem alaptalan, könnyen lehet ugyanakkor, hogy revideálnunk kell a tényekkel kapcsolatos azon intuíciónkat, hogy azok pusztán természetiek lehetnek. Amennyiben elfogadjuk, hogy a természeti tények mellett létezhetnek a thomassoni értelemben vett objektív társadalmi tények, akkor azt kell megmutatni, hogy miként felelhet meg egy kijelentés egy társadalmi ténynek. Mindenekelőtt szeretném tisztázni, hogy a társadalmi tények léte – ahogy azt korábban is megjegyeztem – fogalmilag konstituált, azonban ez nem jelenti azt, hogy ne lennének *részben* függetlenek a fogalmainktól.

Nem csupán azért érdemes így gondolni a társadalmi tényekre, mert ez illeszkedik ahhoz az intuícióhoz, hogy a társadalmi fajták fogalmilag konstituáltak, ugyanakkor részben függetlenek tőlem mint szubjektumtól, hanem azért is, mert így tudjuk magyarázni egy kijelentés és egy társadalmi tény közti korrespondenciaviszonyt. Amennyiben elfogadjuk a fentebb írtakat, miszerint a társadalmi fajták, még ha konstruáltak is, egy sajátos értelemben reális létezők, valamint meg kívánjuk őrizni az igazság korrespondentista fogalmát, akkor ez egyben indokot szolgáltat arra is, hogy elfogadjuk a korrespondenciaelmélet pluralista változatát. Láthatjuk továbbá, hogy a társadalmi tények legalább részben függetlenek tőlünk, megismerő szubjektumoktól, ezáltal nem kell azonosítanunk a partikuláris kijelentéseket a tényekkel, hanem a kijelentésekkel képesek vagyunk *representálni* azokat a *társadalmi tényeket*, amelyek létezését bizonyos társadalmi gyakorlatok, konvenciók, vagy éppen szabályok, intézmények tartanak fenn. Elfogadva az eddigieket, a következőként értelmezhetjük a társadalmi fajtákról tett kijelentéseket: „Az egyetemi

tartalmaz; csupán arról van szó, hogy a társadalmi tények léte nem az egyes ember akaratától függnek, hanem (részben) bizonyos jogokkal felruházott csoportok kollektív intencionalitásától. Ez az „objektivitás” tehát sokkal inkább egyfajta interszubjektivitás, amely biztosítja a társadalmi tények fennállását. Ezzel elkerülhetjük, hogy egyrészt szubjektivizáljuk ezek létezését, másrészt azt, hogy erős objektivitást tulajdonítsunk nekik.

35 Thomasson 2009, 545. Az idézet azon része, miszerint a társadalmi jelenségeket felfedezzük, félrevezető, ugyanis a társadalmi entitásokat sokkal inkább létrehozuk, feltaláljuk, semmint felfedezzük, ugyanakkor jól megvilágítja, hogy a társadalmi entitások bizonyos értelemben függetlenek tőlünk, illetve objektív ismeretek forrásaként tűnhetnek fel (bár valójában ezeket szerencsésebb lenne interszubjektív ismereteknek nevezni), annak ellenére, hogy mi magunk hozzuk létre őket.

polgárok túlnyomó többsége elutasítja az új ösztöndíj-szabályozást” kijelentés azért igaz, mert x társadalmi kontextusban van két társadalmi fajta – jelen esetben az *egyetemi polgár* és az *új ösztöndíj-szabályozás*, amelyeket az egyetem szabályzata konstituál –, és az „egyetemi polgár” kifejezés által definiált közösség tagjainak túlnyomó része elutasítja az új ösztöndíj-szabályozást. Azt állítom, hogy a társadalmi fajták nem szolgálnak alapot a társadalmi jelenségekkel kapcsolatos diskurzusra, hanem ez – legalábbis születésükkor – éppen fordítva történik: a diskurzusz az, ami megteremti a társadalmi fajtákat, pontosabban a diskurzusz az, ami bizonyos természettel ruházza fel az adott társadalmi fajta létezőt. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy a társadalmi fajták diskurzusz általi születésüket követően ne határoznák meg a diskurzusz *kereteit*.

Tekintsünk tehát úgy a társadalmi tényekre, mint amelyeknek társadalmi intézmények, gyakorlatok, csoportok, törvények, konvenciók (egyszóval társadalmi entitások) biztosítják a létüket.³⁶ Amennyiben így tekintünk rájuk, akkor világos, hogy ezek természete pusztán konvencionális, ami annyit jelent, hogy akkor érvényesek (egy közösségen belül, és nem univerzálisan), ha a közösség többsége igazodik hozzá, és egyben elvárják, hogy a közösség többi tagja is igazodjon ezekhez. Ám ez nem jelenti azt, hogy ha valaki nem követi a konvenciókat, szabályokat, akkor azok ne léteznének; épp ez különbözteti meg a társadalmi szabályokat a természet törvényeitől. Míg utóbbiakkal kapcsolatban lehetünk robusztus értelemben vett realisták, addig az előbbiekkal kapcsolatban – amennyiben nem akarunk platonisták lenni, mégis meg akarjuk tartani a társadalmi fajtákra vonatkozó kijelentések igazságértékét – nem lehetünk telivér realisták.³⁷ Ezzel valójában egy olyan mérsékelt realista elméletet képviselhetünk, amely a fikcionalizmus és a robusztus realizmus között helyezkedik el, és amelyben megőrizhetjük ezen diskurzuszukon belül a kijelentések igaz-hamis kiértékelését anélkül, hogy elköteleződnenk a tőlünk teljesen független társadalmi valóság és társadalmi tények létezése mellett.

5. Konklúzió

Amennyiben a társadalmi fajtákra, valamint az ezen fajtákról szóló tényekre úgy tekintünk, ahogy azt az eddigiekben bemutattam, akkor megtarthatjuk az igazság korrespondencián alapuló fogalmát anélkül, hogy el kellene fogadnunk azt az implikációt, miszerint bizonyos diskurzuszokban, mivel nem találjuk a kijelentéseknek megfelelő természeti

36 Ezt a nézetet egyaránt elfogadhatja a naturalista és az antinaturalista: a naturalista gondolhatja azt, hogy ezek végsősoron fizikai létezőkre „épülnek rá”, például a pénz a papírlapokon lévő tintapacákra, valamint az antinaturalista azon elköteleződésével is konzisztens, miszerint a társadalmi entitások nem vezethetők vissza fizikai létezőkre. Bármilyen módon vélekedjünk is a társadalmi entitások természetéről, a korrespondenciaelmélettel minden esetben számot adhatunk az ezekről szóló kijelentések igazságértékéről.

37 Fumerton azt vizsgálja, hogy az igazság pluralista korrespondenciaelmélete miként egyeztethető össze antirealista (idealista, relativista) álláspontokkal. Lásd Fumerton 2013, 197–212.

tényeket, jogosulatlanul használjuk az „igaz” kifejezést. Megpróbáltam rámutatni arra, hogy a korrespondenciaelmélet, a pluralista igazságelmélet, valamint a fajták ontológiáját érintő kérdések metszetében felvázolhatunk egy olyan álláspontot, amelyben az igazság fogalma alkalmazható a társadalmi valóságunkról szóló diskurzusban, ugyanakkor különbséget tudunk tenni aszerint, hogy az igazságalkotók (a tények) milyen típusúak (természetiek vagy társadalmiak).

Dolgozatomban tehát a következők mellett próbáltam érvelni. 1) Amennyiben számot akarunk adni a társadalmi entitásokról szóló kijelentések igazságértékéről, úgy a korrespondenciaelmélet mellett nem szükséges más szubsztantív elméleteket beledolgozni egy pluralista elméletbe. 2) A pluralista korrespondenciaelmélet egyaránt alkalmas igazságelmélet lehet a robosztus realistáknak és a radikális konstruktivistáknak, tekintve, hogy az elmélet nem kötelez el minket a világban létező dolgok metafizikai természetét illetően abban az értelemben, hogy melyik diskurzus entitásai természetiek és melyek társadalmiak (hiszen vannak, akik egyik fajta tényt a másikra próbálják redukálni). Sokkal inkább nyújt egy olyan *keretet*, amely kezelhetővé teszi az igazság fogalmának olyan diskurzusokban való alkalmazhatóságát is, amely nem a természeti világot, hanem a konvencionális és fogalmilag konstruált ember alkotta társadalmi világ tényeit írják le.

Bibliográfia

- Armstrong, David. 2004. *Truth and Truthmakers*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511487552>.
- Bhaskar, Roy. 1998. *The Possibility of Naturalism*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203976623>.
- Brink, David. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624612>.
- David, Marian. 2013. „Lynch’s Functionalist Theory of Truth.” In *Truth and Pluralism: Current Debates*, szerk. N. J. L. L. Pedersen – C. D. Wright, 42–68. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195387469.003.0003>.
- Dupré, John. 1981. „Natural Kinds and Biological Taxa.” *The Philosophical Review* 90: 66–90. <https://doi.org/10.2307/2184373>.
- Epstein, Brian. 2018. „Social Ontology.” In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. Edward N. Zalta. [<https://plato.stanford.edu/entries/social-ontology/>] (2021.12.09.)
- Erdélyi Ágnes. 2003. *A társadalmi világ ideáltipikus felépítése*. Budapest: Typotex.
- Fumerton, Richard. 2013. „Alethic Pluralism and the Correspondence Theory of Truth.” In *Truth and Pluralism: Current Debates*, szerk. N. J. L. L. Pedersen – C. D. Wright, 197–212. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195387469.003.0010>.

- Hacking, Ian. 1999. *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Horgan, Terence. 2001. „Contextual Semantics and Metaphysical Realism: Truth as Indirect Correspondence.” In *The Nature of Truth – Classic and Contemporary Perspectives*, szerk. M. Lynch, 67–97. Cambridge, MA: MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/4884.003.0009>.
- Kalderon, Mark. 2005. *Moral Fictionalism*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199275977.001.0001>.
- Khalidi, Muhammad. 2013. *Natural Categories and Human Kinds*. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511998553>.
- Khalidi, Muhammad. 2015. „Three Kinds of Social Kinds.” *Philosophy and Phenomenological Research* 90/1: 96–112. <https://doi.org/10.1111/phpr.12020>.
- Kitcher, Philip. 1984. „Species.” *Philosophy of Science* 51: 308–333. <https://doi.org/10.1086/289182>.
- Kocsis László. 2015. „Realizmus korrespondencia-igazság nélkül.” In *Realizmus, magyarázat, megértés*, szerk. Márton M. – Molnár G. – Tözsér J., 209–236. Budapest: L'Harmattan.
- Kocsis László. 2016. *Az igazságalkotás metafizikája*. Budapest: L'Harmattan.
- Kocsis László. 2018. „Bevezetés az igazságelméletekbe.” In *Az igazság elméletei*, szerk. Kocsis L., 13–129. Budapest: L'Harmattan.
- Kocsis László. 2020. „Van-e igazság az etikában? – A morális igazság mint filozófiai probléma.” *Vigilia* 85/3: 187–197.
- Kripke, Saul. 2007. *Megnevezés és szükségszerűség*. Ford. Bárány Tibor. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Kusch, Martin. 1999. *Psychological Knowledge – A social history and philosophy*. London: Routledge.
- Lynch, Michael. 1998. *Truth in Context: An Essay on Objectivity and Pluralism*. Cambridge, MA: MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/6926.001.0001>.
- Lynch, Michael. 2001. „A Functionalist Theory of Truth.” In *The Nature of Truth*, szerk. M. P. Lynch, 723–749. Cambridge, MA: MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/4884.003.0048>.
- Lynch, Michael. 2005. „Functionalism and Our Folk Theory of Truth.” *Synthese* 145: 29–43. <https://doi.org/10.1007/s11229-004-1771-2>.
- Lynch, Michael. 2009. *Truth as One and Many*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199218738.001.0001>.
- Mallon, Ron. 2016. *The Construction of Human Kinds*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198755678.001.0001>.
- Putnam, Hilary. 1967. „The Nature of Mental States.” In *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, szerk. D. J. Chalmers, 73–79. New York: Oxford University Press.
- Putnam, Hilary. 2010. „A »jelentés« jelentése.” Ford. Kovács János – Polgárdi Ákos. *Különbség* 10/1: 13–74.
- Russell, Bertrand. 1956. „The Philosophy of Logical Atomism.” In *Logic and Knowledge*, szerk. R. C. Marsh – Bertrand Russell, 175–281. London: George Allen and Unwin.
- Searle, John. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Searle, John. 2000. *Elme, nyelv és társadalom – A való világ filozófiája*. Ford. Kertész Balázs. Budapest: Vince Kiadó.

- Searle, John. 2010. *Making the Social World*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780195396171.001.0001>.
- Sher, Gila. 2013. „Forms of Correspondence: The Intricate Route from Thought to Reality.” In *Truth and Pluralism: Current Debates*, szerk. N. J. L. L. Pedersen – C. D. Wright, 157–180. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195387469.003.0008>.
- Sher, Gila. 2015. „Truth as Composite Correspondence.” In *Unifying the Philosophy of Truth*, szerk. T. Achourioti – H. Galinon – J. Martínez Fernández – K. Fujimoto, 191–210. Springer Verlag: Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-017-9673-6_9.
- Sivadó Ákos. 2018. *A megértés mestersége*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont.
- Tappolet, Christine. 1997. „Mixed Inferences: A Problem for Pluralism about Truth Predicates.” *Analysis* 57: 209–210. <https://doi.org/10.1093/analys/57.3.209>.
- Tappolet, Christine. 2000. „Truth Pluralism and Many-valued Logics: A Reply To Beall,” *Philosophical Quarterly* 50: 382–385. <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00195>.
- Thomasson, Amie. 2009. „Social Entities.” In *The Routledge Companion to Metaphysics*, szerk. Robin Poidevin et al., 245–254. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203879306>.
- Weber, Max. 1987. *Gazdaság és társadalom – A megértő szociológia alapvonalai I*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Wright, Cory. 2005. „On the Functionalization of Pluralist Approaches to Truth.” *Synthese* 145: 1–28. <https://doi.org/10.1007/s11229-004-5863-9>.
- Wright, Cory. 2010. „Truth, Ramsification, and the Pluralist’s Revenge.” *Australasian Journal of Philosophy* 88: 265–283. <https://doi.org/10.1080/00048400902941315>.
- Wright, Crispin. 1992. *Truth and Objectivity*. Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.1080/00455091.1995.10717430>.
- Wright, Crispin. 1996. „Précis to Truth and Objectivity.” *Philosophy and Phenomenological Research* 56: 863–868, 911–941.
- Wright, Crispin. 2001. „Minimalism, Deflationism, Pragmatism, Pluralism.” In *The Nature of Truth*, szerk. M. P. Lynch, 751–787. Cambridge, MA: MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/4884.003.0049>.

Schmal Dávid Flórián

Nietzschei útvonalak Michel Foucault gondolkodásában¹

„Ó, ezek a görögök! Ők aztán tudtak *élni*: ehhez pedig arra van szükség, hogy az ember bátran megálljon a felszínnél, a redőnél, a bőrnél, imádattal legyen a látszat iránt, higgyen a formákban, a hangokban, a szavakban, a látszat egész Olümposzában! Ezek a görögök felszínesek voltak – *mélységből!*”² – írja Nietzsche *A vidám tudomány* előszavában. Ha a mélység eltűnt a felszín, a redő, a bőr mögül, ha Isten halott, akkor nincs már birtokunkban az a középpont, mely valójában talán sohasem volt, s amelyről úgy hittük, szükséges ahhoz, hogy gondolkodásunkat orientáljuk. Az alap, az eredet, az evidencia az *igazság akarásából* táplálkozó gondolkodás indifferens eleme. Nietzsche szerint a filozófia története során mindig meghatározó jelentőségű volt, hogy a gondolkodás mozgása egy mozdulatlan elem köré rendeződik, melyben eredetét látja, s melynek visszatérését várja. Platón óta egy ideális, változatlan és egységes mozzanat kerül a középpontba,³ s ez lényegében akkor sincs másképp, ha az ideát valamilyen materiális szubsztancia váltja fel. A metafizika kezdetektől uralkodó különbsége, mely a centrum és a környező elemek, a lényeg és a lényegtelen, az egység és a sokféleség, az érzékfeletti és az érzéki között lett kijelölve, a kritika lehetséges alakzatait is megszabta. A feladat leporolni a valódit, lefejtetni a ráakódott rétegeket a lényegiről, meggyógyítani a fertőzöttet. A kritika tehát mindig is karöltve járt a metafizikával. Felkutatni a titkot: ehhez le kell hasítani az oda nem illő rétegeket, el kell határolni a tévedést, a vélekedést és a hazugságot az igazság tiszta és ártatlan birodalmától.

Különös helyzet alakul ki, ha a kritika mozgása nem áll meg az igazság rezervátuma előtt, hanem beléhatol, átjárja, és szétszakítja egységét. Az az erő, amely a titok felfedésére irányult, most a titok ellen fordul, s célja immár nem megszabadítás, hanem gyilkosság. Az igazság gyilkossága, Isten gyilkossága. A kritika új képe tehát mindannak a szétszórását, sokaságban, változásban való feloldását hirdeti, amit evidensnek, történelem feleltinek, igaznak tartunk. Nem létezik eredeti egység, minden ilyen fogalom történetileg konstruált.⁴ Ennek nyomán a nietzschei kritika *értékkritika*, ami nem azt jelenti, hogy bizonyos előfeltételezett értékek pozíciójából bírálja a többit. Ez az attitűd a metafizika hagyományos értékhierarchiáját egészében támadja. A kérdés tehát nem az, hogy miben áll egy érték, hanem hogy *miért akarjuk* gondolkodásunk középpontjába állítani. „A kri-

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.5

1 Köszönettel tartozom Faragó-Szabó Istvánnak, Olay Csabának, valamint névtelen lektoromnak dolgozatomhoz fűzött hasznos megjegyzéseirért.

2 Nietzsche 2017a, Előszó 4. (Kiemelés az eredetiben.)

3 Nietzsche 2015, Az „ész” a filozófiában 5.

4 Nietzsche 2015, Az „ész” a filozófiában 1.

itikai probléma így az értékek értékének a problémája, azé az értékelésé, amely értéküket megelőzi, egyszóval az értékteremtés problémája.⁵ Vagyis minden érték valójában egy komplex tevékenység, az *értékelés* által jön létre a történelem során.⁶

„Ki is az tulajdonképpen, aki itt kérdéseket intéz hozzánk? Voltaképpen *mi* az bennünk, ami az »igazságot« akarja? [...] Ennek az akarásnak az *értékére* kérdeztünk.”⁷ Nietzsche szerint egy igazság, egy érték mögöttes erőhatások dinamikus játéka alapul.⁸ Individuális ágensek, vagy valamiféle eredendő szubjektivitás helyett ezek az erők azok, amelyek az értékteremtésért felelősek. Az erők működését semmi sem alapozza meg, viszonyuk tehát kaotikus küzdelem.⁹ Az egységesnek hitt értékek eredeténél különbség, sokaság, elmozdulás működik.¹⁰ Az erők illetően működéseinek feltérképezését nevezi Nietzsche *genealógiának*.¹¹ A kritika feladata így az értékek eredeténél, származásánál munkálkodó különbözőség, sokféleség, történetiség, vagyis az érték látszólagos azonosságában tevékenykedő erőtipusok és elrendeződéseik, kölcsönhatásaik, egymásra következtetések feltárása.

A következőkben a nietzschei kritikai attitűd működését Michel Foucault gondolkodásában fogom vizsgálni.¹² Először Foucault Nietzsche- és genealógia-interpretációját veszem szemügyre, majd a hatalom problémája mentén igyekszem megmutatni azt, hogy a francia szerző nem csupán az értelmezés terén, de a gondolkodás legalapvetőbb alakzatait tekintve is Nietzsche tanítványaként érthető meg.

Lássuk Foucault gondolkodásának néhány jellegzetes alakzatát abból az időszakból, amikor a tudás diszkurzív szerveződéseinek leírása helyett főként a hatalom tudást megalapozó gyakorlatai kerülnek a szerző történeti vizsgálódásainak fókuszába.¹³ Ekkor már úgy találja, hogy a különféle diskurzusokban kirajzolódó, önmagukat normatív rendszerekként tételező tudásalakzatok megjelenése részben olyan *társadalmi gyakorlatok* függvénye, amelyek a szubjektum kitermelésében kulcsszerepet játszanak.¹⁴ Ezek az eljárások Foucault szerint a *hatalom* működésében keresendők, így a hatalom és a tudás

5 Deleuze 1999, 13.

6 Nietzsche 2016, 9[91] = KSA 12. 9[91].

7 Nietzsche 2017b, A filozófusok előítéleteiről 1. (Kiemelés az eredetiben.)

8 Nietzsche 2016, 9[91] = KSA 12. 9[91].

9 Nietzsche 2019, I/13. Ezt a decentralizált küzdőteret nevezi Nietzsche a *hatalom akarásának* (Deleuze 1999, 136). A hatalom akarásának különböző interpretációiról lásd Ullmann 2012, 264.

10 „Nietzsche megpróbálta elgondolni a viszonyulást szubsztanciák nélkül, relációkat korrelátumok nélkül, különbséget kizárás nélkül.” (Schrift 1996, 339–40.) Az idegen nyelvű irodalmakból vett idézeteket itt és a továbbiakban saját fordításomban közlöm.

11 Deleuze 1999, 15.

12 Bár a következőkben Foucault úgynevezett „genealógiai” korszakára fogok koncentrálni, a nietzschei inspiráció végigkíséri a szerző életművét. Nietzsche már az 1950-es évek végétől, s főként a 60-as években fontos szerepet játszik gondolkodásában. Ezzel kapcsolatban lásd Harcourt 2021. Érdeemes továbbá említést tenni a Collège de France-ban 1970–71-ben tartott kurzusról, ahol nagyban Nietzsche-re támaszkodva vizsgálta tudás és igazság viszonyának történetét, lásd Patton 2018.

13 Honneth 1993, 149.

14 Olay – Ullmann 2011, 385.

viszonyát kezdi tanulmányozni, s ehhez a történelmi vizsgálódás olyan útvonalain indul el, amelyek megingatják a két terület hagyományos szembenállását. S mivel a tudás történeti alakulásának döntő mozgatója a hatalomban rejlik, új módszerre van szükségünk, amely nem a diskurzusok pozitivitását ragadja meg, hanem azokat a mögöttes folyamatokat, amelyek egy-egy jelenség fellépését magyarázni képesek. Így fordul Foucault Nietzsche felé, s új módszere a genealógia lesz.¹⁵

„A genealógia [...] [ö]sszefirkált, átvakart, többszörösen újraírott pergameneken dolgozik.”¹⁶ Képes tehát a jelenségek radikális történetiségének felmutatására. Takács Ádám *Az idő nyomai* című könyvében Foucault gondolkodását a „jelen története” problémája körül tematizálja: „Foucault számára a történelem nem más, mint a jelen elgondolásának kitüntetett módja”.¹⁷ A jelen ugyanis nem önmagából értjük meg, mintha a mindenkor-i jelen alapvető strukturái folytonosak és identikusak lennének,¹⁸ a jelenben egy történelem működik: folyamatok, elmozdulások, jelentéktelennek tűnő események.¹⁹ A jelen története tehát saját életünk pillanatszerűként való megragadhatatlanságáról, a jelen széteséséről a múlt sokaságában, önmagunk eredendő heterogenitásáról szól. A genealógia mindannak a lebontása, amit jelenszerűnek, folytonosnak vagy időfelettinek gondolunk. Ahogy Allan Megill fogalmaz, a történelem foucault-i fogalma „»effektív történelem«-ként [...] funkcionál, felszakítva a jelen rendjét, mely mindaddig egy vélt történelmi legitimitációt élvezett”.²⁰ Mindezt azonban nem úgy kell értenünk, hogy a jelent figyelmen kívül hagyva a múltra kéne koncentrálnunk; a jelen kritikája azért nyitja meg a benne működő történelmet, hogy képes legyen a mostot mozgásában, önmagával való nem-azonosságában, és így lehetőségeiben megragadni. „Paradox módon [...] a jelen gondolásához mindenekelőtt el kell magunkat határolni a jelentől, s mindattól, ami a múlttal való kontinuitását fenntartja.”²¹

Genealógia

Foucault *Nietzsche, a genealógia és a történelem* című tanulmányában mintegy későbbi kutatásai programjaként fogalmazza meg Nietzsche-interpretációját.²² *Az értékek genea-*

15 Archeológia és genealógia viszonya kapcsán lásd Takács 2018, 35.

16 Foucault 1998, 75.

17 Takács 2018, 22. A „jelen története” kapcsán lásd még Mahon 1992, 120–22.

18 Takács 2018, 45–47; Sutyák 2007, 132.

19 Olay – Ullmann 2011, 385.; Sutyák 2007, 130.

20 Megill 1985, 235.

21 Takács 2018, 26.

22 Foucault 1998. Fontos megjegyezni, hogy egy sokat vitatott Nietzsche-interpretációról van szó. Schwendtner Tibor *Eljövendő múlt* című könyvében például kifejezetten Foucault-val szembehelyezkedve javasol egy fenomenológiai értelmezési keretet, s a genealógia gondolatában egy, „az európai emberiség transzcendentális történetét” (Schwendtner 2011, 23; a kiemelést megszüntettem) felkutató szándékot igyekszik

lógiaja – mely szerint az egyediségeket, szétszórtságokat, különbségeket kell vizsgálni az egységek, azonosságok, időtlen tények mögött – a történeti megértés legfontosabb gondolataként kerül az interpretáció fókuszába. Egy-egy „nagy igazság” mögött az „apró igazságokat” kell megtalálnunk, melyek változók: eltűnedeznek s helyettük mások jönnek létre, ezek azonban mind hozzájárultak a „nagy igazság” kialakulásához.²³ „A genealógia [...] tartózkodó és óvatos: ezért kell megfigyelnie az események egyediségét mindennemű monoton célszerűségeen túl.”²⁴ A genealógus tevékenységének legfőbb elméleti provokátora a metafizikus szüntelen eredetkutatása. Az eredet ugyanis az a tiszta lényegiség, amelyből származunk, akik már mindig is vagyunk, még ha életünk álságos és alattomos mozzanataival elfedi is valódi identitásunkat, s melynek épp ezért a visszatérését mint megváltást várjuk.²⁵

[Az eredetben] igyekszünk megragadni a dolog tiszta lényegét, legtisztább lehetőségét, önmagával tökéletesen egybevágó azonosságát, mozdulatlan formáját és elsődlegességét mindenhez képest, ami kívülre van és időben utána következik. Az efféle eredet kutatása feltételezi, hogy amit meg akarunk találni, az már „létezett”, valamit keresünk, ami önmaga képével tökéletesen „azonos”, ami annyit tesz, hogy jelentéktelennek ítélünk minden időközben előforduló eseményt, minden cselet és képmutató cselekedetet; azt jelenti, hogy minden álcot csak azért vesszünk le a dolgokról, hogy végül egy elsődleges azonosságot leplezzünk le.²⁶

A genealógia mozgása pontosan ezt a metafizikus történelemfilozófiai előítéletet igyekszik lebontani. A tiszta, ideális lét a dolgok változó megjelenései, mozgásai mögött valójában utólagos konstrukció tehát, egy platonikus mítosz és egy keresztény üdvtörténet, melynek kritikája alapvető fontosságú a történelem új típusú megragadása érdekében.²⁷ „A dolgok történeti kezdeténél egyáltalán nem az eredetük érintetlen azonosságával találkozunk,

feltárni. Foucault-t illető kritikáival kapcsolatban lásd Schwendtner 2011, 22–3, 32–3. Hangsúlyozza továbbá, hogy Husserl és Heidegger filozófiájában úgy jelenik meg a genealógia, mint ami elsősorban a jövőre orientálódik, jelenlegi berendezkedéseink megváltoztatására s egy új történeti *a priori* alapítására törekszik, ellentétben Foucault elképzelésével, ami szerint a genealógia a múlt véletlenszerűségeinek aprólékos és „reznált” feltárására korlátozódik (Schwendtner 2011, 103, 107, 110). Foucault azonban a *Mi a felvilágosodás?* című szövegében különös hangsúlyt fektet arra, hogy a genealógia mindenkor jelenünk *származásának* vizsgálataként önmagunk *jövőbeni* átdolgozására ad lehetőséget. A későbbiekben azonban ez még említésre kerül (Foucault 1991). További kritikával kapcsolatban lásd Rockhill 2020.

23 Ezzel kapcsolatban lásd az „alávetett tudások” és a genealógia viszonyának leírását *A hatalom mikrofizikája* című előadásban: Foucault 2000, 309–312. Ahogy azt Michael Mahon kiemeli, Foucault 1973-as Rio de Janeiró-i előadásaiban is foglalkozik ezzel a nietzschei gondolattal (Mahon, 1992, 110).

