

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2025/2 (69. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Kelemen János
(1943–2024)

Nyelv — filozófia — történet

Tartalom

Kelemen János (1943–2024). Nyelv – filozófia – történet (<i>Ambrus Gergely – Finta Szilvia – Zvolenszky Zsófia</i>)	5
--	---

FÓKUSZ

ORTHMAYR IMRE: Kelemen János és a történelemfilozófia	7
MAROSÁN BENCE PÉTER: Kelemen János a történelemfilozófia hasznáról és káráról	39
HUORANSZKI FERENC: Megismerés, cselekvés, történelem	52
PLÉH CSABA: Individualizmus, társas és társadalmi a nyelvben. Kelemen János és a mai kognitív tudomány felfogása a nyelv emberi specificitásáról	73
BÁRÁNY TIBOR – MÁRTON MIKLÓS – TŐZSÉR JÁNOS: Mi köze van a fikcionalizmusnak a fikcióhoz?	92
AMBRUS GERGELY: Moore korai nézetei a jóra vonatkozó tudásról és a józan ész episztemológiája	116

DOKUMENTUM

MÁTYUS NORBERT: A Dante-kutató Kelemen János. Bevezető Kelemen János két írásához	137
KELEMEN JÁNOS: A politikus Dante és a korai kapitalizmus	141
KELEMEN JÁNOS: A Dantei társadalomkritika és a korai kapitalizmus	146

IN MEMORIAM

ZVOLENSZKY ZSÓFIA: Túl a nyelvfilozófián és túl a szavakon. Kelemen Jánosra (1943–2024) emlékezve 21. század eleji hazai nyelvfilozófiai kötetek, fordítások tükrében	151
---	-----

SZEMLE

PAÁR TAMÁS: Episztemikus vakság, kognitív disszonancia és intellektuális apátia. Egy drámai szembenézés mérlege	169
E számunk szerzői	177
Absztraktok	179
Summaries	185

Kelemen János (1943–2024)

Nyelv – filozófia – történet

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22301>

Kelemen János – barátai, kollégái számára Jimmy – Széchenyi-díjas akadémikus, nemzetközileg elismert, többszörösen iskolateremtő filozófus a történelemfilozófia, filozófiatörténet, analitikus filozófia és nyelvfilozófia mellett az italianisztikában és a magyar Dante-kutatásban maradandó és megkerülhetetlen eredményekkel. Az ELTE BTK Filozófia Intézetének meghatározó oktatója, vezetője. 1999-ben ő indította azt a *Nyelv, jelentés, interpretáció* tanévnnyitó konferenciasorozatot, amelynek keretében az Intézet 2024. október 10–11-én Jimmy-émlékkonferenciát szervezett *Nyelv – filozófia – történet* címmel. A *Magyar Filozófiai Szemle* 2025/2. lapszáma e konferencia előadásából válogatott tanulmányokkal tiszteleg Kelemen János filozófiai munkássága előtt. A konferencia nyomán tervezett online kötet több további megemlékező írással egészíti majd ki e lapszámot.

Orthmayr Imre átfogó, részletgazdag képet rajzol Kelemen filozófiai munkásságáról, azon belül a történelemfilozófiai nézeteiről, elsősorban két korai egyetemi kurzus – *A humán tudományok episztemológiája* és a *Strukturalizmus* – alapján. Orthmayr ábrázolja, ahogyan óráin, írásaiban Kelemen – a legtermékenyebb szintézist keresve – „a filozófiát az egymástól eltérő elméletek közös vállalkozásaként művelte, amelyek együtt érik el a legjobb eredményt”.

Marosán Bence Péter szintén történelemfilozófiai írásában Kelemen közép-utas megközelítését rekonstruálja, ahogyan megértően, ám „óvatos szkepszissel” kezelte a történelmi események mögött mélyebb értelem után kutató transzcendentálfilozófiai felfogásokat, és elkerülte a posztmodern kritikák által implicált teljes relativizmust.

Huoranszki Ferenc három – Kelemen gondolkodásában, óráin központi – témakör kapcsolatát vizsgálja: a tudás lehetősége; a tudás, önismeret és a szándékos kapcsolat; illetve a kultúrára és történelemre vonatkozó megismerés. Mindezeket Giambattista Vico – cselekvést hangsúlyozó – elve mentén térképez fel: „Verum est ipsum factum”.

Pléh Csaba írása Kelemen korai nyelvfilozófiai nézeteire reflektál – hogyan bírálta Kelemen a nyelv eredendő „társadalmiságára” hivatkozva a generatív nyelvtant és Chomsky (korai) nyelvfelfogását, illetve az etológia „naturalista

emberképét” és a „megismerés természeti elméletét” (Csányi Vilmos korabeli írásaival vitatkozva). Pléh meglátása: a kognitív tudományos kutatások bizonyos fejleményei új kontextusba helyezik és képesek megválaszolni Kelemen egykori kritikáját.

Bárány Tibor, Márton Miklós és Tőzsér János tanulmánya (mintegy folytatva több évtized párbeszédét Jimmyvel az elméleti fogalmak és a valóság viszonyáról, a fikció természetéről) e kérdésre keres választ: mi köze a fikcionalizmusnak a fikcióhoz? A szerzők álláspontja: félrevezető egyes diskurzusokat (például a matematika, a moralitás, a lehetséges világok beszédmódját) fikcionalista keretben értelmezni, mivel a fikcionalista teóriák valójában *nem* mutatják meg, hogy e diskurzusok kvázi-fikcionális természetűek.

George Edward Moore Kelemen egyik fontos szerzője – Ambrus Gergely írása Moore híres erkölcsmetafizikai tézisét vizsgálja. Ambrus megmutatja: a jó tulajdonság természetére vonatkozó moore-i elgondolást nem lehet sem az ún. nyitott kérdés évrre, sem az intuícióna hivatkozva igazolni, ahogy a szerző megkísérelte; mindemellett koherensen illeszkedik Moore kései ismeretelméleti felfogásához, amelynek centrumában a józan ész meggyőződése állnak.

Összeállításunk Kelemen Dante-kutatásaihoz is kapcsolódik: egymás mellett jelentetjük meg a szerző egyik utolsó publikált esszéjét (2021-ben a *Mérce* hasábjain) és egy kéziratát: egy tervezett, de töredékben maradt Dante-monográfia bevezető fejezetét. Mátyus Norbert írásából kiderül: Kelemen a kötetben azt az izgalmas tézist igazolta volna a *Komédia* szoros értelmezése révén, hogy Dante volt az első alkotó, aki kritikai elemzés tárgyává tette a kialakuló kapitalizmus (mint pénzügyi-gazdasági rendszer és mint erkölcsi rend) működését. Mátyus szavaival: „a két rövid írás együtt – az ötlet megfogalmazása, majd a tudományos igazolás megkezdése – Kelemen János tudományos profilját rajzolja elénk”; ám a tézis alátámasztása már a Dante-kutatók következő nemzedékére hárul.

Az *In memoriam* rovatban Zvolenszky Zsófia Kelemen Jánosra 21. század eleji hazai nyelvfilozófiai kötetek és fordítások tükrében emlékezik. Zvolenszky maga is tagja annak az analitikus nyelvfilozófiai szakmai műhelynek, „családnak”, amelyet Kelemen János alapított és amely révén több alaplíró (köztük Grice, Kripke) magyar fordítása megszülethetett.

A *Szemle* rovatban Paár Tamás Tőzsér János: *The Failure of Philosophical Knowledge. Why Philosophers are Not Entitled to Their Beliefs* 2023-ban megjelent kötetét recenzálja. E könyvében Tőzsér továbbgondolja az elmúlt években kidolgozott érveit a filozófálással kapcsolatos szkepticizmus mellett – Paár szerint „egy minden eddiginél kiérleltebb, átgondoltabb és átfogóbb”, s őszintébb módon.

E kötet előkészítéséhez köszönjük Kelemen János özvegye, Bárdos Judit nélkülözhetetlen hozzájárulását.

Ambrus Gergely – Finta Szilvia – Zvolenszky Zsófia

Kelemen János és a történelemfilozófia

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22299>

2024. január 31-én, 80 éves korában elhunyt Kelemen János, az ELTE professor emeritusa, az MTA rendes tagja, barátai és ismerősei számára Jimmy. Az ELTE BTK Filozófia Tanszékén 27 évesen kezdett filozófiát tanítani 1970-ben és folytatta 2012-ig. Elsősorban a történelemfilozófia területén voltam tanítványa, majd vele közös szemináriumokat tartó kollégája. Az alábbiakban főként, de nem kizárólag ebben a tárgykörben tekintem át oktatói és publikációs tevékenységét.

Mondandóm első felét Jimmy két korai egyetemi kurzusa köré szervezem, amelyekről részletes órajegyzeteim alapján tematikus áttekintést nyújt az I. és II. *Függelék*: az első az 1978–1979-es tanév 1–2. félévében tartott *A humán tudományok episztemológiája* című szemináriumáról, a második az 1979–1980-as tanév 1–2. félévében tartott *Strukturalizmus* előadásáról.

I.

Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei című kötete előszavát Jimmy így kezdi:

Más irányú munkáim mellett az elmúlt évtizedekben többször visszatértem a klasszikus német filozófia nagy gondolkodóihoz. Érdeklődésemben a jelenkori filozófia egy-egy diszciplínája, mindenekelőtt a nyelvfilozófia volt a meghatározó. A hetvenes évektől foglalkoztatott, hogy a klasszikus német filozófia vitáiban [...] hogyan született meg a nyelvre irányuló modern reflexió. [...] Időközben egyre világosabbá vált, hogy az emberi lét és tudat nyelviségének eszméje, amely a német filozófia Kant utáni fejlődésének egyik alapvető szempontja lett, elválaszthatatlan a történelemnek és a történeti megismerésnek attól a felfogásától, amely a történelemfilozófia megszületéséhez vezetett. (Kelemen 2000. 9.)

A kötet anyagának jelentős részét Jimmy eredetileg egyetemi óráin tette közzé: az 1970-es évek végén *A humán tudományok episztemológiája*, az 1980-as évek kö-

zepétől *Történelemfilozófia* vagy *Hegel és a XIX. század történelemfilozófiája* kurzusokon. De történelemfilozófiával nem ekkor kezdett el foglalkozni, hiszen már tudományos pályája kezdetén Benedetto Croce volt kutatásainak egyik kitüntetett tárgya, akiről olasz nyelvű publikációi mellett magyarul is írt egy kismonográfiát (Kelemen 1981). Croce szerint a történelemfilozófiák „halálra vannak ítélve, sőt történelemfilozófia valójában nem is lehetséges”, csakhogy ő a történelemre vetített önkényes teleológiai és metafizikai konstrukciókat nevezte történelemfilozófiának (uo. 23). Jimmy már Crocénál megtalálta a történelemfilozófiának azt a jelentését, amellyel egyetértett:

a „történelemfilozófia” terminus nem minden tekintetben értelmetlen: „semmi sem tiltja, hogy beszéljünk történelemfilozófiáról”, ha ezen „ennek vagy annak a történeti problémának a kidolgozását” értjük. „S a történelmi gnoszeológiára vonatkozó kutatásokat nem tilos 'történetfilozófiának' hívni, bár ebben az esetben tulajdonképpen nem a történelem, hanem a történetírás filozófiáját dolgozzuk ki.” Croce számára mindenesetre elfogadható a hagyományos történelemfilozófiával szembeállított, a történetírás filozófiájaként felfogott történelemfilozófia. S ez mi más lenne, mint a történelmi megismerés filozófiája, a történelem episztemológiája? (Uo. 90.)

Jimmy sok egyéb olasz szakmai díj mellett 1995-ben elnyerte a Valitutti díjat az *Idealismo e storicismo nell'opera di Benedetto Croce* című könyvéért, valamint 2003-ban a Premio Internazionale Benedetto Croce díjat mint az a tudós, aki az elmúlt ötven évben Olaszországon kívül a legtöbbet tett Croce életművének kutatása és megismertetése terén. Croce pedig megkerülhetetlenné tette Vico tárgyalását, hiszen ő fedezte fel Vicót a 20. század számára (Kelemen 2007a. 193), „aki filozófiatörténeti helyét sokak szemében elsősorban annak köszönheti, hogy megalapította a történelemfilozófiát” (uo. 170).

A *Hegel és a történeti metodológia* című (Kelemen 2000b) tanulmányában szisztematikusan kidolgozta a nyolcvanas évek Hegel-óráin elhangzottakat, mesterien ötvözve az analitikus filozófiai szemléletet Hegel módszertani nézeteinek és szubsztantív történelemfilozófiája elméleti értékeinek feltárásával. E több mint 100 oldalas szöveg nagyrészt először a *Világosság* öt lapszámában jelent meg 1986 és 1987 között (Kelemen 1986a; 1986b; 1987a; 1987b; 1987c).

Ebbe a sorba illeszkedik a neohegeliánus, Croce-követő Robin Collingwood, aki oxfordiként az analitikusokkal folytatott tartalmi vitái ellenére is elismerte világos filozófiai nyelvhasználatuk értékét. Főműve *A történelem eszméje*, melynek magyar kiadásához Jimmy által írt előszó kitűnő bevezetés Collingwood történelemfilozófiájába (Kelemen 1987).

II.

Jimmy a történelemfilozófia más útjait is bejárta. *A humán tudományok episztemológiája* című szemináriumát Kant történelemfilozófiai nézeteivel kezdte. Az 1978. szeptember 27-i órán Kantnak *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* (1784) című írásáról évfolyamtársam, Tengelyi László tartott szemináriumi előadást. Három problémát vizsgált meg: a cél, az eszköz és a moralitás problémáját. Fehér M. István hozzászólásában azt hangsúlyozta, hogy nem érthető, hogyan írhatott ilyet Kant *A tiszta ész kritikája* (1781) után, hiszen azzal nem összeegyeztethető. Jimmy konklúziója: lehet a szöveget a jövő felől olvasni, tehát nem *A tiszta ész kritikája*, hanem *Az ítélőerő kritikája* (1790) felől, ahogyan Tengelyi tette. A kanti történelemfilozófia alapja egy szabadságfogalom és egy célfogalom, amelyek itt nincsenek kifejtve, kidolgozásukra majd *A gyakorlati ész kritikája* (1788) és *Az ítélőerő kritikája* kerít sort. Tengelyi mintha kifejezetten Jimmy megállapítására válaszolt volna tíz év múlva megjelent Kant-könyvének következő mondatával: „Valóban, Kant a történelem helyét *etika és teleológia közös játéktérében* jelöli ki” (Tengelyi 1988. 126).

Mivel Jimmy az óráin bemutatott elemzéseit mindig közzétette egy-egy tanulmányban, ennek az órának anyaga is megjelent, először a *Világosságban* (Kelemen 1978; 1979), majd végső formában *Az ész képe és tette* kötetben *Kant és Herder történelemfilozófiai vitája* címmel (Kelemen 2000a). Vannak írások, amelyekeken nem fog az idő, amelyeket nem kezdik ki a folyamatos filozófiai viták. Számomra ez a tanulmány ilyen. Jimmy azzal kezdi, hogy a történelemfilozófia „*A tiszta ész kritikáját* már maga mögött tudó Kant problémája” (uo. 26).

[S]aját rendszerének egyik legégetőbb, önmaga számára sem kielégítően megoldott kérdésére kereste a választ, az akarat szabadság és az empirikus kauzalitás közötti viszony kérdésére. Kant történelemfilozófiai írásai nem illeszthetők a kritikai rendszerbe, de az ebből következő kérdések hatására fordult a történelemfilozófiához. (Uo. 16.)

Ebben az értelemben „átmeneti szakaszt képvisel” Kant két történelemfilozófiai írása, a *Világpolgár* esszé (1784) és *Az emberi történelem feltehető kezdete* (1786), mert megváltoztak a szempontok, és még nem fogalmazódtak meg a véglegesnek gondolt megoldások. A hangsúlyeltolódások a szabadság problémájához kapcsolódnak.

Az emberiség egyetemes történetének eszméjében Kant igyekezett megmutatni, hogy az még nem történelem, ha az események bizonyos sorát egyes mozzanataik időbeli lefolyásában vizsgáljuk. Rámutatott: szükség van egy értelmezési sémára, amelyen belül az események kaotikus világa törvényszerűségeknek engedelmeskedő, összefüggő egészként, azaz történelemként gondolható el. A maga értelmezési sémáját a cél fo-

galmára építette, amiben az a nézet jut kifejezésre, hogy az események egy immanens cél egységére vonatkoztatva válnak számunkra történelemmé. A teleológia eszméjét, a történelmi teleológia mibenlétét Kant ezen túlmenően még nem dolgozta ki, s e téren a Herderrel folytatott vita idején sem lépett túl sokat előre. A Herderrel folytatott vita akörül forgott, hogy *mi* a történelem célja, s nem akörül, hogy *mi* a fogalmának az *értelme*, vagy *mi* a teleológiának mint elméletnek a státusa. (Uo. 40.)

Kant és Herder vitája mégis a történelemfilozófia igen fontos problémáira mutat rá. Tárgyalásuk során Jimmy a két filozófus gondolkodásmódját is jellemzi: (1) Herder gyakran nem ismerte fel a vitatott témák sajátos elméleti státuszát, episztemológiai, metodológiai karakterét, amelyet Kant mindig tisztán látott. (2) Kant viszont többször tévedett bizonyos empirikus kérdésekben, amelyekben Herdernek volt igaza. (3) Herdernek remek felismerései voltak, de – szemben a kanti életmű koherens logikájával – tételei gyakran ellentmondtak egymásnak. Ez utóbbi kapcsán Jimmy tapintatosan megállapítja, hogy „nem mindig jelent hátrányt. Az ellentmondó téziseknek, amelyek mellett időről időre elkötelezi magát, megvan a maguk ereje és igazságmagva, s életművének termékenysége sok tekintetben annak köszönhető, hogy nem törekszik – valamilyen lekerekített formális egység kedvéért – az ilyen tendenciák összeegyeztetésére, kibékítésére.” (uo. 18.)

Herder és Kant egymással ellentétes történelemfilozófiai nézeteit a következőképpen jellemzi:

- (1) Alapvető ellentét volt, hogy Herder az individuum, Kant viszont az emberi nem fontosságát hangsúlyozta történelemfilozófiájában (uo. 27). Herder számára elfogadhatatlan volt, hogy a haladás az egész emberi nem érdekét szolgálná, „melynek során a későbbi generációk takarítják be az előző generációk munkájának termékét” (uo. 31). A történelem célja nem lehet az utolsó ember boldogsága, hanem mindegyiké kell legyen, az emberi tökéletességnek nem csak a történelem végén, hanem minden nép esetében meg kell valósulnia (uo. 32–33).
- (2) Kant egyáltalán nem a boldogság elérését tekintette az emberi történelem vagy az egyes nemzetek önmagában vett céljának, mint Herder (uo). Kantnál

a természet célja, melynek a történelemben teljesülnie kell, nem az ember boldogsága, hanem az, hogy emberi adottságai – mégpedig az ember saját munkájának és fáradságának az eredményeként – ’teljesen és célszerűen’ kifejlődjének. Mivel pedig ez csak a nem szintjén és a társadalomban lehetséges, az emberi nem legnagyobb problémája ’egy általánosan jogszerű polgári társadalom elérése’. (Uo. 34.)

(3) Ebből fakad a harmadik ellentét, amely a herderi nemzeti eszme és a kanti világpolgári ideál között feszül. Kant szerint a történelem célja egy ideális politikai rendszer. Herder szerint képtelenség, hogy bármilyen államban megvalósulhatna a kívánatos állapot. „Ezért nevezte őt Isaiah Berlin minden anarchisták és minden narodnyikok ősének. Kant világosabban látta az állam szükségszerűségét.” (uo. 39.)

Jimmy itt sem hagyja, hogy a feloldhatatlan elméleti ellentétek uralkodjanak. Meg volt győződve róla, hogy értékes elméleti teljesítmények nem vezethetnek egymás teljes érvénytelenítéséhez, felszámolásához. Többször kiemeli, hogy Herder és Kant vitájának hátterét közösen elfogadott előfeltevések alkották:

mindezen ellentétek egy közös gondolati mezőn belüli ellentétek: maga az a tény, hogy két történelemfilozófiai koncepció ütközik össze, azonos vonatkozási rendszert föltételez. A kibontakozó történelemfilozófiai gondolat ugyanis az embert immanensen, erőit önmagából kifejlesztő lényként igyekszik értelmezni. (Uo. 27.)

S a két gondolkodó abban is egységes, hogy a maguk módján egyaránt vallják: az egyének történelmi együttlétezése és egymásra vonatkozása elsődleges az önmagukban vett egyénnel szemben, vagyis az egyéni létezés csak egy nagyobb egészhez való hozzájárulása és egy nagyobb egészből való részesedése révén nyeri el értelmét (uo. 28).

További közös vonás, hogy „a történelmi folyamat mozgatórugói mindkettőjük szerint antagonisztikus összefüggésekben rejlenek” (uo. 29).

III.

Az 1978–1979-es kurzus ezt követő, 2–6. órái a Windelbandtól Hempelig, Popperig és az angolszász analitikus történelemfilozófiáig tartó nevezetes időszak vitáit mutatták be, amely témakörre Jimmy a továbbiakban is visszatért. A vita kiindulópontját a klasszikus pozitivista tudományfelfogás képezte, amely szerint – mint Comte 1844-ben megfogalmazta – minden szigorú tudomány a következőképp jár el: (1) Az ismeretszerzés során kizárólag tapasztalati megfigyelésekre támaszkodik. (2) A megfigyelt jelenségek közötti állandó kapcsolatok, vagyis törvények feltárására törekszik. (3) A törvények ismerete alapján nyújt magyarázatot az események bekövetkezésére. Droysen ezzel már 1858-ben szembeszegezte, hogy a történetírás sajátos módszere nem a magyarázat, hanem a megértés, Dilthey pedig azt hangsúlyozta (1883), hogy a szellemtudományok nem a külső, hanem a belső tapasztalatra hagyatkoznak. Windelband ehhez hozzáfűzte (1894), hogy míg a természettudományok általános törvények leírására törekszenek (nomotetikusak), addig a történetírás egyedi tényeket ír le (idiogra-

fikus). Rickert ezt egy további megkülönböztetéssel egészítette ki (1894): a kultúrtudományok tárgyainak az a sajátossága, hogy az emberek valamilyen értéket tulajdonítanak nekik, míg a természettudományok tárgyai értékvonatkoztatás nélküliek. Simmel szerint (1892) a történettudomány tárgyát voltaképp nem a tények, hanem a cselekvők lelki folyamatai alkotják. Max Weber a 20. század elején Rickert mellett foglalt állást Dilthey pszichologizmusával szemben.¹

A 20. századi neopozitivisták teljesen magukévá tették a tudomány Comte által megfogalmazott három kritériumát, kiegészítve a modern logika eszköztárával. Carl Hempel ennek alapján deduktív-nomologikus magyarázatnak nevezte a tudományoktól elvárt eljárást: az egyes tényeket vagy eseményeket az magyarázza, hogy az őket leíró kijelentések logikailag levezethetők tapasztalati tények által alátámasztott általános törvényekből és a kiinduló helyzetek leírásából. 1942-ben megjelent tanulmánya, *Az általános törvények szerepe a történettudományban* kiterjesztette ezt a követelményt a történetírásra is (Hempel 1942/2006). Hempel később megemlítette, hogy a tudományos magyarázat általa képviselt álláspontját Karl Popper már 1934-ben megfogalmazta *A tudományos kutatás logikája* című könyvében (Hempel 1965. 337, 2.lj.). Ennélfogva Popper–Hempel tételnek is szokták nevezni. William Dray nyomán pedig átfogó vagy lefedő törvényként (*covering law*) hivatkoznak rá. Popper a maga részéről hipotetikus-deduktív módszerről beszél, mivel szerinte az általános törvények empirikusan nem verifikálhatók. Hempel is körültekintően fogalmaz és pusztán „megfelelő empirikus adatokkal konfirmálható vagy nem konfirmálható univerzális és feltételes formájú állítást” ért általános törvényen (Hempel 1942/2006. 452).

Az a nézet, hogy a tudományok egységét az biztosítja, hogy mindegyikben ugyanolyan típusú általános törvényeken alapuló magyarázatok érvényesek, nem aratott osztatlan sikert a történészek körében (uo. 456).

Mindazonáltal, e felfogás mindkét képviselője további megszorításokkal élt.

Hempel tisztában volt azzal, hogy lehetetlen egy egyedi eseményről „teljes magyarázatot” adni, abban az értelemben, hogy univerzális hipotézisek segítségével *valamennyi* jellemzőjéről számot tudunk adni, és ebben a tekintetben nincs is különbség a történelem és a természettudományok között” (uo. 454). A történészek ellenállására válaszul Hempel elfogadta, hogy a történelmi események magyarázó elemzéseit legtöbb esetben nem magyarázatok, hanem csak magyarázatvázlatok (uo. 458).

Ugyanakkor hozzátette:

¹ Comte, Droysen, Dilthey, Windelband, Rickert és Simmel említett szövegei mind megtalálhatók a Gyurgyák János és Kisantal Tamás által szerkesztett kétkötetes *Történetelmélet* című szöveggyűjteményben (Gyurgyák–Kisantal szerk. 2006). Amikor Jimmy találkozott e könyvvel, azt mondta lelkesen, hogy ebben minden szöveg benne van, amelyekről együtt vagy külön-külön órákat tartottunk. Majdnem mind, de ugyanakkor sokkal több is. Lenyűgöző összeállítás, kimagasló teljesítmény.

Annak szükségessége, hogy a történelem kutatásában szép számmal használjunk föl univerzális hipotéziseket, melyeknek legalábbis a túlnyomó többsége a történelem-tudományétól hagyományosan elkülönített kutatási területekről származik, csupán egyik aspektusa annak a jelenségnek, melyet az empirikus tudomány módszertani egységének nevezhetünk (uo. 463).

Popper szerint is a deduktív oksági magyarázat teremti meg a tudományok egységét. A hipotézisek tesztelésének módszere is mindig ugyanaz: előrejelzések dedukálása a hipotézisekből és más, az adott esetben problémátlannak tekintett állításokból, például néhány kiinduló feltételből. A természet- és társadalomtudományok közötti legfontosabb különbség, hogy a társadalmi jelenségekben mindig benne rejlik a racionalitás eleme. Bár az emberek

aligha cselekszenek bármikor is teljesen racionálisan (akkor tennének így, ha tetszőleges céljuk elérésére optimálisan ki tudnák használni az összes rendelkezésükre álló információt), de tetteik ettől függetlenül még többé-kevésbé racionálisak, ami lehetővé teszi, hogy akcióikat és interakcióikat viszonylag egyszerűen modellezzük, a modelleket közelítésként használva (Popper 1944-1945/1989. 148).

A társadalomtudományokban „az összes érintett individuum tökéletes racionalitását (esetleg az információk kimerítő birtoklását is) feltételezve modellt konstruálunk, és felbecsüljük az emberek tényleges viselkedésének eltérését a viselkedésmodelltől, miközben az utóbbit egyfajta zéró koordinataként használjuk” (uo).

Ez a szituációs logikai módszer Popper szerint a történetírásban is használható, az elméleti és a történeti tudományok megkülönböztetésének feladása nélkül: „amíg az elméleti tudományok főként az egyetemes törvények felfedezésében és ellenőrzésében érdekeltek, addig a történettudományok adottnak veszik az egyetemes törvények összes válfaját, és főként szinguláris kijelentések felfedezését és tesztelését tekintik feladatuknak” (uo.150). Egyedül a történettudományban foglalkoztat bennünket valóban az egyedi esemény oksági magyarázata.

IV.

Publikált formában mindenekelőtt az Erdélyi Ágnessel közösen írt *Történelemfilozófia: kérdések és perspektívák* című munkájuk (Erdélyi–Kelemen 1984) szól az imént említett problémakörökről. Mondandójukat öt fejezetben a következő kérdések mentén tematizálják:

- (1) Van-e még létjogosultsága a történelemfilozófiának és ha igen, milyen formában?
- (2) Hogyan próbálták a 19. század végi antipozitivisták, neokantiánus történelemfilozófusok a történelmet megfeleltetni a tudományok Kant által meghatározott kritériumainak, és hogyan született meg ebből a sajátos tudományos megismeréssé emelt megértés eszméje mint a történetírás és a társadalomtudományok sajátosságának hordozója?
- (3) Mi tette a pozitivistákat teljesen alkalmatlanná arra, hogy megragadják az emberi történelem sajátos természetét? Melyek a történelmi magyarázat neopozitivisták, deduktív-nomologikus modelljének hibái és érdemei?
- (4) Milyen problémákat vet fel a tudományok egységét valló pozitivista fel fogással szemben megfogalmazott tudományelméleti dualizmus, amely szerint a természettudományoktól különböző társadalom- és történelem-tudományok „megértő” tudományok, mivel az általuk vizsgált valóság visszavezethető a megértés útján megismerhető cselekvésekre? Mi a humán tudományokat jellemző megértés tulajdonképpeni tárgya?
- (5) Az utóbbi kérdésre adott különböző típusú válaszok áttekintése után a szerzők kifejtik Georg Henrik von Wright *Explanation and Understanding* című 1971-es könyvével összhangban lévő saját álláspontjukat. Von Wright a következőképp értelmezte magyarázat és megértés viszonyát:

Magyarázatra csak akkor kerülhet sor, ha a magyarázat tárgyát – az *explanandumot* – sikerült leírni. Minden leírás azt közli velünk, hogy valami „micsoda”. Ha azokat az aktusokat, amelyek révén fogalmilag megragadjuk egy-egy dolog mibenlétét, „megértésnek” hívjuk, akkor a megértés mindennemű – oksági vagy teleologikus – magyarázat előfeltétele. Ez triviális. De egy dolog mibenlétének a megértését – abban az értelemben, hogy valami *milyen* – nem szabad összekeverni azzal a megértéssel, amely arra ad választ, hogy valaminek mi az *értelme*, vagy mit *jelent*. Az egyik az oksági, a másik a teleologikus magyarázat jellemezhető előfeltétele. Így tehát félrevezető, ha azt mondjuk, hogy a megértés-magyarázat *szembeállítás* a tudományos érthetőség két típusának különbségét jelöli. Annyit azonban nyugodtan állíthatunk, hogy a szóban forgó típusokba tartozó objektumok intencionális vagy nem-intencionális jellege a megértés és a magyarázat két különböző típusának különbségét jelöli. (von Wright 1971/1987. 157.)

Jimmynek a *BUKSZ*-ban közzétett *Tudományelmélet: programok és módszerek* című írása (Kelemen 1990) egy olyan kötetet tekint át, amely Bertalan László szerkesztésében, sok más fontos tudománymetodológiai elemzés között, teljes terjedelmében tartalmazza von Wright említett könyvének szövegét (von Wright 1971/1987). Ezek elemzése során Jimmy az okság, a cselekvés, az intencionalitás, a magyarázat, a megértés és az előrejelzés kérdéseire fókuszál. Von Wright könyve utolsó fejezetére – *Magyarázat a történettudományban és a társadalomtu-*

dományokban – csak egyetlen bekezdést szentel (Kelemen 1990. 224). Utal arra, hogy von Wright szerint a történetírásban egyaránt fontos szerepet játszik az általa megkülönböztetett négy magyarázattípus: az oksági, a kvázi-oksági, a teleologikus (avagy intencionális) és a kvázi-teleologikus (avagy funkcionális) magyarázat. Von Wright konkrét történeti példákon mutatja be egy-egy történelmi eseménysor magyarázatának összetevőit, egzakt elemzését adva a történetírással kapcsolatos filozófiai-metodológiai problémáknak. Jimmy ennek a fejezetnek nem nyújtotta módszeres feldolgozását, noha tisztában volt jelentőségével (lásd Kelemen 2005.183). Számomra ez azt jelzi, hogy ekkor hagyott fel a kortárs történelemfilozófiai kérdések mélyreható elméleti vizsgálatával.

V.

A 7. óra célja az volt, hogy megvizsgálja, hogy a törvények történeti magyarázó szerepéről korábban elhangzottak hogyan azonosíthatók egy konkrét történeti mű, nevezetesen Marx *Louis Bonaparte brumaire 18-ája* (Marx 1852/1962) esetében. Marx műve arra nyújt magyarázatot, hogy Napóleon unokaöccse hogyan szerezhette meg államcsínnyel a francia köztársasági elnöki pozíciót 1851. december 18–19-én. Az óra anyaga *A történelmi magyarázat problémája Marxnál* címmel jelent meg a *Világosság* 1983/3. számában. Jimmy a következőképpen fogalmazza meg az alapvető kérdést:

A történetírás egyik sarkalatos kérdése, hogy a történelem természete szerint magyarázó tudomány-e. Lehet-e egyáltalán egy történelmi esemény, egy történelmi jelenség vagy képződmény magyarázat tárgya? Nem valamilyen egészen más megismerési eljárást követel-e a történelem? Ez a „megértés és magyarázat” évszázados vitája. A megértés és magyarázat szembeállításával szemben már sokan fogalmaztak meg megalapozott kételyt, rámutatva, hogy a történetírótól is elvárjuk az általa leírt és bemutatott jelenségek magyarázatát. Sokkal súlyosabb és deklarációkkal sokkal kevésbé elintézhető kérdés, hogy milyen magyarázatokat is várunk a történetírótól. Általános törvényekre hivatkozó deduktív-nomologikus magyarázatokat-e, mint amilyenekkel a természettudományokban találkozunk, vagy valami mást? Ezt a kérdést kívánjuk a „Brumaire” olvasásakor föltenni. Ilyen típusú kérdések sokféleképpen tehetők fel. Eljárhatunk pl. egyszerűen úgy, hogy kiindulunk egy magyarázatból, melyet valamilyen oknál fogva kielégítőnek érzünk, s megvizsgáljuk, milyen sajátosságainál fogva elégtí ki megismerési igényeinket. Melyek tehát azoknak az elemzéseknek szerkezeti és logikai sajátosságai, melyekkel Marx Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikáját magyarázza? (Kelemen 1983. 138.)

Jimmy elemzéseinek kiindulópontja Engels ama tétele, mely szerint az osztályharc törvénye adta meg Marxnak a kulcsot a második francia köztársaság tör-

ténetének megértéséhez (uo. 138). Engels további megjegyzései arra utalnak, hogy ezt úgy értette, hogy a történelem eseményei éppúgy pusztán esetei egy általános törvénynek, mint a természeti események. E felfogás sokban hasonlít az „átfogó törvénynek” a történelemben is kitüntetett szerepet tulajdonító pozitivisták álláspontjához. „Louis Bonaparte brumaire tizenharmadikáját így azzal magyarázhatnánk, hogy az osztályharc általános törvénye alá foglaljuk” (uo. 139). Több nehézség is felmerül ezzel kapcsolatban, de ezekhez járul két speciális probléma:

„Az első arra vonatkozik, hogy mi az osztályharc törvényének helyes megfogalmazása” (uo.). Amit Engels a „Brumaire” 1885-ös kiadásához írt előszavában nyújt, az nem törvény. A másik, hogy még ha az volna is, még ha „a történelmi magyarázat során ugyanolyan *jellegű* kauzális törvényeket alkalmazhatnánk, mint amilyenek a természettudományos magyarázatokban állnak rendelkezésünkre, akkor érthetetlen lenne, vajon miért érezzük a történelmet egy történelmi esemény megértéséhez oly fontosnak és relevánsnak” (uo.).

Mint Engels is megállapította, Louis Bonaparte állameseményének magyarázatához az elmúlt és korabeli történelem mind pontosabb ismeretére volt szükség. Az állameseményt ebbe a történelembé kellett beleilleszteni.

Marx ezt teszi. Ennek egyik oka kétségtelenül az, hogy az osztályharc törvényét nem tekintette 'átfogó' törvénynek. 'Átfogónak' abban az értelemben, hogy megfogalmazható egyetlen kauzális hipotézis formájában, mely a 'speciális esetekre' egyszerű logikai művelettel kiterjeszthető. Belőle, mint *általános formulából*, nem vezethető le egyszerre és közvetlenül sem az ókori cézárizmus, sem a modern bonapartizmus (uo.).

Hempel ezt nem is várja el. Csak a megfelelő kiinduló feltételek fennállása esetén vezethetők le. Miként Jimmy leszögezi, Marx is pont ezt mondja a fent idézett mondatok után.

Az ókori és a modern osztályharc közti különbséget éppen a történelem magyarázza, ahelyett, hogy az osztályharc mint egyetlen és egyszerű formulába foglalható törvénnyel, magyarázhatnánk a történelem bármely korszakát és eseményeit. Egy kérdés, hogy történelemfilozófiai szinten valamiféleképpen számot kell adnunk az emberi *történelem jellegéről* (e szinthez tartozik pl. az a kijelentés, hogy „az osztályharc a történelem motorja”), s más kérdés, hogy hogyan magyarázzuk a *történelem eseményeit*. Láttuk: Marx szerint úgy, hogy beillesztjük őket a történelmi folyamatba. Egyben minden történetírásnak természetéből folyó logikai sajátossága ez. (Uo. 138.)

Az eseménynek a történelembé illesztése pedig egész egyszerűen annyit tesz, hogy a történetíró *elbeszéli*, *narratív* eszközökkel rekonstruálja azt a folyamatot, az eseményeknek azt a láncolatát, melynek része és következménye a szóban forgó, magyarázatra szoruló esemény. A narratív mozzanatnak ez a szükségszerű megléte okozza,

hogy a történetírást, illetve a történelemtudományt oly sokszor szembeállították már az elméleti tudományokkal, az utóbbiak kizárólagos sajátosságának véve a magyarázó jellegét. Ezek szerint a történelmi mű csupán ábrázol, csupán leírja az egyediségüknél fogva érdeklődésünkre számot tartó emberi tetteket, eseményeket és folyamatokat. Ám leírás és magyarázat nem feltétlenül két különböző természetű tudományos vállalkozás: a történeti narratíva magyarázó funkciót tölt be. *A történeti elbeszélés magyarázó elbeszélés*. Ebben, s nem másban különbözik a krónikától. Nem minden történeti mű mutatja fel közvetlen formában ezt a szerkezetet, a „Brumaire” azonban igen. (Uo. 139.)

A narratíva szükségképpen több (legalább két) eseményre utal, a megelőző eseményt vagy eseményeket a későbbinek a fényében, az eredménynek az ismeretében ábrázolva. Ezért logikai szükségszerűség van abban a banalitásban, hogy a történelem a múlt tudománya. Csak a múltból lehet történelmet írni. (Ld. Danto 1965, Ch. XI.) A 'Brumaire' mintha sértene ezt az igazságot. Marx a jelenről ír (Uo.).

De nem sérti: Louis Bonaparte 1851-es államcsínyét Marx a megelőző, vagyis már múltbeli eseményekkel magyarázza.

Miután oly nagy hangsúlyt kapott a „Brumaire” elbeszélő-történeti jellege, felmerül a kérdés, mi egyáltalán a benne előforduló elméleti megfontolásoknak és általánosításoknak a *helye*. Elvégre Engels nem véletlenül emeli ki, hogy „ezen a történeten próbálta itt ki Marx a maga törvényét”. S az osztályharc törvénye mellett is számos egyéb törvény-jellegű elméleti tételből, történeti általánosításból vagy apodiktikus egyedi kijelentésből épül fel Marx elemzése. Ezeket a tételeket nem is mindig olyan könnyű kihámozni, hiszen nem egyszer aforisztikus formában, metaforák lepleiben jelennek meg. (Uo. 140–141.)

Jimmy szerint a Marxnál szereplő – explicit vagy implikált – elméleti általánosítások a következőképpen csoportosíthatók.

Durván a következő típusok különíthetők el. Egyes tételek filozófiaiak. Mások kifejezetten történelmi törvényeknek, általános hipotétikus formuláknak vehetők (bár a megfogalmazás formája ezt nem mindig árulja el). Ismét más esetben egyszerű empirikus generalizációkkal, valamint történelmi általánosításokkal van dolgunk, melyek terjedelmileg és tartalmilag is különfélék lehetnek: vonatkozhatnak a történelmi cselekvés megfigyelhető szabályszerűségeire, a különböző cselekvési szférák kapcsolataira, magának Franciaországnak fejlődési sajátosságaira stb. (Uo. 141.)

Ezután Jimmy szisztematikus és konkluzív elemzését adja a szövegben előforduló törvényjellegű, nem törvényjellegű, valamint implikált törvényjellegű általánosításoknak. Harminc év múltán, a Kaposvári Egyetem *Magyarázat és meg-*

értés című konferenciáján visszatért ehhez a témához. Nem őrizte meg régi írása szigorú gondolati építkezését és gazdag idézetanyagát, de bővebben kitért arra, miért csak múltbeli események képezhetik a történetírás tárgyát, valamint Lévi-Strauss és a *Brumaire* szoros kapcsolatára (Kelemen 2013).

VI.

A 8. szeminárium abból indult ki, hogy hagyományos felfogás szerint a történelem háromféleképpen lehet a kutatás tárgya: az egyik lehetséges megközelítés a szak-történészé, aki leírja a múlt eseményeit és ezek különféle összefüggéseit, a másik a klasszikus értelemben vett szubsztantív történelemfilozófia, amely a történelem egészéről alkot elméletet, magába foglalva a jövőt, valamint a történelem menétét irányító törvényeket, a harmadik pedig az a fajta történelemfilozófia, amely nem magáról a történelemről fogalmaz meg általánosításokat, hanem a történelmi megismerés sajátosságairól, a történelem episztemológiájáról és a történetírás metodológiájáról, miként a 19. század végi újkantiánusok vagy az angolszász analitikus történelemfilozófusok. Louis Althusser szerint a marxi történelmi materializmust a fenti három megközelítésmód egyike sem jellemzi. Semmiképpen sem filozófia – még ha szüksége is van egy filozófia, a dialektikus materializmus támogatására –, hanem tudomány, a történelem tudománya, sajátos értelemben: egy tudomány megkonstruálja tárgyát és létrehoz egy új episztemológiai mezőt. A megismerés tárgya nem azonos semmilyen valóságos tárggyal. Marx felfedezett egy új kontinenst, megkonstruált egy új tudományos tárgyat, a történelmet.

Althusser koncepciójának szabatos leírásához két részletet idézek Jimmynek Althusser írásai magyar nyelvű válogatásáról írt recenziójából:

Mit jelent a valóságos tárgy és a megismerés tárgya megkülönböztetése? Semmi esetre sem azt, hogy nem a valóságos tárgy a „megismerés tárgya”. Althusser terminológiája itt zavarbaejtő, ti. a két kifejezésben a „tárgy” szó különböző értelemben szerepel. A „megismerés tárgya” nem más, mint az a gondolati konkrétum, amely valamely valóságos tárgy megismerésének eredménye. Ez a gondolati képmás a tárgyat célba vevő további megismerés kiindulópontja és *eszköze*. A kifejezés ilyen értelmezése ott válik világossá, ahol a szerző „a valóságos tárgynak a megismerés tárgya eszközével (kiemelés – K. J.) történő megismerő birtokbavételéről” beszél. (112. o.) [...] Világos, hogy a két tárgy különbségének kategorikus kihangsúlyozása (a gondolkodás és a valóság megkülönböztetésén túl) itt a megismerési folyamat, illetve az elméleti tevékenység *önállóságának*, a gyakorlat és az „elméleti gyakorlat” megkülönböztetésének és – ami ezzel összefügg – *a történelmi és logikai sorrend nem-azonos* voltának megalapozását célozza. A megismerés tárgyán dolgozó elméleti gyakorlatot Althusser úgy fogja fel, mint valamilyen nyersanyag meghatározott termelési eszközökkel történő átalakítását. (Kelemen 1969b. 713.)

A közfelfogás történelemfogalmát a hegeli „történelmi idő” fogalmára vezeti vissza, melyre az idő homogén folyamatosságának, illetve az idő egyidejűségének feltételezése, s ezzel kapcsolatban a *történelmi jelen* kategóriája jellemző. Mindez az „egész” hegeli felfogásán alapszik, mely szintén homogén, egyszerű, s mellyel szemben a marxi „egész” egy különálló és viszonylag önálló szinteket magában foglaló strukturált egység. Ebből következik, hogy „nem lehet ugyanabban a történelmi 'időben' elgondolni az 'egész' különböző szintjeinek fejlődési folyamatát”, hanem „minden szinthez saját 'időt' kell hozzárendelnünk”, s hogy nincs olyan történelmi jelen, melyen egy „lényegi keresztmetszetet” eszközölhetnénk. A történelem nem empirikusan adott számunkra: fogalmát meg kell konstruálnunk. (Uo. 712.)

Althusser pontosan datálta, mikor következett be szerinte Marxnál az „episztemológiai cezúra”, melynek eredménye a történelem tudománya (a történelmi materializmus) létrehozása volt. A kérdéses év 1845. Erről is szó van abban a cikkben, amelyben Jimmy *Az Althusser-eset* címmel azt a vitát mutatja be és elemzi, amelyet John Lewis indított el a *Marxism Today* című angol kommunista folyóirat 1972. január–februári számában. Jimmy tanulmánya így kezdődik: „A *Marxism Today* konzíliumot hívott össze, s megállapította a diagnózist: a páciens súlyos dogmatizmusban szenved” (Kelemen 1974. 40). Az orvos John Lewis angol marxista filozófus, a páciens Althusser. Ami meglepő, hogy Althusser válaszolt a kihívásra az október–novemberi számban. Althusser ugyanis többévi hallgatás után szólalt meg, de korábban sem szállt be a vitákba, ezt tanítványaira hagyta.

Történelemfilozófiai szempontból a vita legfontosabb része az, amely Marxnak „az emberek csinálják a történelmet” tétele körül bontakozott ki (amely eredetileg Vicónak a Marx által is értékelt tétele). Ezzel egyből szembeállítható az a másik marxista tétel, hogy „a tömegek csinálják a történelmet”. A bemutatott vita végére, írja Jimmy, Althusser is belátja, hogy a vitában logikai hibát követett el: „Kideríti, hogy a történelmet végül is senki sem csinálja, mert 'a történelem folyamat', méghozzá 'szubjektum nélküli folyamat'. Ezzel értelmetlennek nyilvánít egy előzőleg értelmesnek elismert kérdést ('ki csinálja a történelmet?', 'ki a történelem szubjektuma?')” (uo. 42). Jimmy nem értett egyet az embereknek a történelemből való kiűzésével.

1980-as évekbeli óráin Jimmy alapos vizsgálatnak vetette alá Althusser és Balibar *Tőke*-értelmezését. Nem tagadta, hogy komplikált és mesterkélt kategóriákat használó szöveg. Emellett feltárta a szöveg elméleti értékeit, jelezve a vállalkozás paradox jellegét: „A Marx-irodalomban Althusser képviseli különös élességgel, s teszi 'A *tőke* olvasásának' kritériumává azt az elvet, hogy maga Marx sem volt pontosan tudatában saját műve értelmének: az igazi értelem mintegy rejtőzik a műben, s így sajátos módszerrel, a marxi öninterpretáció ellenében lehet csak kibányászni. Bár Althusser sokszor csak mesterséges konstrukciókkal képes a maga Marx-olvasása és Marx saját állításai közti ellentétet áthidalni, a

kérdés, melyet feltett – mint minden szerző, úgy Marx esetében is – elméleti válasza váró, érvényes kérdés.” (Kelemen 1976, 348.)

Aztán megismertette velünk Gerald Allen Cohen *Karl Marx's Theory of History. A Defence* (Cohen 1978) című könyvét, Marx történelemelméletének korszakos analitikus filozófiai vizsgálatát. Jimmy útmutatásai nyomán nem rázott meg bennünket, hogy Cohen műve előszavában leszögezte, hogy Althusser és követői elemzéseiből semmit nem tartott felhasználhatónak amúgy rendkívül kiterjedt szakirodalmat feldolgozó könyvében:

Mindenekfelett kritikus mértékben homályosnak találtam a *Lire le Capital* nagy részét. [...] Az althusseriánus divatnak sajnálatos következményei lettek a marxizmusra Britanniában, ahol a világosság értékes örökség és ahol nem általánosan elfogadott, hogy ahhoz, hogy valami elméleti állítás lehessen, nehezen felfoghatónak kell lennie. (Cohen 1978. x.)

A Marx halálának századik évfordulójára, Hársing Lászlóval közösen szerkesztett *Az élő Marx* című tanulmánykötetben szereplő írások között találunk már néhányat, amelyek Cohenre hivatkoznak. Saját írásom a kötetben egyaránt felhasználja Cohen és az általa elmarasztalt brit althusseriánusok, Barry Hindess és Paul Q. Hirst munkáit. (Orthmayr 1983). Az Althussertől Cohenig bejárt út Jimmy részéről egyáltalán nem pálfordulás, sem nem eklekticizmus. Az egymással ellentétben álló elméletek mindegyikét komolyan vette, s ha lehetett, ragaszkodott mindkét fél értékeinek megőrzéséhez. Számára Herder és Kant, Kant és Hegel, a neokantiánus és a neohegeliánus történelemfilozófia egyaránt fontos volt, bármilyen kibékíthetetlen ellentétek feszültek is közöttük. A filozófiát nem bokszmeccsként művelte, ahol az egyik álláspontnak mindenképpen le kell győznie a másikat, lehetőleg valamilyen kiütéses argumentummal, amire az analitikus filozófia újabb generációinak némely tagja olyannyira vágyik. Jimmy a filozófiát az egymástól eltérő elméletek közös vállalkozásaként művelte, amelyek együtt érik el a legjobb eredményt. Mindig az elméletileg legtermékenyebb szintézisre törekedett.

Analitikus filozófus volt, amiről rengeteg egyetemi órát tartott és több tanulmányt közzétett (Kelemen 2002a; 2005), de esetében nem érvényes az angolszász analitikus filozófia és a kontinentális filozófia egykor harsányan hirdetett ellentétének tétele: filozófiai pályafutását az olasz és a francia filozófia elmélyült feldolgozásával kezdte és a német klasszikus filozófia mindig kutatásai középpontjában állt. Erről tanúskodik Kant *A tiszta ész kritikája* Kis János által fordított változatáról szóló írása is (Kelemen 1996).

VII.

A 11. órán újra szóba került az általános törvények és a történetírás viszonya Popper nevezetes tétele kapcsán: a történettudománynak nincsenek saját törvényei, legalábbis a történelem egészének vonatkozásában. Még ha a történelmi magyarázatokban alkalmazható is az általánosan érvényes összefüggésekből való dedukció módszere, ez a történelem egészének magyarázatára alkalmatlan, lévén a történelem egésze egyszeri folyamat, amely nem általánosítható különböző instanciái alapján, vagyis nem fogalmazható meg róla olyan általános törvény vagy hipotézis, amely magyarázat kiindulópontja lehetne.²

Jimmy *A historicizmus nyomorúsága* magyar kiadásához írt előszavában (Kelemen 1989) egyetértett Popper tételével és racionalizmusával is. Elkötelezett racionalista volt. Erről többször írt, először talán a *Történetiség és racionalizmus* című tanulmányában, amely az analitikus filozófia módszerét a klasszikus történelemfilozófiai anyagra alkalmazva bontotta ki saját tételét.³ Bizonyítani akarta, hogy a racionalizmus racionálisan megalapozható, szembefordulva Popper kritikai racionalizmusával, amely szerint a racionalizmus csak irracionálisan alapozható meg. Ráadásul Jimmy szerint a racionalizmus éppen a történelemre hivatkozva alapozható meg racionálisan (Kelemen 1984. 7), mely tétele Popper historicizmus-kritikájával is konfliktusban áll. Tételét alátámasztó érvelése mesteri, de nem teljesen konkluzív, és ezt maga is látja. Megengedően fogalmaz saját álláspontja elméleti erejét illetően:

- (1) „Olyan kérdéssel állunk szemben, amelyre nincs könnyű megoldás, s mindenkit, aki választ keres rá, szerénységre kötelez. Így ehelyütt csak úgy szabad fogalmazni, hogy e sorok írója *úgy véli*, nincs szükség az irracionálisnak tett engedményre, s nem értelmetlenek azok a próbál-

² Popper ugyanakkor ezt a nagyon fontos tételét terminológiai megzavarja a historicizmus antinaturalista és pronaturalista változatának megkülönböztetésével, illetve egyetlen közös csoportba sorolásával. Az antinaturalista változat történelmi relativista képviselőit historistáknak szokás nevezni, a meghatározott törvény által vezérelt történelem pronaturalista változatának hívei pedig a tulajdonképpeni historicisták a Popper által megadott értelemben. Szinte érthetetlen, hogy két ennyire eltérő álláspontot miért sorolt Popper egyetlen kategóriába. Csak gyanítható, hogy az összes számára elfogadhatatlan történelemfelfogást együtt akarta elutasítani. Ez eléggé elhibázott lépés mind saját érdemi historicizmus-kritikájának pontos határainak, mind pedig a „historizmus” és „historicizmus” közötti világos terminológiai különbség szétzilálása miatt. Ezt a félrevezető szóhasználatot sajnos Jimmy is többször átveszi, noha máskor világossá teszi a két fogalom alapvetően eltérő jelentését, például amikor a Popper könyvéhez írt előszavának a *Popper antihistoricizmusa* címet adta (Kelemen 1989), míg Collingwood könyvéhez *Collingwood historizmusa* címmel írt előszót (Kelemen 1987).

³ A tanulmány először az MTA Filozófiai Intézetének 1984-ben Jimmy által *Doxa* néven indított folyóiratának első számában (Kelemen 1984), majd pedig 1985-ben a *Valóságban* jelent meg (Kelemen 1985).

kozások, amelyek a racionalizmus megalapozására irányulnak” (Kelemen 1989. 21–22).

- (2) Bár továbbra is fenntartja a racionalitásnak a történelemre hivatkozó megalapozását, elismeri: „Az ész történetiségére és a történelem észszerűségére való hivatkozás, kétségtelenül, egyfajta historicizmus közelébe visz” (uo. 22).

A racionalizmushoz való ragaszkodását tükrözi *Lukács György racionalizmusa* című könyve (Kelemen 2018), amely még *Az ész trónfosztása* szinte általánosan elutasított mű mellett is kiáll minden hibája tudatában, a racionalitáshoz való következetes ragaszkodása miatt. Ezt meg is indokolja: „amellett érvelek, hogy az irracionalizmus mai térhódítása idején ismét szükségessé vált a racionalizmus védelme, s ebben komoly segítségünkre lehet Lukács György szellemi öröksége” (uo. 7).

VIII.

A humán tudományok episztemológiája tárgykörben a következő előadássorozatot a strukturalizmusról tartotta Jimmy az 1979–1980-as tanév őszi és tavaszi félévében. A kitüntetett humán tudomány e kurzus során az etnológia avagy kulturális antropológia volt, de szóba került a történetírás is. Az órák saját jegyzeteimen alapuló áttekintését a *II. Függelék* tartalmazza. Itt csak a történetfilozófiai kérdésekre térek ki.

A strukturalizmus Jimmy korai kutatási területei közé tartozott. *Mi a strukturalizmus?* című első könyve (Kelemen 1969a) jelentős áttörés volt a létező szocializmus által megtűrt humán tudományi álláspontok területén (ld. Veres 2023. 53–54). A megírás előtti és utáni intellektuális lelkiállapotára így emlékszik vissza:

A hatvanas évek végén, a feledhetetlen 1968-as évben és 1969-ben, éjt nappallá téve foglalkoztam azzal a kérdéssel, hogy „mi a strukturalizmus”. Tanulmányoztam azokat a szerzőket, akiket akkor strukturalistának mondtak, és sokat írtam róluk (néhányukról, így Derridáról, azt hiszem, először Magyarországon). Kicsit később, egy párizsi ösztöndíjnak köszönhetően hallgathattam Foucault, Lévi-Strauss, Lacan, Greimas és nem utolsósorban Roland Barthes előadásait, aki különben a tutorom is volt. Csakhogy ez a lehetőség kicsit későn adatott meg, mert akkoriban már valójában nem a strukturalizmus érdekelt. Amikor hazajöttem, nem strukturalizmusról, hanem az analitikus nyelvfilozófiáról tartottam speciális kollégiumot (nagy szó volt, hogy ilyen órát egyáltalán meg lehetett hirdetni). Ez talán az 1971-es tanévben volt. (Kelemen 2011. 11.)

Jimmy soha nem lett hűtlen a strukturalizmushoz. Az imént idézett, *Francia strukturalizmus, brit nyelvfilozófia* című tanulmányában módszeresen bemutatja a strukturalista nyelvészet és az analitikus nyelvfilozófia ellentéteit. Ennek lenyűgöző részleteit felidézni nincs lehetőségem. Jimmy nem akar döntőbíró lenni. Szerinte ez így izgalmas, tartalmas és termékeny, hogy ilyen kiváló álláspontok ütköznek egymással.

Jimmy strukturalista kurzusának történelemfilozófiai relevanciájú előadásai a következők.

1. előadás: A társadalomtudomány vagy saját kultúráján belül vizsgálódik, vagy radikálisan különböző esetekkel foglalkozik, idegen kultúrákkal objektív megfigyelőként. A társadalomtudományi megfigyelő helyzetének ez az antinómiája a tudattalan segítségével hidalható át. A humán tudományok tárgya közös, az emberiség, de másként vizsgálják. A tudattalan kategóriája alapján elkülöníthetők a társadalomtudományi gondolkodás különböző típusai: egyrészt az etnográfia, etnológia és a kulturális antropológia, amelyek a nem tudatos jelenségeket vizsgálják, másrészt a történelem, amely a tudatosakat. Az első csoport számára lehet minta a nyelvészet.

8. előadás: Az avunkulátus (= az anyai nagybácsi rokonságkonstituáló szerepe) kitüntetett jelentősége minden rokonsági hálóban nem magyarázható történetileg, az evolúciós antropológia módjára, az eredetével. Az avunkulátus nem a semmiből jött létre, hanem az incestustilalom következménye, tehát a rokonság elemi struktúrájának nélkülözhetetlen eleme. Ugyanez az elv érvényes a totemizmus esetében is: a szinkrón elemzés előtérbe helyezése a diakrónnal szemben. A totemizmus nem az emberi hiedelmek fejlődésének egy állomása, hanem egy ismert gondolkodási művelet, a klasszifikáció egy sajátos változata, amely két különböző ontológiai rendet (jelen esetben: természet és társadalom) olvaszt össze egy közös taxonómiába. A totemizmus főleg zoológiai (vagy botanikai) kategóriákkal operáló jelrendszer, amelynek feladata a megkülönböztetés: természeti kategóriák segítségével artikulálja a társadalmi rend síkjait. Fő funkciója a társadalmi csoportok önidentifikációjának lehetővé tétele. Itt is fellelhető a bináris opozíció elve.

11. előadás: A történelem metafizikája Lévi-Strauss szerint. Ma a humán tudományok nyújtják azt, amit régen a filozófia. Tárgya megmaradt: az emberi szellem. Kutatásának legmegfelelőbb helyei a nyelvészet és az általános etnológia. Azáltal mondhatnak valamit az emberi szellemről, mert egy tudományosan megragadható közegben, az emberi nyelv és az emberi intézmények kontextusában mondják. Míg a hagyományos filozófia azt kérdezte, miben szabad az emberi szellem, addig a humán tudományokba bújtt filozófia azt kérdezi, hogy miben determinált az emberi szellem. Lévi-Strauss történelemmetafizikája két tételből vezethető le. Az egyik az antihumanizmus: a történelem nem az emberek tudatos tevékenységének az eredménye, tehát az emberi történelem nem kreatív és nem is szükségképpen kumulatív. A másik az antihistoricizmus: a his-

toricizmus egyetlen irreverzibilis és kontinuos időt tételez fel, noha az emberi társadalmak között valójában időbeli és térbeli különbségek vannak.

Lévi-Strauss szerint nincs emberi történelem, nincs az emberi történelemhez hozzárendelhető egységes szubjektum, az emberi szellem nem szubjektuma a történelemnek. Több különböző történelmi idő van. A társadalmak közötti lényegi különbségek térbeli különbségek. A primitív népek nem saját múltunkat képviselik. Sok társadalmi forma, sokféle társadalom van – majdnem annyi, mint ahány primitív nép. Nem foghatók össze egy általános kategóriában, mint az ősközösség, annyira változatos a társadalomszervezési módjuk. Egy fő típusba azért beletartoznak, történelmi idejük reverzibilis. A másik fő típust az európai társadalmak képviselik, idejük irreverzibilis, belső konfliktusok táplálják dinamikájukat, kultúrájuk diszharmonikus.

Lévi-Strauss 2009. október 30-án bekövetkező halálát követően Jimmy átfogó bemutatását nyújtotta munkásságának. Ebből idézek:

Az etnológia mint tudomány és a strukturalizmus mint gondolkodási mód: egyaránt felveti a történelemhez való viszonyunk problémáját. Az etnológia „történelem nélküli” népek életével foglalkozik, s nincs eszköze arra, hogy a különböző rokonsági vagy hiedelmi rendszereket egy evolúciós rendet is tükröző idő-skálán helyezze el. Már csak ezért is volt kudarca ítélve az evolucionizmus az etnológiában. A strukturalizmus viszont eleve szinkron rendszereket vizsgál.

Lévi-Strauss ebben a koordináta-rendszerben fogalmazta meg elképzeléseit arról, hogy hogyan kapcsolódik egymáshoz a természet és a történelem, van-e a történeti haladásnak valamiféle általános iránya, s melyek a történeti idő sajátosságai. E kérdések megválaszolására szinte teljes történelemfilozófiát dolgozott ki, melynek központi metaforája a kaleidoszkóp. A kaleidoszkópban látható konfigurációk véges elemek kombinációi, s véletlenszerűen következnek egymásra. Ehhez hasonlóan a valaha létezett, és nyomokban ma is létező sok száz kultúra közül mindegyik a szellem alapsztruktúrájában rejlő kombinációs lehetőségek valamelyikét valósítja meg, oly módon, hogy nincs közöttük meghatározott történeti sorrend vagy értékbeli hierarchia. Többségük a természeti állapothoz közeli, stacionárius jellegű „hideg társadalom”, mely úgy működik, mint az óra, s nem fogyaszt több energiát, mint ami szükséges volt a felhúzásához. Velük ellentétben a neolitik forradalomból keletkezett „forró társadalom”, mely maga mögött hagyta a természeti állapotot. Ez csak dinamikusan létezhet, s működéséhez, a gőzgéphez hasonlóan, állandó energia-utánpótlást igényel. Dinamikájánál fogva szétterjedt a földkerekségen, maga alá gyűrte a többi kultúrát s azt a látszatot keltette, hogy a történelemnek van egy főiránya, amely nem is lehet más, mint az övé. Nem biztos – s itt Lévi-Strauss modern Rousseau-ként és pesszimista marxistaként beszél –, hogy ez szerencsés fejlemény volt, hiszen oda jutottunk, hogy egyre inkább alárendelődünk a nagy természeti determinizmusnak. (Kelemen 2015. 57.)

IX.

2004-ben Jimmy a Magyar Dantisztikai Társulat alapító elnöke lett. Tudományos munkássága kezdetétől kitüntetett témája volt Dante. Publikációinak mindig jelentős részét képezték – magyar, olasz, francia és angol nyelven – Dantével foglalkozó írásai, például a két egymással rokon témájú könyve, *A Szentlélek poétája* (Kelemen 1999), amely Danténak magáról az *Isteni színjáték*ról a művön belül megfogalmazott reflexióit elemzi, valamint a „*Komédiámat hívom tanúmul*”. *Az önreflexió nyelve Danténál* (Kelemen 2015a), amely Danténak magáról mint az *Isteni színjáték* szerzőjéről szóló önjellemzéseit dolgozza fel. Közben összeállított egy reprezentatív tanulmánykötetet főleg olasz szerzők írásaiból *Dante a XX. században* címmel, amelynek hosszú bevezető tanulmányában a téma átfogó feldolgozását nyújtja (Kelemen 2001). Ezután pedig megkezdődött saját és italianista kollégái Dante-kutatásainak szervezeten összehangolt csúcsra járatása. E dantisztikai hangsúlyeltolódás eredménye két, nemzetközi mércével mérve is kimagasló, sok kutató együttműködésével, hosszú szakmai aprómunkával elkészült Dante-kommentár, amelyek mondatról-mondatra részletes filológiai, tartalmi és kontextuális elemzését nyújtják az *Isteni színjáték* szó szerinti magyar fordításának, az olasz eredeti kíséretében. Jimmy életében, általa szervezve, szerkesztve és részben megírva az *Isteni színjáték* első két részének feldolgozása jelent meg, a *Pokol* (Kelemen szerk. 2019) és a *Purgatórium* (Kelemen–Nagy szerk. 2022).

Közben Jimmy sok fontos filozófiai elemzést nyújtott és sok, nagy léptékű, olykor rendkívül nagy léptékű filozófiai konferenciát és kötetet szervezett és szerkesztett. 1999-től kezdve a 2000-es években az ELTE BTK Filozófia Intézete minden ősszel több napos tanévnyitó konferenciát tartott, amelynek szervezője Jimmy volt az általa vezetett MTA-ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoport *Nyelv, megértés, interpretáció* című kutatási program keretében. A konferenciák évről-évre újabb kapcsolódó témakörökre koncentráltak, anyagukat a *Világosság* közzétette.

Bár a kortárs történelemfilozófiai problémák módszeres feldolgozásával már felhagyott, a történelemfilozófia művelése végig részét képezte más irányú vállalkozásainak, a történelemfilozófia klasszikusaihoz pedig mindig visszatért. A 2001-ben megtartott *Jel, esemény 'történeti jel'* című tanévnyitó konferencia történelemfilozófiai irányba is mutatott. A konferencia teljes anyagát a *Világosság* négy összevont számban tette közzé (2002. 4–5–6–7). Ebben több szerző is foglalkozott a történelem és a történetiség problémájával. Jimmy igen sűrű szöveftű bevezetője rögtön a „történeti jel” kanti fogalmából indult ki, mely szerint valamely esemény akkor „történeti jel”, ha a történelem – valamely szakaszának vagy egészének – átfogó jellegzetességét jelöli (Kelemen 2002b). E kanti fogalom elemzésére Lendvai L. Ferenc külön tanulmányt szentelt (Lendvai 2002).

A 2005. május 19-én megtartott akadémiai székfoglaló előadása szerteágazó tudományos munkásságából a nyelvfilozófiát és a történelemfilozófiát helyezte előtérbe – az elmaradhatatlan filozófiatörténeti elemzéssel ötvözve – a következő címmel: *Nyelv és történelem: Dante, Vico, Hegel*. Csak egyetlen mondatát idézem: „A történetünk három hősét összekötő szálak egyike az a fajta enciklopedizmus, melyet – koruk eltérő feltételeitől függő formában – mindhármuk munkássága megtestesít” (Kelemen 2007b. 236). Jimmyről ugyanez elmondható.

Ugyanebben az évben Nagy Józseffel közösen reprezentatív tanulmánygyűjteményt állított össze Vicóról, amely a *Helikon* különszámában, *Vico körei* címmel jelent meg (Kelemen–Nagy szerk. 2005). Jimmy bevezető tanulmányának címe megegyezik a kötet címével, majd később kibővítve megjelent a *Dante, Petrarca, Vico* című kötetében (Kelemen 2007a). Itt olvasható tőle Vico munkásságának egyik legjobb áttekintése.

2006-ban Jimmy elvállalta a Francia Nyelvű Filozófiai Társaságok Nemzetközi Szövetsége (ASPLF) XXXI. Kongresszusának megszervezését Budapesten. A Harmati Gergely közreműködésével szervezett konferencia címe *Le même et l'autre* volt, Jimmy fordításában „Az ugyanaz és a más” vagy „Az önmaga és a másik” (Kelemen 2007c. 8). A konferencia kimagasló volt, Budapest nem adott még otthont ilyen jelentős nemzetközi filozófiai találkozóknak. 30 országból érkezett mintegy 300 előadó, a filozófia szinte minden diszciplínáját képviselve.

A konferenciához Jimmy, szintén Harmati Gergellyel közösen, kísérő anyagként vaskos tanulmánykötetet szerkesztett – de nem a konferencia előadásaiból –, amely francia és magyar szerzők írásából válogatva nyújt képet a kortárs francia filozófiáról a *Helikon* 2007/1–2. számában. Jimmy ötven oldalas – a címben jelzett fél évszázadnál nagyobb időintervallumot átfogó – bevezető tanulmánya, *Az azonos, az önmaga és a más: a francia filozófia a XX. század második felében* (Kelemen 2007c) azt hangsúlyozta, hogy a jelenkori francia filozófia központi problémája a különbség megragadása, az *Énnel* szemben a *Másik* radikális mássága. Ami radikális szakítást jelent „a modern gondolkodás alapját alkotó karteziánus szubjektumfelfogással, illetve magával a *cogitó*val, a ’gondolkodom, tehát vagyok’ evidenciájával. Első pillantásra paradoxonnak tűnhet, hogy a szubjektummal, pontosabban az önmagába zárt és önmagának áttetsző szubjektum eszméjével éppen Descartes hazájában szakítottak ilyen radikálisan.” (Uo. 8.)

A másik meglepő vonás a modern francia filozófia nyitottsága a német filozófiára (Husserl, Heidegger, Hegel, Nietzsche, Marx), valamint Freud és Saussure tanaira. A német fenomenológia hatása az 1930-as évektől nyilvánvaló: „a század legjelentősebb francia gondolkodói közül legtöbben – Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, Lévinas, Derrida – átestek a husserli leckén”, és „a fenomenológia állandó és tartós jelenlétét mutatja, hogy a közelmúlt intellektuális történetének olyan főszereplői, mint Foucault és Derrida, pályájuk kezdetén szintén kijárták Husserl, a fenomenológia és az egzisztencializmus iskoláját” (uo. 13–14). „Foucault kijelentése megfelel az igazságnak: ’mindannyian a fenomenológia iskolá-

ján nőttünk fel” (uo). Ám, miként Jimmy hangsúlyozza, Heidegger óta létezik a fenomenológián való túllépés hermeneutikai iránya is: Ricœur megalkotta a személyes azonosság egy újszerű és meggyőző elméletét: a „narratív azonosság” koncepcióját. E szerint az az összefüggés, hogy az én önmaga-volta a „Másik” által konstituálódik, alapvetően narratív struktúrában realizálódik (uo. 15).

Sartre 1943-as könyve, *A lét és a semmi* egyik szakasza a *Husserl, Hegel, Heidegger* címet viseli, alapot adva a későbbi megállapításnak, hogy a francia filozófia a negyvenes években „a három h” domináns hatása alatt állt. „Hegel igazi bevezetése Franciaországba mindenekelőtt az orosz származású Alexandre Kojève-nek [...] köszönhető, aki – Marx fiataalkori műveinek és az elidegenedés elméletének értelmezésével – a francia Marx-recepciónak is egyik főszereplője lett” (uo. 16). Kojève 1933 és 1939 között tartott legendás Hegel-szemináriumain Marx és Heidegger szellemében interpretálta *A szellem fenomenológiáját*. Ezzel útjára indította azt az egzisztencialista és marxizált Hegel-képet, „mely maradandóan meghatározta a francia Hegel-recepciót, s olyan különböző gondolkodókat befolyásolt közvetve vagy közvetlenül, mint Sartre, Merleau-Ponty, Lacan, Bataille, Althusser, Queneau, Aron és Breton, akik közül sokan személyesen is hallgatták előadásait” (uo. 16). Kojève „Hegel-interpretációjának középpontjába, Marxot követve, az úr–szolga viszony és a munka dialektikáját, valamint a történelemről mint a szellem, vagyis az emberiség önmegvalósításáról szóló koncepciót és a történelem végének a problémáját állította” (uo.).

„Mégis Sartre volt a francia filozófusok közül az első, aki Hegelt, majd Marxot oly módon használta, hogy saját filozófiájának szolgálatába állította.” (uo.). „Sartre filozófiájának [...] kulcsfogalmak az *ember* és a *történelem*. Pontosan e fogalmak körül zajlott az 1968-as időszakban a francia marxizmus, de egyben az egész francia filozófia legnagyobb vitája” (uo. 18). „1968 körül, Raymond Aron kifejezésével élve, az egzisztencialista marxisták ’szent családját’ (amelybe Sartre-nál kevésbé elkötelezetten Merleau-Ponty is beletartozott) a strukturalistáké szorította ki. Ez volt Althusser iskolája, amely elutasította az ’ember’ és a ’történelem’ ideologikusnak és tudománytalannak tartott fogalmát, s a marxizmust elméleti szempontból szigorú ’antihumanizmusként’ és ’antihistoricizmusként’ határozta meg.” (Uo. 19.)

Míg a negyvenes években a „három h” hatása alatt állt a francia gondolkodás, addig a hatvanas években „a gyanú három mestere” (Nietzsche, Freud, Marx) váltotta fel őket. „[E]bben a formában – vagyis mint ’a gyanú iskolájának’ képviselőit, mint demisztifikálókat és ’destruktorokat’ – először Ricœur állította őket egymás mellé, mivel különböző utakon mindhárman ugyanazzal próbálkoztak: azon voltak, hogy saját ’tudatos’ megfejtési módszereik egybeessenek a megfejtés ’tudattalan’ munkájával, melyet a hatalom akarásának, a társadalmi létnek és a tudattalan lelki mechanizmusoknak tulajdonítottak.” (Uo. 22.)

A gyanú első mesterének francia hatásáról így ír Jimmy:

[Nietzsche] olvasása Blanchot, Foucault, Deleuze és Derrida gondolkodásának formálásában olyan nagy szerepet játszott, hogy kis túlzással nietzscheánusoknak is nevezhetnénk őket. [...] Nem lehet azonban kétség afelől, hogy Foucault mutatja a legnagyobb rokonságot Nietzschével. [...] [I]nterpretációs technikáik jegyében kapcsolja össze Nietzscht, Freudot és Marxot, mindhármuknál kimutathatónak véelve az interpretációk befejezetlenségének és végtelenségének a tudatát. [...] Kétségtelenül nietzschei ihletést fedezhetünk fel abban, hogy Foucault a történetírás érvényben lévő kánonjait felülbírálván nemcsak új elemzési szempontokat és módszereket alkalmaz, hanem mindenekelőtt új megismerési tárgyakat alkot és eddig figyelembe nem méltatott forrástípusokat tár fel. [...]

[Foucault nagy témái] – „a morál genealógiájának” nietzschei mintájára – genealógiák, mint a kritikai orvoslás, a pszichiátria, a humán tudományok, a büntetési intézmények „születése”, „eredete” vagy létrejötte. A foucault-i Nietzsche-interpretáció és gyakorlat ugyanakkor kizárja, hogy ezeken a „genealógiákon” szokványos értelemben vett „eredet-kutatásokat” értünk, mert céljuk nem valami végső igazság vagy lényeg helyreállítása, nem egy töretlen leszármazási vonal megállapítása, vagyis nem az, hogy megalkossák „a nagy folytonosságot túl a feledés szétszórt állapotán”, és hogy kimutassák, hogy „a múlt még eleven a jelenben.” Ellenkezőleg: „a származás bonyolult vonalának követése azt jelenti, hogy megtartjuk azt, ami a rá jellemző módon a szétszórtságban történt”, vagy hogy – Nietzscht idézve – „felfedezzük, hogy mindannak gyökerénél, amit csak ismerünk és akik vagyunk, nem az igazság van és a tét, hanem csupán véletlenszerű külsődlegesség.”

Foucault nietzscheanizmusa jól felismerhető azon a területen, amelynek kutatásában legeredetibb elméleteit állította fel. Ez a hatalom tárgyköre, illetve a hatalom, a tudás és az igazság összefüggésének problematikája. Nietzschtől ihletve abszolút bizalmatlanságot tanúsított az „igazság” fogalma iránt, hangsúlyozva, hogy az igazság sokkal inkább a hatalmi diskurzusok része, mintsem az ismeretek megbízhatóságának objektív mércéje. A hatalmat abban a szellemben értelmezte, mellyel a genealógia feladatának meghatározását idézve az előbb találkoztunk. „Genealógiainak nevezhető tevékenységem” során – mondja Foucault – „a lokális, diszkontinuus, diszkvalifikált, nem legitimált, tudásokat szerettem volna játékba küldeni az ellen az egységre törekvő teoretikus instancia ellen, amelyik jogot formált arra, hogy megszürije, hierarchizálja őket, rendelkezze velük az igaz ismeret és a néhányak által uralt tudomány jogainak nevében”. A hatalom diffúz, sok-centrumú, sohasem csak egy irányban, felfülről lefelé ható erőter. Ugyanez a szétszórtság jellemző a tudások különféle típusaira és az intézményesített tudományra, amely szintén „hatalmi effektus”. A genealógusnak ezért mindenekelőtt arra kell rákérdeznie, hogy „milyen hatalmi törekvés munkál a tudománnyá válás, a tudományként való elismerés mélyén”. (Uo. 22–24.)

A gyanú másik mestere, Freud hatása kapcsán Jimmy ezt írja:

Kétségtelen, hogy a pszichoanalízis francia recepciójának legfontosabb és legnagyobb hatású képviselője Jaques Lacan. [...] Vele ellentétben tisztán filozófiai és hangsúlyozottan nem pszichológiai megközelítést képviselt Ricœur, [...] hogy a Freud és a Hegel nevével jellemezhető perspektíva egyesítésével készíthető elő a talaj az általános hermeneutika megalkotásához. [...] Aligha lehet kétség afelől, hogy Ricœur valóban *interpretálja* és *olvassa*, nem pedig egyszerűen *használja* Freudot. [...] Deleuze és Guattari *Anti-Eödipusa* viszont már láthatólag túlmegy a szokásos értelemben vett recepció határain, bár az, amire a pszichoanalitikus fogalmakat eredeti jelentésüktől függetlenül, eléggé szabadon *használják*, nem idegen a freudi elméletben rejlő kultúra-elméleti, illetve kultúra- és civilizáció-kritikai mondanivalótól. Könyvük freudi, nietzschei és marxi terminusokban kifejezett történelemfilozófiai vízió a kapitalizmus világtörténetéről és egyfajta pszichiátriai diagnózis a jelen kapitalista civilizációjáról. Diagnózisuk szerint civilizációnk betegsége a skizofrénia, mely nem más, mint „vágytermelő gépezet.” (Uo. 25–27.)

A pszichoanalízis és a nyelvészet konvergencia-pontját a tudattalanban nevezi meg Jimmy:

Ez már Saussure alapfogalmaiból is következik, hiszen az egyik dimenziót, amelyen belül a *langue* és a *parole* szembe állítható egymással, a *tudatos-tudattalan* tengely alkotja. Amíg az egyéni beszélő szabad *parole*-aktusainak alapvető jellemzője, hogy szándékosak és tudatosak, addig a *langue* kívül van a tudaton. Mindazok az eszközök, amelyek segítségével a szubjektum kifejezi, kommunikálja, sőt létrehozza belső tudattartalmait, túl vannak saját ellenőrzésén. Bár nyelvünk különböző szintű szabályai feltárhatók, leírhatók, megismerhetők – erre szolgál a nyelvészet – ezeket beszéd közben legtöbbször mégsem tudatosan alkalmazzuk. Sőt a szubjektumnak egyáltalán nem kell ismernie a szabályokat ahhoz, hogy segítségükkel kommunikálni tudjon. Kissé kiélezve azt lehet mondani, hogy nem a szubjektumnak van nyelve, hanem *a szubjektum maga a nyelv*. Ahogyan Ronald Barthes ki is mondja: „A nyelv nem állítmánya egy szubjektumnak, amely kifejezhetetlen, vagy amelynek a kifejezését szolgálja; a nyelv a szubjektum” (1966).

A saussure-i nyelvészet egy másik tétele, a szinkronia elsőbbségének elve hasonló befolyást gyakorolt a strukturalista filozófiai szemléletmódra. A tétel egyrészt a történetiség lefokozását vonja maga után általában. Másrészt az is következik belőle, hogy minden változás, az egyik állapotról a másik állapotra való minden átmenet: diszkontinuus. A nyelv történetében nincs kauzális kapcsolat az egymást követő szinkronállapotok között, az egyik a másikból a rendszer előre nem látható átrendeződése révén alakul ki. Ez a kép teljesen összhangban van „a diszkontinuitásnak azzal a dialektikájával”, melyet a francia tudománytörténeti iskola képviselői közül például Bachelard képvisel, szembeszegezve azt a „tartam” bergsoni fogalmában rejlő konti-

nuitás-elvvel. Szerinte „a tudományos megismerés problémáját az akadályok terminusaiban kell felvetni” (1937), mivel a tudományelőtti elképzelésekről a tudományra való áttérés mindig „váratlan mutáció”, bizonyos küszöbök átlépése, különféle episztemológiai, szemantikai és más természetű akadályok leküzdése. Az „episztemológiai akadálnak” ez a fogalma az „episztemológiai cezúra”, „törés”, „mutáció” tipikusan strukturalista fogalmainak formájában Foucault-nál és Althussernél is vissza fog köszönni. (Uo. 30–31.)

Foucault másik nevezetes – de a genealógiai megközelítéssel átfedő – történelemelméleti megközelítése, a humántudományok archeológiája avagy az emberi *episztémék* történeti változásainak feltárása strukturalista fogantatású, bár Foucault ekkor már túllépett a strukturalizmuson. Jimmy e történeti metodológiát is hosszan és szabatosan elemzi (uo. 36–41).

Összefoglalva. Jimmynek a frankofón konferencia kapcsán nyújtott áttekin tése hét történelemfilozófiai témát említett, módszeres kidolgozásra készen: (1) Kojève koncepciója a történelem végéről. (2) *Az ember és a történelem* szerepe Sartre filozófiájában. (3) A strukturalisták ezzel ellentétes felfogása. (4) Foucault történelemfilozófiai jelentőségű genealógiai elemzései. (5) Deleuze és Guattari történelemfilozófiai víziója a kapitalizmusról. (6) Foucault másik történelemfilozófiai metodológiája: a humántudományok archeológiája. (7) Ricœur hermeneutikai és narratív elmélete.

X.

Jimmy egyik legutolsó tanulmánya, a *Történeti-episztemológiai problémák az Isteni színjátékban* (Kelemen 2022) a következő tételeket fogalmazza meg:

- (1) *Az Isteni színjáték* abban a korban születik, amikor – legalábbis első csíráiban – megjelenik a történeti tudat. A történeti tudat nem egyszerűen a múlt érzékelhetővé tételét jelenti, amelyről feljegyzések, történeti könyvek és krónikák maradtak az utókorra. „A történeti tudat magvát annak a világos tudata alkotja, hogy a jelenkor radikálisan különbözik a múlttól, a jelenkor szereplői mások, mint a régi korok emberei” (uo. 187).
- (2) *Az Isteni színjátékban* nehéz hasonló különbségtételt találni. „Az utazó Dante számos korábban élt történeti személlyel találkozik, köztük ókoriakkal, akikkel úgy társalog, mintha kortársak lennének: fel sem merül beszélgetéseiben a kölcsönös megértésnek az a hermeneutikai problémája, melyet a távolságból és idegenségből fakadó, alig áthidalható nehézség okoz” (uo).
- (3) Az a fajta történetiség viszont, amely a görögöktől és az *Ószöveget* könyveitől kezdve lehetővé tette az események történeti elbeszélését, sőt vi-

lággtörténelmi víziók kigondolását és a történelem szakaszokra bontását, mélyen áthatja és strukturálja az *Isteni színjátékot*.

- (4) „Természetesen a történelemnek ez a felfogása is magában foglalja a változás fogalmát. [...] [É]ppen Dante alkotta meg a nyelv emberi eredetéről, ezzel együtt pedig a nyelv történeti voltáról szóló elképzelést, amely szerint a nyelv állandó és folytonos változásban van.” (Uo. 188.) Bár a nyelv változására vonatkozó megállapításai is a hagyományos történeti nézetet tükrözik, „egy-egy helyen feltűnik a történelem egy komplexebb és egészen újszerű, modernebb felfogása. Ezeken a helyeken szembevetően Firenze történetének valamely szakaszáról vagy aspektusáról van szó, mely a költemény közvetlen valóságalapját alkotja.” (Uo. 189.)
- (5) E helyeken fellelhető, hogy Firenze a 13. században, főleg második felében, soha nem tapasztalt, viharos politikai, gazdasági, társadalmi és kulturális változásokon ment át, melyek eredményeként egy időre Európa fő gazdasági hatalmává vált.

Talán joggal mondhatjuk, hogy Dante kora az első olyan történeti korszak, melyben egy vagy két nemzedék élettartamán belül érzékelhetővé, kézzelfoghatóvá váltak a gazdasági-társadalmi átalakulások, így az egyes társadalmi csoportok, rétegek, osztályok egymáshoz viszonyított helyének elmozdulása a munkamegosztás és a tulajdonviszonyok hierarchiáján belül. Az *Isteni színjáték* tehát az ebben a korban bekövetkezett hatalmas társadalmi-gazdasági és erkölcsi változások képe, mely híven tükrözi az újítások és újdonságok által kiváltott sokkot a kortársakban. Ez a kor a korai kapitalizmus kora. (Uo. 190.)

(6) Konklúzió:

az egy nemzedék életidején belül bekövetkező gyors, közvetlenül tapasztalható radikális változások, melyek adott esetben a korai kapitalizmus megszületéséhez vezetnek, alkotják az alapját a történelmi tudat kialakulásának. Mert a történeti tudat – ismételjük meg – nemcsak az időbeli folyamatos változás tudata, hanem annak tudata is, hogy az időbeli változások soha nem látott *újat* hozhatnak létre, mely magában foglalja a jelen és a múlt közötti világosan érzékelhető lényegi *különbséget*. (Uo. 191.)

(7) Egy – az anakronizmus kockázatát magában rejtő – kérdés:

Van-e jele az *Isteni színjáték*ban annak, hogy szerzője valamiképpen számot vet a történeti megismerés sajátos voltával? A történeti megismerés sajátosságaira vonatkozó kérdés [...] modern kérdés. S természetesen modern az a válasz is, hogy [...] a történeti magyarázat logikája különbözik a magyarázat általános logikájától, s a múltira vonatkozó ismeret posztumusz jellegű: ahogyan a jövőt, úgy a jelent sem ismerhetjük meg történetileg.

Az *Isteni színjáték*ban kibontakozó kép ugyanakkor teljesen ellentmond minden, a megismerésre vonatkozó modern felfogásnak, hiszen például a jóslat a költeményben szinte a legáltalánosabb megismerési forma. Mégis beletűtközünk néhány helybe, mely zavarba ejtő módon érinti a modern ismeretelmélet kérdéseit. Ezek közül a legérdekesebb a Pokol X. énekének – Farinata énekének – az a részlete, melyben Dante és Farinata a hatodik kör bűnöseinek megismerési helyzetéről beszélgetnek, vagyis arról, hogy helyzetüknél fogva mit van módjuk tudni, s mit nem. A bűnösök – köztük Farinata, a korábbi nemzedék nagy guelf vezére és egy ideig Firenze ura [...] – nyitott tüzes sírokban szenvednek istentagadó eretnekségük, epikureizmusuk miatt. Danténak feltűnik, hogy míg a túlvilág többi lakójához hasonlóan ők is képesek jövőbe látó jóslatokat tenni – többek közt Farinata is megjósolja Dante száműzetését –, addig a jelent nem ismerik, mivel Cavalcanti nem tudja, hogy fia még életben van [...].

Az epikureusok egy *időkúpban* élnek: a jövő teljes egészében látható a számukra, de minél jobban megközelítik a jelent, annál inkább szűkül látóterük, végül elérkezve a zéró ponthoz, az aktuális jelenhez, nem látnak semmit. Másfelől a történelem végén – amikor bezárul „a jövő kapuja” – az örök jelen lép az idő helyébe, s végképp nem lesz mit megismerniük, hiszen elveszti értelmét a jövőbe látás. Így lelkük teljes sötétbe borul. (Uo. 191–192.)

A Farinata választát tartalmazó terzinák alapján arra is lehet gondolni, hogy „e sorok egy általánosabb megismerési szituációt írnak le, melyben a jövőt ismerők és a jelen tanúi közötti viszony aszimmetrikus. Lényeges a megismerők megismerési helyzete, időbeli pozíciója közötti különbség” (uo.).

(8) Jimmy következő történelemfilozófiai megállapításai fejezik be a fenti Dante-elemzést:

S valóban, a történeti megismerésről szóló vizsgálatok feltárták, hogy a különböző pozíciók között aszimmetrikus viszony van. A történelmi tudás ennek következtében szükségképpen posztumusz jellegű. A jelen nem ismerhető meg *mint* jelen, vagyis csak akkor ismerhető meg, ha elszűnyed a múltban és történelemmé vált. Logikailag ez azt jelenti, hogy a jelen a maga jövője felől ismerhető meg, amikor már bekövetkeztek a jelenben zajló események következményei is, és ezzel világossá válik, hogy *mi* történt az adott jelenben, s mi a jelentése annak, ami történt. Logikailag mindebből az következik, hogy a jelen teljes megismerése, mely magában foglalja a múlt teljes ismeretét is, a történelem végén válik lehetségessé, amikor tehát „a jövő kapuját bezárják”. (Uo. 192.)

I. FÜGGELÉK

KELEMEN JÁNOS: *A HUMÁN TUDOMÁNYOK EPISZTEMOLOGIÁJA* SZEMINÁRIUM
AZ ELTE BTK FILOZÓFIA SZAKÁN, 1978–1979. TANÉV, 1–2. FÉLÉV

1. Kant és Herder történelemfilozófiai vitája.
2. A természet- és történettudományok elméleti ellentétének kiélesedése: a pozitivizmus és a századforduló antipozitivisták lázadása: általánosítás vagy egyediesítés, az értékszemponthiánya vagy megléte, magyarázat vagy megértés.
3. A megértés és magyarázat problémájának részletesebb tárgyalása: Dilthey szellemtudománya és a neokantiánusok, velük szemben Durkheim, az angolszász funkcionalista etnológusok, a saussure-i nyelvészet és az amerikai deskriptív nyelvészet (a strukturalizmus gyökerei). A neopozitivisták ellen-támadás: a deduktív-nomologikus tudományos magyarázat kiterjesztése a történelemre.
4. A Hempel által új életre keltett magyarázattelfogás jellemzői és problémái.
5. Ugyanennek az elvnek a megfogalmazása Poppernél. Popper pozitivizmus-kritikája és falszifikáció-elmélete. A történelmi magyarázat sajátosságai: a historicizmus kritikája.
6. Tapasztalat és elmélet viszonya, a korábbiak kiegészítése.
7. Az eddig tárgyalt elméleti álláspontok érvényesülésének vizsgálata egy konkrét történelmi elemzés esetében: Marx, *Louis Bonaparte Brumaire 18-ája*.
8. Történettudomány és történelemfilozófia viszonya. A tankönyvek alapján a történelmi materializmus a marxizmus történelemfilozófiája. Althusser szerint a történelmi materializmus nem más, mint a történelem tudománya, saját strukturalista értelmezésében.
9. A múlt és jövő megismerhetősége és a történelmi tudás problémája.
10. Múlt és jövő aszimmetrikus viszonya a jelennel: a jövőtől nem függ kauzálisan a jelen, a múlttól viszont igen. Az igazi történelem a múlt teljes leírása lenne, ami lehetetlen. Az adott jelenről sokféle leírás adható, de ezek közül nagyon sok csak a jövő alapján érvényes. Ennélfogva a múltat leíró állításaink jelentése sokszor csak a későbbiek során alakul ki. Mindenféle jelen teljes leírása elvileg csak akkor lehetséges, ha a történelem végének pozíciójába képzeljük magunkat.
11. Popper: a történettudománynak nincsenek saját törvényei, legalábbis a történelem mint egész vonatkozásában nincsenek. A rivális interpretációk a történettudományban. Popper pozitív és negatív Marx-értékelései. A Popper-Hempel féle *covering law* további sorsa és finomítása.
12. Okság, hermeneutika és cselekvés.
13. Mennyiben fogadható el a narráció magyarázattípusnak, és van-e szabályszerűsége, logikája annak, ahogy elmondják az eseményeket?

14. A történelmi materializmus Habermas kommunikatív cselekvésemlélete és Apel szerint.
15. Weber: társadalomtudományi objektivitás, értékmentesség, ideáltípus. Pozíciója a neokantianizmus (Rickert) végső stádiuma és a pszichologizmus (Dilthey) kritikája.

II. FÜGGELÉK

KELEMEN JÁNOS STRUKTURALIZMUS-ELŐADÁSA AZ ELTE BTK
FILOZÓFIA SZAKÁN, 1979–1980. TANÉV, 1–2. FÉLÉV

1. Sok mindent neveznek strukturalizmusnak. A szűk értelemben vett strukturalizmus – melynek egyik legfontosabb képviselője Claude Lévi-Strauss – az a konkrét nyelvészeti háttérrel rendelkező és annak transzponálásából kinőtt humántudományi koncepció, mely szerint az átélhetően adott *parole* (beszéd, folyamat) mindig visszavezethető egy tudattalan mögöttes alapra, struktúrára (*langue*, nyelv, rendszer). A nyelvtudomány tárgyában mindez felfokozottan megvan: a nyelv a racionalizálás, a tudatosítás *par excellence* eszköze. Minden, ami elgondolható, racionalizálható, annak létezési feltétele a nyelv. A nyelvnek van a legközvetlenebb köze a szubjektív tudattartalmak kihordásához. S ha erről kimutatható, hogy tudattalan törvények működtetik, akkor minden racionálisnak előfeltétele a preracionális. A nyelv tudattalanul használt törvényei elsődlegesek a nyelv tudattartalmaihoz képest. A nyelvészet a legszubjektívebb tudattartalmak hordozóját vizsgálja, de egyben az egyik legegzezaktabb tudomány, sok természettudomány vetekedhetne vele.
2. Az abszolút kiindulópont és alap a genfi Ferdinand de Saussure. A modern nyelvtudomány és közvetve a strukturalizmus megalapítója. Nem írt szinte semmit. Fő műve a *Bevezetés az általános nyelvészetbe* az 1907 és 1910 között megtartott előadásainak rekonstrukciója tanítványai jegyzetei alapján először 1916-ban jelent meg. Egy dolog biztos szerinte: beszélünk. Minden beszédaktus egyszeri és megismételhetetlen. Amivel találkozunk, a heterogén nyelvezet (*langage*), nem lehet tudomány tárgya. A nyelvészet a nyelvvel (*langue*) foglalkozik: ennek kiszakítása a heterogén nyelvezetből homogén tárgyat kínál számára tudományként. A nyelv lényege a különbségek rendszere. Ezáltal jelrendszer. Csak ott van jelentés, ahol opposíció van. Opposíciók csak egyidejűleg létező dolgok között léteznek. Bármely nyelv szinkrón leírása megmutatja, mi a nyelv. Ehhez nem kell tudnunk, hogyan keletkezett.
3. 1916-tól az orosz formalisták folytatták e vonalat, akik az 1920-as években átmentek Prágába és a csehekkel bővítve megalapították a prágai strukturalista nyelvészeti iskolát. 1929-ben kiáltványként kibocsátották komplett

nyelvtudományi programjukat, majd a fonológiában meghonosították a saussure-i szemléletet. Az 1930-as években meginduló koppenhágai iskolát is érdekli a fonológia, de jobban érdekli őket a szemantika. Hjelmslev szigorúan formalizálja és kiterjeszti Saussure elméletét.

4. Roman Jakobson fonológiai rendszere már korábban szóba került, Jimmy külön órát szentelt nézeteinek tárgyalására, melyek közül a legnagyobb hangsúly a Jakobson-féle nyelvészeti megalapozottságú poétikára került, vagyis hogy a poétika nem az irodalomtudomány, hanem a nyelvészet része. A poétikai funkciónak sajátos helye van a nyelv funkciói és azok összetevői között: ilyenkor az üzenet önmagára irányul.
5. A kurzus főszereplője Claude Lévi-Strauss. Forrásai: Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl; diszciplinárisan az etnológia, avagy kulturális antropológia és a nyelvészet. Amikor Lévi-Strauss 1940-ben New Yorkba került, ott már összegyűlt mindenki, aki számított a strukturalista nyelvészetben. 1949-ben megjelent *A rokonság elemi struktúrái* című könyve az első kézből vett etnográfiai adatok és az adattár egészének feldolgozása a strukturalista nyelvészet szabályai szerint. Elmélete egy bizonyos ponton hasonlít a lingvisztikai relativizmushoz.
6. A Whore–Sapir féle lingvisztikai relativizmus és annak bemutatása, hogyan próbálja Lévi-Strauss elkerülni a lingvisztikai relativizmus gyanúját.
7. A már korábban bevezetett három elemzési szint, a rejtett struktúra, a felszíni struktúra és a modell szintjét kiegészíti az alapstruktúrával. Az antropológus nem az empirikus felszíni struktúrát vizsgálja, hanem eleve a rejtett struktúrát célozza meg modellalkotás segítségével. Az emberi szellem természetileg adott alapstruktúrája folytonosan adott realitás, amely maga azonban soha nem létezik, hanem mindig csak valamilyen transzformációja, azaz a rejtett struktúrák. A rokonsági rendszert ugyanolyan relációk teszik rendszerre, mint a nyelvet, csak mások a két rendszer konstitutív alapelemei: az utóbbié a szavak, az előbbié a nők. Hogyan lehet a különféle rokonsági struktúrákat megfejtetni a tények óriási heterogén halmazából kiindulva? Egyetlen tényből lehet kiindulni, az incesztustilalomból. Csak ott van rokonsági rendszer, ahol incesztustilalom van. Az incesztustilalom kulturálisan univerzális, a kultúra megkülönböztető jegye, a természetben nem található meg.
8. Magyarázat: az incesztustilalom a lehetséges házasságok köréből kizár bizonyos endogám házasságokat, ezzel ösztönözve exogám házasságokat, amelyek szövetséget teremtenek nagyobb csoportok között. A nagyobb és átfogóbb társadalmi kommunikáció alapja. És szigorúan rögzül: generációkon keresztül ugyanaz a házassági szabályrendszer érvényesül, s ha felbomlik, akkor felbomlik a társadalom is. Az anyai nagybácsinak (avunkusz) rokonságkonstituáló szerepe van, mivel a nőket mindig férfiak adják és kapják, viszont ennek révén a nők közvetítésével kommunikálnak egymással a cso-

portok. A rokonsági rendszeren belül lehetséges viszonyok a bináris oppozíciók rendszere segítségével modellezhetők, vagyis egy nyelvészeti (fonológiai) elv alkalmazása teszi lehetővé az avunkusz általánosan kitüntetett szerepének megértését.

9. A mítoszok a képzelet legszabadabb csapongásai, és mégis, az összes nép mítoszai egyformák. Ha a mítosz területén determinált az emberi gondolkodás, akkor minden más területen is az. A *Mito-logikák* tetralógia az egységes emberi gondolkodás négyféle módjának bemutatása: 1. a nyers és a főtt, 2. a méztől a hamuig, 3. a civilizált étkezési módok eredete, 4. a meztelen ember.
10. A méz–dohány és a nyers–főtt oppozíciós pár. Eredetmítoszok: pl. a boróróknak a vihar, az eső, a főzés, a vaddisznó eredetéről, ahol megjelenik a toll és tüske motívum. A vaddisznó eredetéről szóló mítoszok a hús eredetét magyarázták, valamint a tűz eredetét, és a kulturális javak eredetéről szóló mítosszá váltak. Aztán jönnek még különféle oppozíciók olyan elemekkel, mint konyha, tűz, vihar, hús, dísz, füst, méz, víz, dohány. A mézzel zárul a transzformációs rendszer.
11. Lévi-Strauss történelem-metafizikája két tételéből vezethető le. Az egyik az antihumanizmus: nem az emberek tudatos tevékenységének az eredménye a történelem, tehát az emberi történelem nem kreatív és nem is szükségképpen kumulatív. A másik az antihistoricizmus. A historicizmus egyetlen irreverzibilis és kontinuos időt vesz fel, míg az emberi társadalmak között valójában időbeli és térbeli különbség van.
12. Tudományfilozófiaként a strukturalizmus az egyetlen olyan áramlat, amelyik kifejezetten a társadalomtudományok szempontjából tesz fel ismeretelméleti és módszertani kérdéseket. Egységes tudományelméleti kerete viszont nincs, tudományáganként változik, hogy mit szokás strukturalizmusnak nevezni. Viszont kidolgozott álláspontja van a különböző tudományok viszonyára vonatkozóan, érdemben foglalkozik a megfigyelés alanya és tárgya egybeesésének dilemmájával, a jelentésadás problémájával, a tapasztalat és elmélet viszonyával és a tudományfejlődés diszkontinuitásával.
13. A strukturalizmus valamikor átalakult szemiotikai, irodalomszemiotikai elméletté. Ennek kezdete: Roland Barthes 1955 körül elolvassa Saussure-t. A *szemiotológia elemei* című írása Saussure átfogalmazása Hjelt szemüvegén keresztül. Az irodalom maga is mítosz: egy másodlagos jelentés szerveződését foglalja magába. Irodalomtudomány mint annak tudománya lehetséges, hogy hogyan szerveződnek bizonyos típusú szövegekben a jelentések. Mint a formák tudománya. Az irodalmi mű csak forma, alkalom arra, hogy minden olvasó kitölthesse tartalommal. Ugyanaz az üzenet különböző kódok segítségével másként fejthető meg, s a különböző korok embereinek kódjai szükségképpen különbözőek. Tehát az irodalomtörténet sohasem te-

hető tudománnyá. A történet mindig tartalommal foglalkozik. Az irodalom-tudomány viszont csak a formák tudománya.

IRODALOM

- Cohen, Gerald A. 1978. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691213002>
- Danto, Arthur C. 1965. *Analytical Philosophy of History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Erdélyi Ágnes – Kelemen János 1984. Történelemfilozófia: kérdések és perspektívák. *Filozófiai Figyelő*. 6/4. 6–31.
- Hempel, Carl G. 1942/2006. Az általános törvények szerepe a történettudományban. Ford. Laki János. In Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.) *Történetelmélet II*. Budapest, Osiris. 452–463.
- Hempel, Carl G. 1965. *Aspects of Scientific Explanation. And Other Essays in the Philosophy of Science*. New York, The Free Press.
- Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.) 2006. *Történelemelmélet I–II*. Budapest, Osiris.
- Kelemen János 1969a. *Mi a strukturalizmus?* Budapest, Kossuth.
- Kelemen János 1969b. Marxizmus és „strukturalizmus”. Recenzió Louis Althusser *Marx – az elmélet forradalma. Tanulmányok* (Kossuth 1968.) című kötetéről. *Magyar Filozófiai Szemle*. 1969/4. 709–715.
- Kelemen János 1974. Az Althusser-eset. *Világosság*. 15/1. 40–44.
- Kelemen János 1976. Recenzió Ágh Attila *A marxi történetfilozófia kialakulása* (Akadémiai 1975) című könyvről. *Az MTA II. Osztályának Közleményei*. 25. 347–349.
- Kelemen János 1981. *Benedetto Croce*. Budapest, Kossuth.
- Kelemen János 1983. A történelmi magyarázat problémája Marxnál. Vázlat a „Brumaire” elemzéséhez. *Világosság*. 24/3. 137–142.
- Kelemen János 1984. Történetiség és racionalizmus. *Doxa*. 1. 7–26.
- Kelemen János 1985. Történetiség és racionalizmus. *Valóság*. 28/6. 1–10.
- Kelemen János 1986a. Hegel és a történeti metodológia I. Hegel a történetírás fajairól. *Világosság*. 27/10. 601–610.
- Kelemen János 1986b. Hegel és a történeti metodológia II. A történelem a priori és empirikus elemei. *Világosság*. 27/11. 676–683.
- Kelemen János 1987a. Hegel és a történeti metodológia III. Hegel a történetírói formalizmus ellen. *Világosság*. 28/1. 1–6.
- Kelemen János 1987b. Hegel és a történeti metodológia IV. Az ész a történelemben. *Világosság*. 28/3. 153–161.
- Kelemen János 1987c. Hegel és a történeti metodológia V. Történeti okság és haladás. *Világosság*. 28/6. 345–255.
- Kelemen János 1987. Collingwood historizmusa. Előszó Robin G. Collingwood *A történelem eszméje* c. könyvéhez. Ford. Orthmayr Imre. Budapest, Gondolat. 9–47.
- Kelemen János 1989. Popper antihistoricizmusa. In Popper 1944–1945/1989. 7–29.
- Kelemen János 1990. Tudományelmélet: programok és módszerek. *BUKSZ*. 1990/2. 217–225.
- Kelemen János 1996. „Korlátozni” és „merni a tudást.” Recenziós tanulmány *A tiszta és kritikájának* Kis János által fordított új kiadásáról (Szeged, Ictus, 1996). *BUKSZ*. 8/4. 391–407.
- Kelemen János 1999. *A Szentlélek poétája*. Budapest, Kávé Kiadó.
- Kelemen János 2000. *Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei*. Budapest, Atlantisz.

- Kelemen János 2000a. Kant és Herder történelemfilozófiai vitája. In Kelemen 2000. 15–50.
- Kelemen János 2000b. Hegel és a történeti metodológia. In Kelemen 2000. 63–178.
- Kelemen János 2001. Dante a XX. században. In Kelemen János (szerk.) *Helikon. Irodalomtudományi Szemle (Dante a XX. században, tematikus szám)*. 48/1–2. 163–207.
- Kelemen János 2002a. Az analitikus filozófiáról – ami változó és ami maradandó. *Magyar Tudomány*. 163/3. 278–289.
- Kelemen János 2002b. Jel, esemény, „történeti jel”. *Világosság*. 43/4–5–6–7. 6–9.
- Kelemen János 2005. Vázlat az analitikus történetfilozófia történetéről. *Kellék*. 27–28. 179–185.
- Kelemen János – Nagy József szerk. 2005. *Vico körei. Helikon. Irodalomtudományi Szemle*. 51/4.
- Kelemen János 2007. *Dante, Petrarca, Vico. Fejezetek az olasz irodalom és filozófia történetéből*. Budapest, Áron–Brozsek.
- Kelemen János 2007a. Vico körei. In Kelemen 2007. 163–209.
- Kelemen János 2007b. Nyelv és történelem: Dante, Vico, Hegel. In Kelemen 2007. 221–245.
- Kelemen János 2007c. Az azonos, az önmaga és a más: a francia filozófia a XX. század második felében. *Helikon. Irodalomtudományi Szemle. (Alteritás, Poétika, Filozófia, tematikus szám)*. 53/1–2. 5–58.
- Kelemen János 2011. Francia strukturalizmus, brit nyelvfilozófia. In Bács Gábor – Forrai Gábor – Molnár Gábor – Tőzsér János (szerk.) *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest, L'Harmattan. 11–17.
- Kelemen János 2013. A történelmi magyarázat Marxnál. Még egyszer a Brumaire-ről. *Kritika*. 42/3–4. 23–25.
- Kelemen János 2015. Levi-Strauss. In Kelemen János *Ex Libris. Mesterek és tanítványok*. Budapest, Áron. 51–57.
- Kelemen János 2015a. „Komédiámat hívom tanúmul.” Az önreflexió nyelve Danténál. Budapest, ELTE Eötvös.
- Kelemen János 2018. *Lukács György racionalizmusa*. Budapest, ELTE Eötvös.
- Kelemen János szerk. 2019. Dante Alighieri: *Komédia I. Pokol. Kommentár*. Budapest, ELTE Eötvös.
- Kelemen János–Nagy József (szerk.) 2022. Dante Alighieri: *Komédia II. Purgatórium. Kommentár*. Budapest, ELTE Eötvös.
- Kelemen János 2022a. Történeti-episztemológiai problémák az *Isteni színjáték*ban. In Kárpáti Attila István – Pásztor Katalin – Sóti Lajos – Várkonyi Gábor (szerk.) „a jövőendőnek urai vagyunk.” Tanulmányok Csorba László tiszteletére. Budapest, Martin Opitz. 187–192.
- Lendvai L. Ferenc 2002. A „történeti jel” fogalma és alkalmazása Kant történelemfilozófiájában. *Világosság*. 43/4–5–6–7. 77–81.
- Marx, Karl 1852/1962. Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 8. kötet. Budapest, Kossuth. 101–196.
- Orthmayr Imre 1983. A termelési mód nyomában. In Hársing László – Kelemen János (szerk.) *Az élő Marx*. Budapest, Kossuth. 56–100.
- Popper, Karl R. 1944–1945/1989. *A historicizmus nyomorúsága*. Ford. Kelemen Tamás. Budapest, Akadémiai.
- Tengelyi László 1988. *Kant*. Budapest, Kossuth.
- Veres András 2023. Az irodalomelmélet magyarországi történetéhez. In Uő. *A felejtés ellen. Történetek és emlékezések*. Budapest, Balassi. 53–75.
- von Wright, Georg Henrik 1971/1987. Magyarázat és megértés. Ford. Csontos László. In Bertalan László (szerk.) *Magyarázat, megértés, előrejelzés*. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont. 43–210.

Kelemen János a történelemfilozófia hasznáról és káráról

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22303>

Jimmy emlékének, valamint Juditnak és Áginak

I. BEVEZETÉS

Kelemen János gazdag és szerteágazó életművének egyik fő tengelyét – a nyelvfilozófia és a strukturalizmus mellett – a történelemfilozófia jelöli ki. Filozófiai karrierje legkorábbi kezdeteitől fogva tanulmányok sorában foglalkozott a modern történelemfilozófiával és annak gyökereivel. Különösen a klasszikus német filozófia törekvéseire, valamint annak későbbi folyományaira összpontosított. Messzemenően empátikus volt a klasszikus német filozófia képviselőinek arra irányuló erőfeszítéseivel, hogy filozófiaiilag megalapozott módon értelmet találjanak a történelemben. Kelemen János attitűdjét ezzel kapcsolatban mindig az óvatos, mértéktartó szkepticizmus jellemezte, ami viszont mindig az ilyen irányú filozófiai vállalkozások alapintencióinak elfogadásával párosult. Másfelől az előbb említett kritikai, szkeptikus jellegű megfontolások nála nem kevésbé érintették az előbbi, a történelemnek, illetve a történelmi eseményeknek valamiféle jól körülhatárolható rendet, értelmet tulajdonító elméleteket *bíráló*, elutasító koncepciókat is. Ha választani kellett, Kelemen János mindig inkább az elsőként említett elméletek csoportjával értett egyet, megannyi, erőteljesen hangoztatott fenntartásával együtt.

Történetfilozófiai vizsgálódásai során Kelemen János mindig elképesztő mennyiségű ismeretanyagot mozgatott meg; minden egyes ezzel kapcsolatos sorából az sugárzott, hogy mindig van rálátása az egészre, és mindig képes volt arra, hogy megtalálja és egymáshoz kapcsolja a leginkább passzoló és releváns motívumokat. Maga ez a munkamódszer is Kelemen saját történelemfilozófiai fel fogását az elsőként említett csoportba tartozó elméletekhez kötötte: nevezetesen a transzcendentális filozófiai, az egész megragadására törekedő, a történelemnek lényegi a priori vonásokat tulajdonító koncepciókhoz. Kelemen nagy szimpátiával emel ki két általános vonást, amely az ilyen, transzcendentális irányultságú vagy típusú elméleteket jellemzi: egyrészt azt a törekvést, hogy a látszólag ér-

telmetlen események mögött értelmet találjanak, másrésről pedig, az előbbivel szoros összefüggésben, hogy a történelem mozgásában általános, bizonyos szempontból a priori törvényeket ragadjanak meg. Ezeket a jellegzetességeket Kelemen lenyűgöző részletességű tanulmányok sorozatában tette elemzés tárgyává a különböző szerzőknél; az a munka mindazonáltal, melyben ezzel kapcsolatos vizsgálódásai a szintetikus egész, egy összefüggő, koherens egységgé kidolgozott mű formáját öltötték, a 2000-ben megjelent *Az ész képe és tette* című szöveg, mely a jelen tanulmány legfontosabb hivatkozási pontját is alkotja (Kelemen 2000).

Egy ilyen, Kelemen János történelemfilozófiai elképzeléseit taglaló tanulmányban mindenesetre lehetetlen figyelmen kívül hagyni Kelemennek Marxra vonatkozó – az imént említett kötetben külön tanulmány formájában nem szereplő, illetve ilyen formában nem tartalmazott – megfontolásait, melyek szintén életművének szerves és a filozófus munkásságának egészen a legvégéig végigvonuló, kitartó részét képezték. Kelemen János számára Marx életművének minden fontosabb része meghatározó volt: Marx humanizmusa, történelemfilozófiája, társadalomkritikája, valamint általános ismeretelméleti, lételméleti és metafizikai belátásai is, melyeket Kelemen kiterjedt módon használt és vizsgált különböző műveiben, a rendszerváltás előtt éppúgy, mint utána.

Kelemen János, amennyire ez írásai alapján rekonstruálható, úgy véli, hogy azon történetfilozófiai törekvések, az az intenció, hogy mélyebb értelmet, jelentőséget, inherens értékeket találjunk a történelemben, hogy azzal a feltételezéssel éljünk, hogy a történelem nem csupán sehová nem tartó, értelmetlen, kegyetlen, erőszakos események kavalkádja,¹ hanem céllal és iránnyal rendelkezik, *bizonyos szempontból emberi mivoltunkból fakadnak*, magához az emberi lényeghez tartoznak. Legalábbis az emberek többségében benne él a makacs tendencia és hajlandóság, hogy azt az egész történelemnek nevezett színjátékot, amelyben benne élünk, amelynek sokszor szenvedő alanyai vagyunk, értelmes egésznek és folyamatnak lássuk. Olyannak, aminek adott esetben, ha az embernek végre sikerülne hűnek maradnia saját mélyebb, igazibb lényegéhez, *boldog beteljesülése lehet*.

II. A NEM ÉS AZ EGYÉN BOLDOGSÁGA. KANT ÉS HERDER VITÁJA

Mit érdekel az általános, míg az egyéni szenved? (Nyikolaj Csernisevszkij)

A klasszikus német filozófia gondolkodóinak törekvését mindenekelőtt az arra irányuló, helyenként egyenesen kétségbeesettnek mondható erőfeszítések vezérlik, hogy értelmet és célt találjanak a történelemben. Ez a fejlemény, legalább

¹ Amire Fichte és az ő nyomán Hegel azt mondták, hogy a történelem, első pillantásra legalábbis, olyan vágóhídnak tűnik, melyen cél és értelem nélkül áldozzák föl a népek szabadságát és boldogságát.

részben, igazolni látszik Karl Löwith értelmezését, aki szerint ezek a filozófusok szekularizáltabb keretek között értelmezték újra és vitték tovább a gondviselés és az üdvtörténet ősi eszméjét (Löwith 1996). Kellenek, hogy legyenek magasabb elvek, amelyek vezérlik történelmünket, és amelyek képesek valamiféle mélyebb értelemmel ellátni azt a mérhetetlen sok szenvedést és pusztítást, amit mindeztidáig a bennünket megelőző generációk tagjai kénytelenek voltak átélni, egyebek mellett háborúk, járványok, éhínségek, zsarnoki rendszereknek való alávetettség formájában. Ezt a tendenciát megfigyelhetjük már Kant és Herder vitájában is, a német felvilágosodás korszakában, a klasszikus német idealizmus kezdeteinél.

Kant és Herder világszemlélete, történelemfilozófiai alapvetése között jelentős ellentétek és feszültségek voltak jelen, a két gondolkodó kölcsönös tisztelete, bizonyos tekintetben éppenséggel szeretettelinek mondható viszonya ellenére. Kant inkább transzcendentális, spekulatív és nemközpontú történelemfilozófiai beállítottságot képviselt. A történelem meghatározó, a fejlődést beteljesítő ágensei az *államok* (Kant 1985), amelyek végül elhozzák a földre az *örök békét* és a minden egyént megillető boldogságot.² Herder ezzel szemben inkább az egyént képviseli a nemmel szemben, az itt és mostot a történelem valamikori végével szemben, a kontingenciát a szükségszerűséggel ellentétben, az empíriát a transzcendentális és spekulatív gondolatattal átellenben, az egyént és az organikus egyéni közösségeket az állam ellenében (Herder 1978). Organikus, nyelvi és kulturálisan meghatározott közösségek, a maguk esetleges történetével (Herder), szemben a nemben testet öltő transzcendentális, bizonyos tekintetben tér és idő fölötti szubjektivitással (Kant). Úgy tűnik, e két gondolkodó világlátása jobban nem is különbözhetne egymástól. Mégis vannak közös pontok: a történelem értelmességébe vetett hit, a történeti mozgások végsőképpen célra irányultsága, valamint a boldogság eljövetele a történelemben és a történelem révén, a boldogsághoz való lényegi, emberi jog olyan motívumok, melyeket mindkét filozófusnál megtalálunk.

Kelemen azonban a fölszínen szembetűnő és kiemelkedő hasonlóságok pusztán konstataálásánál sokkal többet tesz a két szerző gondolatainak mélyreható tanulmányozása során. Nevezetesen szemléletesen, jól érthetően és követhetően megmutatja a két, egymástól lényegesen eltérő életmű *belső dialektikáját*, amely olyan motívumokat hoz felszínre e két gondolkodónál, amelyek alapvető módon *a másakra* jellemzőek, és a szóban forgó első elméletalkotó saját, korábbi és egyéb megfontolásaihoz képest *lényegi módon idegennek hatnak*. Kant a nem, a szükségszerűség motívumait hangsúlyozza az egyénnel és az esetlegességgel szemben. Nála az ember társadalmi, közösségi volta, valamint az egyén és nem

² Az autonómia kanti gondolata mellett és az autonómia fontosságának minden, mégoly erőteljes kanti hangsúlyozása ellenére is, a boldogság végső soron úgy jelenik meg Kantnál, mint minden emberi lényt megillető alapjog (Kant 1991; 2004).

közötti hasadás mégis empirikus, esetleges tényezőknél bizonyulnak, amelyekkel kapcsolatban Kant megengedi, hogy más bolygók lakóinak esetében ez talán nincs így.³ Herder meg inkább az esetlegesség és az egyén oldalán áll. Az ember és minden eszes individuum nála mégis *szükségszerűen* társas lénynek bizonyul, és ez a *szociális közeg*, amelynek az ember szükségszerűen lényegi része, jelenti számára az egyéni boldogság és szabadság kibontakozásának végső terepét. Ez még pontosabban Herdernél azt jelentette, hogy Kanttal szemben ő nem ismerte el, hogy feloldhatatlan ellentmondás lenne egyén és nem, erkölcsi és fizikai nem között.

Minden ellentmondás, nézetkülönbség ellenére Kelemen szerint összeköti Herdert és Kantot az arra irányuló elszánt erőfeszítés, hogy a történelmet olyan terepként és médiumként fogják föl, melyben szabadság és boldogság mind az egyén, mind a közösség szintjén megvalósul.

III. HEGEL ÉS NIETZSCHE A TÖRTÉNELEM TRANSZCENDENTÁLIS ÉRTELMEZÉSRŐL

Aki ésszerűen néz a világra, arra a világ is ésszerűen néz vissza (Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*).

Hegel volt az egyik legkiemelkedőbb szerző, akinél a legerőteljesebben és a legnagyobb meggyőző erővel jutott kifejezésre az a filozófiai törekvés, hogy a történelmet, és annak végső soron minden fontos eseményét, ésszerű folyamatnak állítsa be. Ennek érdekében bizonyos „trükkökre” kényszerült, mint amilyenek a „világtörténelmi személyiség” és „az ész csele”, de Hegel úgy vélte, az egész koncepció igazolja ezeket a kreatív megoldásokat; az egész mégis csak értelmesnek mutatkozik, és organikus elemekként képes integrálni ezeket az első pillantásra kontingens faktorokat, és általuk mindent képes ésszerűnek láttatni. Hegel történelemfilozófiai perspektívája, más módon, mint Kanté, nevezetesen egy sokkal átteologizáltabb, a gondviselés egy sokkal szorosabban értelmezését felvonultatva, mint Kant, de szintén azt a felfogást testesítette meg, hogy mindenütt az ész és a szabadság fog győzedelmeskedni a világon. Hegel továbbá Kanthoz hasonlóan úgy gondolta, hogy ennek a folyamatnak az államok lesznek a tulajdonképpeni ágensei, végbevivői; a történelem pedig annak ellenére, vagy éppen azért egy alapvetően boldog állapottal fog véget érni, hogy Hegel szerint „A béke és a boldogság lapjai üres lapok a történelem könyvében” (Hegel 1983. 346; ld. még ehhez: Marosán 2016).

Kelemen Hegelre vonatkozó megannyi írásában és számvetésében megint csak nagyon óvatos álláspontokat fogalmazott meg. Annak ellenére, hogy külö-

³ Kant 1794. 69–70. (lábjegyzetben). Ld. még: Kelemen 2000. 47–48.

nösen a 20. században Hegel egyfajta céltáblává vált, az obskúrus metafizika, a többek által naivnak láttatott szubsztantív történelemfilozófia mintapéldájává, mint például Karl Popper⁴ és Arthur C. Danto beszámolóiban,⁵ Kelemen óriási erőfeszítéseket tett, hogy megmutassa olvasóinak, Hegel rendkívül reflektált szerző volt, aki sok helyen kifejezetten szembenézett azokkal az ellenvetésekkel, vagy a megfelelő ellenvetések bizonyos változataival, amelyeket bírálói szegtek vele szembe később. A helyenként felbukkanó vélekedéssel ellentétben pl. Hegel jelentős hangsúlyt fektetett az empirikus anyag fontosságára, és nem tartotta azt alárendeltnek az általános, történelemfilozófiai magyarázatban, hanem ellenkezőleg, nyomatékosan kiemelte, hogy a történelem minden filozófiai értelmezésének az empirikus anyagból kell kiindulnia, és mindig azt kell szem előtt tartania. Az empirikus tényálladék és események tiszteltetését Hegel minden olyan törekvés előfeltételének és követelményének tartotta, amely arra irányult, hogy a történelmi eseményekben a gondviselés nyomait véljük fölfedezni, és hogy azokban ezáltal mélyebb értelmet találjunk.

Kelemen kiemeli, hogy Hegel a legkevésbé sem óvatlanul, ellenkezőleg, a legnagyobb aggodalommal és körültekintéssel közelíti meg a kérdést, hogy miképpen alkothatunk filozófiai értelemben vett, az eseményeknek mélyebb értelmet és jelentőséget tulajdonító történelemkonceptiót. Hegel a világtörténelem filozófiájáról szóló előadásai során három nagyobb, különböző, dialektikusan egymásból következő, bizonyos tekintetben egymásra épülő történetírási módszert is megkülönböztet: (1) *a közvetlen vagy eredeti történetírást*, (2) *a reflektáló történelemszemléletet*, s azon belül az általános, a pragmatikus, a kritikai és a speciális történelmi beszámolókat és (3) végül csak ezek után *a filozófiai történelemfelfogást* (Hegel 1979. 139–148). Ezek a koncepciók egyebek mellett a reflektáltság fokozataiban különböznek egymástól. Hegel azonban óvakodik attól, hogy bármelyiket teljesen naivként és reflektálatlanként intézze el, hanem mindegyikben rámutat a reflexió rezdüléseire és első pillantásra kevésbé látható, de a közelebbi tekintet számára mégis komolynak bizonyuló megnyilvánulásaira. Ily módon Hegel megpróbálja megmutatni, hogy a reflexió többé-kevésbé implicit elemei, formái *már a közvetlen vagy eredeti történetírás szintjén is működésben vannak*; amikor pedig a történész – ma már így mondanánk, különösebb forráskritika nélkül – úgy veszi és adja tovább a történeteket, ahogyan azok elébe kerülnek, és mintegy kortárs szemtanúként tárja azokat az olvasók elé, még akkor is, ha mások adták neki tovább. Másfelől még a reflektáló történetírás legmagasabb fokaiiban is ott bujkál a naivitás veszélye, vagy egyenesen annak tényleges megvalósulása; sőt, a filozófiai történetírásnak is tudatában kell lennie, hogy az

⁴ Ehhez: Kelemen 1989.

⁵ Analitikus és szubsztantív történelemfilozófia különbségéről Kelemennél ld.: Kelemen 2005.

értelemadás nem félvállról vehető tevékenység, és nagyon is elővigyázatosnak kell lennie a történelemfilozófusnak, ha nem akar naivitás áldozatául esni.

Csupán meg kell találnunk azt a nézőpontot, amely felől nézve feltárul, hogy bizonyos események, egymásba kapcsolódva, hogyan mozdítják tovább a történelmet a szabadság és az észszerűség magasabb foka felé. Hegel mindenesetre teret enged az esetlegességnek; a történelemben persze lehetnek vargabetűk, de hosszú távon mégis csak a szabadság és az ész ügye fog győzedelmeskedni.

Minden különbségük ellenére, mondja Kelemen, valamint Nietzsche-nek Hegel ellen irányuló minden kritikája dacára, a két szerző történelemértelmezése között mégis akadnak szembeötlő párhuzamok, amennyiben Nietzsche-nek a második korszerűtlen elmélkedését, *A történelem hasznáról és káráról* című szövegét tekintjük (Nietzsche 1989; Kelemen 2000. 85–95). Nemcsak a történelemfelfogások nietzschei tipológiája – antikvárius, monumentális és kritikai – mutat párhuzamokat a hegeli tipológia egyes elemeivel és vonásaival, de módszertani tekintetben Nietzsche, véli Kelemen, nem kevésbé akkurátus és reflektált, mint Hegel. Ami azonban talán még fontosabb ebben az összefüggésben, hogy Nietzsche-nél, akárcsak Hegel-nél, a történelemértelmezésnek, a történelem filozófiai megközelítésének és feldolgozásának értelemadó szerepe és jelentősége van. A történelem a valódi értelmét az egyén, illetve a közösség létére vonatkoztatottan nyeri el. Ilyen értelemben Nietzsche a történelem transzcendentális elméletét képviseli (ehhez ld.: Schwendtner 2011).

Nietzsche az embernek a történelem iránti általános igényéről beszél, valamint arról az igényről, hogy értelmesnek lássuk a történelmet, illetve, hogy a történelem révén értelmet adjunk saját életünknek (Nietzsche 1989. 37). Nietzsche a történelem mindhárom szemléletét – az adatokat, tényeket gyűjtőgető *antikvárius*, a múltat mint anyagot egy monumentális műalkotás formájába alakítani kívánó *monumentális*, és végül a múltat a jelen ítélőszéke elé állító *kritikai* hozzáállást – *egyenrangúnak* tartja, nem állít föl közöttük rangsort. Nietzsche ebben a vonatkozásban, nézetem szerint, és ha jól értem, Kelemen nézete szerint is, hamisítatlanul *posztmodern* szerző. Végző soron mindegyik történelem-koncepció tulajdonképpen értékét az adja, hogy mennyire szolgálja az életet, hogy milyen mértékben képes fokozni annak produktivitását. Mindazonáltal Kelemen kiemeli azt a különleges módszertani érzéket, amellyel Nietzsche a felsorolt történelmi megközelítésmódok mindegyikéhez közelít.

IV. KELEMEN JÁNOS MARX HUMANIZMUSÁRÓL

Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között csinálják. Valamennyi holt nemzedék hagyománya lidércnyomásként nehezedik az élők agyára. (Marx: *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája.*)

Noha a tanulmányunk fő hivatkozási alapját képező, *Az ész képe és tette* c. kötetben kifejezett, elkülönített tanulmányban nem szerepel Marx, mégis olyan szerzőről van szó, aki – mint a *Bevezetés*ben jeleztük – egyfelől Kelemen egész munkássága szempontjából megkerülhetetlen, másfelől a jelen írás keretei között a német felvilágosodással induló és Collingwooddal beteljesülő gondolati és kronológiai ívet teljessé teszi.

Kelemennél Marx átfogó, paradigmaticus érvényű elméleti keretrendszerrel szolgált. Olyan rendszerrel, melyben minden problémának megvolt, megvan a maga helye, és amely minden nagyobb kérdésre, problématerületre szolgált valamilyen, Marx egyik vagy másik állításából vagy állításainak együtteséből kibontható szisztematikus részelmélettel vagy válasszal (Kelemen 1985). Kelemen János, már a rendszerváltás előtt is, Marxot úgy közelítette meg, mint aki egy jól alkalmazható munkafilozófiát kínált, amelynek fő kritériuma a *gyakorlat* volt. Marxot követve, Marx alapján Kelemen úgy véli, hogy nincs abszolút, minden empíriától és praktikus kontextustól eloldott igazságkritérium, *hanem maga a gyakorlat* jelenti minden megismerés, tudományos kutatás, de éppígy normativitás, a gyakorlati élet különböző szintjein érvényesülő vagy érvényesíthető normaalkotás legfőbb mércéjét (Kelemen 1978). Kelemen interpretációjában így módon a gyakorlat elve, olvasatom szerint, egyfajta *transzcendentális princípium* rangjára emelkedett, egy magasabb lehetőségfeltétel szerepére tett szert.

Történelemfilozófia, ismeretelmélet, lételmélet, metafizika, nyelvfilozófia, tudományfilozófia – Kelemen ezeket a Marxnál is meglévő részterületeket, illetve vonatkozó gondolategyütteseket a praxis, a gyakorlat marxi felfogásának szemszögéből közelíti meg. Jelen tanulmányunk kontextusában a történelemről alkotott marxi elképzelés megragadásához a kiinduló- és tájékozódási pontot Kelemen számára Marx antropológiája és ezzel elválaszthatatlan összefüggésben az emberről, mint *tevékeny, gyakorlati, érzéki, testi, meghatározott, kulturálisan is alakított szükségletekkel rendelkező lényről* alkotott nézetei jelentik. Kelemennél ugyanúgy, mint Marxnál, jelen van az a meggyőződés, hogy az ember alkotó, teremtető és önteremtető lény. Mint fogalmaz: „A marxizmus egyik alapvető tétele, hogy az ember önmaga alkotója” (Marx 1970; Kelemen 1976). Az ember mindezekelőtt a szabad alkotásban, a spontán, kreatív alkotótevékenységben valósítja meg magát, melyet azonban a kapitalizmus, az elidegenedés és eldologiasodás

körülményei behatárolnak, hovatovább, bizonyos szempontból, egyenesen lehetetlenné tesznek.

Kelemen érvényesnek fogadja el és a rendszerváltozás utáni, Marxra vonatkozó írásaiban, szövegeiben is megtartja Marx *humanista gondolatait* (Kelemen 2018). Marx történelemfilozófiájának alapvető sajátosságait ez az *antropológia* (ehhez: Márkus 1966), a gyakorlat filozófiája, valamint humanizmusa és az emancipációra vonatkozó nézetei definiálják. A cselekvés, a társadalmi lét és ilyen módon bizonyos fokig a történelmi mozgás mércéit, mozgatórugóit, törvényeit sajátos módon maga az ember állítja elő. Ezek a törvények, mozgatórugók magában a történelemben, az emberi tevékenység által termelődnek és alakulnak ki (Kelemen 1976). De az embernek mégis van valamiféle – alapvető antropológiai jellemzőiből fakadó – jól körülhatárolható *lényege*, aminek van egy, a történelem során többé-kevésbé állandó és változatlan *magja*. Ez a mag pontosan arra az emberi igényre vonatkozik, hogy a szubjektum szabadon élhessen, emberhez méltó körülmények közepette, és értelmes alkotótevékenységnek szentelhesse életét. Amíg ezek a feltételek nem adóttak, addig az ember nem érzi magát otthon a világban, úgy érzi, *elidegenedett állapotok között kénytelen létezni*, amelyek túlságosan is szűkek számára.

Az *elidegenedésnek* a német felvilágosodásban, a klasszikus német idealizmusban és a romantikában kialakult élő elmélete él tovább e tekintetben Marxnál is. Ez az emberi igény hajtja tovább az embert afelé, hogy meghaladja ezeket az – adott esetekben, helyzetekben egyenesen tűrhetetlennek bizonyuló – körülményeket. Egy nem elidegenedett társadalom többé vagy kevésbé kifejezett *eszméje* a társadalmi, történelmi cselekvés *hajtómotorjaként* szolgálhat, és az emberi gyakorlatban érvényesülő eszmei, ideológiai motivációként egy bizonyos irányba tudja terelni a történelem mozgását. Egy olyan irányba nevezetesen, amely túlmutat a kapitalizmuson, az egyetemes elidegenedés társadalmán.

A rendszerváltás után Kelemen kritikusabb Marxszal szemben, mint korábban. Arról beszél, hogy Marx gondolatait már nem fogadhatjuk el olyan egyetemes érvényű, minden fő kérdésre meglehetősen magabiztossággal elfogadható válaszokat nyújtó keretrendszerként, mint talán sokan azelőtt voltak hajlamosak ezt tenni. De ez nem jelenti azt, hogy Marxtól minden tekintetben el kellene búcsúznunk (Kelemen 2018). Marxot Kelemen – és amennyire ez látható, ez maradt a véleménye élete végéig – a gondolkodás története megkerülhetetlen mérföldkövének, a filozófia egyik halhatatlan klasszikusának tekintette. Egy olyan gondolkodónak, aki létező, eleven és sürgető problémákra érvényes válaszokat, megközelítési lehetőségeket kínált, *bár nem az egyetlen lehetséges* érvényes választ és megközelítési módot. Olyan válaszokat mindenesetre, amiket a magát komolyan vevő filozófusnak mindig erősen ajánlott nagyon komolyan fontolóra vennie. Marx továbbá, véli Kelemen, olyan tendenciákat vitt tovább érvényes és termékeny módon, melyek magának a német felvilágosodásnak és a klasszikus német idealizmusnak a lényegéből fakadtak. Egy sajátos – és bizonyos

szempontból transzcendentálisnak nevezhető – perspektívát érvényesített a történelemmel kapcsolatban, mely lehetővé tette, hogy minden értelmetlenség ellenére a történelmet mégis értelmes egésznek és folyamatnak lássuk.

V. COLLINGWOOD ÉS A SZELLEMI VILÁG ÉSZSZERŰSÉGÉBE VETETT HIT

Kelemen János történelemfilozófiai töprengéseinek és kalandozásainak következő kiemelkedő hőse, fontos alakja a 20. századi történész és filozófus, Robin G. Collingwood (1889–1943). A korábban említett szerzőktől, az időbeli távolság és a megváltozott kontextus mellett, mindenekelőtt az különbözteti meg, hogy Collingwood aktív történészként is dolgozott, terepen régészeti ásatásokat is vezetett, és történészként – nem pedig „csupán” filozófusként – is jelentős örökséget hagyott maga után; valamint a történészi szakmában is jelentékeny hatást fejtett ki, és fejt ki mind a mai napig. Az egyik alapvető sajátosság, amely Collingwood saját korát jellemzi, az a felemelkedő analitikus filozófia (annak előzetes, korai formája, olyan szerzőkkel, mint Bertrand Russell vagy George Edward Moore), illetve a naturalista és empirista alapokon nyugvó pozitivista, neopositivista áramlatok térhódítása. Ezekkel szemben Collingwood egy vállaltan metafizikai és idealista filozófiai rendszer kidolgozására törekedett, melynek középpontjában a *történelem eszméje* állt. A korábban tárgyalt gondolkodókhoz hasonlóan Collingwoodnak is az volt az egyik legfontosabb kérdése, hogy miképpen láthatjuk a történelmet értelmes, egybefüggő és jelentésteli *egésznek* (Collingwood 1987).

Az utóbb említett irányzatokat Collingwood azzal vádolja, hogy elsekélyesítik a történelem igazi, egyébként végtelenül gazdag valóságát, hogy megfosztják a történelmet és végső soron magát a létezést annak mélyebb értelmétől. Önértelmezései során Collingwood szerette magát visszatérően úgy beállítani, hogy az előbb említett áramlatok képviselőivel szemben ő a történelem, a létezés mélyebb jelentőségének védelméért folytatott állhatatos küzdelmet. Kelemen körültekintően, kritikusan, ugyanakkor végtelen empátiával és megértéssel vizsgálja Collingwood helyenként túlzó, leegyszerűsítő és egyoldalú megállapításait vélt vagy valós vitapartnereiről, illetve általános elméleti koncepciójának bizonyos gyengeségeit. Ugyanakkor óvatosan támogató módon viszonyul Kelemen Collingwood talán legfontosabb gondolatához, nevezetesen történelem és filozófia egységéhez, illetőleg egyesítéséhez.⁶ Eszerint az adekvát ismereti forma mindig lényegileg történeti, és a megismerés legmagasabb fokának mindent egy

⁶ Még pontosabban Collingwood ahhoz a gondolathoz jut el *A történelem eszméje*, és még inkább *A történelem elvei* (1939/2001) c. munkájában, hogy a filozófiát a történelemben kell feloldani.

történeti folyamat egységében, továbbá egy ilyen egység részeként kell láttatnia, valamint tárgyalnia.

Fontos hangsúlyozni azonban, hogy mi sem áll Collingwoodtól távolabb, mint hogy elvesse a természettudományos tudást és megismerést. Collingwood a legkevésbé sem tudományellenes vagy irracionalista. A természettudományos megismerést abszolút érvényesnek és megalapozottnak fogadja el, mely azonban, mint állítja, *korlátozott érvényességű*. Collingwood „pusztán” azt állítja, hogy a megismerés legmagasabb foka, melynek a természettudományos megismerés is alá van rendelve, a történelmi megismerés. Ezzel összefüggésben Collingwood teljes mértékben *haladás párti*, csupán azt mondja, hogy a haladás legmagasabb fokú ágense és közege a történelmi ismeret (Kelemen 2000. 199).

Heggel szemben azonban Collingwood hangsúlyozottan *a történelmi nyitottság* pártján van (Browning 2004. 24–25). A történelemnek, szerinte, nincs végső beteljesülése, a haladás a végtelenbe tart. E tekintetben szerintem, mások mellett, Collingwood gondolatai Dilthey koncepciójával állíthatók párhuzamba, aki szerint a történelem „szubsztanciája” az objektív szellem; viszont az abszolút szellemhez, amennyiben azon valamiféle végső lezárást és beteljesülést értünk, mind Collingwood, mind Dilthey legalábbis szkeptikusan viszonyultak. *A történelemnek, Collingwood szerint, igenis van értelme, de ez az értelem nyitott.*

Végül fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy a történelemnek, és vele együtt a történelmi ismeretnek és megismerésnek, Collingwood – mint az az eddigiekből kikövetkeztethető – nem pusztán *episztémikus*, hanem *egzisztenciális* jelentőséget is tulajdonít. Saját létezésünk értelme a történelemből, és tőle elválaszthatatlanul a történelmi ismeretből és önismeretből fakad. Collingwood filozófiája ezáltal az értelemadás funkcióját és e funkció szükségszerű aspektusait hangsúlyozó transzcendentális filozófiákhoz kapcsolható.

Collingwoodban Kelemen a német felvilágosodással és a klasszikus német idealizmussal kezdődő történelemfilozófiai tradíció egyik legihletettebb és legeredetibb 20. századi képviselőjét látja, aki elődeihez hasonló és méltó elszánt erőfeszítéseket tett abban az irányban, hogy megmentse a történelemben mint értelmes egészbe és folyamatba vetett hitet; úgy, hogy eközben a megfelelő, igazi élességükben a 20. században jelentkező filozófiai, elméleti kihívásokra is érdemben reflektál.