24 Foucault 1998, 75.

25 Sutyák 2007, 131.

26 Foucault 1998, 76.

27 Olay – Ullmann 2011, 385.

hanem szétszórt egyéb dolgokkal, vagyis különbözőséggel.”²⁸ Nincs olyan igazság, mely képes lenne az idő felfüggesztésére. „A történelem nevetni tanít az eredet ünneplésén.”²⁹ A történelem tehát egy folytonosan változó és mindent változásra kényszerítő mező, melyen semmi sem kerülhet kívül.³⁰

Foucault az eredet helyett a *származás* fogalmát javasolja a történeti jelenségek vizsgálatakor.³¹ A származás az identikusnak tartott jelenségek mögötti nem-azonosságot mutatja fel, így képes a történelmet szemlélő időtlen szubjektum pillantását is szétbontani.³² „[A] származás elemzése lehetővé teszi az Én összetevőinek szétválasztását és a már-már veszendőbe ment, feledésbe merült ezernyi esemény megsokszorozását az Én üres szintézisének különféle pontjain.”³³ Heterogén, egyedi, jelentéktelennek tűnő mozzanatok sokasága alkotja a szubjektumot, s az ideál, mely szerint annak centrumában egy önmaga számára teljességgel transzparens lényegiség működik, csupán a sokaság valamilyen egységben való feloldhatóságának illúziója. Jelenkori önmagunk előtörténete nem egy folytonos, fokozatos elsajátítás útvonala, hanem megjelenő és elvesző, egymással küzdő mozzanatok sokasága. „A származás kutatása nem alapoz meg semmit, éppen ellenkezőleg: megtámadja és alapjaiban rendíti meg mindazt, amit mozdíthatatlannak hittünk, szétforgácsolja, amit egységesnek képeltünk, megmutatja a heterogén mivoltát annak, amit azonosságként gondoltunk el.”³⁴

A genealógia a test történetiségén keresztül a történelem testi jellegét fedezi fel. A metafizikus gondolkodásban mélyen kódolva van az az ellentét, amely lét és változás, idea és érzékiség, jelölt és jelölő, végeredményben lélek és test viszonyát határozza meg. A test előtérbe helyeződésében nem a *res cogitans* eltörléséről és a *res extensa* kiteljesítéséről van szó, hiszen ha a testet szubsztanciaként gondoljuk el, akkor valójában épp az az egységfogalom tér vissza, amelyet mindeddig szétbontani igyekeztünk. A lélek egységével tehát nem az anyag önazonossága áll szemben, hanem éppen annak önmagával soha nem azonos mivolta, a test mint különbség, mint önmagához képest való eltolódás, mint mozgás, mint elevenség – vagyis a test mint történelem.

A testen találjuk meg az elmúlt események sebhelyeit, nyomait, ahogy belőle születnek a vágyak, ingadozások, tévedések, mindezek a testben alkotnak szövevényt, itt fejlőd-

28 Foucault 1998, 77.

29 Foucault 1998, 77.

30 Foucault 1998, 78.

31 Foucault az *Ursprung, Entstehung, Herkunft* és *Geburt* kifejezések használatát vizsgálja Nietzsche szövegeiben, s ennek alapján dönt a *származás (Herkunft)* középpontba állítása mellett (Mahon 1992, 109). Deleuze továbbra is eredetről (*origine*) beszél, de az ezen belül felbukkanó különbségekre hívja fel a figyelmet. A genealógia értelmét az eredeten belüli *differentiális elem* vizsgálatában foglalja össze (Deleuze 1999, 15).

32 Ansell-Pearson 2015, 414.

33 Foucault 1998, 79.

34 Foucault 1998, 79.

nek ki, majd hirtelen felbomlanak, küzdenek egymással, kioltják egymást, szakadatlanul folytatva élet-halál harcukat.

A test: az események lenyomatának felszíne [...] a test a szubsztanciális egységként tételezett Én felbomlásának központi helye; a test a folytonosan szétforgácsolódo entitás. A genealógia tehát a származás elemzéseként az emberi test és a történelem metszéspontjában születik meg. Ki kell mutatnia, hogy a test át van itatva történelemmel, ez pedig roncsolja a testet.³⁵

A genealógus munkája tehát a testre fókuszál. A test változás, átalakulás, történeti lenyomatok hordozója, de nem tartozik hozzá lélek, mely azonosnak maradó elemként biztosítaná relatív állandóságát. Ha le akarjuk bontani a metafizika hagyományos fogalmait, akkor a test lehet legjobb tanítómesterünk.³⁶ A történelem új mezője, mely minden azonosságot, minden időtlenséget és eredendőnek hitt absztrakciót kivet magából, testi jellegű.

„Valaminek a megjelenése [...] erők színrelépése.”³⁷ A történelem, mely kitermeli a testet, a tudást és az igazságot, nem egy metafizika függeléke, származékos mozgása, hanem eredendő, pozitív meghatározottság. Míg a metafizika a lét eredendő békéjét teszi meg kiindulópontnak, melyhez képest a különbözőség, a dinamizmus, a küzdelem csupán külsődleges elhomályosítása valami korábbi tisztaságnak, addig a genealógia az egység, a béke és a rend mögött mindig háborút, erők harcát fedezi fel.³⁸

A történelem hagyományos szemlélete, mely szerint az lényegileg folytonos, s eseményeinek egymásra következésében – legyenek azok látszólag bármennyire esetlegesek és összefüggéstelenek is – fellelhető egy végső logika, például egy okság vagy egy dialektika, mindig egy magaslattal álmodik önmaga számára, melyre ha sikerül felhágnia, akkor totális perspektívája nyílik az egész történelemre, s tekintete innen képes együvé fogni minden szétszaladó részletet. A genealógus nem hisz efféle isteni hegycsúcsban. Számára épp a történések különbözősége, logikátlan egymásra következése az érdekes. Sok különböző tájékról érkeznek a jelentéktelen események, s a történelemhez való értő odafordulásnak nem szabad megfélemlenie a származás eme távoli és idegen vidékeiről, ellenkezőleg, épp ezek felkutatására kell indulnia.³⁹

Ha nincs külső pozíció, akkor nincs semmiféle előzetesen adott logika, teleológia sem, hisz ez csak egy ilyen egységpontból kiáradva volna lehetséges. Erők vannak

35 Foucault 1998, 80.

36 Ahogy Lightbody is megjegyzi, jelen társadalmi-hatalmi berendezkedésünk megértésének legmegbízhatóbb módja a test tanulmányozása, lásd Lightbody 2018, 175.

37 Foucault 1998, 81.

38 Foucault 1998, 81–82. Dreyfus és Rabinow szerint míg Nietzsche hajlamos individuális akaratokra visszavezetni a mögöttes küzdelmeket, addig Foucault „teljességgel depszichologizálja ezt a megközelítést, és minden pszichológiai motivációt stratégiák nélküli stratégiák eredményeként, nem pedig azok forrásaként lát” (Dreyfus – Rabinow 1983, 109; idézi Mahon 1992, 112).

39 Foucault 1998, 83.

csupán, események, cselekvések, hatalmi harcok. Semmilyen elv nem jósolhatja meg, hogy ki kerekedik felül a küzdelemben. „A történelemben működő erők nem engedelmessé válnak semmiféle célnak, sem mechanikának, hanem kizárólag a küzdelem véletlenének.”⁴⁰ Az egységes szemlélet, a totalizáló tekintet hiányának egy másik következménye pedig az elkerülhetetlen perspektivizmus.⁴¹ Ez azonban semmiképp sem veszteség a genealógus számára, ellenkezőleg, csak a perspektívákat és pluralitásokat afirmáló hozzáállás képes arra, hogy a berögzült fogalmiságokat megtörje, s teret nyisson új meghatározások teremtésének.⁴²

A genealógia gyakorlata tehát legáltalánosabb értelemben azokat a fogalmiságokat, fix alakzatokat, gondolati konstrukciókat igyekszik keletkezésükben megragadni, amelyek a történelem vizsgálatának kiindulópontját alkotják. Nem azt kutatja, hogy jelenünk valóságában melyek azok az elemek, amelyek azt már mindig is adottként konstituálják, hanem azokat a láthatatlan, elfeledett repedéseket igyekszik meghatározni a realitás egységében, amelyek mentén az széttöredezik, ezáltal megmutatva annak eredendően heterogén mivoltát. „Már-már kozmológiai ambíció ez: a genealógust a valóság keletkezése izgatja.”⁴³ A valóságon, jelenen belüli távolságot, különbséget, eredendő háborúságot kutatja, s kritikai tevékenysége mindenekelőtt arra irányul, hogy a mozdulatlanban működő, de lecsillapítottnak hitt erőket ismét felkínálja önmaguk és egymás számára, illetve képessé tegye őket rájuk kényszerített korlátaik szétvetésére.

Hatalom

A tudást a történelem során nem mint eleve meglévőt kutatják fel, hanem mint bizonyos hatalmi rendszerek korrelátumait *kiharcolják*. Foucault a tudás belső szerveződéseinek vizsgálatán túl elkezdte annak úgymond külső, nem diszkurzív feltételeit is számításba venni, azokat a társadalmi gyakorlatokat, amelyek mintegy önmozgásukban teremtik meg a tudás különböző formáit. Foucault az ezen gyakorlatok mibenlétére irányuló kérdést a hatalom terminusaiban fogalmazza meg. Hatalmon azonban távolról sem egyszerűen egyének vagy csoportok más egyének vagy csoportok feletti uralmát kell értenünk. Ahhoz, hogy a hatalom társadalmat átszövő működéseit, és egyáltalán e rejtélyes fogalomnak a gyakorlatokhoz vagy a tudáshoz fűződő viszonyát megértsük, Foucault szerint mindenekelőtt el kell határolódnunk néhány hagyományos elméleti beidegződéstől, amelyek a hatalmat egyoldalúan és negatívan írják le.

40 Foucault 1998, 84.

41 Takács 2018, 46; Lightbody 2018, 170–71.

42 Foucault 1998, 86.

43 Sutyák 2007, 133.

A hagyományos elgondolások szerint hatalom és tudás, hatalom és igazság eredendően szemben állnak egymással.⁴⁴ A hatalom célja az igazság kimondásának elfojtása, ezért a hatalommal le kell számolni. Olyan területeket kell tehát keresni, ahová a hatalom nem képes behatolni: az igazság terét kell megtalálni, amelyre a hatalom csupán mintegy kívülről képes rátelepedni, elhomályosító ereje azonban külsődleges marad hozzá képest. A metafizika egyik legalapvetőbb, Platón óta uralkodó toposzával találkozunk: a tiszta lényegiséget elhomályosító akcendencia, az azonosság helyére tolakodó különbség, az idealitást beszennyező érzékiség. Foucault szerint ez a megközelítés azonban többé nem lehet termékeny. Hatalom és tudás, hatalom és igazság sokkal intimebb kapcsolatot ápolnak, mint azt a metafizikus hiszi. „A tudás technikái és a hatalom stratégiái nem külsődlegesek egymáshoz képest.”⁴⁵ Ha pedig hatalom és tudás szembenállásának absztrakt alakzatát felszámoljuk, akkor megnyílik számunkra a történelem tere, s annak lehetősége, hogy a két területet mint egymásba fonódó, változó, egymást feltételező és kitermelő mozgásokat elemezzük.

Foucault *Felügyelet és büntetés* című könyvében,⁴⁶ valamint *A szexualitás története* első, *A tudás akarása* alcímet viselő kötetében⁴⁷ aprólékos történeti elemzéseken keresztül mutatja meg a hatalom tudást megalapozó, azaz a különféle tárgyterületeket és evidenciákat kitermelő, elsősorban a társadalmi gyakorlatokban megmutatkozó működéseit. Három történeti korszak mentén vizsgálja a hatalom lehetséges technológiáit. (1) A középkorból visszamaradt gyakorlatok a bűnös szuverén elleni vétkének kegyetlen megtorlásában és az uralkodó státuszának rituális és performatív visszaállításában,⁴⁸ a kínvallatás igazságteremtő működésében nyerik el jelentőségüket.⁴⁹ (2) A 18–19. század fordulójának reformjavaslatai a test megkínzása és a szuverén általi birtokbavétele helyett a lélek képzetének manipulációjával próbálják elérni a társadalmi szerződést megszegő bűnös hajlamainak letörését.⁵⁰ Végül (3) a 18. század végétől egyre inkább általánossá válnak azok a testre irányuló, de a középkori mintától teljesen eltérő gyakorlatok, amelyek célja a normától eltérő testek fegyelmezése⁵¹ és a legapróbb mozdulatokra, legáltalánosabb viselkedési mintázatokra kiterjedő ellenőrzése és irányítása a börtönben, a kaszárnyában, az iskolában és hasonló intézményekben jól látható módon, de valójában a társadalmi tér egészében láthatatlanul.⁵² Mindez nem pusztán három történeti kísérlet a bűn elleni küzdelemben, hanem a hatalom három technológiája,⁵³ amelyek komplex társadalmi

44 Foucault *A hatalom mikrofizikája* című szövegében Hegel, Freud és Reich nevét említi a hatalom represszív elképzelésével kapcsolatban (Foucault 2000, 315).

45 Foucault 1996, 101.

46 Foucault 1990.

47 Foucault 1996.

48 Foucault 1990, 66.

49 Foucault 1990, 49–59.

50 Foucault 1990, 126.

51 Foucault 1990, 250.

52 Ezzel kapcsolatban lásd a panoptikusságról szóló leírást: Foucault 1990, 267–309.; Olay – Ullmann 2011, 387.

53 Foucault 1990, 177.

gyakorlatokként a hatalom alanyához és tárgyához képest nem külsődlegesek;⁵⁴ működésük elsődleges hozadéka épp ezek megteremtése. Hogy mit nevezünk bűnnek, hogy ki a bűnöző, és kinek a kezében van a hatalom, ezek nem adottságok, hanem történetileg vannak kialakítva mint a tudás tárgyai, mint az igazságok hordozói. Hasonló a helyzet a szexualitás problematikájával. A represszív hipotézis által középpontba állított hatalmi kényszer, amely elfojtja a nemiség természetes kibontakozását, valamint a késztetést, hogy elbeszéljük, kimondjuk igazságát,⁵⁵ csupán látszat: valójában a hatalom bonyolult és szerteágazó technikáival, rejtett stratégiáival pontosan a szexualitás diskurzussá alakításán munkálkodik.⁵⁶ A középkori szerzetesi aszkézisig és a gyónás intézményéig nyúlik vissza a hatalom azon működése,⁵⁷ amelyben beszédre ösztönzi az alanyt, előhívja, kikényszeríti belőle legmélyebb vágyairól és késztetéseiről tett vallomását; a hatalom nem elfojtja, hanem létrehozza a szexualitás igazságát. Ahogy a kínvallatásban létrejön a vétkes igazsága, úgy jön létre a gyónásban a szexuális lény igazsága. A hatalom a nemiséggel kapcsolatos „tudás akarását” szolgálva a „beszédre bujtogatás” legkülönfélébb eszközeivel titokként teremti meg az igazságot. Nem létezik eredendő szexuális test, eredendő vágy, mindez különböző módokon, különböző uralmi rendszerekben, a hatalom különböző stratégiáiban jön létre a történelem során. A modernitásban megjelenő új hatalmi stratégiában, a *biohatalomban*⁵⁸ például felerősödik és kiéleződik a nemiség problematikája, s a hatalom fókuszába kerül. A kérdés tehát ismét a történelemre vonatkozik: milyen erők működését feltételezi az az akarat, amely idő feletti állandóként igyekszik felmutatni a nemiségről szerzett tudását?⁵⁹ Hogyan jön létre a hatalomban, és hogyan rendeződik el a diskurzusban ez a tudás? Amit az imént a genealógia kimondott, azt most kimondja a hatalom is: nincs eredendő testiség, mindez történetileg keletkezik.⁶⁰

Hatalom és tudás tehát történetileg összefonódó rendszerek, melyek egymást feltételezik, nem pedig küzdenek egymással.⁶¹

Lehet, hogy le kell számolnunk egy egész hagyománnyal, amelynek alapján azt képzeljük, csak ott lehet tudás, ahol felfüggesztjük a hatalmi viszonyokat, [...] hogy a hatalom örültté tesz, a hatalomról való lemondásnak ezzel szemben az az egyik feltétele, hogy bölcsésé váljék az ember. Ismerjük el inkább, hogy *a hatalom kitermeli a tudást* [...]; hogy hatalom és tudás közvetlenül feltételezi egymást...⁶²

54 Foucault 1990, 34.

55 Foucault 1996, 84–87.

56 Foucault 1996, 20.

57 Foucault 1996, 22.

58 A biohatalom gondolatával kapcsolatban lásd: Foucault 1996, 137–64; Olay – Ullmann 2011, 388.

59 Foucault 1996, 17.

60 Sutyák 2007, 154.

61 Honneth 1993, 170–71.

62 Foucault 1990, 40 (saját kiemelés); Foucault 1996, 63.

Ha tehát a hatalom nem fojtja el a tudást, s a tudás sem dönti meg a hatalmat, akkor a nietzschei kérdéshez érkezünk: „[N]em azt kellene-e megkérdezni, milyen hatalmi törekvés munkál a tudománnyá válás, a tudományként való elismertetés mélyén?”⁶³ „[M]ilyen ez a hatalomtípus, amelyik az igazság társadalmunkban oly nagy hatóerejű diskurzusait képes létrehozni?”⁶⁴

Mit jelent tehát, hogy a hatalom nem elnyom, hanem teremt? Azáltal, hogy igazságot, tudást hoz létre, valamiképp minket magunkat teremt meg. Nem beszélhetünk eredendő transzcendentális szubjektivitásról, eleve adott, létezőként felfogott tudatról, sem fizikai, sem fenomenális testről. A *szubjektum* fogalma Foucault-nál nem az az eredendő adottság, amelynek számára a világ feltárul, a szubjektum hatalmi rendszerek produktumaként, az egyén alávetettként megkonstruált léteként értendő.⁶⁵ „A hatalom valójában alkot; valóságot alkot; tárgyterületeket és igazság-rituálékat hoz létre. Az egyén és a róla nyerhető ismeret ennek az alkotásnak a része.”⁶⁶ A büntető mechanizmusok, a fegyelmező rendszerek, a nemiség stratégiai különböző történeti szituációkban más és más irányokból megközelítve, más és más intenzitással és ökonómiával hozzák létre az embert a maga testi-lelki-szexuális valóságában.⁶⁷

[A]z individuumot nem úgy kell elgondolni, mint valamilyen elemi magot, ósatomot, [...] amin és amivel szemben a hatalom kifejti és érvényesíti erejét, alávetve és megtörve ezáltal az egyéneket. [...] Az individuum a hatalom egyik effektusa...⁶⁸

A hatalomnak nincs előzetes tárgya, amelyet mintegy utólag megszáll, amelyben pozícióját megerősíti és fenntartja, a tárgyat maga a hatalom hozza létre. S ez elsődlegesen saját magunkra vonatkozik: az, hogy önmagamra többé-kevésbé zárt egységként tekintek, nem egy primordiális öneszmélés végső evidenciája, hanem a hatalom produktivitásában történetileg megképződő és alakuló szituáció.⁶⁹

A hatalom nem a tudás ellenében fejt ki hatását, hanem kitermeli azt: megteremti a tudást, az igazságot, a szubjektumot. Hogyan működik egy ilyen hatalom? Amint láttuk, nincs előzetes, egységes tárgya, amelyre hat, de éppígy nincs alánya sem, amely-

63 Foucault 2000, 311.

64 Foucault 2000, 319.

65 Foucault 2002, 399.

66 Foucault 1990, 264.

67 Foucault 1990, 295.

68 Foucault 2000, 323.

69 Constância és Faustino ezt az elképzelést egy olyan Nietzsche-értelmezéssel hasonlítja össze, mely szerint a hatalom akarása ugyan nem rendelkezik szubjektummal mint végső, egységes forrással, de egy decentralizált szubjektív dimenzióban működik (Constância – Faustino 2018, 214). Deleuze interpretációja közelebb áll a foucault-i hatalomfelfogáshoz, hiszen ő teljességgel anonimizálja a hatalom plurális mozgásait, melyek épp ezért megelőzik már a szubjektivitás terének lehatárolását is (Deleuze 1999, 84–89, 135–39).

hez képest külsődleges és utólagos volna.⁷⁰ A társadalmi tér legapróbb, legváratlanabb, legperiferikusabb pontjain bukkan elő, nem határozható meg semmiféle középpontja, otthonos tere, erődtítménye, melyből kitör, s ahová visszatér, miután megtette hatását ártatlan áldozatain.⁷¹ A hatalom foucault-i felfogása minden egység lebontására törekszik, így valójában a „Hatalom” egységes elvéről sem beszélhetünk. A hatalom valójában csak egy név, mögötte azonban egy változékony mezőben keletkező sokaság működik. *A tudás akarásában* olvashatjuk a hatalom decentralizált jellegének talán legtömörebb és leginkább lényegretörő leírását:

[Pozícióját] korántsem valamilyen előzetesen adott középpontban, a szuverenitás egyetlen fókuszában kell keresnünk, amelyből a hatalom származékos vagy lefelé irányuló formái mintegy sugárszerűen áradnak ki; hanem azoknak az erőviszonyoknak az örökösen változó szubsztrátumában, amelyek egyenlőtlenségeikkel újra meg újra létrehozzák, gerjesztik a – mindig helyi és mindig ingatag – hatalmi viszonyokat. A hatalom mindenütt jelenvalósága nem abból ered, hogy mindenre kiterjeszti legyőzhetetlen egységét, hanem abból, hogy nincs olyan pillanat, nincs olyan pont [...], ahol ne volna jelen, ahol meg ne mutatkozna. A hatalom mindenütt jelen van; nem azért, mert mindent átfog, hanem mert mindenünnen előbukkanhat.⁷²

Míndezek nyomán Foucault öt pontban foglalja össze hatalomfelfogását: (1) a hatalmat nem lehet megszervezni, birtokolni vagy megosztani;⁷³ (2) a hatalmi viszonyok szerves részét képezik minden egyéb viszonytípusnak; (3) a hatalom *alulról jön*, eredendően nem polarizált, hanem plurális; (4) a hatalmi viszonyoknak csak céljaik vannak, szubjektumaik nincsenek; (5) az ellenállás is mindig a hatalom terén belül van, nem idegen attól.⁷⁴ Az utolsó pontot különösen lényegesnek tekinthetjük, amennyiben a hatalomról szóló elméletek sokszor valamilyen praxis megelőlegezéseként szolgálnak.⁷⁵ Azok a kérdések, amelyek a hatalom lényegére, gyakorlóinak kitüntetett pozícióira, áldozatainak történelmi sorsára vonatkoznak, legtöbbször egy új felszabadulás ígéretéből inspirálódnak. Foucault ezzel a képpel száll szembe, amikor a hatalmat megkerülhetetlenként írja le. Bizonyos hatalmi gócpontok elleni lázadás csupán szintén valamilyen hatalmi pozícióból indulhat ki.⁷⁶ A hatalom elnyomó tendenciáival szembeszálló cselekvés tiszta ártatlansága, a romboló hatalom és az építő cselekvés mítosza egy megváltás történetét vegyíti a társadalmi

70 Foucault 2000, 315, 322.

71 Foucault 1990, 38–39.

72 Foucault 1996, 95.

73 Honneth 1993, 154.

74 Foucault 1996, 96–99.

75 Itt gondolhatunk például a marxista elképzelésekre: ahhoz, hogy a forradalmi cselekvés lehetővé váljon, meg kell értenünk, hogyan működnek a kapitalista gazdasági rendszeren alapuló hatalmi berendezkedések.

76 Olay – Ullmann 2011, 389.

rendszerek történetébe. Foucault ezzel szemben magát a cselekvést írja le a hatalom jellegzetes mozzanataként.⁷⁷ A hatalom mint mozgás, stratégiák, működésmódok, erőhatások játéka a cselekvés aktivitásának jegyét hordozza magán anélkül, hogy előzetes cselekvő szubjektum állna mögötte. Minden, amit tudunk, minden, amit érzünk és teszünk, amire és ahogyan vagyunk, mindaz, amik vagyunk, hatalmi működések terében konstituálódik. Egy decentralizált, változó, dinamikus hatalom működik bennünk, megteremti testünket és lelkünket, kondicionálja létezésünket, megalapozza a többiekhez való viszonyainkat.⁷⁸ Mégsem a sokaság mögötti egységről van szó, a hatalom nem létezik – a hatalom épp ezeknek az erőszakosságoknak a neve.

A genealógia a történelem perspektíváját a jelenen belül megnyitó aktivitásként szétszórja tudásunkat a sokféleségek és különbségek terébe. Egy dolog, egy viszony, egy típus megjelenése a társadalmi jelenben hosszas küzdelmek árán lehetséges, s a küzdelmek bonyolultsága szerteágazó pozícióival és erővel pontosan a hatalom általános mozgását formázza. Nem véletlen tehát, hogy nagyjából egy időben kerül Foucault érdeklődésének középpontjába a hatalom, s válik kitüntetett munkamódszerévé a genealógiai elemzés: a két probléma már a nietzschei elgondolásban is szorosan összefügg egymással. „Foucault genealógia felé fordulása egy nietzscheánus hatalomkoncepció felé fordulást is jelez.”⁷⁹ A hatalom tanulmányozása mintegy a genealógia látképének keresztmetszetén működik: a genealógus által felfedezett mozzanatok a hatalom terminusaiban vetődnek fel, míg a hatalom megalapozó és produktív gyakorlatai a genealógia rendezetlenségén keresztül fejtik ki hatásukat.

Konklúzió

A jelen, a tudás, az igazság és a szubjektivitás radikálisan történeti képződmények. Ha nincs végső egység, eredet, szabad akarattal bíró alany, ha minden, amit látunk és amik vagyunk, erők játékának, társadalmi-történeti folyamatoknak a véletlenszerű hozadéka, akkor a determinizmus problémája vetődik fel. Olyan erők tartanak minket kezükben, amelyeknek nincs szubjektumuk, de közös céljuk sincs, s amelyektől sohasem voltunk idegenek. Ilyen értelemben egyszerre beszélhetünk *szükségyszerűségről* és *véletlenről* az erők

77 Foucault 2002, 405–6. Cselekvő és cselekvés metafizikus elválasztásának visszautasítása már Nietzschénél megjelenik, lásd: Nietzsche 2019, I/13; Mahon 1992, 124.

78 Fontos megjegyezni, hogy a test kiemelt pozícióban van a hatalom által kitermelt valóságunk aspektusai között, ahogyan azt már a genealógia tárgyalásakor is láttuk. Lightbody felveti a problémát, hogy a test így egyszerre tűnik a hatalmi mozgások szereplőjének és termékének. Megoldásként azt emeli ki a foucault-i gondolatmenetből, hogy a genealógia értelmében egyfajta dinamikus kölcsönviszony áll fenn a kitermelt, s így aktív hatóerővel bíró valóság, valamint a hatalmi gyakorlatok valóságot teremtő és alakító mozgásai között (Lightbody 2018, 176–78).

79 Megill 1985, 241.

játékának, a hatalom plurális mozgásainak egészét tekintve. Nietzsche életnek s olykor *sorsnak* is nevezi ezt a meghatározottságot, s úgy gondolja, hogy mindezt nem meghaladni kell egy majdani felszabadulás reményében, hanem szükségszerűségében és véletlenszerűségében affirmálni. *Amor fati*: annyit jelent, mint igent mondani az élet ártatlanságára, szétszaggatottságára, sorsszerűségére.⁸⁰

Foucault a genealógia és a hatalom tanulmányozása után azzal kezd foglalkozni, hogy hogyan lehetséges önmagunk mint szubjektum újjáteremtése. Hogyan lehetséges önmagunknak mint saját cselekvéseink alanyának a létrehozása?⁸¹ A jelen története *önmagunk* története. „Önmagunk történeti ontológiája” nem más, mint a bennünket létrehozó hatalmi viszonyok genealógiája és az önmagunkról kialakított tudások mint diszkurzív események archeológiája által alkotott, saját magunkon végzett kritikai munka. Ez a kritika pedig a jelenbeli meghatározottságainkon való túllépés lehetőségét hordozza határaink „történelmi-gyakorlati tesztelésének” formájában.⁸² „A hatalom produktivitása az egyén szintjén önnön szubjektivitásának átdolgozásában lehetőségként nyilvánul meg.”⁸³ Nem egy külső nézőpontot kell keresni, ahonnan lerombolhatók azok a rendszerek, amelyek súlya alatt élünk, hanem a hatalom mozgásának, teremtő erejének, játékának a történelemmel való kritikai számvetés módján történő igenlése nyitja meg mindannak látképét, amik még lehetünk, azon túl, ahogyan jelenünkben vagyunk.⁸⁴

Foucault tehát nem csupán értelmezi Nietzschét, nem csupán a módszerét alkalmazza kutatásai során, hanem a kritika és a gondolkodás mozgásainak forradalmi megújítását folytatja. Álláspontom szerint a két szerzőt magáról a gondolkodásról való új típusú gondolkodás jóval azelőtt összekapcsolja, hogy az interpretációs hűség, helyesség kérdése felmerülne. Ha a metafizikus egy mozdulatlan forráspontból eredezteti az elmélet mozzanatait, melyeket a gondolkodása érint, akkor a rögzített, történelem feletti fogalmi konstrukciók merevségének esik áldozatul. A genealógus azonban elsősorban nem egyes metafizikai megállapítások kritikájával foglalkozik, hanem a gondolkodás így értett tiszta szerkezetén *belül* próbálja felkutatni azokat az elemeket, melyek egységét, a történelem, a test vagy a hatalom általi érinthetetlenségét megkérdőjelezzik. Nietzsche filozófiájának legmélyebb tanulsága Foucault számára tehát nem a gondolkodás tartalmával, hanem annak struktúrájával, mozgásával, kimondatlan értéktételezései áll összefüggésben. A jelen, az igazság, a szubjektum értékének megrendítése felfedi, hogy ezeket a pozíciókat a leértékelt elemek (a hatalom, a test vagy a történetiség) az első pillanattól kezdve átjárják, konstituálják. Foucault tehát, mielőtt kutatásai voltaképpen tárgyai felé fordul, tudatosítja és komolyan veszi, hogy saját pozíciója sem állhat az egészen kívül. Nincs abszolút

80 Nietzsche 2017a, IV/276.

81 Ansell-Pearson 2015, 418–19.

82 Foucault 1991, 107–9.

83 Sutyák 2007, 167–68; Constâncio – Faustino 2018, 214.

84 Mahon 1992, 122.

perspektíva, a gondolkodás maga is része annak a sokaságmezőnek, melyet elgondolni igyekszik, hiszen a hatalom vagy a történelem végsőkéig meghatározza gondolkodásunkat, következésképp saját elgondolhatóságukat is. Ez azonban nem felszámolandó *circulus vitiosus*: ezt a lezáratlanságot, ezt a folytonos mozgásban létet, a végső rögzíthetőség e hiányát jelenti társadalmi, történeti, testi lényként élni – ezt jelenti gondolkodni.

Bibliográfia

- Ansell-Pearson, Keith. 2015. „Questions of the Subject in Nietzsche and Foucault: A Reading of Dawn.” In *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, szerk. João Constâncio – Maria João Mayer Branco – Bartholomew Ryan, 411–36. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110408201-019>.
- Constâncio, João – Marta Faustino. 2018. „Nietzsche and Foucault on Power: From Honneth’s Critique to a New Model of Recognition.” In *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*, szerk. Alan Rosenberg – Joseph Westfall, 203–25. London – Oxford – New York – New Delhi – Sydney: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781474247412.ch-008>.
- Deleuze, Gilles. 1999. *Nietzsche és a filozófia*. Ford. Moldvay Tamás. Debrecen: Gond – Holnap.
- Dreyfus, Hubert L. – Paul Rabinow. 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 1990. *Felügyelet és büntetés: A börtön története*. Ford. Fázsi Anikó – Csűrös Klára. Budapest: Gondolat.
- Foucault, Michel. 1991. „Mi a felvilágosodás?” Ford. Szokolczay Árpád. In *A modernség politikai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl: Michel Foucault írásából*, szerk. Szokolczay Árpád – Gáthy Vera, 87–114. Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézete.
- Foucault, Michel. 1996. *A szexualitás története: A tudás akarása*. Ford. Ádám Péter. Budapest: Atlantisz.
- Foucault, Michel. 1998. „Nietzsche, a genealógia és a történelem.” Ford. Romhányi Török Gábor. In *A fantasztikus könyvtár: Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk*, szerk. Romhányi Török Gábor, 75–91. Budapest: Pallas – Attraktor.
- Foucault, Michel. 2000. „A hatalom mikrofizikája.” Ford. Kicsák Lóránt. In *Nyelv a végtelenhez: Tanulmányok, előadások, beszélgetések*, szerk. Sutyák Tibor, 307–30. Debrecen: Latin Betűk.
- Foucault, Michel. 2002. „A szubjektum és a hatalom.” Ford. Kiss Attila Atilla. In *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása: A posztstrukturalizmustól a posztkolonialitásig: Szöveggyűjtemény*, szerk. Bókay Antal – Vilesek Béla – Szamosi Gertrud – Sári László, 396–409. Budapest: Osiris.
- Harcourt, Bernard E. 2021. „Five Modalities of Michel Foucault’s Use of Nietzsche’s Writings (1959–73): Critical, Epistemological, Linguistic, Alethurgic and Political.” *Theory, Culture and Society*. <https://doi.org/10.1177%2F0263276421994916>.
- Honneth, Axel. 1993. *A Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Ford. Kenneth Baynes. Cambridge – London: The MIT Press.

- Lightbody, Brian. 2018. „Twice Removed: Foucault’s Critique of Nietzsche’s Genealogical Method.” In *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*, szerk. Alan Rosenberg – Joseph Westfall, 167–82. London – Oxford – New York – New Delhi – Sydney: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781474247412.ch-007>.
- Mahon, Michael. 1992. *Foucault’s Nietzschean Genealogy: Truth, Power and the Subject*. Albany: State University of New York.
- Megill, Allan. 1985. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, szerk. Giorgio Colli – Mazzino Montinari. Band 12: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*. München: de Gruyter. [KSA 12]
- Nietzsche, Friedrich. 2015. *Bálványok alkonya: Avagy hogyan filozófálunk kalapáccsal*. Ford. Horváth Géza. Budapest: Helikon.
- Nietzsche, Friedrich. 2016. *Jegyzetek a kései hagyatékból III.: A hatalom akarásáról és az örök visszatérésről*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő: Attraktor.
- Nietzsche, Friedrich. 2017a. *A vidám tudomány: „La gaya scienza”*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő: Attraktor.
- Nietzsche, Friedrich. 2017b. *Jón, gonoszon túl: Egy jövőbeli filozófia előjátéka*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő: Attraktor.
- Nietzsche, Friedrich. 2019. *A morál genealógiája: Vitairat*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő: Attraktor.
- Olay Csaba – Ullmann Tamás. 2011. *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest: L’Harmattan.
- Patton, Paul. 2018. „Foucault, Nietzsche, and the History of Truth.” In *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*, szerk. Alan Rosenberg – Joseph Westfall, 35–57. London – Oxford – New York – New Delhi – Sydney: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781474247412.ch-001>.
- Rockhill, Gabriel. 2020. „Foucault, Genealogy, Counter-History.” *Theory & Event* 23/1: 85–119.
- Schrift, Allan D. 1996. „Nietzsche’s French Legacy.” In *The Cambridge Companion to Nietzsche*, szerk. Bernd Magnus – Kathleen M. Higgins, 323–55. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwendtner Tibor. 2011. *Eljövendő múlt: Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. Budapest: L’Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület.
- Sutyák Tibor. 2007. *Michel Foucault gondolkodása*. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Takács Ádám. 2018. *Az idő nyomai: Michel Foucault és a történelem problémája*. Budapest: Kijárat.
- Ullmann Tamás. 2012. *Az értelem dimenziói*. Budapest: Könyvpont – L’Harmattan.

Katona Ágnes

Nem jó, de nem is tragikus – Filozófia a metaszkeptikus vita után

Bernáth László – Kocsis László, szerk. 2021. *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest: Kalligram. 464 oldal, 3990 Ft.

Vannak olyan filozófiai viták, amelyekben nem kívánunk állást foglalni, mert egyik állásponttal kapcsolatban sincsenek erős intuícióink, esetleg a felmerülő problémákat jelentéktelennek, tét nélkülinek vagy egyenesen értelmetlennek tartjuk. Azonban a filozófia kudarcáról szóló vitában egyikünk sem lehet közönyös vagy kívülálló: itt a bőrünkre megy a játék.

A vitát kirobbantó Tőzsér János szerint a filozófusoknak kötelessége számot vetni a filozófia sikertelenségével. Tőzsér 2018-as könyvében, *Az igazság pillanataiban* azt állítja,¹ hogy szembe kell néznünk azzal a fájdalmas ténnyel, hogy a filozófia sikertelen episztemikus vállalkozás: több mint 2500 éves története során művelőinek egyetlen szubsztantív filozófiai problémára sem sikerült széles körben elfogadott megoldással előállniuk. Márpedig egy sikertelen vállalkozás szereplőiként – normatív értelemben – nem hihetünk olyan nézetekben, amelyekhez ezen vállalkozás eszközeivel jutottunk. Bármily nehezünkre esik is, ha őszinték és lelkiismeretesek akarunk lenni, akkor kötelességünk minden filozófiai nézetüket feladni és metaszkeptikussá válni.²

Az egzisztenciális válsággal fenyegető kihívás nem maradhat válasz nélkül – cseppet sem meglepő, hogy Tőzsér könyve példátlan vitát generált. Már a megjelenés után nem sokkal több válasz született,³ de a legfontosabb fejlemény *Az igazság pillanatai?* című 2021-es esszékötet, amelyben huszonekét filozófus reagál Tőzsér provokatív állításaira. Talán nem meglepő, hogy a metaszkeptikus konklúziót csak egyetlen szerző fogadja el,⁴ a többség kemény kritikával válaszol Tőzsér álláspontjára. A kritikák fényében el kell ismerni – és

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.6

- 1 A vita nem előzmény nélküli, a szerző már korábban írt erről (Tőzsér 2013a), amiből szintén kibontakozott egy vita. Lásd (idő- és betűrendben): Tőzsér 2013a, Forrai 2013, Mekis – Sutyák 2013, Schwendtner 2013; és a viszontválasz: Tőzsér 2013b. Majd erre: Demeter 2014, Farkas 2014, Molnár 2014; és a viszontválasz: Tőzsér 2014.
- 2 A metaszkeptizmus abban különbözik más (első szintű) szkeptikus álláspontoktól, hogy a filozófia sikertelenségére (egyet nem értés, haladás hiánya stb.) alapozva érvel a filozófiai tézisek megbízhatatlansága mellett, azaz egy *metafilozófiai* álláspont. A metaszkeptikus elsősorban kizárólag a filozófiai tudásban kételkedik, még ha ebből esetleg végül mindenfajta tudás megbízhatatlanságára is következtet. Tőzsér (2018, 167–69) utal a megkülönböztetésre, de nem használja a „metaszkeptikus” kifejezést, ám jelen kötet szerzői közül sokan igen, és végül Tőzsér is átveszi a kifejezést (Tőzsér kézirat).
- 3 Az *Elpis*-ben lásd Paár 2020, Pöntör 2019.
- 4 Szolcsányi egy független érv alapján jut a Tőzsérrel megegyező következtetésre (Szolcsányi 2021).

Tőzsér a kötet végén közölt válaszában el is ismeri⁵ –, hogy a metaszeptikus elképzelés több oldalról is fájdalmas találatokat kapott. A felütés ismeretében különösen abszurd állítás következik: a vita akár sikeresnek is mondható. Tőzsér a bírálatok alapján ugyanis újragondolta az álláspontját és írt egy új könyvet,⁶ a kritikusok és a kritikusok válaszaival elégedett filozófusok pedig (egyelőre) fellélegezhetnek: nem kell feladniuk filozófiai nézeteiket.

Tanulmányomban megpróbálok egy olyan áttekintést nyújtani az esszékötetben megjelent válaszokról, amely segít eligazodni a különböző álláspontok között, és figyelembe veszi a téma tágabb kontextusát is. Először (I.) összefoglalom Tőzsér stratégiáját és főbb állításait, majd az alapján, hogy a kritikusai melyik állításokat vitatják, röviden felvázolom, hogyan lehetne a legfontosabb válaszokat csoportosítani. Ezután (II.) részletesen tárgyalom az utolsó ellenvetéscsoportot, mely szerint a filozófiai nézetkülönbségek előidézte kihívásból nem következik, hogy metaszeptikussá kell válnunk. Végül pedig (III.) mindezek alapján amellet fogok érvelni, hogy végső soron mindegy, hogyan válaszolunk a kihívásra: akármelyik metafizológiai pozíciót is választjuk, annak egy ponton mindenképpen része lesz mások álláspontjának figyelmen kívül hagyása.

I.

*Az igazság pillanataiban*⁷ Tőzsér két metaszeptikus érvet vonultat fel a filozófiai megismerés sikertelensége mellett: (1) a disszenzusból vett érvet, és (2) az episztemikus felszereltségünk fogyatékoságából vett érvet.⁸ Tőzsér ezeket nem filozófiai érveknek szánja – nem is szánhatja annak, ha nem akar az öncáfolás csapdájába esni. Ezt a következőképpen kívánja elkerülni: egyrészt érveléseiben nem használ fel olyan premisszákat, amelyek filozófiai megfontoláson alapulnak, helyettük empirikus tényekre és truizmusokra („magától értetődőnek tűnő igazságokra”) támaszkodik,⁹ másrészt arra kéri az olvasót, hogy helyezkedjen külső nézőpontra, és a filozófiára kívülről rátekintve lásson be bizonyos igazságokat magáról a filozófiáról.

A disszenzusból vett érv (1) a következőképpen épül fel: a filozófia episztemikus vállalkozás, a filozófusok filozófiai igazságok megtalálását tűzik ki célul. Azonban *empirikus tény*, hogy a filozófiában állandó és mindenre kiterjedő disszenzus uralkodik, a filozófusok eddig képtelenek voltak előállni olyan szubsztantív filozófiai tézissel, amely nemcsak megold egy filozófiai problémát, de amelyet a közösség konszenzusosan elfogad. Tehát a filozófia sikertelen episztemikus vállalkozás, hiszen nem érte el a kitűzött célját. Ennek

⁵ Tőzsér 2021.

⁶ Erre a továbbiakban mint „Tőzsér kézirat” hivatkozom.

⁷ A továbbiakban a főszövegben Tőzsér 2018-as könyvét, *Az igazság pillanatai* IP-ként rövidítem, a válaszokat tartalmazó 2021-es *Az igazság pillanatai?* című kötetre pedig esszékötetként hivatkozom.

⁸ Tőzsér 2018, 166–67, 322–23.

⁹ Tőzsér 2018, 23.

a ténynek az a legplauzibilisebb magyarázata, hogy a filozófia módszerei nem alkalmasak arra, hogy megoldják a filozófiai problémákat, vagyis rosszak és megbízhatatlanok. Ezek szerint mi, filozófusok a filozófiai nézeteinket megbízhatatlan módszerekkel alakítjuk ki. Márpedig ha ez így van, akkor a nézeteink nem megfelelően igazoltak. Mivel egy nem megfelelően igazolt álláspontban nem hihetünk normatív értelemben, ezért kötelességünk ezeket – azaz minden egyes filozófiai nézetünket – felfüggeszteni.

Míg a fenti érv a filozófia eddigi sikertelenségétől jut el addig a következtetésig, hogy a filozófiai nézeteink nem igazoltak, az episztemikus felszereltségünk fogyatékoságából vett érveléssel (2) Tözsér azt próbálja meg bizonyítani, hogy a filozófiai problémákat elviekben is lehetetlen megoldani. Vagyis a filozófia reménytelen vállalkozás. Mivel a válaszok jóval nagyobb hangsúlyt fektettek az első érvre, és a könyvkritikám a második érv részletes bemutatása nélkül is érthető, ezért erre nem térek ki részletesen.

Az esszékötetben közölt tanulmányokat két nagy csoportra lehet osztani: egyik részük Tözsér állításaival vitatkozik, másik részük pedig a vita egy-egy aspektusát gondolja tovább.¹⁰ A Tözsérral vitatkozóknak ellenvetéseit a következőképpen lehet tovább csoportosítani: i. a filozófia nem episztemikus vállalkozás;¹¹ ii. a külső nézőpont elhibázott;¹² iii. a disszenzusból vett érvek abszurd és elfogadhatatlan gyakorlati következményei vannak;¹³ iv. a metaszeptikus álláspont öncáfoló;¹⁴ v. konkluzív érvek hiányában sem kell feladnunk filozófiai nézeteinket.¹⁵

Az ellenvetések első csoportja (i.) többé-kevésbé magától értetődő. Az ide sorolt válaszok szerzői tagadják, hogy a filozófia episztemikus vállalkozás volna, mert úgy gondolják, hogy a filozófia célja nem a világról szóló igazságok feltárása, hanem intuíciónk, fogalmi rendszereink koherens képpé formálása,¹⁶ esetleg önmagunk megismerése.¹⁷ Ezekkel az álláspontokkal itt külön nem foglalkozom, de az ötödik ellenvetéscsoport kapcsán még elő fognak kerülni.

Az ellenvetések második csoportja (ii.) a külső nézőpont okozta problémákat veti Tözsér szemére. Ilyen például, hogy bizonyos terminusok – „episztemikus vállalkozás”, „filozófiai állítás”, „filozófiai módszer” – nincsenek vagy nem elég pontosan vannak definiálva, hiszen félő, hogy a definícióhoz filozófiai tézisekre kellene támaszkodnia. Ez azzal fenyeget, hogy a filozófiai állításokra vonatkozó metaszepticismus globálissá válik és más területekre is kiterjed. Hiszen ha nem mondjuk meg, hogyan különíthetjük el –

10 Az utóbbiak közé sorolom: Bekő 2021, Dombrovski 2021, Eszes 2021, Gébert 2021, Gyarmathy 2021, Pöntör 2021, Szolcsányi 2021.

11 Barcsi 2021, Demeter 2021, Kocsis 2021, Pete 2021.

12 Bárány 2021, Bernáth 2021, Herpai 2021, Márton 2021, Pete 2021, Schmal 2021, Sutyák 2021.

13 Bernáth 2021, Hankovszky 2021, Paár 2021.

14 Bárány 2021, Bernáth 2021, Márton 2021, Schmal 2021, Szabó 2021.

15 Bernáth 2021, Hankovszky 2021, Kocsis 2021, Komlósi 2021, Lautner 2021, Sutyák 2021.

16 Demeter 2021, Kocsis 2021, Pete 2021.

17 Barcsi 2021.

filozófiai elméletek segítségével nélkül – a sikertelen episztemikus vállalkozást a sikerestől, a rossz és megbízhatatlan filozófiai módszert a sikeres és megbízható elméleti módszerektől, a filozófiai állításokat a nem filozófiaiaktól, akkor honnan tudhatnánk, mely állításokban hihetünk és melyekben nem? Mi védi meg a szkepticizmustól a truizmusokat, empirikus állításokat, tudományos téziseket és triviális igazságokat?

A harmadik ellenetvéscsoport (iii.) szerzői a metaszkeptikus érv következményeivel foglalkoznak, például azzal, hogy a metaszkeptikus szerint a gyakorlati vonatkozással rendelkező etikai és politikai hiteinket is fel kell adnunk, ez pedig lehetetlen elvárás, hiszen cselekvésképtelenné tenne minket.¹⁸ Tőzsér az *IP*-ban ezt azzal próbálja elfogadhatóbbá tenni, hogy azt hangsúlyozza: a metaszkeptikus kizárólag a filozófiai alapon vallott hiteink feladását követeli tőlünk. A különös tétellel rendelkező „zsigeri hiteinket” (például, hogy létezik elmefüggetlen külvilág) azonban nem kell felfüggeszteni, hiszen erre nem is lennénk képesek. Ezek a hiteink megalapozatlanok maradnak, de nem kell feladnunk őket.¹⁹

A zsigeri hitek megengedése azonban nem igazán menti meg Tőzsér érvelését a tartahatatlanság következményektől. A fontos hiteinket ugyan nem kötelességünk feladni, de az továbbra is probléma, hogy nem fogjuk tudni őket megindokolni, ezért velük kapcsolatban minden racionális diskurzus értelmetlen lesz. Ez tulajdonképpen arra motivál minket, hogy minden hitünk zsigeri maradjon, egyet se kezdjünk el megvizsgálni, hiszen akkor az filozófiai alapot kapna, és ez semmiel sem jobb, mintha megalapozatlanul hagynánk. Ráadásul ha képesek vagyunk rá, úgyis fel kell adnunk, tehát felesleges lenne az álláspontunk mellett érvelni, vagy meggyőző érvek hatására megváltoztatni azt.²⁰ Ez pedig egy olyan világhoz vezet, ahol lehetetlen a különböző zsigeri hittel rendelkezők közti *racionális* párbeszéd. Nem hiszem, hogy ezt a következményt érdemes elfogadnunk.²¹

A negyedik (iv.) és egyben legnépszerűbb ellenvetés szerint Tőzsér öncáfoló. Szinte nem akad kritikus, aki ezt ne róná fel neki. A fő probléma, hogy nem sikerült kívül kerülnie a filozófián, érveiben reflektálatlan filozófiai tézisekre támaszkodik. Például a következő filozófiai tézisek mellett kötelezi el magát: egy filozófiai probléma megoldásához szükséges, hogy a megoldás konszenzusosan elfogadott legyen; egy nem megfelelően igazolt álláspontban nem hihetünk normatív értelemben; episztemikusan egyenrangú felek egyet nem értése esetén mindkét félnek kötelessége felfüggeszteni az álláspontját. De filozófiai álláspont maga a konklúzió is. A metaszkeptícizmus csupán egy a disszenzusproblémára adható metafizológiai válaszok közül, ráadásul szintén

18 Bernáth 2021, Hankovszky 2021.

19 Tőzsér 2018, 189.

20 Paár 2021, 266–68.

21 A II. részben tárgyalt *equilibrizmus* előnye a metaszkeptícizmussal szemben, hogy elkerüli ezt a nemkívánatos következményt.

erősen vitatott nézet, vagyis ízig-vérig filozófiai álláspont. Ez viszont azt jelenti, hogy a metaszkeptikus szerint a metaszkeptikus álláspontban sem hihetünk.²²

II.

A filozófiában uralkodó állandó nézetkülönbségek fennállását egyik szerző sem tagadja. A disszenzus empirikus tény. Azt viszont többen megjegyzik, hogy Tözsér – a külső nézőpontból fakadóan – elhanyagolja a metafilozófiai keret bemutatását,²³ pedig ebből rögtön kiderülne, hogy a filozófiai nézetkülönbségek problémája maga is filozófiai probléma.²⁴ A disszenzusra adható válaszok pedig több figyelmet érdemelték volna, mert a komolyan vehető pozíciók nem merülnek ki a metaszkeptícizmusban.²⁵ Az alternatív álláspontok bemutatása az *IP*-ban nem sportszerű, az episztemikus vakság és az episztemikus skizofréria csak karikatúrái a valódi álláspontoknak.²⁶ Vagyis – és itt jön be az ötödik válasz csoport (v.) – van olyan álláspont, amely megengedi, hogy a disszenzus ellenére is higgyünk a filozófiai nézeteinkben.

Tözsér az esszékötet végén közölt válaszában nagyrészt elfogadja a fenti kritikákat és felvázol négy metafilozófiai választ, amelyek szerinte kimerítik a lehetőségeket: az equilibrizmust, az episztemikus vakságot, a metaszkeptícizmust és a kései wittgensteiniánus álláspontot.²⁷ Ezeket részletesen be fogom mutatni a kései wittgensteiniánus álláspont (a filozófiai problémák értelmetlen látszatproblémák) kivételével, ugyanis ez a kortárs vitában nem igazán jelenik meg.

A metaszkeptikus kihívás tulajdonképpen az egyenrangú felek közti egyet nem értés episztemológiai jelentőségéről szól.²⁸ A kérdés az, hogy racionális-e hinni az álláspontunkban, ha tudjuk, hogy velünk episztemikusan egyenrangú kollégáink ezzel összeegyeztethetetlen állásponton vannak. A válaszhoz alapvetően két dolgot kell tisztázni. Az első,

22 Pöntör előáll egy javaslattal az öncáfolás elkerülésére (Pöntör 2021), de ez az út nem járható akkor, ha a szkeptícizmus metafilozófiai pozícióként jelenik meg.

23 Bárányi 2021, Márton 2021.

24 Bernáth 2021.

25 Kocsis 2021, 81–82.

26 Tözsér 2018, 200–19. Tözsér episztemikus vakoknak nevezi azokat a filozófusokat, akik szerint az a tény, hogy mások az övékkel összeegyeztethetetlen filozófiai nézetet képviselnek nem számít lényeges evidenciának a saját filozófiai nézeteik értékelésekor. Tözsér azt sugallja, hogy ez az álláspont kizárólag az önreflexió hiányából fakad, és figyelmen kívül hagyja, hogy igenis vannak érvek mellette (lásd Sutyák 2021, 121). Az episztemikus skizofréniában szenvedők pedig azok, aki elfogadják, hogy az övékkel inkompatibilis filozófiai nézeteknek ugyanakkora súlya van, mint a sajátjuknak, és pusztán azért ragaszkodnak mégis a saját nézetükhöz, mert pszichológiailag képtelenek feladni azt. Azaz, Tözsér itt is azt sugallja, hogy ez nem egy egyszerű filozófiai álláspont, amit mindenféle meghasonlás nélkül lehet vallani (lásd Kocsis 2021), hanem egy kellemetlen pszichológiai állapot: „vergődés”.

27 Tözsér 2021, 429; Tözsér kézirat.

28 Komlósi 2021, Szolcsányi 2021; Lautner 2021 filozófiatörténeti kontextusban tárgyalja ezt a problémát.

hogyan fogadjuk-e a következő tézist, amit mint „kizárólagossági tézis” lehet lefordítani (*uniqueness thesis*): azok a közös evidenciák, amelyek alapján az egyet nem értő felek az egymással inkompatibilis filozófiai nézeteiket kialakítják *kizárólag* egyetlen nézetet igazolnak. Vagyis a versengő álláspontok közül csak egyben hihetünk *racióndísan*:²⁹ abban, amelyik eltalálja a valóságot. A többi álláspontot az adott evidenciák nem igazolják megfelelően, vagyis nem lehet bennük racionálisan hinni. Azokat, akik egyetértenek ezzel a tézissel, a tézis nevéből eredően univalistáknak szokás nevezni, akik tagadják, azokat pedig permisszivistáknak (a *permissive*, vagyis megengedő szó alapján).³⁰ Ez azt jelenti, hogy az univalisták tagadják, hogy lehetséges racionális egyet nem értés olyan egyenrangú felek között, akiknek közös az evidenciabázisa.³¹

A második tisztázandó kérdés, hogy egyetértünk-e azzal, hogy az egyetlen *racióndísi* reakció az, ha egyenlő súlyú evidenciának tartjuk az egyet nem értés tényét, és azokat az érveket, amelyek alapján a vitatott filozófiai nézetünket kialakítottuk.³² Akik szerint nem, azok a *steadfast* (rendíthetetlen, állhatatos) nézet hívei. Szerintük az eredeti érveimnek nagyobb súlyt kell tulajdonítani, mint az egyet nem értés tényének,³³ ezért nem irracionális kitartani a vitatott álláspontom mellett. Akik szerint igen, azok a *conciliacionisták* (az angol *conciliate*, azaz egyeztet, kibékít szóból eredően). Ők azt gondolják, hogy az egyet nem értés fényében fel kell függesztenem – vagy legalábbis csökkentenem kell – az álláspontomba vetett hitemet. Azaz valamennyire „össze kell békítenem” az egyet nem értés tényét, és a saját álláspontomat. Ha nem így teszek, hanem továbbra is ugyanúgy ragaszkodom a saját nézeteimhez, akkor irracionálisan viselkedem.

A fenti két osztályzást a következő táblázatban foglalhatjuk össze:

	NEM	IGEN
A saját álláspontunk melletti érvekkel egyenlő súlyú evidenciának tekintjük a disszenzust?	<i>Steadfast</i>	Konciliacionizmus
A közös evidenciák alapján csak egy álláspont lehet racionális?	Permisszvizizmus	Univalizizmus

1. ábra: A két-két szempont

29 A vitában résztvevők a „racióndísi” szót általában az „igazol” és az „észszerű” szinonimájaként használják (Ballantyne – Coffman 2011, 1, 5j.).

30 Bryan – Matheson 2019.

31 Ballantyne – Coffman 2011, 2.

32 Komlósi 2021, 314–16; Márton 2021, 162.

33 Hankovszky 2021, 280–82.

Ezt a négy pozíciót azért vázoltam fel, mert segítségükkel a filozófiai nézetkülönbségek problémájára adható négy válasz a következőképpen konstruálható meg:

Nézetek kombinációja	<i>Steadfast</i>	Konciliacionizmus
Permisszivizmus	(i.) Equilibrizmus	(ii.) Lehetséges álláspont, de nem tárgyalom
Uniquálizmus	(iii.) Episztemikus vakság	(iv.) Metaszkeptícizmus

2. ábra: Kombinációk

(i.) Először lássuk a permisszivizmus és a *steadfast* kombinációját. Eszerint elfogadjuk, hogy a kiinduló evidenciák több álláspontot is igazolnak, vagyis hogy az egymással inkompatibilis álláspontok közül többet is tarthatunk racionálisnak. De mivel egy adott álláspont mellett szóló eredeti érveink fontosabbak, mint az, hogy mások tőlünk eltérő állásponton vannak, ezért teljesen racionális megmaradnunk a saját álláspontunk mellett. Még akkor is, ha sokan nem értenek velünk egyet, és az ő álláspontjuk is racionálisnak számít. Így egy „élni és élni hagyni” típusú metafizikai pozícióhoz jutunk, ahol mindenki a saját álláspontjának minél jobb és koherensebb kidolgozásán munkálkodik. Ezt a manapság egyre népszerűbb pozíciót szokás *equilibrizmusnak* nevezni.

Az *equilibrizmust* a válaszadók közül Kocsis részletesen tárgyalja,³⁴ de más válaszok is értelmezhetők az *equilibrizmus* melletti elköteleződésésként.³⁵ A pozíció legfontosabb eleme, hogy követői tagadják, hogy a filozófia episztemikus vállalkozás, vagyis hogy igazságok kimondása lenne a célja. Hiszen az *equilibrizmus* hívei szerint a filozófiában egyetlen versengő álláspont mellett sincsenek letaglózó (*knock-down*) érvek, ezért nehéz lenne bárkinek is azt állítania, hogy megtalálta az igazságot. Ezt azonban nem kudarcént kell értékelni, mert a filozófiának nem is ez a feladata. A *filozófus* feladata, hogy saját prefilozófiai intuícioit tiszteletben tartó és koherens elméletet alkosson, amelyet aztán sikeresen megvéd az ellenvetésekkel szemben. Mivel az intuíciónak személyenként változnak, sok versengő elmélet fog létrejönni, így a *filozófusok közössége* egyre jobban feltérképezi a lehetséges elméletek terét – és a közösségnek pontosan ez a feladata. A versengésnek köszönhetően az elméletek egyre koherensebb formában

³⁴ Kocsis 2021, 83.

³⁵ Bernáth 2021; Demeter 2021; Pete 2021; Suryák 2021, 120–121.

lesznek kibontva, a közösség pedig egyre pontosabban látja majd az álláspontok előnyeit és hátrányait. A filozófia ebben a tekintetben sikeres vállalkozás. Vagyis disszenzus ide vagy oda, egy filozófus őszintén hihet az álláspontjában, amennyiben világosan megmutatja, hogy milyen intuíciók motiválják az elméletét, az elmélet koherenciájának mi az ára, ezt miért érdemes „megfizetni”, illetve hogy az ellene felhozott ellenvetések nem konkluzívak.