VI. KONKLÚZIÓ

A fenti tanulmányban Kelemen János történelemfilozófiájának egyes főbb és nézetünk szerint meghatározóbbnak mondható elemeit szerettük volna bemutatni, melyekről úgy véltük, a filozófus életműve egyik legfontosabb tengelyét képezik. Kelemen filozófiai érdeklődésének egyik fő területét alkották azok a törekvések, amelyek ilyen vagy olyan módon szerették volna a történelem egé-

szét értelmes folyamatként bemutatni. *Szekularizált formában*, tehát nem az isteni gondviselésre, hanem magának a történelemnek a belső mozgatórugóira, törvényeire hivatkozva, de szerettek volna értelmet látni a látszólag értelmetlen, brutális és véres zűrzavar mögött. Kelemen, ahogy mondtuk, részben szimpátiával, részben szelíd, visszafogott kétellyel szemlélte és ismertette ezeket a kísérleteket. Amennyire ez megállapítható, mindenekelőtt az érvek újszerűsége, filozófiai, gondolati termékenysége foglalkoztatta, illetve, hogy az elemzett gondolkodó által felkínált nézőpont vagy az elemzés tárgyát képező viták mennyire képesek új fénybe helyezni már ismert vagy ismertnek vélt jelenségeket, illetve gondolatokat.

A tanulmány során egy olyan gondolati, illetve kronológiai ívet szerettünk volna végigkísérni, amit Kelemen János is nagy gonddal rekonstruált, illetve kísért figyelemmel – némileg magának ennek a történelmi, gondolati ívnek a belső logikáját követve; olvasói számára azt bemutatva, hogy bizonyos gondolati alakzatok hogyan vezettek el más gondolati alakzatokhoz. Ezt természetesen nem metafizikai, spekulatív módon mutatta be – ahhoz hasonlóan, mondjuk, ahogy Hegelnél *a szellem leveti az egyik ruháját, és felölt helyette egy másikat* –, hanem gondolkodók egymásra figyelő, egymásra nyitott és a másikat megérteni törekvő vitájaként. Másképpen mondva, *hermeneutikai folyamatként vagy eseményként*. Így jutottunk el a német felvilágosodás gondolkodóitól, Herdertől és Kanttól, Hegelen és Marxon át, Nietzscheig és Collingwoodig.

Fontos külön hangsúlyozni, hogy Kelemen János nem csupán elemezte a különböző, számára valamilyen szempontból kedves és érdekes szerzőket, hanem elemzésein túlmenően saját álláspontot is megfogalmazott, mely az általa közreadott szövegek alapján világosan rekonstruálható. Úgy látom nevezetesen, hogy Kelemen egy mérsékelt konstruktivista és óvatosan, enyhén szkeptikus pozíciót foglalt el.⁷ Ez azt jelenti, hogy a történelembe belevetített értelem alapvetően a mi teljesítményünk, mint értelemadó szubjektumok teljesítménye; az értelemadás aktusa és folyamata azonban optimális esetben mégsem egészen esetleges, amennyiben mégis vannak olyan objektív, átfogóbb, sokszor rejtett összefüggések, melyek nem teljesen tetszőleges értelemadást motiválhatnak. Más szavakkal, Kelemen János hitt abban, hogy a történelem nem egészen irracionális; illetve, hogy az emberiségnek van annyi racionális potenciája, hogy a történelemben felmerülő kihívásokkal érdemben szembe tudjon nézni, és azokra végső soron racionálisnak nevezhető válaszokat legyen képes adni.

⁷ Érdemes azt is megjegyezni, hogy Kelemen szeretett mindig naprakész lenni az őt érdeklő filozófiai problémákról folytatott éppen aktuális vitákkal kapcsolatban. Mindig figyelemmel követte, hogy régi, klasszikusnak mondható pozíciók mellett a különböző szerzők milyen új érveket hoztak fel, illetve, hogy az ilyen pozíciókról folytatott vitákból alkalmasint milyen új álláspontok születtek. Ezeket az érveket, álláspontokat mindig felhasználta, beépítette saját töprengéseibe és intellektuális erőfeszítéseibe. Ehhez ld. pl. Kelemen 2021.

Kelemen János végkövetkeztetése szerint filozófiailag is jobban tesszük, ha nem adjuk fel egészen az arra vonatkozó törekvéseket, hogy értelmet, jelentést találjunk a történelemben, de az ezzel kapcsolatos viták és filozófiatörténeti fejlemények mind arra figyelmeztetnek bennünket, hogy érdemes ezzel kapcsolatban maximális óvatossággal és egy egészséges adag szkepszissel eljárni. A filozófiával eltöltött élet azonban önmagában is értelmes, jelentésteli életnek vehető. Már ezért is megéri filozófiával és speciálisan a történelem filozófiájával foglalkozni.

IRODALOM

- Browning Gary K. 2004. *Rethinking R. G. Collingwood*. New York, Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230005754>
- Collingwood, Robin 1987. *A történelem eszméje*. Ford. Orthmayr Imre. Budapest, Gondolat.
- Collingwood, Robin 1939/2001. *The Principles of History And Other Writings in Philosophy of History*. Oxford, Clarendon Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Herder, Johann Gottfried 1978. *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Ford. Imre Katalin és Rozsnyai Ervin. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 1974. Az emberi történelem feltehető kezdete. In Uő. *Vallás a pusztán és határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 1985. *Az örök béke*. Ford. Babits Mihály. Budapest, Európa.
- Kant, Immanuel 1991. Az erkölcsök metafizikája. In Uő. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati és kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 2004. *A gyakorlati és kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kelemen János 1976. Munka és termelés. *Világosság*. 17/2. 129–136.
- Kelemen János 1978. *A tudat és a megismerés*. Budapest, Kossuth.
- Kelemen János 1985. A Nagy Elmélet és a marxizmus. *Világosság*. 26/3. 187–190.
- Kelemen János 1989. Popper antihistoricizmusa. In Karl Popper *A historicizmus nyomorúsága*. Ford. Kelemen Tamás. Budapest, Akadémiai. 7–24.
- Kelemen János 2000. *Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei*. Budapest, Atlantisz.
- Kelemen János 2005. Vázlat az analitikus történetfilozófia történetéről. *Kellék*. 27–28. 179–185.
- Kelemen János 2018. Opponensi vélemény Márkus György *Language and Production* című, doktori disszertációjaként benyújtott könyvéről. *Magyar Filozófiai Szemle*. 62/1. 58–70.
- Kelemen János 2021. Megjegyzések Ullmann Tamás *Túl a jelentésen* című könyvéről. *Magyar Filozófiai Szemle*. 65/3. 227–230.
- Löwith, Karl 1996. *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Ford. Boros Gábor és Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Marosán Bence Péter 2016. Az örök béke mint transzcendentális eszmény – Kant és Hegel vitája a véges és a végtelen racionalitásról. In Tánczos Péter és Varga Rita (szerk.) „...amennyiben szellemi lények vagyunk” – *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról*. Budapest, L'Harmattan. 169–178.

Marx, Karl 1970. *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth.

Márkus György 1966. *Marxizmus és „antropológia”. Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában*. Budapest, Akadémiai.

Nietzsche, Friedrich 1989. *A történelem hasznáról és káráról*. Ford. Tatár György. Budapest, Akadémiai.

Schwendtner Tíbor 2011. *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. Budapest, L'Harmattan.

Megismerés, cselekvés, történelem

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22304>

In memoriam Kelemen János

A filozófáló szellem sohasem egyszerűen egy tárgyról gondolkodik, hanem – miközben valamilyen tárgyról gondolkodik – a tárgyról való saját gondolkodásáról is gondolkodik. A filozófiát ezért másodfokú gondolkodásnak, a gondolkodásról való gondolkodásnak nevezhetjük. (Collingwood 1987. 49–50.)

Egy filozófus örökségének vannak látható, érzékelhető, ha úgy tetszik, testet öltött vagy materializálódott megjelenési formái. Ezek az általa írott vagy szerkesztett kötetek, tanulmányok, amiket az utókor is haszonnal forgathat, amikor az azokban tárgyalt problémákat igyekszik tovább gondolni. De van a szellemi örökségnek egy szubtilisebb, nehezebben megragadható formája is, ami nem csak hivatkozások formájában jelenik meg, hanem mintegy autonóm módon él tovább, a filozófus tanítványaira gyakorolt hatásában; azokban a kérdésekben, amelyeket tovább vizsgálnak és ahogyan, amilyen megközelítéssel teszik ezt.

Kelemen János öröksége mindkét formában jelen van a kortárs magyar filozófiai életben. Nyelvfilozófiáról, történelemfilozófiáról, olasz hermeneutikáról írott művei, amik ott sorjáznak sokunk polcán, ma is klasszikusnak számítanak a hazai filozófia történetében. De örökségének legalább ilyen fontos része, hogy azok a tanítványai, akik később maguk is a filozófia művelésére adták a fejüket, hogyan közelítenek azokhoz a filozófiai problémákhoz, amelyek közül számosval Kelemen óráin találkoztak először a nyolcvanas (a fiatalabbak esetében a kilencvenes) években.

Jómagam Kelemen nyelvfilozófiai óráinak keretében ismerkedtem meg akkoriban még Magyarországon egzotikum számba menő analitikus filozófia klasszikusaival. De ezeken az órákon tanultam meg azt is, hogy az analitikus megközelítés jóval túlmutat a nyelvfilozófián. Számomra ez különösen fontos volt, mert engem sosem a nyelv problémája foglalkoztatott önmagában. És bár az analitikus filozófia iránti érdeklődésem nagy részben neki köszönhető, azt is tőle tanultam, milyen fontos szerepe lehet a filozófia történetének a filozófia

kérdések „szubsztantív” – tehát elsődlegesen nem történeti szempontú – vizsgálatában; és hogy részben éppen ezért, sosem érdemes egyfajta filozófia iskolára vagy módszerre úgy tekinteni, mint a kizárólagosan üdvöztető útra.

Tematikus értelemben Kelemen munkásságának és óráinak fókuszában akkoriban a nyelvfilozófia és a történelemfilozófia állt. Bár mindkettőt érdekesnek találtam – általában hallgatóként filozófiai mindenevő voltam –, engem jobban érdekelt eleinte a politikai filozófia, majd az eredetileg tudományfilozófiai érdeklődésem által motivált „analitikus metafizika”. Úgy tűnhet ezért, hogy az én esetemben Kelemen hatása sokkal inkább a filozófiai problémákhoz való viszonyulásban nyilvánul meg, nem pedig specifikus témák iránti érdeklődésemben.

Ez azonban csak részben igaz. Van ugyanis egy olyan, nagyon is specifikus filozófiai probléma, amivel Kelemen óráin és írásaiban találkoztam először, és ami a tudás vagy általában a megismerés és a cselekvés viszonyára vonatkozik. Hogy Kelemen ez a viszony különösen érdekelte, az részben korai marxizmusának köszönhető, pontosabban annak, ahogyan a marxi társadalomelmélet összekapcsolja a megismerés kérdését a társadalmi cselekvésével. Hogy ez az összekapcsolás – különösen abban a formában, ahogyan ez a marxizmusban megjelenik – mennyire sikeres vagy gyümölcsöző próbálkozás a filozófiában, azt ma sem tudom megítélni. De ez talán nem is olyan fontos. Mert e viszony természetének megértése messze túlmutat az eredeti motiváción, és annál sokkal általánosabb filozófiai kérdésekhez vezet.

A következő rövid tanulmányban azt szeretném összefoglalni, hogy hogyan értékelném ma a cselekvés és megismerés viszonyára vonatkozó filozófiai probléma relevanciáját. Részben olyan filozófiai irodalom alapján, amiről annak idején Kelemen óráin hallottam először; mint például az analitikus vagy a brit neohegeliánus történelemfilozófia; vagy amit az egyre inkább specializálódó kortárs filozófiában cselekvésfilozófiának (*philosophy of action*) szokás nevezni.

Ami azonban különösképpen ez utóbbit illeti, jelen írásban, nem vitatva a specializált témák és szakismeret jelentőségét, de talán Kelemen szellemétől nem teljesen idegen módon, éppen amellett szeretnék érvelni, hogy a cselekvés filozófiai problémája nem értelmezhető úgy, mint egy a többitől elkülönült speciális filozófiai kérdéskör. Épp ellenkezőleg, a cselekvés természetére vonatkozó kérdés áthatja az ismeretelmélet és a metafizika egészét.

I. A PRIORITÁS PROBLÉMÁJA

A megismerés és cselekvés viszonyára vonatkozó kérdés legalapvetőbb formájában a filozófiai értelemben vett elsődlegesség vagy prioritás problémájaként értelmezhető. Arra vonatkozik, hogy mennyiben feltétele a megismerésnek a cselekvés, illetve megfordítva, a cselekvésnek a megismerés. Mint említettem,

Kelement e kérdés elsősorban a nyelvfilozófia és a történelemfilozófia kontextusában foglalkoztatta.¹

Ami a nyelvet illeti, egyfelől a nyelv a világ megismerésének eszköze, ezért a nyelvi jelentést vizsgálhatjuk úgy, mint aminek elsődleges funkciója ismereteink egy speciális formában és struktúrában történő reprezentációja. A nyelv teszi ugyanis lehetővé, hogy a világot oly módon ismerhessük meg, hogy bizonyos dolgokat igaznak, másokat pedig hamisnak tartunk. Ugyanakkor a nyelv a kommunikáció eszköze is, ezért tekinthetünk rá úgy is, mint az emberi cselekvés egy sajátos formájára.

Az a kérdés, hogy e két funkció közül melyiket kell alapvetőnek tekintenünk, azaz a nyelv reprezentáló funkciója elsődleges-e a kommunikatív funkciójához, vagy ellenkezőleg, a nyelvhasználat cselekvő-kommunikatív funkciója elsődleges a nyelv reprezentatív funkciójához képest, a filozófiai szemantika egyik alapvető problémája, ami Kelement mindig is foglalkoztatta.²

Ami a történelem- és társadalomfilozófiát illeti – és általában az ismeret bármely olyan tárgyát, amely kultúrát feltételez –, az elsődlegességre vonatkozó kérdés a megismerés és alkotás viszonyaként értelmezhető. A technológiai tudás például, bár alapvetően gyakorlati, úgy tűnik, feltételezi a természet *előzetes* ismeretét. Az emberi kultúra azonban nyilván nem – de legalábbis nem pusztán – a tudatos emberi tevékenységtől független természet működésének megnyilvánulása, hanem az ember saját alkotása. Ezért természetesen merül fel az a gondolat, hogy a kultúra ismerete – beleértve a történelem és társadalom ismeretét – sajátos fajta ismeret; bizonyos értelemben egy kollektív vagy „nembeli” (azaz fajunkra jellemző) önismeret.

Mint látni fogjuk, a történeti ismeret és az önismeret összekapcsolásának különös jelentősége van a megismerés és cselekvés viszonyára vonatkozó filozófiai kérdés kontextusában. A kultúra, az emberi társadalom, illetve ezek története, az emberi cselekvés termékei, amit részben maga az emberi cselekvés tart fenn. Ezért a kultúra, társadalom, történelem megértése az emberi tevékenységre magára vonatkozó reflexió. És ezért talán nem is érthetjük meg ugyanolyan módon, ahogyan a természet tárgyait és működését ismerhetjük meg.

Giambattista Vico nevezetes „Verum est ipsum factum” elvét alkalmazva még talán azt is állíthatjuk, hogy *igazi* tudás csak arról lehetséges, ami saját cselekedetünk terméke. Következésképp az igazi tudás voltaképp mindig egy sajátos fajta önismeret.

¹ Illetve gyakran a kettő kapcsolatát kutatva, vö. például Kelemen 1977.

² Korai munkáiban Chomsky és általában a generatív nyelvészet kritikáját a nyelv mint a (társadalmi) cselekvés egyik formája melletti elméleti elkötelezettség motiválta, többek között Austin és Searle beszédaktus-elméletére támaszkodva (vö. Kelemen 1984. 188–218). Nem sokkal később azonban, ugyancsak Searle kapcsán, annak egy másik munkájáról (Searle 1983) írt recenzióban már felmerül a reprezentáció elsődlegességének lehetősége (vö. Kelemen 1986).

Ennek a feltevésnek az individuális cselekvés filozófiai elméletben betöltött szerepére rövidesen visszatérek. Érdeemes azonban először végiggondolni, mi következik mindebből a kultúrára és a természetre vonatkozó ismeretek tekintetében. Vico maga azt állítja, hogy

Nem lehet biztosabb történet, mint az, amikor az beszéli el, aki megalkotja őket. Ez a Tudomány [Vico *Az új tudomány* című műve, H.F.] tehát úgy jár el, mint a geometria, amely maga teremti meg a mennyiségek világát, miközben ezt saját elemeiből felépíti és szemléli; de ugyanakkor valóságosabban, amennyiben az emberek ügyei több valóságot tartalmaznak, mint a pontok, vonalak, felületek és testek. (Vico 1979. 237.)

A kultúra, társadalom, történelem vonatkozásában valóban plauzibilis feltevésnek tűnik, hogy ezek azért és annyiban ismerhetők meg, amennyiben a kollektív emberi cselekvés termékei. De ez a természet megismerésére már nem áll. Ha tehát a megismerés feltételének tekintjük, hogy a megismerendő tárgy a megismerő cselekvésének produktuma is legyen, akkor vagy tagadnunk kell, hogy a természetről valós ismeretünk lehet, vagy radikálisan újra kell fogalmaznunk a természetről alkotott felfogásunkat.

Vico maga a tudomány feladatának elsősorban az emberi kultúra (állam, jog, vallás) történetének megismerését tekintette, a természetről alkotott tudással kapcsolatban jóval szkeptikusabb volt, mint Descartes és a karteziánusok.

De ha valaki nem osztja Vico szkepticizmusát, érvelhet amellett is, hogy a természet – legalábbis annyiban, amennyiben számunkra megismerhető – végső soron épp úgy a saját tevékenységünk terméke, ahogyan a kultúra vagy a társadalom. Nyilvánvalóan ez a gondolat az alapja például a kanti filozófiának. „A jelenségek rendjét és szabályszerűségét, amit *természetnek* nevezünk – írja egy helyen Kant – mi magunk vesszük tehát bele, és meg sem tudnánk találni őket benne, ha nem mi, vagy nem elménk természete helyezte volna bele őket eredetileg” (Kant 2004. A 125).

E lényegét tekintve idealista tézis elfogadásában kevesen követték Kantot, de egy metafizikai konzekvenciáit tekintve kevésbé radikális tézist sok filozófus elfogad. Eszerint, ha a természet maga nem is, a reá vonatkozó ismeret, azaz a *tudomány* lényege, hogy saját tevékenységünk terméke. A tudomány filozófiájának ezért nem az a célja, hogy tudomány és természet viszonyát, azaz a tudományos ismeretek metafizikai előfeltevéseit vizsgálja. A tudományra inkább úgy kell tekintenünk, mint egyfajta kulturális és történeti termékre, egy olyan sajátos nyelvre és tevékenységre, aminek nem célja az „önmagában vett” természet reprezentációja.

Ha a természetet magyarázni igyekvő tudományra így módon tekintünk, annak két további következménye lehet. Egyfelől feltehetjük, hogy a tudomány mint intézmény lényegi – vagy egyáltalában vett – célja nem a természeti valóság nyelvi-fogalmi reprezentációja, hanem a megismeréstől független érde-

keink szolgálata. Másfelől azonban, ha ezt tagadjuk, és elfogadjuk az emberi tevékenységtől független természet megismerhetőségének lehetőségét, akkor ez utóbbi érvként szolgálhat amellet is, hogy vagy korlátozzuk, vagy éppenséggel elvessük a cselekvés megismeréssel szembeni elsődlegességére vonatkozó elképzelést.

Ha Vico felfogása helyes volt, tehát a kultúrát és történelmet vizsgáló „szellemtudományok” esetében valóban igaz, hogy tárgyak azért és annyiban ismerhető meg, amennyiben azok az emberi tevékenység termékei, de ez nem áll a természettudományokra, amelyek célja éppen az emberi cselekvéstől függetlenül létező természet ismerete, akkor a tudományokat módszertani szempontból nem lehet egységesíteni. Mit több, a tudományokról szóló filozófiai elmélet egyik elsődleges célja éppen az, hogy világosan megkülönböztessük egymástól a természetre illetve a történelemre, kultúrára, társadalomra vonatkozó elméleteink logikáját.

Érdekes módon ez a filozófiai projekt is Kanthoz kapcsolódik: részben az ész elméleti és gyakorlati szerepének éles szembeállításához magában a kanti filozófiában, részben a természettudomány és a történeti ismeretek módszertani különbségeinek hangsúlyozásához a későbbi neokantiánus mozgalomban.

Ami mármost a cselekvés elsődlegességére vonatkozó vico-i tézis tagadását illeti, tudományos szempontból a kultúra termékeit is lehet „objektívalódom”, a tudatos létrehozásuk mikéntjétől független tárgynak tekinteni. Ezzel próbálkozott például a strukturalista hagyomány egy része – amiről Kelemen igen sokat írt fiatal korában (vö. például Kelemen 1969) – vagy az a marxista hagyomány, aminek középpontjában az „árufetisizmus” tézise és az „ideológia” fogalmai állnak; és amelynek értelmében az emberi cselekedetek termékeit alkotóinak szándékaitól teljesen függetlenül, mint „objektív”, létrehozójuk szempontjából külső, számukra ismeretlen oksági folyamatok eredményét kellene megértenünk.

Röviden, Vico a jogról, társadalomról, kultúráról és azok történetéről alkotott ismereteink episztemológiai elsődlegességének tézisért fogalmazta meg. Tézisért ezért egyben a természetismeret lehetőségére vonatkozó karteziánus felfogás kritikájának is szánta azon az alapon, hogy az emberi cselekedetek saját alkotásai episztemikus prioritást kell hogy élvezzenek – másképp fogalmazva, megbízhatóbb ismeretekkel szolgálnak – az ismeretek egyéb lehetséges tárgyaival összevetve.

Egy más szempontból azonban elmélete nagyon is karteziánus, amennyiben az önismeret elsődlegességéből indul ki. Eredetisége abban állt, hogy az önismeret fogalmát kiterjesztette a saját mentális állapotok elsőszemélyű megismerhetőségének területéről az ilyen ismereteket feltételező cselekedetek eredményére, azaz az emberi szellem és viselkedés termékeire is.

II. CSELEKVÉSELMÉLET ÉS ÖNISMERET

Érdekes módon az a filozófiai diszciplína, amit ma filozófiai cselekvéselméletnek tekintünk és aminek kiindulópontja az individuális cselekvés természetének és magyarázatának vizsgálata, történetileg részben az eredetileg a társadalmi cselekvésre, illetve azok tudományos magyarázatára vonatkozó módszertani jellegű vitákból alakult ki. Egészen pontosan abból a vitából, ami arról szólt, hogy vajon a történelmi (vagy társadalmi, kulturális) jelenségeket ugyanolyan módon kell-e magyaráznunk, mint a természetieket.³ Ezek a viták nyilvánvaló módon kapcsolódnak Vico téziséhez, még ha közvetlen forrásuk nem is Vico, hanem Kant – és részben Hegel – a neokantiánus hagyományban újjáéledő nézetei voltak.

Ezek az elsődlegesen módszertani vitákon keresztül került ismét az érdeklődés homlokterébe az önismeret lehetőségére illetve prioritására vonatkozó karteziánus gyökerű probléma is. Hiszen, ha a kultúra és történelem ismerete azért különös formája az ismereteknek, mert az emberi tevékenység termékeire vonatkozó kollektív önismeret, akkor talán azt kell először helyesen értenünk, hogy mi a viszony önismeret és cselekedet között az individuális cselekvők esetében.

A vico-i tézissel kapcsolatos problémák „újrafelfedezését” az egyéni cselekvés kontextusában azonban egy magát bizonyosan nem a neokantiánus – vagy akár a vico-i – hagyomány követőjének tekintő filozófusnak köszönhetjük. Elisabeth Anscombe *Intention* című nagyhatású művének megjelenése óta vált ugyanis a filozófiai cselekvéselmélet egyik központi témájává a *szándékos cselekedet*, a *szándék* mint mentális állapot és az *önismeret* viszonya.

Anscombe szándékos cselekvésről alkotott elméletének kiindulópontja ugyanis éppen az, hogy egy cselekedet akkor és azért tekinthető szándékosnak, amikor a cselekvő egy sajátos módon tudja, hogy *mit* és *miért* tesz. Azt, hogy mások mit és miért tesznek, közvetett bizonyítékok és megfigyelés alapján tudom azonosítani, illetve magyarázni. De saját viselkedésem esetében, amikor cselekedetem szándékos, nincs szükségem ilyen bizonyítékokra. Általánosabban, „egy cselekvő tudása arról, hogy mit tesz, határozza meg azt a leírást, ami alapján az, amit tesz, szándékának megvalósítása” (Anscombe 2000. 87).

Anscombe egyik híres példája ennek érzékeltetésére a bevásárlólista (Anscombe 2000. 56). Ha egy külső szemlélő igyekszik megérteni és előre jelezni, hogy egy vásárló mit tesz egy áruházban, a nála lévő bevásárlólista egyfajta evidencia szerepét tölti be. Ha a megfigyelő tudja, hogy mi van a listán, nagy valószínűséggel megjósolhatja, hogyan fog viselkedni a vásárló.

³ E vitákról, a neokantiánus irodalmat is beleértve, igen jó összefoglalást ad von Wright 1971/1987.

Ugyanakkor abszurd feltételezésnek tűnik, hogy maga a vásárló számára a lista ugyanezt a szerepet töltené be. Nem azért van nála, hogy segítségével előre jelezze saját viselkedését, ahogyan tenné azt más cselekvők esetében. Azért van nála, hogy emlékeztesse rá, mit kell tennie, és amikor leveszi a polcra a keregett árut, nincs szüksége semmilyen megfigyelésre ahhoz, hogy tudja, mit tesz éppen és miért. Nem a megfigyelés az alapja a cselekvő saját cselekedetéről alkotott tudásának.

Érdemes felhívni a figyelmet arra, miként kapcsolódik itt össze a tudás és a szándék magában a cselekedetben. Vajon nem azért tudja a vásárló, hogy mit tesz, mert látja – tehát megfigyeli – azt az árut, amit levesz a polcra? És miután a megfigyelés nem tévedhetetlen, vajon tévedésből nem vehet le valami mást, mint amit akart? De, természetesen igen. Csakhogy olyankor, amikor cselekedetei következménye tekintetében a cselekvő téved, akkor *nem szándékosan*, hanem *véletlenül* teszi azt, amit tesz; másképp fogalmazva, a hiba ilyenkor nem abban van, amit valaki *tesz*, hanem ami szándéka ellenére *történik vele*.

A szándék és tudás eszerint fogalmilag kapcsolódnak össze: ha a cselekvőnek szándékában állt megtenni azt, amit tett, és valóban azt is tette, akkor tudnia is kellett, mit tesz. Nem lepődhet meg rajta: nocsak, mit tettem! (Vö. Velleman 1989.) Mi több, Anscombe amellettt érvel, hogy annak, aki szándékosan cselekszik, nem csupán azt kell tudnia, hogy mit tesz, hanem azt is, hogy *miért* teszi azt, amit tesz. A szándékos cselekedet végrehajtása olyan kontextust teremt, amelyben cselekvés, tudás és megértés szükségképpen összekapcsolódnak. Ha valaki nem érti saját viselkedését, akkor nem mondhatjuk, hogy viselkedése szándékos cselekedetként érthető meg.

Természetesen egy adott cselekedet eredményének számos olyan aspektusa lehet, amivel a cselekvő maga nincs tisztában. De ebben az esetben mindig kérdéses, hogy az adott eredmény kontextusában a viselkedés szándékosnak tekinthető-e. Anscombe elméletének lényegi következménye, hogy annak, aki szándékosan cselekszik, tudatában kell lennie, miért teszi azt, amit tesz.⁴

Fontos megjegyezni, hogy mindez nem igaz a külső szemlélőre. A külső szemlélő esetében mindig megfigyelésre és következtetésre van szükség ahhoz, hogy tudja, mit tesz a megfigyelt cselekvő. És természetesen a tévedés lehetőségét semmi nem zárja ki, hiszen a megfigyelés és a következtetés is lehet téves. A külső szemlélő esetében az ismeret mindig evidenciákon, megfigyelésen és következtetésen alapul. A cselekvő ismerete saját cselekedetéről ellenben közvetlen, „belső” ismeret, nem evidencián és következtetésen alapul. Ezért abban a pillanatban, amikor a cselekvőben kétség merül fel azzal kapcsolatban, hogy éppen mit tesz, az is kétségessé válik számára, hogy szándékosan teszi-e azt, amit tesz.

⁴ Bár ennek a technikai jellegű problémának kiterjedt irodalma van a filozófiai cselekvéselméletben, részletes vizsgálatától itt eltekintek.

III. SZÁNDÉKOS CSELEKEDET ÉS A SZÁNDÉK ISMERETE

Annak ellenére azonban, hogy Anscombe példája – és bizonyos mértékig a szándékosságról alkotott elmélete általában – rámutat a szándékos cselekvés és az önismeret lényegi kapcsolatára, önmagában nem magyarázza annak teljes természetét. További kérdés ugyanis, hogy még ha igaz is, hogy *a szándékos cselekedet* az önismeret egyfajta megnyilvánulása, mi következik ebből a *szándék* illetve az *ismeret* elsődlegességére nézve. Mint láttuk, Anscombe elmélete szerint a cselekvő tudása arról, hogy mit tesz és hogy *miért* teszi azt, amit tesz, nem választható el egymástól. Csakhogy egy „miért-kérdésre” különböző típusú válaszok adhatók.

Az egyik típusú válasz a cselekedet okaira vagy a cselekvő előzetes motívumaira irányul. A motívum cselekvést magyarázó szerepe azt azonban már nem magyarázza meg, hogy mi tesz egy cselekedetet szándékossá. Hiszen egyfelől egy szándékolatlan cselekedet is lehet motivált, másfelől nem minden szándékos cselekedet esetében várható el, hogy a cselekvő tisztában legyen motívumaival.

Egy szándékos cselekvés esetében a cselekvő válasza arra a kérdésre, hogy miért tette azt, amit tett, egyben *gyakorlati érveként vagy megfontolásként* (*practical reason*) is kell szolgáljon a cselekvő számára a cselekedet végrehajtása mellett.⁵ A gyakorlati érvek az elméletitől megkülönböztetett gyakorlati következtetésekben szereplő premisszák. Aquinói Szent Tamást idézve Anscombe egy ponton azt is állítja, hogy a gyakorlati tudás, ami szükségképpen a cselekedetre vonatkozó elsőszemélyű tudás, „az oka annak, amit megért” (Anscombe 2000. 87).⁶

Anscombe elmélete azon alapul, hogy a cselekvő elsőszemélyű tudása arról, hogy miért teszi azt, amit tesz, értelmet ad – és ezzel a szó egy bizonyos ér-

⁵ Ezen a ponton, az írás gondolatmenetét egy kissé megszakítva, egy fordítással kapcsolatos megjegyzést kell tennem. A magyar filozófiai szóhasználatban általános gyakorlattá vált az „indok” vagy néha az „indíték” szó használata a „reason” fordítására. Szerintem ez félrevezető gyakorlat. Az indíték a *motívum* fordítása, ami nem azonos a „reason” filozófiai-technikai értelmével. Bármilyen is legyen az *indíték* egy bank kirablásának, az bizonyosan nem az, hogy a bankrabló tudja, hogy ott tartják a pénzt. Viszont ez utóbbi a cselekvés végrehajtása melletti „practical reason”. Ami pedig a magyar „indok” kifejezést illeti, az etimológiailag az „indító ok”-ból származik, ezért azt a fontos filozófiai vitát, hogy a „reason” ok-e, e fordítás már nyelvi alapon eldöntöttnek tekinti. Történetileg a „sufficient reason” fogalmát általában „elégéses alap”-ként fordítjuk, a „reason”, „raison”, „ragione” fogalmával ugyancsak nem rendelkező német mintájára („zureichender Grund”). A „practical reason” esetében azonban ez nem tűnik természetesnek, mivel a „gyakorlati alap” nehezen értelmezhető kifejezés lenne. Az angolban azonban a „reason” valami olyasmire is utal, ami a *reasoning* része lehet, például egy elv, egy premissza vagy egy bizonyíték. Miután a „reasoning” leginkább érvelés, ezért a legalkalmasabb fordításnak számomra még mindig az „érv”, gyakorlati kontextusban a „gyakorlati érv”, esetleg a „gyakorlati megfontolás” tűnik.

⁶ Az elméleti és gyakorlati következtetés megkülönböztetése Arisztotelészről származik. A gyakorlati következtetéssel kapcsolatos problémákról vö. von Wright 1981, valamint Huoranszki 2011. 39–47.

telmében *racionalizálja* – cselekedetét. A cselekedet intencionalitása (a szándékosság értelmében) pedig éppen abból ered, hogy a cselekedet egyben egy ilyen értelemadó, racionális következtetés eredménye. Az elmélet szerint egy cselekvés annyiban tekinthető szándékosnak, amennyiben egy efféle értelmező következtetés folyománya nemcsak abban az értelemben, ahogyan egy állítás igazsága következhet a premisszáik igazságából, hanem abban ez értelmében is, hogy a gyakorlati következtetés *következménye* maga a cselekedet.

Azonban, Anscombe felfogásával ellentétben néhány – sok más tekintetben egyébként őt követő – filozófus a gyakorlati tudást is az elméleti következtetés egy sajátos formájának tekinti. Eszerint a gyakorlati következtetés következménye nem egy cselekedet, hanem a cselekedet végrehajtására irányuló *szándék*, ami egy tartalommal rendelkező mentális állapot. Ebből pedig az következik, hogy egy cselekvés annyiban tekinthető szándékosnak, amennyiben az egy ok-sági alapon történő elméleti előrejelzés sajátos, első személyű módja.

A hangsúly itt a reflektív, első személyű ismereten van. Nyilvánvaló különbség van a között, ahogyan valaki tudatában van annak, hogy ő maga mit érez vagy hogyan vélekedik valamiről, és a között, mit gondol valaki más érzéseiről vagy vélekedéseiről. Utóbbi csak valamilyen megfigyelésen és következtetésen alapulhat, az előbbi, tehát az első személyű ismeret vagy önismeret azonban nem ezen alapszik; és ilyen értelemben nevezhető „közvetlennek”.

Sok filozófus a szándékos cselekedetekkel kapcsolatos első személyű ismeret is hasonló módon értelmezi. A cselekvő *általában* nem következtetés révén ismeri saját mentális állapotait, beleértve azt is, hogy mit akar tenni és miért. A cselekvő szándékos tetteit saját mentális állapotai, szándékai, vágyai, hitei okozzák. Ezekről általában olyan elsőszemélyű ismerettel rendelkeznek, amelyeket valóban közvetlenül – azaz nem következtetés révén – ismer. Úgy van ezek tudatában, ahogyan saját érzéseinek, érzelmeinek, meggyőződéseinek. *Ezért* tudja mindig azt, hogy mit és miért tesz.

Vico tézise szempontjából vizsgálva mindez azért releváns, mert vannak olyan a cselekvés szándékosságával kapcsolatos elméletek, amelyek bár elismerik, hogy szoros kapcsolat áll fenn a cselekedetek szándékossága és az önismeret között, ezt a kapcsolatot *nem azzal magyarázzák*, hogy maga a megismerő „teszi azt”, vagy „hozza létre azt”, amit megismer. Akármi magyarázza is az önmagunk lelki állapotaira vonatkozó ismeretek különös voltát – ha egyáltalán különösnek kell tekintenünk az efféle ismereteket (Ryle 1974. VI. fejezet) –, az nem az, hogy ezek saját *cselekedeteink* vagy azok tudott eredményei lennének.

Mi több, egyes filozófusok amellet érvelnek, hogy egy cselekvő azért teszi azt, amit tesz, hogy – akárcsak egy külső szemlélő – ezáltal ismerje meg saját cselekvése mellett szóló gyakorlati érvei erejét. Eszerint az önismeret nem a szándékos cselekedetek feltétele, hanem azok *végző célja*. A szándékos cselekvés voltaképp annak tudatosítása, hogy a cselekvő számára *valójában* mik a leg-erősebb érvek, amik cselekedetei mellett szólnak. Maga a cselekedet (utólagos)

evidencia, bizonyíték ezek meglétére. Ezért tudhatja mindig a cselekvő, hogy éppen mit tesz, amikor szándékosan teszi. Ha cselekedetét nem értelmezheti úgy, mint bizonyítékot előzetes szándéka mellett, akkor nem is érezheti úgy, hogy szándékosan cselekedett (vö. Velleman 1989).

A szándékos cselekedet természetéről alkotott ezen felfogás szerint tehát a cselekedet elsőszemélyű ismerete is végső soron mindig egyfajta evidencián kell hogy alapuljon, és ezért az elméleti tudás – és következtetés – egy speciális formájának kell tekintenünk. A gyakorlati következtetés típusát tekintve nem különül el az elméletitől, a gyakorlati tudás pedig épp úgy evidencián alapul, ahogyan az elméleti.

A gyakorlati tudást és következtetést az elméleti tudás és következtetés egy sajátos típusaként értelmező elméleteknek azonban van néhány nehezen elfogadható következménye (ezekkel kapcsolatban lásd Wilson 2000). A legfontosabb ilyen következmény talán az, hogy egy bizonyos értelemben elidegeníti a cselekvőt saját cselekedetétől. Ezekből az elméletekből ugyanis az látszik következni, hogy ugyan a cselekvő közvetlenül ismerheti saját lelki állapotát – szándékát és cselekvésének önmaga számára megjelenő értelmét –, de cselekedete maga már épp úgy ezek külső következményeként jelenhet csak meg számára, ahogyan egy másik megfigyelő számára (vö. Moran 2012).

Továbbá ugyanez igaz a cselekvés eredményeként létrejött bármely alkotásra vagy állapotra is. A cselekvő ezekről alkotott ismeretének épp úgy utólagos megfigyelés az alapja, ahogyan más személyek cselekedeteit is csak azok megfigyelése révén ismerhetjük meg. A különbség pusztán annyi, hogy a cselekvő szükségképpen minden esetben „jelen van” olyankor, amikor cselekszik vagy ennek eredményeként létrehoz valamit, miközben más személyek viselkedésének megfigyelhetősége mindig esetleges.⁷

De vajon mi motiválja ezeket a gyakorlati és elméleti ismeretek alapvető különbségét tagadó elméleteket? Bár nyilván nincs egyetlen teoretikus motívum, úgy vélem, az a feltevés kulcsszerepet játszik sok filozófus efféle elméletek melletti elköteleződésében, hogy az önismeret – és hozzá kapcsolódva, a tudatosság általában – csak úgy érthető meg, ha párhuzamba tudjuk állítani a „külső” tárgyak vagy események *észlelésével*. Az önismeret alapja eszerint nem lehet más, mint *önszemlélet*.

E megközelítés egyik korai verziója az a kantai feltételezés, hogy létezik valamiféle „belső érzék”, ami lehetővé teszi saját lelki állapotaink azonosítását.

⁷ Ezért is lesz nehezen értelmezhető ebben a keretben például a kollektív cselekvés jelensége, amikor a cselekvésnek vagy valamely eredmény létrehozásának lényegi, nem csak esetleges, feltétele mások meghatározott viselkedése. A kollektív cselekvés kollektív szándékok eredménye kellene hogy legyen; csak hogy a kollektív szándék, ha létezik is ilyesmi, aligha lehet hagyományos értelemben vett lelki állapot. Utóbbinak ugyanis csak egy egyén lehet közvetlenül tudatában, csak ő lehet az alanya, egyének egy csoportja nem.

Az ember esetében a szubjektumban már előzetesen benne rejlő sokféleség észrevételéhez belső észlelésre van szükség, és a különbség kifejezése kedvéért érzékelésnek kell neveznünk azt a módot, ahogy e sokféleség a spontaneitás közreműködése nélkül megjelenik az elmében (Kant 2004. B 68).

Kant belső tapasztalatra vonatkozó elmélete természetesen épp olyan komplex és vitatható, mint a már említett külső tapasztalatra vonatkozó. De annyi bizonyos, hogy szerinte, akárcsak a külső tapasztalat esetében, saját lelki állapotaink ismeretéhez is olyan passzív („receptív”) érzetekre van szükség, amelyek „afficiálják” a belső állapotok észlelését.

Érdekes módon sok, Kantot más tekintetben a legkevésbé sem követő kortárs filozófus is elfogad valami hasonlót, amennyiben összeköti az önismeret lehetőségét az észlelés logikájával; még ha azt nem is tagadja, hogy az önismeretnek vannak olyan specifikumai, amelyek megkülönböztetik annak természetét a „külső tárgyak” észlelésétől (lásd például Armstrong 1968. 328–333).

Bár számos érdekes filozófiai kérdés fogalmazható meg azzal kapcsolatban, hogy mik is valójában ezek a specifikumok és hogy azok az elméletek, amelyek az első személyű ismeretet az észlelés mintájára kísérlik meg értelmezni, képesek-e ezeket magyarázni, itt csak arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy ezek az elméletek az önismeretet szükségképpen nem cselekvésként, a cselekvő aktivitásaként, hanem egy előzetesen adott állapotra adott pusztán reflexióként értelmezik. Ezért az ilyen, észlelésalapú elméletek eleve lehetetlenné teszik azt, hogy saját lelki állapotaink ismeretének specifikus módját annak mintájára értsük meg, ahogyan azt a szándékos cselekedetek esetében tesszük; tehát hogy tudásunkat az magyarázza, hogy a megismert dolog saját aktivitásunk terméke.

Az észlelésalapú elméletekből az következik, hogy bár sajátjaim, „belső” lelki állapotaimat mégsem *azért* ismerem, *mert* én hozom őket létre. Róluk alkotott ismeretem inkább ahhoz hasonló, mint saját testemről alkotott külső képzeim. És éppen ezen a ponton válik Vico tézise relevánssá az egyéni – nem pedig társadalmi – önismeret természetére vonatkozó kérdés kontextusában. Vajon azért szándékos-e egy cselekedetem, mert egy sajátos előzetes tudással rendelkezem róla, vagy azért rendelkezem ilyen tudással, mert ez a tudás, ahogyan a cselekvés maga is, saját előzetes aktivitásom terméke?

Végző soron tehát az önismeret természetére vonatkozó kérdés a mentális élet aktív (tág értelemben véve *cselekvő*) és passzív (kanti nyelven kifejezve „receptív”) aspektusainak megértésére vonatkozik.

IV. LELKI ÉLET ÉS TUDATOS CSELEKVÉS

A szándékos cselekvés természetének megértése nem korlátozódik az emberi cselekedetekre. Sokszor alábecsülik annak filozófiai jelentőségét, hogy nemcsak az ember, hanem az állatok is képesek szándékos cselekvésre (ennek jelentőségéről vö. Huoranszki 2023). Ezért az állatok viselkedése esetében is meg kell tudnunk különböztetni azt, amit szándékosan tesznek, attól, ami csak megtörténik velük. Valójában helyesen értelmezve az állatok esetében a biológiai értelemben vett élet és a szándékos cselekvés fogalmai elválaszthatatlanok egymástól. Az élet célszerű aktivitást feltételez, ez utóbbi pedig szorosan kötődik a szándékos cselekvés fogalmához (lásd Thompson 2008).

Ebben az értelemben a szándékos cselekvés fogalma és jelensége is alapvetőbb, mint maga a szándék vagy intenció, ami tipikus módon az emberre jellemző tudatos mentális állapot. A szándék feltételezi a tudatosságot, de nem minden szándékos cselekvésre képes lényről feltételezhetjük, hogy egyben tudatos is, legalábbis a tudatosságnak abban az értelmében, amit az önismeretet feltételez. Talán ezért tűnhet természetesen az a feltevés, hogy az önismeret értelmében vett tudatosság természetét a cselekvés problémájától függetlenül kell megértenünk.

Ha valaki fájdalmat érez, és ennek tudatában is van, utóbbi nem magyarázható azzal, hogy fájdalmát, bármi is legyen az, ő maga „tenné” vagy hozná létre. Persze tehet valaki valamit azért, hogy fájdalmat érezzen, de maga a fájdalom csak tettének következménye lehet, pontosan ugyanabban az értelemben, amelyben a cselekvő képes valaki másnak is fájdalmat okozni. Ezért aztán nem is tőle függ vagy rajta áll, hogy végül is pontosan mit érez. Felismerheti ugyan saját érzetét, de közvetlen módon nem változtathatja meg vagy befolyásolhatja a tartalmát.

Ez azonban nem minden lelki jelenség esetében van így. A képzelet például, legalábbis bizonyos mértékig, tudatosan befolyásolható. Ha valakinek fáj a foga, értelmetlen azt mondani, hogy „akkor most szüntesd meg a fájdalmadat”. De teljesen értelmes azt kérni valakitől, hogy képzeljen el egy elefántot, sőt akár azt is, hogy képzeljen el egy rózsaszínű elefántot (tehát olyasvalamit, amit sohasem tapasztalhatott). A képzelet működése tehát aktivitás, méghozzá olyan típusú aktivitás, aminek fontos szerepe van egy ember mentális életében. Különösen azért, mert nemcsak képeket *képzelhetünk* el, hanem történeteket, a jövőt, sőt azt is, hogy bizonyos hamisnak tartott állítások igazak; ez utóbbit nevezzük feltevésnek, ami elméleti érveléseinkben gyakran döntő szerepet játszik.

Miután elképzelni vagy feltenni valamit saját cselekedetünk, ezért épp úgy lehetetlen kételkedni abban, hogy valójában mit képzelünk el, mint ahogyan nincs értelme kételkedni abban, hogy mit teszünk azokban az esetekben, amikor cselekedetünk szándékos; mivel, mint láttuk, a cselekedet eredményének ismerete nem független attól, hogy mi magunk tesszük.

Természetesen ahogyan a cselekvés esetében, úgy a képzelet esetében is az eredmény ismerete bizonyos mértékig leírásfüggő. Attól, hogy valaki tudatában van annak, hogy éppen egy bálnát fényképez, nem kell hogy tudatában legyen annak is, hogy egy emlőszállatot – nem pedig egy gigantikus méretű halat – örökít meg éppen. Hasonló módon, attól, hogy valaki elképzel egy bálnát, nem kell tudnia, hogy egy emlőszállatot képzel el.

Ámde, bár véleményem szerint a leírástól való függőségnek döntő jelentősége van az úgynevezett felfoghatósági érvek filozófiai elméletekben játszott szerepének megértésében,⁸ e függőség ténye önmagában nem kérdőjelezi meg annak jelentőségét, hogy mindazt, amit *valóban* tudhatunk arról, amit elképzelünk (vagy felteszünk), azt azért tudjuk, mert saját mentális cselekedetünk, aktivitásunk eredménye. Elképzelni vagy feltenni valami igazságát nyilvánvaló módon mentális tevékenységek.

Az azonban egy további fontos kérdés, hogy mi a helyzet az ismeretekkel vagy a tudással általában? Hume filozófiájának egyik legfontosabb és talán legvitathatóbb öröksége az a nézet, hogy szemben a képzelettel (vagy „fikcióval”), a világról alkotott hiteink vagy meggyőződéseink *nem lehetnek* tudatos aktivitás termékei (vö. Hume 1748/1973. 73–77). El tudom ugyan képzelni, hogy a szomszédomban lakik egy elefánt, de elhinni már nem tudom. El tudom képzelni (talán) egy almáról, hogy kék színű, de ha ránézek az előttem levő almára, ami történetesen zöld, nem tudom elhinni, hogy az, amit látok, valójában kék.

Hume elméletéből az következik, hogy az episztemikus attitűd értelmében vett hit vagy vélekedés – a vallási meggyőződés talán más kérdés – nem tevékenység eredménye, hanem passzív állapot. Valaki felismerheti, hogy mit hisz, épp úgy, ahogyan tudatában lehet annak, hogy fájdalmat érez, de nem azért, mert ez a saját tettének eredménye. Hume maga ezt olyannyira komolyan gondolta, hogy magát a hitet is egyfajta érzésnek tekintette, ami bizonyos képzetekhez társul.

Ez utóbbi tekintetben manapság nem sok filozófus követné Hume-ot, de az az elképzelés, hogy episztemikus állapotaink nem saját tevékenységünk termékei, széles körben elfogadott filozófiai álláspont. E felfogás szerint, ha ezeket az állapotokat saját cselekvésünk eredményének tekintenénk, azzal lényegi funkciójukat ásnánk alá. A legkevesebb, hogy becsapjuk önmagunkat a tekintetben, valójában mit hiszünk: azt *képzeljük*, hogy olyasvalamit fogadunk el igaznak, amit valójában *nem hihetünk el*. Vagy ami még ennél is rosszabb, nem úgy tekintünk a hiteinkre, mint amelyek célja az igazság reprezentációja, hanem mint olyan állapotokra, amelyek egyéb vágyott céljaink elérését szolgálják.⁹ Ezért aztán

⁸ Ezzel a felfoghatósági érv használatával kapcsolatos problémával máshol részletesebben is foglalkozom, vö. Huoranszki 2024a. 17–24.

⁹ Ahogyan például Pascal híres istenérvében történik: mindent összevetve jobban járok, ha elfogadom Isten létezését, de vajon érvként szolgálhat ez amellelt, hogy ne is kételkedjek

sem a hitek mentális életünkben betöltött szerepével, sem természetével nem egyeztethető össze, hogy saját mentális cselekedeteink eredményeinek tekintsük őket.

Bármilyen népszerű és első hallásra talán plauzibilis is legyen ez a hitek és meggyőződések lényegi passzivitásáról alkotott elmélet, valójában elfogadhatatlan. Az elmélettel kapcsolatos egyik jól ismert technikai nehézség annak magyarázata, hogy miként rendelkezhetünk első személyű ismerettel saját hiteinkről egyáltalán, azaz hogyan lehetünk tudatában annak, amit hiszünk. Még ha a fájdalom esetében feltételezhetjük is, hogy van valamilyen Kant által tételezett „belső érzék”, amivel fájdalomunkat érzékeljük, az, hogy létezik egy olyan „belső kognitív szem”, amivel „láthatjuk” vagy „lenyomozhatjuk”, hogy éppen mit hiszünk, olyan *ad hoc* feltevésnek tűnik, ami több problémát vet fel, mint amennyit megold.

De a „technikai jellegű” nehézségeknél számomra sokkal súlyosabb érvnek tűnik, hogy ha episztemikus attitűdjeinket pusztán passzív állapotoknak tekintjük, akkor ezáltal kognitív képességeink azon részét, amelyek segítségével a valóságot megérteni próbáljuk, teljesen kirekesztjük aktív és tudatos lelki életünk spektrumából. Pusztán megfigyelői leszünk annak, ahogyan igyekszünk megismerni a világot, anélkül, hogy arra lelki életünkben bármilyen aktív befolyásunk lehetne. Általában, ez a hitek természetéről alkotott felfogás lehetetlenné teszi annak megértését, hogyan vagyunk képesek bármilyen *reflektív, kritikus* gondolkodásra.

És ez nem egyszerűen az elmélet véletlen, könnyen elkerülhető következménye. Hume a hitek passzivitásáról alkotott eredeti elméletének lényegi célja ugyanis éppen a reflektív, kritikus gondolkodás racionalitásának, sőt lehetőségének tagadása volt.

Mivel az elmének az a tevékenysége, amellyel hasonló okokból hasonló okozatokra fordítva következtetünk, az emberiség fennmaradása szempontjából ennyire fontos, ezért aligha bízhatjuk azt értelmünk csalóka levezetéseire. Hisz értelmi tevékenységünk lassú [...] és minden életkorban és életszakaszban még a legjobb esetben is rendkívül hajlamos hibákra és tévedésekre. Méltóbb hát a természet közismert bölcsességéhez, hogy ezt az ennyire fontos értelmi tevékenységet *valamiféle olyan ösztön vagy mechanikus hajtóerő útján biztosítsa, amely hibátlanul működik [sic!]*, a gondolkodás és élet megjelenésekor azonnal megnyilvánul, s az értelem nehézkes levezetéseitől független. (Hume 1748/1973. 85, saját kiemelésem.)

Az episztemikus attitűdjeink lényegi passzivitására vonatkozó hume-i tézis tehát valójában Hume azon elméletének a következménye, amelyet a szerző az

benne? Az intenció és előrejelzés kapcsolatáról, valamint arról, hogy ez miként függ össze a Pascal-féle problémával, lásd Harman 1997.

ismeretek életünkben és gondolkodásunkban játszott szerepéről alkotott. Ennek az elméletnek lényegi eleme, hogy cselekedeteinket és gondolkodásunkat meghatározó attitűdjeink csakis a „megszokás”, modern nyelven kifejezve a mechanikus *kondicionálás*, eredményei lehetnek. Márpedig a kondicionálás eleve kizárja a kritikai reflexiót. Ha ösztönös következtetéseinkre és az azokon alapuló hitekre reflektálni próbálunk, magát az ösztönös következtetés lehetőségét ássuk alá.

Hume filozófiájának célkeresztjében a karteziánus racionalizmus állt, amelynek kiindulópontja, hogy minden reflektálatlanul elfogadott előzetes vélekedésünket, származzon az akár az észlelésből, akár egyéni megszokásból vagy társadalmi hagyományból, kritikai reflexió tárgyává kell tennünk. Az ismertelmélettel foglalkozó filozófusok egy jelentős részét, különösképpen az empiristákat, Hume érvei meggyőzték.

Van azonban valami igen furcsa és paradox abban, hogy e meggyőződésüket sokszor a világ tudományos megismerésére vonatkozó hivatkozásra alapozzák. Ugyanis a tudományos – és bizonyos mértékig a filozófiai – gondolkodást, ami lényegénél fogva kritikus, reflektív tevékenység, éppen a *pusztán* a hagyományon és közvetlen észleleten alapuló következtetések tudatos megkérdőjelezése teszi lehetővé. És pontosan ugyanez a tudatos mentális *aktivitás, tevékenység* teszi lehetővé azt is, hogy saját hiteinkről és meggyőződéseinkről ismeretet szerezzünk.

Nem minden viselkedésünket meghatározó kognitív állapot tudatos. Talán a legtöbb nem az. Ezekre talán érvényes az, amit Hume állít, tehát hogy ösztönös mechanizmusok és nem tudatos reflexió termékei. De ha tudatában vagyunk saját episztemikus állapotainknak, akkor az csakis azért lehetséges, mert azok valamely tudatos tevékenység eredményei. Ahogyan szándékos cselekedeteink eredményével azért és annyiban – „olyan leírás mellett” – lehetünk tisztában, mert mi magunk hozzuk létre őket, saját episztemikus állapotainkat azért ismerhetjük, mert saját tudatos mentális tevékenységünk eredményei; nem pedig azért, mert valamilyen „magasabb belső megfigyelési pontról alátekintve” passzív módon észleljük őket.

V. AZ ÉSZ KÉPE ÉS TETTE

Mindezek miatt számomra van valami ironikus és megmagyarázhatatlan abban, ahogyan sok kortárs filozófus Hume elméletét a modern tudományos gondolkodás első filozófiai megalapozásának tekinti. Valójában a modern tudomány mint szellemi-kulturális vállalkozás nem az empirizmus, hanem sokkal inkább karteziánus hagyomány örököse.¹⁰

¹⁰ További vizsgálat tárgyát képezheti természetesen, hogy a tudomány eszméje *általában* honnan ered. A *tudás* kritikai jellege önmagában nem karteziánus gondolat, de a *modern*

Mindenekelőtt, a tudomány a pusztá hagyomány vagy az érzéki benyomások alapján elfogadott nézetek kritikai vizsgálatán alapul. Nem az a kérdés, hogy a hagyományt minden esetben el kell-e utasítanunk – nyilván nem –, hanem az, hogy bármit tudásként fogadhatunk-e el anélkül, hogy kritikai vizsgálat tárgyává tesszük.

Másodszor, e kritikai vizsgálat tudatosan alkalmazott, meghatározott szabályok, azaz *módszer* szerint történik. Egy tudományos elmélet akkor és azért fogadható el, amennyiben e szabályok alkalmazásának eredményeként jön létre. A tudomány, mint intézményrendszer, publikusan ismert és elfogadott szabályok alapján működik, a tudományos eredmények tudatos, tervezett cselekedetek vagy gondolkodás – azaz mentális cselekvés – eredményei.

Senki nem venne komolyan egy olyan tudományos hipotézist, amely egy pusztá, reflektálatlan ösztön működésének vagy mechanikus kondicionálásnak a terméke; ha egyáltalán van értelme bármi ilyesmit „hipotézisnek” tekinteni, miután egy hipotézis természeténél fogva tudatos tevékenység eredménye kell, hogy legyen. Hume elmélete szerint azonban a kritikai, reflektív gondolkodás épp úgy nem segíthet bennünket a természet megértésében, ahogyan a spontán érzelmi válaszok által generált erkölcsi ítéleteinket is csak gyengítheti, semmilyen módon sem alapozhatja meg, a tudatos reflexió.

A manapság uralkodó empirista felfogás szerint Hume-nak illetve a „humeiánusoknak” mégis igazuk van abban, hogy a modern tudomány nem lehet karteziánus. A modern természettudományokban ugyanis minden bizonnyal alapvető szerepet játszik a kísérlet és a megfigyelés. A karteziánus gondolkodás hume-i kritikájának lényege pedig a természetről alkotott „pusztá” *a priori* tudás lehetetlenségének bizonyítása.

A probléma ezzel az érvel az, hogy a karteziánus tudomány állítólagos *a priorizmus* maga is inkább Hume találmánya, nem pedig eszmetörténeti valóság. A racionalista felfogás szerint az *elvekből* levezett *demonstratív* ismeret áll szemben a *partikuláris tényekre* vonatkozó (észleleti vagy történeti) ismeretekkel, nem pedig az *a priori* az *a posteriorival*. Márpedig a tudomány nagy része pontosan ilyen demonstratív ismeretekre törekszik.¹¹

Senki sem állítja vagy állította, hogy maguknak az elveknek a *felfedezése* teljes mértékben független lenne – vagy kellene hogy legyen – a tapasztalattól. A racionalista tudományfelfogás mindössze azt tagadja, hogy a reflektálatlan tapasztalat önmagában megalapozhatna bármiféle tudományos ismeretet. A tudományosnak tekintett ismeretek bizonyosan nem vezethetők le vagy alapulhatnak

tudomány bizonyos sajátosságai, például a természet nomikus (törvényjellegű) szerkezetének feltételezése idegen volt a görög hagyománytól; annak eredete bizonyosan a „másodlagos okok” fogalmának descartes-i (át)értelmezésében lelhető fel.

¹¹ Arról, hogy mit gondolok részletesebben az *a priori* fogalmával kapcsolatos félreértésekről, különös tekintettel a tudományos ismeretek kontextusára, vö. Huoranszki 2024b. 78–86.

pusztán a reflektálatlan tapasztalaton, mivel azok mindig valamilyen autonóm, kritikai értelmi tevékenység eredményei.

Továbbá, sem a kísérletezés, sem a tudományos megfigyelés nem „passzív” észlelés vagy valamilyen ösztönös mechanizmus működése. A kísérlet és a tudományos értékű megfigyelés tudatos, célvezérelt emberi tevékenységek. A cél pedig éppen az, hogy értelmünk segítségével képesek legyünk túljutni azon, ami a közvetlen tapasztalatban megmutatkozik.

De hogyan lehet képes erre az emberi értelem? Mi köti össze az általa megismerni igyekezett világgal, ha nem a pusztá tapasztalat? Véleményem szerint, és talán Kelemen véleménye szerint is, az egyetlen lehetséges válasz erre a kérdésre: az észszerűség, a racionalitás. Mégpedig az észszerűség abban az erős értelemben, amelyben a racionalitás nemcsak a megismerő egyént, hanem a megismerő közösséget is megilleti.

De mi következik ebből a „Verum est ipsum factum” elv érvényességére nézve? Ha a megismerés tárgyának racionalitása feltétele a tudományos ismereteknek, és az is igaz, hogy racionalitást csak emberi cselekedeteknek vagy az ember által alkotott létezőknek tulajdoníthatunk, akkor talán igaza van Viconak és az őt követőknek abban, hogy valódi tudomány tárgya csak a történelem, társadalom, vagy általában a kultúra lehet. A nem általunk teremtet, tőlünk függetlenül létező természet valós struktúráját sohasem ismerhetjük meg, mert nincs értelme benne racionalitást keresni.

Ebből továbbá az is következik, hogy a racionalitást csakis a (természet)tudományos *tevékenységben* vagy az elméletalkotás módjában kereshetjük, nem pedig abban, ami e tevékenység során létrehozott elmélet *tárgya*. Tulajdonképpen éppen ez a modern tudományfilozófia mint diszciplína előfeltevése: a tudományok racionalitásának – illetve posztmodern változatában racionalitásuk határainak – azonosítása a tudományos elméletek szerkezetének vagy történetének vizsgálata segítségével. Anélkül, hogy mondanánk valamit arról, hogyan lehet végső soron a tudományos elméletek célja az értelmi tevékenységünktől függetlenül létező természeti valóság megismerése.

Másfelől azonban a természet tudományos megismerésének lehetősége a vico-i tézis kritikájaként is értelmezhető. Akárhogyan értelmezzük is a cselekvés elsődlegességét a megismeréshez képest, az nem alapulhat pusztán azon, hogy a tudás tárgya csakis saját cselekedeteink eredménye lehet. Mivel nem minden tudás (individuális vagy kollektív) önismeret.

Egy dolog azt állítani, hogy a világ kritikai reflexión alapuló ismerete feltételezi azt, hogy tudjuk, mit gondolunk róla és miért, mivel bármely a világról alkotott tudományos ismeret egyben saját mentális tevékenységünk terméke is. Az azonban egy másik kérdés, hogy lehet-e az, amit e tevékenység révén meg akarunk ismerni, a megismerésünktől függetlenül is létező természeti igazság.

Mi teszi lehetővé akkor ennek az igazságnak a megismerhetőségét? Talán az, hogy a világ általunk megismerhető szerkezete maga is racionális; és éppen

ezért lehetséges, hogy az ember racionális fizikai és lelki tevékenysége – tudatos megfigyelés, kísérletezés és legfőképp: tudatos elméletalkotás – segítségével azonosítható legyen.

Ha ez így van, akkor a filozófiai és a tudományos megismerésnek is feltétele, hogy tárgya maga is racionális legyen.

Az igaz nem az érzéki felszínen lelhető fel; ez különösképp áll mindarra, ami tudományos igénygel lép fel, amikor az ész nem pihenhet és az elméleti reflexió elkerülhetetlen. *Aki ésszerűen tekint a világra, arra a világ is ésszerűen tekint vissza*; hiszen a kettő kölcsönhatásban van. (Hegel 1979. 18, saját kiemelésem.)¹²

Ezt persze az empirizmus által dominált tudományfilozófia szerint komolyan nem vehető Hegel állítja egy ponton (sőt több alkalommal különböző műveiben). Érzésem szerint azonban éppen ezek a sorok ragadják meg legjobban azt, ami minden tudományos elméletalkotás lényegi normája.

Ha az ésszerűség valóban a megértés feltétele, de a racionalitás csak saját tevékenységünket és az önmagunk által teremtett létezőket illelhetné meg, akkor a természettudományos ismeret kevéssé bizonyos vagy megalapozott ismeretnek kellene tekintenünk, mint a társadalom- vagy általában kultúrtudományos (vagy szellemtudományos) ismereteket. Erre azonban semmi okunk nincs, és – bár ennek korlátozott jelentősége van – egészen biztosan nem tükrözi a közvélekedést. És ami ennél fontosabb, teljesen ellentmond a gyakorló tudósok saját vélekedésének, akik többnyire a természetben fellelhető igazságot keresik, a tudományos tevékenységet pedig az igazság keresése eszközének tekintik, nem egy olyan szervezett öntevékenységnek, amelynek pusztán mellékterméke, hogy a természetre vonatkozó hipotéziseket fogalmaz meg.

Érdekes módon a tudományos tevékenység és a tudományok tárgyának racionalitása közti összefüggést a szellemtudományok által nagyra becsült, de a kortárs tudományfilozófusok többsége szerint tévutakon járó Hegel még világosan látta.

[...] a görög Anaxagorasz mondta ki először, hogy a *nous*, az értelem általában, vagyis az ész kormányozza a világot [...] A naprendszer mozgása változhatatlan törvényeket követ; ezek a törvények alkotják a naprendszerben az észet. [...] Az a gondolat, hogy ész a természetben van, amennyiben a természetet változhatatlan módon általános törvények irányítják, talán nem is lep meg bennünket, *amennyiben ez a gondolat*, mint Anaxagorasznál, *a természetre korlátozódik*. Megszoktuk már, nem csodálkozunk rajta. [...] Szókratész átvette Anaxagorasztól, és később aztán uralkodóvá vált a filozófiában [...] (Hegel 1979. 23, a fordítást módosítottam, saját kiemelésem.)

¹² A Hegel-szövegeket Szemere Samu fordításának alapján, de némileg módosított formában idézem.

Hegel számára, aki, mint láthattuk, a racionalitás szempontjából tekintett a világra és gondolkodásra egyaránt, nem volt kérdés, hogy a természet megértésének és a tudományos ismereteknek egyaránt feltétele a világ érzékelhető felszíne alatt rejlő immanens racionalitás. Ezt magától értetődőnek tekintette.

Amit *nem* tekintett magától értetődőnek, az az emberi társadalom (állam, jogrendszer) és a történelem racionalitása. A társadalom és történelem ugyanis, szemben a természettel, nem a „változhatatlan törvények” terepe, hanem az állandó és teljesen esetlegesnek tűnő, rendszertelen változásé. Ezért szorul *bizonyításra*, hogy „a világtörténet (is) az ész képe és tette” (Hegel 1979. 22).

Azt kellene tehát megértenünk, hogy mi teszi azzá, ha – nyilvánvalóan – nem a benne fellelhető törvényszerűségek. Ha ezt nem találjuk, akkor Hegel kísérlete arra, hogy az emberi történelmet az „ész tetteként” értelmezze, nem más, mint szekularizált teológia, ami reménytelenül igyekszik a gondviselés nyomait felfedezni az emberi faj teljesen esetleges és legkevésbé sem az ész által vezérelt történetében.

Bizonyos vagyok benne, hogy pályafutása egy jelentős részében Kelemen János is erre kereste a választ. Ebben talán segítette őt a marxi filozófia iránti érdeklődése is, hiszen a marxi történelemszemlélet minden bizonnyal teleologikus, egy a történelem egészét a végcél felől szemlélő és megérteni igyekvő elmélet. Én azonban befejezésül Hegel filozófiájára visszautalva szeretnék választ keresni erre a kérdésre, még ha válaszom éppen nem a hegeli lesz is.

Kelemen-től tanultam meg annak a hegeli gondolatnak a jelentőségét, amit később kedvenc neohegeliánus (vagy tágabb értelemben neoidealista) szerzői elevenítenek fel, és ami szerint a történelem szükségképpen a szellem (*Geist* vagy *Mind*) története. Bármilyen, ami nem érthető meg úgy, mint az emberi elme tevékenységének terméke, definíció szerint nem tartozhat a történelemhez.¹³

Csakhoggy érzésem szerint, és Hegel elképzelésével szemben, az emberi elme tevékenységi formái nem alkotnak egységes egészet vagy rendszert. Egyfelől vannak ennek a tevékenységnek olyan termékei, amelyekben világosan megnyilvánul a racionalitás; sőt, a szellem bizonyos tevékenységi formáinak racionalitása sokszor éppen ezek történetében ragadható meg a legjobban. Ilyen tevékenység mindenekelőtt maga a filozófia, de ilyen bizonyos mértékig a tudomány is. A hegeli hagyomány fontos tanulsága, hogy a tudomány története – legyen az természet- vagy szellemtudomány – sok egyéb mellett lényegileg az emberi racionalitás kibontakozásaként és manifesztációjaként értelmezhető.

Másfelől azonban ez nem áll a szellem minden termékére, beleértve a politikai társadalom és a kultúra számos területének történetét. Itt, bármit igyekezzon is jogfilozófiájában vagy történetfilozófiájában igazolni Hegel, az irracionalitásnak legalább akkora szerepe van, mint az észszerűségnek.

¹³ Ennek a gondolatnak talán legmarkánsabb késői megfogalmazója Collingwood 1939. 110–119.

Ámde csak olyan lény lehet képes az irracionális viselkedésre, amely rendelkezik a racionalitás képességével is. Éppen ezért a történelem és társadalomtudományok célja sokszor éppen annak megértése, hogy miként hozhat létre az emberi tevékenység olyasvalamit, ami önnön racionalitásának nyilvánvaló tagadása. Talán éppen ez az ész igazi csele, nem pedig az, ahogyan a saját céljait követő sokaság megvalósítja akár az isteni gondviselés, akár a biológiai értelemben vett emberi faj lényeginek gondolt céljait; tehát nem az, amit Kant, Hegel vagy Marx gondolt az emberi történelemről; és amiben sokan, talán Kelemen Jánost is beleértve, valaha reménykedtünk.