Az egyensúlyizmus előnye, hogy nem kívánja a személyes integritásunk feladását. Kitarthatunk és érvelhetünk a számunkra kedves és egzisztenciális tételt bíró nézeteink mellett, és közben a velünk egyet nem értőket sem kell irracionálisnak tartanunk és leértékelnünk. Tözsérnek az a problémája ezzel az állásponttal, hogy arra nem jogosít fel, hogy az elméleteink *igazságában* is higgyünk.³⁶ Hiszen a filozófiai elméleteink alapját alkotó prefilozófiai vélekedéseink nincsenek igazolva. Vagyis megvédtük az álláspontunkat a disszenzus fenyegetésétől, de azt nem állíthatjuk, hogy a miénk az igaz álláspont. Tözsér ezzel tulajdonképpen azt mondja, hogy az egyensúlyizmus a filozófia episztemikus kudarcát nem oldja meg, hanem rezignáltan elfogadja. Ez annyiban igaz, hogy ha lennének letaglózó érvek a filozófiában és sok filozófiai kérdésben konszenzus alakulna ki, akkor az egyensúlyizmus elvesztené legfontosabb motivációját, és ezzel valószínűleg a népszerűségét is. De azt érdemes hangsúlyozni, hogy az egyensúlyizmus csak akkor tűnik *beletörődésnek* a filozófia episztemikus kudarcába, ha feltételezzük, hogy hívei valaha episztemikus vállalkozásként tekintettek a munkájukra, majd a disszenzussal szembesülve szakítottak ezzel a felfogással. Nem gondolom, hogy az egyensúlyizmus híveire általánosan igaz lenne ez a leírás.

(ii.) Érdekes kérdés, hogy koherens álláspont-e a permisszivizmus és a konciliacionizmus kombinációja. Első pillantásra úgy tűnik, a konciliacionizmus feltételezi az unikalizmust, hiszen ha elismerjük, hogy az adott közös evidencia alapján több egymásnak ellentmondó álláspontot is racionálisan fenn lehet tartani, akkor nehéz motivációt találni arra, hogy az ellentmondás fényében miért kellene visszavennünk a saját magabiztosságunkból. Azonban vannak, akik amellet érvelnek, hogy a konciliacionizmus valójában nem feltételezi a unikalizmust.³⁷ Mivel az *IP*-val kapcsolatos vitában ez az álláspont nem játszik szerepet, ezért nem fogom tárgyalni.

(iii.) Nézzük az unikalizmus és a *steadfast* nézetek kombinációját. Az unikalizmus szerint a versengő álláspontok közül csak egy lehet racionális. Mivel a *steadfast* nézet szerint az egyet nem értésre az a racionális reakció, hogy a saját érveimnek nagyobb súlyt tulajdonítok, és így megmaradok az eredeti álláspontom mellett, ezért magától értetődően a vitában csak az én pozícióm racionális. Az ide tartozó filozófus úgy gondolja, hogy sikerült kényszerítő érveket felhoznia az álláspontja mellett, ezért figyelmen kívül

36 Tözsér 2021, 432.

37 Christensen 2016, Lee 2013.

hagyhatja mások egyet nem értését.³⁸ Ezt a reakciót nevezi Tözsér az *IP*-ban episztemikus vakságnak,³⁹ később pedig az „*I am the only one*” nézetnek.⁴⁰

Noha azt állítottam, hogy Tözsér hozzáállása a metaszkeptícizmussal versengő pozíciókhoz nem igazán korrekt, be kell valljam, az „episztemikus vakság” kapcsán nagyon nehéz nem osztozni Tözsér szarkazmusában. Bár nem állíthatom, hogy ez a pozíció biztosan téves, de joggal lehetnek fenntartásaink vele kapcsolatban. Méghozzá azért, mert az ide tartozó filozófus az unikalizmus miatt minden vele egyet nem értő kollégáját irracionálisnak tartja, és így episztemikusan leértékeli.⁴¹ Nem meglepő, hogy a válaszszélek szerzői közül senki sem kelt az álláspont védelmére.

(iv.) Végül jöjjön az unikalizmus és a konciliacionizmus kombinációja. Eszerint elfogadjuk, hogy a vitában álló nézetek közül csak egy – a helyes nézet – lehet racionális. Ha ehhez hozzáteszük, hogy az egyet nem értésnek és az eredeti érveinknek egyenlő súlyt kell adni a helyzet értékelésekor, akkor ebből az következik, hogy nem tudjuk eldönteni, melyik álláspont a helyes – és így a racionális. Ezért az egyetlen racionális megoldás, ha felfüggesztjük az ítéletünket. Ez a metaszkeptikus pozíció. Jól látszik, hogy a metaszkeptikus a saját álláspontjából következően senkit sem tarthat racionálisnak, aki nem függeszti fel a hiteit. Ezért lesz a metaszkeptikus a saját pozícióját tekintve dogmatikus,⁴² és ezért éri az öncáfolás vádja, hiszen a metaszkeptikus pozíció maga is disszenzus tárgya.⁴³

A metaszkeptícizmussal szemben felhozható legsúlyosabb ellenvetésekről (öncáfoló és elfogadhatatlan gyakorlati következményekkel jár) már volt szó. Vajon ezek alapján teljesen figyelmen kívül hagyhatjuk ezt az álláspontot? Tözsér arról szeretne minket meggyőzni, hogy nem. Szerinte bár az öncáfolás komoly probléma, és az is igaz, hogy a metaszkeptikus sem tud kényszerítő érveket prezentálni, addig mégsem dőlhetünk hátra, amíg nem tudjuk megfelelően indokolni, hogy milyen alapon tarthatunk ki filozófiai nézeteink *igazsága* mellett. Az eddig bemutatott metafizikai elméletek pedig nem teljesítették ezt az elvárást. Vagyis a metaszkeptikus álláspont az egyetlen, amely őszintén szembenéz a filozófia sikertelenségével.⁴⁴

Ez a védekezés azonban nem túl sikeres. Egyrészt egy metaszkeptikusnak sincs semmilyen alapja arra, hogy episztemikus kötelességeket kérjen rajtunk számon, hiszen az episztemikus kötelességek létezése is egy vitatott filozófiai tézis.⁴⁵ Persze hivatkozhat az intuíciónra, vagy zsigeri hiteire, de akkor bizony ebben a kérdésben nagyon is *equilibristaként* viselkedik. Másrészt nem igaz, hogy nincs még egy olyan elmélet, amelyik

38 Tözsér 2021, 429.

39 Tözsér 2018, 200.

40 Bernáth – Tözsér 2020, 5; Tözsér kézirat.

41 Bernáth – Tözsér 2020, 6.

42 Márton 2021, 163; Paár 2021, 259.

43 Paár 2021, 263.

44 Tözsér 2021, 446–47; Tözsér kézirat.

45 Szabó 2021, 171.

(1) őszintén szembenézne a metaszeptikus kihívással és (2) ennek fényében elszámolna a nézeteink igazságával. Én ilyennek tartom az equilibrizmus egyik változatát, amit Tözsér a záróesszében említ is.⁴⁶

Ennek az álláspontnak nincs bevett elnevezése. Néhol az akceptálás címkével lehet rátalálni, Tözsér új könyvében „*no belief, no cry*” equilibrizmusnak nevezi,⁴⁷ Bernáthtal közös cikkükben pedig radikális equilibrizmusként hivatkoznak rá.⁴⁸ Akárhogy is nevezzük, az akceptálók az általam felvázolt keretben közelebb állnak a metaszeptikus pozícióhoz, mint az equilibrizmushoz. Szintén konciliacionisták,⁴⁹ ezért abban egyetértenek a metaszeptikussal, hogy fel kell függesztenünk a filozófiai hiteinket – az egyet nem értés fényében nincs racionális indokunk hinni az igazságukban. De azt megengedik, hogy tovább érveljünk a korábban igaznak tartott álláspontunk mellett és ezzel előmozdítsuk a filozófiai közösség céljait, amennyiben egy hitnél gyengébb attitűdöt – az elfogadást – teszünk magunkévá. Az akceptálás és a hit között a legfontosabb különbség, hogy az akceptálás teljesen a mi akaratumkon múlik. Vagyis hinni nem hihetünk az elméletünk igazságában, de munkahipotézisként, kutatási projektként elfogadhatjuk azt.

Persze érthető, hogy Tözsér miért nem szimpatizál ezzel az állásponttal. Egyrészt a hiteinket nagyon nehéz feladni. Másrészt a személyes téttel bíró hitek feladásával filozófiai tevékenységünk üressé és őszintétlenné válna: olyan tézisek mellett kellene érvelnünk, amelyekben nem hiszünk.⁵⁰ Ez pedig cseppet sem vonzó. Ezzel teljesen egyetértek, de ettől még ez egy tartható pozíció, amely teljesíti mindkét elvárást: szembenéz a disszenzussal és elszámol nézeteink igazságával. És ha van olyan álláspont, ami megfelel ennek a két kritériumnak, akkor Tözsérnek nincs alapja arra, hogy az öncáfolás ellenére ragaszkodjon a metaszeptikus álláspontához. Mondhatnám azt is, hogy tetszik vagy nem, de úgy tűnik, hogy valójában az akceptálás az, amely képes a metaszeptikus vízióját nem öncáfoló módon megvalósítani.

III.

Nyilvánvaló, hogy a felvázolt metafilozófiai nézetek maguk is disszenzus tárgyai. Amikor metafilozófiai pozíciót választunk, akkor is el kell döntenünk, hogy megnyit adunk a velünk egyet nem értők véleményére. Ez tovább bonyolítja a képet. Nevezzük első szintnek (L1) a mindenféle egyet nem értés *előtt* kialakított hiteinket,

46 Tözsér 2021, 432.

47 Tözsér kézirat.

48 Bernáth – Tözsér 2020, 15.

49 Barnett 2019. Emellett nekem úgy tűnik, Barnett előfeltételezi az unikalizmust is (2019, 14).

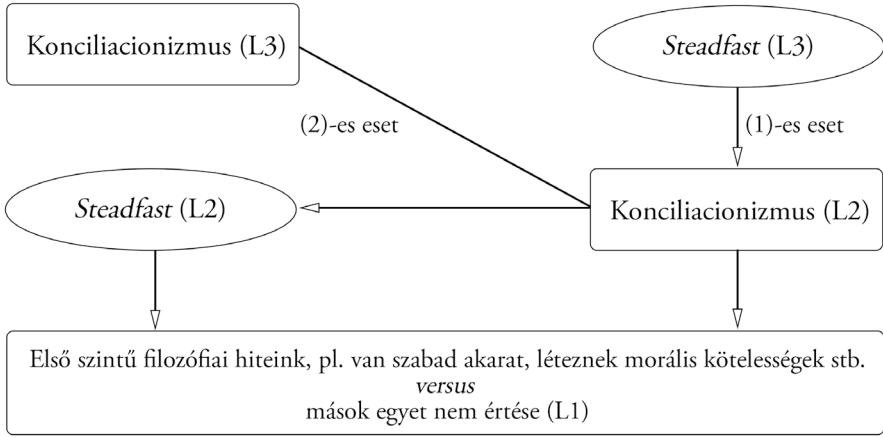
50 Bernáth – Tözsér 2021, 17; Tözsér 2021, 432; Tözsér kézirat.

például, hogy van szabad akarat, hogy vannak morális kötelességeink, vagy hogy léteznek absztrakt entitások. Mikor bejön a képbe a filozófiában uralkodó disszenzus ténye, és eldöntjük, hogy mit kezdünk az első szintű hiteinkkel, és mit gondolunk a velünk egyet nem értőkről, akkor a második szinten választunk pozíciót (L2). Vagyis eldöntjük, hogy a *steadfast* kontra konciliacionizmus, illetve a unikalizmus kontra permisszivizmus vitában melyik oldalra állunk, és ez alapján mit kezdünk az első szintű hiteinkkel, például felfüggesztjük-e őket. Azonban a második szinten lévő álláspontok kapcsán sincs egyetértés a filozófusok között. Ez azt jelenti, hogy amikor a második szinten lévő álláspontunkat vitatják, akkor megjelenik a harmadik szint (L3), ahol arról kell dönteni, hogy a második szintű hiteinkkel mit kezdünk a disszenzus fényében. Például feladjuk-e a konciliacionizmusunkat, hiszen ez maga is egy vitatott álláspont?

Akik második szinten a *steadfast* hívei – vagyis úgy vélik, a saját érvelésüknek nagyobb súlyt kell tulajdonítani, mint a disszenzusnak, ezért kitarthatnak az álláspontjuk mellett –, azok a harmadik szinten is nyugodtan kitarthatnak (L3 *steadfast*). A konciliacionisták viszont nehéz helyzetbe kerülnek. Ugyanis nem lehetnek minden szinten konciliacionisták. Amikor maga a konciliacionizmus (L2) lesz a vita tárgya, akkor a harmadik szinten dönteniük kell: (1) *kitartanak* a konciliacionizmus (L2) mellett, ezzel bevállalva, hogy ebben az esetben a második szintű konciliacionizmusból a harmadik szinten *steadfast* módon (L3) nem engednek, vagy (2) a harmadik szinten *lemondanak* a második szintű konciliacionizmusról. Ekkor a harmadik szinten a konciliacionizmussal (L3) összhangban cselekszenek, de cserébe a második szinten nem lehetnek konciliacionisták, hanem fel kell függeszteniük a konciliacionizmusba vetett hitüket. Ez pedig azzal jár, hogy az első szintű hiteik mellett mégiscsak ki fognak tartani, pontosan úgy, mintha eredetileg második szinten a *steadfast* hívei lettek volna (lásd 3. ábra).

Ez a probléma nem zárható le annyival, hogy a konciliacionizmus öncáfoló, ugyanis valaki nyugodtan mondhatja, hogy az az alapelve, hogy L2 és L3 szinten más elveket fogad el az egyet nem értés kapcsán. A probléma az, hogy elkerülhetetlen, hogy valamelyik szinten ne *steadfastek* legyünk. John Pittard ezt úgy mutatja meg, hogy nem a különböző szintekre helyezi a hangsúlyt, hanem megkülönbözteti egymástól a konciliacionista elvbe vetett *hitet* és az elv alapján történő érvelést.⁵¹ A fenti (1) esetén szerinte az történik, hogy a konciliacionizmusba (L2) vetett hitem nem változik, de a mellette szóló (L3) érvelésem *steadfast* lesz – hiszen nem veszem figyelembe, hogy mások vitatják a konciliacionizmust (L2). A (2) esetén a hitem megváltozik, lemondok a konciliacionizmusról (L2), de azért, mert a magasabb szintű konciliacionizmus (L3) ezt követeli tőlem. Vagyis, a hitem *steadfast* (L2) lesz, de a hitem melletti érveléssel tiszteletben tartom a konciliacionizmust (L3).

51 Pittard 2015, 9.



3. ábra

Milyen következményekkel jár ez a metafizikai pozíciók közti választásra nézve? Nos, a (2) esetén második szinten lemondok a konciliacionizmusról, vagyis második szinten nem lehetek metaszeptikus vagy akceptáló. Az (1) esetén a harmadik szinten teszem le a *steadfast* (L3) mellett a voksomat. Vagyis második szinten lehetek metaszeptikus vagy akceptáló, de nagyon nehéz lesz amellett érvelnem, hogy ha én egy harmadik szintű *steadfast* (L3) pozíció alapján vagyok második szinten metaszeptikus vagy akceptáló (L2), akkor másokat mi tartson vissza attól, hogy a saját második szintű *steadfast* (L2) álláspontjukat tekintve a harmadik szinten *steadfastek* (L3) maradjanak, és ebből fakadóan metafizikai pozíciójuknak az *equilibrizmust* (L2) válasszák. Mivel a választásom mindenképpen tartalmazni fogja a *steadfast* pozíció legitimnek tartását, nem igazán kárhozzátathatok senki azért, mert valamelyik szinten *steadfast* módon kitart a hite mellett. Ez nem jelenti azt, hogy ne lehetnének független érveim mellett, hogy miért jobb valamelyik szinten konciliacionistának lenni, de azt igen, hogy *prima facie* elfogadhatónak tartom, hogy valaki a saját álláspontjának nagyobb súlyt tulajdonítson. A konciliacionista ugyan koherens marad, de rossz pozícióból indul, ha konciliacionizmusát másra is rá szeretné kényszeríteni.

Ez azt jelenti, hogy nyugodtan lehetünk *steadfastek* – és így *equilibristák* (vagy akár *I am the only one* filozófusok), ha arra hivatkozunk, hogy a metaszeptikus és az akceptáló önkényesen⁵² (vagy prefilozófiai intuícióival összhangban) döntött úgy, hogy nem a második, hanem a harmadik szinten lesz *steadfast*. Ez nem egy szívderítő kép. Bár mondhatjuk, hogy egyelőre megvédtük a filozófiai hiteinket, de valahol mégis nyugta-

52 Bernáth 2021, 299.

lanító azzal szembesülni, hogy ezek szerint más-más szinten, de még a hiteinkhez való ragaszkodás kérdésénél is mindenki ragaszkodni fog a saját álláspontjához, mintha mi sem történt volna.

Bibliográfia

- Ballantyne, Nathan – Coffman, E. J. 2011. „Uniqueness, Evidence, and Rationality.” *Philosophers' Imprint* 11: 1–13.
- Bárány Tibor. 2021. „Filozófiai problémák, episztemikus vállalkozások és metafilozófiai szkepszis.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 186–206. Budapest: Kalligram.
- Barcsi Tamás. 2021. „Filozófia, önmegismerés, terápia.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 132–48. Budapest: Kalligram.
- Barnett, Zach. 2019. „Philosophy Without Belief.” *Mind* 128/1: 109–38. <https://doi.org/10.1093/mind/fzw076>.
- Bekő Éva. 2021. „Metafizikai igazságok és a szenvedés megszűnése: az ind filozófia mint episztemikus vállalkozás és mint terápia.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 347–65. Budapest: Kalligram.
- Bernáth László. 2021. „A döntés pillanatai.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 289–308. Budapest: Kalligram.
- Bernáth László – Tözsér János. 2020. „Epistemic self-esteem of philosophers in the face of philosophical disagreement.” *Human Affairs* 30/3: 328–42. <https://doi.org/10.1515/humaff-2020-0029>.
- Bernáth László – Tözsér János. 2021. „The Biased Nature of Philosophical Beliefs in the Light of Peer Disagreement.” *Metaphilosophy* 52/3–4: 363–78. <https://doi.org/10.1111/meta.12501>.
- Bryan, Frances – Jonathan Matheson. 2019. „Disagreement.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. Edward N. Zalta. [<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/disagreement/>] (2021.11.01.)
- Christensen, David. 2016. „Conciliation, Uniqueness and Rational Toxicity.” *Nous* 50/3: 584–603. <https://doi.org/10.1111/nous.12077>.
- Demeter Tamás. 2014. „A filozófiai tudás természetéről.” *Magyar Filozófiai Szemle* 58/2: 125–29.
- Demeter Tamás. 2021. „A filozófia nem episztemikus vállalkozás.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 23–37. Budapest: Kalligram.
- Dombrovski Áron. 2021. „A metafilozófiától a tudománypolitikáig.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 401–17. Budapest: Kalligram.
- Eszes Boldizsár. 2021. „Nagy kérdések, nagy kép, nagy adatok. Az igazságról és a filozófia lehetőségeiről a tudományok korában.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 328–44. Budapest: Kalligram.

- Farkas Henrik. 2014. „Probléma és perspektivizmus (válasz Tözsér János Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? című írására).” *Magyar Filozófiai Szemle* 58/2: 130–38.
- Forrai Gábor. 2013. „Nem, Platón, te nem vagy irracionális.” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/2: 101–13.
- Gébert Judit. 2021. „Sikeres-e a közgazdaságtan?” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 364–83. Budapest: Kalligram.
- Gyarmathy Ákos. 2021. „Szóba hozható-e az externalista episztemológia a metafilozófiában?” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 93–110. Budapest: Kalligram.
- Hankovszky Tamás. 2021. „A disszenzus értéke.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 275–88. Budapest: Kalligram.
- Herpai Csaba Sándor. 2021. „Episztemikus vállalkozások.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 57–71. Budapest: Kalligram.
- Kocsis László. 2021. „Filozófia konkluzív érvek nélkül: beérhetjük-e azzal, hogy episztemikus egyensúlyra törekszünk?” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 72–92. Budapest: Kalligram.
- Komlósi Andrea. 2021. „Egyet nem értés és episztemikus kockázat.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 311–27. Budapest: Kalligram.
- Lautner Péter. 2021. „A filozófia mint episztemikus vállalkozás. A szkeptikus diagnózis.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 225–35. Budapest: Kalligram.
- Lee, M. Brandon. 2013. „Conciliationism Without Uniqueness.” *Grazer Philosophische Studien* 88/1: 161–88. https://doi.org/10.1163/9789401210508_009.
- Márton Miklós. 2021. „Miért lehetünk meta-metaszkeptikusok? A disszenzusból vett érv kritikája.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 151–66. Budapest: Kalligram.
- Mekis Péter – Sutyák Tibor. 2013. „Egyetértés és egyértelműség. (Válasz Tözsér János Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? című tanulmányára).” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/2: 114–27.
- Molnár Gábor. 2014. „Soha ne mondd, hogy soha. Ellenvetések Tözsér János Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? című tanulmányával szemben.” *Magyar Filozófiai Szemle* 58/2: 113–24.
- Paár Tamás. 2020. „Miért ne legyünk »szkeptikusok«? Gondolatok Tözsér János könyve és Pöntör Jenő cikke kapcsán.” *Elpis* 13/1: 129–140.
- Paár Tamás. 2021. „Szerénytelen mihasznák – avagy maradok antiszkeptikus, kétségekkel.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 253–71. Budapest: Kalligram.
- Pete Krisztián. 2021. „Józan ész és a filozófia szerepe.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 38–54. Budapest: Kalligram.
- Pittard, John. 2015. „Resolute conciliationism.” *Philosophical Quarterly* 65/3: 442–63. <https://doi.org/10.1093/pq/pqv022>.

- Pöntör Jenő. 2019. „Hogyan tudja elkerülni a szkepticizmus az öncáfolat csapdáját? Gondolatok Tőzsér János könyve kapcsán.” *Elpis* 12/1: 121–33.
- Pöntör Jenő. 2021. „Lehet-e a priori módon érvelni a tézis mellett, hogy nem tudunk a priori semmit?” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 207–21. Budapest: Kalligram.
- Schmal Dániel. 2021. „Taktikus kétely.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 236–52. Budapest: Kalligram.
- Schwendtner Tibor. 2013. „Értelmes megismerő vállalkozás-e a filozófia? Megjegyzések Tőzsér János tanulmányához.” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/2: 128–34.
- Sutyák Tibor. 2021. „Tizenkét dühös megjegyzés Tőzsér János *Az igazság pillanatai* című könyvéről.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 111–31. Budapest: Kalligram.
- Szabó L. Imre. 2021. „Egy szkeptikus paradoxonjai.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 167–85. Budapest: Kalligram.
- Szolcsányi Tibor. 2021. „Metafilozófiai szkepticizmus és a filozófiai módszertani önreflexió.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 384–400. Budapest: Kalligram.
- Tőzsér János. 2013a. „Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben?” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/1: 159–72.
- Tőzsér János. 2013b. „Maradok szkeptikus, tisztelettel.” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/2: 135–46.
- Tőzsér János. 2014. „Miért vagyok továbbra is szkeptikus?” *Magyar Filozófiai Szemle* 58/2: 139–50.
- Tőzsér János. 2018. *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest: Kalligram.
- Tőzsér János. 2021. „Két év »távlatából«.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 421–61. Budapest: Kalligram.
- Tőzsér János. Előkészületben. *An Essay on the Ethics of Philosophical Beliefs*. [Tőzsér kézirat]

Pöntör Jenő

**A szkepticizmus mint irracionalizmus:
egy nem öncáfoló radikális szkepticizmus vázlata.
Válasz Paár Tamásnak**

Az *Elpis* 2019/1-es számában megjelent írásom¹ első részében Tőzsér János *Az igazság pillanatai* című könyvében² kifejtett szkeptikus érvét elemezve azt igyekeztem megmutatni, hogy Tőzsér érvével szemben – a szerző állításával ellentétben – nagyon is jogos az a szokásos, antiszkeptikus vád, mely szerint a gondolatmenet öncáfoló. Ugyanakkor – a második részben – megkíséreltem nagy vonalakban felvázolni a radikális szkepticizmusnak egy az öncáfolatot szerintem sikeresen elkerülő formáját.

Paár Tamás később szintén egy, az *Elpis* hasábjain³ megjelent cikkben egyszerre reagált Tőzsér könyvére és az én említett írásomra. Fő állításai:

Az alábbiakban először is azt mutatom meg, hogy bár Tőzsér filozófiával szembeni szkepticizmusa valóban öncáfoló, ennek okai mélyebbek, mint Pöntör feltételezi. Majd pedig amellettt érvelek, hogy a náluk megjelenő szkepticizmus nem kerülheti el az öncáfolatot a Pöntör vázolta módon, és bár lehet úgy szkeptikus valaki hozzájuk hasonló módon, hogy nem öncáfoló, ezt csak olyan veszteségek árán teheti, amelyek révén szkepticizmusából csupán egy nagyon is törekeny és voltaképp önkényes pozíció marad.⁴

Paár fő kifogása a Tőzsérrel szemben tett ellenvetéseimet illetően – nagyon tömören – úgy foglalható össze, hogy míg én elsősorban a Tőzsér könyvének harmadik fejezetében megfogalmazott szkeptikus érv kritikájára fókuszálok,⁵ addig Tőzsér szkepticizmusának öncáfoló volta nem kizárólag és nem elsősorban az expliciten megfogalmazott szkeptikus érvben érhető tetten, hanem az egész műben lefektetett érvelésben olyan mélyebben rejlő okokra vezethető vissza, melyeket én nem tárok fel.

Nos, bár Tőzsér művét illetően a céloom kifejezetten az említett érv, nem pedig Tőzsér teljes érvelésének kritikája volt, elismerem, hogy írásom elején ezt nem jeleztem kellően egyértelműen. Ennyiben tehát Paár kritikája jogos. Egyébként Paár e szóban forgó mélyebben fekvő okokat feltáró elemzésével nagyrészt egyetértek. Paár magára az érvre vonatkozó kritikám állításait nem vitatja attól eltekintve, hogy szerinte én

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.7

1 Pöntör 2019.

2 Tőzsér 2018.

3 Paár 2020.

4 Paár 2020, 129.

5 Tőzsér 2018, 166–67.

félreértelmezem Tőzsér truizmusfogalmát. Továbbá felhívja a figyelmet a tőzséri truizmusfogalommal kapcsolatos néhány olyan problémára, melyekkel én nem foglalkozom. Abban nem vagyok biztos, hogy valóban „félreértelmezem” a fogalmat, és nem inkább arról van szó, hogy egy, a szövegből adódó lehetséges értelmezését veszem alapul (arra, hogy nem teljesen alaptalan az én értelmezésem, egyébként Paár is tesz utalást), abban viszont igen, hogy ebben a vonatkozásban – Paárhoz hasonlóan – mélyebbre kellett volna ásnom. De a lényeg az, hogy Paár kritikájával a tőzséri truizmusfogalom kapcsán szintén egyetértek.

Így jelen írásban csak a második – a saját álláspontomra vonatkozó – állításával vitatkozom: azt igyekszem megmutatni, hogy a hiteink racionális voltát tagadó szkepticizmus radikális (tehát minden hitünkre kiterjedő) változatának lehetséges olyan nem öncáfoló formája, amely sem nem „törékeny”, sem nem „önkéntes” álláspont. Ehhez első lépésben röviden felvázolom, hogy mit értek a szkepticizmus szóban forgó változata alatt.

A szkepticizmus mint irracionálizmus

A hiteink racionális voltát és a hiteink igazoltságát tagadó szkepticizmust a legtöbben hajlamosak nagyjából ugyanannak az álláspontnak tartani – minthogy a legtöbben a racionalitás fogalmát az igazolás fogalmához kötik. A továbbiakban én is adottnak veszem, hogy az igazolás legalábbis szükséges feltétele a racionalitásnak. Továbbá, minthogy a hiteink igazoltságát tagadó szkepticizmus mindenekelőtt internalista elméleti keretben jelent komoly kihívást, „igazoláson” végig igazolásinternalista értelemben vett igazolást fogok érteni.⁶ „Igazolásiinternalizmus” alatt pedig egyszerűen a következő álláspontot: az igazoltság hiteink reflexió útján hozzáférhető tulajdonsága.⁷

Számos reflexió útján hozzáférhető pszichológiai motivációnk lehet arra, hogy egy állítást igaznak fogadjunk el. Hihetem például azt, hogy az éjjel Bangladesben voltam, mivel emlékszem rá, hogy az éjjel azt álmodtam, hogy Bangladesben vagyok. Hihetem azt, hogy a koronavírus elleni oltás sokkal veszélyesebb, mint maga a koronavírus, mert éppen hallom, hogy a Mari néni azt mondja a piacon. Azonban az álombeli tapasztala-

6 Persze tisztában vagyok azzal, hogy a racionalitásnak léteznek ettől eltérő koncepciói. Például lehet érvelni amellest, hogy a racionalitásnak nem szükséges feltétele az igazolás (lásd például Bartley 1964), nem is beszélve a reflexió episztemikus szerepéről, illetve az externalista és internalista álláspontok között az utóbbi évtizedekben zajló vitákról. Mégis most abból a feltételezésből indulok ki, hogy a legtöbbszörünk racionalitásfogalma nem engedi meg, hogy igazak legyenek például a következő állítások: *S racionálisan, de igazolatlanul / minden bizonyíték nélkül hiszi p-t; S racionálisan hiszi p-t, de nem tudja, hogy p-ben való hite igazolt / bizonyítékokon alapul-e, vagy sem.*

7 E meghatározás igencsak messze van az igazolásiinternalizmus szabatos definíciójától, de mostani célunknak ebben a formában is megfelel.

tot és Mari néni tudományos kérdésekben tett megnyilatkozásait nem szoktuk egy hit igazolásának tekinteni.⁸

Azt kell mondanunk, hogy azon reflexió útján hozzáférhető pszichológiai motivációink köre, melyek alapján hihetünk valamely p állítást, és amelyeket egyúttal p -ben való hitünk igazolásaként szokás elfogadni, meglehetősen szűk. Ilyenek például a p által kifejezett tény (vagy bármely ontológiai típusba sorolható entitás) bizonyos feltételeknek megfelelő körülmények közötti észlelése, vagy olyan – a következtetési szabályoknak megfelelő – deduktív vagy nem-deduktív következtetések végrehajtása, melyek konklúziója p . Ezek a pszichológiai motivációk gyakran nagyon erős pszichológiai késztetések arra, hogy kialakítsunk magunkban egy hitet. Ha van egy asztallátás élményem (normális körülmények között), aligha vagyok képes elhinni, hogy nincs előttem egy asztal. Vagy ha azt hiszem, hogy *ha esik az eső, akkor vizes a föld*, és azt is hiszem, hogy *esik az eső*, bizonyára azt is fogom hinni, hogy *vizes a föld*. Ugyanakkor a rendszeren igazolásként elfogadott motivációkat mégsem azért tartjuk igazolásnak, mert megfelelően erős késztetést jelentenek arra, hogy elhigyünk valamit: ha valaki azt álmodja, hogy előtte van egy asztal, e tapasztalat (álmában) jelenthet éppen olyan erős késztetést számára arra, hogy azt higgye, előtte van egy asztal, mint az asztallátás veridikus érzéki tapasztalata. Az előbbit minden bizonnyal azért nem tekintjük igazolásnak, mert semmilyen mértékű garanciát nem nyújt arra, hogy a rá alapozott hit igaz. Ennek alapján kézenfekvő azt gondolni, hogy azért pont azokat a pszichológiai motivációkat szokás igazolásnak tekinteni, melyeket igazolásnak tekintünk, mert azt gondoljuk, hogy tudjuk (vagy legalábbis igazoltan hihetjük), hogy meglettük megfelelő mértékben valószínűsíti az általuk eredményezett hit igazságát.⁹

A racionalitás és a racionalizmus fogalmára koncentrálna¹⁰ a fentiek fényében azt mondhatjuk, hogy a racionalizmus lényegi állítása, hogy a számos reflexió útján hozzáférhető hitformáló pszichológiai motivációink közül néhány kiválasztható (ezeket szokás hagyományosan az igazolás standard formáinak tekinteni), és csak az e motivációk alapján kialakított hiteink racionálisak. Továbbá a racionalista szerint e pszichológiai motivációink episztemikusan kitüntetettek, mégpedig azért, mert – ellentétben számos egyéb hitek kialakítására készítő pszichológiai motivációval – ezekről tudjuk (vagy legalábbis igazoltan hihetjük), hogy nagy valószínűséggel igaz hitek kialakítására vezetnek. A radikális szkeptikus álláspont ebben a keretben pedig úgy is megfogalmazható, hogy nem igaz, hogy a reflexió útján hozzáférhető pszichológiai motivációinknak létezik egy

8 Természetesen kivételként elképzelhetők speciális esetek: mint például amikor a szóban forgó hit magára az álmotapasztalatra vonatkozik, vagy amikor Mari néni egyébként nagy szakmai tekintélynek örvendő virológus.

9 Én a magam részéről most – megint csak érvélen nélkül – egyértelműen a veritizmus mellett teszem le a voksomat abban a vitában, mely arról szól, hogy miben áll az igazolt hitek episztemikusan kitüntetettsége.

10 „Racionalizmuson” itt természetesen mint az irracionalizmussal, és nem mint az empirizmussal szemben álló álláspontot értem. A szónak ebben a (tágabb) értelmében az empiristák is racionalisták.

a fenti értelemben kitüntetett köre. Így az sem igaz, hogy hiteink két csoportra oszthatók: racionális és irracionális hitekre.¹¹ A *racionalitás pusztán mítosz*.

A tradicionális, jól ismert szkeptikus érvek – most itt elsősorban a szkeptikus hipotézisre épülő érvekre gondolok – értelmezhetőek úgy is, hogy pont arra világítanak rá, hogy bár (reflexió útján) igazoltan hihetjük, hogy egy adott pszichológiai motiváció alapján hiszünk valamely p állítást, azt már nem hihetjük igazoltan, hogy a szóban forgó pszichológiai motiváció nagy valószínűséggel igaz hitek kialakítására vezet. Például igazoltan hihetem, hogy p érzéki tapasztalata alapján hiszem, hogy p , de azt nem tudom igazolni, hogy az érzéki tapasztalatok általában igaz hitekre vezetnek.

Ezek az érvek voltaképpen a következő két tézis valamelyikére épülnek.

1. Igazolatlanul hisszük, hogy egy adott pszichológiai motivációtípus általában igaz hitek kialakítására vezet (ilyen érvek például – a tapasztalati élményeknél maradvány – az agyak a tartályban érv vagy az álomargumentum *lehetséges, hogy mindig álmodom* állításra épülő változata).
2. Még ha el is fogadjuk, hogy a kérdéses pszichológiai motivációtípus rendszeren igaz hitek kialakítását eredményezi, egyetlen partikuláris szituációban sem hihetjük igazoltan, hogy éppen nem vagyunk tévedés áldozatai valamilyen furcsa körülmény fennállása folytán (ide sorolhatók például a különféle érzéki csalódások/hallucinációk lehetőségére alapozó érvek vagy az álomargumentum *mindig lehetséges, hogy álmodom* állításra épülő változata).¹²

Öncáfoló-e az irracionalista szkepticizmus?

Az előző írásomban lényegében azt igyekeztem megmutatni, hogy az imént vázolt radikális szkepticizmus képviselőjének nem feltétlenül kell beleesnie az öncáfolat csapdájába: sem abban az értelemben, hogy amikor azt állítja, *azt hiszem, hogy egyetlen hitünk sem igazolt*,¹³ akkor ezzel *ipso facto* ellentmond önmagának, sem pedig abban az értelemben, hogy azzal, hogy e hite igazolásául valamilyen szkeptikus érvet prezentál, maga ismeri el, hogy legalább ezt a szkeptikus hitet (racionálisan) igazolt hitnek tekinti. Alapvetően két tézis mellett érveltem: (1) a (radikális) szkeptikus hit önmagában semmiképp sem

11 Bár – ahogy Paár helyesen megjegyzi (Paár 2020, 137) – a nem racionális hitek nem feltétlenül csak az „irracionális” kategóriába sorolhatók, az egyszerűség kedvéért most az „irracionalist” a „nem racionális” szinonimájának fogom tekinteni.

12 Egy másik lehetséges iránya a szkeptikus érvelésnek, hogy a szkeptikus már azt is tagadja, hogy reflexió útján valóban tudhatjuk, hogy milyen pszichológiai motiváció alapján alakítottuk ki valamely hitünket: mindig fennáll annak a lehetősége, hogy úgy tűnik számunkra, hogy racionális megfontolások alapján hisszük, hogy p , holott valójában valamilyen előtűnk rejtve maradó (a racionalista szerint is) irracionális indok áll a háttérben.

13 Paár több példamondatom közül főként erre fókuszál, így most maradok én is ennél.

tekinthető öncáfolónak, mivel például az *azt hiszem, hogy egyetlen hitünk sem igazolt* állítás nem tartalmaz önellentmondást, illetve (2) a szkeptikusnak nem kell álláspontját érvekkel alátámasztania, ha az ellenfelével folytatott dialógus során nem fogalmaz meg állításokat, hanem kizárólag ellenfele hiteire hivatkozik.

Paár mindkét állítással vitatkozik. Ami a másodikat illeti, az általam kifejtett állásponttal szemben nem érvel részletesen, inkább csak lehetséges ellenvetési irányokat sorol fel.¹⁴ Ezek kibontására és megválaszolására jelen írás keretein belül semmiképpen sem vállalkozhatom.¹⁵ Ugyanakkor, mivel már nem gondolom, hogy a szkeptikusnak álláspontja kifejtése során feltétlenül az ellenfele hiteire kell hivatkoznia, a továbbiakban csak az első állítással szemben tett ellenvetése vizsgálatára szorítkozom, és – reményeim szerint – pusztán erre koncentrálva is meg fogom tudni mutatni, hogy a radikális szkepticizmust még akkor sem tekinthetjük sem öncáfoló, sem pedig „önkényes” és „törekeny” pozíciónak, ha feltételezzük, hogy Paárnak igaza van abban, hogy az általam korábban javasolt „kérdezgetős” szkeptikus stratégia nem működik.

Paár szerint az általam ellentmondásmentesnek ítélt *azt hiszem, hogy egyetlen hitünk sem igazolt* állítás is önellentmondó egy bizonyos értelemben. Érvelésének lényege a következőképp foglalható össze: az, hogy egy kijelentés igazolt valaki számára, minimálisan annyit jelent, hogy az illető körülményei olyanok, hogy jól teszi, ha elhiszi az adott kijelentést. Így azzal, hogy valaki tagadja, hogy egy hite igazolt, voltaképpen azt állítja, hogy a körülményei olyanok, hogy nem helyes hinnie a szóban forgó kijelentést, következőképp az idézett állítás esetében, ha szigorú értelemben vett logikai ellentmondás nem is, de a hit fenntartása és a hit tartalma között *praktikus inkonzisztencia* áll fenn. Hiszen azzal, hogy a szkeptikus azt állítja, hogy *azt hiszem, hogy egyetlen hitünk sem igazolt*, tulajdonképpen azt állítja, hogy *azt hiszem, hogy egyetlen hitemet sem hiszem helyesen*, vagy azt, hogy *azt hiszem, hogy csak az lenne helyes, ha semmit nem hinnék*. Továbbá, minthogy plauzibilis az az általánosan elfogadott gondolat, hogy amiről nem hihetünk semmit helyesen, arról fel kellene függesztenünk a vélekedésünket, az *azt hiszem, hogy egyetlen hitünk sem igazolt* állításból végső soron az *azt hiszem, hogy minden hitünket fel kell függesztenünk* állítás következik – az ezen állítás által kifejezett hit viszont már nyilvánvalóan önellentmondásos.¹⁶ Ezen a ponton pedig Paár szerint:

A Pöntör-féle szkeptikus egyetlen lehetőségének az tűnik, ha még azt a hitet is feladja, hogy „egyetlen hitünk sem igazolt”. Mivel mindegyik vélekedést igazolatlanak látja, ezért ennek megfelelően a maga részéről fel is adja őket. Ebben az esetben elvileg egy hite sem marad,

14 Paár 2020, 139.

15 Bár egy másik írásomban (Pöntör 2021) – melyet Paár feltehetően nem ismert a cikke írásakor – részletesebben érveltem emellett, hogy az általam javasolt szkeptikus érvelés miért működik, Paár ezzel kapcsolatos említett ellenvetéseire – melyeket viszont akkor még én nem ismertem – ez az írás sem tekinthető kielégítő válasznak.

16 Paár 2020, 137.

tehát egyik sem lesz önellentmondásos (vagy praktikus inkompatibilis). Csakhogy ezzel a megoldással két probléma is adódik. Az egyik annak a paradox volta, hogy a szkeptikus voltaképp milyen indokból is függesztette fel a vélekedését. A másik annak a kérdése, hogy mit is kezdhet a szkeptikus, miután függesztette összes vélekedését.¹⁷

Innentől a passzus végén említett két problémát bontja ki részletesebben. Bár érvelése egyáltalán nem győz meg arról, hogy ezek valóban komoly nehézséget jelentenek egy, a hiteit függesztő szkeptikus számára, innentől nem követem tovább gondolatmenetét, és nem térek ki e kérdések vizsgálatára, mivel szerintem már az a megállapítása is téves, hogy a szkeptikus egyetlen lehetősége, hogy azt a hitét is feladja, hogy egyetlen hitünk sem igazolt. Ennélfogva az a kérdés, hogy milyen problémákkal kell szembenéznie egy a hiteink függesztését követelő szkeptikus álláspont képviselőjének, számomra most nem releváns.

Egyáltalán nem világos, hogy a szkepticizmus képviselőjének miért kellene elismernie, hogy fel *kell(ene)* függesztenie bármilyen hitét is. Először is azt érdemes megjegyeznünk, hogy Paár érvelésének kiindulópontja, azaz az a tézis, mely szerint az, hogy egy kijelentés igazolt valaki számára, minimálisan annyit jelent, hogy az illető körülményei olyanok, hogy *jól teszi*, ha elhiszi az adott kijelentést, illetve az olyan megfogalmazások, mint hogy bizonyos kijelentéseket nem *helyes* elhinnünk, vagy hogy bizonyos hiteket fel *kell* függesztenünk, az igazolás deontológiai koncepciójához – ahhoz az állásponthoz, mely szerint vannak episztemikus kötelességeink – látszanak kötődni. Az igazolás deontológiai koncepcióját azonban korántsem fogadja el mindenki.¹⁸ Miért kellene kiindulópontként feltételeznünk, hogy a szkeptikus deontologista?

De tegyük fel – az érvelés kedvéért –, a szkeptikus elismeri, hogy a fenti értelemben nem teszi helyesen, hogy hiszi a saját szkeptikus tézisért. Ebből még mindig nem következik, hogy azt is el kell ismernie, hogy fel kell azt adnia. Ugyanis az olyan állítások, mint: *a körülményeim olyanok, hogy jól teszem, ha elhiszem, hogy p*, vagy *a p-ben való hitemet fel kell függesztenem*, explicitebb formában úgy hangzanak (ebben a kontextusban): *ha figyelembe veszem a racionalitás kritériumait, akkor (a körülményeim olyanok, hogy) jól teszem, ha elhiszem, hogy p*, illetve *ha figyelembe veszem a racionalitás kritériumait, akkor p-ben való hitemet fel kell függesztenem*. Ennélfogva a *racionalitást kritériumait figyelembe venni nem kívánó* szkeptikus elismerheti ezen (kondicionális) állítások igazságát anélkül, hogy elismerné azt is, hogy jól teszi, hogy hiszi *p*-t, vagy azt, hogy *p*-ben való hitét fel kell függesztenie.

Ezen a ponton merülhet fel az ellenvetés, hogy ha a szkeptikus teljesen függetleníti magát a racionalitás kritériumaitól, akkor ugyan nem cáfolja meg önmagát (nem állítja,

¹⁷ Paár 2020, 138.

¹⁸ Lásd például Alston 1988.

hogy racionálisan igazolja, hogy egyetlen hitünk sem racionálisan igazolt), viszont szkeptikus hite teljesen önkényes lesz. Hiszen racionális érv híján nem tudja megindokolni, hogy miért hiszi, hogy egyetlen hitünk sem racionális. E mögött az ellenvetés mögött az a – szerintem téves – megfontolás húzódik meg, mely szerint a szkeptikus hit fenntartásának megfelelő indoka csakis racionális igazolás lehet. Úgy gondolom azonban, hogy az, hogy a szkeptikus nem állítja, hogy álláspontja (racionálisan) igazolt, korántsem jelenti azt, hogy nem tudja megindokolni, miért tarja fenn szkeptikus pozícióját.

Először vegyük például egy a külvilág létezésére vonatkozó szkepticizmusnak egy olyan képviselőjét, aki maga is elismeri, annak ellenére, hogy azt hiszi, a külvilág létezésébe vetett hitünk irracionális/igazolatlan, hisz a külvilág létezésében. E szkeptikus nem irracionalista (nem radikális szkeptikus): általában elfogadja a racionalitás kritériumait, éppen hogy valamely szerinte is racionális indok (szkeptikus érv) alapján állítja, hogy a külvilág észlelhető tárgyaiba (eseményeibe, tényeibe stb.) vetett hitünk irracionális. Ugyanakkor azt is állítja, hogy az érzéki tapasztalatai olyan ellenállhatatlan pszichológiai motivációt jelentenek számára arra, hogy higgyen a külvilág létezésében, hogy egyszerűen képtelen feladni ezt a szerinte is irracionális hitet. (De természetesen e pszichológiai motivációt nem tarja a racionalitás kritériumainak megfelelő igazolásnak). Úgy gondolom, azt semmiképp nem mondhatjuk, hogy e szkeptikusnak a külvilág létezésébe vetett hite önkényes, legalábbis abban az értelemben nem az, hogy nem tudja (a saját szempontjait, konkrétan a saját hite(i) tartalmát is figyelembe véve) kielégítően megindokolni számunkra, hogy miért tartja fenn, hiszen az indoklása alapján tökéletesen értjük, miért hiszi, hogy létezik külvilág.

Ami a radikális (irracionalista) szkeptikust illeti, az ő szkeptikus hitéről sem állíthatjuk, hogy önkényes (azaz hogy nem tudja kielégítően megindokolni számunkra, hogy miért hiszi azt, hogy egyetlen hitünk sem igazolt/racionális), amennyiben hasonló indokot tud prezentálni. Természetesen tud: az ő indoka nem lesz más, mint a szkepticizmusát alátámasztó valamely radikális szkepticizmus melletti érv. Ugyanakkor ezt ő nem egy racionális érvnek fogja tekinteni, hanem pusztán egy olyan pszichológiai motivációnak, mely ellenállhatatlanul arra kényszeríti, hogy azt higgye, egyetlen igazolásnak tekintett pszichológiai motivációkról sem tudjuk/hisszük igazoltan, hogy nem pusztán csak egy, az igazságra *nem* vezető pszichológiai készítés. (A racionalista által racionálisnak tekintett indokok pszichológiai kényszerítő erejét a szkeptikusnak nem kell tagadnia.) Az, hogy ezen érvet nem tekinti racionális indoknak, semmilyen problémát nem jelent számára, minthogy saját szkeptikus hitét sem tartja racionális hitnek.

A szkeptikus még akár „érvelhet” is vitapartnerével szemben. Természetesen ebben az esetben sem racionális érvnek fogja tekinteni a szkeptikus érvet, hanem egy pszichológiai eszköznek, mellyel igyekszik megmutatni másoknak is azt, hogy ő milyen pszichológiai állapotban van, amikor a racionalitás természetéről gondolkodik. Ugyan-

akkor ellenfele – mivel ő érvényesnek tekinti a racionalitás kritériumait – nem teheti meg, hogy pusztán pszichológiai eszközökhöz folyamodik a szkeptikus vagy saját maga meggyőzésére arról, hogy vannak racionális hiteink: neki az érvet a racionalitás kritériumainak megfelelően kell cáfolnia.

Összegzés

A fentebb vázolt radikális szkeptikus pozíció semmiképp sem tekinthető önkényes álláspontnak, hiszen a szkeptikus kielégítő magyarázatot tud adni szkeptikus hite fenntartására. Ugyanakkor törékenynek sem tekinthető, mivel a szkeptikus ellenfele csak akkor tudná „összetörni”, ha a szkeptikus érv valamilyen konkluzív cáfolatával állna elő, ami – amint azt a szkepticizmus ellenfeleinek döntő többsége is elismeri – meglehetősen reménytelen vállalkozásnak tűnik.

Bibliográfia

- Alston, William H. 1988. „The Deontological Conception of Epistemic Justification.” In *Philosophical Perspectives* 2, szerk. James E. Tomberlin, 257–99. Atascadero, CA: Ridgeview Press.
- Bartley, William W. 1964. „Rationality versus the Theory of Rationality.” In *The Critical Approach to Science and Philosophy*, szerk. Mario Bunge, 3–31. New York: The Free Press,
- Paár Tamás. 2020. „Miért ne legyünk »szkeptikusok«? Gondolatok Tózsér János könyve és Pöntör Jenő cikke kapcsán.” *Elpis* 13/1: 129–40.
- Pöntör Jenő. 2021. „Lehet-e a priori módon érvelni a tézis mellett, hogy nem tudunk a priori semmit?” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 207–24. Budapest: Pesti Kalligram.
- Pöntör Jenő. 2019. „Hogyan tudja elkerülni a szkepticizmus az öncáfolat csapdáját? Gondolatok Tózsér János könyve kapcsán.” *Elpis* 12/1: 121–33.
- Tózsér János 2018. *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest: Kalligram.

Rosta Kosztasz

A vita minimuma

Az európai filozófiatörténet vélhetőleg első „metavitájában” a beszélgetőpartnerek megszakitják eszmecseréjüket a tárgyról és a vita mikéntje kapcsán próbálnak egyezsége jutni: Szókratész a rövid, kérdés-felelet formájában lezajló beszélgetést preferálja, mely jól definiált proposíciókat, illetve ezek logikai térképét eredményezi, míg Prótagorasz szíve szerint inkább bemutató beszédek versenyében venne részt, melyben a nyelv nem reprezentacionalista, hanem tropikus/metaforikus, és nagyobb, kumulatív egységeket alkot, mint a proposíciók.¹ A tét tehát nem pusztán annyi, hogy milyen hosszan fejthessék ki álláspontjukat a felek, hanem hogy a gondolkodás két, nehezen összeegyeztethető útja közül melyiket használják. A választás valaki számára mindenképpen komoly veszteséggel jár: Szókratész rögtön deklarálja, hogy beszédek tartására képtelen, s a vita felfüggesztését helyezi kilátásba, míg Prótagorasz arra mutat rá, hogy leghatékonyabb fegyvere feladása egyrészt implauzibilis, másrészt vélhetőleg saját vereségéhez vezethet. A patthelyzetet – meglepő módon – a diszkurzív közösség tagjai képesek feloldani úgy, hogy egyrészt (i.) nyomást gyakorolnak a felekre a megegyezés és a folytatás érdekében, másrészt (ii.) javaslatot tesznek a kompromisszumra, illetve (iii.) a felek egymás iránt tanúsított viszonyára.² A kompromisszum (ii.) egy furcsa hibridet, egy költemény közös elemzését eredményezi, mely a kölcsönös, baráti jóindulat (iii.) Prodikosz által javasolt elvén alapulhat.³ A diszkurzív közösségnek tehát moderáló (hogyan ne viselkedjünk egy vitában) és normatív (milyen közös szabályok mentén vitázzunk) szerepe van. E példa legfontosabb elemének ugyanakkor a közösség által kifejtett nyomást (i.) tartom: Plátón jól szemlélteti, hogy a civakodást felváltó civilizált vitának az a kulcsa, hogy a diszkurzív közösség rászorítsa tagjait arra, hogy a játékszabályok egy halmazát, vagyis a vitához szükséges minimumot betartsák. Jó okunk van azt feltételezni, hogy a példában megismert vita e külső óvo tekintet híján konklúzió nélkül, közös nevező hiányában félbeszakadna.

A következő vitaindítóban egy nemrég lezajlott vita kapcsán kívánom felhívni a figyelmet (1) a hazai filozófiai közbeszéd hanyatlására, illetve (2) ennek lehetséges okaira, továbbá (3) a diszkurzív közösség ezzel kapcsolatos feladatára. E feladatot igyekszem artikulálni, amennyiben e közösség tagjaként az említett problémát tematizálok.

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.8

1 *Prótagorasz* 334c–338e.

2 A közbizalom a kor szellemi elitjét vonultatja fel, hiszen a vitához hozzászól Kalliasz, Alkibiadész, Kritiasz, Prodikosz és Hippiasz is.

3 A jóindulat (*eunoia*) Prodikosz által hangsúlyozott kritériumát (337b) Plátón explicit módon említi a *Hetedik levél* 344b-ben.

Barátságatlan gesztusok

A recenzió vagy könyvkritika műfajának jól meghatározható szabályai vannak: a bíráló feladata bemutatni, hogy a vizsgált könyv hogyan épül fel, mit állít és ez mennyiben újszerű, milyen vizsgálati módszert alkalmaz és hogyan alkalmazza azt, mennyire sikeresen argumentál, mennyire világos és áttekinthető, kinek szól és így tovább. Recenziót főleg azért olvasunk, hogy el tudjuk dönteni, hogy a szinte végtelenül sok könyv közül melyeknek szenteljük véges időnket. Íratlan szabály, hogy a recenzió tárgya mindig a könyv, nem pedig annak a *szerezője*, nem a recenzens véleményére vagyunk kíváncsiak a szerző személye kapcsán. Dombrovski Áron „Az új imposztor” című recenziója Lovász Ádám *Az érzet deterritorializációja. A kiterjesztett észlelés filozófiája* című könyvéről már első pillantásra sem tesz eleget ennek az elvárásnak, amennyiben már a címben a szerzőt minősíti.⁴ A szöveg csupán fele foglalkozik a vizsgált könyvvel, a többi szakaszban a recenzens kapcsolódó metafizikai megfontolásait olvashatjuk. Mivel az írás e metafizikai része a vizsgált könyv elemzéséből levont konklúziót tartalmazza a kontinentális filozófia sztenderdjei kapcsán (nagyon távol kerülve egy recenzió feladatától), joggal feltételezhetjük, hogy valójában ez a gondolatmenet érdemi része és egy recenziónak maszkírozott valamiféle vitairattal van dolgunk. A recenzens tehát amellett, hogy megsérti a recenzió műfaját a személyeskedő címmel, az „intellektuális őszinteség” kritériumának sem tesz eleget a forma kapcsán.⁵

Az intellektuális őszinteség hiánya azonban egy másik területen is tetten érthető: a szöveg visszatérő eleme a recenzens azon kérdése vagy gyanúja, hogy a vizsgált könyv vajon álfilozófiának tekinthető-e. Ha jól számolom, ez a gyanú legalább négyszer megfogalmazódik (249–50, 258–60), lehangsúlyosabban a konklúzióban,⁶ ám a cím már az első pillanatban beigazolja ezt a gyanút, amennyiben a szerzőt imposztornak, azaz olyan személynek nevezi, aki másnak adja ki magát, mint ami valójában (feltehetőleg a nem filozófus filozófusnak).⁷ Nagyon nehéz a recenzens kérdésfeltevéseit a cím tükré-

4 Lásd Dombrovski 2019, illetve Lovász 2020, Dombrovski 2021. A vitázó felekre mint recenzens és szerző fogok utalni, a fenti cikkekre a szövegen belül zárójelben hivatkozom.

5 Az intellektuális őszinteség nem morális kategória: hiánya azt jelenti, hogy az író egy dolgot állít a saját tevékenységéről, de végül valami mást csinál.

6 260: „Nem állítom azt, hogy Lovász Ádám megítélésében ilyen jellegű hiba történt [filozófia-e, amit művel], ahogy azt sem, hogy *Az érzet deterritorializációja* álfilozófiai munka lenne. Azt azonban fontosnak tartom, hogy – különös tekintettel a kontinentális közösségre – felülvizsgálják a művet, az ugyanis mélyreható elemzés után is gyanúsnak tűnik.” Érdemes észrevenni, hogy a szerző „megítélése” és a könyv értékelése itt is valamiért keveredik.

7 Ez az imposztor politikailag korrekt meghatározása, ha azonban „csaló” értelemben vesszük, akkor olyan személyről van szó, aki szándékosan téveszt meg másokat haszonszerzés érdekében: „saját termékeiket hatékonyan tudják értékesíteni a tudomány piacán, hozzáfértést kapnak anyagi eszközökhöz, karrierlehetőségre és intellektuális tekintélyre tesznek szert”. (260) Az imposztor értelemszerűen ezzel másoknak kárt okoz.

ben komolyan venni, még az is felmerülhet az olvasóban, hogy a recenzens egyszerűen gúnyolódik, amikor egy megválaszolt kérdést feszeget.⁸ A cím és a szöveg tartalmának inkonzisztenciája mindenesetre zavarba ejtő egy olyan, az analitikus filozófia talaján álló írás esetében, mely a vizsgált könyvön folyton a logikai koherenciát kéri számon.

Van még egy terület, ahol az intellektuális őszinteség hiánya tetten érhető, ez az analitikus-kontinentális vita. A recenzens saját bevallása szerint kerülni kívánja, hogy „az analomig ismételt analitikus *versus* kontinentális filozófia harcába csapjon át a diskurzus” (255), és ha jól értem, ezt azzal igyekszik elérni, hogy kijelenti: nem magával a kontinentális filozófiával van problémája, annak létjogosultságát nem kérdőjelezi meg, hanem egy „atipikus” kontinentális művel. Ennek azonban az érvelés több olyan eleme is ellentmond, mely szervesen kapcsolódik ehhez a vitához. Először is az az argumentatív stílus, melyet a recenzens hiányol a könyv kapcsán (251, 255), a 2005-ös vitaindítóban az analitikus filozófia egyik fő sajátosságaként van megnevezve, sőt az Eszes–Tözsér szerzőpáros ebből vezeti le azt a szakadékot, mely az analitikus és kontinentális irányzatok között húzódik, az álfilozófia (*pseudo-philosophy*) vádját eredményezve.⁹ Másodszor az érvelés szerves részét alkotó Alan Sokal – akinek kifejezéseivel (ragasztó módszer, hóbortos logika) jellemzi a recenzens a szerzőt (257) – egy olyan könyve is szóba kerül, melyben kizárólag francia, kontinentális szerzőket azonosít impositzorokként (pl. Lacan, Latour, Deleuze).¹⁰ Harmadszor Tözsér János könyvének, *Az igazság pillanatainak* filozófiatipológiája merül fel egyfajta zsinórmértékként, ami egész egyszerűen abszurd. Hiszen tudjuk jól, hogy Tözsérnek döntő szerepe volt a hazai analitikus-kontinentális vita kirobantásában, ahol markánsan érvelt amellett, hogy kizárólag az analitikus filozófia foglalkozik „klasszikus” filozófiai problémákkal,¹¹ s ezt az álláspontját könyvében is megismételte.¹² Habár Tözsér szerint ebben a distinkcióban nincs értékítélet, egy helyen a kontinentális filozófiát egyetértőleg „antifilozófiának” nevezi.¹³ Éppen ezért abba a filozófiatipológiába, amit a recenzens kíván applikálni, aligha férhet bele a vizsgált könyv vagy bármilyen kontinentálisnak nevezett gondolkodás. Negyedszer a recenzens egy egészen kategorikus, a recenzio kereteit szétfeszítő, nem alátámasztott állítást tesz, mely csak a szembenállás keretein belül értelmezhető (259): a kontinentális filozófiában az alkalmazott módszer miatt nehezebb azonosítani az álfilozófiát (mint az analitikus filozófiában).¹⁴ A recen-

8 Ha a cím végén egy kérdőjel állna, ez a probléma könnyen megoldódna.

9 Eszes – Tözsér 2005, 66–68.

10 Sokal – Bricmont 2008.

11 Eszes – Tözsér 2005, 69. Ennek negatív megfogalmazása: Eszes – Tözsér 2010, 154.

12 Tözsér 2018, 64–65.

13 Tözsér 2018, 66. Sőt, a fejezet szintén Sokal-példákat hoz annak igazolása érdekében, hogy rámutasson a kontinentális filozófia *bullshit*el szembeni immunhiányára (67–68).