IRODALOM

- Anscombe, Gertrude Margaret Elisabeth 2000. *Intention*. 2. kiadás. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Armstrong, David 1968. *The Material Mind*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Collingwood, Robin G. 1939. *An Autobiography*. Oxford, Clarendon Press.
- Collingwood, Robin G. 1987. *A történelem eszméje*. Ford. Orthmayr Imre. Budapest, Gondolat.
- Harman, Gilbert 1997. Practical reasoning. *The Review of Metaphysics*. 29/3. 431–463.
- Hegel, Georg Wilhelm Fridrich 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hume, David 1748/1973 *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon.
- Huoranszki Ferenc 2011. Gyakorlati racionalitás és akaratgyengesség. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/1. 34–55.
- Huoranszki Ferenc 2023. Intentional Actions and Final Causes. *Hungarian Philosophical Review*. 67/2. 152–178.
- Huoranszki Ferenc 2024a. Lehetőségek és lehetséges világok. *Magyar Filozófiai Szemle*. 68/2. 7–34. <https://doi.org/10.70510/mfsz.18669>
- Huoranszki Ferenc 2024b. Kant a természet fogalmáról, avagy egy kritika kritikája. *Magyar Filozófiai Szemle*. 68/3. 68–102. <https://doi.org/10.70510/mfsz.19746>
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kelemen János 1969. *Mi a strukturalizmus?* Budapest, Kossuth.
- Kelemen János 1977. *A nyelvfilozófia kérdései – Descartes-tól Rousseau-ig*. Budapest, Kossuth.
- Kelemen János 1984. *A „nemes hölgy” és a „szolgálóleány”*. Budapest, Gondolat.
- Kelemen János 1986. Nyelv, tudat, intencionalitás. John Searle az intencionalitásról. *Filozófiai Figyelő*. 8/3–4. 191–203.
- Kelemen János 2000. *Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei*. Budapest, Atlantisz.
- Moran, Richard 2012. *Authority and Estrangement: An essay on self-knowledge*. Princeton, Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt7sgs5>
- Ryle, Gilbert 1949/1974. *A szellem fogalma*. Ford. Altrichter Ferenc. Budapest, Gondolat.
- Searle, John R. 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173452>
- Thompson, Michael 2008. *Life and action*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Vico, Giambattista 1979. *Az új tudomány*. Ford. Dienes Gedeon és Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Velleman, J. David 1989. *Practical Reflection*. Princeton, Princeton University Press.

- von Wright, Georg Heinrich 1981. Az úgynevezett gyakorlati következtetésről. Ford. Lónyai Mária. In Lónyai Mária (szerk.) *Tények és értékek. A modern angolszász etika irodalmából*. Budapest, Gondolat. 505–536.
- von Wright, Georg Heinrich 1971/1987. Magyarázat és megértés. Ford. Csontos László. In Bertalan László (szerk.) *Magyarázat, megértés és előrejelzés*. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont. 43–210.
- Wilson, George M. 2000. Proximal Practical Foresight. *Philosophical Studies*. 99/1. 3–19. <https://doi.org/10.1023/A:1018749523489>

Individualizmus, társas és társadalmi a nyelvben

Kelemen János és a mai kognitív tudomány felfogása
a nyelv emberi specificitásáról*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22306>

I. BEVEZETÉS

A tanulmány a nyelvfilozófus Kelemen János korai nyelvértelmezéséből indul ki. Ez a felfogás eltérő érvekkel az 1960-as és az 1970-es évek két elképzelését vitatta az emberi nyelv specifikumáról. Az egyik bírált elmélet a korai Chomsky felfogása volt, mely a nyelv különlegességét a nyelven belül, sajátos típusú szabályok rendszerében értelmezi, melyeket az individuális beszélők mentális rendszeréhez rendel. A másik vitatott elképzelés a korai etológia felfogása volt, mely a nyelvet az állati közlési rendszerek evolúciós kibontakozásaként értelmezte, mint egyéni biológikumot. Kelemen mindkét felfogással az emberi nyelv társadalmi működését és eredetét állította szembe. Csányi Vilmosmal folytatott vitájában ez egyenesen úgy jelenik meg, mint a természettudományos és a filozófiai megközelítés közti dialógus lehetetlensége.

Az azóta eltelt fél évszázad az emberi nyelv különlegességét a kognitív tudomány szakmaközi párbeszédei keretében új módon mutatja be. Az agy, a társas élet és a kommunikációs közeg megváltozásait elemezve a nyelv és társas mivolt közötti kapcsolatot ma összetettebben látjuk, a nyelvet a társadalom helyett az elemi társas élethez kapcsoljuk. Tovább folyt az etológiai és összehasonlító anatómia építkezése, mely a Chomskyék kifejezését használva Tágan Vett Nyelvi Készségek (agyfejlődés, hangészlelés, mozgásszervezés, osztályozás, kommunikáció) lépcsőzetes evolúcióját igazolja, ehhez képest azonban a Szűken Vett Nyelvi Készség, a rekurzív mondatban sajátosan emberi új fejlemény lenne. A gyermeki nyelvi fejlődésről is átalakult a felfogásunk. Michael Tomasello és a CEU keretében Csibra Gergely és Gergely György munkái egy új társas tanulási

* Előadás a *Nyelv – filozófia – történet* címmel az ELTE BTK Filozófia Intézet Kelemen János emlékének szentelt évadnyitó konferenciáján, 2024. október 10. Köszönöm Zvolenszky Zsófiának a meghívást, Ambrus Gergelynek pedig a felkérést az írott változat elkészítésére.

készséget tekintenek innát kiindulópontnak. Az ember különlegessége a közös szándék rendszerének kialakulása, ami egy olyan gondolatértelmező társas intelligenciához vezet, amely a nyelv evolúciós megjelenésének és a Természetes Pedagógia révén elsajátításának biológiai társas kerete. Az egykor volt biológiai-társadalmi szembeállítás mára kifinomult, elkülönítve a társast és a társadalmit, és ezzel számos emberi kognitív vonás különlegességét, beleértve a nyelvet is a társas intelligencia biológiai formálódásához kapcsolja.

I. A NYELV AZ 1970-ES ÉVEK HAZAI BÖLCSÉSZETÉBEN

Mi mozgatta a fiatal, éppen csak Budapestre került Kelemen Jánost az 1970-es évek elején? A jelek és szerkezetek új kísértése. A strukturalizmussal foglalkozó Kelemen (1969) a bölcsészeti és társadalomtudományi nyelvi fordulat egyik letéteményese volt Budapesten, a filozófiában Altrichter Ferenc (1972) és Nyíri Kristóf (1970) mellett. Sajátos ízt is képviselt már ekkor is: az egyre anglo-magyar világban a nyelv és a kultúra szerkezeti elemzésében mindig felvonultatta a latin, főleg franciás szempontot is. Barthes, Derrida, Eco, Foucault, Kristeva Kelemennél (pl. 1976a) akkor szerepelnek, mikor ez még nem napi bölcsész divat: számára ők még nyelvfilozófusok, nem véleményformáló ideológusok. És a filológus Kelemen a kartézianus nyelvészet iránti lelkesedés közepette hazai közegben először mutat rá arra, hogy a Chomsky (1966) által karteziánusnak nevezett nyelvészet számos részletében nem is Descartes-tól indul. Ugyanakkor kétségtelenül individualisztikus, amikor Descartes az ideális nyelvet egy ideálisan hierarchikus az egyén által működtetett osztálybasoroláshoz kapcsolja. Ebben az értelemben a francia racionalizmus örökségéhez is tartozik a huszadik század generatív nyelvészete. Kritikai megjegyzéseiben a filológus Kelemen (1973b, 1977) arra mutat rá, hogy a professzionális történeti Descartes filológia nem azonos az örökség aktuális célokra felhasználásával. Mindkét hagyományörzés jogos azonban, mondanánk ma.

Maga a strukturális mozzanat előtérbe állítása döntő fordulat volt sok bölcsész életében, de a hatvanas-hetvenes évek egész besunnyadt hazai szellemi életében is. Ezek nem voltak ártatlan dolgok. Az a struktúraelv, amit Kelemen is képviselt, új hangot adott a klasszikus akcidentális történetiség, az ezt kísérő vagy kontrázó üres materialista retorika s a dialektikus semmi nyikorgása helyett. A hegeli maszlaggal szembeállítva maga a szerkezet volt ennek a nemzedéknek a számára alapvető kérdés. Alapvető volt ez a kor utcai, köznapi életében is, mert a tágran értelmezett strukturalizmus életmódot is képviselt, a polgári rend gondolatát csempészte be Kádár Káoszába (lásd erről Kiefer 2019, Pléh 2021).

Az 1970-es évek világát, amelyben Kelemen János is elindult a filozófusi pályán, a nyelvvel kapcsolatban két feszültség jellemezte a nagyvilágban és többek között Kelemen közvetítésével idehaza is.

- A nyelvészeti mentalizmus és individualizmus Chomsky elindította programja szemben a nyelv társadalmi értelmezésével.
- Az etológia naturalista emberképe, mely a nyelv kérdését az állati megismerési és közlési rendszerek világának keretében értelmezi, ismét szemben a nyelv társadalmi értelmezésével.

Kelemen mindkét, egymással is vitatkozó felfogást társadalmi elvű bírálatban részesítette, kezdetben marxista retorikával, de minket most nem ez a mozzanat érdekel, hanem a nyelv társadalmiságának kiemelése. Kelemen egy Robinson elvű emberképet rendel mind Chomskyhoz, mind ez etológiai naturalistákhoz, s ezzel Wittgenstein privát nyelv bírálatát és egy kezdetben marxista cselekvéseméletbe helyezett beszédaktus elméletet állított szembe.

II. A NYELVÉSZETI INDIVIDUALIZMUS ÉS A TÁRSADALOM KELEMENNÉL

Az 1960-as és az 1970-es években a hazai elméleti közegekben domináns generatív nyelvészeti felfogás (Chomsky, 1965, 1968) lényeges mozzanatai a nyelv lényegére igen provokatívak voltak.

- Az emberi nyelv különlegessége a *nyelven belül* keresendő (nem egyéb kognitív rendszerekben vagy a társadalomban).
- *Sajátos típusú szabályok* adják ezt a különlegességet (beágyazás, transzformációk).
- *Individuális mentalizmus* jellemzi a nyelvi rendszert. Ez részben *ontológiai mentalizmust jelent*. A nyelv mentális valósága nem valami egyének feletti absztrakció, hanem a nyelv az egyes beszélők elméjében létezik.
- *Módszertani mentalizmus* is járt vele. A beszélők intuíció révén hozzáférnek ehhez a rejtett mentális rendszerhez, képesek megítélni, mi lehetséges és mi nem saját nyelvtanuk szerint. Ez utóbbit az 1980-as évektől elhagyják.

Kelemen János ebből a nyelvi rendszer sajátos szabályok szerint szerveződésére hivatkozó tézist elfogadta, az individuális mentalizmust azonban sem ontológiai, sem módszertani formájában nem. Két nyelvfilozófiai felvetését idézem, az elsőt a hetvenes évekből, a másodikat egy nemzedékkel későbből. Az első a szubjektum válságát emeli ki, aminek része az egyéntelenített strukturalista emberkép.

A társadalom- és humán tudományok huszadik századi története a karteziánus szubjektum összeomlásával esik egybe. A marxizmus, a pszichoanalízis és a nyelvre irányuló új típusú reflexiók kihúzták a talajt a magába zárt, autonóm és racionális szubjektum mítosza alól, mely metafizikailag a lélek pszichologista elméletében, a gondolkodás és a nyelv egymástól való elszakításában, illetőleg

a nyelv privát koncepciójában fejeződött ki. Ez a mítosz a polgárság klasszikus korszakának, az elszigetelt magántermelők társadalmi viszonyainak a terméke, s nyilvánvalóan tarthatatlan a „késő-kapitalizmus” és a szocialista forradalom századában.

Nyilvánvaló, hogy a szubjektum mítoszának elvetése több dolgot jelenthet. Jelentheti egy új szubjektum-fogalom kidolgozását (a marxizmus antropológiai koncepciója alapján), de jelentheti a szubjektum minden releváns értelemben való felszámolását is. Ezt tette a logikai pozitivizmus, s ennek vagyunk tanúi akkor is, amikor a „szubjektum” helyébe a „struktúra” vagy a „nyelv” kerül, mint minden emberi jelenség végső magyarázó elve. („A nyelv – mondja Barthes – nem állítmánya egy szubjektumnak [...], a nyelv a szubjektum”).

A nyelvfilozófia, a nyelvészet és a szemiotika félévszázados története azt mutatja, hogy a különféle iskolák többnyire az utóbbi értelemben voltak „antikartezianusok”. Amiből persze nem az következik, hogy az új humán tudományok diszciplínáin a hagyományos metafizikához való visszatérés segíthet, mint Chomsky véli, aki a kartezianus racionalizmus vizeire reméli visszakormányozni a nyelvészet hajóját. (Kelemen 1976a. 183).

A strukturalizmus gondolja, hogy az egyszer már kialakított polgári szubjektumot felváltja egy az embertől elidegenített struktúrával. Chomsky és követőinek baja pedig, hogy ez ellen úgy küzdenek, hogy visszahelyezik minden struktúra mögé a felelevenített polgári ént. Kelemen az Énnel a társadalmat állítja szembe, mint az elme és a nyelv hordozóját és magyarázatát.

Ez a visszavezetés, mint Kelemen világosan exponálja, egy sajátos ember- és nyelvképet feltételez az elsajátításra is. Felteszi, hogy gondolkodás már nyelvtől függetlenül és az egyedfejlődésben is már azelőtt létezik, hogy a gyermek beszélné. Ráadásul a kibontakozás a nyelvre sajátos elveket, nyelvi innátizmust feltételez.

A nyelv elsajátítására vonatkozó hipotézis, mely a kartezianus nyelvelméletben nem Descartes-nál, hanem Cordemoy-nál fogalmazódik meg, ugyancsak a gondolkodás eleve adottságának feltételezésére támaszkodik [...] Ahhoz, hogy a gyermekek egyáltalán elsajátíthassák a nyelvet, már készen megformált gondolkodással kell rendelkezniük. (Kelemen 1973b. 462.)

A nyelv ezzel szembeállított társadalmisága azt kell feltegye, hogy a nyelv inhe-
rensen emberi tevékenység. Ez a privát nyelv koncepció bírálatának lényege.

A fiatal Kelemen bírálja ezekben a felfogásokban, hogy van már nyelv előtt is gondolkodás, „eszük kezdetektől fogva teljesen megvan” idézi őket. Ezzel szemben Kelemen javaslata, hogy a nyelv nem kifejezi, hanem alakítja a gondolkodást, ebben a szigorú értelemben társadalmi, miként a gondolkodás is társadalmi. „A nyelv sem pusztá visszfénye tehát a valóságnak, nem egy rajta kívül lebegő, s pusztán a gondolattartalmakat rögzítő önálló világ, hanem egy benne

kibontakozó és struktúráit folyamatosan artikuláló valóságos tevékenység” (Kelemen 1973b. 462).

A nyelv mindent áthat az emberi életben, ebben közvetítődik az, hogy a társadalom mindent determinál. Kelemen az 1970-es években a pszichológiai elméletek belsődleges gondolkodását is kritizálja. Mindenütt a társadalmiságot tartja alapvetőnek, a társadalmi gyakorlat még az elemi folyamatokat is átalakítja.

A tudat társadalmisága természetesen nem merül ki a nyelv és a tudat, a nyelv és a gondolkodás kölcsönös feltételezettségében. Alapvetően azzal van összefüggésben, hogy maga az ember lényege társadalmi. [...] A személyiség úgy alakul ki, hogy magába építi, „bensővé teszi”, más szóval: interiorizálja mindazokat a társadalmi viszonyokat, amelyek csomópontjában él. A pszichikum ennek az interiorizációnak az eredménye. [...] A pszichikum nemcsak a testet, nemcsak a megfelelő fiziológiai apparátust feltételezi, hanem a számára adekvát tárgyat is, melynek elsajátítása. Ez *minden* pszichikus képességre vonatkozik, az „alacsonyabb szintűekre” is. Így válik például érthetővé, hogy „az a mód, ahogyan az ember észlel”, szintén nem pusztán fiziológiai tényezők következménye. Igaz, hogy az állatok is észlelnek, s kétségtelen, hogy amit specifikusan a társadalom „ad hozzá” a meglevő biológiai fiziológiai alapokhoz, az a fogalmi gondolkodás képessége. De – mint láttuk – a pszichikus struktúrában mindig a magasabb szint válik dominálónvá, sajátosan rányomva bélyegét az alacsonyabb szintű működésekre. (Kelemen 1976b. 270, 272.)

Maga a társadalmi és történeti mozzanat Kelemen számára később is fontos maradt. Kenesei Istvánnal közös nyelvfilozófiai áttekintésében Katz nézeteit vitatja, aki a Kelemen számára a társadalmiságot hordozó illokúciós szerveződést is az innát, vagyis biológiailag adott nyelvi feltételrendszerhez rendelné.

A Chomsky-féle innátizmus elfogadása mellett az következik belőle, hogy a biológiai szinten már eleve adott struktúra mintegy „előrelátja” azokat a hozzá képest esetleges szociális helyzeteket, melyek közt cselekvéseinket (így beszédaktusainkat) végrehajtjuk, s melyek közt cselekvéseink (így nyelvi cselekvéseink) egyáltalán cselekvésnek számítanak. Mivel minden szociális helyzet történetileg jött létre, egy ilyen következtetés nemcsak elfogadhatatlan, hanem értelmetlen. Ezért, amennyiben az innátizmus talajára helyezkedünk, nincs elvi alap a beszédaktusok és illokúciós jelentések minden vonatkozásának grammatizálására.

Katz tételéből azonban az is következhet, hogy a nyelv abban az értelemben is társadalmi természetű, hogy a lényeges társadalmi helyzetekkel és cselekvéstípusokkal kapcsolatos minden információ valahogyan kódolódik a történetileg alakuló grammatikai struktúrában. (Kelemen–Kenesei 1982. 748.)

Valójában ebben már benne rejlik társadalom és társas jelleg eltérése. Katz és sok mai szerző is azt gondolja, hogy az illokúciók biológiai értelmezése nem az

olyan intézményes dolgokra vonatkozik, mint az esketés, felmentés s hasonló, hanem az olyan univerzális társas mozzanatokra, mint az ígéret, utasítás s hasonló.

Egy nemzedékkel később Farkas Katalinnal írott nyelvfilozófia tankönyvében a nyelv társadalmiságát a Putnam-féle nyelvi munkamegosztás (van, aki pontosan tudja a neutrínó jelentését, nekem elég azt tudnom, hogy van ilyen szakember) elméletére hivatkozva vezetik be a nyelv társadalmi voltát: „*a nyelvnek szükségszerű és nem másodlagos vagy származékos vonása a társadalmiság. A nyelv természeténél fogva csak kollektíve birtokolható: olyan lények által, akik a feladatok, az eszközök és a tudás megosztásán alapuló, kooperatív tevékenységet folytatnak*” (Farkas–Kelemen 2002. 54, kiemelés tőlem, P. Cs.). A kiemelés azt mutatja, hogy a szerzők számára a *kooperáció* még ekkori megfogalmazásukban is szükségszerűen *társadalmat* jelent.

A korban Nyíri néhány évvel korábban azt emelte ki, hogy kétféle modern nyelvfilozófia van. A Katz–Fodor szemantika reprezentációs felfogását ki kellene egészíteni egy használatalapú értelmezéssel. „A szó jelentésének ez a [Nyíri javasolta, P. Cs.] felfogása bizonyos vonatkozásban a *Tractatus* és a késői Wittgenstein felismeréseit ötvözi egybe” (Nyíri 1970. 190). Kelemen is úgy látta, hogy ezt a két kiegészítő felfogást egyszerre kell képviselni a nyelvfilozófiában.

Jelenleg az egyik oldalon a késői Wittgenstein és Austin használat-elmélete áll, a másik oldalon pedig a generatív grammatikára épülő szemantika, melyet a generatív grammatikán belül végbement változások nyomán a nyelvészek többsége immár a nyelvészeti leírás integrális részének tekint, s mely a nyelv bármely terminusának inherens jelentés-struktúráját kívánja modellálni (Kelemen 1976a. 185).

Évtizedekkel később viszont Kelemen már úgy látja, hogy maga a wittgensteini ihletés mintegy kiszáradt. „Létezik Wittgenstein-kutatás, vannak wittgensteiniánus gondolkodók, de a nyelv és a jelentés wittgensteini szemlélete („a jelentés használatelmélete”) meglehetősen háttérbe szorult, nem beszélve a filozófia wittgensteini felfogásáról” (Kelemen 2014. 23). Erre a Wittgenstein helyre hivatkozik.

A filozófiai problémák természetesen nem empirikus problémák, hanem azáltal oldódnak meg, hogy nyelvünk munkájába bepillantunk, mégpedig úgy, hogy ezt a munkát megismerjük: szemben azzal a késztetéssel, hogy félreértjük. E problémákat nem úgy oldjuk meg, hogy új tapasztalatokat vonultatunk fel, hanem azt rendezzük, amit régóta ismerünk. (Wittgenstein 1998, §109. 79.)

Ebben a korban magam is rámutattam arra, hogy a kétféle, a reprezentációs és a használati nyelv modell együtt kezelendők a megértés és a nyelvelsajátítás kutatásában is. Ha ugyanis ebből indulunk ki, s a nyelvhasználatot mint az em-

ber társas tevékenységének egyik formáját tekintjük, nemigen tartható fenn a merev elválasztás az egyén nyelvismerete és a nyelv használata között. Maga az ismeret valahogy a használatra vonatkoztatva kell megfogalmazódjék. Ekkor az is kiderül, hogy a nyelvi kompetencia önmagában talán nem is írható le kielégítően, csak mint egy szélesebb, „kommunikatív kompetencia” része (Pléh 1980. 76).

Akkor azonban mindez csak álom, illetve retorikai összekapcsolás volt. Az azóta eltelt nemzedéknyi idő egyik újdonsága, hogy az eredeti retorikában elnagyoltan kezelt „társadalmi” mozzanatot világosan kettéválasztja társasra és társadalmira, s a társas elemet az ember biológiai lényéhez kapcsolja, tehát a Kelemen mozgó eredeti vitákban az individuálisat társassá teszi, mint a társas és társadalmi fogalom sorsát elemezve magam is megpróbáltam bemutatni (Pléh 2024).

III. AZ 1970-ES ÉVEK NATURALISTA EMBERKÉPE A NYELVRŐL ÉS ENNEK BÍRÁLATA KELEMENNÉL

A korai etológia egyik felfogása az emberi nyelvről nem követi a Chomsky követők két első mozzanatát. Nem hiszi, hogy a nyelv magában értelmezendő különleges rendszer, s nem lát különlegességet az emberi nyelv szerveződésében. Hangsúlyozom, hogy az etológia üzenetének ez csak az egyik olvasata (nincs itt semmi látnivaló). Már ekkor, az 1970-es években is megfogalmazódott a másik, a fajspecifikus viselkedésre és a kiváltó ingerekre támaszkodó felfogás, amely a korai Chomskyval is együttműködve a nyelvben biológiailag különleges rendszert lát (Lenneberg 1967, 1974). Ez a nyelvben biológiai minőséget látó felfogás nálunk az 1970-es években még nem jelent meg sem a biológiát képviselő Csányi Vilmos, sem Kelemen perspektívájában. Azért elemzem csak a leegyszerűsítő képet, melynek a biológiai üzenete a folytonosság kiemelése a nyelvre nézve is, mert ők is erről vitatkoztak:

- az emberi nyelv az állati közlési rendszerek evolúciós kibontakozása;
- analógia van a különböző biológiai „múlt hordozók” között. A genetikai kód, az idegrendszeri modellálás és az állati jelek és közlési rendszerek egymás mellé helyezhetők, mint azt a 20. század elején Semon (1904) mnéme-konceptiója is megfogalmazta már.

A filozófus Kelemen János és a redukcionista és rendszerelvű biológus Csányi Vilmos vitája 1982–1983-ban a hazai közegbe is behozta a nyelv biológiai alapjait érintő vitát. A vita közöttük nemcsak a nyelv biológiájáról szólt, hanem egy klasszikus filozófiára alapozó és egy naturalista emberkép között az emberi megismerés egészére vonatkoztatva.

Mit mond Csányi Vilmos, az etológus a megismerés természeti elmélete mellett érvelve?

- (1) A megismerés funkció, olyan kölcsönhatás, amely egy adott struktúrának, a megismerőnek, az adott rendszerben való átlagos fennmaradási valószínűségét növeli.
- (2) Az ismeret a megismerőt magában foglaló rendszer egyéb részeivel, struktúráival, paramétereivel kialakított, a megismerő fennmaradási valószínűségét növelő funkcionális kapcsolat hordozója, amely a megismerés során keletkezett. (Csányi 1982. 558.)

Ezután Csányi provokatívan elősorolja, hogy mi minden reális rendszer folytat megismerést. Ide tartoznak a genetikai struktúrák megismerési folyamatai, a biológiai evolúció, azután a neurális megismerő rendszerek és ezek folyamánnyaként a tudat, végül a megismerés (egyéni) tudat feletti szintje (a tárgyak és a kultúra világa).

Mi volt a baj Csányival Kelemen szerint? Röviden: ismeret és tudás túl laza és tág kezelése minden erőfeszítés ellenére nem emeli a megismerés rangjára mindazt, amit Csányi annak tart. „E meghatározások egyszerre túl tágak és túl szűkek” (Kelemen 1982. 568).

A megismerés definíciója túl tág, mert nem ismeret-jellegű pszichikus funkciókat is megenged. Így az érzékelésre – ideértve az interoceptív érzetek minden fajtáját, a fájdalomérzést stb. – szintén illik, de az érzékelést legfőleg a megismerő folyamat egyik összetevőjének tekinthetjük, s nem megismerésnek. Tág a definíció azért is, mert nem specifikálja az adott struktúrát, amely a megismerési funkciót hordozza. (Kelemen 1982. 568–569.)

Az ismeret ugyanakkor mindig mérlegelés és ellenőrzés tárgya.

Semmilyen ismeret sem inkorrigibilis. Minden ismeretet alá kell vetni az igazolás vagy a cáfolás próbájának. Vagy a környezet változásának, vagy a megismerés igazolásokon és cáfolatokon keresztül történő inherens fejlődésének következtében ismereteinket állandóan felülbíráljuk, a hamisnak bizonyulókat elvetjük stb. (Kelemen 1982. 570.)

Éppen ezért „inkorrigibilis voltuk miatt nem nevezhetjük önmagukban véve az érzékelést és az észlelést sem megismerésnek” (Kelemen 1982. uo.).

Mit ajánl a naturalizált emberkép helyett Kelemen? Formájában a megismerés nyelvi szerkezetét, beágyazottságában pedig a társadalmat. A megismerés alapját adó ismeretek mindig nyelviileg szervezettek és kijelentések formájában működnek.

Az ismeret további jellemzője, hogy publikus, hogy kommunikálható, hogy szinkron és diakron szinten korlátlanul átadható, hogy tényállásokat tükröz vissza, hogy mindig nyelvi-logikai struktúrákban ölt testet, s hogy épp a nyelvi-logikai struktúrák

révén logikai értékekkel rendelkezik (lehet igaz vagy téves). Ismereteink általában kijelentő mondatokban nyernek kifejezést, melyek segítségével állításokat teszünk. Mármost (annak ellenére, hogy a nyelv bizonyos rész-rendszerei és a genetikai kód között vannak analógiák) furcsa lenne azt mondani, hogy a genetikai struktúrák „állítanak” vagy (negatív megfogalmazásban) „tagadnak” valamit. (Kelemen 1982. 570.)

A nyelvi tagolódás Kelemen számára a nyilvánosság és az átadhatóság – beleértve a történelmet is – miatt olyan fontos. Miközben Kelemen már nem hivatkozik Marxra – Marx egyetlen említése éppenséggel Csányinál szerepel –, egy marxi antropológiára emlékeztető termelési emberképhez kapcsolja a tulajdonképpen öntudatot. Ahhoz nem elég az idegrendszeri önreflexió.

[az öntudat] termelésen alapuló és heterogén módon strukturált társadalmi alakulatot tételez föl, melyben az egyénnek a csoporton belüli helyét nem biológiai, hanem szociális kritériumok jelölik sajátos társadalmi szerepekkel, megkülönböztethető személyiségjegyekkel; röviden: a csoporttal szembeni viszonylagos autonómiával rendelkezik (Kelemen 1982. 572).

Csányi válasza: igenis mindent biologizálni kell a humán tudományokban.

Az úgynevezett „humán tudományok” magábanvalóságának, mindenek felett állásának koncepciója felett eljárt az idő. A természettudományok vizsgálhatják – és vizsgálják is – az emberi tevékenységet, annak minden aspektusával együtt. Némileg érthető, hogy ez a vizsgálat új, a társadalomtudományokban járatosak számára esetleg szokatlan koncepciókat, modelleket, eredményeket hoz. [...] Aki ma a pszichológiát teljes egészében a társadalomtudományokhoz sorolja, igencsak erős teológiai alapokkal kell rendelkezzen, a pszichológia „egyhelyben topogása” éppen a konzervatív természettudomány-ellenes áramlatok eredménye és sokak számára nyilvánvaló, hogy az etológia, neurobiológia behatolása fogja a pszichológiát a holtpontból kimozdítani, és a kimozdulás eredménye egy természettudományos pszichológia lesz. (Csányi 1983. 282, 283.)

IV. AZ EMBERRÉVÁLÁS EVOLÚCIÓS PSZICHOLÓGIAI SZCENÁRIÓI, A NYELV EVOLÚCIÓJA ÉS A GYERMEKNYELV

Két naturalista lépés az utóbbi fél évszázadban mind a két vitát – helyes-e a nyelvet individuumokhoz kötni, s helyes-e biológiailag értelmezni – igen sok oldalon helyezte új kontextusba. Ezek a törekvések már Kelemen koncepciójának alakuláskor elindultak, s Csányival folytatott vitája idején igen előtérben álltak. Csányi, miközben a szovjet pszichológia konyhakész marxizáló könyveire, Rubinsteinre s Leontyevre hivatkozik mint pozitív példákra, a pszichológia

„egyhelyben topogásáról” beszél. Ez azonban a nyolcvanas években már idehaza sem volt igaz, mint egy kis áttekintésünkben akkor megmutattuk (Pléh–Lányi 1984). Most azonban nem a pontos időzítés az érdekes, hanem az összkép. Ez az összkép a fentebb bemutatott Wittgenstein-idézet cáfolatát mutatja fel. Nem igaz az, hogy „E problémákat nem úgy oldjuk meg, hogy új tapasztalatokat vonultatunk fel, hanem azt rendezzük, amit régóta ismerünk.” A nyelv és a megismerés biológiája és társas beágyazása terén a hazai közegben a marxisták, majd a fenomenológusok által sokszor leszólt empirikus kutatás sok elméleti újdonságot is hozott még a nyelv természettudományos értelmezésében is.¹

Ezeket az újdonságokat két jelszó alá tömörítve mutatom be. Céлом nem az, hogy utólag leckéztessék Kelemen Jánost, hanem hogy felmutassam, az eredeti társadalomcentrikus radikális megfogalmazások hasznosan segítik a mai empirikus tényáradat rendszerezését. Ezeket két vezérgondolat köré csoportosítva mutatom be:

- az emberreválás evolúciós pszichológiai scenáriói és a nyelv evolúció társas keretei: FLB és FLN elméletek;
- a szocialitás biológiai értelmezése a fejlődéskutatásban.

A nyelvfilozófus Kelemen egyik visszatérő szellemi vitapartnere az 1970-es években, mint megpróbáltam rámutatni, a generatív nyelvtan és speciálisan a Chomsky által képviselt felfogás a nyelv és az emberi természet kapcsolatáról. Két mozzanatra mutatok rá, amelyek részben a Kelemen és Csányi vitájában is érintett naturalista nyelvértelmezést, részben a nyelv – individuum – társadalom viszonyt érintik.

1. Az emberi nyelvkeletkezés naturalista scenáriói

Az emberi nyelv új szemléletét hirdető Chomsky számára a nyelv naturalista értelmezése igencsak kétértelmű program immár hetven éve. Természetesen a hetven éves szakmai pálya során számos változáson ment keresztül, de Chomsky felfogása visszatérően két attitűd között hezitál: az egyik a humanista örökség, mely az emberi nyelvet úgy tartja különlegesnek, hogy elválasztja a természeti örökségtől, mintegy platóni objektumnak, isteni adománynak tartja, vagy valamilyen különleges, de még nem ismert folyamat eredményének a fizikai univerzumban. A másik attitűd, mely korai munkájában, a nevezetes Skinner

¹ Lektorom, Bárány Tibor jogosan hívta fel a figyelmet arra, hogy „Az eredeti helyen azonban Wittgenstein határozottan a hagyományos filozófiai problémákról beszél, amelyeket szerinte úgy oldhatunk meg, ha szemügyre vesszük a nyelv működését – nem pedig a nyelv kutatásáról.” A megjegyzés jogos. Szövegemet mégsem változtatom meg, mert e téren a nyelv társas vett kutatása úgy is tekinthető, mint a filozófiai kérdéskörre adott reflexió.

ismertetésben is megjelent már (Chomsky 1959), a nyelvet biológiailag tartja különleges rendszernek, mely a korai etológiából ismert fajspecifikus viselkedésformák közé tartozik. Ahogy Kelemen és Kenesei (1982. 731) fogalmaznak, *az univerzális grammatika mint az ember biológiai öröksége* jelenik meg ebben az értelmezésben. Mindkét értelmezését áthatja azonban a funkcionalizmustól és a kommunikatív megfontolásoktól való távolságtartás, mint arra Kelemen és Kenesei (1982) áttekintése is rámutatott. A nyelv megértését, akár platonisztikus, akár biológiai rendszer a nyelv, nem segíti, ha szerepére hivatkozunk.

Chomsky számára a biológiailag értelmezett nyelvnek a lényege az újra való nyitottság. A *priori* módon meghatározott nyelvtan születik velünk, de ennek tartalma éppen a korlátlanosság, az, hogy végtelen számú gondolatot tud kifejezni, mivel végtelen számú mondatot képes létrehozni. A nyelv a gondolatalkotási értelemben nem a kifejezés akadályja és korlátja, hanem éppen az ember korlátlanul szabad fejlődésének legfőbb biztosítója. Chomsky első biolingvisztikája, amire Kelemen (1973b, 1977) is reflektál, a *Language and Mind*-ban megfogalmazott program a következőket hirdeti az emberi nyelvről:

- innát alapú rendszer;
- abdukciós elsajátítási elveket követ (elvárások szerint kezeli a bejövő adatokat);
- moduláris jellegű, magába zárt „mentális szerv”;
- központja a kreatív mondatban;
- hagyományos evolúciós elvekkel nem magyarázható;
- egy nagy ugrás eredménye, vagy exaptáció, evolúciós melléktermék eredetű.

Mára már tisztábban látjuk, hogy az innátizmushoz való fordulásban kétféle lehetséges értelmezés rejlett, Chomsky két attitűdjének megfelelően. Az egyik értelmezés, s Chomsky maga klasszikusan erre hajlik (Chomsky 1974), az innátizmust valamiféle isteni sugallatnak tekinti, valami olyan adománynak, amely megkérdőjelezhetetlen.

Szavakban természetesen evolúciós adomány lenne ez, de amikor a generatív nyelvtan közel fél évszázadon át radikálisan elválasztotta az emberi nyelvet az állati közlési rendszerektől, ezzel világossá vált, hogy ez a genetikai háttér valójában adomány, valami olyan dolog, ami elválaszt minket a többi élőlénytől. A mai evolúciós pszichológia és gondolkodásmód, együtt a biológiai ihletésű gyermeknyelv kutatással, a másik értelmezést választja. Az innátista gondolatmenetben naturalista kezdeményt lát, egy olyan kutatási programot, amely majd feltárja a nyelv mögött rejlő sajátos fajspecifikus rendszert, és azt, hogy valóban mi is velünk született a nyelvből, nem a nyelvészet, hanem a gyermek vizsgálata fogja eldönteni. (Pléh 2014a. 53.)

Fél évszázad alatt, részben Chomsky provokatív radikalizmusának köszönhetően is, a biológiai kutatások szaporodtak a nyelvhez vezető úton. A fél évszázaddal ezelőtti, akkor Csányi képviselte aspecifikus etológiai utat, amely folytonosságot keresett az állati közlési rendszerekkel, igen alapos kutatás követte sok irányból. Ezeket is figyelembe véve az ezredfordulóra Chomsky (2004) megengedővé formálta át az eredeti, biológiai különállásra épülő felfogást.

Hauser, Chomsky és Fitch (2002) sokat idézett dolgozata (2025 március 14-ig 7789 hivatkozása van, vagyis évi 340) Chomsky érett bionyelvészetét mint kompromisszumot jeleníti meg. Megkülönbözteti a fokozatosan kibontakozó állati okosságot és kommunikációs rendszert és a sajátosan emberi nyelvet. Az utóbbit a NyKSz (FLN) Nyelvi Képesség Szűk értelemben, melyet feltehetően csak emberi, rekurzív mondattani szerveződés jellemez, nincsen adaptív haszna, s hirtelen jelent meg. A tágan vett nyelvi képesség (NyKT, FLB) világát lassú, folytonos evolúciós kibontakozás és ökológiai hasznosság jellemzi. Ide tartozna a kommunikációs célú hangadás és az e felett gyakorolt finom mozgásos kontroll, beleértve a légzés változását is, a kommunikációs hatékonyság fejlődése, a koponya változása, az agytérfogát növekedés, a kérgi aszimmetria, a hangészlelés, a kategorizáció fejlődése, és a számunkra itt legfontosabbként a társas hangképzés és a másik ember szándékeltví értelmezése.

Farkas és Kelemen már észreveszi a nyelv biológiai és társadalmi értelmezésének kiegészítő lehetőségét. Ezt érdemes összevetni azzal, hogy a társadalmiság átfogalmazódik a modern etológiában és evolúciós pszichológiában társas mivolta.

Vajon összeegyeztethető-e a nyelv velünk születettsége és társadalmisága? Megállapíthatjuk, hogy az innátizmus ebben az esetben sem vezet feltétlenül elfogadhatatlan következményekhez, hiszen logikusan úgy lehet érvelni, hogy a nyelv *a maga társadalmiságával együtt* tartozik az emberi faj genetikusan adottságaihoz. Az evolúció felől nézve ez azt jelenti, hogy a nyelvi képesség és a társadalmi hajlam együtt alakult ki: az örökletes nyelvi képesség egy olyan fajnak a képessége, melynek evolúciójában központi szerepet játszott a szociabilitás. (Farkas–Kelemen 2002. 58–59.)

A Kelemen–Farkas-könyvben Kelemen már engedékeny a nyelv nélküli gondolkodás megengedésében is. Hosszan elemzik, hogy kategóriák és hasonlóknak érzékelt esetek között lehetnek nyelv nélkül is. A nyelv nem teljesen hatja át az észlelést.

A nagy nyelvi szcenáriók elméletében Merlin Donald írta le legalaposabban ezt a társas fordulatot.

Csak félig tréfálkozom, mikor azt mondom, hogy az emberi evolúció újragondolható, mint a Nagy Hominid Menekülés az Idegrendszerből. Az emberszabású majmok s köztünk levő legfontosabb különbség a kultúra, pontosabban a szimbolikus kultúra

ra, mely javarészt nem az agyi dobozon belül, hanem kívül van. A kultúra a kognitív tevékenységet számos agyban elosztja, s uralja tagjai gondolkodását. (Donald 2001a. 149.)

Donald (2001b) felfogásában az architektúrák nagy változásai, a gondolati reprezentáció és a közlés együttes átalakulásai vezettek az emberi nyelv kialakulásához. Az emberréválás úgy tekinthető, mint kulturális fordulatok sorozata.

A nyelv evolúciós eredete a tudáshálózatok, érzéshálózatok és emlékezeti hálózatok korai megjelenéséhez kötődik, melyek mindegyike a kultúra kognitív lényegéhez tartozik. A nyelv kétségkívül darwini szelekcióval jött létre, közvetve fejlődött ki azonban, olyan körülmények között, melyek azokat a hominidákat preferálták, akik közös kognitív hálózataikat egyre pontosabbá tudták tenni. [...] Az első prioritás nem a beszéd volt, a szavak használata vagy a nyelvtan kifejlesztése. A csoportként való összekapcsolódás, a kölcsönös odafigyelés, s azoknak a társas mintáknak a kialakítása volt a cél, amelyek a fajnál támogatják ezt a kölcsönösséget és kötődést. (Donald 2001a. 253–254.)

Csoportélet van itt, mint a nyelv kiinduló feltétele és kerete. Ez azonban nem társadalom abban az értelemben, ahogy Kelemen fél évszázada a nyelv társadalmiságát kérte számon a biologizálókon és Chomskyn. Kettéválasztjuk, hiszen úgy gondoljuk, hogy a nyelv a társadalomhoz képest kicsiny, 100–150 fős minden egyed számára áttekinthető csoportokban működött kezdetben (Dunbar 1996), s nem a neolitikus forradalom után kialakult társadalmakban.

2. A szocialitás biológiai értelmezése a fejlődéskutatásban

Kelemen és Kenesei (1982) jól összefoglalták az innátista érvelést s annak belső gondjait a gyermeki fejlődésre vonatkoztatva:

lévén, hogy az a nyelvi tapasztalat, amelynek a gyermek a nyelv elsajátítása során ki van téve, töredékes, véletlenszerű és gyakran agrammatikus (többek között a performanciában működő gátló tényezők hatására), *semmi mással nem tudjuk megmagyarázni* a felnőtt kompetencia kifejlődését, mint azzal, hogy van egy vele született szkematizmus, amely megszabja a kialakítandó grammatika (azaz elmélet) formáját, megadja azokat a különféle formai és materiális feltételeket, amelyeknek minden nyelv, következőképpen az emberi nyelv eleget kell hogy tegyen [...] Még azt sem tudjuk, hogy *hogyan lehetne akárcsak elvben egy olyan kísérletet megtervezni*, amely ezeknek az univerzális elveknek a vele született voltát kimutatná, vagy elutasítaná. (Kelemen–Kenesei 1982. 731, kiemelés tőlem, P. Cs.)

Ilyen kísérleteket azóta teremtett számunkra az élet. A néhány természetes jelelést alakító siketnéma család és Bickerton (1981, 1984, 2004) vizsgálatai a megszakadt hagyományú ültetvényes kultúrákban kialakult nyelvekről rámutatnak arra, hogy az ember innát adománya talán nem is az egyetemes nyelvtan, hanem a nyelvtanépítő képesség.

Ugyanakkor mind az empirikus gyermeknyelvi kutatásban, mind a gyermekre és általában a fejlődésre vonatkozó különböző rafinált kognitív alapú, de mégiscsak környezetelvű és újszerű tanuláselméletek megfogalmazásában Chomsky radikális innátizmusának ihlető szerepe volt. Mindenki azért kezdett el újabb és újabb kiegészítő elméleteket gyártani – gondoljunk Steven Pinkerre (2002, 2006) – vagy alternatív szociális elméleteket megfogalmazni (Tomasello 2002, 2011, 2014), mert szeretne megküzdeni a Chomsky felvetette innátizmus fogalmi gondjaival. Vagyis, egy önmagában tarthatatlan és doktriner felfogás tudományszociológiai értelemben inspiratív és progresszív elméletté vált.

Az 1. táblázat mutatja a mind Chomsky mind Wittgenstein ihletésével is küzdő modern gyermeknyelvi kutatás minket érintő átalakulását.

1. táblázat: Jellegzetes változások a nyelvelsajátítás folyamatának pszichológiai összképében

1970	2000
Chomsky és a korai gyermeknyelv kutatás: innát önszerveződés az aszociális elmében	Biológiai társas elme. Ez irányítja a nyelvelsajátítást is.
Bruner mint kritikus: közlési keretek alakítja a gyermeknyelvet	Gondolatértelmezés mint emberi adaptáció. Tudatelmélet (ToM)
Társas csak másodlagos	Nyelv kibontakozása kognitív és társas készségekre támaszkodik és aktív tanításra

Két mozzanatot emelek ki a hatalmas empirikus anyagból, melyek megmutatják, hogy a Kelemen által is hivatkozott Wittgenstein-i szöveghelyekkel szemben ezen a téren nagy szerepe lett az empirikus kutatásoknak, azért is, mert mind a filozófiai, mind a szaktudományos kiinduló képek sok triviálisnak tekintett, de nem alátámasztott empirikus tézist tartalmaztak, mint látszólag elméleti megkérdőjelezhetetlen elméleti kiindulást.

A GYERMEKEKET SEGÍTIK A NYELV ELŐTT KIALAKULT KOGNITÍV KATEGÓRIÁK A NYELV ELSAJÁTÍTÁSÁBAN

Ma már tudjuk, hogy ha az nem is igaz teljességgel, hogy miként Kelemen bírálja, a gyermekeknek „az eszük kezdetektől fogva teljesen megvan”, de vannak kategóriáik és még a nyelvtani értelmezésben is használt elveik az elsajátítás során. A mondatnyi szerepek kialakulását segíti, hogy a preverbális csecsemők már kialakítják az élő-élettelen kategóriáját, ami fontos támpont az Ágens-Objektum

jelentés alapú kognitív elkülönítésében, ami azután kiindulóponttá válik a formális nyelvtani Alany-Tárgy megkülönböztetésben (Pinker 2006). Hasonló módon, a téri kifejezések elsajátítása követi a téri kognitív megkülönböztetések (BENNFOGLALÁS, TÁMASZ, MOZGÁS IRÁNY) előzetes kialakítását (Pléh 2014b).

Ezek a kognitív előfeltételek olyan jellegzetesek, hogy még a Kelemen és Farkas könyvében igen részletesen elemzett Gavagai-nehézséget is fel tudják oldani. A látott tárgyak, események, tulajdonságok mint lehetséges referenciák közötti választást segíti néhány átfogó elv, mint Lukács Ágnes összefoglalója mutatja.

A gavagai-paradoxont kiinduló, feltehetőleg evolúciós eredetű elvek oldják fel. Az alapesetben a gyerek számára egy új szó olyan egész tárgyaknak az osztályát jelöli, amelyeknek még nincs nevük. [...]

A referencia elve. A szavak a környezetbeli tárgyak, cselekvések, események vagy tulajdonságok reprezentációira képezhetők le.

A kiterjeszthetőség elve. A szavakat ki lehet terjeszteni hasonló referensekre, még akkor is, ha a gyerek nem hallotta, hogy a szót az adott referensre használják.

A tárgyhatókör elve. A szavak inkább egész tárgyakat jelölnek, mint tárgyrészeket vagy tulajdonságokat.

A kategória hatókör elve vagy taxonómiai megszorítás. A szó kiterjesztésének elsődleges alapja az alapszintű ('kutya', nem pedig 'állat' vagy 'puli') kategória-hozzárendelés.

A kölcsönös kizárás elve. Az új szavak olyan tárgyra képeződnek le, amelyeknek még nincs nevük.

(Lukács 2014. 531, 532.)

VANNAK TANÍTÓ ELJÁRÁSOK A GYERMEKNYELV KÖZEGÉBEN

Kelemen és Kenesei, majd Farkas és Kelemen igen jól összefoglalták a Chomsky-féle elvszerű innátizmus egyik legfőbb érvét, a bemenet szegényességének elvét.

[A]z a nyelvi tapasztalat, amelynek a gyermek a nyelv elsajátítása során ki van téve, töredékes, véletlenszerű és gyakran agrammatikus (többek között a performanciában működő gátló tényezők hatására), semmi mással nem tudjuk megmagyarázni a felnőtt kompetencia kifejlődését, mint azzal, hogy van egy vele született szkematizmus, amely megszabja a kialakítandó grammatika (azaz elmélet) formáját, megadja azokat a különféle formai és materiális feltételeket, amelyeknek minden nyelv, következésképpen az emberi nyelv eleget kell hogy tegyen (Kelemen–Kenesei 1982. 731).

[Chomsky] a bemeneti adatok szegényes voltából meríti legfőbb érvét (ez „az input szegénysége” érv); vagyis abból, hogy a környezetből származó ingerek túl szegényesek, töredékesek és megbízhatatlanok ahhoz, hogy a gyermek ezek alapján sajátíthatná el a nyelvet (Farkas–Kelemen 2002. 55).

Az 1970-es és az 1980-as években, mint a fenti táblázat is mutatta, ezzel a „gyermek a káoszból épít” elvvel csendes hangon Bruner (1975) interakcióra és játékra építő nyelvelsajátítási felfogása, illetve néhány a dajkanyelv jelentőségét kiemelő hang szállt szembe. Mint korabeli összefoglalóban (Pléh 1985) bemutattam, ekkoriban a nyelvtanközpontú, a kognitív és a cselekvésközpontú gyermeknyelv fejlődési modellek radikálisan szemben álltak egymással. A társas szemben állt a biológiaival, miként Kelemen korai felfogásában is a biológiai és a társadalmi. E téren az új nemzedék újdonsága, hogy a társast is biológiaivá teszi.

A mai lélektan számos törekvése a klasszikus ellentétet társadalmi indoktrináció, illetve a gyermekből indulás között úgy oldja fel, hogy magát *az evolúciós felvérteztséget is szociálisnak tekinti*, olyan keretnek, amely biztosítja az emberi szocializáció különleges hatékonyságát. Különlegesen vagyunk felvértezve arra, hogy sajátosan tanuljunk a fajtársaktól. Embergyerekkel és főemlősökkel végzett évtizedes kutatómunkája alapján dolgozta ki Michael Tomasello (2002) azt az elképzelést, hogy a kulturális tanulás s így a nyelvelsajátítás evolúciósan megágyazott mechanizmusai teremtik meg a spontán és szervezett átadási mechanizmusok rendszerét. Szerinte az emberré válást két fordulat jellemzi. Az első a közös szándékon alapuló társas együttműködés, tetszőleges, alkalmi partnerekkel, a második pedig a tágabb társas összehangolás, a csoportélet szabályrendszerének megjelenése. Az ember sajátos vonása a közös szándék megléte. Az embernek van néhány olyan adaptációja, például a tekintet követése, a társaktól való tanulás képessége, az együttműködés és az összehangolódás feladatmegoldás során, melyek elvezetnek oda, hogy már gyermekkorunkban is társas tanuló lények legyünk. Közös célokkal, közös szándékrendszerben hajtunk végre feladatokat, és ebből tanulunk (Tomasello 2011).

A mai fejlődéslélektan további fontos felismerése a gyermeknyelv tekintetében is a kisgyermek és a gondozó környezet együttese által alkotott természetes tanító-, tanulórendszer feltételezése. A gyermeket nem káosz veszi körül a spontán, elsődleges szocializáció során, hanem a gyermek és társas közege meglehetősen szervezett rendszert alkot. A *természetes pedagógia elmélete* (Csibra–Gergely 2007) magát a tanulásra való különleges emberi nyitottságot, az erre irányuló evolúciós felvérteztséget is szociálisnak tekinti, olyan keretnek, amely az emberi szocializáció különleges hatékonyságát biztosítja. Eredendően fel vagyunk vértezve arra, hogy fajtársaktól sajátos módon tanuljunk. A rendszer rendelkezik néhány olyan, kiemelkedően fontos vonással, melyek a nyelvelsajátítás evolúciós (biológiai) keretét alkotják:

- a tanítás a keretet megadó rámutató támpontokon át szerveződik;
- a tanuló elvárja, hogy a környezet tanítson;
- társadalmi konvenció szerveződése alapozza meg ezt a fajta tanulást;
- fontos a gyermek részéről a kulturális önkény felismerése.

Az elméletet alátámasztó adatok szerint már egy év alatti csecsemők is képesek arra, hogy észrevegyék, ha a környezet rámutató támpontokkal éppen tanítja őket valamire. Másként figyelnek a modell viselkedésére, ha az megszólítja őket, sajátos hangon beszél stb. Ilyen elvárt tanulási helyzetekben bontakoznak ki a világra vonatkozó általánosítások. Az egy év körüli baba is képes megtanulni, hogy például anyja arckifejezése nem egyetlen konkrét tárgyra, hanem egy tárgyszálra vonatkozik. Az önkény felismerése itt azt jelenti, hogy a gyermek saját társascelekvés-értelmező rendszerének megfelelően különlegesen reagál a felnőtt által produkált furcsa, irracionális, „a helyzetből nem következő” viselkedésekre. Ezeket, például a jelölt tárgyakra nem hasonító szavakat mint társas konvenciók kulturálisan elsajátítandó elemeit ismeri fel. Azt tanulja, hogy az ő kultúrájában éppen milyen rituálék, milyen szavak, pontosan milyen önkényes jelzésrendszerek érvényesek. A gyermek nem kell külön megtanulja azt, hogy a felnőtt által produkált furcsa, irracionális, „nem következő” viselkedésekre figyelni kell. Erre a természetes pedagógia révén fel van készítve. Azt kell megtanulnia, hogy az ő kultúrájában éppen milyen rituálék, éppen milyen szavak, pontosan milyen önkényes jelzésrendszerek lesznek érvényesek.

A kategória alakítást segítő kognitív elvek és a nyelvelsajátítás társas használat segítése azt eredményezi, hogy legalább a mai gyermeknyelv (Nelson 2009) kutatásban Nyíri és Kelemen fél évszázaddal ezelőtti vágya megvalósul. Egyszerre van jelen Wittgenstein használati rendszere és a referenciális szemantika.

* * *

Elsősorban Kelemen János korai nyelvfilozófiai munkáival foglalkoztam, s azt mutattam meg, hogy az azóta eltelt fél évszázadban sokat finomodott a nyelv Kelemen által vitatott egyén központú és biológiai felfogása. A „social” értelmezését kettébontottuk társasra és társadalmira, és a nyelvet mint társas rendszert az egyén biológikumához kapcsoljuk. Két naturalista lépés változtatta meg a helyzetet az 1970-es évek óta. Az emberréválás evolúciós pszichológiai szcenáriói magát a társas mivoltot az ember biológiai lényegéhez rendelték, s eközben a csupasz formán alapuló chomskyánus felfogás is tagolódott, az embert az evolúciós folytonosságba helyező társan értelmezett nyelvi képesség és a rekurzív mondatant lehetővé tevő, a tiszta forma világát képviselő szűken értelmezett nyelvi képesség elkülönítésével. További mozzanat a szocialitás biológiai értelmezése a fejlődéskutatásban. Mindezek a fél évszázaddal ezelőtti társadalmi kritikát a nyelv individualisztikus felfogása felett új keretbe helyezik, és a nyelv természettudományos értelmezését minőségelvűen megújítják.

IRODALOM

- Altrichter Ferenc 1972. Megjegyzések az észlelés filozófiai fogalmáról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 16/1. 130–149.
- Bickerton, Derek 1981. *Roots of Language*. Ann Arbor, Karoma.
- Bickerton, Derek 1984. The language bioprogram hypothesis. *Behavioral and Brain Sciences*. 7. 173–212. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00044149>
- Bickerton, Derek 2004. *Nyelv és evolúció*. Ford. Lukács Ágnes. Budapest, Gondolat.
- Bruner, Jerome S. 1975. The ontogenesis of speech acts. *Journal of Child Language*. 2/1. 1–19. <https://doi.org/10.1017/S0305000900000866>
- Chomsky, Noam 1959. Skinner, B. F.: Verbal Behavior. *Language*. 35. 26–58. <https://doi.org/10.2307/411334>
- Chomsky, Noam 1965. *Aspects of a Theory of Syntax*. Cambridge/MA, The M. I. T. Press.
- Chomsky, Noam 1966. *Cartesian Linguistics*. New York, Harper & Row.
- Chomsky, Noam 1974. Újabb adalékok a velünk született eszmék elméletéhez. Ford. Pap Mária – Radics Katalin – Terts István. In Pap Mária (szerk.) *A nyelv keletkezése*. Budapest, Kossuth. 85–97.
- Chomsky, Noam 1957/1968/1995. *Mondattani szerkezetek. Nyelv és elme*. Ford. Zólyomi Gábor. Budapest, Osiris–Századvég.
- Chomsky, Noam 2004. A biolingvisztika és az emberi minőség. Ford. Siptár Péter. *Magyar Tudomány*. 111/12. 1354–1366.
- Csányi Vilmos 1982. Szempontok a megismerés elméletének természettudományos megfogalmazásához. *Magyar Filozófiai Szemle*. 26/4. 558–566.
- Csányi Vilmos 1983. Válasz Kelemen Jánosnak. Ki beszél itt arabusul? *Magyar Filozófiai Szemle*. 27/2. 282–284.
- Csányi Vilmos 1988. *Evolúciós rendszerek*. Budapest, Gondolat.
- Csibra Gergely – Gergely György (szerk.) 2007. *Ember és kultúra. A kulturális tudás eredete és átadásának mechanizmusai*. Budapest, Akadémiai. <https://doi.org/10.1556/mpszle.62.2007.1.1>
- Donald, Merlin 2001a. *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness*. New York, Norton.
- Donald, Merlin 2001b. *Az emberi gondolkodás eredete*. Ford. Kárpáti Eszter. Budapest, Osiris.
- Dunbar, Robin 1996. *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Farkas Katalin – Kelemen János 2002. *Nyelvfilozófia*. Budapest, Áron.
- Hauser, Marc D. – Chomsky, Noam – Fitch, W. Tekumcech 2002. The faculty of language: What is it, who has it, and how did it evolve? *Science*. 298/5598. 1579–1579. <https://doi.org/10.1126/science.298.5598.1569>
- Kelemen János 1969. *Mi a strukturalizmus?* Budapest, Kossuth.
- Kelemen János 1973a. Az ideák jelei (Locke nyelvelmélete). *Világosság*. 14/12. 454–462.
- Kelemen János 1973b. A lélek és a nyelv. Descartes: a nyelv-probléma helye a racionalizmus metafizikájában. *Világosság*. 14/12. 738–739.
- Kelemen János 1975. Hozzászólás Kiefer Ferenc előadásához. *Nyelvtudományi Közlemények*. 77/2. 79–83.
- Kelemen János 1976a. Szöveg és jelentés. *Általános Nyelvészeti Tanulmányok*. 11/1. 183–196.
- Kelemen János 1976b. A tudat társadalmi lényege. *Világosság*. 17/4. 268–275.
- Kelemen János 1977. *A nyelvfilozófia kérdései – Descartes-tól Rousseau-ig*. Budapest, Kossuth.
- Kelemen János 1982. Természettudományos probléma-e a megismerés? *Magyar Filozófiai Szemle*. 26/4. 567–573.
- Kelemen János 2014. Bevezetés: A nyelvfilozófia tegnap és ma. In *Általános Nyelvészeti Tanulmányok XXVI. Túl a nyelvfilozófián*. 7–29.

- Kelemen János – Kenesei István 1982. Újabb nyelvfilozófiai kalandozások. *Magyar Filozófiai Szemle*. 26/5. 708–749.
- Kiefer Ferenc 1975. Irányzatok és problémák a mai jelentéstudományban. *Nyelvetudományi Közlemények*. 77/2. 47–70.
- Kiefer Ferenc 2019. A hatvanas évek magyar nyelvtudománya. Az elméleti nyitás korszaka. In Bollobás Enikő (szerk.) *Elméletek vonzásában*. Budapest, Gondolat. 9–49.
- Lenneberg, Eric H. 1967. *Biological Foundations of Language*. Wiley, New York. <https://doi.org/10.1080/21548331.1967.11707799>
- Lenneberg, Eric H. 1974. A nyelv biológiai szempontból. Ford. Pap Mária – Radics Katalin – Terts István. In Pap Mária (szerk.) *A nyelv keletkezése*. Budapest, Kossuth. 310–330.
- Lukács Ágnes 2014. Szótanulás. In Pléh Csaba – Lukács Ágnes (szerk.) *Pszicholingvisztika. Magyar pszicholingvisztikai kézikönyv. 1. kötet*. Budapest, Akadémiai. 521–550.
- Nelson, Katherine. 2009 Wittgenstein and contemporary theories of word learning. *New Ideas in Psychology*. 27/2. 275–287. <https://doi.org/10.1016/j.newideapsych.2008.04.003>
- Nyíri J. Kristóf 1970. Szemantika nélkül *Általános Nyelvészeti Tanulmányok*. VII. 189–205.
- Pinker, Steven 2002. *Hogyan működik az elme?* Ford. Csibra Gergely. Budapest, Osiris.
- Pinker, Steven 2006. *A nyelvi ösztön*. Ford. Bocz András. Budapest, Typotex.
- Pléh Csaba 1980. *A pszicholingvisztika horizontja*. Budapest, Akadémiai.
- Pléh Csaba 1985. A gyermekenyelv fejlődésének és kutatásának modelljeiről. *Pszichológiai Tanulmányok*. XVI. 105–188.
- Pléh Csaba 2014a. A pszicholingvisztika története. In Pléh Csaba – Lukács Ágnes (szerk.) *Pszicholingvisztika. Magyar pszicholingvisztikai kézikönyv. 1. kötet*. Budapest, Akadémiai. 3–116. <https://doi.org/10.1556/9789630594998>
- Pléh Csaba 2014b. *A tér és a nyelv világa*. Budapest, MTA. <https://doi.org/10.1556/9789630596817>
- Pléh Csaba 2021. The Place of Structuralism on the Hungarian Intellectual Scene: Late 1960s – Early 1970s. *History of Anthropology Review*. 45. <https://histanthro.org/notes/structuralism-hungarian-intellectual-scene/>.
- Pléh Csaba 2024. Társas és társadalmi megkülönböztetése a klasszikus és a mai pszichológiában. *Replika*. 132. 39–60. <https://doi.org/10.32564/132.4>
- Pléh Csaba – Lányi Gusztáv 1984. A „kognitív forradalom” és a magyar pszichológia. *Valóság*. 27/7. 13–28.
- Semon, Rirchard Wolfgang 1904/1921. *The Mneme*. London, Allen & Unwin. <https://doi.org/10.1001/jama.1921.02630500052022>
- Tomasello, Michael 2002. *Gondolkodás és kultúra*. Budapest, Osiris.
- Tomasello, Michael 2003. *Constructing a Language: A Usage-Based Theory of Language Acquisition*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Tomasello, M. 2008. *Origins of human communication*. Cambridge/MA, MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/7551.001.0001>
- Tomasello, Michael 2011. *Mi haszna az együttműködésnek?* Ford. Pléh Csaba. Budapest, Gondolat.
- Tomasello, Michael 2014. *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge/MA, Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674726369>
- Vigotszkij, Lev Szemjonovics 1967. *Gondolkodás és beszéd*. Ford. Páll Erna, Tóth Tiborné. Budapest, Akadémiai.
- Vigotszkij, Lev Szemjonovics 1971. *A magasabb pszichikus funkciók fejlődése*. Ford. Ujhelyi Gabriella. Budapest, Gondolat.
- Wittgenstein, Ludwig 1921/1991. *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford. Márkus György. Budapest, Akadémiai.
- Wittgenstein, Ludwig 1953/1998. *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz.

Mi köze van a fikcionalizmusnak a fikcióhoz?*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22307>

Tanulmányunkat Kelemen János emlékének ajánljuk. Az elmúlt évtizedekben sokat beszélgettünk Jimmyvel – változatos helyszíneken: doktori szemináriumokon, konferenciák szünetében vagy informális környezetben, a lakásán vagy valamelyik törzshelyén üldögélve – az elméleti fogalmak és a valóság viszonyáról. A fikció kérdése is gyakran szóba került közöttünk: vajon mitől válik egy nyelvi megnyilatkozás fiktívvé, azaz mi ruházza fel a kimondott mondatainkat a fikcionalitás tulajdonságával? A két témáról *együtt* azonban soha nem beszélgettünk.

Ennek legalább két oka volt. Egyfelől az az ötlet, hogy bizonyos diskurzusokat – a matematika, a lehetséges világok fogalmát használó filozófiai elméletek, a moralitás vagy épp a „népi pszichológia” diskurzusát – fikcionalista módon lehetne és kellene értelmezni, csak nemrégiben terjedt el az analitikus filozófiában. (Bár az érintett szerzők, ahogy lenni szokott, hamar megtalálták az „előfutáraikat”, saját álláspontjuk filozófiatörténeti előzményeit.) Jimmy figyelme utolsó éveiben már más irányba fordult; az analitikus filozófia belső vitái nem igazán keltették fel az érdeklődését. Másfelől mind a mai napig ritkán szokás feltenni azt a kérdést, hogy ha egyszer a fikcionalista értelmezés magáról a fikcióról kapta a nevét, akkor mégis mi köze van a fikcionalista módon interpretált diskurzusoknak magukhoz a narratív fikciókhoz.

Tanulmányunkban ezzel a kérdéssel foglalkozunk. Meg vagyunk róla győződve, hogy ha visszatekerhetnénk az idő kerekét, s folytathatnánk a megszakadt párbeszédet Jimmyvel (doktori szemináriumokon, konferenciák szünetében, a lakásán vagy valamelyik törzshelyén üldögélve), felcsigázná az álláspontunk. Talán – *talán!* – még igazat is adna nekünk.

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült (Bárány Tibor).

I. MIT ÁLLÍTANAK A FIKCIONALISTÁK?

A fikcionalista elméletek arról szeretnének meggyőzni bennünket, hogy egyes filozófiai szempontból izgalmas (és gyakran elemzett) diskurzusok a szó szoros értelmében fikcionális természetűek. Amikor a matematikusok számokról mint absztrakt tárgyokról beszélnek, a filozófusok különböző lehetséges világokra hivatkoznak (például a modális állítások igazságfeltételeinek meghatározása során), a hétköznapi cselekvők népi pszichológiai kategóriák segítségével mentális állapotokat tulajdonítanak más személyeknek, vagy morális szempontból értékelik mások tetteit és jellemét, akkor *fikciókat* vezetnek elő. Pontosabban: megnyilatkozásaik már meglévő – tudományos, filozófiai vagy éppenséggel „mindennapos” – fikciókra támaszkodnak, azok keretén belül értelmezendők. Ezek a tudományos, filozófiai és „népi pszichológiai” fikciók pedig releváns módon hasonlítanak a mindannyiunk számára ismerős narratív fikciókhoz; vagy maguk is azok.

Tanulmányunkban megmutatjuk: valójában nem állnak fenn olyan releváns hasonlóságok a fikcionalista módon értelmezett diskurzusok és a narratív fikciók között, amelyek elméleti szempontból érdekessé tennék ezt az analógiát. Épp ellenkezőleg: oly szembeötlő különbségekkel van dolgunk, hogy – kevés kivételtől eltekintve – kimondottan félrevezető a kiválasztott diskurzusokat fikcionalista keretben interpretálni. Nem az a célunk, hogy megmutassuk: ezek az elméletek ténylegesen hamisak vagy implauzibilisek. Hanem az, hogy rávilágítsunk: a fikcionalista teóriák – szemben azzal, amit önmagukról állítanak – valójában *nem* mutatják meg, hogy a kiválasztott diskurzusok kvázi-fikcionális természetűek lennének.

A fikcionalisták körében többé-kevésbé konszenzus uralkodik abban a kérdésben, hogy mikor tekinthetünk egy diskurzust fikcionálisnak – habár a pontos megfogalmazásokat, a terminológiát, a feltételek számát illetően előfordulnak kisebb-nagyobb hangsúlybeli eltérések.¹ Mi az alábbi négy, egyenként szükséges és együttesen elégséges feltétellel fogunk dolgozni. Egy diskurzust a fikcionalista értelmezés szerint akkor és csak akkor nevezhetünk fikcionálisnak, ha teljesíti a következő feltételeket:

¹ Lásd például: Kroon és mtsai. 2019. 92–98. A szerzők „hivatalosan” csak három feltételt adnak meg: a propozicionalitás, a pótolhatatlanság és a kvázi-fikcionalitás feltételét (némi más elnevezésekkel). Az elkötelezetlen beszédmód feltételéről – amelyet úgy fogalmazzuk meg, hogy a beszélő számára „másodosztályú kérdés” a megnyilatkozás igazsága vagy a referencia létezése [*truth relegation, existence relegation*]) – azt gondolják, hogy benne foglaltatik a másik három feltételben, vagy levezethető a kvázi-fikcionalitásból. Ugyanakkor más helyütt (például Kroon és mtsai. 2019. 206–207) a szerzők önálló feltételként kezelik az elkötelezetlen beszédmód feltételét. Szerintünk ez utóbbi jobb megoldás, ezért mi is e mellett döntöttünk.

1. *Propozicionalitás*: a diskurzus mondatai propozicionális tartalommal bírnak, és ezek a propozíciók az igazság várományosai – azaz értékelhetők abból a szempontból, hogy aktuálisan igazak-e vagy sem.
2. *Elkötelezetlen [non-committal] beszédmód*: a diskurzus mondatainak kimondása révén a használók nem kötelezik el magukat a mondat által kifejezett propozíció igazsága mellett.
3. *Pótolhatatlanság*: a diskurzus nem pótolható, vagy legalábbis nem kívánatos, hogy eltűnjön a kommunikációs gyakorlataink közül.
4. *Kvázi-fikcionalitás*: a diskurzus résztvevőinek megnyilatkozásai releváns módon hasonlítanak a narratív fikciókban szereplő (vagy a narratív fikciók tartalmi elemeiről szóló) megnyilatkozásokhoz; illetve a szóban forgó diskurzus maga is teljes jogú narratív fikció.²

A feltételek nem teljesen függetlenek egymástól. Ha egy elmélet nem teljesíti a propozicionalitás feltételét, akkor automatikusan nem teljesíti az elkötelezetlen beszédmód és a kvázi-fikcionalitás feltételét sem. (Előbbit azért nem, mert ha az elmélet szerint a diskurzus mondatainak nincs propozicionális tartalma, akkor értelemszerűen nem lehet igaz, hogy a beszélők *nem* kötelezik el magukat a kifejezett propozicionális tartalom igazsága mellett. Utóbbit pedig azért nem, mivel a narratív fikcióknak nyilvánvalóan *van* propozicionális tartalma: a történetmesélés fogalma előfeltételezi, hogy a beszélő kifejez bizonyos propozíciókat – azokat, amelyek a történet tartalmát alkotják.) A pótolhatatlansági feltétel viszont mindhárom másik feltétel tagadásával összefér.