14 Ha a recenzens egy atipikus példa, a szerző könyve alapján következtet az *egész* kontinentális filozófia valamilyen tulajdonságára, akkor az aligha alátámasztott állítás. Az sem teljesen világos, hogy erre a hatalmas ugrásra itt miért van egyáltalán szükség. Megjegyzendő, hogy a kontinentális módszerek ilyen

zens itt a Tözsér-könyv vonatkozó szakaszát kívánja pontosítani a kontinentális filozófia immunhiánya kapcsán. Nem igazán értem tehát, hogy a recenzens miért nem vállalta, hogy elemzése az analitikus-kontinentális vita kontextusában helyezkedik el, már csak azért sem, mert releváns szempontokat is felvethetett volna.

Nem állítom, hogy a recenzens által tematizált problémamag, a diszkurzív közösség álfilozófiára adandó immunválaszának szükségessége nem legitim kérdés. Az ilyen immunválaszokként működő recenziókra igenis szükség van, azonban a fenti formai és tartalmi hibák, a feladaton való túllövés ellehetetleníti, hogy a szöveg ellássa azt a feladatot, amit elvállalt. Nem pusztán az *ad hominem* komponensre gondolok, hanem az olyan üres érvekre, ahol a recenzens valamilyen meg nem nevezett, de nagy tekintélyű tagokból álló közösség szószólójává válik,¹⁵ vagy a szerző „más”, nem lehivatkozott munkáira utal igazolásképp (257). Ezekkel a pártatlan olvasó egyszerűen nem tud mit kezdeni. Fontos még megemlíteni a recenzens azon nem alátámasztott, de folyton működő előfeltevését, hogy a könyv a kontinentális közösségen belül valamilyen „státuszra” tett szert (250),¹⁶ amit az itt prezentált érvek hatására, illetve a recenzens felszólítására illene felülvizsgálni, „a következmények ugyanis az egész szakmát érintik”. (260) Bár a recenzens jobbító szándékában nincs okom kételkedni, kételyeim vannak azzal kapcsolatban, hogy egy ilyen szöveg fényében e szándékot egy (kontinentális) kolléga őszintének tudna értékelni.¹⁷ Főleg azért, mert a recenzens által tematizált probléma, a filozófiai intézetekben dolgozó és erőforrásokat másoktól elvonó (kontinentális?)¹⁸ álszakértők veszélye egyrészt *mint nem filozófiai probléma nem egy filozófiai szövegbe való* (és akkor finoman fogalmaztam), másrészt mint megosztó felvetés egyáltalán nem a „szakma” egysége felé mutat. Még egyszer: nem a filozófia és az álfilozófia

kritikája egyáltalán nem újszerű, lásd Eszes – Tözsér 2005, 66 (a husserli fenomenológiai módszer mint valami ezoterikus tapasztalat).

15 256: „Emellett a környezetemben is hasonló reakciók születtek a könyvre, magasan kvalifikált, nemzetközileg elismert kollégák is küzdöttek Lovász szövegeinek értelmezésével – az pedig mégsem lehet, hogy a filozófusok ilyen jelentős többsége egyszerűen híján legyen a megfelelő értelmi képességeknek.” Ez az olvasóklub akár hízelgő is lehet a szerzőnek. Ugyanilyen üres *argumentum ad populum* a szerzőnél: „Nem ismerek olyan személyt, akinek örömteli élmény lett volna a Dombrowszki-féle recenzió olvasása.” (142) Nos, én igen, de ez valójában semmit se jelent.

16 A könyvről összesen egy recenziót találtam: Bartha 2018.

17 Természetesen nem érv, pusztá adalék, hogy azok a kontinentális kollégáim, akiket megkérdeztem a recenzióról, egyáltalán nem tudták a recenzens jobbító szándékát elhinni, a percepciójuk ellentétes volt. Ha innen nézzük, a szöveg kudarcot vallott, hiszen azokat, akiket megszólított, nem tudta elérni, a recenzió hatására nem értékelték át vagy újra a könyvet. Persze feltételezhetjük, hogy ez a felszólítás pusztán retorikai, és az írás valójában a saját, analitikus közösség valamilyen igényét próbálta kielégíteni.

18 Ha a recenzens elfogadja Tözsér azon állítását (Tözsér 2018, 69), hogy az analitikus filozófia szemben a kontinentálissal immunis a *bullshite* (mindenesetre megállapítása a kontinentális filozófia és az álfilozófia kapcsolatáról erre utal), akkor ezeket a kollégákat nem nehéz azonosítani. Mindenesetre érdemes megemlíteni, hogy az immunitás erős tézise mellett Tözsér semmilyen érvet, tényt vagy statisztikai adatot nem sorakoztat fel, csak kiragadott szövegheleket idéz – ez tehát saját sztenderdjei szerint sem bizonyított.

megkülönböztetésének igénye számomra az elfogadhatatlan, hanem bizonyos tudományfinanszírozási kérdések önkényes és személyeskedő filozófiai kontextualizálása.¹⁹ Összességében a recenziót elhibázott és épp ezért káros próbálkozásnak tartom mind a filozófia közbeszéd, mind az analitikus-kontinentális vita szempontjából.

A recenzió talán még egy pontban harapott a saját farkába: saját szándékával szemben azt eredményezte, hogy „A szerző válasza” és az abban kifejtett filozófiafelfogás, mely aligha felel meg analitikus sztenderdeknek, szakmai nyilvánosságot kaphatott. A válasz olvasása során hasonló zavart éreztem, mint a recenzió esetében, nem igazán tudtam eldönteni, hogy pontosan mivel is van dolgom, ugyanis az írás döntő hányada elszakad a vizsgált könyvtől és az *Ecce homo*hoz hasonlatos filozófiai autobiográfia vagy kiáltvány.²⁰ Ezekre a szakaszokra természetesen nem lehet reagálni, bár annyit meg kell jegyezni, hogy szakfolyóiratban eddig még ehhez hasonló jelenséggel sem találkoztam. Kimondott válaszadásról is nehéz beszélni, ugyanis a recenzióban felvetett aggályokra vagy egyáltalán nem érkezik válasz (például az operátorszeletelés vagy buborékoszlop-megközelítés módszertani problémái), vagy rövid, bemutató jellegű feleletet kapunk (például a stílus azért nem argumentatív, mert metaforikus-rizomatikus-asszociatív). A válasz tulajdonképpen azzal, hogy megszünteti a kapcsolódási pontokat (a felek nem egy nyelvet beszélnek) és a félreértéseket listázza, érvénytelennek állítja be a recenziót. Ez indokolja, hogy argumentáció helyett többnyire ismertetőket vagy vallomásokot olvasunk.

Ugyanakkor fontosnak tartom leszögezni, hogy a szerző azon törekvését, mely önmagát és művét igyekszik megvédeni a recenzió vitáival szemben, teljességgel legitimnek tartom. Abban is igazat kell adnom a szerzőnek – a fentiek fényében –, hogy a recenzió szövege helytelenül átmoralizált és célja a diszkreditálás. Önellentmondásos azonban, hogy a szerző válasza metafilozófiai részében maga is ugyanebbe a hibába esik, amikor a recenziót „önjelölt határvadásznak” nevezi. Ez a metafora szorosan összefügg a szerző programjával, mely a filozófia céljává a határok felszámolását tűzi ki (144),²¹ ám olyan aktuálpolitikai és ideológiai asszociációkat is megenged a recenzió személye kapcsán (a német eredeti a *Grenzüjäger*), hogy megint csak semmi keresnivalója nincsen ebben a szakmai kontextusban. Amennyiben a szerző számára a moralizálás és a diszkreditáció elfogadhatatlan, aligha az *ad hominem* visszavágás, illetve az intoleranciára épített ellen-narratíva a megfelelő reakció.

19 Amikor a recenzió ír, hogy az álszakértők erőforrásokat vonnak el másoktól, azt feltételezi, hogy amennyiben konszenzus alakulna ki a filozófia demarkációja kapcsán (ami szinte lehetetlen) az erőforrások kiosztását meghatározó (szakmai és nem szakmai) döntések követnék ezt a konszenzust. A tudományfinanszírozás ilyen idealisztikus felfogása kontraintuitív és erősen megkérdőjelezhető.

20 „Egészen komoly az a vélekedésem, hogy földünk árnyalatnyival kellemesebb hely lett *Az érzet deterritorializációja* című kötet megszületése által.” (142)

21 Néhány ilyen állítás: „Kerítésekkel nem megyünk semmire.” „A hibridek korszakában élünk, végérvényesen elmosódott a határ a természetes és mesterséges között.” „A határok fenntartásának téveszméjén alapuló nyugati kultúra fenntarthatatlan.” „Kirekesztés helyett áteresztésre van szükség.”

Érdemes kitérni arra is, ahogyan a szerző az analitikus *versus* nem-analitikus/kontinentális viszonyt kezeli egy nagyívű párhuzam felállításával: állítása szerint Dombrowszki Lovász-kritikája olyan mértékben párhuzamos Russell Bergson-kritikájával,²² hogy az előbbi tulajdonképpen semmilyen új elemet nem tartalmaz az utóbbihoz képest, lényegében ugyanarról a kirekesztő törekvéstről van szó.²³ A párhuzam vélhetőleg azt a célt szolgálja, hogy érvénytelenítse a recenziót: amennyiben Russellről belátjuk, hogy kritikája hamis, rosszindulatú értelmezés kirekesztő szándékkal, ugyanezt kell gondolnunk a reinkarnációjáról is. Az igazság azonban az, hogy bár lehetnek intuíciónk az analitikus vádak hasonlósága kapcsán, a Russell–Bergson párhuzam – amellett, hogy összehasonlíthatatlanul magasabb liga – a recenzens azon állításainak igazságértékéről, melyek kívül esnek e párhuzamon, az égvilágon semmit sem mond. A benyomásom itt az, hogy a szerző konkrét válaszadás helyett az analitikus vádak uniformizálásával, egy retorikai trükkkel próbálja elhárítani az őt ért kritikákat. De a lényegi ellenvetésem mégis az, hogy igenis van szignifikáns különbség a két kritika között, amennyiben Russell egyáltalán nem bocsátkozik metafizológiai fejtegetésekbe és nem kiált se álfilozófíát, se álfilozófust. Habár a szerzőnek igaza van abban, hogy Russell Bergson világképét Shakespeare és Shelley ábrázolásaival említi egy szinten, sőt személyeskedő vagy gúnyos megjegyzéseket is tesz,²⁴ az egész szövegen végighúzódik az a gesztus, hogy Russell konzekvensen „Bergson filozófiájáról” beszél: ezt láthatjuk a címben és a dolgozat konklúziójában is.²⁵ Ennek megfelelően Russell hosszú oldalakon igyekszik Bergson állításait rekonstruálni, azokat érvekkel cáfolni, illetve más filozófusokkal (például Hérakleitosz, Berkeley vagy Hegel) összekapcsolni. Nem tartom kizártnak, hogy Russell nem tartotta Bergson munkáit filozófiának, de még véletlenül sem lépi át azt a vonalat, hogy ezt ki is mondja. Ebben vélhetőleg szerepet játszott személyes kapcsolatuk, illetve Bergson elismertsége, ami több meghívást is eredményezett számára a szigetország egyetemére.²⁶

A fentiek ellenére némiképp meglepő, hogy a szerző célja a Russell–Bergson párhuzammal nem az, hogy az analitikus-kontinentális vita kontextusába helyezze írását. Sőt, visszautasítja

22 Az 1912-ben a *The Monist* hasábjain megjelent „The Philosophy of Bergson” című kritikáról van szó.

23 „Russellnek az a normatív célja, hogy kizárja Bergsont a filozófia köréből.” (134)

24 Személyeskedés, amikor Russell Bergsont az átlagemberek képviselőjének (*representative of average men*) vagy lovastisztnak (*cavalry officer*) titulálja, vagy amikor így ír: „instinct is seen at its best in ants, bees, and Bergson”. Gúnyolódás az Oxo-reklám, illetve a Sandford és Merton gyerekkönyv emlegetése. Ezekből az elemekből arra következtethetünk, hogy a szöveg inkább a saját közönségének szólt. Lásd Russell 1912.

25 Vrahimis 2022, 363: „In other words, though Russell’s polemical rhetoric suggests that we should stop reading Bergson as a philosopher and simply see his work as literature, Russell does not appear to have followed his own advice.” Vrahimis arra is figyelmeztet, hogy Russell 1912-es írása után a 20-as, 30-as és 40-es években is foglalkozott a bergsonizmus kritikájával.

26 Személyes kapcsolatukhoz, illetve Bergson látogatásaihoz lásd Vrahimis 2022, 351–53. A cikk több érdekes adalékot is közöl: (i) a szöveget több személyes találkozó és kölcsönös szóbeli kritika előzte meg (Russell: „I don’t hate Bergson [...] when I met him I liked him.”); (ii) Russell kritikájának megszületésében döntő szerepe volt Bergson elismertségének; (iii) Russell bizonyos szellemeskedő megjegyzéseit utólag szégyellte.

a recenzens bipoláris osztályozását analitikus és kontinentális (nem-analitikus) filozófiáról: állítása szerint gondolkodása értelemszerűen nem analitikus, de nem is kontinentális, azaz létezik olyan filozófia, mely egyik csoportba se sorolható (137). Természetesen a szerző klasszifikációját nem kívánom vitatni, hiszen ön maga besorolása kapcsán ő az első számú autoritás. Két dologra azonban fel kívánom hívni a figyelmet. Az első Fehér M. István azon hermeneutikai olvasata, mely szerint az analitikus-kontinentális felosztás eredete a szigetlakók értetlen (és erősen interpretatív) pillantása a kontinens felé.²⁷ Ebben az értelemben pedig a kontinentális lényegében azt jelenti, hogy nem-analitikus, tehát ez a gyűjtőfogalom minden olyan gondolkodást magába olvaszt, mely nem felel meg az analitikus kritériumoknak. A recenzens tehát nem „logikai hibát” ejt, hanem egyszerűen analitikus módon tekint a világra. A szerző ezzel ellentétben – és ez a második pont – egyáltalán nem tisztázza, hogy mely vonalak mentén lehet beszélni nem-analitikus és kontinentális filozófia differenciájáról. Az olvasó zavarát csak fokozza, amikor munkáját egy klasszikus kontinentális filozófushoz köti és a „deleuze-iánus filozófia egy példájának” nevezi (136). Persze a szerző gondolhatja, hogy Deleuze és Guattari „nem helyezhetőek el a tisztán analitikus/kontinentális különbségtétel mentén” (138), csak sajnos nem tudjuk meg, hogy pontosan miért.

Az álfilozófia vádjával szembeni védekezés egy érdekes túlzásba sodorja a szerzőt, amikor így ír (136): „*a priori* képtelenség beszélni antifilozófiai, a filozofikus vagy álfilozofikus filozófiáról”. Bár a recenzens nem „álfilozofikus filozófiáról”, hanem konkrétan álfilozófiáról beszélt, vajon úgy értendő ez a gondolat, hogy álfilozófia *per se* nem létezik? Ha igen, és a szerző határfelszámoló programja szerint tényleg nem választható szét filozófia és álfilozófia, azaz nem adható meg világosan, mi alapján tudjuk eldönteni szövegekről, hogy filozófiával van dolgunk vagy sem, akkor a recenzensnek – de bárkinek, aki szerint ilyen kritériumok léteznek – ez a típusú gondolkodás a fentiek értelmében a maga határnélküliségében szükségképp nem-filozófia.²⁸ Innen nézve Bergson költőként való olvasása sem lehet probléma, hiszen ilyen kritériumok nélkül a filozófia és a költészet közötti határvonal is elmosódik. Hasonló elemi ellentmondást látok a szerző programjában: ha olyan toleráns filozófiát akarunk művelni, mely a határok felszámolására, illetve a határvadászok detektálására törekszik, akkor határvadász-vadászként intoleránsak vagyunk minden határban gondolkodóval szemben. Ez nem nagyobb szofizma, mint az, hogy *a priori* nincs álfilozofikus filozófia.

Utoljára a szerző talán leggyengébb érvét hagytam. A szerző azzal igyekszik a recenzens forrásokat elvonó álszakértőivel szemben védekezni, hogy kijelenti: valójában „elferünk egymás mellett” (136). Azon túl, hogy a recenzens viszontválasza szerint ez sajnos nincs így (259), pontosan milyen *filozófiai* összefüggés van a filozófiai álláshelyek vagy ösztöndíjlehetőségek száma és filozófia demarkációjának kérdése között? Nyilvánvalóan semmilyen: filozófiai vagy metafizológiai kérdéseket az igazság iránti elköteleződésünk

27 Fehér 2019, 145–47.

28 Ez tehát alátámasztja, hogy a recenzens miért olvashatta a könyvet álfilozófiaként.

miatt teszünk fel, nem pedig a szakmai tér szűkössége láttán. Utóbbi nyilvánvalóan nyomasztó, de ahogy a Mekis–Sutyák szerzőpáros megjegyezte: az, hogy az analitikus és kontinentális kollégák mit gondolnak egymásról, nem filozófiatörténeti probléma.²⁹

A recenzens viszontválasza („Barátságos gesztusok...”) kapcsán csupán két megjegyzésre szorítkoznék, ugyanis a szöveg igen távol sodródott az eredetileg tárgyalt könyvtől vagy valamilyen értelmezhető filozófiai problémától. Először örömmel olvastam, hogy a recenzens felismerte azt a hibát, amit a címválasztással követett el (256), de ezt rögtön zárójelezte azzal, hogy a személyeskedést a saját oldalán nem ismerte el (262). Másodsor zavarba ejtőnek találtam azt a komment szekcióba illő szakaszt, ahol a recenzens egyfajta *background check*et végez és azt taglalja, hogy a szerző milyen mennyiségben és milyen minőségű fórumokon publikál (260–61) – csak remélni tudom, hogy a hazai filozófia közbeszéd nem ezen a színvonalon fog folyni.³⁰ Bár a felek egyetérteni látszanak abban, hogy manapság elsődleges az olvasók kiszolgálása („köztudott, hogy egy »hatásvadász« címmel sokkal több embert lehet elérni” – 256; „[h]a tetszik, ha nem, a filozófia manapság legfőképpen a botrányokon keresztül képes bejutni a hírekbe” – 144), bízom benne, hogy e fórum közönsége válogatosabb annál a filozófiai bulvárnál, mely a figyelemfelkeltést a tartalmi kérdések elé helyezi.

Analitikus kontra kontinentális filozófia – még egyszer

A fenti vitával rengeteg problémám van. A legszembetűnőbb az a reflektálatlan személyeskedés, ami az *ad hominem* argumentumokat csak a másik oldalon észleli és ítéli el – ez az a hozzáállás, ami a bevezetőben említett minimumnak, a kölcsönös jóindulat kritériumának nem tesz eleget,³¹ és eltereli a figyelmet az érdemi problémákról. Ezt tetézik a különböző inkonzisztenciák, ellentmondások, formai tisztázatlanságok, illetve érvelési hibák (például *argumentum ad populum*). De talán a legkritikusabb pont az „unalomig ismételt” analitikus-kontinentális vita, amit igen ügyetlenül újítanak ki: a recenzens teljesen kritikátlanul próbál analitikus sztenderdeket applikálni egy általa kontinentálisnak titulált műre, míg a szerző vitatja ezt a dichotómiát, de egyáltalán nem magyarázza el, hogy milyen elvek alapján. Véleményem szerint épp

29 Mekis – Sutyák 2013, 116. Természetesen bele lehet bocsátkozni tudományszociológiai fejtegetésekbe azzal kapcsolatban, hogy az erőforrások szűkössége hogyan vezet bizonyos szakmai kérdések felvetéséhez, de ebben igen dominánsak a személyes faktorok. De hogy *ad absurdum* fokozzam ezt a problémát: ha az erőforrások viszonylagos bőségét feltételezzük, akkor ez igazolhatja a filozófia demarkációjának szükségtelességét?

30 Hasonlóan zavarba ejtő a szerző írása végén található *name dropping*, ahol támogatóit listázza.

31 Azt hiszem, nem volna nehéz a vitázó felek egyetértését ehhez megnyerni, hiszen ugyanannak az elfogadhatatlanságáról beszélnek, csak máshogyan megfogalmazva: míg a szerző a kirekesztő moralizálást, addig a recenzens a káros határvadász narratívát utasítja vissza. Ugyanakkor mindketten egyetértenek abban, hogy létezik valamilyen szakmai egység, melynek részei.

ezek a hozzászólások igazolják, hogy vannak tárgyalandó pontok ezen a területen, itt főleg kettőre kívánok koncentrálni: (1) a hazai filozófiai közbeszéd hanyatlására, ami az eredeti, kétezres évek közepén lezajlott vita tükrében válik még nyilvánvalóbbá, illetve (2) egy típushibára, mely látszólag élénkítő hatású, de valójában előrevetíti azt a parttalanságot, amit az imposzorvitában is tapasztalhattunk.

A hazai analitikus-kontinentális vita komplex jelenségéből két, némiképp ellentétes komponenst kívánok kiemelni: az egyik az álfilozófia / valódi filozófia problémaköre és az ebből keletkező feszültség, a másik valamilyen közös filozófiai és kommunikációs alap keresésének igénye. A vitaindítóban az álfilozófia vádja marginális, illetve nem explicit módon hangzik el, a szerzőpáros a két tábor közötti áthidalhatatlan szakadék bemutatása érdekében idéz a vonatkozó szócikkből azzal a kiegészítéssel, hogy ezzel számos analitikus filozófus egyetért.³² A szöveg alapján nem teljesen világos, hogy a máskor oly kategorikusan fogalmazó szerzőpáros ebbe a csoportba tartozik-e, az azonban biztos, hogy Schwendtner öngerjesztő módon így értette.³³ A válasz ennek megfelelően megfordítja a vádat: az analitikus filozófia egyfajta reflektálatlan, lebutított rejtvényfejtő problémamegoldás, ami szemben áll a „valódi” vagy „teljes” filozófiával. A viszontválasz ennek hatására végül kategorikus, amikor azt állítja, hogy az analitikus filozófia által képviselt „kritikai racionalitásnak” nincs alternatívája.³⁴ Ullmann más stratégiát választ, amikor nem kíván belemenni a vagdalkozásba, illetve a két irányzat párbeszédét, közelíthetőségét, esetleges összeolvadását vizionálja. Egy hibát azonban elkövet, amit a szerzőpáros határozottan elutasít: olyan állítást tesz a filozófiáról, mely kizárólagosan a fenomenológiára igaz és kizárja abból az analitikus filozófiát (tehát bizonyos értelemben megint csak valamilyen „valódi” filozófiát körvonalaz).³⁵ Hasonló ellenkezést vált ki

32 Eszes – Tözsér 2005, 68. Van olyan értelmezés (Varga 2019, 189), mely szerint a tanulmány harmadik pontja („az analitikus filozófia az *egyetlen* olyan kortárs filozófiai mozgalom, amely a klasszikus filozófiai problémákkal abban az értelemben foglalkozik, hogy megoldást igyekszik találni rájuk”) eleve elvitatja a rivális tradíciók filozófia voltát. Az idézet azonban háromféleképpen is érthető: a nem-analitikus irányzatok (i) klasszikus filozófiai problémákkal foglalkoznak, csak nem kívánják őket megoldani, (ii) filozófiai problémákkal foglalkoznak, csak az nem a klasszikus problémák megoldási kísérlete, (iii) egyáltalán nem filozófiai problémákkal foglalkoznak. Varga szerint az állítás (iii) értelmében olvasandó, de a szöveg, illetve a könyv (Tözsér 2018, 64: a kontinentális filozófia mint leágazás) inkább (ii) értelmét erősíti.

33 Schwendtner 2006, 2: „Ha e markáns helyzetjelentés igaz lenne, akkor bizony itt lenne az ideje, hogy a nem analitikus filozófia képviselői elhordják az irhájukat és ahelyett, hogy sürgő-forgó, valódi munkát végző kollégáikat bosszantanák és a helyet foglalják, valami képességeikhez inkább illő foglalkozás után néznének.” Továbbá (10): „Ha ugyanis valaki nyilvánosan azt állítja, hogy kollégáinak jól meghatározható csoportja nem filozófus – pontosabban a szerzőpáros ezt egyetértően idézi, de a szövegük legalább annyit feltétlenül »üzen«, hogy jó okunk van ezt feltételezni –, akkor *ennek evidens módon szakmapolitikai értelme van: akik nem filozófusok, azok nem tartoznak a filozófusok közé.*” (Kiemelés az eredetiben.) E sorok közel kerülnek a recenzens gondolataihoz, de fontos hangsúlyozni, hogy ilyesmit a szerzőpáros nem állít.

34 Eszes – Tözsér 2007, 98.

35 Ullmann 2006, 248: „Mi a természetes beállítódás? A hétköznapi józan ész, de különösen a tudomány meggyőződéseinek reflektálatlan elfogadása. És mi a fordulat? Annak belátása, hogy a filozófia nem is lehet más, mint a hétköznapi és tudományos józan ész igazságainak a feladása.” A válasz pedig (Eszes – Tözsér

a szerzőpárosból a két irányzat potenciális fúziójának elképzelése, melyben a kreatív munka a kontinentális, míg a mechanikus az analitikus kollégáknak jut.³⁶

A párbeszéd értelmetlenségébe fulladását szerencsére megpróbálták korrigálni, a feszültségoldás dokumentuma *A perlekedő rokonok?* című kötet, melyben több olyan tanulmány is olvasható, ami a két hagyomány egy-egy szegmensét próbálja meg egymás mellé helyezni vagy összegegyeztetni arra utalva, hogy ez a megközelítés gyümölcsöző lehet.³⁷ Milyen tanulságokat szűrhetünk le ebből? Úgy tűnik, hogy a vita nehezen nélkülözhető része az állfilozófia / valódi filozófia problémaköre, azaz a másik kizárása a saját sztenderdek szerint meghatározott filozófia köréből. Bár a vitaindító e része nem tűnik különösebben hangsúlyosnak, olyan „háborút kirobbantó” hatása van, hogy még a békítő szándékú hozzászólást is el tudja téríteni, érvénytelenítve ezzel az egész párbeszéd értelmességét. Épp ezért nem lehet meglepő, hogy az imposztorvita is követi ezt a csapásirányt, azonban három fontos differenciával: (i) az állfilozófia vádja nem egy mellékes megjegyzés bemutató jelleggel, hanem centrális téma; (ii) a vád nem pusztán teoretikus, hanem a vitapartner személyét célozza meg; (iii) nem történik valós erőfeszítés a korrekcióra, valamilyen közös alap megtalálására,³⁸ alapvető komponens a másikkal szembeni értetlenség. Sajnos van még egy elem, ami az írott szövegeken keresztül nem érzékelhető: a 2007 telén lezajlott *személyes* vita a felek között, illetve a termet csordultig megtöltő érdeklődők egyáltalán nem azt a benyomást keltették, hogy „nem férünk el egymás mellett”, sőt.³⁹ Az imposztorvita tehát a korábbi polémia legrosszabb komponenseit erősíti fel, ezért eredményezi a filozófiai közbeszéd hanyatlását.

A Tözsér-féle demarkációs projektnek volt egy érdekes mellékvágánya, amit nehéz az analitikus-kontinentális vitától függetlenül szemlélni. Itt a *Budapesti Könyvszemle* hasábjain megjelent „Álomvilág” című könyvkritikára gondolok, amely egyfajta ana-

2010, 151): „Ha Ullmann komolyan gondolja azt, hogy »a filozófia *nem is lehet más*, mint a hétköznapi és a tudományos józan ész igazságainak *feladása*« [...] , akkor úgy gondoljuk, értelmetlen bármiféle párbeszéd.”

36 Ezt a következő durva megjegyzéssel utasítják vissza (Eszes – Tözsér 2010, 154): „Többségük inkább – legalábbis a szemünkben – egy-egy »nagy« kontinentális filozófus nagysága előtt leboruló, annak szövegeit elemző, a valódi filozófiai problémákat messze elkerülő alak.”

37 Lásd a Bács et al. 2011 kötetben Kelemen, Molnár, Ullmann és Tözsér tanulmányait. Érdemes innen kiemelni a legutóbbit, ugyanis a husserli redukció és az analitikus elmefilozófia összekapcsolását láthatjuk, amiben a fenomenológiának – megfordítva Ullmann munkamegosztását – egyfajta nyersanyagszállító szerep jut (Tözsér 2011, 60–61; egy hasonló modell: Sutyák 2010). Ez jelentős előrelépés a vitaindítóhoz képest, ahol a husserli módszer egyfajta ezoterikus tapasztalat (Eszes – Tözsér 2005, 66).

38 Dombrovski 2019, 258: „Azt jelentené mindez, hogy a kontinentális filozófiai munkák nem ítélték meg olyan sztenderdek alapján, mint az analitikus filozófusok írásai? Ebben az általános kérdésben nem kívánok állást foglalni...” A válasz nyilvánvalóan nem, és az igazi feladat itt kezdődik, lásd például Ullmann 2011, 70: „nem csak az a kérdés, hogy vajon kárt szenved-e az egyik fél, hanem inkább az, hogy lehet-e egyáltalán olyan kereteket találni, amelyek mindkét fél elfogad.”

39 A vitára 2007. február 23-án került sor az Eötvös Collegium dísztermében Schwendtner Tibor, Tözsér János és Ullmann Tamás részvételével (Eszes Boldizsár megbetegedett), a moderátor Faragó-Szabó István volt.

litikus „így írtok ti”.⁴⁰ A recenzió főleg a vitaindítóban lefektetett analitikus sztenderdeket alkalmazza az álom egzisztenciálfilozófiájára (ami az álom fenomenológiájából és hermeneutikájából áll össze), majd döbbenten állapítja meg, hogy semmi analitikus filozófiára vagy stílusra emlékeztetőt nem talál: nyoma sincs a kortárs analitikus filozófusok álomról folyó diskurzusának, a kortárs pszichológia, a kognitív és természettudomány eredményeinek;⁴¹ a legfontosabb állítások nélkülözik az érvelést vagy indoklást, a könyvnek nincs tudományos eredménye; annak ellenére, hogy bizonyos felhasznált szerzők állításait (például Freud) már rég megcáfolták, nem igyekeznek ezeket igazolni. Az ítélet tömör: „Így ugyanis nem szokás vagy legalábbis nem szabad tudományos művet írni.”⁴² Bár a szerzőpáros számos legitím észrevételt tesz klasszikus filozófusok értelmezése vagy fordítása, illetve a könyv filozófiai korszakolása kapcsán, az olvasóban mégis ott motoszkál a kérdés: miért kéne a szerzőnek úgy könyvet írnia, ahogyan azt a recenzensek elvárják, főleg akkor, ha tudományról és filozófiáról máshogyan gondolkodik? Hogyan tudna a szerző olyan sztenderdeknek megfelelni, melyeknek sem ő, sem az „iskolája” nem akart soha megfelelni? Nyilvánvalóan sehogyan, s épp ezért a kritika e része valójában nem tűnik érdeminek, ugyanis számtalan könyvről tudna a szerzőpáros teljesen hasonló recenziót írni – ezek a (fenomenológiai, hermeneutikai, egzisztenciálfilozófiai stb.) munkák *ab ovo* nem felelhetnek meg e sztenderdeknek.⁴³ Épp ezért *tűnik* a kritika e része „ideológiaiának”: a vizsgált könyv tulajdonképpen csak egy eszköz, amelyen a recenzensek *be tudják mutatni* az analitikus sztenderdek és azok szelektív működését. Így jutunk el az „így írtok ti” példájából az „így írunk mi” normájához. Az imposztorvita kezdő akkordját egészen hasonló „bemutató” recenzióknak tartom, amennyiben ugyanezt a típushibát követi el:⁴⁴ bár lehetne tényleges közölnivalója a könyvről, az analitikus sztenderdek

40 A recenzió Heller Ágnes *Az álom filozófiája* című könyvével foglalkozik. Habár a szerzőpáros visszautasítja Szummer Csaba vádját, mely szerint a kritika ideologikus természetű (Szummer 2012, 95), nehéz azt máshogyan olvasni. Erre utal a szöveg záró szakasza, ami Heller heideggerianizmusát a következőképp utasítja el (Eszes – Tözsér 2012, 23; saját kiemelés): „Persze lehet azt gondolni, hogy az *analitikus stílusban* folytatott filozofálás olyannyira földhözragadt, hogy »nem érhet fel korunk igazán mély problémáihoz«. Ám épp Heller Ágnes könyve az intő példa arra, hogy a kognitív tudományok és a rájuk támaszkodó kortárs filozófiai diskurzus figyelmen kívül hagyásának megvannak a maga veszélyei: még a leginvenciózusabb elemzés is egy filozófiai álomvilágról beszámoló narratívába torkollhat.”

41 Az analitikus filozófia érzékenysége a természettudományokra a vitaindító egyik fontos tézise (Eszes – Tözsér 2005, 66), az erre adható jellemző kontinentális reakciót a 35. lábjegyzet tartalmazza.

42 Eszes – Tözsér 2012, 17. (Kiemelés az eredetiben.)

43 Ugyanezt rója fel Ullmann Márton recenziója kapcsán (Ullmann 2021, 243; Márton 2021): „Ezt követően számonkéri rajtam mindazt az analitikus filozófiai irodalmat, amit valóban nem használtam fel, mert nem azokról a problémákról szolt a könyv, amelyekre ezek a könyvek és cikkek vonatkoznak, viszont egyáltalán nem értékeli és nem is tárgyalja mindazt, amiről a könyv valójában szolt. Vitánk lehetne az analitikus-kontinentális vita egy újabb terméketlen példája, de ezt most igyekszem elkerülni.”

44 Bár az „Álomvilág” cím nem kíméletes, mondanom sem kell, hogy a hasonlóság természetesen nem terjed ki a személyeskedésre. Annyiban viszont jelentős a hasonlóság, hogy a recenzens az Eszes–Tözsér

túlhangsúlyozásával, illetve a kontinentális filozófia elnagyolt bírálatával inkább egy sebezhető, ideológiai mezőbe helyezte szövegét. Ezek a kritikák kétségtelenül izgalmas olvasmányok, de lényegüket tekintve (gondolok itt a filozófiai stílusok különbségére) csak a már megdermedt, kész frontokkal szembesítenek bennünket.⁴⁵

Vajon ez azt jelenti, hogy az egyik tábor képviselői sem írhatnak legitim recenziókat a másik tábor munkáiról? Korántsem.⁴⁶ Egyrészt nyilvánvalóan léteznek olyan sztenderdek, melyek függetlenek a táboroktól. A recenzens számos olyan észrevételt tesz a szerző könyve kapcsán, mely ide sorolható: például a bevezető fogalmazzon meg valamilyen világos tézist, a konklúzió valóban kínáljon konklúziót, a fejezetek valamilyen logika mentén rendeződjenek el, a vállalt módszer ellenőrizhető legyen, az idézett gondolkodók nézetei pontosan jelenjenek meg és különüljenek el a szerző állításaitól stb. Másrészt a jóindulat elvétől vezérelten erőfeszítéseket lehet tenni a másik nyelvjátékának valamilyen fokú megértésére, nyilvánvalóan ez a nehezebb és időigényesebb feladat. Maga a recenzens is elismeri, hogy analitikus elköteleződése miatt ezen a területen képzetlen (256), de azt nem fogadja el, hogy az olvasás során *teljes* homályban maradjon. Ezzel kapcsolatban csak annyit kérdeznék, hogy egy formális logikában járatlan olvasótól is elvárható, hogy valamennyire megértse a logikai szimbólumokat vagy hasznosabb volna egy logikatankönyvet adni a kezébe. Természetesen érthető, ha valaki nem tud erre vállalkozni (véltetően ezért születik olyan kevés recenzió a túlfoldalról), de megint csak nem tűnik legitim eljárásnak, ha egy recenzens bevallottan semmilyen erőfeszítést nem tesz a másik nyelvjátékának megértésére, miközben értelmetlenségre panaszkodik. Ugyanakkor a kölcsönösség jegyében jogos elvárás az olvasó/recenzens részéről is, hogy a szerző ne állítson szándékosan akadályokat a megértés útjába, vagy prezentáljon bizonyos keretrendszert, ami által megérthető.⁴⁷ Ez nyilvánvalóan kényes pont, hiszen sok kontinentális szerzőt éppen itt ér kritika, és az érthetőség kritériuma kapcsán aligha lehet konszenzusra jutni. Minimálkritériumként mindenesetre kitzúzható, hogyha egy szerző világosan deklarálja, hogy szándékosan homályos vagy akadályokat állít a racionális rekonstrukció útjába, akkor az említett olvasói jóindulatra nem érdemes.⁴⁸

vitaindító mindhárom pontját alkalmazza (nyelvfilozófiai és argumentatív kritérium, klasszikus problémák megoldása), sőt a kontinentális módszerek homályosságának tézisést is osztja.

45 Hasonló recenziót persze a kontinentális oldalon is találhatunk: például amikor Tözsér könyvét Russell vadját megismételve *Bildungsromanként* olvassák (Varga 2019, 193).

46 Például Bernáth 2013.

47 Lásd Ullmann 2011, 70: „Ha nem abból indulunk ki, hogy a szembenálló fél eleve hamis nézeteket vall, és eleve nem érti a mi álláspontunkat, ugyanakkor nem is lépünk ki egyoldalúan a vitából, akkor szinte kényszerítő erővel merül fel a követelmény, hogy 1) megpróbáljuk megérteni a másik fél álláspontját, és 2) megpróbáljuk a sajátunkat érthetővé tenni az ő számára.”

48 Előbbire példa Foucault, aki saját elmondása szerint azért írt homályosan, hogy a francia közönség mely filozófusként komolyan tudja venni, utóbbira pedig Derrida, aki tulajdonképpen ellehetetlenítette a dekonstrukció definícióját, lásd Orbán 1994, 45.

Záró gondolatok

Az előszóban felvetett jóindulat elve természetesen nem azt jelenti, hogy rossz könyvekről nem születhetnek kritikus recenziók. Ahogy többször is hangsúlyoztam, a problémát abban látom, ha egy szöveg nem áll meg a jogos, argumentálható észrevételeknél, hanem átcsúszik egy olyan ideológiai térbe, ami szükségképp parttalan vitához és esetlegesen személyeskedéshez vezet. Reményeim szerint meggyőzően érveltem amellett, hogy semleges nézőpontból az ilyen bemutatató jellegű recenziók redundánsak: csak azt tudják közölni a filozófiai irányzatok feszültségéről, amit eleve magukkal hoztak („hogyan ne viselkedjünk egy vitában”). Továbbá bízom benne, hogy azok az érvelési, logikai és formai hibák, melyeket igyekeztem kimutatni, konszenzuálisak és alátámasztják azt a diagnózist, melyet a filozófiai közbeszéd esetleges irányáról fogalmaztam meg („milyen közös szabályok mentén vitázzunk”).

Visszatérve a bevezető történetéhez: miután Szókratész és Prótagorasz vitája hosszasan feszegette az erény taníthatóságának kérdését, a dialógus ironikus véget ér, ugyanis kiderül, hogy valójában egyikük sincs tisztában az erény mivoltával. Némiképp hasonló tapasztalatunk van az analitikus-kontinentális vita kapcsán is: a felek igen erős állításokat tudnak megfogalmazni egymással szemben, de amikor az irányzatokat volna szükséges definiálni vagy bizonyos döntő karakterisztikumokat megadni, komoly kétségek merülnek fel ezek tarthatósága kapcsán. A „kontinentális filozófia” mint ellenfogalom konstruáltsága azonnal nyilvánvalóvá válik, ha megnézzük, hányféle különböző mozgalmat próbálnak beletuszkolni. Ha pedig a kontinentális kritikákat vizsgáljuk meg az analitikus filozófiával szemben, azt látjuk, hogy szinte lehetetlen olyan tartható filozófiai állítást tenni, ami az analitikus filozófián belül fellelhető sokszínűség próbáját kiállná. Ugyanakkor az sem meglepő, hogy az analitikus filozófia egységét még belülről is kikezdték – miért pont ezzel kapcsolatban ne volna disszenzus?⁴⁹ Hacsak nem az a célunk tehát, hogy a kritikátlanul alkalmazott ellenfogalom bírálatával a saját kontúrjainkat fenntartsuk, érdemes e gyenge lábakon álló konstrukciókhoz (tehát az analitikus és kontinentális filozófia fogalmaihoz) a jóindulat elvével közelíteni – hiszen ahhoz is rengeteg jóindulat és türelem szükséges, hogy ezen ideológiai konstrukciókkal egyáltalán foglalkozzunk.⁵⁰

49 Lásd Preston 2007.

50 Köszönettel tartozom mindazoknak, akik a kéziratot véleményezték, különösen a régi és a mostani vita résztvevőinek.

Bibliográfia

- Bartha Ádám. 2018. „A kutya, amelyik nem ugatott.” *Helikon Irodalom- és Kultúratudományi Szemle* 64/4: 537–544.
- Bács Gábor et al., szerk. 2011. *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest: L'Harmattan.
- Bernáth László. 2013. „Az újdonság tervrajzai.” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/2: 187–191.
- Dombrovski Áron. 2019. „Az új imposztor.” *Magyar Filozófiai Szemle* 63/3: 249–260.
- Dombrovski Áron. 2021. „Barátságos gesztusok: viszontválasz Lovász Ádámnak.” *Magyar Filozófiai Szemle* 65/3: 255–263.
- Eszes Boldizsár – Tözsér János. 2005. „Mi az analitikus filozófia?” *Kellék* 15/1–2: 45–71.
- Eszes Boldizsár – Tözsér János. 2007. „Mi és mi *nem* az analitikus filozófia?” *Magyar Filozófiai Szemle* 51/1–2: 75–107.
- Eszes Boldizsár – Tözsér János. 2010. „Analitikus filozófia és fenomenológia.” *Magyar Filozófiai Szemle* 54/2: 133–156.
- Eszes Boldizsár – Tözsér János. 2012. „Álomvilág.” *BUKSZ* 11/1: 17–23.
- Fehér M. István. 2019. „Az analitikus és a kontinentális filozófia közötti megkülönböztetés mítosza.” *Magyar Filozófiai Szemle* 63/2: 143–157.
- Lovász Ádám. 2020. „A szerző válasza.” *Magyar Filozófiai Szemle* 64/2: 132–146.
- Márton Miklós. 2021. „Nyelvi idealizmus.” *Magyar Filozófiai Szemle* 65/3: 197–222.
- Mekis Péter – Sutyák Tibor. 2013. „Egyértetés és egyértelműség.” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/2: 114–127.
- Orbán Jolán. 1994. *Derrida írás-fordulata*. Pécs: Jelenkor.
- Platón. 2007. *Prótagorasz*. Ford. Bárány István. Budapest: Atlantisz.
- Preston, Aaron. 2007. *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. London – New York: Continuum.
- Russell, Bertrand. 1912. „The Philosophy of Bergson.” *The Monist* 22/3: 321–347. <https://doi.org/10.5840/monist191222324>.
- Schwendtner Tibor. 2006. „Analitikus versus kontinentális filozófia.” *Magyar Filozófiai Szemle* 50/1–2: 1–15.
- Sokal, Alan – Jean Bricmont. 2008. *Intellektuális imposztorok. Posztmodern értelmiségek visszaélése a tudománnyal*. Ford. Kutrovácz Gábor. Budapest: Typotex.
- Sutyák Tibor. 2010. „A test–test probléma.” *Magyar Filozófiai Szemle* 54/2: 10–31.
- Szummer Csaba. 2012. „Rémálom.” *BUKSZ* 11/2: 93–95.
- Tözsér János. 2011. „Hogyan kapcsolódhat az elme fenomenológiájához az elme metafizikája?” In *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*, szerk. Bács Gábor et al., 55–68. Budapest: L'Harmattan.
- Tözsér János. 2018. *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest: Kalligram.

- Ullmann Tamás. 2006. „Analitikus és kontinentális filozófia.” *Magyar Filozófiai Szemle* 50/3–4: 227–251.
- Ullmann Tamás. 2011. „Tudatosság, intencionalitás és jelentés.” In *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*, szerk. Bács Gábor et al., 69–82. Budapest: L'Harmattan.
- Ullmann Tamás. 2021. „A nyelv mint filozófiai probléma. Válasz kritikusaimnak.” *Magyar Filozófiai Szemle* 65/3: 242–254.
- Varga Péter András. 2019. „Mi a filozófia (és mi nem az)?” *Magyar Filozófiai Szemle* 63/2: 189–199.
- Vrahimis, Andreas. 2022. „Russell Reads Bergson.” In *The Bergsonian Mind*, szerk. Mark Sinclair – Yaron Wolf, 350–366. London – New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429020735>.

Dombrovski Áron

Hol van Quine helye a modális logika történetében?¹

Tuboly Ádám Tamás. 2019. *Advocatus Diaboli: Quine és a modális logika*. Budapest: L'Harmattan Kiadó. 378 oldal, 2993 Ft.

Az analitikus filozófia korábban nem a történeti kutatásokról volt híres, sőt kialakulása után hosszú ideig az „ahistorikus” jelzővel illették az irányzatot. Nagyjából a 20. század közepétől azonban ez a jelző egyre kevésbé vált tarthatóvá: az idők során az analitikus filozófiának is kialakult a kánonja, története pedig gazdagon kutatott területté vált.² E történetírás azonban nem mentesülhetett bizonyos sztereotípiáktól – úgynevezett „bevett nézetektől” –, amelyeket a közösség általában igaznak gondol, de ha jobban utánajárunk az eseményeknek, akkor kiderülhet, hogy azok tévedéseken alapulnak. Ahogy pedig a filozófiatörténetek egyre önreflektívebbé váltak, megjelentek e tévedéseket leleplező, mára rendkívüli népszerűségnek örvendő „mítoszromboló” vállalkozások is.

Tuboly Ádám Tamás 2019-ben megjelent könyvével már a második alkalommal tárja a magyar olvasók elé nagyszabású revíziós történeti kutatásainak eredményeit. Előző kötetében a logikai empirizmussal kapcsolatban rekonstruált egy négy téziséből álló bevett nézetet, majd azokról sorban kimutatta, hogy a tények tükrében nem állják meg a helyüket.³ Ezúttal pedig – gyakorlatilag ott folytatva, ahol legutóbb abbahagyta – Quine kerül fókuszba, különös tekintettel arra, hogy a filozófus milyen szerepet töltött be a modális logika kialakulásában és korai fejlődésében.

A könyv három jól elkülöníthető szakaszból áll. Az 1–3. fejezetekben a szerző bemutatja a Quine kapcsán kialakult bevett nézetet, valamint bevezeti a tárgyaláshoz szükséges kontextust és fogalmakat. A 4–7. fejezetben ismerteti azokat a korai és interpretációs problémákat, amelyeket Quine fogalmazott meg a modális logikával szemben. Ennek során már érintőlegesen foglalkozik a bevett nézet téziseivel, hogy végül a „Quine rehabilitációja” címet viselő 8. fejezetben vonja le a végső következtetéseket. A kötetet rövid összegzés és egy terjedelmes bibliográfia zárja, Quine, Carnap, valamint a releváns másodlagos irodalom összegyűjtött műveivel.

Amikor Tuboly a bevett nézetről ír, akkor nem bizonyos személyek által kidolgozott és képviselt konkrét álláspontokra utal, hanem a Quine-nal vagy modális logikával foglalkozó

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.9

- 1 A recenzio az MTA Lendület Értékek és Tudomány Kutatócsoport; valamint az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-21-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.
- 2 Az analitikus filozófia és a filozófiatörténet viszonyáról jó áttekintést ad például Glock 2008.
- 3 Tuboly 2018. A könyvről írt recenzióhoz lásd Dombrovski 2019.

írásokból összeválogatott, sok esetben implicit előfeltevésként kezelt, gyakran előforduló gondolatokra. Nagy vonalakban arról van szó, hogy a bevett nézet alapján a Quine által bemutatott problémákat az 1960-as években megoldották, hangsúlyozva Kripke szerepét, akit sok esetben egy személyben emelnek ki, mint aki legitímálta a modális logikát.

Mielőtt belekezdenénk e nézet részletes dekonstrukciójába, érdemes szót ejteni a Quine-t ért hatásokról, valamint az analitikus filozófia történetének madártávlati, leegyszerűsített képéről – e kérdésekkel Tuboly a 2. fejezetben foglalkozik. Ami az utóbbi illeti, elterjedt kép a 20. század első felének filozófiájáról, hogy Hume szerepe meghatározó volt. A korszak egyik legjelentősebb analitikus filozófiai műve, Rudolf Carnap *Der logische Aufbau der Welt* című könyve a bevett nézet szerint például „a klasszikus brit empirizmus logikai örököse”.⁴ Szokás ezen felül azt is gondolni, hogy Quine empirizmusa is Locke és Hume empirizmusában gyökerezik. A szerző ezeknek a vélekedéseknek alaposan utána jár, rávilágítva az *Aufbau* ért kantiánus hatásokra, valamint arra, hogy bár kezdetben Quine valóban merített Hume filozófiájából, 1947–48-tól szakított azzal, mikor naturalista alapokon elfogadta az absztrakt entitások létezését.

Szintén ebben a részben kaphatunk betekintést Quine Carnaphoz fűződő viszonyáról. Bár kezdetben Quine-t „meglehetősen lenyűgözte Carnap *szintaktikai és extenzi-onális* megközelítésmódja a filozófia, nyelv, tudomány és tudás kapcsán”,⁵ mégis a két filozófus útjai idővel eltávolodtak egymástól. Ennek magyarázatára kézenfekvő történeti narratíva volna az analitikus és szintetikus állítások megkülönböztetésével kapcsolatos nézeteltérés, amelynek Quine „Az empirizmus két dogmája”⁶ című tanulmányában is hangot adott. Tuboly azonban rávilágít arra, hogy Quine számára az analiticitás elvéte nem volt olyan mértékben lényeges, mint az extenzionalíáshoz való ragaszkodás és a modalitások mellőzése, amely végsősoron inkább volt oka a szakításnak. Carnap ugyanis intellektuális fejlődése során fokozatosan nyitottabbá vált az intenzionális rendszerekre, amely legtisztábban a *tolerancia elvében* érhető tetten:

Mindenki saját kívánsága szerint szabadon felépítheti a saját logikáját, vagyis a saját nyelvformáját. Mindössze annyit várunk el, hogy amennyiben azt diszkusszió tárgyává kívánja tenni, akkor az eljárásait világosan meg kell fogalmaznia, és a filozófiai megfontolások helyett szintaktikai szabályokat kell adnia.⁷

Quine oly mértékben elkeseredett a tolerancia elvét látva, hogy azt írta: „attól fél, hogy a tolerancia elve végül odáig fog vezetni, hogy [Carnap] még Hitlert is tolerálja”.⁸

⁴ Tuboly 2019, 43.

⁵ Tuboly 2019, 59.

⁶ Quine 1999.

⁷ Tuboly 2019, 61–62.

⁸ Tuboly 2019, 63.

A szerző ezt követően még egy rövid gyorstalpalót nyújt az extenzionalitás és intenzionalitás főbb kérdéseiről (3. fejezet), majd rátér a könyv központi részére, Quine és a modális logika viszonyára. Az alábbiakban, szemben Tuboly megközelítésével, akronisztikusan, a bevett nézet öt tézisének mentén mutatom be a főbb irányvonalakat.⁹

(BNI) A Kripke-féle lehetségesvilág-*szemantika* (avagy modelleméleti szemantika) rámutatott, hogy a kvantifikált modális logika koherens és értelmes módon interpretálható, ezáltal Quine kritikája, miszerint a kvantifikált modális logika inkohérens és értelmetlen, megcáfolódott.

Ami (BNI)-et illeti, Tuboly könyvének 8.1.2. szakaszában rávilágít arra, hogy az „interpretáció” kifejezés többjelentésű, a bevett nézet képviselői pedig ezek összemosásával követnek el hibát. Azt mondhatjuk, hogy egy bizonyos értelemben az interpretáció egy technikai fogalom, ami a *formális szemantika* segítségével matematikai elméletet nyújt a logikai rendszer különböző kifejezéseinek extenziójához. Ám más szemszögből azt a *filozófiai elméletet* is interpretációnak hívjuk, ami intuitív jelentést társít egy formális rendszer formuláihoz. Az interpretáció ezen két fogalmának összekeverése talán az egyik legfontosabb meglátás Tuboly könyvében, amely számos további félreértés forrása lesz nemcsak később, a bevett nézet kialakulásában, de magukban a kortárs vitákban is. Quine az 1960-as évek végétől már nem azt kéri a logikusoktól, hogy konzisztens formális szemantikával álljanak elő – hiszen az ekkorra már megtörtént –, hanem a modalitás filozófiai elméletét hiányolja, ami a szimbólumok mögötti intuitív jelentést adná.¹⁰

(BNII) A kvantorok *behelyettesítéses* interpretációja értelmes és ontológiailag semleges interpretációt biztosít a kvantifikált modális logika számára.

(BNII) megkérdőjelezéséhez némi technikai megalapozás szükséges. Tuboly könyvének 6.2.2. fejezetében foglalkozik a kvantorinterpretációkkal, ahol annak három legfontosabb koncepcióját különbözteti meg. Az első a kvantorok *tárgyi interpretációja*, amely szerint az egzisztenciális kvantor létezését implikál, a formula pedig akkor és csak akkor igaz, ha a predikátum igaz módon állítható a tárgyalási univerzum valamelyik eleméről. Ez a Quine által is elfogadott sztenderd értelmezés. Gondolhatunk azonban – Alonzo Church-höz hasonlóan – úgy is a kvantorokra, mint amelyek nem dolgok, hanem fogalmak felett futnak. Ezt nevezzük *intenzionális kvantorinterpretációnak*. Ezek mellett pedig – főként Ruth Barcan Marcust követve – beszélhetünk a kvantorok

⁹ Ezeket összeszedve a könyv 30. oldalán találjuk.

¹⁰ Tuboly 2019, 252.

behelyettesítéses interpretációjáról. Ez azok számára lehet kedvező út, akik nem értenek egyet azzal, hogy az egzisztenciális kvantor ontológiailag elkötelez: eszerint ugyanis az egzisztenciális kvantifikált formula akkor és csak akkor igaz, ha $F(x)$ némely behelyettesítése igaz. Tuboly természetesen ezeket az interpretációkat formális definíciók segítségével precízen is megfogalmazza. A behelyettesítéses interpretáció – és ennek révén közvetetten (BNII) – egy 1993-as Marcus-válogatáskötet kapcsán vált érdekessé. Tuboly a könyvében rámutat arra, hogy a behelyettesítéses interpretáció egyrészt nem mentes minden problémától, másrészt Quine számára az ontológiai elköteleződések vizsgálatához a tárgyi interpretáció elengedhetetlen volt, harmadrészt pedig a mai szemantikák jelentős része – beleértve Kripke modellelméleti szemantikáját – szintén a kvantorok tárgyi interpretációját fogadja el. (BNII) így nem csak problémás, de jelentősége e tények tükrében csekélynek is látszik.

(BNIII) A kvantifikált modális logika lehetségesvilág-szemantikája elérhetővé teszi a *nem verbális modalitások* koherens értelmezését is.

(BNIII) szerint Kripke modellelméleti szemantikája (más néven lehetségesvilág-szemantikája) lehetővé tette, hogy a tárgyakra vonatkozó modális fogalmaknak is értelmet adjunk, előremozdítva ezzel a modális logikák fejlődését. Tuboly ezen a ponton lehetőséget kap arra, hogy alaposan bemutassa a szükségszerűség új fogalmának létrejöttét, a 8.2. fejezetben rávilágítva néhány téves vélekedésre a Quine és Kripke közti vitában. Quine az analiticitás fogalmát még elengedhetetlennek tartotta a szükségszerűség értelmezéséhez, ugyanakkor a filozófusról köztudott, hogy az analitikus és szintetikus fogalompárt problematikusnak gondolta, ami talán magyarázhatja a modalitásokkal szembeni ellenérzéseit. Tuboly szerint ugyanakkor Quine aggályai nem redukálhatók pusztán erre az okra, ugyanis míg az analiticitás újradefiniálására mutatott némi hajlandóságot, addig a szükségszerűséggel szembeni attitűdjét mindvégig fenntartotta. Ennek további árnyalásához térjünk vissza a (BNI)-ben vázolt formális és filozófiai interpretációfogalmak közti megkülönböztetéshez: a formális szemantikák csak akkor védettek Quine kihívásaival szemben, ha azok intuitív értelmet képesek adni az erős modális operátornak. Kripke ennek kapcsán először bírálta Quine analitikusságon alapuló interpretációját a szükségszerűségről, majd előállt egy újabb meghatározással, a szükségszerűség metafizikai fogalmával (tudniillik valami akkor szükségszerű, ha minden lehetséges világban igaz). Ehhez elengedhetetlen volt az analiticitás és az *a priori* fogalmának leválasztása a szükségszerűségről, amelyeket korábban a filozófusok (beleértve Quine-t is) nem választottak szét. Kripke új szükségszerűségfogalma lehetővé teszi a modális logikák értelmezését, ám azon az áron, hogy elfogadjuk az esszencializmust. Látható tehát, hogy a történet nem annyira egyszerű, mint azt (BNIII) állítja, hiszen a folyamat bizonyos kulcsfogalmak újraér-

tékelésével járt. Nem sikerült ezen felül megoldani Quine verbális szükségyszerűséggel kapcsolatos kihívását sem azokban a rendszerekben, amelyekben az egzisztenciális kvantornak tárgyi értelmezést adtunk.

(BNIV) A kvantifikált modális logika nem köteleződik el az *esszencializmus* mellett, mivel az esszencialista tézisek nem vezethetők le az ismert rendszerekben.

A fenti tézis abból indul ki, hogy Quine szerint a modális logikai rendszerek elkötelezik a használóikat egyfajta arisztoteliánus esszencializmus mellett. Ez azért problémás, mert abban az időben az volt a *mainstream* álláspont – melyet Quine is képviselt –, hogy az esszencializmus tarthatatlan. Ha pedig a modális logikából tarthatatlan állítások következnek, akkor maga a modális logika is tarthatatlan. Ezzel az érveléssel két ponton is vitába szállhatunk. Ruth Barcan Marcus és Terence Parsons az első premisszát támadták, kimutatva azt, hogy a kvantifikált modális logikából nem vezethetők le esszencialista formulák. Ez igaz is egészen addig, amíg nem kezdünk el tárgyakra vonatkozó formulákat kvantifikálni, ekkor ugyanis óhatatlanul visszatér az esszencializmus problémája. Kripke ezért eltérő stratégiát követ és annak bizonyítására törekszik, hogy az esszencializmus nem inkohereus, emellett intuitív módon igenis értelmes álláspont. Kripke ezt a megszokott nyelvhasználati gyakorlatainkra apellálva próbálta meg bizonyítani.

(BNV) A modális kontextusban történő behelyettesítésből származó problémák feloldhatók a *nevek* és *leírások* megfelelő megkülönböztetése mellett.

(BNV) kapcsán főként a könyv 7.2. szakaszában található bővebb ismereteket. Quine kiinduló problémája az volt, hogy a modális operátort tartalmazó logikai következtetésekben az azonos extenziójú terminusok nem cserélhetők fel az igazságérték megsértése nélkül:

- (p1) A bolygók száma kilenc.
- (p2) Szükségszerűen kilenc nagyobb, mint hét.
- (k) Szükségszerűen a bolygók száma nagyobb, mint hét.