Vizsgáljuk meg részletesebben a feltételeket! Az első, a propozicionalitási feltétel azt fogalmazza meg, hogy a diskurzus mondatainak kimondásával a beszélők propozíciókat fejeznek ki, amelyekkel kapcsolatban értelmesen felvethető az (aktuális) igazság kérdése. A propozíciók pedig annak függvényében lesznek igazak, hogy fennállnak-e a világban azok a tények, amelyeket a propozíció sajátos módon reprezentál. A feltétel alapján nem nevezhetünk fikcionalista elméletnek egy olyan teóriát, amely a kiválasztott diskurzus mondatait az érzelmkifejezés pusztá eszközeként értelmezi (ilyenkor a mondatoknak nincs propozicionális tartalmuk), vagy valamiféle felszólításnak tekinti őket (mely esetben a mondatok propozicionális tartalmához a kimondás pillanatában nem tartozik meghatározott aktuális igazságérték).

A második feltétel arról szól, hogy a diskurzus résztvevői e mondatokat kimondva nem állítják a mondatok által kifejezett propozíciókat, legfeljebb *kvázi-állítják* őket. A kvázi-állítás sajátos illokúciós aktus: végrehajtásának – az ál-

² Utóbbi esetben azért beszélhetünk mégis *kvázi-fikcionalitás*ról, mert a kérdéses fikcionalista elméletek szerint a szóban forgó diskurzus résztvevői nem (vagy nem feltétlenül) ismerik fel a beszédmód fikcionalitását – azaz nem realizálják, hogy megnyilatkozásaikkal voltaképpen narratív fikciókat vezetnek elő.

lításaktus végrehajtásával szemben – nem feltétele, hogy teljesüljön a searle-i őszinteségi feltétel (Searle 1969/2009. 78). Amikor a beszélő kvázi-állítja, hogy p , ezzel nem kötelezi el magát amellett, hogy igaznak tartja a kimondott mondat propozicionális tartalmát – egyezővel amellett, hogy elhiszi p -t. Ugyanezt Grice terminológiájával is megfogalmazhatjuk: ilyen esetekben a beszélő valójában nem *mondja*, hogy p , hanem csak *úgy tesz*, *mintha azt mondaná*, hogy p – tehát a mondat kimondása révén nem fejezi ki azt a szándékát, hogy a hallgató elhiggye, hogy p , vagy elhiggye azt, hogy a beszélő elhiszi, hogy p (Grice 1989/2011. 34–35, 37–38). A hallgató oldaláról megragadva a dolgot: ha a hallgató elfogadja a kvázi-állított mondatot, ezt nem azért teszi, mert elhiszi, hogy p .³ A második feltételt tehát egyaránt megfogalmazhatjuk a beszélőre vonatkozóan: a beszélő a mondat kimondásával nem kötelezi el magát a kifejezett propozíció aktuális igazsága mellett – és a hallgatóra vonatkozóan is: a hallgató nem az „azt hiszem, hogy” [*belief*] mentális attitűdjével viszonyul a mondat kimondása révén kifejezett propozícióhoz.

A harmadik, pótolhatatlansági feltétel azt állítja: annak ellenére, hogy a résztvevők (bizonyos értelemben) nem „komolyan” használják a diskurzus mondatait, mégsem volna helyes vagy lehetséges a diskurzust felszámolni vagy valamilyen másik beszédmóddal helyettesíteni. Tudniillik az eredeti diskurzus fenntartása *hasznos következménnyel* jár; vagy pedig olyan mélyen beépült mindennapos kommunikációs gyakorlatainkba, hogy gyakorlatilag (pszichológiai okokból) *lehetetlen* megszabadulni tőle.

Végül pedig a kvázi-fikcionalitás feltétele annyit mond ki, hogy a kiválasztott diskurzus lényegét tekintve a regényekhez, drámákhoz, viccekhez stb. hasonló, ezért helyesen tesszük, ha magát a kiválasztott diskurzust is fikcióként értelmezzük – vagy legalábbis a diskurzus működését a narratív fikciókhoz kötődő nyelvhasználat mintájára elemezzük.

Miért gondolják a fikcionalisták, hogy mind a négy feltételre szükség van? A gondolatmenet rekonstrukcióját érdemes a második feltétellel kezdeni. A fikcionalisták általában úgy érvelnek, hogy mindenekelőtt rámutatnak: a kiválasztott diskurzusok tárgyát képező entitások létezése komoly ontológiai vagy episztemikus aggályokat vet fel. És ezek megalapozott aggályok: sokak szerint minden okunk megvan kételkedni benne, hogy léteznének olyasfajta absztrakt entitások, mint amilyenekre a matematika nyelvén szokás utalni (a számok neveivel és különböző függvénykifejezésekkel); vagy hogy tényleg részét képeznék a világnak az állítólagos morális értékek, amelyekről igaz állításokat igyekszünk megfogalmazni, mikor etikai kérdéseken töprengünk. Röviden: jó okunk van kétségbe vonni a kiválasztott diskurzus tárgyaként szolgáló entitások létezését – vagy legalábbis azt a meggyőződésünket, hogy igazoltan hihetünk a létezés-

³ Lásd Kalderon fikcionalizmus-definícióját (Kalderon 2005. 112).

sükben. Mindebből kiindulva a legtöbb fikcionalista a metafizikai antirealizmus álláspontját választja a megfelelő entitástípussal kapcsolatban.

Ugyanakkor – ellentétben más antirealista elképzelésekkel, például az elmefilozófiai eliminativizmussal vagy a metaetikai hibaelmélettel – a fikcionalisták nem gondolják, hogy a szóban forgó diskurzus résztvevőinek megnyilatkozásai „hibásak” vagy teljes egészében elvetendőek lennének. A fikcionalisták ugyanis meg vannak róla győződve, hogy a diskurzus résztvevői minden látszat ellenére valójában *nem kötelezik el magukat* a kérdéses entitások létezése mellett, tehát még hallgatólagosan sem foglalnak állást az absztrakt tárgyakra és morális értékekre (stb.) vonatkozó ontológiai vagy ismeretelméleti kérdésekben. A fikcionalisták ajánlata világos: ha „elkötelezetlen” beszédmódként értelmezzük a kiválasztott diskurzusokat, elkerülhetjük, hogy nehezen védhető ontológiai állásfoglalásokat tulajdonítsunk a diskurzus résztvevőinek.⁴

Így már érthető, milyen szerepet tölt be az érvelésben a harmadik, pótolhatatlansági feltétel. A fikcionalisták éppen azért szeretnék „elkötelezetlen” beszédmódként leírni a kiválasztott diskurzusokat, mert úgy gondolják, hogy ezek a diskurzusok valamilyen értelemben *hasznosak* vagy egyenesen nélkülözhetetlenek számunkra. Egyfelől nehéz elképzelni, hogyan boldogulnánk a matematika, a morális nyelvhasználat vagy épp a népi pszichológia nélkül. Másfelől a kérdéses diskurzusok fenntartásának számos nyilvánvaló előnye van. (Még akkor is, ha nem vagyunk meggyőződve a morális világrend vagy az absztrakt entitások létezéséről.) Az erkölcsi dialógus jótékony hatást gyakorolhat a békés társadalmi együttélésre; a matematikai eszközök és fogalmak használata pedig nagyban növeli a tudományos elméletek magyarázó- és kifejezőerejét.

Miért kell az első, propozicionalitási feltételt is felvennünk az elemzésbe? Azért, mert szeretnénk megkülönböztetni a fikcionalizmust azoktól a szintén antirealista elméletektől, amelyek szerint a kiválasztott diskurzusok mondatainak *nincs propozicionális tartalma*. (Ilyenek a metaetikai nonfaktualista vagy nonkognitivisták teóriái: az emotivizmus, a preskriptivizmus és az expresszizmus. Ezek abból indulnak ki, hogy a morális diskurzus mondatai nem rendelkeznek kognitíve értékelhető tartalommal; jelentésük másfajta, nem kognitív attitűdök kifejezésében áll.) Vagy a különböző instrumentalista tudományfilozófiai elképzelésektől, amelyek szerint a tudományos elméletek (bizonyos) állításai *nem az igazság várományosai*, mert a bennük szereplő teoretikus terminusok nem vonatkoznak közvetlenül a valóság megfelelő elemeire – viszont ezek a teóriák modellként, előrejelzési vagy számítási eszközökként nagyon is megállják a helyüket. Velük szemben a fikcionalisták ragaszkodnak hozzá, hogy habár a kiválasztott diskurzus résztvevői nem kötelezik el magukat a kimondott mondatok igazsága mellett, a mondatok igenis olyan propozíciókat

⁴ Lásd például Kroon és mtsai. 2019. 2. fejezet; Nolan és mtsai. 2005. 308.; Crane–Farkas 2022. 314; Wallace 2022. 27–29; Márton–Tózsér 2013; Márton–Tózsér 2022.

fejeznek ki, amelyeket meg lehet ítélni az aktuális igazságértékük szempontjából.

Ezen a ponton szembe kell néznünk egy bonyolult problémával, amelyre ezúttal csak röviden utalhatunk. A proposíciók és az (aktuális) igazságérték viszonyáról van szó. Mi fentebb megengedő módon határoztuk meg a proposicionalitás feltételét: az az elmélet teljesíti a feltételt, amely abból indul ki, hogy általában véve *van értelme* felvetni a kifejezett proposíciók igazságértékének kérdését (ezt értettük azon, hogy a proposíció „az igazság várományosa”) – *még akkor is*, ha az elmélet történetesen azt a választ adja a kérdésre, hogy a kifejezett proposíciók se nem igazak, se nem hamisak. Vajon meg kell-e követelnünk egy fikcionalista elmélettől, hogy olyan proposíciófogalommal dolgozzon (ilyen lenne például a russelli proposíciófogalom), amelynek értelmében minden proposíció határozottan igaz vagy hamis? Vagy megengedhetjük, hogy a fikcionalista elmélet a fregei vagy neo-fregeánus úton járjon, és azt állítsa: amennyiben a kiválasztott diskurzus mondatai olyan kifejezéseket tartalmaznak, amelyeknek nincs aktuális referenciája, akkor a kifejezett proposíciónak nincs igazságértéke (azaz se nem igaz, se nem hamis)? A szakirodalom tudomásunk szerint ritkán foglalkozik ezzel a kérdéssel, ami teljesen érthető, hiszen a fikcionalista elméleteknek éppen az a legfőbb motivációja, hogy a kiválasztott diskurzusokat a fenti második, elkötelezetlenségi tézisre hivatkozva „mentesítsék” a hamis vagy nehezen védhető ontológiai állásfoglalásoktól – és ehhez képest másodlagos kérdés, hogyan adunk számot a diskurzus mondatainak tényleges szemantikai tulajdonságairól. Azaz arról, hogy a diskurzus mondatai (a fikcionalista kereten „kívül” értelmezve) *hogyan tartalmazzák és hogyan fejezik ki* ezeket a hamis vagy nehezen védhető ontológiai állásfoglalásokat.

Mindazonáltal az elméletek klasszifikációját igenis befolyásolja ez a döntés. Gondoljunk egy olyan elméletre, amely a következőket állítja: (a) a kiválasztott diskurzus mondatainak van proposicionális tartalma, és ezek a proposíciók a fenti értelemben az igazság várományosai, azaz értelmesen megítélhetők az aktuális igazságértékük szempontjából, (b) a diskurzus mondatai igazságérték nélküli proposíciókat fejeznek ki, mivel a bennük szereplő elméleti terminusok nem jelölnek semmit az aktuális világban. (Az elképzelt elmélet tehát neo-fregeánus keretben elemzi az „üres” kifejezéseket tartalmazó mondatok igazságfeltételeit.) A mi osztályozásunk szerint ez az elmélet teljesíti a proposicionalitás feltételét, s így a fikcionalista teóriák közé tartozhat (amennyiben a másik három feltételnek is megfelel). Ha szigorúbb proposicionalitás-kritériummal dolgoznánk – „...és ezek a proposíciók értékelhetők abból a szempontból, hogy aktuálisan igazak-e *vagy hamisak*” –, akkor az elmélet nem teljesítené a proposicionalitási feltételt, ezért nem nevezhetnénk fikcionalistának.

Mindez a látszat ellenére nem merő szőrszálhasogatás. Azért kellett felvetnünk az aktuális igazságérték hiányának kérdését, és azért döntöttünk a proposicionalitási feltétel megengedőbb változata mellett, nehogy már a kezdetek

kezdetén elvágjuk a fikcionalista módon értelmezett diskurzusok és a narratív fikciók diskurzusa közti analógia lehetőségét. Több kortárs fikcióelmélet is úgy elemzi ugyanis a fiktív szövegek mondatait (a narrátor, az implicit szerző vagy a szereplők fiktív megnyilatkozásait), mint amelyeknek *nincs aktuális igazságértékük*.⁵ Ez a felfogás ráadásul az intuícióinkkal is összhangba hozható. Ha egyszer pontosan tudjuk, hogy a narratív fikciók diskurzusa nem tartozik a tényállító diskurzusok közé (legalábbis ami a szövegben végrehajtott beszédaktusokat illeti), akkor épp annyira indokolt lehet azt gondolnunk, hogy e diskurzus mondatai nem rendelkeznek igazságértékkel, mint azt, hogy minden regény minden fiktív tartalmú mondata a szó szoros értelmében véve *hamis*. Egy szó mint száz: ha kikötnénk, hogy csak az az elmélet lehet fikcionalista, amelyik határozott igazságértékkel ruházza fel a kiválasztott diskurzus során kifejezett propozíciókat, akkor az említett fikcióértelmezések alapján nyilvánvalóan implauzibilis volna a fikcionalista elméletek központi állítása, tudniillik hogy a kiválasztott diskurzus *hasonlít* a narratív fikciók diskurzusához. Ha nem akarjuk e tézis érvényességét a választott fikcióelmélet függvényévé tenni, akkor tehát meg kell engednünk, hogy a fikcionálisként értelmezett diskurzusok úgy teljesítsék a propozicionalitási feltételt, hogy közben nem rendelkeznek igazságértékkel a diskurzus mondatai által kifejezett propozíciókhoz.

És mi a szerepe az érvelésben a negyedik, kvázi-fikcionalitási feltételnek? Az, hogy a fikcióra hivatkozva különbséget tehessünk a kiválasztott diskurzusok és más olyan diskurzusok között, amelyek szintén teljesítik az elkötelezetlen beszédmód és a propozicionalitás feltételét (a pótolhatatlansággal együtt), mégsem olyanok, mint a narratív fikciók. Ilyen például az a kommunikációs gyakorlat, amikor feltevéseket fogalmazunk meg, és hipotéziseket vagy sejtéseket terjesztünk elő. De gondolhatunk akár a rutinszerűen elmormolt vigasztalásokra és a rituálisan ismételtgetett politikai szlogenekre is: ezekben az esetekben sem a beszélő, sem a hallgató nem hiszi el a kimondott tartalmat. Érdekes módon Bas van Fraassen konstruktív empirizmusa is ide tartozik: az elmélet – legalábbis egyes értelmezések szerint⁶ – teljesíti az első három feltételt, de nem értelmezhető fikcionalista elméletként. A konstruktív empirista elgondolás értelmében a természettudósok mondatai, amelyek megfigyelhetetlen elméleti entitásokról szólnak, ezen entításokra vonatkozó propozíciókat fejeznek ki; a természettudósok viszont nem állítják ezeket a propozíciókat, azaz nem kötelezik el magukat az igazságuk mellett. Van Fraassen elméletében mindazonáltal nyoma sincs a kvázi-fikcionalitásnak; a szerzőnek eszébe sem jut a tudományos nyelvhasználatot a narratív fikciókhoz hasonlítani. Akár helyes ez az értelmezés, akár nem, már maga a vita is arra utal, hogy a kvázi-fikcionalitás „központi alkotóeleme a fikcio-

⁵ Lásd Bonomi 2008. 5; García-Carpintero 2022. 308.

⁶ Lásd például Kroon és mtsai. 2019. 207–208; ezzel ellentétes értelmezéshez lásd Kalderon 2005. 108–110.

nalizmusnak, nem pedig szabadon választható lehetőség” (Kroon és mtsai. 2019. 207). Ahogy Joyce fogalmaz: a fikcionalizmus „nem csupán azt a negatív tézist foglalja magában, hogy a látszólag ontológiai elköteleződéssel járó megnyilatkozások valójában nem járnak ontológiai elköteleződéssel, hanem azt a pozitív (jóllehet homályos) tézist is, hogy ezek a megnyilatkozások lényegileg hasonló módon működnek, mint a jól ismert fikcionális diskurzus” (Joyce 2013. 520).

Az alábbiakban a mellett fogunk érvelni, hogy a forgalomban lévő legfontosabb fikcionalista elméletek nem képesek tartalommal feltölteni a kvázi-fikcionalitás feltételét. Ennek pedig részben az az oka, hogy a fikcionalisták által elemzett diskurzusok lényegi pontokon különböznek a narratív fikciók paradigmatis eseteitől. Ha igazunk van, akkor nem helyes eljárás a szóban forgó értelmezéseket „fikcionalistaként” leírni. Nem pusztán szóhasználati kérdésről van szó. Azt állítjuk, hogy a fikcionalista elemzésekben *felesleges* a fikció fogalmára hivatkozni, ugyanis a fogalom nem tölt be tényleges magyarázati szerepet az elméletben; továbbá némiképp *félrevezető* is.⁷

II. NARRATÍV FIKCIÓK ÉS FIKCIONÁLIS DISKURZUSOK

1. Az *ambiciózus* válasz

A fikcionalisták kétféle módon válaszolhatnak arra a kérdésre, hogy végső soron miben is áll a releváns hasonlóság a kiválasztott diskurzusok és a narratív fikciók paradigmatis esetei között. A *minimalista* válasz így hangzik: a kiválasztott diskurzusok *abban a tekintetben* hasonlítanak a narratív fikcióra, hogy szintén teljesítik a propozicionalitási feltételt (lásd: a regények, filmek, viccek stb. szövegét alkotó mondatoknak van propozicionális tartalmuk, és ezek a propozíciók megítélhetők az aktuális igazságértékük szempontjából), illetve az elkötelezetlen

⁷ Negatív tézistünket – tudniillik hogy a fikcionalisták által elemzett diskurzusok valójában nem hasonlítanak releváns módon a narratív fikciókra – valószínűleg a fikcionalista elméletek eredetének történeti elemzése is alátámasztja. Az a gondolat ugyanis, hogy egyes diskurzusokat, amelyek bizonyos típusú entitásokról szólnak, fikcionálisként kell értelmezni, jó eséllyel Bertrand Russell logikai atomista korszakának programadó elképzeléséhez kapcsolódik. Russell szerint azokat az állításokat, amelyek a tapasztalatban közvetlenül nem adott entításokra vonatkoznak, mindig érdemes a tapasztalatban közvetlenül adott entításokra vonatkozó logikai konstrukciókká alakítani: „Ahol csak lehetséges, logikai konstrukciókkal kell helyettesíteni a levezetett entításokat.” (Russell 1915/1976. 252.) Az ilyen konstrukciók ugyanakkor szükségképp magukban foglalnak halmazokra történő utalásokat is – márpedig Russell szerint a halmazok logikai *fikciók*, hiszen (ellentétben a halmazok konkrét elemeivel) számunkra nem adottak a tapasztalatban. Valószínűleg a szerző ezen elgondolása érhető tetten később Rudolf Carnap konstruktivista felfogásában és Hans Reichenbachnak a *concretumok*, *illatumok* és *abstractumok* megkülönböztetésén alapuló koncepciójában is. A logikai konstrukciók és az *abstractumok* sajátos logikai fikciók – ám éppen e logikai jellegük miatt meglehetősen távol állnak a narratív fikcióktól. A szerzők szeretnék köszönetet mondani Ambrus Gergelynek ezért a filozófiatörténeti észrevételért.

beszédmód feltételét (lásd: a regények, filmek, viccek stb. narrátora vagy implicit szerzője nem kötelezi el magát a szövegben kifejezett proposíciók aktuális igazsága vagy hamissága mellett, a közönség tagjai pedig nem az „azt hiszem, hogy...” mentális attitűdjével viszonyulnak a szövegben kifejezett proposíciókhoz). És talán szintén (valamilyen értelemben) hasznos diskurzusokról van szó. Mindezen *túlmenően* azonban nem számolhatunk releváns hasonlóságokkal. A kvázi-fikcionalitási feltétel egyszerűen annyit mond, hogy a kiválasztott diskurzus – az első három feltételben meghatározott szempontból – hasonlít egy jól ismert és magas fokon konvencionalizálódott diskurzushoz: a narratív fikciók diskurzusához. Az *ambiciózus* válasz ennél többet állít: túl azon, hogy a kiválasztott diskurzusok megfelelnek a két (plusz egy) feltételnek, *további* releváns hasonlóságokat is felfedezhetünk köztük és a narratív fikciók paradigmaticus esetei között.

Meglepő módon a fikcionalista szakirodalom nem bővelkedik ambiciózus válaszokban. A magunk részéről három ilyen válaszkísérletet ismerünk. Az első Demeter Tamás mentális fikcionalista elméletéhez kötődik. A szerző azt állítja, hogy a népi pszichológiai diskurzust egyfajta *narratív struktúra* jellemzi, akár csak a narratív fikciókat. A népi pszichológiai narratívák azt a célt szolgálják, hogy a beszélők

többé-kevésbé árnyaltan kifejezhessék a saját összetett és kevésbé differenciált érzelmi reakcióikat, és ezáltal olyan érzelmi reakciókat váltsanak ki a hallgatóságból, amelyek potenciálisan cselekvésre ösztönöznek. A *pszichológiai narratívák* elősegítik a társas érintkezésünket azáltal, hogy keretezik és finomhangolják a viselkedésre vonatkozó észlelésünket. (Demeter 2025. Kiemelés tőlünk.)

Ebben a tekintetben pedig a népi pszichológia szoros hasonlóságot mutat a narratív fikciókkal:

A népi pszichológia a mi értelmezésünk szerint több ponton is hasonló funkciót tölt be az életünkben, mint az irodalmi fikció. [...] A fikció olvasása gazdagítja a fogalmi eszköztárunkat, amelynek segítségével a világot és a többi embert megértjük; új érzésekkel és látásmódokkal ismertet meg minket; árnyaltabbá teszi azt, ahogyan másokhoz viszonyulunk, és elmélyíti az önmegértésünket. A hagyományos fiktív történetek mindezt narratívák segítségével valósítják meg. (Demeter 2025.)

Még ha az elemzés helyes is, nagyon nehéz lenne a fikcionalista elméletek összes esetére alkalmazni. A népi pszichológia (és esetleg a különböző etikai elméletek) fogalmait időnként valóban arra használják a beszélők, hogy *narratív magyarázatát* adják más személyek viselkedésének – ilyenkor a mentálisállapot-tulajdonítások (és a dilemmatikus döntéshelyzet értelmezéséhez szükséges morális értékelések) tényleg narratív struktúrába szerveződnek. A matematikai

diskurzusnak azonban egészen más a célja. Ahogyan a lehetségesvilág-beszéd-módnak is: az aktuális világbeli lehetőségekről a lehetséges világok terminusai-ban beszámolni nem ugyanaz, mint történetet mesélni. Általánosan fogalmazva: a fogalmi keretek (vagy bizonyos konkrét diskurzusok „szótárai”) nem *narratív forgatókönyvek* – még akkor sem, ha bizonyos fogalmi kereteket (és „szótárakat”) lehet narratív magyarázatok megalkotásához is használni.

Mi több, a fenti második idézetben kiemelt funkcióbeli hasonlóság sokkal inkább a pótolhatatlansági feltételt támasztja alá, mintsem a kvázi-fikcionalitás tartalmát adja meg. Voltaképpen a pótolhatatlansági feltétel kifejtésével, magyarázatával van dolgunk. Elképzelhető, hogy az irodalmi és a népi pszichológiai „elbeszélések” valóban hasonló szerepet töltenek be az életünkben. *Önmagában* a funkcióbeli hasonlóság ténye azonban nem sokat árul el arról, melyek lennének a pszichológiai narratívák és a „hagyományos” fiktív narratívák közös tulajdonságai – azok a tulajdonságok, amelyek alkalmassá teszik ezeket a diskurzusokat a céljuk elérésére (a fogalmi apparátus gazdagításától az önmegértés elmélyítéséig).

Ugyanez áll a második ambiciózus válaszra is, amely a kiválasztott diskurzusok és a narratív fikciók sajátos *episztemikus értékére* hivatkozik. R. M. Sainsbury szerint a fiktív tartalmú állítások „következtetési hidakat” képeznek a való világra vonatkozó igaz állítások között (Sainsbury 2010. 178–179). A matematikai fikció „átsegít minket” bizonyos (konkrét fizikai tárgyakra vonatkozó) empirikus tények ismeretétől más empirikus tények ismeretéhez. Éppúgy, ahogyan a jó regények – miközben kitalált karaktereket mozgatnak, és elképzelt eseményeket visznek színre – szemléletes forgatókönyveket kínálnak fel a tényleges emberi cselekvések, konfliktushelyzetek stb. értelmezéséhez és előrejelzéséhez; azaz bővítik az emberi természetre vonatkozó tudásunkat. Feltéve, hogy ez az analógia áll (amivel kapcsolatban komoly kételyeink vannak), Sainsbury elemzéséről ugyanazt mondhatjuk, mint Demeteréről: a szerző pusztán annyit állapít meg, hogy a kérdéses diskurzusok *hasznosak*, és azt állítja, hogy ez a haszon episztemikus jellegű. Arról azonban nem árul el semmi közelebbit, hogy például a matematikai „fikciót” ezen (illetve a másik két feltételben foglaltakon) túlmenően mi teszi *fikcionálissá*.

A harmadik ambiciózus válasz másik irányból közelíti meg a kérdést: a diskurzus funkciója vagy értéke helyett a résztvevők tevékenységére koncentrál. Bár harmadikként említjük, ez a leginkább elterjedt érvelésmód a fikcionalista szakirodalomban. (Igaz, a szerzők ritkán teszik explicitté, hogy az alábbi gondolatmenet segítségével a kvázi-fikcionalitási feltételt igyekeznek tartalommal feltölteni.) A kiindulópont Kendall L. Walton (1990) nagyhatású elemzése. Walton szerint a narratív fikciók használatának – létrehozásának, értelmezésének és értékelésének – társadalmi gyakorlatát az jellemzi, hogy a diskurzus résztvevői egyfajta „úgy teszünk, mintha elhinnénk” típusú színleléses játékban vesznek részt [*game of make-believe*]. Számos fikcionalista szerző azt állítja: a kiválasztott

diskurzusok szintén így működnek – és pontosan ez az, ami kvázi-fikcionálissá teszi őket.

A színlelés vagy a tettetés [*pretense*] waltoni fogalma vagy annak valamilyen közeli rokona kétségkívül jó szolgálatot tehet a fikcionalistáknak, amikor megpróbálják leírni, milyen mentális attitűddel viszonyulnak a kiválasztott diskurzus résztvevői a kifejezett proposíciókhoz. (Persze más jelölteket is ismerünk e mentális attitűd szerepére: vannak, akik „színlelés” helyett „feltételes elfogadásról”, „előfeltevésről” és „bizonyos előfeltevés fényében feltételesen igaznak tartásról”, vagy „a proposíció való világbeli egzisztenciális következményei iránti semlegességről” stb. beszélnek.) De vegyük észre: ez a leírás ismét nem a kvázi-fikcionalitás önálló feltételét adja meg, hanem az elkötelezetlen beszédmód feltételét specifikálja. A színlelés vagy a tettetés az egyik *változata* annak a mechanizmusnak, amelynek révén az elkötelezetlen beszédmód megvalósulhat.

Ám ez önmagában véve még nem jelent problémát. Hiszen a fikcionalista rámutathat: a színlelés/tettetés terminusaiban megfogalmazott kvázi-fikcionalitási feltétel igenis valódi magyarázati munkát végez az elemzésben. Tudniillik tartalmaz kikötést vezet be: azt állítja, hogy a kiválasztott diskurzusok esetében olyan módon valósul meg az elkötelezetlen beszédmód, ami *sajátosan a narratív fikciókra jellemző*. Ez azonban nem igaz. Arra hivatkozva, hogy a diskurzus beszélői és hallgatói valamiféle színleléses gyakorlatban vesznek részt, nem tudunk különbséget tenni egyfelől a kiválasztott diskurzusok és a fikció, másfelől pedig az elkötelezetlen beszédmód egyéb esetei között. Aki bizonytalan hipotézisek vagy sejtések következményeiről okoskodik, vagy nyilvánvalóan őszintétlen módon vigasztalja a társát, vagy üres politikai szlogeneket mantráz, az maga is *színlel*: úgy tesz, mintha elhinné a kifejezett proposíciókat (a hallgatók pedig azt színlelik, hogy úgy gondolják, hogy a beszélő elhiszi ezeket a proposíciókat) – vagy legalábbis elemezhető így a kommunikációs viselkedése. Márpedig eredetileg pontosan az motiválta a kvázi-fikcionalitási feltétel bevezetését, hogy ezeket a diskurzusokat „leválaszthassuk” a releváns fikcionális diskurzusokról.

Elképzelhető, hogy fikcionalista vitapartnerünk azt felelné az ellenvetésre: semmi nem múlik azon, hogy a kérdéses diskurzusokat a *narratív fikciók* vagy úgy általában véve a *színleléses gyakorlatok* mintájára elemezzük, és ez utóbbit nevezzük „fikciónak”. Teljesen felesleges a fiktív beszédaktusok egyes típusait megkülönböztetnünk egymástól; így értelemszerűen a kvázi-fikcionalitási feltételnek sincs ilyesféle szerepe. A kiválasztott diskurzusok azért kvázi-fikcionális természetűek, mert az első három feltételben foglaltakon (propozicionalitás, elkötelezetlenség, pótolhatatlanság) túlmenően színlelés vagy tettetés jellemzi őket – és pont. Igen, a narratív fikciókkal kapcsolatos (azokon belüli vagy azok tartalmára vonatkozó) megnyilatkozások mellett a fent említett beszédaktusok is fiktív természetűek. Mint még oly sok más diskurzus, a „jogi fikcióktól” a hétköznapi metaforákig vagy az ironikus megnyilvánulásokig. Ez azonban nem

kell, hogy aggodalommal töltse el a fikcionalistát, mert semmivel nem csökkenti elemzésének magyarázóerejét.

Szögezzük le: szavakon természetesen nincs értelme vitatkozni. Ha a fikcionista csupán ennyit szeretne érteni a „fikció” fogalmán, megteheti. Viszont szeretnénk ismételten felhívni rá a figyelmet: a kvázi-fikcionalitási feltétel csak akkor végez valódi magyarázati munkát az elemzésben, ha *többet* mond, mint az elkötelezetlen beszédmód feltétele. Az elkötelezetlenséget fogalmilag el kell tudnunk választani a kvázi-fikcionalitástól. Ha a fikcionista a fikció ennnyire tág, színlelésalapú fogalmával dolgozik (‘a beszélő úgy tesz, mintha elkötelezné magát az általa kifejezett proposíció igazsága mellett, ám valójában nem kötelezi el magát mellette’), nem lesz képes erre. Vajon melyek lennének az elkötelezetlen beszédmód azon esetei, amelyek *nem* foglalnak magukban színlelést vagy tettetést, s így *nem* tartoznak a fikció kategóriája alá? Amíg erre a kérdésre a fikcionista nem tud választ adni, addig teljesen felesleges a fikció fogalmára hivatkoznia – a színlelés ugyanígy megteszi. Elmélete semmit nem nyer a fikció fogalmával, és semmit nem veszítene, ha ez a kategória hiányozna belőle.

Összefoglalva: az ambiciózus fikcionista javaslatok vagy (i) nem általánosíthatók a fikcionálisan értelmezni kívánt diskurzusok összes fontosabb esetére, és még a mentális diskurzusnak is csak bizonyos alkalmazásaira állnak (*narratív struktúra*), vagy (ii) valamelyik korábbi feltétel megszorításának tekinthetők: a pótolhatatlansági feltétel (*sajátos funkció, sajátos episztemikus érték*) vagy az elkötelezetlen beszédmódra vonatkozó feltétel (*színlelés*) specifikálásának. És joggal kételkedhetünk benne, hogy akár a kiválasztott diskurzusok sajátos episztemikus értékére és funkciójára, akár a színlelésen (vagy tettetésen) alapuló működésére hivatkozva elválaszthatnánk ezeket a diskurzusokat az elkötelezetlen beszédmód más fontos eseteitől. Mindent egybevetve: a fikció fogalma nem tölt be valódi magyarázó szerepet a fikcionalisták érvelésében.

Mégis érthető, hogy a fikcionalisták beemelik az elméletükbe a kvázi-fikcionalitás feltételét – annak ellenére, hogy nem bíznak rá szubsztantív teoretikus munkát. Ugyanis pompás *érvelési-retorikai eszköz*. A fikcionista rámutathat: javaslata nem életidegen filozófiai konstrukció, ugyanis léteznek a világban olyan *legitim diskurzív gyakorlatok*, amelyeket pontosan úgy szokás jellemezni, ahogyan ő a kiválasztott diskurzusokat leírja. (Azaz: proposicionális tartalmat közvetítő, „elkötelezetlen” és hasznos beszédmódként.) Ha a fikcionalisták csak annyit mondanának, hogy a szóban forgó diskurzusok mondatainak van proposicionális tartalmuk, és ezek a proposíciók az igazság várományosai, jöllehet a diskurzus résztvevői nem kötelezik el magukat a kifejezett proposíciók igazsága mellett, mindazonáltal a diskurzust pótolhatatlannak tartjuk, sokkal kevésbé lenne az elemzésük meggyőző, mintha azt is hozzátennék: „ezt egyébként jól ismerjük az élet más területeiről is, lám, a narratív fikciók éppen ilyenek”.

2. A *minimalista* válasz

Mindez azonban csupán a történet egyik oldala. A továbbiakban vizsgáljuk meg a teoretikusan jóval kevésbé költséges *minimalista* választ a kiválasztott diskurzusok és a narratív fikciók hasonlóságát firtató kérdésünkre! Mivel a „fikció” tág fogalmának alkalmazását – melynek értelmében *minden* színlelésalapú kommunikációs gyakorlat fiktív természetűnek minősülne – a fenti okokból nem tartjuk célravezetőnek, ezért továbbra is abból fogunk kiindulni, hogy a fikcionalista elméletek a kiválasztott diskurzusok és a *narratív fikciók* hasonlóságára apellálnak.

A *minimalista* állítás tehát a következő: a fikcionalista módon értelmezett diskurzusok és a narratív fikciók hasonlósága mindössze annyiban áll, hogy egyikük teljesíti a propozicionalitás és az elkötelezetlen beszédmód feltételét. (Az egyszerűség kedvéért a pótolhatatlanságot az alábbiakban figyelmen kívül hagyjuk.) Mivel az elkötelezetlen beszédmód feltétele előfeltételezi a propozicionalitási feltétel teljesülését, a kvázi-fikcionalitási feltétel voltaképpen a következőt mondja ki:

Kvázi-fikcionalitás: a kiválasztott diskurzusok abban a tekintetben hasonlítanak a narratív fikciók használatának paradigmatis eseteire, hogy (KF1) a beszélők nem kötelezik el magukat az általuk kimondott mondatok szó szerinti tartalmának aktuális igazsága mellett, és (KF2) a hallgatók nem az „azt hiszem, hogy...” [*belief*] mentális attitűdjével viszonyulnak a beszélők által végrehajtott megnyilatkozások során kimondott mondatok szó szerinti tartalmához.

Vajon KF1 és KF2 tényleg releváns módon hasonlóvá teszi a kiválasztott diskurzusokat a narratív fikciók paradigmatis eseteihez? Komoly kétségeink vannak.

Azt állítjuk, hogy a *minimalista* módon értelmezett kvázi-fikcionalitási feltétel részben *helytelenül*, részben *félrevezetően* ragadja meg az elmélet által elemzett diskurzus (a továbbiakban: D_F) és a paradigmatis narratív fikciók hasonlóságát. Következésképpen egy fikcionalista elmélet (a továbbiakban: E_F) hiába mutatja meg, hogy D_F megfelel a kvázi-fikcionalitás *minimalista* kritériumának, ezzel valójában mégsem azt mutatja meg, hogy D_F releváns módon hasonlítana a narratív fikciók diskurzusához.

Három állítás mellett fogunk érvelni:

- (1) KF1 és KF2 nem áll a narratív fikciók összes paradigmatis esetére.
- (2) D_F -nek vannak olyan lényegi jellemzői, amelyek nem igazak a narratív fikciókra.
- (3) A paradigmatis narratív fikcióknak vannak olyan lényegi jellemzői, amelyek nem igazak D_F -re.

(1) KF1 és KF2 nem közös tulajdonság

Számos olyan narratív fikciót ismerünk, amely nyilvánvalóan nem teljesíti KF1-et és KF2-t. Gondoljunk csak például a realisztikus környezetleírásokat tartalmazó 19. századi regényekre, vagy bármilyen nagyepikai alkotásra a „realista” zsánereken belül, amelyben a narrátor aprólékosan ismerteti a mű (kitalált) cselekményének valós történeti, politikai és társadalmi kontextusát. Ilyenkor (általában) nincs okunk feltételezni, hogy a narrátor vagy az implicit szerző ne állítaná a kérdéses proposíciókat, s így ne kötelezné el magát a proposíciók aktuális igazsága mellett, vagy hogy az olvasónak ne az „azt hiszem, hogy...” mentális attitűdjével kellene viszonyulnia a kifejezett tartalomhoz.⁸ Amennyiben a regényekben a szövegrészekben „tárgyi tévedéseket” tartalmaz, rendszerint joggal rójuk fel a hibákat a szerzőnek (vagy a mű kiadójának) – mindaddig, amíg a realizmus konvencionális műfaji normái szerint olvassuk a művet.

Mi több, a fikció *tematikus szintű tartalmát* kifejező explicit proposíciókat⁹ – lásd például az *Anna Karenina* kezdőmondatát: „A boldog családok mind hasonlóak egymáshoz, minden boldogtalan család a maga módján az.” – időnként jó okunk van a szereplők vagy a narrátor helyett közvetlenül magának az implicit szerzőnek tulajdonítani, és úgy értelmezni a kérdéses szövegrészeket (illetve magát a művet), mint amelyek révén az implicit szerző *állít* valamit az aktuális világról, és arra szeretne minket rávenni, hogy igaznak tartsuk ezeket az állításokat. A fikcióelméleti szakirodalomban persze sokan vitatják, hogy ezeket az explicit téziseket valóban helyes-e közvetlenül az aktuális világunkra vonatkoztatni (az érvek ismertetésére ezúttal nincs lehetőségünk). Az viszont bizonyosnak tűnik, hogy a művek *implicit tematikus szintű tartalmát* vagy „tanulságait” általában a mi világunk összefüggérendszerén belül szokták értelmezni az olvasók. Noël Carroll így írja le a folyamatot: a befogadók a regények „implicit téziseit – amelyek révén a művek hús-vér szerzői kifejezik, mit gondolnak az életről, a társadalomról, a moralitásról stb. – rávetítik a fikción kívüli világra, és ilyenkor az irodalmi értelmezés (vagy tágabb értelemben véve a művészeti értelmezés) javarészt e tézisek azonosítására irányul” (Carroll 1992/2001. 167). Egy szó mint száz: a narratív műalkotások tartalmát alkotó proposíciók még a tipikus vagy paradigmatisztikus esetekben is a lehető legváltozatosabb módokon kapcsolódhatnak az aktuális világ tényeihez, ezért nyilvánvalóan nem igaz, hogy KF1 és KF2 minden megszorítás nélkül helyesen jellemezné a narratív fikciók diskurzusát.

A fikcionalista ezen a ponton valószínűleg arra hivatkozna, hogy KF1 és KF2 kizárólag a diskurzus mondatainak *szó szerinti* tartalmáról szól – s így az implicit tematikus szintű tézisekre alapozott ellenvetés elesik. A további példákat pedig könnyűszerrel hatástalaníthatja egy egyszerű manőverrel: az említett

⁸ Vö. Friend 2012. 184; Carroll 1992/2001. 165.

⁹ A fogalommal kapcsolatban lásd Lamarque 2010/2014. 128–129.

szövegrészekben (realista környezetleírások stb.) a beszélők valójában nem fiktív beszédaktusokat hajtanak végre, hanem „hagyományos” beszédaktusokat. A fikcióelméleti szakirodalomban bevett eljárásnak számít, hogy a szerzők „a fikcionalitás kritériumát a teljes művek helyett elsősorban a művek bizonyos részeire alkalmazzák” (Friend 2012. 186). Ezek a filozófusok abból indulnak ki, hogy nem a szövegek *egésze* értelmezendő fikcióként, hanem csak *bizonyos* megnyilatkozások: a narrátor egyes közlései [*statement*] (Currie 1990) vagy a mű elképzelt cselekményét alkotó narratívák (Davies 2015). A fikcionalista ugyanerre apellálhat: D_F nem a narratív fikciókhoz, hanem a fiktív közlésekhez vagy a fiktív narratívákhoz hasonlít – és ez utóbbiaknak KF1 és KF2 már valóban lényegi jellemzője.

Mi nem vagyunk erről meggyőződve. Első pillantásra nem tűnik tökéletesen képtelennek a következő érvelés: amikor egyes fikciós művek narrátorai vagy implicit szerzői valóságos történeti személyekről vagy eseményekről, földrajzi helyszínekről stb. beszélnek, akkor azzal együtt, hogy ezeket a mondatokat ténylegesen állítják, végső soron továbbra is a fikció keretein belül maradnak. Hiszen ezek a történeti személyek, események és földrajzi helyszínek a *fikció cselekményének* részét képezik. A kérdéses szövegrészek nem válnak el a regények, novellák (stb.) további, merőben fiktív tartalmú szövegrészeitől. A narrátor vagy az implicit szerző nem „váltogat” a különböző természetű diskurzusok között: az ilyen megnyilatkozások során a narrátorra vagy az implicit szerzőre *egyszerre* igaz, hogy nem elkötelezetlen megnyilatkozásokat tesz, ugyanakkor a fikció diskurzusán belül marad.

Természetesen tisztában vagyunk vele, hogy ami az egyik filozófusnak *modus ponens*, az a másiknak *modus tollens*. Így tehát fikcionalista vitapartnerünk a narrátor fiktív tartalmú és nem fiktív tartalmú megnyilatkozásainak elválaszthatatlanságából arra fog következtetni, hogy KF1 és KF2 ez utóbbiakra *is* áll. De mindez nem változtat az összképen: vannak olyan regények, filmek (stb.), amelyek hagyományosan elvárják tőlünk, hogy az aktuális világra vonatkoztassuk az általuk kifejezett proposíciókat, és igaznak tartjuk őket – ez pedig csak akkor lehetséges, ha azt feltételezzük, hogy a mű „mögött álló” ágens elkötelezte magát az igazságuk mellett. Következésképpen KF1 és KF2 biztosan nem lehet igaz általában véve minden narratív fikcióra.

Ám az igazi problémák még csak most következnek.

(2) Döntő különbség: D_F lényegi tulajdonságai

A fikcionalista elméletek különböznek a tekintetben, hogy azt állítják: a kérdéses diskurzusokhoz tartozó megnyilatkozásokat az teszi fiktívvé, hogy a beszélők valamilyen más, a kimondott mondat szószerinti tartalmától *különböző tartalmat* közvetítenek a megnyilatkozással [*content fictionalism*], vagy azt állítják, hogy a beszélők valamilyen másik, az állításaktustól *különböző beszédaktust* hajtanak

vége a mondat kimondásával [*force fictionalism*].¹⁰ (És persze számos fikcionista szerző mindkettőt egyszerre állítja.) A továbbiakban koncentráljunk az első lehetőségre.

Kiindulópontunk a következő: a fikcionalisták szerint a kiválasztott diskurzusok beszélői a megnyilatkozások révén bizonyos – a szószerinti tartalomtól különböző – tartalmakat állítanak [*assert*] vagy pragmatikailag közvetítenek, „implikálnak” [*pragmatically implicate*], amelyet a megnyilatkozás „valódi tartalmának” [*real content*] nevezhetünk. Ezek a tartalmak a következők lehetnek:

- (a) metafikciós állítások: „A *D* diskurzushoz tartozó fikció szerint [*p*]” – ahol is *p* a megnyilatkozás során kimondott mondat szószerinti tartalma (az álláspont neve: prefix fikcionalizmus);
- (b) olyan állítások, amelyek azon feltételek fennállását mondják ki az aktuális világban, amelyek teljesülése esetén a megnyilatkozás során kimondott mondat szószerinti tartalma a fikció szerint igaz lesz (az álláspont neve: színlelésalapú [*pretense*] fikcionalizmus);
- (c) olyan állítások, amelyek azon feltételek fennállását mondják ki az aktuális világban, amelyek teljesülése esetén a megnyilatkozás során kifejezett metaforikus/figuratív tartalom igaz lesz a tárgyára (az álláspont neve: figuralizmus).

Vajon hogyan vetíthetjük rá a „valódi tartalom” és a „fiktív tartalom” (azaz a kimondott mondatok szószerinti tartalma) e háromféle megkülönböztetését a narratív fikciók diskurzusára? Állításunk szerint: sehogy.

Vizsgáljuk meg először az (a) megoldást. A narratív fikciókkal foglalkozó szakirodalom szerzői – intuíciónkkal egybehangzó módon – általában ragaszkodnak hozzá, hogy az elbeszélő szövegek narrátora alapesetben *nem* a fikció tartalmáról beszél, azaz nem metafikciós állításokat tesz, hanem egyszerűen előadja a történetet.¹¹ A fenti megkülönböztetés tehát a fikción *belüli* diskurzusra nem alkalmazható (néhány bonyolult esetet leszámítva, amikor is a regény szereplői tudatában vannak saját fiktivitásuknak, vagy beágyazott fikcióval van dolgunk stb.). A *fikcióról szóló* diskurzusra viszont igen: arra, amikor valaki beszámol egy regény, film, színdarab stb. tartalmáról.¹² A prefix fikcionalizmus tehát a para-fiktív beszámolók analógiájára szeretné elemezni a kiválasztott diskurzus mondatait. Vajon működik-e ez a párhuzam?

Nem igazán. A para-fiktív beszámolók esetében a beszélő jellemzően *nem* implicit módon kommunikálja a kifejezni kívánt proposíciókat, miként a prefix fik-

¹⁰ A megkülönböztetéshez lásd Matti Eklund szócikkét a *Stanford Encyclopedia of Philosophy*-ban (Eklund 2024).

¹¹ Andrea Bonomi és az ő nyomán Manuel García-Carpintero ezt a használatot textuális használatnak nevezi (Bonomi 2008. 5; García-Carpintero 2022. 308).

¹² A szakirodalomban ezeket a megnyilatkozásokat para-fiktív beszámolóknak vagy a mondatok paratextuális használatának nevezik.

cionalista szerint D_F résztvevői teszik. Hanem egyszerűen kimond egy olyasféle mondatot, hogy „*A jedi visszatér* szerint Darth Vader volt Luke Skywalker apja”, és ezzel elkötelezi magát a szószerinti tartalom igazsága mellett. Azaz *állítja* a szó szerint kifejezett proposíciót. Természetesen a beszélő megteheti, hogy az egyszerűség kedvéért elhagyja a mondat elejéről „az F fikció szerint” szerkezetet (intenzionális mondatoperátort); ám erre kizárólag akkor van lehetősége, ha a társalgási kontextus egyértelművé teszi, hogy a beszélgetés az F fikció tartalmáról szól. Ezzel szemben a prefix fikcionalista kénytelen azt állítani, hogy D_F beszélői *mindig* (vagy *jellemzően*) így járnak el – hiszen elemzése szerint a diskurzus résztvevői nincsenek tudatában annak, hogy nem magáról a diskurzus tárgyáról, hanem a diskurzust megalapozó fikció tartalmáról beszélnek. Ez nagyon implauzibilis elgondolás: nehéz elhinni, hogy komplett hétköznapi és tudományos diskurzusok a résztvevők (többségének) tudtán kívül metadiskurzusokként működnek. És a parafiktív beszámolókkal vont párhuzam semmivel nem teszi a magyarázatot valószínűbbé. A narratív fikciók tartalmáról szóló diskurzusnak ugyanis konstitutív eleme, hogy a résztvevők képesek felismerni, *miről* szeretne beszélni a másik: arról, hogy bizonyos fikciók *szerint* hogyan állnak a dolgok a világban, vagy magukról a dolgok állásáról – ami D_F -re nem áll.

Ami a (b) és a (c) megoldást illeti: nehéz eldönteni, hogy a narratív fikciók esetében pontosan mit is feleltethetnének meg a fikcionalista módon értelmezett megnyilatkozások „valódi tartalmának”. A legjobb jelölt a narratív szövegek már többször említett implicit vagy levezetett tematikus szintű tartalma (Lamarque 2010/2014. 129–130) – azaz azok az általános „tézisek” (az emberi természetről, a társadalom működéséről, vagy bármiről, ami a mű átfogó témájához tartozik), amelyeket a mű áttételesen, művészi eszközökkel közvetít. A kompetens befogadónak képesnek kell lennie levezetni ezeket a proposíciókat a mű szövegéből; szokás szerint ezt a (rendszerint legkevésbé sem triviális) levezetési folyamatot nevezzük a mű irodalmi interpretációjának. Sajnos azonban a fikcionalista ezen az úton sem juthat messzire.

A narratív fikciók esetében az implicit tematikus szintű tartalmat az olvasó *kikövetkezteti* a szöveg szószerinti tartalma (és a narrátor által implicit módon kommunikált proposíciók) alapján. E_F leírása szerint azonban D_F beszélőjével és hallgatóival valami nagyon más történik. A legtöbb fikcionalista elmélet *hermeneutikai* jellegű, tehát azt állítja, hogy a kiválasztott diskurzus *fikcióként értelmezhető*: függetlenül attól, hogy a résztvevők hogyan írnák le a tevékenységüket, ők valójában színleléses tevékenységet végeznek (azaz nem kötelezik el magukat az általuk kifejezett proposíciók aktuális igazsága mellett). A diskurzuson „belülről” persze ez nem így tűnik, ezért ha szeretne ragaszkodni az empirikus tényekhez, a hermeneutikai fikcionalistának azt kell mondania: D_F beszélői és hallgatói nincsenek tudatában annak, hogy fikcionális diskurzusban vesznek részt. Így viszont a következő helyzet áll elő: E_F szerint D_F beszélője valami mást közvetít a megnyilatkozásával, mint amit a mondata szó szerint jelent, és ezt a

„valódi tartalmat” a narratív fikciók implicit tematikus tartalmának mintájára kell elemeznünk, amely a kikövetkeztetett vagy levezetett jelentés egyik változata – miközben E_F azt is állítja, hogy D_F résztvevői *nem képesek* kikövetkeztetni vagy levezetni ezt a tartalmat, mert *eszükbe sem jut*, hogy bármit ki kellene következtetniük vagy le kellene vezetniük a megnyilatkozásból a kimondott mondat szó szerinti tartalmán túl.

Fenti ellenvetéseink egy rugóra jártak: a fikcionalista nem tudja elmagyarázni, hogyan jön létre a D_F keretei között végrehajtott megnyilatkozások „valódi tartalma”, mert nem támaszkodhat az implicit kommunikáció bevett pragmatikai elméleteire. Ezek az elméletek ugyanis szinte kivétel nélkül döntő szerepet szánnak azoknak a következtetési folyamatoknak, amelyek a társalgás résztvevőinek közlési szándékaira és a rájuk vonatkozó hallgatói feltételezésekre támaszkodnak. Mivel E_F szerint a diskurzus beszélői és hallgatói nem tudják, hogy a mondataikat fiktív módon használják, vagy legalábbis nem tudatosítják magukban ezt a tényt, így semmi sem ösztökéli őket arra, hogy a szó szerinti jelentésen túlmutató közlési szándékot tulajdonítsanak egymásnak (és beszélőként elvárják a társalgás résztvevőitől, hogy ilyesféle közlési szándékot tulajdonítsanak nekik). Az E_F elemzésében szereplő „valódi tartalom” vagy „állított tartalom” nem *kommunikációs jelentés*. Nem is lehet az, hiszen E_F – legalábbis annak hermeneutikai változatában – arra a gondolatra épül, hogy a diskurzus résztvevői tudtukon kívül mást állítanak, mint amit állítani gondoltak és szerettek volna, és mást értenek meg a megnyilatkozásokból, mint amit tudomásuk szerint megértettek. A regények, filmek, színdarabok (stb.) jellemzően implicit kommunikációs eszközökkel közvetítik a „valódi tartalmukat” – ezért jó okkal kétkelhetünk benne, hogy a narratív fikciókkal vagy a történetmeséléssel mint tényleges kommunikációs gyakorlattal vont fikcionalista analógiának lenne bármekkora magyarázóereje.

(3) Döntő különbség: a narratív fikciók lényegi tulajdonságai

A fikció meghatározásával foglalkozó filozófusok egyetlen dologban biztosan egyetértenek: „a fikciót nem lehet megkülönböztetni attól, ami nem fikció pusztán szintaktikai vagy szemantikai tulajdonságok alapján” (Friend 2011. 182).¹³ E_F viszont arra a gondolatra támaszkodik, hogy a fikciót, illetve a diskurzus fikcionalista értelmezését bizonyos kifejezések használata hívja elő. Ez már önmagában véve megkérdőjelezi az analógia érvényességét.

Hasonlóan komoly különbség a narratív fikciók diskurzusa és D_F között, hogy míg a narratív fikciók szükségképpen hiányosak, azaz „üres helyeket” tartalmaznak, és konvencionálisan meg van határozva, hogy a közönség tagjainak a szöveg melyik „üres helyeit” *kötelező, lehetséges* vagy épp *tilos* kitölteniük a képzeletükre

¹³ Lásd még: Lamarque 2014. 92; Kroon–Voldolini 2019.

támaszkodva (Williams–Woodward 2021), addig a fikcionalisták által kiválasztott diskurzusokat megalapozó állítólagos fikciók nem ilyenek. Önmagában nem az jelenti a problémát, hogy a narratív fikciók alapján nem rendelhetünk minden releváns propozícióhoz igazságértéket, hiszen ezt E_F is kezelni tudja. Hanem az, hogy míg az „üres helyek” jelenléte a szövegben a narratív fikciók esetén *feature* (a fiktív történetmesélésnek éppen az az egyik célja, hogy a művek izgalmas interpretációs feladatot adjanak a közönségnek), addig D_F fikcióinál *bug*. Például a népi pszichológia diskurzusának résztvevői igencsak bajban érezhetik magukat, ha kiderül, hogy elméletük a lényegi pontokon „hiányos”.¹⁴

De térjünk rá a legfontosabb különbségre! A kortárs művészetfilozófusok jellemzően az alábbi fikciódefiníció valamilyen változatával dolgoznak (vagy legalábbis ezt tekintik *kiindulópontnak*, amivel szemben megfogalmazhatják a saját álláspontjukat):

Fikció: egy megnyilatkozás akkor és csak akkor fiktív, ha (i) a beszélőnek szándékában áll, hogy a hallgató úgy tegyen, mintha elhinné [*make-believe*] a megnyilatkozás tartalmát, illetve elképzelje azt; (ii) a beszélőt elsősorban nem a hűséges elmondás kényszere [*fidelity constraint*] vezérli a narratíva megalkotása során („a narratívának olyan módon kell tálalnia a tartalmát, ahogyan bizonyos aktuális események lezajlottak”), hanem általában véve a „történetmondásra” irányuló szándéka (Davies 2022. 244).¹⁵

Vajon minden további nélkül alkalmazható ez a definíció D_F beszélőjére? Szerintünk nem. Az (i) feltétellel kapcsolatos problémákról az imént már részletesen beszéltünk (röviden: D_F beszélőjének E_F alapján *nem* tulajdoníthatunk ilyen szándékot, vagy ha mégis, akkor ez a szándék nem transzparens saját maga számára), ezért most koncentráljunk az (ii) feltételre.

Első ránézésre e tekintetben mintha állna az analógia. E_F szerint D_F beszélője nem kötelezi el magát a kifejezett tartalom aktuális igazsága mellett – amit értelmezhetünk úgy, hogy a regények (stb.) narrátorához vagy implicit szerzőjéhez hasonlatosan ő sem tartja magára nézve kötelezőnek a hűséges tálalásra vonatkozó előírást. (Továbbá nem feltételezi, hogy a közönsége ezt feltételezné róla stb.) Hőseink – a fiktív szövegek narrátora vagy implicit szerzője, illetve a D_F diskurzus keretei között megszólaló személy – tevékenységének tényellentétes profilja azonban lényegileg különbözik egymástól.

¹⁴ Amber Ross ugyanerre a különbségre hívja föl a figyelmet a mentális fikcionalizmus kapcsán: bár mind a narratív fikciók, mind a népi pszichológia „fikciója” hiányos, ezért bizonyos állítások igazsága eldönthetetlen marad bennük, a népi pszichológia fejleszthető (Ross 2022. 193–194). A generálási szabályokat, amelyek a színlelt állításokat a valósággal összekötik, és amelyek a népi pszichológiai állításokat igazságértékkel ruházzák fel, ki lehet javítani – akár koncepuális, akár empirikus kutatás révén. Sőt, elvben minden bizonytalanság eltüntethető. A narratív fikciónál ellenben a bizonytalanságok állandóak és mindig megmaradnak.

¹⁵ A definíció klasszikus változata: Currie 1990. 46. Lásd még Friend 2012. 184.

Tényellentétes elkötelezetlenség: Ha a beszélő tudná, hogy a megnyilatkozása révén kifejezett proposíció igaz, megnyilatkozása révén továbbra sem kötelezné el magát a kifejezett proposíció igazsága mellett.

Ez az összefüggés a narratív fikciók beszélőjére igaz, D_F beszélőjére viszont – jellemzően – nem. Miért? Hagyományosan úgy szoktuk gondolni, a narratív fikció természetéhez hozzátartozik, hogy a beszélő nem tartja magára nézve kötelezőnek a hűségese tállásra vonatkozó előírást – ám ennek nem ismeretelméleti okai vannak. Ha megváltozna a beszélő meggyőződéseinek episztemikus státusza, ez nem befolyásolná a hűségese tállásra vonatkozó előírással kapcsolatos elköteleződését. Ha Conan Doyle megtudta volna, hogy valóban élt egy Sherlock Holmes nevű detektív a 19. század végén Londonban, aki mindazt megtette, amit a szerző elbeszélései és regényei neki tulajdonítanak,¹⁶ ám a valóságos Sherlock Holmesnak vörös színű haja volt, szemben barnahajú fiktív alakmásával, akkor Doyle-nak semmi oka nem lett volna e ténynek megfelelően átdolgozni a művek szövegét. Ez az, ami D_F beszélőjére nem áll: ha kiderülne, hogy a D_F diskurzus mondatai helyesen ragadják meg a tényeket, a hűségese tállásra vonatkozó előírás azonnal életbe lépne – s E_F szerint a továbbiakban nem lenne okunk fikcionálisiként értelmezni a kiválasztott diskurzust.

Röviden: míg a narratív fikciók beszélője *rendíthetetlenül elkötelezetlen* az általa közvetített proposíciók aktuális igazsága mellett, E_F szerint a D_F beszélője inkább csak *óvatosan* az. Mindketten elkötelezetlen beszédmódot használnak, de egészen más indokból – és ez nagyban megkérdőjelezi a narratív fikciókkal vont fikcionalista analógia értékét. Gondoljunk csak bele: mind a meggyőződéses antialkoholista, mind a torokgyulladástól szenvedő személy hajlamos visszautasítani a számára felkínált jéghideg korsó sört. Vajon mondanánk-e ezen felbuzdulva, hogy a torokgyulladástól szenvedő emberek antialkoholisták?

III. MI KÖVETKEZIK MINDEBBŐL?

Az egyik legfontosabb tanulság, amit az eddigiekből levonhatunk: nincs okunk egy diskurzust *pusztán azért* fikcionálisnak tekinteni, mert a diskurzus tárgyával kapcsolatban ontológiai vagy episztemikus aggályok merülhetnek fel. Az ontológiai vagy episztemikus aggályok megléte tehát nem elégséges feltétele a fikcionális értelmezésnek. Egy téves állításoktól hemzseggő történettudományos szakmunka nem válik automatikusan narratív fikcióvá – ehhez jóval több és egészen másféle kritériumnak kell megfelelnie. (Lásd a fikció fenti definícióját.) És a fikcionális értelmezéshez nem is szükséges, hogy kételkedjünk a diskurzus tárgyának létezésében. Mint láttuk, egy történetet akkor is értelmezhetünk

¹⁶ Ezzel kapcsolatban lásd Saul Kripke gondolatkísérletét (Kripke 2013. 40–42).

narratív fikcióként, ha éppenséggel minden eleme szóról szóra igaz (és mi ezzel tisztában vagyunk). A döntő szempont ugyanis nem az, hogy az állítások aktuálisan igazak-e, hanem az, hogy a beszélő érvényesek tekinteti-e magára nézve a hűsége tálalásra vonatkozó előírást.

Természetesen a fikcionalista megteheti, hogy továbbra is ragaszkodik az eredeti állításához, tudniillik hogy az ontológiai/episztemikus aggályok megléte szükséges és elégséges feltétele a fikcionális értelmezéshez – amin ő propozicionalitást és elkötelezetlenséget ért. (Mondván csakis így lehet megszabadítani a kiválasztott hasznos diskurzus résztvevőit a nem kívánatos ontológiai előfeltévelektől.) De tudomásul kell vennie: ha így jár el, a kiválasztott diskurzust *nem* a narratív fikciók hétköznapi diskurzusának mintájára elemzi.

Szintén fontos tanulság, hogy a fikcionalistának számos lehetősége van szorosabbra vonni az analógiát D_F és a narratív fikciók diskurzusa között. Például kísérletet tehet rá, hogy megmutassa: D_F résztvevői ugyanúgy *rendíthetetlenül elkötelezetlenek* az általuk kifejezett propozíciók aktuális igazsága mellett, mint a narratív fikciók beszélői. Ehhez a D_F -et alkotó megnyilatkozások tág értelemben vett kontextuális körülményeire kellene hivatkoznia; a beszélői szándékra, az elvárt vagy sztemerd hallgatói reakciókra, a társalgás során kifejezett attitűdök jellegére vagy a konvencionális műfaji „jelzésekre” stb.¹⁷

Ilyen típusú érveléssel ritkán találkozhatunk a fikcionalizmus szakirodalmában. Talán Kalderon gondolatmenete áll hozzá a legközelebb: a szerző a morális diskurzus tényeire hivatkozva igyekszik igazolni KF1 és KF2 fennállását (Kalderon 2005. 8–37). Az úgynevezett *intranszigienciából vett érv* szerint a mély morális nézetkülönbségeket az jellemzi, hogy a vitában résztvevő felektől nem várjuk el morális elköteleződéseik felülvizsgálatát – ez semmilyen értelemben véve sem episztemikus kötelességük vagy erényük. Kalderon érve azon kevés fikcionalista érv közé tartozik, amely a kiválasztott diskurzus résztvevőinek kommunikatív viselkedéséből indul ki, nem pedig a szerző által osztott ontológiai/episztemikus aggályokból. Demeter narrativista affektív fikcionalizmusa szintén a népi pszichológia diskurzusának gyakorlatára, illetve annak funkcionális elemzésére támaszkodik (Demeter 2013, 2022, 2025).

Végezetül szeretnénk röviden választ adni két lehetséges ellenvetésre. Az egyik így szól: kritikánk csak a *hermeneutikai fikcionalizmusra* érvényes (amely szerint a D_F -ek a valóságban mindig is fikcionális diskurzusként működtek, akár tudtak erről az érintettek, akár nem) – a *forradalmi fikcionalizmusra* viszont nem. Ez utóbbi álláspont a kiválasztott diszkurzív gyakorlat megváltoztatását sürgeti: bár eddig D_F nem fikcionális diskurzusként működött, hiszen a résztvevők nem ismerték fel, hogy így kellene működnie, mostantól viszont valami másnak

¹⁷ Hasonló elképzelésekhez lásd Kroon és mtsai. 2019. 114–115.

kell következnie – D_T -nek *igazi* fikcionális beszédmóddá kell változnia.¹⁸ Egyet értünk a vitapartnerünkkel: az általunk előadott érvek valóban nem cáfolták a forradalmi fikcionalizmus elképzeléseit, hiszen semmilyen módon nem igazoltuk, hogy a kiválasztott diskurzusokat ne lehetne a narratív fikciók diskurzusának mintájára megszervezni. De annyit azért határozottan szerettünk volna állítani: a forradalmi fikcionalista által megreformált diskurzus *attól még* nem fog releváns módon hasonlítani a narratív fikciók diskurzusára, hogy teljesíti a pozicionáltság, az elkötelezetlenség és a pótolhatatlanság feltételét. Ehhez arra is szükség lesz, hogy a diskurzus jövőbeli beszélői a megnyilatkozásaik során valóban rendíthetetlenül elkötelezetlenek legyenek az általuk kifejezett proposíciók igazságát illetően; továbbá arra is, hogy – amennyiben a forradalmi fikcionalista szerint e megnyilatkozásaik során a beszélők más, az általuk kimondott mondatok szószerinti jelentésétől eltérő tartalmakat közvetítenek – megfelelő kommunikációs szándékkal közvetítsék az általuk kifejezett tartalmakat. Hogy mindez ténylegesen megvalósul-e egy adott diskurzus esetében, az elsősorban empirikus kérdés, és semmi esetre sem elegendő hozzá egy filozófus javaslata.

A másik ellenvetés így szól: a beszélői szándéknak és a hallgatók tudatos elvárásainak nincs olyan fontos szerepe a fikcionális értelmezés szempontjából, mint ahogyan azt mi a narratív fikciók példájára hivatkozva állítottuk. Léteznek ugyanis *szándékolatlan* fikciós megnyilatkozások is. Íme néhány példa:

- (1) Az átlagos magyar állampolgár évente 65 kg élelmiszerhulladékot termel.
- (2) Az elektromágneses hullámok tökéletes vákuumban fénysebességgel terjednek.
- (3) Esténként lemegy a nap.¹⁹

Ezek azért fikcionális megnyilatkozások, mert bár nyilvánvalóan hamisak – nem létezik átlagos magyar állampolgár, tökéletes vákuum, és a nap sem megy le sehova esténként –, mégis minden további nélkül használjuk és „elfogadjuk” őket a hétköznapi életben.

Ismét megjegyeznénk: semmi nem utal rá, hogy ezek a megnyilatkozások a narratív fikciók mondataira hasonlítanak. Jó eséllyel az elkötelezetlen (proposicionális) beszédmód esetei közé tartoznak – ám pusztán ettől még nem lesznek fiktívek. Az (1) és a (3) valószínűleg parafrázálható olyan módon, hogy eltűnjék az elkötelezetlenség: ha visszakérdezünk, hogy „Tényleg létezik az átlagos magyar állampolgár?”, „Hova megy le a nap esténként?“, a beszélők igyekeznek pontosabb megfogalmazásokat adni.²⁰ Ezek a megnyilatkozások a narratív fikciók helyett sokkal inkább a Grice-féle „laza használatra” hasonló-

¹⁸ A hermeneutikai és a forradalmi fikcionalizmus megkülönböztetéséhez lásd Stanley 2001.

¹⁹ Lásd Demeter és mtsai. 2022. 11–12.

²⁰ Kroon és munkatársai ezt „elkötelezetlen fogalmi redukciónak” nevezik (Kroon és mtsai. 2019. 63–65), és határozottan elváltasztják a fikcionalista értelmezésektől (uók. 69).

tanak (Grice 1989/2011. 46–47). A (2) esetében pedig egy tudományos modellel felhasználó idealizációval van dolgunk, amely sok tekintetben távol esik a narratív fikcióktól.²¹ Ha igaz is, hogy a beszélő aktuálisan nem kötelezi el magát a kifejezett proposíció igazsága mellett, csupán arról van szó, hogy *óvatos* – szemben a narratív fikciók *rendíthetetlenül* elkötelezetlen narrátorával.

IRODALOM

- Bonomi, Andrea 2008. Fictional contexts. In Bouquet, Paolo – Luciano Serafini – Richmond H. Thomason (szerk.) *Perspectives on contexts*. Stanford, CA, CSLI Publications. 213–248. [A szövegbeli hivatkozás a szerzői kézira vonatkozik: <http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~bonomi/trento201102.pdf>.]
- Carroll, Noël 1992/2001. Art, intention, and conversation. In *Beyond aesthetics*. Cambridge, Cambridge University Press. 157–180. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511605970.011>
- Crane, Tim – Farkas Katalin 2022. Mental fact and mental fiction. In Demeter Tamás – Ted Parent – Adam Toon (szerk.) *Mental fictionalism: Philosophical explorations*. London, Routledge. 303–319. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-20>
- Currie, Gregory 1990. *The nature of fiction*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511897498>
- Davies, David 2015. Fictive utterance and the fictionality of narratives and works. *British Journal of Aesthetics*. 55/1. 39–55. <https://doi.org/10.1093/aesthj/ayu061>
- Davies, David 2022. Definition of fiction: State of the art. *British Journal of Aesthetics*. 62/2. 241–255. <https://doi.org/10.1093/aesthj/ayab072>
- Demeter Tamás 2013. Mental fictionalism: The very idea. *The Monist*. 96/4. 483–504. <https://doi.org/10.5840/monist201396422>
- Demeter Tamás 2022. A mental fictionalism worthy of its name: A plea for affective storyism. In Demeter Tamás – Ted Parent – Adam Toon (szerk.) *Mental fictionalism: Philosophical explorations*. London, Routledge. 86–103. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-6>
- Demeter Tamás 2025. Affective mental fictionalism. In Demeter Tamás – Ted Parent – Adam Toon *Mental fictionalism*. Cambridge University Press. (Előkészületben.)
- Demeter Tamás – Ted Parent – Adam Toon (szerk.) 2022. *Mental fictionalism: Philosophical explorations*. London, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003091073>
- Eklund, Matti 2024. Fictionalism. In Edward N. Zalta – Uri Nodelman (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/fictionalism/>
- Friend, Stacie 2012. Fiction as a genre. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 112/2. 179–209. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9264.2012.00331.x>
- García-Carpintero, Manuel 2022. 'Truth in fiction' reprised. *British Journal of Aesthetics*. 62/2. 307–324. <https://doi.org/10.1093/aesthj/ayab066>
- Grice, Herbert Paul 1989/2011. *Tanulmányok a szavak életéből*. Ford. Bárány Tibor et al. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Joyce, Richard 2013. Psychological fictionalism, and the threat of fictionalist suicide. *The Monist*. 96/4. 517–538. <https://doi.org/10.5840/monist201396424>

²¹ A tudományos modellek és a fikciók különbségeivel kapcsolatban lásd Crane–Farkas 2022. 315–318.