Míg a két premissza igaz, a belőlük levont konklúzió hamis. A problémát a kortársak egyöntetűen elfogadták mint súlyos kihívást, és számos javaslat született a megoldására, többek közt Church-tól, Carnaptól, Marcustól és Arthur Smullyantól is. Utóbbi már nem azon az úton indult el, hogy Quine-ra reagálva módosítsa a modális logika rendszerét, stratégiájának inkább Quine érveinek elutasítását választotta. Smullyan javaslata a tárgyakra vonatkozó (*de re*) és a mondatokra vonatkozó (*de dicto*) modalitások megkülönböztetésére épül. A problémát részben ugyanis az okozta, hogy a fenti következtetés többértelmű. A megkülönböztetés mentén az alábbi olvasatokat írhatjuk fel:

(dd) (p1') BSZ=9
 (p2') $\square(9>7)$
 (k') $\square(\text{BSZ}>7)$

(dr) (p1'') BSZ=9
 (p2'') $(9\square>7)$
 (k'') $(\text{BSZ}\square>7)$

A (dr) következtetésben a modális operátor magára a dologra vonatkozik, tehát „a bolygók száma” által jelölt entitásra, ami a kilences szám. Ebben az olvasatban pedig a következtetés helyes, hiszen kilenc valóban nagyobb, mint hét. Smullyan meglátása az volt, hogy a hamis (dd) következtetés ráadásul le sem vezethető a modális logikában, csak (dr), ami tehát nem jelent problémát. Smullyan másik fontos hozzájárulása a témához a nevek és leírások russelliánus megkülönböztetésének felidézése volt. Gottlob Frege triadikus névelméletével (jel, jelentés, jelölet) szemben Bertrand Russell azt gondolta, hogy a valódi tulajdonnevek közvetlenül referálnak a megnevezett tárgyra. Valódi tulajdonnevekből azonban nem túl nagy a készlet: „ez”, „az” és bizonyos szövegekben az „én” számít valódi tulajdonnévnek. Smullyan újítása az volt, hogy a valódi tulajdonnevekre jellemző közvetlen referálást valamennyi köznyelvi tulajdonnévre is kiterjesztette. Ezzel a neorusselliánus javaslattal pedig eleve életté vehetjük a behelyettesítés problémájának.

A könyv tárgyalása főként a bevett nézet fentebbi öt tézisére épül, bár a narratíva nem problémacentrikus, inkább történeti – Quine korai kihívásaitól halad a késeiek felé, majd Kripke és végül Lewis javaslatairól is olvashatunk –, amiben rendre visszaköszönnék a (BN) állítások. Számomra ugyanakkor úgy tűnt, hogy Tuboly nem igazán törekszik arra, hogy expliciten megcáfolja ezeket a téziseket – azok sokkal inkább ürügyként szolgálnak arra, hogy a szerző árnyalhassa a Quine-ről kialakult történeti képet –, így aki radikálisabb mítoszrombolást várt, az feltehetően csalódni fog. Ezt tulajdonképpen nem is jogos a szerző szemére vetni, hiszen már a bevezetésben megfelelő mértékűre hangolja az olvasói elvárásokat: „[E]lső körben nem arra törekszem, hogy a másodlagos szakirodalom legfontosabb szövegeivel szálljak vitába [...] vagy, hogy egy tőlük eltérő koncepciót dolgozzak ki. A legfontosabb tézisek kapcsán ugyanis egyetértek ezekkel a szerzőkkel (ahol mégsem, ott mindig expliciten fogom jelezni az eltérés mértékét és mikéntjét). Sokkal inkább arról van szó, hogy Quine elképzeléseinek *eredeti kontextusát és történetiségét rekonstruáljam a vélt vagy valós hatások és feszültségek hálójában.*”¹¹

Ennek fényében azonban felmerülhet a kérdés, hogy mennyiben van szó tényleges történeti revízióról, és mennyiben inkább arról, hogy a bevett nézet téziseit árnyaljuk? Hiszen – talán (BNI)-et leszámítva, ami az interpretáció kétféle fogalmának félreértésén alapult – nem arról van szó, hogy a (BN) tézisekről kiderülne, hogy azok tarthatatlanok. Tuboly ennek ellenére – vagy éppen emiatt – néhány tézis esetén elkerüli az értékelést: bár (BNIII)-ről végül kiderül, hogy mégiscsak igaz, ez a végkövetkeztetés már az olvasóra van bízva. Hiányoltam egy olyan összefoglaló szakaszt a könyvből, amiben a szerző ismét

11 Tuboly 2019, 28. (Kiemelés az eredetiben.)

végigmegy a bevett nézet mindegyik téziséen és kiemeli, hogy mit érdemes elvetnünk és mit érdemes meghagynunk.

Ugyanakkor, ha el tudunk tekinteni attól, hogy a kötetben görcsösen keresgéljük az „ilyen volt előtte” és „ilyen a revízió után” tartalmú szakaszokat, minden aggodalmunk szertefoszlik: Tuboly könyve ugyanis jól működik akkor, ha úgy olvassuk, mint bármelyik másik filozófiatörténeti munkát, zárójelbe téve, hogy e könyv célja épp egy bizonyos történeti kép revideálása volna. A 4–8. fejezetben Quine korai modális „gáncsoskodásaitól” elkezdve alapos képet kapunk a modális logika fejlődéstörténetéről, a problémák diszkusszióiról vagy éppen azok ignorálásáról. Ami ez utóbbit illeti, Tuboly egészen kiválóan mutatja be a 7.1. szakaszban Church szerepét abban, hogy Quine ellenvetései sokáig miért nem váltottak ki nagyobb visszhangot.

Érdekes azonban kitérni arra, hogy az *Advocatus Diaboli* egy erősen *niche* jellegű mű, amelyet főként logikusok, nyelvfilozófusok és Quine-kutatók fognak értékelni. Ez a könyv ugyanis nem könnyű olvasmány, az alapos elemzésnek alávetett technikai részletek között ritkán találunk pihenőt, bár azok is inkább a szűk értelemben vett logikafilozófiai kérdések steril kifejtését jelentik. Összevetve a szerző 2018-ban megjelent, hasonlóan revíziós célkitűzésű *Egység és tolerancia* című könyvével, nem kapjuk meg a gazdag korrajzot, a betekintést a filozófusok kávéházi mindennapjaiból, vagy világnézeti és társadalmi motivációkat, elköteleződéseket; Tuboly ezúttal inkább végig a logika jeges csúcsain marad. Ezt nem mint negatívum emelem ki – inkább a fókuszáltságot mutatja –, hiszen nagy szükség van az ilyen típusú filozófiatörténetre is, azonban némileg tartok tőle, hogy hazánkban kevesen fogják ilyen magaslatokba követni a szerzőt. Így csak bízhatunk abban, hogy a megcélzott szűk közönség körében Tuboly könyve megtalálja majd a helyét, az ugyanis egy sok szempontból hiánypótló munka, amelyet minden szakértő haszonnal forgathat majd.

Bibliográfia

- Dombrovski Áron. 2019. „Filozófia szociologizáló megközelítésben: a Bécsi Kör története.” *Magyar Tudomány* 180/8: 1250–1252. <https://doi.org/10.1556/2065.180.2019.8.16>.
- Glock, Hans-Johann. 2008. „Analytic Philosophy and History: A Mismatch?” *Mind* 117/4: 867–897. <https://doi.org/10.1093/mind/fzn055>.
- Quine, Willard van Orman. 1999. „Az empirizmus két dogmája.” Ford. Faragó-Szabó István. In *Tudományfilozófia szöveggyűjtemény*, szerk. Forrai Gábor – Szegedi Péter, 131–151. Budapest: Áron Kiadó.
- Tuboly Ádám Tamás. 2018. *Egység és tolerancia: a logikai empirizmus tudományos világfelfogása*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet.

Héthelyi Máté

Miért legyünk robusztus etikai realisták?¹

Enoch, David. 2014. *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*. New York: Oxford University Press. 308 oldal, \$34,55.

David Enoch könyve egy *morális realista* álláspontot képvisel, melyet a szerző „robusztus realizmusnak” nevez. A következőkben fejezetenként haladva sorra veszem Enoch egyes érveit, illetve ellenérveit, és érintőlegesen tárgyalom ezek erős vagy gyenge pontjait. Ezt megelőzően viszont az első és a tizedik fejezet alapján körvonalazom, hogy mi is a szerző álláspontja, valamint hogy mit vár a könyvben bemutatott érvektől, mit tekint álláspontja igazolásának.

A morális realizmus fő tézise az, hogy a morális kijelentéseknek van igazságértéke és ezeknek legalább egy része valóban igaz is. Ehhez az szükséges, hogy létezzenek morális tények – morális hiteink ezeket a tényeket akarják megragadni, és bizonyos esetekben sikerrel is járnak. Enoch álláspontja ennek egy radikálisabb verziója: szerinte a morális tények *objektívek*, azaz teljesen függetlenek tőlünk, mi pusztán megismerni tudjuk ezeket, nem tudunk rajtuk változtatni. Továbbá a morális tények elemiek, azaz nem vezethetők vissza más típusú tényekre. Megjegyzendő, hogy nem minden morális realista osztja azt a nézetet, miszerint a morális tények redukálhatatlanok. A redukcionista nézetet vallók elsődleges jelöltjei azok a tények lennének, melyekkel (kissé leegyszerűsítve) a természettudományok foglalkoznak. Enoch elutasítja a morális tények visszavezethetőségét a természeti tényekre, szerinte a morális tények nem azonosíthatók más típusú tényekkel. Megtartja a természeti-normatív különbségtételt (e különbségtétel a „van-kell” szakadékkal azonos), azaz vannak természeti tények és vannak normatív tények, és egyik sem azonosítható a másikkal és nem is vezethetők vissza egymásra. Minthogy a morális tények normatívak, az érvelés főcsapása az, hogy kimutassa: az általában vett normatív realizmusból, ha nem is *következik*, de plauzibilisen adódik a morális realizmus. Az utóbbi két kitétel, vagyis a normatív tények objektivitása és visszavezethetetlensége miatt nevezi Enoch elméletét „robusztusnak”.

A másik kérdés, amit már itt, előzetesen érinteni kell az, hogy mi a célja Enochnak a könyvvel. Nem *meggyőzni* akarja az olvasót arról, hogy a robusztus realizmus igaz. Programja sokkal szerényebb: azt akarja megmutatni, hogy a robusztus realizmus egy plauzibilis metanormatív és metaetikai elmélet, és mint ilyen, nem kevésbé valószínű, mint

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.10

1 A recenzio az ÚNKP-21-6-ELTE-1133 pályázat támogatásával készült. Köszönettel tartozom Faragó-Szabó Istvánnak, aki hasznos megjegyzéseivel segítette, hogy a szöveg elnyerje végső formáját.

a többi hasonszórú elmélet. Más szavakkal: Enoch célkitűzése az, hogy minél több olyan megoldási javaslattal rukkoljon elő, ahol előnyökkel jár a robusztus realizmust elfogadni.

A második fejezetben mutatja be Enoch a robusztus realizmus mellett szóló első érvét. Az érv metaetikai jellegű, azaz kifejezetten arra koncentrál, hogy miért legyünk morális realisták, milyen előnyt jelent a robusztus realizmus morális szempontból. Az érvelés a következőképpen körvonalazható. Van egy általánosan elfogadott morális alapelv, amely azt mondja ki, hogy amikor preferenciáink ütköznek egy másik személy preferenciáival, akkor nem lehetünk elfogultak – tekintetbe kell venni mindkét beállítottságot és valamilyen egyenlőségre törekvő megoldást kell választani. Például ha találkozom egy barátommal, hogy együtt töltsük a délutánt és én teniszezni akarok, ő viszont moziba menne, akkor nem helyes az, ha releváns indokok nélkül, nem veszem tekintetbe, amit ő akar. Ha elfogulatlan vagyok, akkor vagy engedek neki, mondván, hogy majd legközelebb megyünk teniszezni, vagy feldobunk egy pénzérmét és így döntünk stb.

Teljesen más a helyzet, amikor tények okozzák a nézeteltérést. Tegyük fel, hogy bombaszakértőkként kollégámmal együtt meg lettünk bízva egy bomba hatástalanításával. A barátom szerint a zöld drótot kell elválni, szerintem a pirosat. Megvizsgálom minden releváns körülményt, meghallgatom a barátom érveit, figyelembe veszem, hogy ő is bombaszakértő, de ezt követően is meg vagyok róla győződve, hogy a piros drót elvágásával lehet hatástalanítani a bombát. Ilyenkor nem mondhatom, hogy a pénzérme feldobásával döntsünk, vagy hogy majd legközelebb elvágiuk a pirosat, most vágjuk csak el a zöldet, vagy más hasonlókat, amik az előző esetben megfelelő, sőt kívánatos megoldási lehetőségek voltak. Nagyon furcsa lenne, ha most is így tennék: ez esetben ugyanis nem lehetek elfogulatlan magammal szemben, hanem állnom kell a sarat és ragaszkodnom kell álláspontomhoz, hiszen nem preferenciákról, hanem tényekről van szó – csak az egyik lehetőség vezet megoldáshoz. Ezt *kell* választani.

A moralitás esetében az utóbbihoz hasonló a helyzet. Nézzük a következő példát. Kollégámmal kutató biológusok vagyunk, kutyákkal végzünk kísérletet. Kétféleképpen is elvégezhető a kísérlet, egyrészt úgy, hogy (a) a kutyáknak komoly fájdalmat okozunk, másrészt úgy, hogy (b) teljesen fájdalommentesen és a kutyák minden maradandó károsodása nélkül hajtjuk ezt végre. Tegyük fel továbbá, hogy a két kísérleti mód között nincs jelentős anyagi vagy egyéb különbség, ami valamelyik irányába billentené a mérleget. Különbség van azonban morális meggyőződésünket illetően. Mindketten tudjuk ugyan, hogy a kutyák éreznek fájdalmat, de a barátom meggyőződése mégis az, hogy a kutyák fájdalma egyszerűen *nem számít*, ezért ő az első, fájdalmas módon akarja elvégezni a kísérletet. Ezzel szemben én meg vagyok róla győződve, hogy a kutyáknak sem szabad feleslegesen fájdalmat okozni, ezért megint csak morális meggyőződésből a második mód mellett kardoskodom. Ha az elfogulatlanság elvét alkalmaznám, akkor legalábbis gyanús lesz, hogy nem voltam meggyőződve arról, hogy nem szabad szenvedést

okoznunk a kutyáknak, nem ez volt az igazi morális álláspontom. Amennyiben tényleg teljes meggyőződéssel vallom ezt a nézetet, akkor nem alkalmazhatom az elfogulatlan-ság elvét – teljes mellszélességgel oda kell állnom a meggyőződés mellé ugyanúgy, mint a bomba hatástalanítása esetében. Az a felfogás, ami a morális hiteket pusztá preferenciákkal azonosítja, nem tudja megmagyarázni ezt a jelenséget. Vagy el kell fogadnia minden indoklás nélkül, vagy el kell utasítania, és azt kell mondania, hogy az elfogulatlan-ság elvét itt is ugyanúgy alkalmazni kellene, mint minden preferencia esetében. Ezzel viszont megsérti a metaetikai elméletektől elvárt semlegességet.

Kérdés, mennyire meggyőző ez az érv. Mi lehet kézenfekvőbb magyarázat annál, hogy azért vesszük komolyan és azért is kell komolyan vennünk a morális meggyőződé-seket, mert ugyanúgy tények állnak mögöttük, mint a más típusú tényekre vonatkozó meggyőződéseink mögött? Ez az indoklás tetszetős, de – ahogy Enoch is megjegyzi – nem bizonyítja egyértelműen a kívánatos elképzelést. Tulajdonképpen bármilyen, a moralitásnak valamiféle objektivitást tulajdonító nézet képes legalább ennyire kézen-fekvő magyarázatot adni, és ehhez még csak realistának sem kell lennie. Lássunk néhány példát. Már említettem, hogy a szerző elhatárolja magát a redukcionizmustól, vagyis attól az állásponttól, mely szerint a morális tények visszavezethetők a természeti tényekre. A visszavezethetőséget pártoló álláspont alapján könnyedén összehozható hasonló magyarázat: a morális meggyőződéseink mögött tények állnak, ezek a tények lehetetlenné teszik az elfogulatlan-ság alkalmazását, de nincsenek sajátos, csak a morál-hoz köthető tények, csak természetiek. A fent vázolt érv ezzel az állásponttal szemben nem alkalmazható. Másként, de megoldást jelenthet egy eliminativista hibaelmélet is, amelynek képviselői a morálról folyó értelmes diskussziót lehetetlennek tartják, így hamisnak mondják az elfogulatlan-ság morális alapelvét is, melyből az érv kiindult. Csinos kis listát lehetne összeállítani az olyan álláspontokból, amelyek így vagy úgy képesek biztosítani a moralitás objektivitását anélkül, hogy elköteleznék magukat egy olyan erős hipotézis mellett, mint a robusztus realizmus, és amely álláspontokkal szemben Enoch megfontolásai teljesen hatástalanok. Az érv legjobb esetben is csupán a moralitás objektivitását képes biztosítani (azért a legjobb esetben, mert ehhez is az kell, hogy a preferenciaelméletek ne tudjanak előállni valamilyen megkülönböztetéssel a morális és egyéb típusú preferenciák között), egyáltalán nem képes kizárni a lehetőségét annak, hogy jóval kevesebbrel is megelégedjünk, mint a robusztus realizmus.

Enoch tisztában van azzal, hogy a robusztus realizmus megalapozásához további érvekkel kell előállnia. A harmadik fejezetben prezentált érv hivatott megmutatni, hogy metanormatív szinten a robusztus realizmus nélkülözhetetlen. Ebben a szakaszban nincs semmi speciálisan a moralitásra vonatkozó megállapítás – feladata az, hogy megmutassa a normatív robusztus realizmus mibenlétét.

A fejezet gondolatmenete a nélkülözhetetlenségre hivatkozó érvek analógiájára épül fel, de nem *magyarázati* nélkülözhetetlenséget tulajdonít a normatív tényeknek.

A nélkülözhetetlenségi érvek bemutatásához azonban a legegyszerűbb a magyarázati nélkülözhetetlenségéből kiindulni. Ez azt jelenti, hogy amennyiben egy jelenség megmagyarázásához *egy bizonyos létező* feltételezése nélkülözhetetlen, akkor felvehetjük ezt a létezőt az ontológiánkba. Vegyük a következő példát: a fizikus a ködkamrában lát bizonyos jelenségeket, ezek megmagyarázásához nélkülözhetetlen az elektronok feltételezése, ebből tehát arra következtethetünk, hogy léteznek elektronok. A nélkülözhetetlenségi érv elég hatásos, ezért gyakran alkalmazzák, és persze nem csak a filozófiában. Elfogadottsága ellenére mégis meglehetősen problémásnak tűnik. Egyrészt: mit jelent az, hogy valami *nélkülözhetetlen*? Az említett, kissé sarkított esetben érthető, de már egy bonyolultabb, sok lépésből álló magyarázat esetében – amely minden lépésben különböző típusú létezőket feltételez – korántsem triviális az alkalmazhatósága. Másrészt: mi a biztosíték arra, hogy tényleg *ez* a legjobb magyarázat? A tudomány működése során gyakran kiderült, hogy a legjobbnak hitt magyarázatnál van egyszerűbb vagy plauzibilisabb, vagy olyan, amelyhez nincs szükség nehezen igazolható tényezők feltételezésére stb. Harmadrészt: a magyarázathoz nem az adott *létező*, csak az adott létező *feltételezése* nélkülözhetetlen. Az, hogy egy magyarázathoz fel kell tételezni egy létezőt, nem vonja maga után, hogy az adott létező ténylegesen is létezik. Miért ne lehetne kielégítő egy, a magyarázat kereteihez szabott fikcionalizmus ilyen esetekben? Ez csak néhány probléma, mely a nélkülözhetetlenségi érvek kapcsán felvehető.

A nélkülözhetetlenségi érv episztemológiai korlátainak áttekintése után térjünk át Enoch metanormatív érvére. Ez az érv nem a magyarázati nélkülözhetetlenségre alapoz, hanem a deliberatív nélkülözhetetlenségre. A normatív tények, méghozzá a más tényekre visszavezethetetlen normatív tények nélkülözhetetlenek a mérlegelés folyamatában. Vegyünk ismét egy példát. Tegyük fel, hogy jogi egyetemre járok, de egyszer csak rájövök, hogy igazából a filozófia érdekel. Dilemma elé kerülök: hagyjam ott a jogi egyetemet, és menjek el a filozófia szakra, vagy járjak tovább a jogra és legyek ügyvéd? A mérlegelés célja az, hogy kiderítse, mikor járok jobban: ha filozófus vagy ha ügyvéd leszek. Miközben mérlegelek, mindvégig az jár a fejemben, hogy van egy, a háttérben meghúzódó normatív tény, és nekem ezt kell megtalálnom. Ráadásul ezt a tényt tőlem függetlenül gondolom el, hiszen nem megalkotni akarom, hanem fel akarom deríteni. Tovább nem elemezhetőként tekintek erre a tényre, hiszen amikor végre rájövök, akkor valami normatív karakterű tényre jövök rá, azaz nem egy természeti tényt keresek, és nem is elégít ki, ha találok egy természeti tényt a mérlegelés során. Jól mutatja, hogy a mérlegelés során tényeket hasonlítunk össze, ha ezt egy másik tevékenységünkkel vetjük össze, az önkényes kiválasztással. Ha három egyforma alma van előttem, és ki kell választanom az egyiket, akkor döntésem önkényes, nem szól semmi mellett, hogy inkább az egyiket válasszam, mint a másikat. Csak azért választom éppen azt, amelyiket választom, mert az egyiket muszáj választani, és nekem ez tetszett meg – anélkül, hogy bármilyen mögöttes tény feltételeznék, ami miatt ezt

kell választanom. Ahhoz, hogy mérlegelni tudjunk, elengedhetetlen, hogy normatív tényeket feltételezzünk, ebből pedig következik a nélkülözhetetlenségi érv alapján, hogy vannak normatív tények, méghozzá más tényekre vissza nem vezethető normatív tények, a metanormatív robusztus realizmus tehát igaz.

Már említettem azokat az episztemológiai problémákat, melyek az ilyen típusú, nélkülözhetetlenségi érveknél felvethetők. Van azonban egy másik nehézség. Engedjük meg, hogy a más tényekre visszavezethetetlen, normatív tények feltételezése valóban nélkülözhetetlen a mérlegeléshez, azaz hogy bárki bármikor mérlegel, mindig feltételezi ezeket. A probléma valahogy így fogalmazható meg: miért ne lenne lehetséges azonban, hogy a mérlegelés olyan jellegű, hogy mindig feltételez valamit, ami valójában nem létezik?

Mielőtt rátérnénk Enoch ellenérvekre adott válaszaira, foglaljuk össze, mire jutotunk eddig. Enoch célja világos: megmutatni, hogy a robusztus realizmus az egyetlen lehetséges módja annak, hogy a moralitást komolyan vegyük. Az eddigi érvek azonban ezt nem bizonyították kielégítően, hiszen az elfogulatlansági érv legfeljebb a moralitás feltételes objektivitásának megmutatásához volt elegendő, a nélkülözhetetlenségi érv pedig – episztemológiai és egyéb korlátai miatt – nem túlságosan meggyőző. Mégsem az következik ebből, hogy a könyv pozitív gondolatmenete teljesen sikertelen. Jó irányba megy Enoch, mikor azt gondolja, hogy nehéz a moralitást komolyan venni, ha az összes morális hitünk hamis vagy ha nincs kognitív tartalmuk. Szóba jöhetnek gyengébb kimenetelű álláspontok is, de ezen álláspontok egyike sem tud a moralitásnak olyan rangot adni, mint a robusztus realizmus. Kérdés, hogy indokolt-e piederesztálra emelni a moralitást. Bármit is gondoljunk erről, annyi világos: a robusztus realizmus képes megadni azt a rangot, amit a moralitástól sokan elvárnak.²

A hatodiktól kilencedik fejezetig terjedő részben foglalkozik Enoch az elméletével szemben felhozható ellenvetésekkel. A hatodik fejezet a már említett metafizikai nehézségeket sorolja fel, amelyek a természeti–normatív megkülönböztetés köré szerveződnek. Középpontjukban az áll, hogy a robusztus realizmus szemben áll a naturalizmussal, azzal az állásponttal, hogy csak természettudományos, más szóval természeti tények léteznek. Valóban szemben áll. De ez önmagában még nem jelent nagy gondot, különösen akkor, ha elfogadunk Enoch érveiből néhányat, és legalábbis nem tartjuk feleslegesnek, hogy normatív tényeket is beengedjünk az ontológiánkba. Az, hogy az ilyen tények egyszerűen furcsák – mint a szerző helyesen megjegyzi – még nem elégséges ahhoz, hogy kitalítsuk őket az ontológiánkából.

2 A negyedik fejezetben összegzi Enoch azt, hogy a két érv együttesen mit képes elérni, az ötödikben pedig azokat a „gyengébb” álláspontokat igyekszik kizárni, melyek szóba jöhetnének, mint a robusztus realizmus riválisai. Az egész könyv argumentációja szempontjából ezeknek a fejezeteknek nincsen nagy jelentősége, ezért részletesen nem tárgyalom őket.

A hetedik fejezet az episztemológiai problémákra fókuszál. A szerző a lehető legnehezebb ellenvetést hozza fel maga ellen. Ha a robusztus realizmus igaz, akkor vannak olyan morális kijelentések, melyek megfelelőképpen írják le a normatív tényeket, azaz van korreláció normatív hiteink és a normatív tények között. Másrészt a normatív tények okságilag nem hatékonyak. Ám ha a kapcsolat nem kauzális, akkor hogyan kerül a kettő kapcsolatba? Az ellenvetés megfogalmazható evolúciós kontextusban is. A normatív hiteink egy evolúciós fejlődés eredményei. Mi az oka annak, hogy kifejlődtek épp olyan hiteink is, melyek korrelálnak a normatív tényekkel? Enoch itt egy teleológiai színezetű magyarázathoz folyamodik. Tegyük fel – érvel –, hogy az evolúciónak van valamiféle célja, mondjuk a túlélés, és ez a cél jó, vagyis normatív jellege is van. Ez esetben az evolúciós erők úgy formálják normatív hiteinket, hogy összhangban legyenek ezzel a céllal, mivel pedig a cél jó, ezért úgy, hogy legyenek köztük igazak is, hiszen valamilyen módon a normatív hitek befolyásolják cselekedeteinket, és így az igaz normatív hitek tolni fognak minket a cél irányába. Azt hiszem, nagyon kínos lenne elfogadni ezt a magyarázatot és azt mondani, hogy szerencsés véletlen, hogy nekünk ilyen „jó” evolúció jutott. Mivel lehetne alátámasztani ezt az elképzelést? Miért lenne az evolúcióban bármiféle teleológia, és ha van, akkor miért kell, hogy a cél normatív jellegű legyen, és ha már az, akkor miért kell, hogy jó legyen? Honnan „tudják” az evolúciós erők, hogy mi a cél? Ezek a kérdések végeredményben megválaszolatlanul maradnak.

A nyolcadik fejezet az egyet nem értésből származó érvekkel foglalkozik. Minthogy Enoch nem tekinti a nézeteltérésből fakadó érveket számottevőnek, a fejezet elég rövidre szabott. Szerinte ezek az érvek a legtöbb esetben körbenforgóak, mivel azt feltételezik, hogy – ellentétben a ténykérdésekkel – a normatív érvelés terepén felmerülő ellentétek nem oldhatók meg. Ez a feltevés pedig indokolatlan Enoch szerint, hiszen csak azzal védhető meg, hogy a normatív hiteinknek nem felelhetnek meg olyan tények, melyek igazgá tennék őket. Ez pedig éppen az, amit az egyet nem értésből származó érvek igazolni akarnak, ezek az érvek tehát körbenforgóak. A kép azonban korántsem ilyen egyszerű. Nehéz belátni, hogy a normatív egyet nem értés esetében a racionális megfontolásokhoz azonos módon viszonyuló résztvevőket feltételezve mi alapján mondhatná valaki, hogy megtalálta az igazságot. Egy tényekről folyó tudományos vitában erre vannak a vitában részt vevők által elfogadott eljárások. De mit jelentene a normatív vitában az „elfogadott eljárás”? A természettudományban vagy a matematikában abból a feltételezésből indulunk ki, hogy létezik valamiféle igazság vagy bizonyíthatóság és erre bizonyos – többé-kevésbé szabatos – kritériumok is adhatók. Hol vannak ezek a kritériumok a morális egyet nem értés esetében? Ezek a kérdések legalább olyan súlyosak esnek latba, mint a korábbi ismeretelméleti érvek, ám Enoch ezekkel egyáltalán nem foglalkozik, nem is kísérletezik megoldásukkal.

Összegzésképpen gondoljuk át még egyszer, hogy van-e olyan ellenvetés, mely végtelen a robusztus realizmusra nézve? Emlékeztetőül: az ismeretelméleti kérdések

nyitottak maradtak. A recenzió elején már jeleztem, hogy Enoch célja nem a robusztus realizmusnak mint az egyetlen elfogadható metaetikai elméletnek a védelme; csak annyit akar bizonyítani, hogy a robusztus realizmus egy plauzibilis feltevés, azaz komolyan vehető álláspont a metaetikai elméletek között. Ha ezt a szűkebbre fogott célkitűzést tekintjük, a könyv sikeres vállalkozásnak mondható, hiszen kevés olyan metaetikai elmélet van, ami a robusztus realizmusnál könnyebben meg tudná magyarázni azt, hogy miért kell a moralitást komolyan vennünk.