- Kalderon, Mark Eli 2005. *Moral fictionalism*. Oxford, Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199275977.001.0001>
- Kripke, Saul A. 2013. *Reference and existence. The John Locke Lectures*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199928385.001.0001>
- Kroon, Frederick – Jonathan McKeown-Green – Stuart Brock 2019. *A critical introduction to fictionalism*. London, Bloomsbury.
- Kroon, Frederick – Alberto Voltolini 2019. Fiction. In Edward N. Zalta – Uri Nodelman (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/fiction/>
- Lamarque, Peter 2014. *The opacity of narrative*. Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield. <https://doi.org/10.5040/9798881817589>
- Márton Miklós – Tőzsér János 2013. Mental fictionalism as an undermotivated theory. *The Monist*. 96/4. 622–638. <https://doi.org/10.5840/monist201396429>
- Márton Miklós – Tőzsér János 2022. The pragmatic approach to fictive utterances and its consequences for mental fictionalism. In Demeter Tamás – Ted Parent – Adam Toon (szerk.) *Mental fictionalism: Philosophical explorations*. London, Routledge. 199–213. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-13>
- Nolan, Daniel – Greg Restall – Caroline West 2005. Moral fictionalism versus the rest. *Australasian Journal of Philosophy*. 83/3. 307–30. <https://doi.org/10.1080/00048400500191917>
- Ross, Amber 2022. Mental fictionalism: the costly combination of magic and the mind. In Demeter Tamás – Ted Parent – Adam Toon (szerk.) *Mental fictionalism: Philosophical explorations*. London, Routledge. 184–198. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-12>
- Russell, Bertrand 1915/1976. Az érzéki adatok viszonya a fizikához. Ford. Márkus György. In Bertrand Russell: *Miszticizmus és logika*. Budapest, Helikon. 235–290.
- Sainsbury, Richard Mark 2010. *Fiction and fictionalism*. London–New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203872567>
- Searle, John R. 1969/2009. *Beszédaktusok*. Ford. Bárány Tibor. Budapest, Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet – Gondolat.
- Stanley, Jason 2001. Hermeneutic fictionalism. *Midwest Studies in Philosophy*. 25/1. 36–71. <https://doi.org/10.1111/1475-4975.00039>
- Wallace, Meg 2022. Mental fictionalism. In Demeter Tamás – Ted Parent – Adam Toon (szerk.) *Mental fictionalism: Philosophical explorations*. London, Routledge. 27–51. <https://doi.org/10.4324/9781003091073-3>
- Walton, Kendall 1990. *Mimesis as make-believe. On the foundations of the representational arts*. Cambridge, Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/2108134>
- Williams, Robert G. – Richard Woodward 2021. Cognitive role of fictionality. *Philosophy and Phenomenological Research*. 102/2. 423–438. <https://doi.org/10.1111/phpr.12660>

Moore korai nézetei a jóra vonatkozó tudásról és a józan ész episztemológiája

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22309>

A tanulmányban Moore híres erkölcsmetafizikai tézisé, a jó tulajdonság természetére vonatkozó nézetet vizsgálom, valamint ennek igazolási kísérleteit.¹ A *Principia Ethica*-ban kifejtett etikai elmélet sarokpontjai a következők. A jó (vagy a jóság) valóságos tulajdonság, a világ objektív összetevője, amely *sui generis*, egyszerű, nem-természeti tulajdonság.² A legfőbb értékek, tehát azok a dolgok, amik jók, a művészet (és más nagy szellemi alkotások) értő élvezete, valamint a barátság, a mély emberi kapcsolatok megélése. A jó természetéről és az értékek mibenlétéről (részben) „intuitív”, azaz közvetlen értelmi belátással nyert tudásunk van. A jó cselekvés pedig az értékeket a közösségre maximalizáló cselekedet. Az alábbiakban azt vizsgálom, hogy mi igazolja a jó természetére vonatkozó tézist.

I. A NYITOTT KÉRDÉS ÉRVRE ALAPOZOTT IGAZOLÁS

A Moore-irodalomban bevett, leggyakoribb válasz az, hogy az ún. „nyitott kérdés érv”, amit Moore a *Principia Ethica* 1. fejezetében (§§ 11–15) fogalmazott meg.³ Az én nézetem ezzel szemben az, hogy a nyitott kérdés érv nem igazolja a jó természetére vonatkozó nézetet, mivel előfeltételezi azt.

¹ A tanulmányt Kelemen János emlékének ajánlom. Moore filozófiája Kelemen egyik fontos témája volt, számos kurzust tartott Moore-ról, valamint egy könyvet is írt róla (Kelemen 1984).

² Érdemes megjegyezni, hogy a jó természetére vonatkozó nézetet Moore legfontosabb eredeti filozófiai eredményei között szokás számontartani, ugyanakkor az elképzelésnek vannak történeti előzményei, például Price (1787) és Sidgwick (1872/1982).

³ Az, hogy ez a bevett nézet, véleményem szerint aligha szorul igazolásra. De ha mégis: lásd pl. a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* referenciaértékű szócikkének vonatkozó szakaszával (Moore’s Moral Philosophy. 1. Non-naturalism and the Open-Question Argument; Hurka, 2025).

1. A nyitott kérdés érv rekonstrukciója⁴

Moore a *Principia Ethicá*-ban (1903/1981) a következőket írja:

a „Hogyan definiálható a jó?” kérdésre a válaszom az, hogy a jót nem lehet definiálni (59). [...] Nézzük például [...] az egyik eléggé bonyolult definíciós javaslatot: első nekifutásra könnyen azt gondolhatnánk, hogy jónak lenni esetleg azt jelenti, olyan dolognak lenni, amit kívánunk kívánni (73). [...] Persze igaz lehet, hogy mindig jó is az, amit kívánunk kívánni, de talán ennek az ellenkezője is igaz lehet. [...] nagyon is kétséges, hogy így van-e, és az a pusztá tény, hogy nagyon jól értjük, mit jelent kétségbe vonni ezt, világosan megmutatja, hogy két különböző fogalommal van dolgunk (74).

Kicsit általánosabban megfogalmazva, Moore a következőt mondja ki. Ha azt állítjuk, hogy a jó tulajdonság azonos valamely X tulajdonsággal, akkor mindig értelmesen kétségbe lehet vonni ezt. (Például kétségbevonható, hogy a jó valóban azonos-e az élvezettel, vagy azzal, amit kívánunk kívánni és így tovább.) A nyitott kérdés érv tehát formálisan a következő:

- (1) Elgondolható, hogy a jó nem azonos X-szel, bármely X-re.
 - (2) Ha elgondolható, hogy a jó nem azonos X-szel, bármely X-re, akkor a jó nem azonos X-szel, bármely X-re.
- Tehát
- (K) A jó nem azonos X-szel, bármely X-re.

Az érv (1) és (2) premisszáival szemben is megfogalmazhatók erős ellenvetések. Ezekre lehet Moore szellemében válaszolni, azonban ezek a válaszok, véleményem szerint, *előfeltételezik* a jó természetére vonatkozó moore-i doktrína igazságát. Következésképp a nyitott kérdés érv *nem bizonyítja, hanem előfeltételezi* Moore nézetét a jó természetéről. Nézzük részletesebben!

2. Jelentéelméleti ellenvetések a nyitott kérdés érvvel szemben

Az analízis paradoxonára alapozott ellenérv

„Az analízis paradoxona” szerint egy fogalom bármely definíciója vagy tartalmas, de ekkor hamisnak tűnik, mert a *definiendum* és a *definiens* terminus jelentése különbözik, vagy igaz, mert a *definiendum* és *definiens* terminus jelentése azonos, ekkor viszont tartalmatlan (vö. Langford 1942). Azaz: ha egy definíció ismeret-

⁴ Történeti megjegyzés: a nyitott kérdés érvnek is van előzménye, Sidgwick ún. „barren tautology” nézete. Vö. Pigden 2021.

bővítő, akkor szükségszerűen hamisnak tűnik, ezért abból, hogy egy fogalom analízise más jelentésű, mint a fogalom jelentése, nem következik, hogy az analízis hamis.

Az ellenérv a nyitott kérdés érv (2) premisszáját tagadja: amellet érvel, hogy abból, hogy elgondolható, hogy az „A jó az X” analízis hamis, és emiatt az analízis hamisnak *tűnik*, nem következik, hogy ténylegesen hamis. Ugyanis az, hogy a „jó” és az „X” jelentése más, nem implikálja, hogy „A jó azonos az X-szel” hamis. Például az, hogy a „jó” és az „élvezet” jelentése nem azonos, nem implikálja, hogy „A jó azonos az élvezettel” hamis, bár ez az állítás, az analízis paradoxona miatt, szükségszerűen hamisnak *tűnik*.

Moore válasza, a *Principia Ethica*-ban kifejtettek alapján, az én rekonstrukciómban a következő lehet. Egyrészt Moore, amikor a jó definícióját keresi, ún. „reális definícióra” gondol, azaz egy olyan meghatározásra, amely a tárgy valódi metafizikai természetét ragadja meg, azaz a *definiens* a *definiendum* valódi összetevőit és összekapcsolódási módjukat fejezi ki, nem pedig arra, amit szótári definíciónak nevez, tehát ami azt írja le, hogy milyen jelentéssel használják az illető szót általában. (Például a „víz” reális definíciója lehet az, hogy H₂O molekulákból álló vegyület, a szótári definíció pedig az, hogy színtelen, szagtalan, ízetlen folyadék, ami folyókban és tavakban található stb. Vö. Moore 1903. I. fejezet 6. szakasz. Magyarul: Moore 1903/1981. 58–60.)

Ha tehát a „jó” metafizikai természetéről reális definíciót adunk, ami a jó tulajdonság valódi összetevőit és ezek összekapcsolódási módját írja le, akkor ez a leírás nem feltétlenül magától értetődő (ahogy nem magától értetődő, hogy a víz két hidrogén és egy oxigén atomból álló vegyület), emiatt tűnhet hamisnak ez a definíció, anélkül, hogy valóban hamis lenne.

Moore azonban azt állítja, a jó metafizikailag egyszerű tulajdonság, nem más tulajdonságokból összetett komplexum, következésképpen nem lehet róla olyan kompozicionális definíciót adni, ami hamisnak tűnhetne; emiatt az analízisből vett érv visszaverhető. A probléma azonban az, hogy ez a válasz előfeltételezi Moore nézetét a jó természetéről, aminek része, hogy a jó egyszerű, redukálhatatlan tulajdonság, így nem igazolhatja azt.

A „fregeiánus” ellenvetés

Egy másik kézenfekvőnek tűnő ellenvetés, amelyik szintén a (2) premisszáját tagadja, a jelentés és jelöllet megkülönböztetésére alapozódik. Frankena (1939/1981) is hasonlóképpen érvel. Frankena ugyanakkor nem említi Fregét (ami nem meglepő, hiszen Frege munkássága az 1950-es évekig alig volt ismert az angolszász filozófiában). Eszerint: A „jó” és az „X” fregei jelentése lehet különböző amellet, hogy a jelölletük azonos. Ebben az esetben a jelentések különbözősége miatt elgondolható „A jó nem azonos X-szel” kijelentés, de ebből

nem következik, hogy a kijelentés igaz, azaz, hogy a „jó” és az „X” jelölete különböző.

Moore válasza támaszkodhat általános jelentéseméleti koncepciójára, mely szerint a predikátumkifejezések közvetlenül referálnak a jelöletükre, így a „jó” kifejezés közvetlenül referál a jó tulajdonságra. Ennek megfelelően, ha a „jó” jelentése különbözik az „X” jelentésétől (a jelentés moore-i értelmében), akkor a jó tulajdonság *természete* különbözik az X tulajdonság *természetétől*.

Ez a válasz tehát egyfelől Moore saját, Fregétől különböző általános jelentéseméletén alapul, másrészt viszont azon a feltevésen, hogy a jó tulajdonság természete más, mint az X tulajdonságé. Az utóbbira azonban Moore nem támaszkodhat, mivel az a jó doktrínájának a része, amit viszont a nyitott kérdés érv hivatott bizonyítani.

A kripkeiánus ellenérv

A nyitott kérdés érvel szemben megfogalmazhatunk az alábbi, Kripke jelentéseméletére támaszkodó ellenvetést is, amely az érv (1) premisszáját támadja. Kripke elmélete szerint *úgy tűnik*, hogy elgondolható az, hogy „A víz nem azonos a H_2O -val”, noha az azonosság ténylegesen fennáll; ezért a kijelentés elgondolhatóságából nem következik az igazsága. Így adódik, hogy hasonlóképpen érvelhetnénk amellett, hogy a „A jó nem azonos az X-szel” elgondolhatóságából sem következik, hogy a jó nem azonos az X-szel.

Kripke szerint azonban ha a víz valóban azonos a H_2O -val akkor, a látszat ellenére, „A víz nem azonos a H_2O -val” *valójában* nem elgondolható. Ami valóban elgondolható, az az, hogy „A vízszerű anyag nem azonos a H_2O -val” (ahol a „víz-szerű anyag” jelentése a víz hétköznapi fogalma, tehát „a színtelen, szagtalan, íztelen folyadék, ami a folyókban és a tavakban található stb.”), és ez okozza „A víz nem azonos a H_2O -val” elgondolhatóságának az illúzióját. Ha „A jó azonos az X-szel” és „A víz azonos a H_2O -val” azonossági állítások logikai szerkezete megegyezik, akkor ha „A jó azonos az X-szel” igaz, akkor „A jó nem azonos az X-szel” valójában nem elgondolható, tehát a nyitott kérdés érv (1) premisszája hamis, így az érv nem helytálló.

A mooreiánus válaszstratégia alapozható arra, ha azt állítjuk: „A jó azonos X-szel” és a „A víz azonos a H_2O -val” állítások logikai szerkezete nem azonos, mivel a „jó” és a „víz” kifejezések jelentése különböző típusú (más „logikai grammatikai” típusba tartoznak, ha úgy tetszik). A „víz” fogalmához kapcsolódik egy bevett, hétköznapi „víz-szerű anyag” fogalom (aminek a jelölete a Földön egybeesik a „víz”-ével), a „jó” fogalmához viszont nem párosul ilyen „jó-szerűség” fogalom. Moore ezt nem állítja explicite, azt viszont igen, hogy a „jó” kifejezés jelentése a fenomenális tulajdonságokra utaló kifejezésekével (mint például a „sárga”) tartozik egy típusba (Moore 1903/1981. I fejezet 7. szakasz.

60–61). Ez pedig hallgatólagosan feltételezi, hogy a „jó”-hoz nem kapcsolódik egy „jószerűség” fogalom, éppúgy, ahogy „sárga”-hoz sem kapcsolódik olyan „sárgaszerűség” fogalom, ami megengedné, hogy elgondolható legyen az, hogy egy fenomenális tapasztalat sárgaszerű, de nem sárga. Ezért ha „A jó nem azonos az X-szel” *valóban* elgondolható, akkor a jó *valóban* nem azonos X-szel; a nyitott kérdés érv működik. Kripke egyébként hasonlóan érvel amellett, hogy fenomenális tulajdonságok nem azonosak agyi, neurális tulajdonságokkal.

Véleményem szerint azonban ez az érvelés is körbenforgó, bár a körbenforgás talán itt a legkevésbé nyilvánvaló. A mooreiánus válasz elfogadhatósága ugyanis azon múlik, hogy elfogadjuk-e: a „jó”-hoz valóban nem tartozik-e semmilyen „jószerűség” fogalom. Ez a jó természetére vonatkozó moore-i doktrínából következik. Azonban vannak olyan etikai elképzelések, amelyek a jót funkcionális tulajdonságnak tekintik. Erre az előfeltevésre tehát akkor lehet támaszkodni, ha rendelkezünk róla a nyitott kérdés érvtől független igazolással.

Összefoglalva: a nyitott kérdés érvével szembeni fenti ellenvetéseket Moore nyomán cáfolhatnánk úgy, hogy azt állítjuk, ezek az ellenvetések téves feltevéseket involválnak a „jó” kifejezés jelentésével kapcsolatban. Azonban a szóban forgó feltevések téves ségének igazolásai mind tartalmaznak olyan feltevéseket, amelyek a jó természetére vonatkozó moore-i doktrína részei. Ezért nem hivatkozhatunk rájuk, amennyiben a jó természetére vonatkozó doktrínát a nyitott kérdés érveléssel akarjuk bizonyítani.

II. AZ INTUÍCIÓRA ALAPOZOTT IGAZOLÁS

Értelmezésem szerint Moore a *Principia Ethica*-ban nemcsak a nyitott kérdés érveléssel próbálta meg bizonyítani a jó természetére vonatkozó nézetét, hanem egy intuicionista érveléssel is. Az érv részletesebb vizsgálata előtt azonban szükséges néhány tisztázó megjegyzés.

1. Először is: noha Moore az „intuíció” kifejezést ritkán használta, kétségbevonhatatlan, hogy legalább az 1910-es évek végéig feltételezte, hogy létezik intuitív, közvetlen belátáson alapuló tudás. Moore (és Russell) korabeli episztemológiájának központi eleme volt a közvetlen, avagy az „ismeretség általi tudás”. Az, hogy mi volt Moore álláspontja az intuitív tudással kapcsolatban a későbbi ún. józan ész filozófiai korszakban, nem egyértelmű. Hipotézisem szerint azonban az, amit a józan ész filozófiai megközelítés állít az alapvető hitekre a moore-i „közhelyekre” vonatkozó tudásunkról, harmonikusan illeszthető a korábbi intuicionista elképzeléssel (lásd később).
2. Moore-ral szemben megfogalmazódtak olyan ellenérvek, amelyek szerint Moore a jóságot az érzékfeletti valóság részeként fogja fel, és ennek

megfelelően az intuíció természete mint ezen érzékfeletti valóság megismerésének eszköze, titokzatos (Mackie 1976. 323; Shaver 2000. 263–265; Phillips 2011. 29–30). Ami ezt az ellenvetést illeti: Hurka részletesen alátámasztja *Principia Ethica*-beli, és máshonnan származó Moore-szöveghelyekkel, hogy Moore non-naturalizmusa nem jelentette azt, hogy a jót valamilyen érzékfeletti valósághoz tartozónak tekintette. Ennek megfelelően az intuíciót sem kell egyfajta titokzatos episztemikus képességnek tekinteni, amivel az érzékfölötti birodalmához férnénk hozzá (vö. Hurka 2025. 2. *Metaethical Innovations* című szakasz.)

3. Amikor az irodalomban Moore „intuicionizmusát” tárgyalják, akkor általában az értékítéletekkel, tehát az „X jó” (például „A barátság jó” vagy „A műalkotások élvezete jó”) típusú erkölcsi ítéletekre vonatkoztatott igazolási módszereként értelmezik,⁵ nem pedig a jó általános természetére vonatkozó nézet igazolásaként. Ennek ellenére úgy vélem, jogos Moore-nak tulajdonítani egy intuíción alapuló érvet a jó természetére vonatkozóan is. Vö. a *Principia Ethica* következő szakaszával:

A „Jó-e ez?” kérdést valójában mindenki érti, és amikor valaki erre a kérdésre gondol, más jár a fejében [what is actually before his mind], mint ami akkor járna, ha az „Élvezettel jár-e ez vagy kívánság, illetve helyeslés tárgya ez?” kérdéssel találkozna. Az első kérdésnek határozottan elkülönülő jelentése lesz számára, még ha nem ismeri is fel, hogy milyen vonatkozásban áll fenn a különbség. Valahányszor „inherens érték”-re vagy „inherens értékesség”-re gondol [intrinsic value], vagy azt mondja, egy dolognak „lennie kell”, *a dolgoknak az az egyedülálló tulajdonsága jár a fejében, amit én „jó”-n értek. Mindenki állandóan tudatában van ennek a fogalomnak*, bár talán soha nem tudatosítja magában, hogy ez a fogalom különbözik a többi fogalomtól, aminek szintén tudatában van. (Moore 1903/1980. 13 §. 75, az én kiemelésem – A. G.)

Véleményem szerint ez a passzus egyértelműen az intuícióra alapozott érvként értendő, Moore ugyanis azt állítja, hogy *közvetlenül felfogjuk (directly apprehend)*, hogy amikor a jóra gondolunk, mindig egy olyan tulajdonságra gondolunk, ami különbözik más tulajdonságoktól, ti. mindazoktól a tulajdonságoktól, *amelyek* jók (azaz amelyekkel a jó dolgok még rendelkeznek). Ezen közvetlen felfogás révén tehát *tudjuk*, hogy a jó minden más tulajdonságtól különböző, *sui generis* tulajdonság. Nem vagyok egyedül ezzel az értelmezéssel az irodalomban, Frankena (1939/1981) is

⁵ Így például Sylvester (1990) II. és III. fejezete (II. Intuition (I): A First Look 35–58. és III. Intuition (II): A Second Look 59–85.), azt a moore-i tézist és kritikáit tárgyalja igen részletesen, hogy *a partikuláris értékítéleteket* intuícióra alapozva hozzuk meg. Ugyanakkor például Stratton-Lake (2017) *Intuitionism in Ethics* című szócikkének a „2. Intuitionist metaphysics; 2.1 Indefinable, non-natural properties” szakaszában adott értelmezése alapján Moore szerint a jó nem-természeti, *sui generis* etc. mivoltát is intuícióval ismerjük meg.

úgy véli, Moore intuícióra alapozott igazolást is adott a jó természetére vonatkozó nézetéről (lásd a lenti idézetet).

4. Gyakori félreértés, hogy Moore az intuitív tudás tévedhetetlenségét állította (a klasszikus karteziánus felfogáshoz hasonló módon). Az erre az értelmezésre alapozott sztenderd ellenvetés Moore-ral szemben, hogy tény, hogy bizonyos erkölcsi kijelentések elfogadásával kapcsolatban nincs egység. (Kérdéses például, mennyire egyöntetű az a nézet, hogy a legfőbb érték a barátság vagy a művészetek élvezete; továbbá Frankena [1939/1981] szerint azzal kapcsolatban sincs egység, hogy a jóság a jó tárgyak *sui generis* tulajdonsága-e vagy valamilyen természeti [vagy „metafizikai”] tulajdonságukkal azonos.) Azonban ha tévedhetetlen tudással rendelkeznének ezekkel a kijelentésekkel kapcsolatban, akkor nem volna lehetséges genuin nézetkülönbség velük kapcsolatban. Így Moore intuícióra alapozott erkölcsi tudás fogalma nem tartható. Számos szöveghely bizonyítja azonban, hogy Moore nem tekintette tévedhetetlennek az intuitív tudást, mint például Sylvester részletesen bemutatja (vö. Sylvester 1990. 35–58, különösen 38–45), így ez az ellenvetés félrecélzott.

Most nézzük részletesebben az ellenvetéseket jó természetére vonatkozó intuitív tudás létezésével szemben!

1. Ellenvetés: a téves intuíciók létezéséből vett érv

Frankena a következő ellenvetést fogalmazta meg:

A definicionisták (azaz az anti-intuicionisták – A. G.) teljes jóhiszeműséggel állítják, hogy ők csupán egyetlen ismertetőjegyet találnak ott, ahol az intuicionisták – saját állításuk szerint – kettőt. Mr. Perry például azt állítja, hogy csak egyetlen tulajdonságot talál, nevezetesen a „kívánság tárgyának lenni” tulajdonságot, Mr. Moore viszont azt állítja, ezen kívül ott találja még a „jónak lenni” tulajdonságot is. [...] Másfelől persze, ha nem léteznek ilyen ismertetőjegyek (azaz a jó mint további tulajdonság – A. G.) a tárgyakban, amelyekhez etikai predikátumokat rendelünk, akkor az intuicionisták, ha hihetünk a szavuknak, erkölcsi hallucinációban szenvednek. (Frankena 1938/1981. 152–153.)

Tehát: a mooreinánus intuicionista, amikor azt hiszi, hogy az élvezet (vagy az, amit kívánunk kívánni stb.) *mellett* egy további, attól független tulajdonságot is megragad az elméjével, tudniillik a jót, akkor erkölcsi hallucinációban szenved.

Az intuicionistáknak van egy bevett válasza az ilyen típusú általános ellenvetésre, ami itt is alkalmazható. Nevezetesen: az erkölcsi intuíció fejlettsége nem mindenkinben ugyanolyan; a mooreinánusban (ebben az esetben) normáli-

san működik, megfelelően fejlett ez a képessége, az anti-mooreiánusban viszont alulfejlett, rosszul működik.⁶ (Analógia: a normálisan látó személy lát bizonyos tulajdonságokat, amiket egy gyengénlátó vagy vak nem.) Vegyük észre, ez összefér azzal, hogy Moore nem tekintette az intuíciót tévedhetetlennek. Mi több, azt sem kell feltételezni, hogy minden esetben egyértelműen megválaszolható, hogy valaki jól működő erkölcsi intuícióval rendelkezik-e vagy sem, ahogy a „normál látás” sem éles, teljesen meghatározott körvonalú fogalom. Elég annyi, hogy az erkölcsi intuíció bizonyos körülmények fennállása mellett – nem-tévedhetetlenül – igazolja az intuitív evidens kijelentéseket.

Mindazonáltal továbbra is fennáll az a probléma, hogy szükség van valamilyen kritériumra, ami nézetkülönbség esetén dönt. Egy javaslat lehetne, hogy amennyiben az intuicionista állásponton lévők jelentős többségben lennének az anti-intuicionistákkal szemben, akkor fogadjuk el az intuicionista nézetet; hiszen valószínűleg így járnánk el az analógiaként felhozott látási példában is: ha a tesztalanyok jelentős többsége őszintén úgy véli, hogy lát egy bizonyos tárgyat, és csak egy kisebbség tagadja ezt, akkor kézenfekvőnek tűnik a magyarázat, hogy a kisebbséghez tartozók rosszul látnak.

További problémát jelent azonban, hogy még ha *teljes egyetértés* lenne a moore-i nézet intuitív elfogadásában, akkor is kétségbe lehet vonni, hogy az intuíció igazolja-e az ítéletet. Emellett szólnak az alábbi analógnak tekinthető esetek.

1. *Észlelési illúziók*: a Müller–Lyer-illúzió vagy a vízbe mártott, töröttnek látszó, de egyenes bot esete. Nem tudjuk a Müller–Lyer-ábrán a két szakaszt azonos hosszúságúnak, illetve a vízbe mártott botot egyenesnek látni. De független módszerrel igazolni tudjuk, hogy a vizuálisan észlelni vélt tulajdonság, ti. a két szakasz hosszának a különbözősége, illetve a bot töröttsége nem valóságos.
2. *Kévlé-agyi tulajdonság azonosság (Papineau nyomán)*: a piros színminőség és a korreláló agyi tulajdonság nagyon másmilyen természetűnek *tűnik* (beleértve, hogy a piros szín egyszerű, az agyi tulajdonságok viszont komplexek), és ennek alapján feltételezhetjük, hogy a piros nem azonos az illető agyi tulajdonsággal. De van független igazolás arra vonatkozóan, hogy a különbözőség intuíciója téves, vannak érvek amellet, hogy a piros azonos valamilyen agyi tulajdonsággal (például, hogy csak ezen feltevés mellett oldható fel a mentális okozás problémája, a mentális epifenomenalizmus vs. túldetermináció dilemma).⁷

⁶ Ross (1930/2002. 29) szerint például az önevidens erkölcsi kijelentések csak az erkölcsi érettség bizonyos fokán válnak evidenssé számunkra.

⁷ Vö. „Az a gyanúm, hogy az elme és az agy különállóságának intuíciója tartósan velünk marad. Ebben a tekintetben [...] hasonló sok más, jól ismert esethez, amikor az emberi intuíció makacsul továbbra is elutasít valamit, amiről elméleti szinten tudjuk, hogy igaz. [...] Gondoljunk azokra az észlelési illúziókra, amelyeket tudatosan is illúzióként tapasztalunk,

3. *A természetes számok és a racionális számok számossága*: a racionális számok számossága intuitíve nagyobbbnak tűnik (hiszen két egész szám között is végtelen sok racionális szám van), azonban létezik matematikai bizonyítás arra, hogy a két halmaz számossága azonos.

Az egyetértés tehát nem lehet az intuitíve igaznak tűnő kijelentések igazságának kritériuma, még a teljes egyetértés esetén sem, az intuicionistának másféle kritériumot kell felmutatnia.

Egy javaslat, amely az intuícióval kapcsolatos újabb, 20. század végi vitákban merült fel, arra appellál, hogy bizonyos fajta intuitív ítéletek *megbízhatók* (Ennek a gondolatmenetnek a tárgyalásához lásd pl. Forrai 2012). Például: amikor az alany úgy ítéli, hogy sárgát tapasztal, azon az alapon, hogy valami sárga adódik számára, megbízható (bár nem tévedhetetlen) ítéletet hoz, amely nem garantálja, de valószínűsíti az ítélet igazságát. Az ilyen fenomenális ítéletek megbízhatósága például alapulhat azon, hogy megbízható neurális folyamatok révén jönnek létre. A megbízhatóság tehát egy független igazolási kritérium lehet.

Ezzel a javaslattal szemben azonban felvetődött egy ellenvetés, amit „az intuíciók kalibrálhatatlanságából vett érvnek” nevezhetünk (Cummins 1998). Eszerint: tegyük fel, hogy elfogadjuk, vannak megbízható és nem megbízható intuitív ítéletek. De hogyan döntsük el, hogy egy bizonyos intuitív ítélet megbízható-e? Kézenfekvőnek tűnik, hogy *vannak megbízhatóbb és kevésbé megbízható* intuitív ítéletek. Ha van alternatív módszer az intuitíve igaznak tűnő kijelentések igazolására, akkor ezekre támaszkodva kalibrálni lehet az intuitív hitek megbízhatóságát. De ha van alternatív igazolási módszer (mint a fenti példákban), akkor nincs is szükség az intuícióra az igazoláshoz. Ha viszont nincs más igazolási mód az intuíción kívül, akkor az intuíciók megbízhatóságát nem lehet „kalibrálni”, így nincs módszer annak az eldöntésére, hogy egy bizonyos intuíció megbízható-e, azaz tudást fejez-e ki. Következésképpen nincs olyan, hogy intuitív tudás. (Megjegyzés: ez az ellenvetés akkor is működik, ha egy bizonyos intuitív ítélet vonatkozásában teljes az egyetértés.)

például a jól ismert Müller–Lyer-vonalak esetére. Semmilyen mennyiségű elméleti tudás nem tünteti el ezeket az illúziókat. Teljes bizonyossággal tudhatjuk, hogy a Müller–Lyer-illúzióban szereplő vonalak azonos hosszúságúak, mégis továbbra is különböző hosszúságúnak látszanak.” (Papineau 2008a. 19.)

„Elméleti szinten tudjuk, hogy a vonalak egyforma hosszúak. Egy intuitívabb ítélkezési szinten azonban mégis különböző hosszúságúnak hatnak számunkra. [...] Úgy vélem, [...] világos, hogy bármi is legyen az ellentétes intuíciók forrása, ezek nem jelentenek komoly akadályt az elméleti meggyőződésekkkel szemben. A helyzet, nézetem szerint, hasonló a tudat esetében is: lehet, hogy nem tudunk megszabadulni attól az intuitív érzéstől, hogy az elme és az agy különállóak, de ez nem szolgáltat komoly okot arra, hogy kétségbe vonjuk az azonosításuk mellett szóló elméleti érveket.” (Papineau 2008b. 58–59.)

Erre az ellenvetésre adható olyan válasz, amely elfogadja, hogy bizonyos intuitív ítéletek igazolására nincs független módszer. Eszerint vannak olyan észlelési és emlékezési ítéletek, amelyeket csak az észlelésre, illetve az emlékezésre támaszkodva lehet igazolni; mindazonáltal számos ilyen észlelési és emlékezési ítéletünk megbízható (például az az ítélet, hogy ez a szöveg magyar nyelvű; hogy a sárga világosabb szín, mint a barna és így tovább). Ezért a kalibrálásnál abból kell kiindulni, hogy bizonyos fajta intuíciónk *általában megbízhatók*, és a deviáns esetekről kell valamilyen magyarázatot adni, amikor az intuíció nem megbízható (vö. Sosa 1998).

Ezeket a tudás megbízhatósági elméletéhez kapcsolódó érveket Moore minden bizonnyal nem vette fontolóra. Vannak azonban más olyan általános érvek az intuitív tudás létezésével szemben, amelyek már a 20. század első felében is ismertek voltak.

Az egyik, amit nevezzünk széles értelemben vett kantianus érvelésnek, abból indul ki, hogy minden tudás fogalmak által átjárt: létezik ugyan közvetlen átélés vagy „ismeretség”, aminek a tárgya lehet valamilyen érzéki minőség, például egy szín vagy valamilyen gondolat tárgy is, de az átélés, illetve az ismeretség önmagában nem konstituál tudást. Ha nem létezik olyanfajta tudás, amivel bizonyos fajta tárgyak természetét közvetlenül meg lehetne ismerni, akkor kézenfekvően a jó természetét sem lehet. A 20. század első felében Schlick volt ennek az elképzelésnek az egyik fontos képviselője (Schlick 1913/1979; Schlick 1918/1925/1974. chap. 38. *Is There Pure Intuition?* 348–358; Schlick 1926/1979), aki egyébként Moore ezen nézetét közvetlenül is bírálta a *Fragen der Ethik* (1930) című művében (vö. Ambrus 2022. 88; 95).

Egy másik, verifikacionista jellegű érvelés körvonalai a következők. Ha egy hitnek vagy kijelentésnek nincs attól független igazolása, hogy intuitíve milyennek tűnik, azaz csak az bizonyítja az igazságát, hogy közvetlenül igaznak tűnik, akkor hogy magyarázzuk az intuitíve igaznak tűnő, de hamis hiteket/kijelentéseket? Ha ezeket nem lehet úgy magyarázni, hogy a hamisságukat független igazolási módszerekkel bizonyítjuk, mert nincsenek ilyen független igazolási módszerek, akkor nincs mód megkülönböztetni az intuíciónkra alapozott igaz és a csak igaznak tűnő, de hamis ítéleteket. Ezért a kizárólag az intuíciónkra alapozott ítéletekre vonatkozóan nem lehetséges tudás. Ilyen szerkezetű Wittgenstein verifikacionista érve a privát érzetnyelvek létezése ellen, mely szerint ha nincs kritériuma annak az ítéletnek, hogy egy bizonyos érzet fenomenálisan ilyen-és-ilyen (pl. piros), azon túlmenően, hogy ilyen-és-ilyennek tűnik az alanya számára, akkor nincs igazságértéke annak a kijelentésnek, hogy az érzet fenomenálisan ilyen-és-ilyen, következképpen tudni sem lehet az illető kijelentést (vö. *Filozófiai vizsgálódások*, § 258). Erre az intuicionista válaszolhatja azt, hogy a helyesen működő intuíció garantálja az igazságot. Ezzel azonban vissza-

jutottunk a fent már tárgyalt problémához, tudniillik, hogy mi dönti el, hogy az intuíció helyesen működik-e.⁸

Moore és Russell az 1910-es évek végére elbizonytalanodtak abban, hogy létezik-e intuitív avagy ismeretség általi tudás, ha nem is vetették el explicite. Azonban úgy tűnik, az elbizonytalanodást nem az említett kantianus vagy a wittgensteini verifikacionista megfontolások motiválták. Schlick nézeteit szinte biztos, hogy nem ismerték az 1910-es években, és nincs textuális bizonyíték arra, hogy akár később megismerkedtek volna az *Allgemeine Erkenntnislehre*-ben (1918/1925) tárgyalt koncepcióval. Ami a verifikacionista ellenvetést illeti: Moore ismerhette Wittgenstein ezen érvét, a józan ész filozófiai „fordulata” azonban már jóval azelőtt elkezdődött, hogy Wittgenstein az 1930-as évek közepén elkezdett volna foglalkozni a privátnyelv problémájával, illetve konkrétan ezzel az érvel.

Úgy tűnik, amik Moore-t és Russell-t nézeteik megváltoztatásában ténylegesen befolyásolták, azok a közvetlen tudás potenciális tárgyaival kapcsolatban felmerült problémák voltak. Ezek egyrészt az érzetadat fogalmának az értelmezéséhez kapcsolódtak. Az érzetadatok Moore és Russell korai koncepciója szerint az ismeretség általi tudás *par excellence* tárgyai. Moore-nak azonban többszöri nekifutással sem sikerült kielégítő értelmezést adni az érzetadatok természetéről (tudniillik hogy *sui generis* létezők vagy fizikai tárgyak felszíni tulajdonságai vagy azok által metafizikailag meghatározottak, vö. Moore 1913–1914, 1953, 1957). Másfelől, Russell korai, az 1900-as és 1910-es években képviselt nézete szerint bizonyos univerzálék is az ismeretség általi tudás tárgyai, beleértve logikai univerzálékat is; ezek platonista értelmezését azonban Wittgenstein nézeteinek a hatására az 1910-es években feladta. Ezáltal egy másik tárgytípus létezését is elvetette, ami az ismeretség általi tudás tárgya lehet. Ha viszont nincsenek olyan tárgyak, amelyek a közvetlen tudás tárgyai lehetnének, akkor kérdés, hogy értelmes-e az ilyenfajta tudás létezésének a feltevése.

Ugyanakkor Moore publikált írásai nem utalnak arra, hogy a józan ész filozófiai megközelítés elfogadása után feladta volna a jó természetére vonatkozó metafizikai nézetét; és én egyáltalán nem is tartom ezt valószínűnek. Ha pedig ez így van, akkor a jó természetére vonatkozó intuitív tudás feladásában az nemigen játszott szerepet, hogy Moore feladta volna az ilyenfajta tudás tárgyának a valóságosságát, tehát azt, hogy a jóság mint objektív tulajdonság létezik.

Összefoglalva: nem világos, hogy Moore egyértelműen feladta volna, hogy a jó általános természetét intuíció révén ismerjük. A bemutatott problémák miatt azonban mindenképpen *erősítette volna* Moore pozícióját, ha *máskéle* igazolást is

⁸ Sosa 1998 stratégiája alapján Wittgenstein érvére is lehet válaszolni: kiindulhatunk abból, hogy a szintapasztalatainkra vonatkozó ítéleteink többnyire megbízhatók, tehát amikor úgy ítélem, hogy sárgát látok, akkor az ítéletem többnyire igaz, és a deviáns esetekkel lehetne megmagyarázni, amikor az ítélet hamis.

fel tud mutatni a jó természetére vonatkozó nézetei mellett. Javaslatom szerint a jó doktrínájának a *józan ész filozófiai igazolása* éppen ilyen lehet. Ráadásul, értelmezésem szerint, a józan észre alapozó igazolás összhangban marad Moore eredeti, kiinduló meggyőződésével, ami a jó természetére vonatkozó nézetét motiválta; nevezetesen hogy valamilyen értelemben *evidens*, hogy a jó objektív, „nem-természeti”, egyszerű tulajdonság. Ilyenformán a józan ész filozófiai igazolás a korábbi intuicionista elképzelés evolúciójaként tekinthető.

III. A JÓZAN ÉSZRE ALAPOZOTT IGAZOLÁS

Javaslatom tehát a következő: Moore jóval kapcsolatos nézetei a józan ész meggyőződéseinek tekinthetők.

Ezzel szemben azonban azonnal felmerül egy kézenfekvőnek tűnő ellenvetés, amit Kelemen János így fogalmazott meg Moore-ról szóló könyvében: „A *Principia* számos kijelentéséről nehéz belátni, hogy a mindennapi józan ész álláspontját tükrözi.” (Kelemen 1984. 48.) Nos, véleményem szerint, amivel kapcsolatban Kelemennek kétségkívül igaza van, az Moore *értékekre vonatkozó nézete*, tudniillik hogy a legfőbb jó a szépség értő élvezete és a barátság, a mély emberi kapcsolatok megélése. Kézenfekvő, sőt szinte közhelyes ellenvetés, hogy Moore nézete aligha tekinthető széles körben osztott, mindennapi elképzelésnek, sokkal inkább egy arisztokratikus-entellektüel értékvilágot fejez ki, tudniillik a Bloomsbury-kör tagjaiét. Ugyanakkor a *jó általános természetére vonatkozó moore-i nézettel kapcsolatban* Kelemen megjegyzése vitatható. A továbbiakban arra teszek kísérletet, hogy megmutassam, Moore doktrínája a jó általános természetéről késői józan ész filozófiai megközelítésének a keretében is alátámasztható, azzal koherensen illeszkedik.

1. A „józan ész hit” meghatározása és a jó általános természete

Az alábbiakban meg fogom vizsgálni, mit értett Moore a józan ész hitein általánosan, és hogy megfelel-e ennek a jellemzésnek a jó általános természetére vonatkozó nézete; továbbá kiegészítő bizonyítékokat is igyekszem felhozni a pontosított javaslat mellett.

Moore nézeteit arról, hogy milyen hiteket tekintett a józan ész hiteinek és hogy értelmezte az ilyen hitek általános természetét, *A józan ész védelmében*, *A kívülvilág bizonyítása* és a *Bizonyosság* című írásai alapján rekonstruálhatjuk. Eszerint:

*Józan ész hit*_{def.}: Egy hit józan ész hit, ha

(1) *Általános elfogadott* a hétköznapi gondolkodásban. (Természetesen, hogy mi számít ilyennek, történetileg és társadalmilag változó.) (2) *Bizonyosak vagyunk* benne, de *nem lehet bizonyítani*. Az érv emellett a következő. Minden bizonyításnak meg kell állnia valahol, és azok az állítások, amelyeknél megállunk, egész konceptuális sémánk alapját képezik, olyan keretfeltevések, amelyeket ha feladunk, „minden borul”, minden hitünk alátámasztatlanná válik. Ha például feladjuk, hogy létezik kívülvilág, akkor semmi nem igaz, amit a fizikai világról és mások elméjéről hiszünk – hiszen egy Gonosz Démon vagy egy (szolipszista) Agyak a tartályban szcenárióban *minden* hitünk téves a világgal kapcsolatban, nem egyes hiteink bizonyos fizikai vagy pszichológiai tényállásokra vonatkozóan. (3) A józan ész hiteket *tagadó nézetek bizonyossága kisebb*, mint a józan ész hiteké. Ez például Lycan (2001) javaslata az álom-argumentum moore-i értelmezéséről a *Bizonyosságban*. (Röviden: annak a bizonyossága, hogy van kívülvilág, nagyobb, mint annak a bizonyossága, hogy lehetséges, hogy álmodom a kívülvilágot.) Egy másik javaslat szerint egy józan ész hit és az azt tagadó nézet bizonyossága lehet ugyanolyan mértékű, ilyen esetben azonban a józan ész hitet kell választani (ez Reid [1785/2002] álláspontja).

A „józan ész hit” fogalmának ilyen értelmezését döntően Moore vonatkozó megfogalmazásaira alapozom, amiket az említett tanulmányaiban (Moore 1925/1981, 1939/1981, 1959/1981) fejtett ki. (1) és (2) véleményem szerint egyértelműen Moore saját nézete; (3) esetében vitatható, hogy Lycan értelmezését maga Moore is képviselte-e, illetve az sem világos, hogy Moore elfogadta-e Reid javaslatát az egyenlő mértékben alátámasztott józan ész hit és annak tagadása közötti választással kapcsolatban. Mindazonáltal, véleményem szerint, ezek Moore nézetének koherens kiterjesztéseiként foghatók fel. Moore példákkal, listákkal is szolgált arról, hogy miket tekintett a józan ész hiteinek, így például hogy létezik kívülvilág, hogy vannak más elmék a saját elmén kívül, hogy a világ létezett már az én létezésem előtt is stb.

Önmagában az (1) feltétel túl tág, hiszen a hétköznapi gondolkodásban általánosan elfogadott kijelentések között számos olyan is lehet, ami nem szerepel Moore „közhelylistáin”, azonban az a (2)-ben meghatározott további kritérium, mely szerint józan ész hiteink a világra vonatkozó konceptuális sémánk alapvető keretállításai, jelentősen szűkíti az (1) feltétel által kijelölt halmazt. A (2)-ben megfogalmazott másik karakterisztikum, miszerint az ilyen hitek tartalmát tudjuk, noha nem lehet őket bizonyítani, az ilyen hitek sajátos episztemológiai státuszát jellemzi. Moore elképzelését a *Bizonyosságban* a következőképpen bontja ki: vannak olyan kijelentések, amelyek kontingensek, tehát logikailag lehetnek hamisak, mégsem lehet őket értelmesen kétségbe vonni, a kétely velük kapcsolatban abszurd volna. (Ilyen kijelentés például, hogy a világ régóta létezik. Russell „Öt perces világegyetem” hipotézise alapján [Russell 1921/1995. 159] ez a kijelentés logikailag lehetne hamis. Emiatt, a radikális szkeptikus álláspont szerint, elvileg nem tudjuk, hogy létezett-e a világ több mint öt perccel ezelőtt.

Moore szerint viszont egy ilyen kétely *abszurd*, nem hihetünk *értelmesen* abban, hogy az univerzum öt perce keletkezett; tehát *bizonyosak vagyunk* benne, azaz *tudjuk*, hogy a világegyetem több mint öt perce létezik [illetve azt is, hogy régóta létezik]).

Nézzük meg, hogy kielégíti-e ezeket a feltételeket a jó természetére vonatkozó nézet-együttes.

A jó valóságos

(1), (2) és (3) teljesülni látszik. (1) Az a nézet, hogy *objektív tény*, hogy bizonyos cselekedetek erkölcsileg jók vagy rosszak, általánosan elfogadott a mindennapi gondolkodásban. (Azt a meggyőződést, hogy a jó nem vagy nem eléggé hatékony-e a világban, egyszerűen fogalmazva, hogy a világ nem jó, minden bizonynyal sokan osztják; ez azonban nem mond ellent a jó objektivitása feltevésének; sőt lehet érvelni amellett, hogy feltételezi azt.) (2) Ha feladnánk a jó valóságosságát, akkor tulajdonképpen a genuin morális cselekvés *létezését* tagadnánk, és ezáltal tarthatatlanná válna az egész fogalmi sémánk az emberről mint valódi erkölcsi felelősséggel bíró lényről. (3) Lycan (2001) Moore-értelmezése nyomán érvelhetünk úgy, hogy a jó valóságosságának a tagadása, ami azt implicálja, hogy az ember *kizárólag* természeti lény, kisebb bizonyosságú, mint a realista nézeté, mely szerint az ember kettős természetű. Reid nyomán pedig úgy, hogy ha a két nézet ugyanolyan bizonyosságú, akkor a józan ész hit választandó, tehát az, hogy az ember kettős természetű, természeti és erkölcsi lény.

A jó sui generis

Az, hogy a jó *sui generis*, következésképpen *kategorálisan* különbözik bármely más tulajdonságoktól – (1) összhangban látszik lenni a közgondolkodással, tudniillik azt a meggyőződést fejezi ki, hogy a tárgyak azonosságát meghatározó, „deskriptív” tulajdonságaikon túli, *további* tulajdonságuk, hogy jók vagy sem, azaz a jó nem azonos a tárgyak semmilyen más fajta tulajdonságával. (2) Ha ezt feladjuk, akkor újfent borul az az általános kép, hogy létezik genuin erkölcsi cselekvés, ami különbözik a „természeti cselekvéstől”, és ezáltal az az elképzelés is, hogy az ember kettős természetű. (3) Az a nézet, hogy *a jó nem sui generis* tulajdonság, azt feltételezi, hogy a jó azonos valamilyen természeti tulajdonsággal. Ebben az esetben újfent az a kérdés, mint a jó realitásával kapcsolatban, tudniillik hogy mi bizonyosabb, az, hogy az ember tisztán természeti lény vagy hogy kettős természetű.⁹

⁹ Moore a *Principia Ethica*-ban azt is állítja, hogy a jó *sui generis* mivolta azt is jelenti, hogy a jóság nem azonos semmilyen „metafizikai” tulajdonsággal sem, így például azzal, amit Isten parancsol. Itt a józan ész alapú érvelésnek azt kellene megmutatni, hogy bizonyosabbak va-

A jó nem természeti

A jót nem természetisége egy *aspektusa* a jó *sui generis* mivoltának, amit már tárgyaltunk. De *kiemelt aspektusa*, mert specifikusan a *természeti* tulajdonságoktól való különbözőség azt hangsúlyozza ki, hogy a jó *normatív*, *szemben a természeti tulajdonságokkal*, azazhogy a jónak „lennie kell”, szemben az élvezettel vagy bármely más természeti tulajdonsággal. (Az olyan elképzelések szerint, amelyek a jót valamilyen „metafizikai” tulajdonsággal azonosítják, például azzal, amit Isten parancsol, vagy amiben a racionális lények ideális közössége megállapodik, a jó normatív tulajdonság. Ezért is hordoz további információt, hogy a jó nem természeti, túl azon, hogy *sui generis*.)

A jó egyszerű

A jó egyszerűsége józan ész hit, mert (1) általánosan elfogadottnak tűnik (2) az erkölcsi fogalomrendszerünk alap- vagy keretfeltevése, és (3) az olyan nézetek, amelyek szerint a jó nem egyszerű, kevésbé bizonyos feltevéseken alapulnak. Az, hogy a jó egyszerűsége általánosan elfogadott, Moore minden bizonnyal feltételezte, ugyanis a jó egyszerűségét a sárga egyszerűségével állította párhuzamba: egyik állítást sem tudjuk bizonyítani, más igaz állításokból levezetni, azonban mindkét állítás közvetlenül evidensnek tűnik; ahogy a homogén sárga színben, úgy a jóságban sem vagyunk képesek részeket, összetevőket felfedezni.

Amellett, hogy (2) a jó egyszerűsége az erkölcsi fogalomrendszerünk keretfeltevése, érvelhetünk a következő módon. Az alternatív nézet szerint a jó valamilyen összetett nem-erkölcsi vagy erkölcsi tulajdonság. Az előbbi kizárja, ha elfogadjuk, hogy a jó nem-természeti tulajdonság. Az utóbbival kapcsolatban viszont az a probléma, hogy a jót a legalapvetőbb erkölcsi tulajdonságnak tekintjük, és emiatt nem lehetnek más, kevésbé alapvető tulajdonságok az összetevői.¹⁰ Másfelől, ha a jót mégis erkölcsi tulajdonságokból álló összetett tulajdonságnak tekintenénk, akkor felvetődik az a kérdés, hogy mi alapján tekintjük az összetevő tulajdonságokat erkölcsi tulajdonságnak? Kézenfekvően annak alapján, hogy jónak ítéljük meg őket.

Amellett, hogy (3) a jó egyszerűsége bizonyosabb, mint az ezt tagadó nézetek (vagy legfeljebb azonos bizonyosságúak), a következőképpen érvelhetünk.

gyunk a jóság létezésében, mint Isten létezésében (hiszen ha így van, akkor a jó létezésébe vetett hit nem támasztható alá az Isten létezésébe vetett hittel). Moore egy másik jelöltje a metafizikai tulajdonságra, amivel a jó azonos lehetne, az, amiben a kantí „célok birodalmának” tagjai kizárólag racionális megfontolások alapján megállapodnak. Az ilyen elképzelésekkel szembeni józan ész filozófiai lehetséges érveket itt nem vizsgálom.

¹⁰ Az egyetlen alternatíva az lehetne, ha nem a jót, hanem a kötelességet tekintjük a legalapvetőbb erkölcsi tulajdonságnak, és a jót a kötelességre redukáljuk, ahogy pl. egyes intuicionisták, mint például Ross tették. Moore azonban nem fogadta el ezt a nézetet.

Az olyan nézetek, amelyek szerint valamilyen *prima facie* egyszerűnek tűnő tulajdonság mégsem az, általában valamilyen rejtett ellentmondást igyekeznek kimutatni az egyszerűség feltételezésében. Így például Armstrong (1968) úgy érvel amellet, hogy a homogén színminőségek, a látszat ellenére, nem lehetnek egyszerűek, mert ha azok lennének, akkor nem tudnánk megmagyarázni, hogy miért vagyunk képesek (meglehetősen egyöntetű) összehasonlító ítéleteket hozni a színek hasonlóságáról (például hogy a piros szín jobban hasonlít a narancssárgára, mint a kékre). Erre az évrre azonban adhatunk olyan választ, amely olyan alternatív magyarázatot ad a színhasonlósági ítéletekre, amely a színelményekkel korreláló – komplex – agyállapotok természetére, illetve az ezek tulajdonságait összehasonlító agyi mechanizmusokra alapozódik. Az armstrongi érvelés célja az volt, hogy kivédjen egy ellenvetést a színminőségek és agyi tulajdonságok azonosságával szemben (ami arra hivatkozik, hogy az előbbiek egyszerűek, az utóbbiak komplexek, és ezért nem lehetnek azonosak). De a homogén színek egyszerűségét állítók számára nyitva áll az a lehetőség, hogy ők, szemben Armstronggal, a színek és agyi tulajdonságok azonosságát tagadják (és valamilyen ráépülési viszonytal magyarázzák a korrelációjukat), azt állítva, hogy a homogén színek egyszerűsége bizonyosabb, mint az, hogy a színek agyi tulajdonságokkal azonosak.

Hasonló általános szerkezetű érvet meg lehet fogalmazni a jó egyszerűségével szemben is. Eszerint bizonyos erkölcsi ítéletek úgy magyarázhatók, ha feltételezzük, hogy a *prima facie* látszat ellenére a jó összetett tulajdonság. Moore konkrétan azt az ellenvetést vizsgálja, mely szerint a jó fokozati tulajdonság: vannak dolgok, amik nagyobb mértékben jók, mint mások. Ez pedig azt látszik implikálni, hogy a jó összetett, az egyszerű tulajdonságoknak ugyanis nincsenek fokozataik. Válasza a következő volt: az, hogy A nagyobb mértékben jó, mint B, nem azt jelenti, hogy *maga* a jóság fokozati, hanem azt, hogy *az*, *ami* jó A-ban, illetve B-ben, nagyobb mértékben van meg A-ban, mint B-ben (például A műalkotás megtapasztalása nagyobb esztétikai élvezettel jár, mint B-é.) A jóság *maga* azonban egyszerű.

2. Kiegészítő bizonyítékok

Úgy tűnhet, hogy Moore korai etikai elmélete a jó természetéről és ennek bizonyításáról és a késői józan filozófiai nézetek között nincs kapcsolat.¹¹ Ezt a

¹¹ Van ettől eltérő nézet is: Hutcheson (2001) például azt állítja, Moore etikai elképzeléseinek eredetében és bizonyos mértékig az igazolásában is jelentős szerepe van a józan észnek. Nézte az, hogy szerencsétlen, hogy Moore etikai elméletének értelmezésében kiemelt súlyt kapott a nyitott kérdés érv. A nyitott kérdés érv ugyanis sikertelen szerinte, ráadásul megnyitotta a kaput az etika emotivista értelmezése számára. Másrészt a nyitott kérdés évrre fókuszálás félrevezető a tekintetben is, hogy elfedi Moore etikai nézeteinek, így a jó termé-

vélekedést minden bizonnyal táplálja, hogy Moore a 1920-as évek után már igen keveset publikált etikai témákról. Ugyanakkor arra sincs textuális bizonyíték, hogy Moore később feladta volna a jó természetére vonatkozó nézetét. Úgy vélem, nagyon is valószínűtlen, hogy Moore a *Principia Ethicá*ban megfogalmazott és az *Ethics*-ben is fenntartott elképzelését megváltoztatva később valamilyen naturalista vagy „metafizikai” (pl. kantianus) etikai elképzelést fogadott volna el. Hogy nem történt ilyen változás, azok a válaszok is alátámasztják, amiket az etikai elméletét tárgyaló írásokra adott a késői *The Philosophy of G. E. Moore*-ban (Schilpp 1942).

Az 1912-es *Ethics*-ben már fontolóra vette az emotivista alternatívát, de határozottan visszautasította, azzal érvelve, hogy az emotivizmus nem tud számot adni az erkölcsi viták genuin mivoltáról, hiszen ha az erkölcsi ítéletek nem objektív tényekre vonatkoznak, hanem egyéni preferenciákat fejeznek ki, akkor az erkölcsi vitákban ütköző álláspontok nem mondanak egymásnak ellent. Mint ismeretes, ezt az ellenvetést a későbbi, szofisztikáltabb emotivista elképzelések, így például Stevenson (1937/1980) elmélete, meg tudták válaszolni, oly módon, hogy az erkölcsi ítéleteknek nemcsak leíró jelentés aspektust tulajdonítottak, amely az ítéletalkotó szubjektív preferenciáit fejezi ki, hanem egy dinamikus/felszólító aspektust is. („A jó azonos X-szel” ítélet eszerint nemcsak azt jelenti, hogy „Én szeretem/preferálok X-et”, hanem azt, hogy „Tedd te is ezt!” azaz „Szeresd te is X-et”). Ilyen értelmezés mellett megmagyarázható az erkölcsi viták valódi konfliktus jellege úgy, hogy nem kell elfogadni, hogy a jó objektív, valóságos tulajdonsága a világnak. Moore azonban reflektált Stevenson elméletére is. A *Philosophy of G. E. Moore*-ban („Is »Right« the Name of a Characteristic?”, Schilpp 1942. 535–554) határozottan megvédi saját korai nézetét a „jó” jelentéséről, miszerint az „X jó” mondat egy objektív tényt állít, nem pedig szubjektív preferenciákat fejez ki, ahogy Stevenson állítja.

IV. KONKLÚZIÓK

Összefoglalva: Moore többféle módon is érvelt a jó természetére vonatkozó nézete mellett. A nyitott kérdés érv nézete szerint nem sikeres. Az érv támadói vagy azt vonják kétségbe, hogy a jó valamely más tulajdonsággal való nem-azonosságának az elgondolhatóságából következik a nem-azonosság ténye, vagy azt, hogy a nem-azonosság valóban elgondolható. Ezekre az ellenvetésekre lehet Moore szellemében válaszolni, azonban ezek a válaszok előfeltételezik magát a jó moore-i doktrínáját, így az ellenvetések cáfolására nem alkalmasak.

szetéről és bizonyos értékekről vallott nézeteinek a *common sense* gyökereit, amennyiben azt sugallja, hogy etikai nézeteinket kizárólag az individuális, a hagyományoktól, kontextusoktól függetlenül működő erkölcsi intuíció alapozza meg.

Az intuícióra támaszkodó érv a nyitott kérdés érvvel szemben nem azt vizsgálja, hogy értelmesen *el tudjuk-e gondolni* a jó nem-azonosságát valamilyen tulajdonsággal (és hogy mi következik ebből a jó és az illető tulajdonság azonosságára vonatkozóan), hanem azt állítja: közvetlenül, értelmi intuícióval *tudjuk*, hogy a jó nem azonos semmilyen más tulajdonsággal. Moore a századfordulótól az intuitív tudást a tudás önálló fajtájának tekintette, azonban az intuícióra támaszkodó stratégia sikere is kétséges. Moore intuíció, illetve intuitív tudás fogalma megvédhető több ellene felhozott ellenvetéssel szemben, például azzal, hogy a moore-i intuíció egy szupernaturális létezőre irányul és emiatt rejtélyes képesség, vagy az egyöntetűség hiányából vett érvvel, vagy az intuíció helyessége független kritériumának a hiányából vett érvvel szemben. Mindazonáltal az 1910-es évek végére Moore, úgy tűnik, elbizonytalanodott az intuitív tudás valóságosságával kapcsolatban; későbbi írásaiban már nem hivatkozott az intuitív tudásra mint egyfajta (potenciálisan) minden emberben meglévő mentális képességre.

Az intuícióra hivatkozást azonban jól helyettesítheti a józan észre hivatkozás. A józan ész meggyőződéseinek igazolása ugyanis nem feltételez specifikus pszichológiai/megismerő képességeket. Mindazonáltal a józan ész és az intuíció általi igazolásban van egy fontos közös elem, nevezetesen hogy az így igazolt hitek tartalma evidensnek tűnik. Ha Moore „a józan ész filozófiai fordulat” után sem adta fel a jó természetére vonatkozó nézetét, ami igen valószínű, akkor kézenfekvő értelmezésnek tűnik, hogy Moore nézete úgy módosult, hogy azt nem az intuíció, hanem a józan ész igazolja: azazhogy a jó objektivitása, egyszerűsége és nem-természeti mivolta a józan ész meggyőződése. Talán sikerült megmutatnom, hogy ennek igazolása nem is reménytelen vállalkozás.

Ilyenformán a józan észre támaszkodó igazolás megőrzi azt, ami az intuícióra hivatkozó érvben is kifejeződik, sőt ami a nyitott kérdés elgondolhatósági tézisébe is belelátható, nevezetesen azt a meggyőződést, hogy a jó doktrínája, az, hogy a jó valóságos, *sui generis*, egyszerű tulajdonság, *evidens*; és, sejtésem szerint, Moore etikai elméletének ez volt az egyik kiindulópontja és motiváló alapja.

IRODALOM

- Ambrus, Gergely 2022. Schlick on the Meaning of 'Good'. In Christian Damböck – Tuboly Ádám Tamás (szerk.) *The Socio-ethical Dimension of Knowledge: the Mission of Logical Empiricism*. Cham, Springer. 85–104. https://doi.org/10.1007/978-3-030-80363-6_5
- Armstrong, David 1968. *A Materialist Theory of Mind*. New York, Routledge.
- Cummins, Robert C. 1998. Reflection on Reflective Equilibrium. In Michael Raymond DePaul – William M. Ramsey (szerk.) *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, Rowman and Littlefield Publishers. 113–128.
- Forrai Gábor 2013. Filozófiai intuíciók és az experimentalista kihívás. In Uő. (szerk.) *Filozófiai intuíciók: Filozófusok az intuícióról*. Budapest, L'Harmattan. 129–145.
- Frankena, William K. 1938/1981. A naturalista hiba. Ford. Takács Ferenc. In Lónyai Mária (szerk.) *Tények és értékek*. Budapest, Gondolat. 126–158.

- Hurka, Thomas 2025. Moore's Moral Philosophy. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2025 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (szerk.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/moore-moral/>>.
- Hutcheson, Brian 2001. *The Ethical Theory of G. E. Moore*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kelemen János 1984. *George Edward Moore*. Budapest, Kossuth.
- Langford, Charles H. 1942. The Notion of Analysis in Moore's Philosophy. In Paul Arthur Schilpp (szerk.) *The Philosophy of G. E. Moore*. Chicago, Northwestern University Press. 319–342.
- Lycan, William 2001. Moore against the New Skeptics. *Philosophical Studies*. 103/1. 35–53. <https://doi.org/10.1023/A:1010328721653>
- Mackie, John L. 1976. Sidgwick's Pessimism. *Philosophical Quarterly*. 26. 317–328. <https://doi.org/10.2307/2218862>
- Moore, George Edward 1903. *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Moore 1903/1981. Principia Ethica. I. Fejezet. Az etika tárgya. Ford. Lónyai Mária. In Lónyai Mária (szerk.) *Tények és értékek*. Budapest, Gondolat. 51–105.
- Moore, George Edward 1912. *Ethics*. Oxford, Oxford University Press.
- Moore, George Edward 1913–1914. The Status of Sense-Data. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 14. 355–380. DOI: <https://doi.org/10.1093/aristotelian/14.1.355>
- Moore, George Edward 1922. The Conception of Intrinsic Value. In Uő. *Philosophical Studies*. London, Routledge–Kegan Paul.
- Moore, George Edward 1925/1984. A józan ész védelmében. Ford. Vámosi Pál. In Uő. *A józan ész védelmében*, Budapest, Magyar Helikon. 61–115.
- Moore, George Edward 1925/1939. A külvilág bizonyítása. Ford. Vámosi Pál. In Uő. *A józan ész védelmében*, Budapest, Magyar Helikon. 197–241.
- Moore, George Edward 1925/1959. Bizonyosság. Ford. Vámosi Pál. In Uő.: *A józan ész védelmében*, Budapest, Magyar Helikon. 243–288.
- Moore, George Edward 1953. Sense Data. In Uő.: *Some Main Problems of Philosophy*. London, Allen and Unwin; New York, Macmillan. 28–51.
- Moore, George Edward 1957. Visual Sense Data. In C. A. Mace (szerk.) *British Philosophy in the Mid-Century*. London, Allen & Unwin. 203–212.
- Papineau, David 2008a. Kripke's Proof that We are All Intuitive Dualists. https://sas-space.sas.ac.uk/892/1/D_Papineau_Proof..pdf
- Papineau, David 2008b. Explanatory Gaps and Dualist Intuitions. In Lawrence Weiskrantz – Martin Davies (szerk.) *Frontiers of Consciousness*. New York, Oxford University Press. 55–68. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199233151.003.0002>
- Phillips, David 2011. *Sidgwickian Ethics*. New York, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199778911.001.0001>
- Pigden, Charles 2021. Russell's Moral Philosophy. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition). Edward N. Zalta (szerk.) <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/russell-moral>.
- Price, Richard 1787. *A Review of the Principal Questions in Morals*. London, T. Cadell.
- Reid, Thomas 1785/2002. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Derek Brookes (szerk.) University Park, Pennsylvania State University Press. <https://doi.org/10.1515/9781474428125>
- Russell, Bertrand 1929/1995. *The Analysis of Mind*. London, Routledge.
- Schilpp, Paul Arthur (szerk.) 1942. *The Philosophy of G. E. Moore*. Chicago, Northwestern University Press.
- Ross, W. David. 1930/2002. *The Right and the Good*. In Philip Stratton-Lake (szerk.) *Ethical Intuitionism: Re-Evaluations*. Oxford, Oxford University Press.

- Schlick, Moritz 1913. Gibt es intuitive Erkenntnis? *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*. 37. 472–488.
- Schlick, Moritz 1913/1979. Is There Intuitive Knowledge? Ford. Peter Heats. In Uő.: *Philosophical Papers: Vol. 1. 1909–1922*. Szerk. Henk L. Mulder – Barbara F. B. van de Velde-Schlick. Dordrecht–Boston–London, D. Reidel. 141–152.
- Schlick 1918/1925/1974. *General Theory of Knowledge*. Ford. Albert E. Blumberg. Wien – New York, Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-7091-3099-5>
- Schlick, Moritz 1926. Erleben, Erkennen, Metaphysik. *Kant-Studien*. 31. 146–158.
- Schlick, Moritz 1926/1979. Experience, Cognition and Metaphysics. Ford. Peter Heats. In Uő: *Philosophical Papers: Vol. 2. 1925–1936*. Szerk. Henk L. Mulder – Barbara F. B. van de Velde-Schlick. Dordrecht–Boston–London, D. Reidel. 99–111.
- Shaver, Robert, 2000. Sidgwick's Minimal Metaethics. *Utilitas*. 12. 261–277. <https://doi.org/10.1017/S0953820800002880>
- Sidgwick, Henry 1872/1982. *The Methods of Ethics*. Indianapolis, Hackett.
- Sosa, Ernest 1998. Minimal Intuition. In Michael Raymond DePaul – William M. Ramsey (szerk.) *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, Rowman and Littlefield Publishers. 257–269.
- Stevenson, Charles, H. 1937/1981. Az etikai kifejezések emotív jelentése. Ford. Lónyai Mária. In Lónyai Mária (szerk.) *Tények és értékek*. Budapest, Gondolat. 180–213.
- Stratton-Lake, Philip 2017. Intuitionism in Ethics. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition)*, Edward N. Zalta (szerk.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/intuitionism-ethics/>>.
- Sylvester, Robert Peter 1990. *The Moral Philosophy of G. E. Moore*. Philadelphia, Temple University Press.

MÁTYUS NORBERT

A Dante-kutató Kelemen János

Bevezető Kelemen János két írásához

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22310>

Az itt közölt két írás Kelemen János dantista pályáját zárja le. Az egyiket – *A politikus Dante és a korai kapitalizmus* – még volt ideje 2021 októberében a *Mérce* című online folyóiratban közölni, a másik azonban asztalfiókban maradt, és most kerül először az olvasók elé. Érthető ugyanakkor, hogy *A dantei társadalomkritika és a korai kapitalizmus* miért nem került közlésre a szerző életében: egy rövid bevezetőről van szó, ami egy egész könyvet nyit meg, s így önmagában nem lehet lezárt műnek tekinteni. Sajnos maga a könyv nem készült el, s így ez az írás megmarad kezdeménynek. Joggal merül fel a kérdés, hogy akkor miért kell közölni, ráadásul egy olyan szöveg kíséretében, amely már évekkel ezelőtt megjelent, s amelyet könnyen elérhet bárki.

A kegyeletteljes emlékezés szólító parancsa mellett – amely önmagában is indokolja a tudós két utolsó írásának közreadását – úgy vélem tudományos-szakmai érvek is szólnak e két írás közlése, mégpedig együtt közlése mellett. Jól látszik, hogy a címek egymás variációi; s ahogy a címek párbeszédet folytatnak, úgy az írások is egymás kiegészítői. A *Mérce*-beli *A politikus Dante és a korai kapitalizmus* egyetlen gondolatra felfűzött esszé; egy ötlet kibontása tudományos apparátus nélkül. Kelemen azt állítja benne, hogy Dante *Komédiája* olvasható politikaelméleti munkaként és társadalomrajzként is. Ez nem különösebben erős állítás: aki csak pár éneket olvasott el a műből, az is pontosan tudja, hogy a tétel igaz. Ám az ötlet itt következik: mivel az a korszak és az a társadalom, amelyet Dante bemutat, történetileg a korai kapitalizmus korszaka, még pontosabban a kapitalizmus születésének pillanata, így Dante az első alkotó, aki elemzés tárgyává teszi ezt az éppen kialakuló új pénzügyi, gazdasági és erkölcsi rendet. Felismeri a változást, és pontosan diagnosztizálja azon gócpontokat, amelyek mentén az új rend kialakul. Ráadásul ezt rendkívül kritikusan, az újításokat elutasítva teszi. Így lesz tehát Dante – immár Kelemen szavaival szólva és esszéje végkövetkeztetését idézve – „a kialakuló kapitalizmus első értő tanúja és a kapitalizmus első kritikusa is”.

Kelemen felvetése valójában egyszerűségével győzi meg az olvasót. Nyilvánvalónak tűnik, hogy a gondolat igaz. Csakhogy az avatott tudós pontosan érzé-

keli, hogy az ötlet akkor lesz tudományos tétel, ha a szöveg szoros elemzése és egy árnyalt történelmi korrajz próbáján is igaznak bizonyul az, amit az olvasói tapasztalat első hallásra magától értetődőnek érzékel. Az itt közölt második – eddig a hagyatéék részét képező – írás éppen e célt tűzi maga elé. *A dantei társadalomkritika és a korai kapitalizmus* az ötlet kibontása, a gondolat tudományos megragadása, feltérképezése és igazolása. Lett volna. Az a pár oldal, ami bevezetőként megszületett a tervezett könyvből, nem elég a gondolat tudományos igazolására, de arra igen, hogy a terv alappilléreit – ha nagy vonalakban is – megpillantsuk. Kelemen itt is kimondja a fent idézett tételt, majd vázolja tervezett könyve módszerét: „a dantei szöveg és a szövegen kívüli történeti világ párhuzamos vizsgálatától és egybevetésétől” remél választ kérdéseire. Lelkiismeretes és előrelátó gondolkodóként ötlete lehetséges buktatóját és gátját is elének tárja: a modern világ termékeiként előállt fogalmakkal (társadalomkritika, kapitalizmus) fog egy középkori szerzőt elemezni. Itt indulna aztán az elemzés, amire sajnos Kelemen Jánosnak nem maradt ideje.

A két rövid írás együtt – az ötlet megfogalmazása, majd a tudományos igazolás megkezdése – Kelemen János tudományos profilját rajzolja elének, s éppen ez az, ami a leginkább érdekes a szövegek mostani közlésekor. A Kelemen jellemző *forma mentis*: egy váratlan, a szöveget fejező találó, és nem utolsó sorban egyetlen bővített mondatban összefoglalható gondolat, majd ennek a részletes, meggyőző és érdekes kibontása. Szerintem minden könyve hasonló módszerrel született, de itt csak Dante-tanulmányairól merek nyilatkozni.

Bár van igen korai írása is, ami Dante gondolkodását elemzi, hiszen az 1984-es *A nemes hölgy és a szolgálóleány* című tanulmánykötet (Budapest, Gondolat) címadó tanulmánya ide sorolható, Kelemen János pályája második felében kezdett módszeresen foglalkozni Dantéval. Nem felsorolva itt számos tanulmányát, konferencia-szervezéseit és azok előadásainak kötetbe szerkesztését, csak a monográfiaként megjelent könyveit veszem számba. 1999-es *A Szentlélek poétája* (Budapest, Kávé), ami Dante költői stratégiájának bemutatása: a könyv azt állítja, hogy a *Komédiában* megszólaló narrátor önmagát sugalmazott szerzőként állítja az olvasó elé, művét pedig a *Biblia* poétikai jellemzőivel ruházza fel, s ez meghatározza azt az értelmezési stratégiát, amit a narrátor elvár olvasóitól is. A könyv ennek az egyszerű, de a Dante-tudományban akkoriban kevésbé vizsgált, a szerzői önreflexiót előtérbe állító gondolatnak az aprólékos, a dantei szöveget szoros olvasással elemző igazolása. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Kelemen az érdekl, hogy mit gondolt maga Dante a saját költészetéről és költői módszeréről. Az ezirányú kutatásban azonban *A Szentlélek poétája* csak az első állomás volt, mert a 2015-ben megjelent „*Komédiámat hívom tanúmul*”: Az önreflexió nyelve Danténál (Budapest, ELTE Eötvös Kiadó) hasonló felvetésekkel születik: a téma némiképp kibővül, hiszen itt már azt vizsgálja Kelemen, hogy azokból a szöveghelyekből, ahol Dante a saját szövegét értelmezi, kommentálja, milyen interpretáció olvasható ki. A dantei önértelmezés vizsgálata pedig ahhoz segíti,

hogy a „költői és nyelvi elbeszélhetőség” (hogy mit tudunk egyáltalán elmondani és mit nem) és az allegorikus költészet (hogy miért beszél allegóriákban Dante és a középkori költészet) kérdéseit felvesse és jellemzőiket tetten érje.

Az önreflexivitás vizsgálata mellett – összhangban elsődleges (vagy korábbi) kutatási területével – Kelemen a dantei filozófia feltérképezését is feladatának tekintette. A 2002-ben megjelent *A filozófus Dante: Művészet- és nyelvelméleti expedíciók* (Budapest, Atlantisz) szintén egy nagyon egyszerű tételt bont ki: azt állítja, hogy Dante filozófus is, akinek a filozófia bizonyos területein (nyelvelmélet, politikaelmélet) kifejtett munkásságát be lehet és kell illeszteni a bölcsélet történetébe. A 2000-es évekig szinte kizárólag a „költő”-vel foglalkozó Dante-tudomány világában, ahol még mindig jórészt Benedetto Croce tételét osztotta a tudományos közösség (mely szerint „Dantéban egyedül a költészet számít”), komoly nemzetközi visszhangot is kiváltott a könyv.

Távolodjunk el most némiképp a könyveknek a tudomány nyelvén megfogalmazott tételeitől, és próbáljuk megragadni azt az olvasói attitűdöt, ami Kelemen Jánost jellemezte. Meggyőződésem ugyanis, hogy Kelemen mindenekelőtt érdeklődő, belefeledkező, a szövegek nyelvi és gondolati különlegességeire érzékeny, a könyv és a benne elmesélt történet hatásának önmagát átengedő olvasó volt. Minden tudományos kérdésfeltevése és tudói ötlete mögött ott áll az általános és naiv olvasói tapasztalat. Ki az, aki a *Komédiát* belefeledkezve olvasva nem figyel fel arra, hogy mennyiszer beszél a szerző magának a műnek a megírásáról, és hányszor szól ki az olvasójához, hogy ezt vagy azt a részt miként kellene olvasnia? Általános olvasói tapasztalat ez a rácsodálkozás, amit a dantisztika nem igazán vizsgált, mondván, az önreflexivitás az irodalomban posztmodern jelenség. Kelemen azonban igenis témává tette, és azóta bizony az egyik divat-témájává lett a Dante-kutatásoknak.

Ezen olvasói rácsodálkozásból – amibe magával tudott ragadni más olvasókat is – nőtt ki Kelemen egyik legnagyobb Dante-tárgyú vállalkozása: a Magyar Dantisztikai Társulat tagjainak közös munkájaként, Kelemen János és Nagy József szerkesztésében megjelent (és megjelenő) *Komédia*-kommentár, ami eddig a *Pokol* és *Purgatórium* kötetekkel büszkélkedik (Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2019 és 2022). A kötetek több szerző részvételével Dante szövegének prózai fordítását közlik egyben az eredetivel: minden ének rövid bevezetőt, tartalmi felosztást és alapos tárgyi-nyelvi lapalji kommentárt, valamint egy hosszabb elemzést, egy igazi *lectura dantis*-t kapott.

De hasonló egyszerű olvasói rácsodálkozás áll a mostani két írás mögött is. Kelemen arra az általános tapasztalatra kérdez rá, ami minden olvasóban ott munkál a *Komédia* olvasása közben: hogyan lehetséges az, hogy ez a Dante, ez a kétségtelen nyelvzseni, ez az innovatív költő, akinek minden során érezzük a frissességet és az újdonságot, szóval ez a nagyszerű költő ilyen kisstílusú panasz-áradatokba bonyolódik, és megkeseredett emberként mindent feketének lát, s csak azt tudja ismételgetni, hogy „bezzeg az én időmben”. Valójában Kelemen

tétele a korai kapitalizmus dantei kritikájáról ennek az olvasói tapasztalatnak a magyarázata: Dante valóban úgy beszél, mint egy megkeseredett vénember, de panasza és ítélete az élesszemű társadalomtudós elemzésének eredménye, nem a tompuló szellem következménye.

És mivel Kelemen minden alkalommal olyasmiből indul ki, amit mások is látnak, csak eddig nem vettek észre, vagy nem gondolták, hogy azzal érdemes foglalkozni, valójában mindig nagyon időszerű – másokat is foglalkoztató – problémákba akad. Minden felvetése új és addig nem igazán vizsgált témát tesz tárggyá. De minden témája „benne van a levegőben”. Ennek megfelelően hamarosan a tudomány világa is azzal kezd foglalkozni. Még soha nem hallottam, hogy a kapitalizmus és Dante szövegének vizsgálata komolyan elkezdett volna valakit foglalkoztatni, aztán Kelemen magánbeszélgetésben, konferencia-előadásokon és a *Mérvékben* előállt ezzel az ötlettel. És most, amikor ezeket a sorokat írom, felkérést kaptam, hogy vegyek részt egy itáliai székhelyű kutatócsoport munkájában, amely Dante társadalomeszménye és a korai kapitalizmus viszonyrendszerét vizsgálja. Sajnos az erre megfelelő és hivatott személy „csak” az itt következő két írást hagyta ránk e témában. De érdemes úgy olvasni, hogy ez is egyike Kelemen azon ötleteinek, amire nagyon igaz, amit kedves költője saját költeményére mondott: „Kis szikrából nagy láng kerekedik” (*Paradicsom* I. 34, Nádasy Ádám fordítása).

A politikus Dante és a korai kapitalizmus*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22311>

Dante halálának hétszázadik évfordulóján még mindig rejtélyesnek tűnik némileg, hogy miben áll vagy minek köszönhető költészetének és gondolkodásának nagysága, az a példátlan hatás, melyet művei évszázadokon átnyúlva a mai olvasóra is gyakorolnak. Mert hiszen művei élők, szerves részét alkotják a nemzeti kultúráknak, s ellentétben a múlt legtöbb klasszikusával, nemcsak filológusok, tudós kutatók, hanem hétköznapi, spontán, „naiv” olvasók is olvassák őket. *A Biblia* után *Az Isteni színjáték* a legtöbb nyelvre lefordított szöveg, s manapság sincs olyan év, hogy valamelyik nyelven ne jelenjen meg egy újabb fordítása. Így van ez mifelénk is: Babits Mihály fordítása után, mellyel sokáig senki sem mert versenyre kelni, néhány éve megjelent Baranyi Ferenc és Simon Gyula fordítása, kisvártatva pedig Nádasdy Ádámé, mely azóta igazi bestseller lett.

A mondottakra természetesen számos kommentátor próbált magyarázatot adni különféle esztétikai, irodalomtörténeti, vallási vagy általános szellemtörténeti tényezőkre, illetve pszichológiai megfontolásokra hivatkozva, s a felkínált magyarázatok, legalábbis részlegesen, sokszor el is fogadhatók.

Ehelyütt én csak azokra a szövegen kívüli, külső tényekre és körülményekre szeretnék emlékeztetni, amelyek Dante műveinek történeti kontextusául szolgálnak. Nyilvánvaló, hogy az efféle tényezőkre történő hivatkozás szintén nem kínál magyarázatot a dantei mű nagyságára és hosszútávú hatására, sőt mi több, 21. századi időszerűségére, de úgy vélem, nélkülözhetetlen ahhoz, hogy megvilágítsa ezek *lehetőségfeltételét*.

Umberto Eco egyszer azt mondta, hogy „nem lehetséges nagy bolgár költő”. Később persze kijavította magát, mondván, hogy nem a bolgárok költői képességeinek esetleg korlátozott voltára utalt lekicsinylő módon, hanem arra, hogy távol a világot formáló konfliktusoktól, a változást és átalakulást kiváltó központi erők harcától, nem lehetséges jelentős és általánosan érvényes költői alkotásokat létrehozni.

* Az írás eredeti megjelenési helye: <https://merce.hu/2021/10/02/a-politikus-dante-es-a-korai-kapitalizmus/> (szerk.).

Ami mármost Dantét illeti, ő igazán nem panaszkodhatott, hiszen benne élt az élet sűrűjében, tevékeny szemlélője, sőt résztvevője volt a kora fő világpolitikai kérdése körül folyó konfliktusnak, a császárság és a pápaság harcának, melybe akkoriban egy harmadik új erő, a felemelkedő francia nemzeti királyság is bekapcsolódott. A küzdelemnek, mely Nyugat- és Észak-Európa jelentős részeire kiterjedt, Itália volt a fő színtere, ezen belül pedig, főleg Észak-Itáliában, minden *comunét*, azaz minden városállamot áthatott. Egyrészt harcban álltak egymással a császárpárti („ghibellin”) és a pápaságpárti („guelf”) városok, másrészt ugyanez az ellentét az egyes városokon belül hasonlóan elkeseredett összecsapásokat gerjesztett. A polgárok egyes frakciói, előbb a guelfek és a ghibellinek, majd a fehér guelfek és a fekete guelfek közötti harc különösen élesen tombolt Firenzében, Dante szülővárosában, mely a 13. és a 14. század legnagyobb gazdasági hatalmának számított, hiszen bank- és kereskedelmi hálózatai átszöttek egész Európát, s mérhetetlen gazdagságot halmozott fel.

Dante a fehér guelfek oldalán (akik jobban hajlottak a ghibellinek felé) elkötelezetten részt vett a városát őrlő küzdelmekben, s az 1300-as évben az ő színeikben a város politikai vezető szervének (a priorok testületének) is tagja volt. Ettől fogva mindvégig a politikai és erkölcsi elkötelezettség parancsa határozta meg cselekedeteit és morális ítélezéseit, olyannyira, hogy ez még a pokol felosztásában is kifejezésre jut. Ahogy a *Pokol* III. énekében olvashatjuk, a lelkeket, akik nem mertek állást foglalni, s „kik életükben nem csináltak se aljasat, se jót”, megvetés sújtja, helyük a pokol előterében van, mert még a pokol sem fogadja be őket:

Emléküket nem őrzi a világ,
se kegyre nem méltók, se büntetésre.
Ne is beszéljünk róluk; lépj tovább.
(*Pokol* III. 49–51.)¹

Firenzei politikai szerepének (egyben fiatalkori költészetének és rendszeres filozófiai stúdiumainak) a száműzetés vetett véget, miközben a száműzetés első éveiben pártjával és száműzött párttársaival is szakított.

Ennek ellenére a magányos, politikailag izolált Dantéból nem hunyt ki a politikai szenvedély, de átadta helyét egy magasabb szintű elköteleződésnek: a legjobb politikai berendezkedésre irányuló intellektuális kutatásnak, melynek egyik gyümölcse maga az *Isteni színjáték* volt. Amikor azonban VII. Lajos német király Itáliába érkezésével, aki császárrá koronázását kívánta elérni, újra lehetőség nyílt közvetlen politikai cselekvésre, nagyhatású leveleket intézett Itália uraihoz, s harcosan kiállt a császárság ügye mellett.

¹ Az *Isteni színjáték*ból vett idézeteket Nádasy Ádám fordításában közlöm.

Elméleti reflexiói során a költő arra az eredményre jutott, hogy az emberek *földi boldogságát* egyedül az egyetemes monarchia képes biztosítani, mely a császár vezetésével féken tartja a királyságokat, megteremti az emberek együttműködésének feltételeit a jó érdekében, s garantálja a világbékét. A földi boldogság teljesen *legitim* cél, melyet a császár vezetésével érünk el a filozófiai tanításokra támaszkodva. De az embereknek van egy másik céljuk is, az *égi boldogság*, mely viszont kizárólag a pápa kompetenciájába tartozik, s csakis a pápa vezetésével érhető el a kinyilatkoztatás alapján.

Ez a kettős boldogság, illetve a kettős cél elmélete, melyet Dante legteljesebben, sokoldalú történeti és logikai érvek segítségével, *Az egyeduralom* (*De Monarchia*) című politikai, vagy inkább politikai filozófiai művében fejtett ki. A két boldogság, a földi és az égi célok egymástól való világos elhatárolása egyértelműen a császári hatalom önálló voltának, a pápai hatalomtól való függetlenségének elméleti igazolását szolgálja, de úgy is kifejezhetjük magunkat, hogy Dante itt egyáltalán a politika autonóm dimenzióját alapozza meg. Ily módon nagy kortársa, Padovai Marsilius mellett a modern politikai filozófia egyik előfutárává vált.

Dante politikai tapasztalatai és politikaelméleti reflexiói nem választhatók el korának viharos hatalmi átrendeződéseitől és nem kevésbé viharos társadalmi átalakulásaitól. Valójában az első olyan történeti korszak az ő kora, melyben egy nemzedék élettartamán belül érzékelhetővé, szinte szabad szemmel láthatóvá váltak a gazdasági-társadalmi átalakulások, így az egyes társadalmi csoportok, rétegek, osztályok egymáshoz viszonyított helyének elmozdulása a munkamegosztás és a tulajdonviszonyok hierarchiáján belül. A kortársak könnyen megfigyelhették, hogy új étoszú, új életmódokat teremtő, korábban ismeretlen foglalkozások és foglalkozási csoportok léptek színre, melyek kikövetelték a gazdagság újraelosztását, egy-egy városon, területen, politikai egységen belül a vagyoni struktúra radikális átrendezését.

Ennek a mélyreható változássorozatnak, vagy mondjuk úgy, fejlődésnek, a motorja a kereskedelem volt, de még inkább a bank vadonatúj találmánya, melyet – Firenzével a középpontban – éppen a gyorsan növekvő kereskedelem igényei hívtak életre. Véletlenszerű életrajzi ténynek látszik, mégsem mellékes körülmény, hogy Dante apja pénzkölcsönzéssel és kamatszedéssel foglalkozott, Beatrice pedig egy bankárnak volt a lánya, aki maga is egy nagy bankárcsalád tagja volt.

Az Isteni színjáték ennek a kornak, de még inkább az ebben a korban bekövetkező hatalmas gazdasági és erkölcsi változásoknak a képe, mely híven tükrözi az *újítások* és *újdonosságok* által kiváltott sokkot a kortársakban. A költeményt természetesen sok más értelmezési kulcs segítségével is lehet olvasni, sőt, a recepció-történet tanúsága szerint többnyire valóban más értelmezési kulcsok segítségével olvasták és olvassák, megértéséhez mégis nélkülözhetetlen, hogy felismerjük a homológiát az *Isteni színjáték* világa és a nyugat-európai, illetve észak-italiai középkor világa között. Ez „strukturális homológia”, vagyis a két

világ, a földi világ és a dantei túlvilág felépítését meghatározó elvek megfelelését jelenti.

Hadd vessem közbe: azért fogalmazhatunk így, azért használhatjuk az előbbi fogalmakat, mert Dante kivételes módon egy teljes és sokrétű, minden részletében éles konturokkal megrajzolt, vizuálisan látható és fogalmakkal leírható *világot* („lehetséges világot”) épített fel, mely párhuzamba állítható más világokkal.

De vajon mi is ennek a hatalmas gazdasági és erkölcsi változásokat, újításokat és újdonságokat magával hozó kornak a lényege, melynek képe az *Isteni színjáték*? Rövid válaszuk az, hogy a kor a korai kapitalizmus kora. Drámaian, de korántsem eltúlozva, azt mondhatjuk, hogy a költő a kapitalizmus és egyben a modern kor születésének a pillanatát ragadta meg.

Dante mint a költemény szerzője és Dante mint a költemény főszereplője, vagyis mint a poklot, a purgatóriumot és a paradicsomot bejáró túlvilági vándor: rossz szemmel nézi, és rendkívül negatívan ítéli meg a születő új világot. Fel-tűnő például, hogy mennyit foglalkozik az uzsora kérdésével, mely akkoriban nem a mértéktelen kamatszedést jelentette, hanem egyszerűen a kamatszedést, minden banki művelet nélkülözhetetlen elemét. Az egyház teológiai alapokon elítélte, miközben maga is rászorult a bankárokra, akik nélkül a kor gazdaságát éltető (főleg távolsági) kereskedelmi kapcsolatok már eleve elképzelhetetlenek lettek volna. A kamatszedést maga Dante is elítélte arra az évrre támaszkodva, hogy a belőle származó haszon természetellenes:

A Természetből s a munkálkodásból
(idézd föl a Genézis elejét!),
e kettőből kell élnünk, s gyarapodnunk;
ám a kamatszedő más útra lép:
a Természetet s annak követőjét,
a Munkát lenézi, s más hasznot áhít.
(*Pokol* XI. 106–111.)

Az érv erős és hatásos (jusson eszünkbe minden szocializmus alapelve: „minden érték forrása az emberi munka”!). De az alátámasztani kívánt tétel ebben az összefüggésben retrográd, sőt, mondhatnánk, reakciós, hiszen nyilvánvalóan szemben áll a kor valóságával és jövőbe mutató tendenciáival.

Létezik tehát egy „reakciós Dante”, ahogyan erre Edoardo Sanguineti, egy nagy huszadik századi olasz költő és Dante-kommentátor rámutatott. Ez a képzet – vagyis a jelen kárhóztatásának összekapcsolása a múlt idealizálásával – számos esetben is ismétlődik. Így több helyen látjuk, hogy az utazó Dante túlvilági beszélgető társaival a régi korok romlatlan nemességét idézi nosztalgikus szavakkal, s a „jött-ment betelepülőket”, a gyorsan meggazdagodott „új embereket” („újgazdagokat”) teszi felelőssé a világ jelenlegi bűnös állapotáért:

Mindig a beözönlők tömege
löki a várost a romlás felé
(*Pokol* XVI. 67–68).

Persze a „reakciós Dante” figurája korántsem egyértelmű. Az általa megrajzolt korrajzban nem lehet elválasztani egymástól a szándékolt retrográd mondani-valót és az érvekben rejlő igazságot. Így korrajzát átszövik az ellentmondások. Ennek alighanem az a legjobb értelmezése, hogy változásokkal és átalakulásokkal terhes korát Dante mindent magába foglaló költői realizmusa a maga ellentmondásaiban láttatja.

Így tehát Dante volt a kialakuló kapitalizmus első értő tanúja és a kapitalizmus első kritikusa.

A Dantei társadalomkritika és a korai kapitalizmus*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22312>

I. KÉT ELŐZETES KÉRDÉS

(1) Ez a könyv Dante társadalomkritikai gondolataival és a korai kapitalizmus viszonyairól alkotott felfogásával foglalkozik: olyan kérdésekkel tehát, melyeket a Dante-irodalom eddig csak ritkán vetett fel vagy lényegében fel sem vetett. Leginkább a költő politikai filozófiáját tárgyaló munkákban merültek fel olyan problémák, melyeket itt tárgyalni kívánok, s ez természetes is, hiszen egy olyan általános politikai koncepció, mely az *Isteni színjáték*ban, vagy a *Vendégségben* és *Az egyeduralomban* megfogalmazódik, mindenképpen feltételez egy nem konvencionális, általános társadalomképet.

Azt szeretném azonban bizonyítani, hogy ebben az esetben nem egyszerűen egy homályos, csak körvonalai alapján megragadható és azokból kikövetkeztethető előfeltevésről van szó. Danténak ugyanis *volt* bizonyos fajta összképe a társadalomról és az azt alkotó viszonyokról, köztük a gazdasági természetűekről. Mindezeket éles szemmel figyelte meg, és rendkívül komoly kritikával illette.

Ezen alapul a könyv két fő tétele:

- (a) Dante gondolatvilágának része a társadalomkritikai gondolkodás;
- (b) Dante mint társadalomkritikai gondolkodó a kapitalizmus első kritikusa volt.

Mindkét tétel modernül, sőt, *túl* modernül hangzik, ahogyan a bennük szereplő fogalmak is (társadalomkritika, kapitalizmus és kapitalizmuskritika) a modern világ termékei.

Azonnal felmerül a kérdés: vajon szabad-e a fenti két tételt, s a beléjük foglalt modern fogalmakat alkalmaznunk a középkori költő és gondolkodó művének értelmezésekor. Mennyire engedhető meg Dante szövegeinek modernizáló olvasása? Erre a kérdésre a könyv egészével próbálok meg válaszolni.

* Köszönjük Bárdos Juditnak, hogy a Kelemen János hagyatékában található töredéket rendelkezésünkre bocsátotta.

(2) Emellett persze azt a kérdést is fel kell tennünk, hogy van-e alapunk, s milyen alapunk van arra, hogy Danténak valamilyen általános képet tulajdonítsunk a társadalomról és a társadalmat alkotó viszonyokról, melyeket aztán átfogó társadalomkritikával illethet. Hiszen – eltekintve most a premodern idők feltételeitől, melyek nemcsak a társadalom fejlődését, hanem a társadalmi megismerést is alapvetően korlátozták – Dante mindenekelőtt *Firenze költője* volt, aki bármilyen perben állt szülővárosával, mindent egy firenzeinek a szemével látott és ítélt meg.

Utóbbi kérdésünkre a dantei szöveg és a szövegen kívüli történelmi világ párhuzamos vizsgálatától és egybevetésétől remélhetünk választ.

II. A SZÖVEGEN KÍVÜLI TÖRTÉNETI VILÁG

(1) Az *Isteni színjáték* szereplőit durván két csoportra oszthatjuk: a költeményt részben ókori (főleg görög-római) mitológiai és történelmi figurák, részint Európa, Itália s főleg Firenze jelenének és közelmúltjának szereplői népesítik be. Ugyanez vonatkozik a költeményben említett eseményekre és történetekre is. Ennek alapján érdemes egy általános érvényű distinkciót is bevezetnünk, hiszen Dante a kétféle szereplő- és esemény-típust különböző módon, más-más szemléleti és elvi alapokon jeleníti meg, melyekkel eltérő perspektívák járnak együtt.

Az első a világtörténelem perspektívája. Ebben a perspektívában jut érvényre a *Komédia* történelemszemlélete, mely az ókor és a középkor általános felfogásának megfelelően úgyszólván teljesen híján van a történetiség szellemének. E hiány következtében a költeményben nem érződik, és semmilyen módon nincs ábrázolva a különböző korok és kultúrák mentalitása közötti különbség, amit az olvasó számára leginkább az tesz nyilvánvalóvá, hogy a jelen és a távoli múlt emberei kortársi viszonyban vannak egymással és kortársakként értik meg egymást. A kommunikáció, ahogyan ezt Vergilius és a szereplő Dante példája mutatja, nem ütközik közöttük semmiféle nehézségbe, bár van egy nagyon érdekes kivétel: a *Pokol* Ulysses-epizódja, ahol Vergilius nem engedi, hogy Dante szóljon a görög hőshöz és társához, s inkább maga szólítja meg őket, mert azok lenéznék őt beszéde miatt:

Hagyd, hadd beszéljek én! Úgyis tudom,
 hogy mit akarsz; ők meg talán lenéznék
 (hisz görögök voltak!) a szavadat.
 (*Pokol* XXVI. 73–75.)¹

¹ Az *Isteni színjáték*ból vett idézeteket Nádasdy Ádám fordításában szerepelnek (szerk.).

Bár itt csak a latinul és görögül beszélők presztízsbéli egyenlőtlenségéről van szó, az idézett kivétel mégis fontos, mert valamiképpen tükröződik benne az időben távoli történeti helyzetek különbözőségének tudata.

De ettől eltekintve általában véve még annak a különbségnek sincs olyan látható jele, mely megmutatkozhatnék a szereplők viselkedésében, gondolkodásában vagy érzékelésmódjában, s a narrációból következő információtól eltekintve legalább azt elárulná, hogy mely korszakban, vajon a kereszténység eljövetele előtt vagy azután születtek-e, holott ez döntően meghatározza túlvilági sorsukat.

A költemény egészét meghatározó világtörténeti perspektíva középpontjában Róma áll, vagyis Róma története és a császárság örök intézménye, amely a költő politikai gondolkodásának fő motiválója.

A költemény egyes részleteiben feltűnő második perspektíva viszont nem más, mint a lokális történelemé, mely főként Firenze történetét jelenti. Jegyezzük meg, ez a fajta történelem jóval több, mint egyedi esetek elbeszélése, vagyis több, mint egy „firenzei krónika”, ahogyan a kritikusok néha jellemezni szokták a *Komédiát*. Nagyrészt ezen a szinten kell elhelyeznünk Dante társadalmi megfigyeléseit, a társadalmi viszonyokra és ezek változásaira vonatkozó általánosítható megállapításait.

A továbbiakban ezért a *Komédiának* erre a lokális, firenzei és itáliai aspektusára kell figyelmünket koncentrálni.

(2) A Firenze és Európa gazdaságtörténetével foglalkozó munkák adataiból kitűnik, hogy Firenze gazdasági virágzásnak fő korszaka az 1250 és 1320 közé eső évtizedekre esik (Veseth 1990), vagyis a beérett reneszánsz évszázadát – Leonardo és Michelangelo korát! – megelőző időszakra, mely Firenzének oly kitüntetett helyet biztosít a kultúra történetében.

Megdöbbenő belegondolnunk, hogy Dante életútja (1265–1321) milyen pontosan e korszak határai közé esik. Ennek fényében azt állíthatnánk, hogy lám, a legmagasabb rendű költészet a legnagyobb gazdasági teljesítmény pillanatában jön létre. Természetesen nyilvánvalóan abszurd lenne gazdaság és művészet összefüggését ilyen vulgárisan értelmezni, de itt ráadásul azonnal eszünkbe kell, hogy jusson: maga Dante éppen fordítva látta. Ő a maga korának Firenzéjét a hanyatlás és romlás terminusaiban ítélte meg, nosztalgikusan idézve fel a korábbi nemzedékek szegényes, egyszerű szokásokat követő, de erkölcsileg romlatlan Firenzéjét:

Firenze, még övezve régi fallal
(ott szól ma is óránként a harang!)
békében élt, tisztán és józanul.
(*Paradicsom* XV. 97–99).

Dante korának Firenzéje dinamikus gazdasági és társadalmi változások eredményeként jött létre, olyan gyors, egy-két nemzedék idejére kiterjedő strukturális átrendeződések során, melyek az egyének számára is érzékelhetők voltak. Fontos hangsúlyoznunk, hogy a történelemben ez volt az első alkalom, amikor *lényegi* társadalmi átalakulások az időbeliségnek ezt az új, modern formáját mutatják, s hogy Dante volt az első költő, aki ezt átélte, megragadta, s olvasója számára is átélhetővé tette. De ismételjük meg, a változásoknak az idealizált múltból a jelenhez vezető, szinte viharos sorozata az ő szemében hanyatlástörténet volt, az aktuális Firenze állapota pedig már a mélypontot jelentette.

Általános történeti és gazdaságtörténeti szinten manapság természetesen egészen más szempontok a mérvadók, amelyek alapján azt kell mondanunk, hogy Dante korában Firenze valóban fejlődésének a csúcspontján volt. Ellenben a következő két évszázadban, amikor még sokat megőrzött fényéből és hatalmából, sőt a reneszánsz bölcsőjévé és központjává vált, inkább már a pénzügyi és politikai válságok sora jellemezte történetét.

Az ide vezető folyamat nagyjából 1000 körül kezdődött, amikor véget ért a Római Birodalom felbomlását követő káosz, az általános gazdasági, társadalmi és kulturális hanyatlás. Ez volt Itália, egyben Nyugat-Európa számára az újjászületés, a „Nagy újrakezdés” („La grande ripresa”; D'Eredità 2014. 295–297.) pillanata. Elindult vagy újra indult Észak-Itáliában a jobbára római gyökerű, de a római mintától messze eltávolodó városok és a városi piacok fejlődése, a 11. század végére és a 12. század elejére pedig kialakultak és megszilárdultak a városi önkormányzatok történetileg új formái, a *comunék*, azaz a *kommunák*, melyek a következő évszázadokban az itáliai és európai politikai harcok főszereplői és színterei lesznek. Voltak köztük új, nem római eredetű városok is, mint első sorban Velence, mely az egyik leghatalmasabb kommunává és elsőrendű tengeri hatalommá fejlődött.

A kommunák történetére általában jellemző, hogy amint a város önálló gazdasági erővé válik, kiragadja a vezetést a püspök kezéből (a püspöki városokban) vagy lerázza a császár által kinevezett gróf hatalmát, s rálép arra az útra, hogy városállammá fejlődjék. Az első fázisban a hatalom az arisztokrácia kezében összpontosul, mely a legtöbb helyen élesen szemben álló pártokra szakad, a császárpárti ghibellinekére és a pápapárti guelfekére, aminek egyik érdekes következménye a *podestà* intézményének bevezetése (egy meghatározott jogkörrel rendelkező idegen személy korlátozott időre szóló kinevezése a város élére). A hatalom a legtöbb helyen, mint Firenzében is, rövidesen átmegy a kereskedő és iparos céhek, illetve e céhek elitjének a kezébe, melyek szüntelen harcok során létrehozzák politikai intézményeiket, kizárva az arisztokratákat a város vezető testületeiből (Le Goff 2008. 140–150).

A céhek létrejötte a 12. század második felében nagyon fontos mérföldkő volt az itt vázolt úton. Együtt járt velük a kereskedők osztályá szerveződése, melyben egyúttal a városi polgárság osztályának első formáját kell látnunk.

IRODALOM

- D'Eredità, Pier Luigi 2014. *Storia dello sviluppo economico medievale. L'Europa occidentale dalla fine dell'Impero Romano alla scoperta dell'America. (Airesis.)* Milano–Udine, Mimesis.
- Le Goff, Jacques 2008. *Európa születése a középkorban.* Ford. Sujtó László. Budapest. Atlantisz.
- Veseth, Michael 1990. *Mountains of Debt – Crisis and Change in Renaissance Florence, Victorian Britain, and Postwar America.* New York – Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195064209.001.0001>

Túl a nyelvfilozófián és túl a szavakon

Kelemen Jánosra (1943–2024) emlékezve 21. század eleji hazai nyelvfilozófiai kötetek, fordítások tükrében*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22313>

Juditnak, Áginak, Olivianak

Írásom három motívuma Kelemen Jánosról – Jimmyről:

- az általa létrehozott családias szakmai közösség – *egy generációkon átívelő szakmai család* (illetve a Jimmyt körülvevő szakmai családok közül az egyik: az én írásom Jimmy *analitikus nyelvfilozófiai* családjáról szól, közben Jimmy számos más hazai akadémiai hagyomány-közösség alapító-meghatározó alakja).
- Jimmy mosolygó szemmel-hanggal használt szófordulata „*Nagy vagy!*”, amivel a rá jellemző melegséggel fejezett ki elismerést-bíztatást, mosolyt csalva beszélgetőpartnere arcára is.
- Továbbá a *hármás szám*: többek közt az ELTE BTK Filozófia Intézetében Jimmy által 1999-ben alapított *Nyelv, jelentés, interpretáció* tanévnnyitó konferenciasorozat címében is, amelynek keretében 2024 októberében megtartottuk a Jimmy filozófiai munkásságára emlékező konferenciát.¹

* Abban, hogy e tanulmány (és a rövidebb megemlékezésem Jimmyről: Zvolenszky 2024) elkészülhetett, több kollégám támogatása, megjegyzései is sokat jelentettek. Szerkesztőtársaim, Ambrus Gergely és Finta Szilvia mellett nagy köszönet Bárány Tibornak, Bárdos Juditnak, Bernáth Lászlónak, Bodnár Istvánnak, Kelemen Ágnesnek, Máté Andrásnak, Márton Miklósnak, Mester Bélának, Pléh Csabának, Szabó Zoltánnak, Tózsér Jánosnak.

¹ *Nyelv – filozófia – történet: Az ELTE BTK Filozófia Intézetének tanévnnyitó konferenciája Kelemen János (1943–2024) emlékére.* 2024. október 10–11. A konferencia helyszíne az Intézet könyvtára volt, amely időközben a *Kelemen János terem* nevet kapta.

A szervezőbizottság tagjai: Zvolenszky Zsófia, Szalai Judit, Kodaj Dániel, Finta Szilvia, Bodnár István, Ambrus Gergely. A szervezésben több ponton értékes segítséget nyújtottak még: Albel Daniella, Bán Kornélia, Bárdos Judit, Enesey Diána, Gila Gergő, Gömöri Márton, Lagos Mátyás, Molnár Zsolt. Az elhangzott két kerekasztal-beszélgetésről videófelvételt készítettek Hajnal Ernő vezetésével az ELTE Média Műhely munkatársai. Az első beszélgetés Jimmy filozófiai munkásságáról szólt 1990 előtt; Pléh Csaba, Nádasdy Ádám, Máté András, Kenesei István, Faragó-Szabó István részvételével, moderátor: Bodnár István. A második beszélgetés témái: Jimmy mint intézetigazgató, és az analitikus filozófia intézményes keretei Magyarországon 1995 után; Zvolenszky Zsófia, Huoranszki Ferenc, Forrai Gábor, Bodnár István részvételével, moderátor: Bárány Tibor. E beszélgetések felvételei elérhetőek az ELTE

Tanulmányom címe visszhangozza egy 2014-ben megjelent, Jimmy által szerkesztett nyelvfilozófiai esszékötet címét: *Túl a nyelvfilozófián* (Kelemen 2014a). E kötetben az egyik alfejezet címe pedig: *A szón innen és túl*. Jimmy analitikus nyelvfilozófiai munkái közül e kötet írásom kiindulópontja. Részben azért, mert amit Jimmy mint kolléga és barát a szakmai közösségünknek – és nekem személyesen – adott, ahogyan az elméje, tudása mellett a szíve-lelke-lénye, nemzedékek iránti törődése is számtalan ponton megjelent, messze túlment nemcsak a nyelvfilozófián, hanem a szavakon is. Talán sikerül mégis a lehetetlen: hogy mindezt *szavakkal* ábrázoljam.

És nem véletlen, hogy egy *kötet* címén keresztül emlékszem Jimmyre – hiszen a tananyagként is használható magyar nyelvű írásoknak, a tudományos diskurzust magyarul megteremtő-elmélyítő köteteknek különleges, kiemelt helye volt a magyar filozófiai közösségben akkortájt, mikor Jimmy szakmai családtagjává váltam.² Egy *21. század eleji szakasról* van itt szó, 2003 és 2015 között – e közelmúlt ma már-már hőskornak számít. E szakaszban én *már „ott”* voltam, az ELTE BTK Filozófia Intézetében, Jimmy pedig *még „ott”* volt, professzorként és számos évig emeritusként. Sokan akkortájt, köztük Jimmy is, én is, nem azért írtunk magyarul is, mert az volt az egyszerűbb: hanem azért, mert nemzedékek iránti, tehetséggondozás-oktatás-kutatás iránti felelősségünknek tekintettük, hogy a filozófiai diskurzust magyarul is kialakítsuk, pontosítsuk, árnyaltabbá tegyük.

A hármas szám motívumánál maradva, *három kötet* tükrében szeretném ábrázolni e 2003 és 2015 közötti időszakot, Jimmy hatását rá, rám: kiemelt helyen a *Túl a nyelvfilozófián* című kötet mellett Saul Kripke és Paul Grice magyar fordításban megjelent kötetei szerepelnek. Továbbá bevezető nyelvfilozófia kurzusok oktatásában máig meghatározó *három tanulmány újrafordításának* tükrében: Bertrand Russelltől az *On denoting* (1905) (*A denotálásról*), valamint Paul Grice *Meaning* (1948/1957) és *Logic and conversation* (1967/1975) című írásai (*Jelentés, Társalgás és logika*).

Bölcsészettudományi Kar youtube csatornáján, @eltebtkbudapest, *Konferencia a Filozófia Intézetben Kelemen János emlékére* cím alatt.

² Az általam tárgyalt időszakasz előzményeiről, és a magyar nyelvű analitikus filozófiai írások, fordítások szerepéről az 1960-as évektől részletes ábrázolást kapunk Jimmy *Az analitikus filozófiáról: Ami változó és ami maradandó* című írásából (Kelemen 2002).

Szintén érintkezteti a magyar nyelven megjelenő analitikus filozófiai szövegek kiemelt helyét a 21. század elején az az irodalomjegyzék, amelyet Bárány Tibor (2005) állított össze *Az analitikus filozófia Magyarországon: 1995–2005* címmel (a *Kellék Analitikus filozófia Magyarországon* című, Jimmy és Tőzsér János által vendégszerkesztett tanulmányblokkjának részeként jelent meg). Egy évtized magyar nyelvű analitikus filozófiai termése – köztük számos fordított írás, kötet –, mely egy hosszabb tanulmány terjedelméhez fogható listát ad.

I. JIMMY VISSZATEKINTÉSE A NYELVFILOZÓFIA HAZAI TÖRTÉNETÉRE

Időben kezdjük a végén, a már említett, Jimmy által szerkesztett *Túl a nyelvfilozófián* című kötettel (Kelemen 2014a). Itt a fiatalabb analitikus filozófus nemzedék: Bárány Tibor, Márton Miklós, Tőzsér János írásai és az én tanulmányom együtt szerepel az idősebb nemzedékek íásaival – Bodnár Istvántól, Huoranszki Ferencről, Neumer Katalintól, Pléh Csabától, Ullmann Tamástól, továbbá az addigra évtizedek óta az Egyesült Államokban tanító Klima Gyulától, valamint Szabó Gendler Zoltántól és Szabolcsi Annától (két meghatározó mentoromtól). Jimmy szerkesztői előszavának (*A nyelvfilozófia tegnap és ma*) végéről idézem a hazai nyelvfilozófia történetére kitérő meglátásait:

Már annak is megvan a maga története, ahogyan tudományos életünkben polgárjogot nyert a nyelvfilozófia, először a nemzetközi eredmények befogadása, majd önálló kutatások formájában. Ez a történet, hogy csak néhány emlékeztető példát említek, Márkus György Tractatus-fordításával és kommentárjával, a Ruzsa Imre korszakos logikai kutatásaiból kinövő „Ruzsa-iskolával”, nem utolsó sorban pedig a „fiatal nyelvészek” körében folyó elméleti szemináriumokkal kezdődött, amelyek a hetvenes évek elején Szépe György nélkülözhetetlen támogatásával és Altrichter Ferenc inspiráló vezetésével folytak az MTA Nyelvtudományi Intézetében. 1970–71-ben kezdődtek meg az ELTE-n a nyelvfilozófiai szemináriumok, amelyek ott és más egyetemeken azóta is folytatódnak. *S hadd említsek még egy, intézményesen is fontos epizódot: az ELTE Filozófia Intézetében 2012-ig működött az MTA–ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoport, amelynek évente rendezett hazai és nemzetközi konferenciái az ezen a területen dolgozó kutatók jelentős seregszemléi voltak, ahogy ezt számos kiadvány tanúsítja.* E kötet legtöbb szerzője is a Kutatócsoport tagjaként vagy azzal szorosan együttműködő külső munkatársként folytatta életének egy szakaszában tudományos tevékenységét. Nevükhöz számos klasszikus nyelvfilozófiai és logikai munka fordítása és kiváló tanulmányok sora fűződik. *Kötetünk a maga szerény módján a valahai Nyelvfilozófiai Kutatócsoportnak is emléket állít.*

Ehelyütt az előbbi néhány jelzésen kívül nem térhetünk ki a nyelvfilozófia hazai történetére. Reméljük azonban, lesz előbb-utóbb vállalkozó, aki megírja ezt a történetet, és számon tartja benne mostani kötetünket is. (Kelemen 2014b. 26, kiemelések tőlem.)

Az idézett kiemeléseket Jimmy analitikus nyelvfilozófiai retrospektív zárszakaként is olvashatjuk. Jimmy felhívása „a nyelvfilozófia hazai történeté”-nek megírására megszólít mindannyiunkat, az őt követő nemzedékek tagjait, akik a hazai nyelvfilozófia történetéhez hozzájárultak a 20. század második felében – avagy később érkezve, ahogyan többedmagammal tettem. A jelen írásom talán ad hasznos, még ha pontszerű, kései részleteket is e történet átfogó megírásához.

Jimmy kiemelte, hogy a *Túl a nyelvfilozófián* című kötet „a maga szerény módján a valahai MTA–ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoportnak is emléket állít” – annak a kutatócsoportnak, ahol a Jimmyvel közös munkánk kezdődött akkor, amikor Jimmy betöltötte a 60. évét, én meg még a 30-at sem. E kutatócsoport-hoz köthetők a kezdetei azoknak a magyar nyelvű fordítási projekteknek, köteteknek is, amelyek tükrében Jimmy szemléletére, hatására emlékezem.

II. A NYELVFILOZÓFIAI KUTATÓCSOPORTHOZ VISSZAKANYARODVA: 2003–2006

Mikor pályakezdő, még a disszertációján dolgozó nyelvfilozófusként, évtizednyi egyetemi tanulmányok után hazaköltöztem az Egyesült Államokból Magyarországra, Jimmy szakmai, analitikus filozófiai családjába „késői gyerekként” érkeztem: 2003-ban fiatal, predoktori kutatóként Jimmy felvett az általa vezetett MTA–ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoportba³ az ELTE BTK Filozófia Intézetében. Akkor ismertem meg Jimmyt, amikor a 60. születésnapjára szerkesztett Festschriftet, *Bölcsélet és analízis* címmel, tanítványai, barátai, kollégái bemutatták (Farkas–Orthmayr 2003). Jimmy korábbi intézményépítő tevékenységéről, óráiról, olvasókörokbén való részvételéről történetekből hallottam; analitikus filozófiai, konkrétan nyelvfilozófiai kutatásainak többségét a már megjelent írásain keresztül ismertem meg. Addigra megírta már Farkas Katalinnal közösen azt a *Nyelvfilozófia* (2002) című tankönyvet, amelyet a mai napig rendszeresen feladunk magyar nyelvű bevezető nyelvfilozófia kurzusokon, hogy a diákok a kortárs nyelvfilozófia klasszikus szövegeit – Austintól, Fregétől, Russelltől, Searle-től, Strawson-tól, Quine-től, Wittgensteintől, másoktól – mélyebben, összefüggéseikben megértsék. E tankönyv a második kötete volt egy hármas sorozatnak, amely Jimmy a nyelvfilozófia történetéről írt monográfiájával nyitott: *A nyelvfilozófia rövid története Platón-tól Humboldtig* (Kelemen 2000). A könyvsorozat harmadik, záró tagjának előkészítéséhez még épp „időben érkeztem” Jimmy kutatócsoportjába: a *Nyelvfilozófiai tanulmányok* kötetet közösen szerkesztettük Bárdos Judittal (Kelemen 2004).

Mire találkoztam Jimmyvel, érdeklődése, írásai, előadásai egyre inkább olasz szerzők, különösen Dante művei felé fordultak. Mindemellett Jimmy még egy bő évtizeden át aktív maradt az általa alapított családias szakmai közösség szervezésében, gondozásában is; szívén viselte e nyelvfilozófiai (tágabban analitikus filozófiai) műhely sorsát, figyelemmel kísérte, büszkén szemlélte, méltatta

³ MTA–TKI Nyelvfilozófiai Kutatócsoport néven is ismert volt. A név két rövidítésének egyike mindenki számára világos 2026-ban (Magyar Tudomány Akadémia), a másik akkoriban: Támogatott Kutatóhelyek Irodája (jelenleg: HUN–REN Támogatott Kutatócsoportok Irodája).

e műhely újabb nemzedékeinek eredményeit. Jimmy támogatását, figyelmét e műhely iránt, amelyet több kollégámmal együtt – Tőzsér Jánossal, Bárány Tiborral, Márton Miklóssal – vittem tovább, érezhettük abban, ahogyan Jimmy a tudományos közösség szakmai munkáját szervezte, összefogta; ahogyan magyar nyelvű fordítások, kötetek kiadásához a maga megfontolt kommentárjaival, tanácsaival hozzájárult, ahogyan e fiatalabb nemzedék későbbi köteteit méltatta. Az említett kollégáim mindegyike abban az Analitikus Filozófia Doktori Programban szerezte doktorátusát, amelyet Jimmy 1995-ben alapított az ELTE Bölcsészettudományi Karán, és amelynek vezetését 2015-ben rám bízta.

2003-tól Jimmyvel együtt szerveztük az MTA–ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoport keretei közt különféle filozófiai hagyományok eredményeinek bemutatására azt a meghatározó hazai konferenciasorozatot, amely az őszi félévek elején 50–70 résztvevőt vonzott Magyarországról és határain túlról. E sorozat címe – Jimmy ezt mindig hangsúlyozta –, három szóból állt: *Nyelv, megértés, interpretáció: A nyelv mint a kortárs filozófiai áramlatok közös problémája*. És a tanévnyitó konferenciák is minden alkalommal hármas címet kaptak, például: *Nyelv, érvelés, meggyőzés* (2003); vagy az Immanuel Kant halálának 200. évfordulójára szervezett *Metafizika, ész, nyelv – kritikai perspektívák* (2004); vagy a Bertrand Russell *On denoting* tanulmányának 100. évfordulójára rendezett *Leírás, jelentés, denotáció – On denoting: 100 év után* (2005); *Metafora, jelentés, trópusok* (2006); és még sorolhatnám. E tanévnyitó események konferenciaköteteit a *Világosság*⁴ különszámaiban Jimmyvel és fiatal kollégáimmal együtt szerkesztettük, így összefogva-összekötve filozófusok nemzedékeit professzoroktól doktoranduszokig. Közben e konferenciák keretében a magyar nyelven élő nyelvfilozófiai diskurzus kereteinek alakítása is fontos cél volt számomra is, Jimmy számára is – ezt több tanulmány és kötet tükrében láthatjuk jobban.

III. MIKOR ÚJRAFORDÍTÁS VÁLIK SZÜKSÉGESSÉ: RUSSELL ÉS GRICE TANULMÁNYAI

A 21. század elején pályakezdő analitikus filozófusként oktatás, kutatás, tehetséggondozás terén is átértéztük, mekkora előrelépést jelentett a magyarországi

⁴ Például e konferenciakötetek: Kelemen–Zvolenszky (2003), Kelemen–Tőzsér–Zvolenszky (2004, 2005a, 2005b), Kelemen–Tőzsér–Bárány (2006).

Jimmyre kötetek tükrében emlékezve érdemes megemlíteni egy könyvsorozatot is, amelynek Jimmy alapítója volt. 2004-ben, Gyenes Ádámval, a L'Harmattan Kiadó vezérigazgatójával, a Magyar Filozófiai Társasággal és az ELTE BTK Filozófia Intézet több oktatójával: Jimmyvel, Boros Gáborral, Steiger Kornéllal együtt alapítottuk meg a Cogito-díjat és a Cogito Könyvek sorozatot, amelyben azóta 19 kötet jelent meg. E sorozat a filozófiai közösség máig meghatározó díjaként évente egy pályakezdő filozófusnak – jellemzően frissen végző doktorandusznak – adott-ad lehetőséget arra, hogy az első filozófiai monográfiája megjelenjen. A Cogito-díj kuratóriumának vezetését Jimmytől 2016-ban vettem át.

filozófiai közösségben számos addigra megjelent fordítás és áttekintés: egy sor írás közül kettőt emelek ki itt: egyfelől Gottlob Frege számos tanulmánya elérhető volt magyarul (a Jimmy által fent említett Ruzsa-iskola révén) és másfelől áttekintésként Jimmy Farkas Katalinnal írt *Nyelvfilozófia* című tankönyve (Farkas–Kelemen 2002). Közben már e publikációk is felvetettek újragondolandó szakterminológiai kérdéseket. Egy példa: Gottlob Frege *Über Sinn und Bedeutung* (1892) című tanulmányában hogyan fordítsuk a 'Sinn'-t? Legyen 'jelentés', ahogyan az 1980-ban (és aztán 2000-ben) megjelent Frege-kötetben Máté András és Ruzsa Imre fordították (Frege 1892/1980b), vagy inkább 'értelem', ahogyan a Farkas–Kelemen tankönyv tárgyalja Fregét? Már e példa is mutatja, hogy mennyire fontos a meglévő és értékes, átgondolt magyar forrásokra is építeni (mint a Frege-fordítások); közben szükségessé válhat azok terminológiáján is változtatni, ahogyan jobban, összefüggéseiben átlátják a szakmai közösség tagjai, hogy mi klappol jobban, teszi fogalmilag letisztultabbá a magyar szövegeket, diskurzust, mi orientálja leghatékonyabban a magyar olvasót abban, hogy a magyar forrásokat a nemzetközi, jellemzően angolul zajló viták fősodrához kötni tudja. 2005-re már konszenzus övezte, hogy az 'értelem' fontos újítás a Fregéről szóló magyar diskurzusban, és ennek fényében támaszkodtunk szemináriumokon, kutatásokban a Frege-tanulmány magyar fordítására, ami a korábbi, 'jelentés', terminológiát használta. Mindez mutat párhuzamokat az angol nyelvű analitikus filozófiai vitákkal is. Az egyik – elérhető antológiákban máig gyakori – angol fordítás Herbert Feiglé (Frege 1892/1949): *On sense and nominatum*. Közben szemináriumokon oktatva e cikket jelezzük, hogy a 'Bedeutung' bevett angol fordítása 'reference' immár a szakirodalomban, a hallgatók mindig azt értsék 'nominatum'-on.⁵

A bevezető analitikus filozófia kurzusokon akkoriban, a 21. század első másfél évtizedében, kizárólag magyar olvasmányok szerepeltek-szerepelhettek az olvasmánylistákon (köztük a fent említett Frege-tanulmány). Magyar kollégák is azokat, azok terminológiáját használták referenciapontnak kutatásaikban. Így aztán, ha létezett egy-egy esendőbb, átgondolatlanabb fordítás, vagy magyar terminológiai vákuum vagy letisztulatlanság, akkor az komoly félreértéseket, kavargást tudott okozni szemináriumokon, konferenciákon. És ennek következményeit-kihívásait fiatal filozófusként Jimmy írásai, megközelítései alapján

⁵ Erről és az elterjedtebb Max Black fordításról (*On sense and reference*, Frege 1892/1952) meg számos más javaslatról lásd Beaney (2019) izgalmas írását. A helyzet ugyanis bonyolódik: a szakirodalomban továbbra is az *On sense and reference* a legelterjedtebb angol fordítása a Frege-tanulmány címének; közben 1980-ban (és azóta) maga a fordító, Max Black és szerkesztőtársa, Peter Geach váltást javasol (Frege 1892/1980a): *On sense and meaning*; hogy a 'Bedeutung' átfogóan 'meaning'-ként jelenjen meg a fregei életmű angol fordításaiban. Ennek az 1980-as módosításnak voltak-vannak ugyan követői, de lassan terjed ez az immár több mint 45 éves „új kiadás”. Közben a Frege tanulmányáról fró analitikus filozófiai szakirodalom nagy része még mindig a szerkesztők és fordító szerint évtizedek óta meghaladott *On sense and reference* változatra hivatkozik, annak terminológiáját használja.

is átéreztem. Hogy tennivalónk van: fordítói-értelmezői felelősségünk, hogy fogalmilag pontosan, átgondolt terminológiával, a lehető legvilágosabban, legprecízebben, legárnyaltabban adjuk vissza az eredeti szövegeket, nemzetközi vitákat magyarul, akár fordításokban, akár szekunder, értelmező szövegekben.

E módszertani elhivatottság a magyar nyelven élő filozófia iránt talán a leg-szorosabb nyelvfilozófiai kapocsként köt Jimmyhez.

És itt térnék ki három olyan tanulmányra, amelynek léteztek ugyan korábbi fordításai, de kollégáimmal, különösen Bárány Tiborral, Márton Miklóssal átláttuk, hogy átgondolt újrafordításukra nagy szükség van. Bertrand Russelltől az *On denoting* (1905) megjelent már 1985-ben magyarul, H. Paul Grice-től a *Meaning* (1948/1957), a *Logic and conversation* (1967/1975) pedig 1997-ben.⁶ Egyfelől kollégáimmal örültünk, hogy magyar nyelven feladhatjuk ezeket bevezető nyelvfilozófia órákon, másfelől a magam részéről többoldalas *errata* jegyzeteket tartottam fenn a meglévő magyar fordításokról, ezeket osztottam-beszéltem meg a hallgatóimmal, kollégákkal arról, hogy mely pontokon ne vegyék készpénznek a meglévő magyar fordítást, mert félrevezető, pontatlan, hiányos.

A Jimmyvel közös konferenciaszervezői munkánkban a kezdetektől ezt a fordításokat pontosító feladatot is kezdeményeztem. Az egyik első közösen szerkesztett konferenciakötetünkben így jelenhetett meg Russell *On denoting*-jának

⁶ Egy nyelvfilozófiai-logikai tanulmányokból álló antológia magyar fordításában (Copi–Gould szerk. 1967/1985) megjelent egy korai fordítás Russell (1905) tanulmányáról (*A denotálásról*. 143–166). A 27 tanulmányt felsorakoztató kötetben Frege (1892) korábbi magyar fordítása (Frege 1892/1980b) is szerepel (111–142). (Az eredeti angol kötetbe Feigl *On sense and nominatum* fordítását vették be, Frege 1892/1949.) Bevezető nyelvfilozófia kurzusokon rendszeresen oktatjuk-oktattuk Strawson *A referálásról* című írását is e kötetből (167–206. Strawson *On referring* 1950 fordítása). Néhány további szerző: Rudolf Carnap, Alonzo Church, Frederic Fitch, Peter Geach, Nelson Goodman, Martha Kneale, William Kneale, C. I. Lewis, Ruth Barcan Marcus, John Myhill, Ernest Nagel, James R. Newman, Willard Van Orman Quine, Gilbert Ryle, Hao Wang, Georg Henrik von Wright. A kötet kiváló forrás lehetett volna a hazai nyelvfilozófiai oktatásban, kutatásokban, ha jóval egyenletesebbek, megbízhatóbbak lettek volna a fordítások.

Egy magyar kommunikációelméletre fókuszáló összeállítás pedig, Pléh–Síkklaki–Terestyéni szerkesztésében (1997), megjelentette a két Grice-tanulmányt (*Jelentés*. Ford. Terestyéni Tamás. 188–197. *A társalgás logikája*. Ford. Pléh Csaba. 213–227). E kifejezetten oktatási céllal kiadott kötetben szerepelt számos értékes beszédaktuselmületről szóló írás magyar fordítása is (lásd Bárány 2005 felsorolásában). Azonban a fordítások minősége, pontossága, átgondoltsága ingadozó volt. Ráadásul a *Logic and conversation* legelején a logikai jelölés felismerhetetlen szimbólumokká vált, és komoly sorrendi problémák is adódtak később (mondatközből átcusított két szakasz fél oldallal odébb a 222–223. oldalon, olvashatatlanúságig kuszává téve a szöveget, épp az egyik Grice tanulmány metaforáról szóló részénél). Már az is elgondolkodtató, hogy a magyar olvasó számára több mindent elfed-elferdít Grice vállalkozásáról, hogy a *Logic and conversation* címe magyarul a fordításban: *A társalgás logikája* (és nem *Társalgás és logika* avagy *Logika és társalgás*). E kötet is kiváló forrás lehetett volna a hazai nyelvfilozófiai oktatásban, kutatásokban, ha jóval egyenletesebbek, megbízhatóbbak lettek volna a fordítások.

Mind Russell, mind Grice írásaihoz már 2004-ben, amikor a bevezető nyelvfilozófia szemináriumot oktatni kezdtem, a fordításokhoz segédanyagokat állítottam össze a hallgatóimnak, hogy azokkal olvassák a magyar szövegeket.

új fordítása az eredeti után 100 évvel (Russell 1905/2005, Simonyi András tūpontos fordításában, amelyet részletesen gondoltunk-beszéltünk át, amikor elő-készítettük).⁷

A *Metafora*-konferenciánk keretében pedig arról adtam elő és írtam (Zvolenszky 2006), hogy Grice metaforafelfogásáról gyökeresen más képet kapunk, ha az eredeti *Logic and conversation* tanulmányt figyelmesen elolvassuk, különös tekintettel az ironiáról és metaforáról írt rövid szakaszokat, és ha számításba vesszük, hogy az ott megfogalmazott kommunikációelmélet hogyan kapcsolódik a Grice által a *Meaning* című tanulmányában felvázolt jelentéselmülethez az úgynevezett nemtermészetes jelentésről (avagy beszélői jelentésről/megnyilatkozói jelentésről). Grice álláspontja szerint mikor Rómeó metaforikus megnyilatkozást tesz és így szól: „Júlia a Nap”, akkor a Grice által használt speciális ’mond’ értelmében nem *mondja*, hogy „Júlia a Nap”, pusztán *úgy tesz, mintha ezt mondaná*. Mindezt azért, mert amit egy beszélő grice-i értelemben mond, az a nemtermészetes jelentés egy speciális alelete, így jellemzője, hogy a beszélő szándéka szerint, amit mond, azt úgy is érti. Márpedig Rómeó nem érti úgy, hogy Júlia ténylegesen azonos volna a keletről jövő Nappal. Összegezve: átgondolt, filozófiailag jelentős oka volt annak, hogy Grice azt írta a *Logic and conversation*-ben, hogy a metaforikusan megnyilatkozó *úgy tesz, mintha mondaná* (‘makes as if to say’) amit kimond, de nem *mondja* (a grice-i ’mond’ értelmében). Mindez akkor még világosabbá válik, ha összefüggéseiben szemléljük Grice javaslatait, kapcsolódó tanulmányait, érvei tükrében (Grice 1989).⁸ Közben erről az 1997-es magyar fordítás olvasói mit sem tudhattak: hiszen a ’makes as if to say’ helyén a metaforáról szóló szakaszban ’mond’ szerepel.⁹

⁷ A Kelemen–Tózsér–Zvolenszky (szerk.) (2005b) Russell-konferenciakötetben.

⁸ Erről írtam bővebben mikor Grice tanulmányának új fordítása megjelent (Zvolenszky 2011; lásd elsősorban 347–349).

⁹ A *Logic and conversation* eredeti szövegében érzékelhető a ’makes as if to say’ e jelentősége Grice metaforaelméletében (Grice 1967/1975. 34, kiemelés minden esetben az eredetiben): „Examples like *You are the cream in my coffee* characteristically involve categorial falsity, so the contradictory of what the speaker has made as if to say will, strictly speaking, be a truism; so it cannot be *that* that the speaker is trying to get across.” Ezt a későbbi fordítás (Grice 1967/1975/2011. 38) is visszaadja: „Az olyan példák, mint a *te vagy a fény az éjszakában*, kategóriahibát tartalmaznak, s ha a beszélő által – látszólag – mondottak ellentétéként értelmezzük a mondatot, triviális igazságot kapunk; éppen ezért nem lehet *ez*, amit a beszélő közölni akart.” A ’látszólag’ kulcsfontosságú itt! Közben erre a fordításra akkor még öt évet kellett várni. 2006-ban a magyar olvasók számára a korábbi fordítás volt csak elérhető, ahol e helyütt ez áll (Pléh–Siklaci–Terestyéni 1997. 222–223, mindent úgy replikáltam, ahogyan a kötetben szerepelt): „Az ilyen esetek, mint pl. az a mondat, hogy *Te vagy a hab a kávémon* jellegzetes kategóriahibákat tartalmaznak, úgy hogy annak ellentéte, amit a beszélő mondott, a szó szoros értelmében nyilvánvaló igazság lenne (az, hogy nem vagy hab), úgy hogy nem lehet szó arról, hogy a beszélő EZT próbálta volna előterjeszteni.” E szakaszt egyébként nem is metafora alatt találjuk meg egy sorrendi elcsúszás miatt, hanem fél oldallal korábban. Ez is hátráltatja Grice 1997-es fordításának megértését; ám a fő probléma: a ’made as if to say’ helyén e korai fordításban ’mondott’ szerepel.

Az 1997-es Grice fordítások hiányosságai kapcsán még hangsúlyosabbá válik a Farkas–Kelemen *Nyelvfilozófia* (2002) tankönyv szerepe a századforduló hazai nyelvfilozófiájában. A tankönyv ugyan röpkén (kevesebb, mint két oldalon!) tárgyalja csak Grice nyelvfilozófiai szövegeit, ám határozottan és szabatosan összeköti a két kérdéses Grice-tanulmány javaslatait, orientálva az olvasókat valamelyest az egyenetlen fordítások sűrűjében.¹⁰ Ez is igazolja Forrai Gábor előrejelzését a *Nyelvfilozófiáról* írt recenziójában (2003. 27): „egy nyelvfilozófia tankönyvre nagyon nagy szükség volt, s ezért a szerzők nagyon fontos feladatra vállalkoztak. [...] és] a feladatot nagyon jól megoldották. Nem különösebben nehéz megjósolni, hogy a hazai nyelvfilozófiai kurzusok nagymértékben erre támaszkodnak majd”. Így is volt.

Mindemellett fennállt, hogy az a szűk két oldal Grice-ról a *Nyelvfilozófia* tankönyvben túl kevés volt ahhoz, hogy lehetővé tegye, hogy Grice filozófiáját árnyaltabban értsék, kutassák, oktassák Magyarországon. Tartalmasabb értelmezésre, átgondoltabb újrafordításokra volt szükség. Összehasonlításképpen: a *Nyelvfilozófia* a beszédaktus-elméletet jóval elmélyültebben, részletesebben (37 oldal terjedelemben!) ismerteti és az átgondolt fordítások téra is sokkal szélesebb volt addigra.¹¹ Grice jelentés- és kommunikációelméletének a helye, hatása a kortárs nemzetközi szakirodalomban igen jelentős (több területen is: nyelvfilozófia, elméleti nyelvészet, kommunikációelmélet, egyéb nyelvvel, kommunikációval foglalkozó területek). Így aztán a fiatalabb nyelvfilozófus

¹⁰ A Grice-ről szóló három bekezdés felét idézem itt:

A [társalgás] vizsgálatok alapvetőnek számítanak azok az esetek, amikor [...] megnyilatkozásunkkal [...] konvencionálisan vagy nem konvencionálisan egy további jelentést sugallunk. A megnyilatkozás nem konvencionálisan kikövetkeztethető jelentéseit nevezte Grice „társalgási implikatúrájának”. A társalgási implikatúrák megértésekor [...] igen általános alapelvekre, maximákra támaszkodunk, mint amilyen az „együtműködési alapelv”, a „relevancia elve” stb.

Az a szándék, amellyel a beszélő valamit „mond”, „sugall”, „implikál”, s melyet a megnyilatkozás megértéséhez a hallgatónak fel kell tudni fognia, meglehetősen bonyolult. A beszélő ugyanis nemcsak azt szándékozza, hogy – mondjuk – egy hitet váltson ki a hallgatóban [...]. Ezen kívül szándékoznia kell, hogy a hallgató felismerje ezt a szándékot (vagyis felismerje: a megnyilatkozás azzal a szándékkal hangzott el, hogy kiváltsa belőle a szóban forgó hitet [...]). Továbbá azt is szándékoznia kell, hogy utóbbi szándékának (ti. a hit kiváltására [...]) a felismerése szerepet játsszon a hit kiváltásában [...].

Farkas–Kelemen (2002. 168–170.)

¹¹ Farkas–Kelemen (2002. 170–207) szabatosan, világosan ismerteti a beszédaktus-elmélet részleteit, J. L. Austin javaslataira építő szakirodalmát. Emellett 1990-ben megjelent magyarul Pléh Csaba fordításában Austin meghatározó előadássorozata (*How to do things with words* 1955/1962), a *Tettenért szavak* (1955/1962/1990). Bárány Tibor (2005. 273–276) irodalomjegyzéke világosan mutatja: a beszédaktus-elmélet 1995 és 2005 között a hazai analitikus nyelvfilozófia hangsúlyos témája volt (lásd Bánki Dezső ott felsorolt írásait, könyvét; Pléh–Síkaki–Terestyéni 1997 kötetének számos fordítását). Aztán 2009-ban egy alapmű, John Searle *Speech acts* (1969) fordításával is bővült a magyar nyelvű beszédaktus-elméleti szövegek sora: megjelent Searle *Beszédaktusok* című könyve (Searle 1969/2009) Bárány Tibor fordításában, amelynek utószavát Jimmy írta.

nemzedék tagjaival szerettük volna megteremteni a feltételeket ahhoz, hogy a Grice-diskurzus és -oktatás is méltó helyet kapjon Magyarországon, hogy olyan árnyalttá, átgondolttá, élővé válhasson, mint a beszédaktus-elmélet körül addigra már kialakult magyar diskurzus.

E kihívás két kötetet is inspirált, amelyek elkészítése során Jimmy bátorítását, támogatását, elismerését éreztük.

Egyfelől (ez egy Grice-hoz közvetettebben kapcsolódó kötet) 2015-ben Bárány Tiborral és Tőzsér Jánossal közösen szerkesztettünk mesterszakos, doktorandusz diákok és szenior kutatók tanulmányaiból kötetet, hármас címmel: *Metafora, relevancia, jelentés* (Bárány–Zvolenszky–Tőzsér 2015), metaforaelméletekről, és a Dan Sperber, Dierdre Wilson nevével fémjelzett relevanciaelméletéről, amely a nyolcvanas évek óta a pragmatikai kutatások egyik meghatározó (Grice javasolataival számos ponton vitatkozó) keretelmélete. A kötetet Jimmy és Márton Miklós lektorálták. Bárány Tiborral a bevezető tanulmányunkban (*Relevanciaelmélet és a szó szerinti–metaforikus kontinuum – a magyar nyelvű szövegek tükrében*, Zvolenszky–Bárány 2015) rendszereztük a Sperber–Wilson szerzőpárostól magyarul elérhető rövidített fordításokat, és magyarázó láncszemekkel, kulcsfontosságú szakaszokat lefordítva (amelyek a rövidítésekből kimaradtak) egészítettük ki a meglévő szövegek gondolatmenetét. Célunk az volt, hogy a magyar olvasók árnyaltabb képet kapjanak a relevanciaelmélet (Grice-étől markánsan eltérő) metaforafelfogásáról, mint ha pusztán a magyarul elérhető szövegrészekkel ismerkednek meg. Jimmy a könyvhöz írt ajánlását e mondattal zárta: „Külön említést érdemel, hogy a kötet egy fiatalabb filozófus generáció teljes beéréséről tanúskodik.”

Másfelől a két Grice-tanulmány újrafordításának ügyét szívéen viselte rajtam kívül Bárány Tibor és Márton Miklós kollégám is, akik Grice meghatározó esszékötetének magyar kiadását szerkesztették aztán (Grice 1989/2011), és e két Grice-tanulmányt (meg számos másikat) maguk fordítottak le, a kontrollfordításom mellett. Én pedig egy húszoldalas kísérő tanulmányt írtam a kötetbe, felvázolva a filozófiai-filozófiatörténeti összefüggéseket, kontextust (Zvolenszky 2011). E Grice-esszékötet címe: *Tanulmányok a szavak életéről* (Grice 1989/2011), a *Studies in the way of words* (Grice 1989) magyar kiadása. Jimmy a magyar kiadás recenziójában így fogalmazott:

Grice könyve a fordítóknak, a szerkesztőknek (Bárány Tibor, Márton Miklós) és nem utolsósorban a kitűnően eligazító utószó szerzőjének (Zvolenszky Zsófia) köszönhetően magyar könyv lett. Mondhatnám, a magyar filozófia terméke, hiszen ennek a rendkívül felkészült, korábbi munkákon edződött csapatnak a mostani teljesítménye is egy szélesebb, komoly szellemiségű szakmai közeg meglétét feltételezi. (Kelemen 2011, kiemelések tőlem.)

Jól esett olvasni Jimmytől az elismerő szavakat: „magyar könyv lett” Grice esszékötetete.

És hogy milyen „korábbi munkákon edződött” e csapat, ahogyan Jimmy utalt rá? Saul Kripke 1970-ben a Princetoni Egyetemen tartott *Naming and necessity* előadásainak magyar nyelvű kiadásán. A következő szakaszban e kötetről ejtek szót.

IV. MIKOR KRITIKAI KIADÁS VÁLIK SZÜKSÉGESSÉ EGY ALIG 40 ÉVES KÖTETNÉL: KRIPKE MAGYAR KIADÁSA

Jimmy könyvkritikájában így méltatta Saul Kripke: *Megnevezés és szükségszerűség* című kötetének általam szerkesztett magyar nyelvű kritikai kiadását (Kripke 1970/1980/2007), amelyhez a kötetet fordító Bárány Tibor és kollégánk, Márton Miklós közreműködésével harmincoldalas glosszáriumot írtam; a kritikai kiadás terjedelmének felét adták az értelmezést segítő kísérőanyagok, köztük 60 oldalas kísérőtanulmányom (Zvolenszky 2007):

Az utóbbi évtizedek egyik legfontosabb filozófiai könyvét tartja kezében az olvasó. Ahogyan Zvolenszky Zsófia szép és alapos utószavának címe is utal erre, immár „négy évtized távlatában” olvashatjuk a könyvet, s ebből a távlatból világosan látszik filozófiatörténeti jelentősége. Éppen itt volt az ideje, hogy megjelenjen magyarul. A fordítón (Bárány Tiboron), a kontrollfordítón, illetve az utószó és a magyarázó jegyzetek szerzőjén (Zvolenszky Zsófián), valamint a glosszárium összeállító[i]n ([többek közt] Márton Miklóson) kívül – akiknek kiváló munkája külön méltatást érdemel – köszönet illeti az Akadémiai Kiadót, amiért az immár 1881 óta harmadszor újraindított Filozófiai Írók Táráat ezzel az alapművel gyarapította.

Kripke eredeti szövege, mely néha a szlengig elmenően őrzi az élőbeszéd sajátosságait, intellektuálisan rendkívüli élményt nyújt, előadásmódját tekintve pedig szórakoztató és olvasmányos. Elképzelhető, hogy mindezeknek a jegyeknek a megőrzése milyen kihívást jelentett a fordítónak. Bárány Tibor bravúrosan oldotta meg feladatát. Zvolenszky Zsófia utószava önmagában is filozófiai teljesítmény: minden lényeges logikai és filozófiai problémára kitérve szakszerűen és mindenki számára érthetően rekonstruálja Kripke gondolatmenetét. (Kelen 2008, kiemelések tőlem.)

Elmosolyodom, amint Jimmy elismerő szavait felidézem itt, ahogyan kirajzolódik, milyen fontosnak tartotta, milyen büszkén szemlélte a későbbi generációk által továbbvitt magyar nyelvfilozófiai szakmai családot, milyen jelentőséget tulajdonított a magyar nyelven megjelenő, e nyelvben is tovább élő filozófiai szövegeknek. És eszembe jut az a szófordulata, amellyel a nyomtatott szöveg nél kötetlenebb keretek közt oly gyakran méltatást fejezett ki diákok, kollégák, csa-

ládtagok felé: „Nagy vagy, Judit!” (Bárdos Juditnak), „Nagy vagy, Kati!” (Gáll Katalinnak). Vagy: „Nagy vagy, Lyankó!” (Tőzsér Jánosnak). Bárány Tibor kollégám szintén Jimmy e szófordulatát idézte fel megemlékezése végén: „»Nagy vagy«, mondogatta mindig, amikor megköszönte a munkánkat vagy kedves mosollyal gratulált valamilyen szakmai sikerhez. Pedig ő volt nagy” (Bárány 2024). A szeretet, figyelem, amelyet ekkor – és átfogóan – kaptunk Jimmytől túl volt, túl van a szavakon.

A Kripke-kötetet fordító Bárány Tibor kollégámmal aztán Jimmynek hetvenedik születésnapjára dedikáltuk egy közös írásunkat *Kripke fordítva* címmel a kritikai kiadás módszertanáról, a csapatmunkáról, amelyben „egyikünk hozta a stílust, a megszólalásmódot, másikunk a terepismeretet” (Zvolenszky–Bárány 2013. 151). Írásunk záró bekezdését idézem:

Az 1970-es év és a Princetoni Egyetem időben és térben nem esnek olyan messze tőlünk – gondolhatjuk. De már ekkora távolság és a közös kontextus hiánya is alapvető részleteket fed el az olvasó elől. Gondoljunk például a szükségszerűség fogalmának jelentőségére vagy arra, ahogy Kripke az olvasó számára alig észrevehetően, mintegy a sorok között vitatkozik Quine-nal. Kripke hallgatóságának emlékezetében még élénken éltek Quine anti-esszencialista érvei; világosan értették, hogy Kripke ezekre utal – anélkül, hogy Quine neve elhangzott volna. A ma filozófiával foglalkozó diákok számára az implicit részletek rejtve maradnak. Legfeljebb a tanáraiktól kaphatják meg a szükséges háttérinformációkat. De az ilyen tanárok száma is fokozatosan csökken, ahogy időben és térben eltávolodunk 1970 Princetontól. E távolság áthidalása a magyar fordítás elkészítése során fordítói, szerkesztői és – nem utolsósorban – filozófiai kihívások egész sorát eredményezte. Ha sikerült megfelelnünk a kihívásoknak, akkor a Megnevezés és szükségszerűség talán néhány évtizeden belül nem kell újrafordítani. (Zvolenszky–Bárány 2013. 161–162, kiemelések tőlem.)

Annak idején, mikor – lassan két évtizede – e kritikai kiadáson dolgoztunk kollégáimmal, nem gondoltuk volna, hogy e munkánk a hazai filozófiai közösségen túl is kap figyelmet. Közben mintha az idő minket igazolna: az elmúlt évtizedek angol nyelvű szakirodalmában egyre gyakoribbak a félreértések Kripke előszóiban elhangzott *Naming and necessity* előadásainak értelmezésében (Kripke 1970/1980), és a nemzetközileg legelismertebb Kripke-kutatók közül többen¹² vallják, hogy angol nyelvű kritikai kiadásra is szükség van immár, amelyhez a magyar nyelvű kritikai kiadás módszertana fontos támpontokat adhat. Amerikai

¹² Többek közt David Braun, Teresa Robertson Ishii, Nathan Salmón és Scott Soames. Robertson (2024. 23) például így ír: „As time marches on, the audience for the important works of philosophy, like Kripke’s *Naming and Necessity*, grows less familiar with the context in which that work was written.” („Ahogy halad az idő, a fontos filozófiai műveknél, mint Kripkétől a *Megnevezés és szükségszerűség*, az olvasóknak egyre kevésbé ismerős a kontextus, amelyben a mű íródott.” Fordítás tőlem.)

kollégáim elismerően (kicsit vágyakozva-irigykedve) fogadták a magyar kritikai kiadásról szóló előadásomat¹³ arról, ahogyan az ott alkalmazott értelmezési apparátus időtállóvá tette a kötetet és Kripke hosszú távú magyar recepcióját.

V. UTÓSZÓ

Tanulmányomban egy 2003 és 2015 közti időkről szóló korrajzot vázoltam fel a hazai nyelvfilozófiában az akkor pályakezdő, Jimmy által inspirált-összefogott nemzedékről; és arról, amit közösen elérni próbáltunk: hogy nyelvében is éljen a szakmai közösségünk. A hiánypótló értelmező kötetek, fordítások, újrafordítások készítésének komoly szerepe volt ebben az időszakban oktatásban, tehetséggondozásban, szakmai diskurzusokban, ismeretterjesztésben egyaránt.

Manapság, amikor már egyre inkább elvárt, hogy a szakmai viták központi írásait angolul olvassák a kutatók, hallgatók, és a publikációk számos tekintetben könnyedén hozzáférhetőek (vagy elvileg könnyedén hozzáférhetőek),¹⁴ felmerül a kérdés: van-e még szükség a magyar nyelven megjelenő, magyar nyelven élő szakirodalom, terminológia ápolására, egyengetésére? Szerintem Jimmy igennel válaszolna. És azt gondolom, a körülötte felnövő filozófusok is sokan egyetérteneének ezzel; én biztosan. 2015-ben Bárány Tiborral így írtunk e kérdésről:

[Á]llítsuk feje tetejére a kérdést: ha már léteznek megbízható fordítások, akkor helyes, ha ezek együttesen átfogó, összefüggő képet adnak a relevanciaelméletről, és nyilvánvalóvá teszik az illeszkedési pontokat az angol nyelvű szakirodalomhoz. Rövid bevezetőnk célja, hogy olyan háttérrel biztosítsunk a meglévő fordításokhoz, amelynek révén széles körű és árnyalt képet kaphatunk a relevanciaelmélet metaforafelfogásáról. (Zvolenszky–Bárány 2015. 12.)

¹³ Saul Kripke (1940–2022) Jimmy kortársa volt – egy másik kontinensen. 2024-ben Scott Soames, Kripke egyik legmeghatározóbb értelmezője (és kortársa, a Princetoni Egyetemen évtizedekig kollégája), szervezett konferenciát: *The Place of Saul Kripke in Philosophy*. University of Southern California (USC), Los Angeles. 2024. december 7–9. Soames meghívott, hogy a konferencián a magyar nyelvű kritikai kiadás, annak recepciója is helyet kapjon. A konferenciaelőadásokat fél órással diszkusszió követte; az előadásom címe: *The 2007 Hungarian-language critical edition of Saul Kripke's Naming and Necessity*. Ez alapján készülő tanulmányom a tervek szerint Soames szerkesztésében jelenik meg egy Routledge konferenciakötetben.

¹⁴ A gyakorlatban sokszor nem olyan gördülékeny a hozzáférés: kiigazodni, hiteles forrásokat meglegelni a digitális térben egyre nehezebb, közben egyre több az a tartalom is, ami a Magyarországon kutatók-tájékozódók többsége számára ingyen nem, vagy csak nehézkesen hozzáférhető.

Hasonló cél vezérelte a szakmai családunk fiatalabb tagjait Grice, Russell, Kripke, más analitikus filozófiai szerzők, témák magyar szakirodalma tekintetében. És Jimmyt is hasonló cél vezérelte – széles körű és árnyalt kép biztosítása a filozófia és az irodalom különféle kérdéseire, központi műveire. Írásom e generációkat összekötő kapocsról szólt köztünk; és arról, ahogyan Jimmy munkáinkat figyelemmel kísérte, támogatta, méltatta e bő évtizedben, mikor mi javában Grice-oztunk-Kripkéztünk, míg ő már jórészt Dantézott.

Zárásképpen egy személyes epizódot szeretnék megosztani arról, ahogyan Jimmyvel a mi családunk és szakmai családunk, annak nemzedékei összeértek. Elsősorban egy saját „Nagy vagy!” emlékemet. Időben visszakanyarodom az *ÁNYT Túl a nyelvfilozófián* kötetének előkészítéséhez. (A levelezésünkben az én kiemeléseim szerepelnek.)

2013. november 11-én, hétfőn kora délután küldtem emailben Jimmynek a kötetbe írt tanulmányomat *Egy filozófiai mítosz John Searle névelméletéről* címmel (Zvolenszky 2014). (Ebben az alfejezetben jelent meg aztán: *A szón innen és túl*.)

Három órával később érkezett Jimmy válaszüzenete:

„Kedves Zsófi! Nagyon kösz, hogy beavattál ebbe a változatba, nagyon kíváncsi vagyok, reggelig elolvasom. *És várjuk mindhárman a még nagyobb híreket!* Sok üdv, Jimmy”.

Alig fél napra rá, november 12-én, kedden, délelőtt 11-kor pedig már küldte is Jimmy éleslátó szerkesztői megjegyzéseit.

Alig fél nappal később, november 12-én este fél 10-kor válaszoltam Jimmynek: „Kedves Jimmy, köszönöm! *Épp most értünk be a kórházba, holnap ilyenkorra már anya leszek várhatóan.* A javításokat, módosításokat folyamatosan egyeztetjük a cikkben Bárányval. Jó éjt, Zs.”

Aznap éjfélkor, Olivia lányom születésének órájában, érkezett Jimmy válasza: „*Kedves Zsófi! Nagy vagy: a cikk és az anyává válás! A legnagyobb jót kívánva, J.*”

Remélem, hogy mindannyiunk: Jimmy családtagjai, barátai, kollégái fülében még sokáig cseng Jimmy hangja, emlékezetünkben kirajzolódik mosolygó tekintete, a jobb hüvelykujját és mutatóujját összeérintő kézmozdulata (kicsit mintha karmesterként egy halk zenekari szólót vezényelt volna; és mintha még e kézmozdulata is „mosolygott” volna), amelyek kíséretében számtalan alkalommal így szólt hozzánk „Nagy vagy!”. Mert mindaz, amit ezzel és számtalan más módon nekünk adott, messze túl van köteteken, fordításokon – nyelvfilozófián, szavakon.

IRODALOM

- Austin, John Langshaw 1955/1962. *How to do things with words*. The William James Lectures at Harvard University in 1955. Szerk. James Opie Urmson. Oxford, Clarendon Press.
- Austin, John Langshaw 1955/1962/1990. *Tetten ért szavak*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Akadémiai. (Austin 1955/1962 magyar fordításban.)
- Bárány Tibor 2005. Az analitikus filozófia Magyarországon 1995–2005. *Kellék*. 27–28. 269–292. (Az *Analitikus filozófia Magyarországon* című tanulmányblokk részben. Szerk. Kelemen János – Tőzsér János.)
- Bárány Tibor 2024. Kelemen János (1943–2024). *Élet és irodalom*. 68/6. 9.
- Bárány Tibor – Zvolenszky Zsófia – Tőzsér János (szerk.) 2015. *Metafora, relevancia, jelentés*. (Pragmatika, 3. szerk. Nemesi Attila László.) A kötetet lektorálta Kelemen János – Márton Miklós. Budapest, Loisir.
- Beaney, Michael 2019. Translating ‘Bedeutung’ in Frege’s writings: A case study and cautionary tale in the history and philosophy of translation. In Philip A. Ebert – Marcus Rossberg (szerk.) *Essays on Frege’s Basic Laws of Arithmetic*. Oxford, Oxford University Press. 588–636. Preprint: https://kclpure.kcl.ac.uk/ws/portalfiles/portal/61485173/Translating_Bedeutung_30Aug2016.pdf <https://doi.org/10.1093/oso/9780198712084.003.0021>
- Copi, Irving M. – James A. Gould, (szerk.) 1967. *Contemporary readings in logical theory*. New York, The Macmillan Company.
- Copi, Irving M. – James A. Gould, (szerk.) 1967/1985. *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Ford. Bánki Dezső, Dajka Balázs, Faragó Szabó István, G. Havas Katalin, Hársing László, Máté András, Solt Kornél és Urbán László. Budapest, Gondolat. (Copi–Gould. szerk. 1967 magyar fordításban. A magyar kötet az angol eredeti kiadási évét így jelzi: 1964.)
- Farkas Katalin – Kelemen János 2002. *Nyelvfilozófia*. Szerk. Bárdos Judit. Budapest, Áron.
- Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.) 2003. *Bölcsélet és analízis*. Budapest, ELTE Eötvös.
- Forrai Gábor 2003. Nyelvfilozófiák. Recenzió két kötetről: Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története Platónról Humboldtig*; Farkas Katalin – Kelemen János: *Nyelvfilozófia. Budapesti Könyvszemle (BUKSZ)*. 15/1. 10–17.
- Frege, Gottlob 1892. Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. 100. 25–50.
- Frege, Gottlob 1892/1948. Sense and reference. Ford. Max Black. *The Philosophical Review*. 57. 207–230. (Frege 1892 angol fordításban.) <https://doi.org/10.2307/2181485>
- Frege, Gottlob 1892/1949. On sense and nominatum. Ford. Herbert Feigl. In Herbert Feigl – Wilfrid Sellars (szerk.) *Readings in philosophical analysis*. New York, Appleton-Century-Crofts. 85–102. (Reprint in 1990, 1996, 2001, 2008, Aloysius P. Martinich (szerk.) *Philosophy of language*. 2–5. kiadás. New York, Oxford University Press. 186–198.) (Frege 1892 angol fordításban.)
- Frege, Gottlob 1892/1952. On sense and reference. Ford. Max Black. In Peter T. Geach – Max Black (szerk.) 1952. *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege*. 1. kiadás. Oxford, Blackwell. 56–78. (Módosításokkal Frege 1892/1948-hoz képest, Frege 1892 alapján. Kisebbs változtatások a 2. kiadásban, 1960.)
- Frege, Gottlob 1892/1980a. On sense and meaning. Ford. Max Black. In Peter T. Geach – Max Black (szerk.) 1980. *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege*. 3. kiadás. Oxford, Blackwell. 56–78. (Terminológiai változtatás a korábbi kiadást követően, Frege 1892/1952.)
- Frege, Gottlob 1892/1980b. Jelentés és jelöllet. Ford. Máté András. In Gottlob Frege 1980. *Logika, szemantika, matematika*. Szerk. Ruzsa Imre. Budapest, Gondolat. 156–190. (Reprint in

- Gottlob Frege 2000. *Logikai vizsgálódások*. Szerk. Máté András. Budapest, Osiris. 118–147.) (Frege 1892 magyar fordításban.)
- Grice, H. Paul 1948/1957. Meaning. *Philosophical Review*. 66. 377–388. (Reprint in Grice 1989. 213–223.) <https://doi.org/10.2307/2182440>
- Grice, H. Paul 1967/1975. Logic and conversation. (Grice második William James előadása, Harvard Egyetem, 1967. tavasz.) In Cole, Peter – Jerry L. Morgan (szerk.) *Syntax and Semantics, Volume 3: Speech acts*. New York, Academic Press. 41–58. (Reprint in Donald Davidson – Gilbert Harman (szerk.) 1975. *The logic of grammar*. Encino/California, Dickenson Publishing Company. 64–75. Reprint kisebb módosításokkal in Grice 1989. 22–40.) https://doi.org/10.1163/9789004368811_003
- Grice, H. Paul 1989. *Studies in the way of words*. Cambridge, Harvard University Press.
- Grice, H. Paul 1967/1975/2011. Társalgás és logika. Ford. Márton Miklós; a fordítást szakmailag ellenőrizte Zvolenszky Zsófia. In Grice 1989/2011. 27–42. (Grice 1967/1975 *Logic and conversation* magyar fordításban, Grice 1989 alapján.)
- Grice, H. Paul 1948/1957/2011. Jelentés. Ford. Bárány Tibor; a fordítást szakmailag ellenőrizte Zvolenszky Zsófia. In Grice 1989/2011. 194–204. (Grice 1948/1957 *Meaning* magyar fordításban, Grice 1989 alapján.)
- Grice, H. Paul 1989/2011. *Tanulmányok a szavak életéről*. Szerk. Bárány Tibor, Márton Miklós; ford. Bárány Tibor, Gyarmathy Zsófia, Komlósi Andrea, Márton Miklós, Mráz Attila, Réz Anna, Veres Máté; a tanulmányok kétharmadának fordítását szakmailag ellenőrizte Zvolenszky Zsófia; a kísérőtanulmányt írta Zvolenszky Zsófia. (*Társadalomelmélet – Kommunikációtudomány. A kommunikációkutatás klasszikusai*, szerk. Horányi Özséb.) Budapest, Gondolat. (Grice 1989 magyar fordításban.)
- Kelemen János 2000. *A nyelvfilozófia rövid története Platónról Humboldtig*. Szerk. Bárdos Judit. Budapest, Áron.
- Kelemen János 2002. Az analitikus filozófiáról: Ami változó és ami maradandó. *Magyar Tudomány*. 108/3. 275–288. (Reprint in Kelemen 2004. 13–39.)
- Kelemen János 2004. *Nyelvfilozófiai tanulmányok*. Szerk. Bárdos Judit – Zvolenszky Zsófia. Budapest, Áron.
- Kelemen János 2008. Szinte újra felfedezte a világot. *Élet és Irodalom*. 52/5. 28.
- Kelemen János 2011. Oxfordi dialektika – Athéni dialektika. *Élet és Irodalom*. 55/23. 18.
- Kelemen János (szerk.) 2014a. *Túl a nyelvfilozófián*. (*Általános Nyelvészeti Tanulmányok, ÁNYT*, 26; szerk. Kenesei István.) Budapest, Akadémiai.
- Kelemen János 2014b. Bevezetés. A nyelvfilozófia tegnap és ma. In Kelemen (szerk.) 2014a. 7–31.
- Kelemen János – Zvolenszky Zsófia (szerk.) 2003. Nyelv, érvelés, meggyőzés. *Világosság*. 2003/11–12. (Konferenciakötet.)
- Kelemen János – Tőzsér János – Zvolenszky Zsófia (szerk.) 2004. Metafizika, ész, nyelv – kritikai perspektívák. Tanulmányok Kantról és kanti témákról – ELTE BTK Kant-konferencia. *Világosság*. 2004/10–11–12. (Konferenciakötet.)
- Kelemen János – Tőzsér János – Zvolenszky Zsófia (szerk.) 2005a. Filozófiai témák – ELTE BTK Kant-konferencia. *Világosság*. 2005/2–3. 63–184. (Tanulmányblokk.)
- Kelemen János – Tőzsér János – Zvolenszky Zsófia (szerk.) 2005b. Leírás, jelentés, denotáció – *On Denoting*: 100 év után. *Világosság*. 2005/12. (Konferenciakötet.)
- Kelemen János – Tőzsér János – Bárány Tibor (szerk.) 2006. Metafora, jelentés, trópusok. *Világosság*. 2006/8–9–10. (Konferenciakötet.)
- Kripke, Saul (1970/1980). *Naming and necessity*. Oxford, Blackwell.
- Kripke, Saul (1970/1980/2007) *Megnevezés és szükségsszerűség*. Szerk. Zvolenszky Zsófia; ford. Bárány Tibor; az eredetivel egybevetette Zvolenszky Zsófia; a kísérőtanulmányt írta Zvolenszky Zsófia; a glosszáriumot írta Zvolenszky Zsófia; a glosszárium összeállításában köz-

- reműködött Bárány Tibor és Márton Miklós. (*Filozófiai Írók Tára*, szerk. Bence György, Bodnár M. István, Borbély Gábor, Boros Gábor.) Budapest, Akadémiai. (Kripke 1970/1980 magyar fordításban; kritikai kiadás.)
- Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.) 1997. *Nyelv – Kommunikáció – Cselekvés*. Budapest, Osiris Kiadó. (Reprint in 2001.)
- Robertson Ishii, Teresa 2024. Two senses of ‘essence’ and a straw man. *Crítica. Revista Hispanoamericana De Filosofía*. 56/168. 3–27. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.2024.1568>
- Russell, Bertrand 1905. On denoting. *Mind*. 14. 479–493. <https://doi.org/10.1093/mind/XIV.4.479>
- Russell, Bertrand 1905/2005. A denotálásról. Ford. Simonyi András. In Kelemen – Tőzsér – Zvolenszky (szerk.) 2005b. 5–16. (Russell 1905 *On denoting* magyar fordításban.) www.epa.hu/01200/01273/00020/pdf/20060109091403.pdf
- Searle, John R. 1969. *Speech acts. An essay in the philosophy of language*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173438>
- Searle, John R. 1969/2009. *Beszédaktusok. (Társadalomelmélet – Kommunikációtudomány. A kommunikációkutatás klasszikusai*, szerk. Horányi Özséb.) Ford. Bárány Tibor; az utószót írta Kelemen János. Budapest, Gondolat. (Searle 1969 magyar fordításban.)
- Strawson, Peter F. 1950. On referring. *Mind*. 59/235. 320–344. <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.235.320>
- Zvolenszky Zsófia 2006. Grice metaforaelméletének védelmében: Ki *mondta*, hogy az élet nem habos torta? *Világosság*. 2006/8–9–10. 9–19.
- Zvolenszky Zsófia 2007. *Megnevezés és szükségszerűség – Négy évtized távlatában*. In Kripke 1970/1980/2007. 151–218.
- Zvolenszky Zsófia 2011. „Társalgás és logika” kétszer két évtized távlatából. In Grice 1989/2011. 338–364.
- Zvolenszky Zsófia 2014. Egy filozófiai mítosz John Searle névelméletéről. In Kelemen (szerk.) 2014a. 211–238.
- Zvolenszky Zsófia 2024. Kelemen Jánosra (1943–2024) emlékezve: Túl a nyelvfilozófián és túl a szavakon. (Személyes megemlékezés.) http://kelemenjanos.hu/docs/emlekezesek/zvolenszky_zsofia.pdf
- Zvolenszky Zsófia – Bárány Tibor 2013. Kripke fordítva. *Budapesti Könyvszemle (BUKSZ)*. 25/2. 151–162.
- Zvolenszky Zsófia – Bárány Tibor 2015. Relevanciaelmélet és a szó szerinti–metaforikus kontinuum – A magyar nyelvű szövegek tükrében. In Bárány–Zvolenszky–Tőzsér (szerk.) 2015. 11–28.

Episztemikus vakság, kognitív disszonancia és intellektuális apátia

Egy drámai szembenézés mérlege*

Tőzsér János: *The Failure of Philosophical Knowledge. Why Philosophers are Not Entitled to Their Beliefs*. London, Bloomsbury. 2023. 230 oldal.
<https://doi.org/10.5040/9781350340077>

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22314>

Tőzsér János nem hagyta abba a filozófiás kilátásait szkeptikusan kezelő projektjét, amely többek közt a *Magyar Filozófiai Szemle* hasábjain is számos cikket eredményezett, és amely a 2018-as évben *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről* című könyvében kulminált. A folytatás egy minden eddigi művénél kiérleltebb, átgondoltabb és átfogóbb angol nyelvű kötet *The Failure of Philosophical Knowledge* címmel. Az új könyv hasonlóan frappáns, szellemes, sőt ironikus, mint elődje, ugyanakkor sokkal őszintébbnek hat a korábbi kötetnél. Itt ugyanis Tőzsér régebben képviselt szkeptikus argumentumai is megfelelő átvilágítást kaptak – és ugyanolyan könnyűnek találtattak, mint a filozófiai megismerést védelmező érvek. Az eredmény egy drámai és a kudarc tragikumát is felfedő szembenézés. Voltaképp a kérdésben elfoglalható álláspontok mindegyikéről azt állapítja meg a szerző, hogy vállalhatatlannak tartja az azonosulást velük. Korábbi, mondhatni „dogmatikus”

filozófiaellenességénél egy ilyen filozófiailag lehetetlen pozíció érdekes módon mégis sokkal meggyőzőbb – legalábbis pszichológiai értelemben mindenképp.

Tekintsük most át a szkeptikus projekt állításait az új könyv alapján! Legelőször is: Tőzsér szerint az episztemikus hagyomány a filozófia központi paradigmája, ezért e hagyomány elköteleződéseinek mentén vizsgálja a filozófiát mint projektet. Szerinte ehhez hozzátartozik, hogy a filozófia *egyetlen* episztemikus értéke a tudás (13), méghozzá szubsztantív igazságokról való tudás. Ezek közé nem tartoznak hozzá azok az igazságok, amelyek elsődlegesen tagadások formáját öltik, vagyis arról szólnak, hogy mely elméletek hamisak, sem pedig azok, amelyek azt mondják ki, hogy különböző filozófiai tézisek, álláspontok hogyan függenek össze – melyik milyen más álláspontot implikál vagy zár ki. Ilyesmiket tudni szép és jó, de nem kielégítő a voltaképpeni válaszok megtalálása ügyében. Az ismeretelméleti tradíció kimondja továbbá, hogy nem elég az, ha valaki filozófiai keresése során rábukkant egyes igazságokra – hanem *kényszerítő*, transzparens és *a priori* érvek

* A szerzőt a recenzió megírásakor a K 146597-es számú, *The epistemic status of philosophical beliefs* című OTKA-projekt támogatta.

mentén is be kell tudnia bizonyítani, hogy igaza van (vö. 13, 28, 30)¹ – azaz a *filozófiának köszönhető* igazolással kell rendelkeznie róluk.

Az argumentumokra alkalmazott „kényszerítő” (compelling) jelzőt nem árt itt tisztázni, ugyanis a bevett magyar elnevezés meglehetősen szerencsétlen – csakúgy, mint a szinonimájaként alkalmazott KO-érvé. A kényszerítő érvelés tőzséri definíciójából kiderül, hogy itt nem elkerülhetetlen, minden egyes ember által szükségszerűen belátott vagy a tudást mindenki részéről kikényszerítő meggyón-dolásokról van szó. Eszerint A érv

akkor és csak akkor kényszerítő, ha (1) valaki, aki megfelelően megérti A premisszáit és a mellettük szóló episztemikus indokokat, csak irracionálisan tagadhatja azokat, továbbá (2) valaki, aki felismeri, hogy A konklúziója logikusan következik premisszáiból, csak irracionálisan tagadhatja A konklúzióját (17).

Emiatt kifejezőbb volna például *egyedül racionális* vagy *racionálisan kikerülhetetlen érv*ekről beszélnünk.

Tőzsér szerint – ahogy mindkét könyvcím kiemeli – a filozófia egy kudarcot vallott vállalkozás a fenti tekintetben, mert kiderült, hogy az episztemikus hagyomány megkövetelte értelemben tudásra képtelenek vagyunk mi, emberek – és mindez együtt jár egyszerre szubsztantív és kizárólagosan racionális érvek előállítása való alkalmatlanságunkkal is. A filozófia azért zsákutcs vállalkozás, mivel a filozófusok közt a kezdetektől fogva mind

a mai napig nincs egyetértés semmilyen pozitív igazságot illetően, és erről mindenki legalábbis sejti, hogy a kudarc világos, hovatovább vitathatatlan jele (1, 43). Ennek megfelelően a könyv központi tézise szerint mivel (1) a filozófiai problémák megoldását illetően nincs egyetértés a filozófusok közt, ezért beláthatjuk, hogy (2) a filozófiai problémákat nem sikerült megoldani (43). Tőzsér szerint (1) nem vonja szükségszerűen maga után (2)-t, *mégis jó indok* arra, hogy elfogadjuk (44–46). Nagyon valószínű ugyanis, hogy ha egy megfelelő megoldást prezentálna valaki valamely filozófiai kérdést illetően, azt mások is felismernék (45). A kizárólagosan racionális érvek meghatározását felhasználva: nagyon valószínű, hogy filozófusok nagy része megfelelően megértene, továbbá nem térne ki irracionálisan egyrészt a premisszáik igazságának, másrészt a következtetés érvényességének fel-, illetve elismerése elől.²

A kudarc minden filozófust arra kötelez, hogy adjon számot filozófiai hiteinek státuszáról (75–76), és ez négyféleképp oldható meg. I. Az a fajta terapeutikus filozófia, amely az episztemikus hagyományt teljesen elutasítja a filozófiai kérdések értelmetlensége miatt, és amely Wittgensteinre volt jellemző, az előző könyvhöz nagyon hasonló tárgyalást kap – ahol is a szerző már kellőképp demonstrálta tart-

¹ A fenomenológiai módszer érvek nélküli alkalmazása némi komplikációt jelent a fenti megfogalmazás számára, de Tőzsér sikeresen kimutatja irrelevanciáját tézise szempontjából a következő részekben: 31–36, 50–52.

² Az érvet ezúttal is kiegészíti egy elemzés arról, hogy a filozófiai problémák számunkra episztemikusan vonzó, ám egymással összeegyeztethetetlen kijelentésekből származnak. Az utóbbi időben ez az elgondolás egészen vonzóvá, sőt megvilágítóvá vált a szememben – ugyanakkor teljes körű magyarázatnak továbbra is gyengének tűnik: legalábbis ha ez így van, akkor számomra néhányal kevesebb filozófiai probléma létezik, mint mások számára. Lásd erről, valamint a disszenzusból vett érv és az inkonzisztens propozíciókból vett érv közti feszültségről Paár 2016. 70–74.

hatatlanságát.³ II. Egy másik lehetséges reakció szerint a filozófiában lehetségesek, sőt vannak is egyedül racionális érvek, persze ezeket nem mindenki ismerte fel – ám e reakció képviselői mégis úgy tartják, hogy legalábbis némely filozófiai problémát illetően ők rendelkeznek KO-érvek által megalapozott megoldással. III. Mások szerint ugyan nincsenek ilyen racionálisan kikerülhetetlen pozitív érvek a filozófiában – ám ezek nem is szükségese: a filozófusok feladata nem nézeteik alátámasztása, hanem a filozófiától függetlenül kialakuló meggyőződéseik konzisztens rendszerbe, más néven ekvilibrumba rendezése. E csoport képviselőit ekvilibristáknak nevezhetjük. IV. Végül a metaszeptikusok szerint kényszerítő érvek nélkül nem lehetünk episztemikusan felhatalmazva arra, hogy kitarstunk filozófiai nézeteink mellett – márpedig ilyen erős érvek épp csak a filozófiai meggyőződéseink feladása mellett szólnak.

Ahogy fent jeleztem is, Tőzsér egyik állásponttal sem ért egyet, és egy V., „metaszeptikus” állapotként írja le helyzetét (8, 206). Ez elméleti álláspontnak aligha nevezhető, ám annál inkább önazonos és azonosulható is, mivel az összes lehetőség buktatóinak metsző élességű felméréséből fakad. Bizonyos értelemben azt gondolom, hogy ez egy támadhatatlan pozíció: ha valaki számára mindegyik fenti megoldás mélyen problémásnak tűnik, és képtelen elfogadni őket, akkor aligha hibáztathatjuk véleményéért – hisz nem képes a helyzetet máshogy látni. Ám miközben támadhatatlan, egyúttal tarthatatlan is ez az attitűd: egyszerűen nincs a logikai-filozófiai sakk-táblán, nem lehet koherensen képviselni – nem tartható fenn úgy, hogy aki metataszeptikus, az az összes többi állásponttal szembeni saját kritikáját kikerülné és ön-

maga minden normatív elvárásának megfelelné. Tőzsér mindezt elég egyértelműen és világosan be is vallja (vö. pl. 5), hisz az ilyen kognitív szituációt az utolsó fejezetben „összeomlasként” jellemzi – egy kiutat nem találó, folyamatos nyugtalanságként, amely a kognitív békére nem képes rálelni. Jellemző módon nem gondolja, hogy bárki birtokában van kizárólagosan racionális konklúzióknak, sem azt, hogy ezek hiányában bárki fenntarthatná filozófiai nézeteit – ám ő mégis fenntartja filozófiai nézeteit, beleértve azokat a morális fenntartásait is, amelyekkel a többi nézet képviselőivel szemben él, s így krónikus *episztemikus skizofréniát* állapít meg magán (212). Ám ha ez így van, akkor voltaképp racionális/episztemikus és normatív szempontokból nem jobb Tőzsér helyében lenni, mint a többi reakció valamelyikét képviselni. Annak megvizsgálásához viszont, hogy valóban ez-e az egyetlen vállalható filozófiai attitűd, át kell tekintenünk Tőzsér értékelését a másik három reakcióról.

Az önmagukat „egyedülinek” kikiáltó („*I'm the only one*”) filozófusok úgy gondolják, valamilyen filozófiai igazság birtokában vannak, mellette szóló érveik pedig kényszerítő erejűek. A többiek csak valamiféle filozófiai hiba vagy kognitív, illetve episztemikus fogyatékoság miatt nem voltak képesek eddig felismerni érveik KO mivoltát. Tőzsér diagnózisa szerint azok, akik ezt gondolják, *episztemikus vakságban* szenvednek (114). Voltaképp nem képesek magukat kívülről szemlélni, úgy reflektálni a helyzetükre, hogy belássák: másoknak E/1-es perspektívából ugyanolyan erősnek tűnhetnek a saját érveik és filozófiai belátásaik, mint nekik – azt pedig nem képesek megmagyarázni, miért az ő perspektívájuk lenne jobb, mint a többieké. Ez a vakság így egyfajta önhittség is – ez pedig morálisan kifogásolható, minthogy a szerénység erényét nélkülöző attitűdről van szó.

³ Emiatt az alábbiakban már figyelmen kívül hagyom.

Tőzsér négyféle kifogást fogalmaz meg az ilyen filozófusokkal szemben – ám ezeket a kritikákat inkább csak „zavaró tényezőknél” (*displeasing factors*) nevezi (112–113) perdöntő érvek helyett, ráadásul ha jól látom, ezek tulajdonképp kettőre redukálhatók: az ilyen gondolkodók nem hajlandók mások álláspontját velük egyenlő súllyal latba esőként elismerni, mivel – és ez a második antipatikus vonásuk – nem képesek az önreflexióra, nem tudnak vagy nem akarnak ténylegesen kívülről magukra tekinteni, másokat is figyelembe véve. Végeredményben a szerző egy személyes viszolygást fogalmaz meg: *nem kíván olyan ember lenni*, mint ezek a filozófusok (116). Ha valaki képes egy ilyen konzisztens álláspontot kialakítani, ha filozófiailag cáfolhatatlan Tőzsér szerint – ugyanakkor morálisan visszataszító (117).

A második számú reakció az ekvilibristáké, akik szerint filozófiai nézeteink fenntartásához nem szükséges bizonyítanunk őket – sőt: semmiféle episztemikus igazolásukra sincs szükség (119). Az egyes filozófusok jól teszik, ha prefilozófiai hiteikhez igazított konzisztens rendszereket fogadnak el, míg a filozófus szakma egészének feladata, hogy megtalálja a lehető legtöbb elképzelhető konzisztens rendszert – hogy aztán azok közül mindenki kiválaszthassa a legtesthezállobbat.⁴ Ám az ekvilibristák aláírják: hogy épp milyen egyéni prefilozófiai meggyőződéseik vannak, annak semmiféle köze sincs az igazsághoz. Ezért mondja Tőzsér, hogy a wittgensteini elgondoláshoz hasonlóan az ekvilibristák is maguk mögött hagyják az episztemikus hagyományt (121). Ezt a fajta metafizológiát Tőzsér két típusra osztja fel: az „emberarcú” verzió (152) szerint

elhíhetjük a prefilozófiai meggyőződéseinkkel egybevágó vélekedéseket, míg a „nincs hit, nincs sírás” (*no belief, no cry*) megközelítés szerint jobb, ha a hiteinket felfüggesztjük, és helyette adott filozófiai rendszerek egyfajta akceptálásánál maradunk, mely attitűd által csak elméleti cáfolhatatlanságuk és termékenységük mellett köteleződünk el – igazságuk mellett viszont nem. Bár Tőzsér szerint az ekvilibrizmus nagyon erős pozíció (129), úgy gondolom, hogy ő maga legalábbis az első fajta ekvilibrizmussal szemben döntő érvet szolgáltat. Megállapítja ugyanis, hogy evidensen léteznek faktuális filozófiai tézisek, amelyek lényegüket tekintve nem csupán fogalmi konstrukcióinktól függetlenül igazak vagy hamisak. Például ha más nem, legalább az a kérdés, hogy vannak-e ilyen tézisek, a tényeken kell hogy múljon (133). Márpedig nem lehet igazán őszintén fenntartani egy olyan hitet, aminek tagadjuk a kapcsolódását az igazsághoz (vö. 135). Ezért az ilyen ekvilibristákat is *episztemikus skizofrénia* sújtja Tőzsér szóhasználatára szerint (bár talán neutrálisabb lenne a *kognitív disszonancia* kifejezés): a kognitív háztartásuk egyben tartása érdekében nem képesek feladni nézeteiket, de esélyt sem látnak rá, hogy azok bármi miatt igazak lennének (142).

A prefilozófiai álláspontunk meggyőződésként való elfogadását elutasító ekvilibrizmus pedig megsemmisítően vitriolos kritikát kap Tőzsértől: „*felületes* metafizológiai vízió, ami a filozófiát egy könnyed, tét nélküli intellektuális játékká fokozza le”, a szórakoztatás egyik válfajává silányítja (154), hisz nem vesz tudomást a filozófiai álláspontokkal járó súlyról. Mivel a „*no belief*” ekvilibrista szerint nem kell magyarázatot vagy erős érvet keresnie, miért is igaz egy-egy nézete, és számára az akceptált teóriáknak nincs személyes jelentősége, így kitér episztemikus kötelességei elől, és kibújik a személyes fele-

⁴ Az ekvilibrizmus kifejtéséhez magyarul lásd Kocsis 2021. E megközelítés Tőzsérével rokon kritikáját fejtettem ki, más hazai képviselőket is felsorolva itt: Paár 2022.

lösségérzete alól is. S egyúttal a filozófiai szakma állítólagos kollektív célját meg is fosztja értelmétől: lévén ha valaki nem keresi az igazságot, akkor ehhez semmi értelme feltárni a lehetséges ekvilibriumokat (155, 216).

Megfigyelésem szerint a IV-es, metaszeptikus opciót Tőzsér leginkább saját maga korábbi könyvében elfoglalt álláspontja alapján jellemzi. Korábban egy recenzióban megjegyeztem, hogy a szerző a szkepticizmus történetével mostohán bánnik (lásd Paár 2020), és sajnos az a hiba újra megjelenik itt, hogy a „standard” szkeptikus érvek valamiért első rendűek volnának, ennek révén nem vonatkoznának a filozófiai hiteinkre (166) – ám itt legalább két érv ignorálásra kerül: egyrészt a regreszszus érv (hiába van is megemlítve ugyanitt zárójelben), másrészt a disszenzusból vett legalább ilyen klasszikus és standard érv (amely mintha csak nem is létezett volna azelőtt). Mégis, Tőzsér cáfolja azokat a gyakran hallott vádakat, hogy újra feltárlta volna az antik szkeptikus álláspontot. Ezzel is izgalmasan számot vet ugyanis, rámutatva, hogy Pürrhón követőinek állításával szemben a kételyük aligha vezet kognitív békéhez, mivelhogy semmiféle megállapodás nincs a pürrhoni szkeptikusban azt illetően, hogy filozófiai hiteit nem csak valamiféle hibás gondolkodás miatt engedte-e el – ugyanis azok csupán mintegy felfüggesztődtek (198). A gyanú azonban egy józanul gondolkodó személyt aligha hagyja nyugodni. Azzal viszont, hogy a pürrhonistával szemben a metaszeptikus bizonyosnak állítja érveit a filozófiai hitek feladása mellett, ugyanolyan problematikus, kognitíve elvakult pozícióba kerül, mint a II-es reakció reprezentánsai, vagyis akik az adott filozófiai kérdéseket egyedülként megoldani képesnek állítják be magukat. Ráadásul a metaszeptikusság az *intellektuális apátia* állapotát is jelenti (201): a filozófiával való foglalkozás, filozófiai né-

zeteink tökéletes elhanyagolását vonja magával, és ezzel episztemikus, morális és egzisztenciális fontosságuk semmibevételét – emlékeztetve ezzel a III-as reakciónak a filozófiát pusztá szórakozássá leminősítő attitűdjére.⁵

A tőzséri analízisek és diagnózisok áttekintéséből immár kiviláglik, hogy mind a négy, sőt a metametaszepticizmust is beleszámítva mind az öt reakció problematikus – és csak mintegy a hibák disztribúciója változik köztük. Hogyan lehetne mindettől megszabadulni? Talán ez lehetetlen. Ám a problémák mértékének csökkentése nem tűnik kivitelezhetetlennek, mégpedig egyfajta keverés által: a metaszeptikushoz (és a metametaszeptikus-hoz) hasonlóan némi kétely táplálásával, ennek befogadásával egy II-höz hasonlatos álláspontba, amely egy olyasféle nézetet eredményezhet, amelyet Tőzsér a III-as reakcióval való rokonsága miatt azzal egy fejezetben tárgyal könyvében.

Ez a reakció alapvetően azt jelenti, hogy az érvek mellett privát filozófiai belátásainknak is komoly episztemikus szerepet, illetve súlyt tulajdonítunk: meggyőződésként elfogadjuk mindazt, ami összes intuíciónk és benyomásunk alapján igaznak tűnik számunkra.⁶ Ezzel természetesen kivívjuk a meta(meta)szkeptikusok megvetését: hiszen nem tulajdonítunk egyenlő súlyt mások intuícióinak, a magunkét prioritizálva saját nézőpontunkból (vö. 146). Ám ugyanez a vétek a kritikusokra is igaz: hiszen saját kritikai belátásaik erejét komolyabban veszik, és nagyobbra értékelik, mint mások nézeteit és nézőpontját – pontosan ebből fakadóan

⁵ Bővebb érveléshez arról, hogy a metaszepticizmus elfogadása esetén a filozófiát nem tarthatjuk értelmes tevékenységnek lásd Paár 2021.

⁶ Ez vonatkozhat egyes érvek helytállóságára is.

gyakorolják kritikájukat (ahogy ezt Tőzsér is érzékelteti a IV-es opció kapcsán). Így a javasolt episztemikus attitűd nem lesz problematikusabb, mint az övék – ráadásul a metaszeptikustól eltérően nem szükséges hozzá a bizonyosság állítása.

Mármost, ahogy fent megmutattam, Tőzsér szerint a *filozófiának köszönhető* igazolással kellene rendelkezünk elméleteinket illetően. Felvethető kérdésként, hogy privát belátásaink, intuíciónk, akár *common sense* meggyőződéseink hogyan lennének ilyennek tekinthetők? Válaszként rámutathatunk, hogy akármi is legyen a tényleges forrásuk – akár Isten vagy az evolúció (vö. Tőzsér 2012, 486) – egyrészt számos intuíciónk a filozófiai tevékenység folyamatában (mondjuk példákon és ellenpéldákon gondolkodva), legalább részben annak hatására áll elő, másrészt a filozófiai tisztázás eredményeképp válhatnak kellőképp világossá és akár evidensebbé. Összefoglalva: az intuíciónk előhozása is filozófiai tevékenység – így ezekről is állíthatjuk, hogy a filozófia részét képezik. Tehát nem csak az érvek, hanem az ilyen bizonyítékok eredményezte igazolás is a filozófiának köszönhető.

Tőzsér e nézettel szemben további kritikákat is megfogalmaz. Az egyik szerint az ilyen felfogású filozófusok csak azzal érvelhetnek, hogy azért fogadnak el valamit, mert nekik ilyen belátásuk van, tehát az intuíciónkat nem lehet körköröségtől mentesen alátámasztani (110). Az intuíciónkra hivatkozó vita végeredményben teljességgel kiüresedik, meddő önismétlésbe torkoll (vö. 147). Az intuíciónk elfogadása azonban nem pusztán arra hivatkozik, hogy mit birtokolunk, hanem arra is, hogy mit vagyunk képesek belátni: világosabbnak és egyértelműbbnek tűnik számomra pl. az erkölcsi objektivizmus igazsága, mint hogy mások mit és hogyan láthattak be ennek az ellenkezőjéről. Ez a személyes igazolás megfelelő, és talán egyetlen

alapja lehet – ám az interszónális vitákhoz valóban kevés lenne. Ezek esetében azonban nincs kizárva, hogy például különféle érvekkel, magyarázatokkal vagy gondolat kísérletekkel igyekezzünk rávezetni a másik felet a mi nézetünkre – nem szükséges és nem is volna szerencsés a saját episztemikus tekintélyünket lobogtatnunk előttük.

Felmerül persze az a tőzséri kérdés is, hogy miért lenne a mi intuíciónk megbízhatóbb, mint a velünk ellenkező nézetten levőké (148)? Erre a válasz abban áll, hogy az intuíciónk megbízhatóságához semmilyen más hozzáférésünk nem lehet, mint amit maga az intuíció nyújt számunkra többé-kevésbé világosan belátható módon – ez valóban körkörös megfontolás, de az intuíciónkat magukat nem ez, hanem egyértelműségük, szuggesztivitásuk, tehát inherens plauzibilitásuk igazolja, jól lehet ez a megfontolás azt megmutatja, hogy a teljes felülbírálás lehetősége nem adott számunkra.⁷ A könyv azzal int búcsút ezen koncepciónak, hogy az a legelzomorítóbb, ha valaki egy ilyen nézettel képes kognitív békét teremteni saját maga számára (uo.). Ám mint kiderülhetett, ez a nézet nem vindikál magának teljes és kétértelmű tévedhetetlenséget – így nem is jár vele együtt tökéletes, csak mérsékelt és gyakran csupán átmeneti kognitív béke. Ugyanezért viszont az ilyesféle intuicionista a maga részéről is elismerheti a filozófiai vita szükségességét. Mindezek alapján ez a nézet az episztemikus vakság és szerénység vádjait ki tudja védeni, miközben a kognitív disszonanciát megszünteti az intellektuális apátiát távolról elkerüli, a kognitív nyugtalanságot pedig képes mérsékelni.

Itt már a könyvnek csak egyetlen aspektusára szeretnék kitérni, bár fent nem

⁷ Az érv alaposabb kifejtéséhez lásd Forrai 2013. 138.

érintett számos erényét és egyes hibáit bővebb és mélyebb tanulmányokban is érdemes lenne vizsgálni a jövőben.⁸ Az episztemikus felelősség Tőzsér által már korábban is gyakran citált fogalma ugyanis végre egy, ha nem is egzakt, de (a fenti értelemben) akceptálható konkretizálást kapott. Ennek már csak azért is ideje volt, mert Tőzsér régóta képviselt meggyőződése szerint a filozófusok nem vállalhatnak intellektuális felelősséget meggyőződéseikért. Ez a most tárgyalt könyvben azzal a legalább ugyanilyen jelentőségű állítással is kiegészül, hogy maga Tőzsér a filozófiai nézeteiről való lemondásért sem tudna episztemikus felelősséget vállalni (5). Mit is jelent tehát itt ez a felelősségvállalás? Azt,

hogy fel *mernék* tenni egy nagyobb tétet (mondjuk tíz évet az életemből) arra, hogy [adott nézetem] a helyes [...]. Azt jelentené, hogy *merném* meggyőzni a számomra legfontosabb embereket, hogy kötelezzék el magukat [adott nézet] mellett. Azt jelentené, hogy episztemikus tekintélyként *mernék* kiállni [nézetem] igazsága mellett minden lehetséges fórumon (140).

Ám – a fent vázlatosan kifejtett elgondolással összhangban – egyes intuíciónk (pl. a *cogito ergo sum*ot, a nihilizmus hamisságát, a rabszolgaság helytelenségét, az igaz ellentmondások lehetetlenségét illetően) nagyon is lehetnek olyan erősek, olyan valós belátásnak tűnőek és egzisztenciálisan is jelentősek, hogy miattuk merhetjük vállalni mindezt. Más intuíciónk (pl. a

⁸ Itt csak a filozófiai erősségekre és gyengeségekre gondolok, de talán egy lábjegyzetben elfér megjegyzésként, hogy a szövegben fellelhető *Hunglish* szavak és szófordulatok kigyomlálásához a Bloomsbury szerkesztőinek jóval körültekintőbben kellett volna eljárniuk.

mentális okozás, az igazságelméletek vagy a morális felelősségelméletek kérdésében releváns intuíciónk) lehetnek valamilyen mértékben kevésbé tiszták, mérsékelten elkülönítettek és korlátozott erősségűek – ám ennek fényében a fenti vállalásokat is legfőljebb mértékükben kell visszafognunk, teljesen nem kell lemondanunk róluk. Példaképp: feltéve, hogy valóban ezt jelentené az episztemikus felelősség vállalása, plauzibilis feltennünk, hogy – bornírt példával élve – e sorok olvasói számára alapvető politikai intuíciónk vannak olyan erősek, hogy életükből, mondjuk, legalább egy nyaralásnyi időt rá mernének tenni.

IRODALOM

- Forrai Gábor 2013. Filozófiai intuíciónk és az experimentalista kihívás. In Forrai Gábor (szerk.) *Filozófiai intuíciónk – filozófusok az intuíciónról*. Budapest, L'Harmattan. 129–146.
- Kocsis László 2021. Filozófia konkluzív érvek nélkül: beérhetjük-e azzal, hogy episztemikus egyensúlyra törekszünk? In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a skeptikus kihívásra*. Budapest, Kalligram. 72–92.
- Paár, Tamás 2016. Meta-Skepticism, Experimentalism, Cartography: The Dead-/Ends of Philosophy. In Megyer Gyöngyösi, Zsolt Kapelner, Zsófia Ádám, István Faragó-Szabó (szerk.) *On What It Is: Perspectives on Metaphilosophy*. Budapest, Eötvös József Kollégium. 63–86.
- Paár Tamás 2020. Ex libris. (Kocsis László: *Az igazság elméletei*. Sivádó Ákos: *A megértés mestersége*. Tőzsér János: *Az igazság pillanatai*. Michel Foucault: *Az igazság bátorsága*.) *Élet és Irodalom*. 64/13. 9.
- Paár Tamás 2021. Szerénytelen mihasznák – avagy maradok antiszeptikus, két-

- ségekkel. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest, Kalligram. 253–271.
- Paár Tamás 2022. Az átgondolás egyensúlya és az ekvilibrizmus megbillenése: viták a (morál)filozófia módszeréről és céljáról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 66/2. 93–119.
- Tőzsér János 2012. A filozófia és az intuíciók. *Magyar Tudomány*. 173/4. 484–487.
- Tőzsér János 2018. *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest, Kalligram.

E számunk szerzői

AMBRUS GERGELY egyetemi tanár, az ELTE BTK Általános Filozófia Tanszékének vezetője. Fő kutatási területei: elmefilozófia, az analitikus filozófia története, metafizika, etika.

E-mail: ambrus.gergely@btk.elte.hu

BÁRÁNY TIBOR a BME GTK Szociológia és Kommunikáció Tanszékének adjunktusa. Főbb kutatási területei: kortárs angolszász művészet- és nyelvfilozófia; ezen belül is elsősorban az esztétikai normativitás, illetve a nyelvi és képi kommunikáció normatív aspektusainak kérdésével foglalkozik.

E-mail: barany.tibor@gtk.bme.hu

HUORANSZKI FERENC az MTA doktora, tanszékvezető egyetemi tanár a Central European University (Bécs) Filozófia Tanszékén. Kutatásainak fókuszában a cselekvéscelmélet, a metafizika és ezek története áll.

E-mail: huoransz@ceu.edu

KELEMEN JÁNOS (Kassa, 1943 – Budapest, 2024) Széchenyi-díjas filozófus, filozófiatörténész, italianista, egyetemi tanár, a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagja. A nyelvfilozófia, Dante Alighieri, valamint a modern olasz és angolszász filozófia neves kutatója. 2000 és 2008 között az ELTE Bölcsészettudományi Kar Filozófia Intézetének igazgatója.

MAROSÁN BENCE PÉTER a Budapesti Gazdaságtudományi Egyetem habilitált egyetemi docense. Fő szakterületei közé tartoznak a fenomenológia, azon belül is különösen Edmund Husserl munkássága, a hermeneutika, a klasszikus német filozófia, a politikai filozófia és a környezeti etika.

E-mail: Marosan.BencePeter@uni-bge.hu

MÁRTON MIKLÓS, PhD, filozófus, jelenleg az Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Karán a Jog- és Társadalomelméleti Tanszék habilitált docense. Fő kutatási területe az elmefilozófia, de foglalkozott nyelvfilozófiai és metaetikai kérdésekkel is.

E-mail: marton@ajk.elte.hu

MÁTYUS NORBERT a Pázmány Péter Katolikus Egyetem habilitált docense. Fő kutatási területe Dante munkássága és a magyar-olasz irodalmi kapcsolatok története.

E-mail: matyus.norbert@btk.ppke.hu

ORTHMAYR IMRE az ELTE BTK Filozófia Intézetének nyugalmazott docense. Fő kutatási területei: a társadalomtudományok metodológiája, történelemfilozófia, cselekvéselmélet, etika.

E-mail: orthmayr@t-online.hu

PAÁR TAMÁS a PPKE BTK Filozófia Tanszékének oktatója és a *Magyar Filozófiai Enciklopédia* projekt szerkesztője. Kutatási területei közé tartozik az ismeretelmélet, az etika és a politikai filozófia.

E-mail: paar.tamas@gmail.com

PLÉH CSABA pszichológus és nyelvész, elsősorban a nyelvfeldolgozás kognitív értelmezésével, a pszichológia történetével foglalkozik. Elméleteiben egy többrétegű kognitív emberkép elkötelezettje.

E-mail: vispleh@ceu.edu

TŐZSÉR JÁNOS az MTA doktora, az ELTE Humán Tudományok Kutatóközpontja Filozófiai Kutatóintézetének tudományos tanácsadója. Fő kutatási területei: elmefilozófia, metafilozófia.

E-mail: Tozser.Janos@abtk.hu

ZVOLENSZKY ZSÓFIA filozófus, tanszékvezető egyetemi tanár, az angol nyelvű Logic and Philosophy of Science MA Program társvezetője (ELTE BTK Filozófia Intézet, Logika Tanszék), az Analitikus Filozófia Doktori Program vezetője (az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájában). Kutatási témái a nyelvi jelentés és kommunikáció kérdésköréhez kapcsolódnak, elsősorban Saul Kripke és Paul Grice filozófiája nyomán.

E-mail: zvolenszky.zsofia@btk.elte.hu

Absztraktok

AMBRUS GERGELY

Moore korai nézetei a jóra vonatkozó tudásról és a józan ész episztemológiája

A tanulmányban Moore híres erkölcsmetafizikai tézisé, a jó tulajdonság természetére vonatkozó nézetet vizsgálom, valamint ennek igazolási kísérleteit. Egyrészt amellet fogok érvelni, hogy Moore nyitott kérdés érve nem igazolja a tézist, továbbá, az intuícóra hivatkozó igazolás sem. Másrészt azt is megvizsgálom, lehetséges-e a tézist Moore késői ismeretelméletére támaszkodva igazolni, tehát hogy tekinthető-e a Moore-i nézet a jó természetéről ún. „józan ész hitnek”. Moore publikált írásaiban nem találtam ennek a nézetnek az explicit megfogalmazását, de amellet fogok érvelni, hogy egy ilyen értelmezés koherens és plauzibilis.

Az elemzés nem történeti, abban az értelemben, hogy azt nem fogom vizsgálni, hogy vannak-e olyan publikálatlan források, amelyek alátámaszthatnák ezt a hipotézist. Mindazonáltal a kérdés felvetését számomra Moore nézeteinek történeti fejlődése motiválta, nevezetesen az a fejlemény, hogy az 1920-as évektől már nem támaszkodott az intuitív tudás fogalmára, ami pályája korai szakaszában alapvető szerepet játszott; ugyanakkor egy józan ész filozófiai megközelítés alapján értelmezte a tudásunkat bizonyos alapvető metafizikai tézisekkel kapcsolatban.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22309>

AMBUS GERGELY – FINTA SZILVIA – ZVOLENSZKY ZSÓFIA

Kelemen János (1943–2024)

Nyelv – filozófia – történet

A tematikus szám bevezetője.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22301>

BÁRÁNY TIBOR – MÁRTON MIKLÓS – TÓZSÉR JÁNOS

Mi köze van a fikcionalizmusnak a fikcióhoz?

A fikcionalista elméletek azt állítják, hogy egyes hétköznapi és tudományos diskurzusok fikcionális természetűek: a matematika, a moralitás, a lehetséges világok vagy a népi

pszichológia „nyelvét” használó beszélők – akár tudnak róla, akár nem – ténylegesen fikciókat vezetnek elő. Ezek a „fikciók” pedig releváns módon hasonlítanak a paradigmatis narratív fikciókra. Tanulmányunkban a mellett érvelünk, hogy ez nem helyes megközelítés: a narratív fikciókkal vont párhuzam egyrészt *felesleges*, ugyanis a fikció fogalma a látszat ellenére nem tölt be valódi magyarázó szerepet a fikcionalista elemzésekben; másrészt pedig *félrevezető*, mivel a fikcionalisták által elemzett diskurzusok lényegi pontokon különböznek a narratív fikciók diskurzusától.

A fikcionalista elméletek a kiválasztott diskurzusokat (i) propozicionális tartalommal bíró, (ii) elkötelezetlen, (iii) hasznos vagy pótolhatatlan és (iv) kvázi-fikcionális beszédmódként írják le. Tanulmányunkban megmutatjuk: a fikcionalista elméletek nem képesek tartalommal feltölteni a kvázi-fikcionalitás feltételét. Az *ambiciózus* fikcionalista elemzések abból indulnak ki, hogy a kvázi-fikcionalitás feltétele valami többet mond annál, mint ami az (i)–(iii) feltételben foglaltatik. Az általuk megfogalmazott javaslatok (narratív struktúra, a „fikcionális” diskurzus sajátos funkciója, a „fiktív” megnyilatkozások sajátos episztemikus értéke, a résztvevők tevékenysége mint színleléses gyakorlat) azonban vagy nem általánosíthatók a fikcionalista módon értelmezni kívánt diskurzusok összes esetére, vagy valamelyik korábbi feltétel megszorításának tekinthetők; továbbá egyik alapján sem leszünk képesek elválasztani a kérdéses diskurzusokat az elkötelezetlen beszédmód más fontos eseteitől. Röviden: a kvázi-fikcionalitás feltétele nem végez szubsztantív teoretikus munkát az elemzésben.

Ha viszont a kvázi-fikcionalitás *minimalista* értelmezéséből indulunk ki, amely szerint a feltétel csupán a kiválasztott diskurzus és a narratív fikciók diskurzusának hasonlóságát rögzíti, szembe kell néznünk azzal a problémával, hogy ez a hasonlóság rendkívül korlátozott. Az elkötelezetlen beszédmód feltétele nem áll a narratív fikciók összes paradigmatis esetére; továbbá mind a kiválasztott diskurzusoknak, mind a narratív fikciók diskurzusának vannak olyan lényegi jellemzői, amelyek nem igazak a másik beszédmódra. Mindezek miatt hiába mutatja meg egy fikcionalista elmélet, hogy a kiválasztott diskurzus megfelel a kvázi-fikcionalitás minimalista kritériumának, ezzel valójában mégsem azt mutatja meg, hogy a diskurzus releváns módon hasonlítana a narratív fikciók diskurzusához.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22307>

HUORANSZKI FERENC

Megismerés, cselekvés, történelem

A tanulmány három olyan filozófiai témakör kapcsolatát vizsgálja, amelyek egyaránt központi szerepet játszottak Kelemen János gondolkodásában: a tudás lehetőségére vonatkozó kérdést; a tudás, önismeret és a szándékosság kapcsolatát; illetve a kultúrára és történelemre vonatkozó megismerés sajátosságait. A gondolatmenet vezérfonalául Giambattista Vico nagyhatású tézise, a „Verum est Ipsum Factum” elve szolgál. A tanulmány az elv lehetséges értelmezéseinek keresztül vizsgálja az individuális és kollektív cselekvés, valamint az önismeret természetének néhány kérdését, illetve a racionalitás szerepét a tudományos megértésben.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22304>

KELEMEN JÁNOS

A politikus Dante és a korai kapitalizmus

A *Mérce* hasábjain 2021-ben megjelent írásban Kelemen János Dantét mint a korai kapitalizmus kritikuskát jeleníti meg.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22311>

KELEMEN JÁNOS

A dantei társadalomkritika és a korai kapitalizmus

Kelemen János tervezett nagyobb Dante-monográfiájának bevezető fejezete íróasztalfiókban maradt kéziratként készült már csak el. A kötetben Kelemen Dantét a korai kapitalizmus kritikusaként ábrázolta volna.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22312>

MAROSÁN BENCE PÉTER

Kelemen János a történelemfilozófia hasznáról és káráról

„A történelem az a mészárszék, melyen feláldozzák a népek szabadságát és boldogságát” – vallotta Fichte és Hegel. A klasszikus német filozófia vállalkozása részben pontosan arra irányult, hogy a történelem, és ezzel együtt, az emberi élet értelmességébe vetett hitet megmentse, és filozófiailag megalapozzák. Ezek a kísérletek összefonódtak azzal az erőfeszítéssel, hogy kidolgozzák és tudományos szintre emeljék a történelem transzcendentális elméletét, vagy legalábbis tisztán filozófiai koncepcióját – Kanttól kezdve, Hegelen és Marxon át, Collingwoodig és napjainkig.

Kelemen János számára ezek a próbálkozások érdeklődésének homlokterébe tartoztak, korai filozófiai karrierjétől kezdve pályája legvégéig. Ezeknek a kísérleteknek az elemzése során egy középutas megoldást választott. Tanulmányunkban ezen középutas modell rekonstruálására vállalkozunk. Kelemen egyfelől rendkívüli megértéssel és empátiával figyelte és elemezte a történelem transzcendentálfilozófiai felfogásait, amelyek szinte kétségbeesetten próbáltak mélyebb értelmet találni a látszatra semmilyen mélyebb értelmet nem hordozó történelmi események kavalkádjában. Másfelől ezeket óvatossággal kezelte, legalább ennyire empatikus és fogékony módon viszonyulva a történelemfilozófia szkeptikus, és adott esetben többé vagy kevésbé relativista kritikáihoz. Értelmezésem szerint Kelemen János történelemfilozófiai vizsgálódásainak végső tétje az volt, hogy hogyan tudunk kialakítani olyan történelemfilozófiát, amely egyfelől szerényebb, visszafogottabb igényekkel rendelkezik, mint mondjuk az Abszolútum hegeli története, másfelől viszont nem torkollik teljes relativizmusba sem, mint azt a történelemfilozófia egyes, különösen posztmodern kritikái implikáltak.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22303>

MÁTYUS NORBERT

A Dante-kutató Kelemen János

Bevezető Kelemen János két írásához

A tanulmány Kelemen János két utolsó Dante tárgyú írása előtt kíván rövid összefoglalást adni az írások témájáról és keletkezési körülményeiről. Habár egy nagyobb – sajnos csak tervezett – monográfia alapvonalait és néhány részeredményét adja közre Kelemen két írása, a bevezető tanulmány arra tesz kísérletet, hogy e részletek segítségével közelebb kerüljön a tervezett mű vázához. Ezt használva továbbá kiindulópontként, a tanulmány egyrészt összefoglalót közöl Kelemen János Dante-tanulmányairól, azok tudományterületi helyéről és nemzetközi beágyazottságáról, másrészt Kelemen János irodalomtudósi szemléletét és munkamódszerét teszi vizsgálat tárgyává. Fő állítása, hogy Kelemen Dante-tanulmányai a nemzetközi kutatás élvonalát képviselik.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22310>

ORTHMAYR IMRE

Kelemen János és a történelemfilozófia

Tanulmányom Kelemen János történelemfilozófiai munkásságának átfogó áttekintésére tesz kísérletet, a terjedelmi korlátok és saját ismereteim korlátai által behatároltan. Kelemen elemzéseit főként a történelemfilozófiai témájú egyetemi kurzusai és a hozzájuk kapcsolódó publikációi alapján mutatom be, különös figyelemmel elemzései módszerére és érvelése logikájára. Az életmű más témájú részeire is kitérek, többek közt a történelemfilozófiai kapcsolódásuk miatt. Az életművét betetőző dantisztikai teljesítményeiből is ezt a szálát emelem ki egyik utolsó megjelent tanulmányának felidézésével.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22299>

PAÁR TAMÁS

Episztemikus vakság, kognitív disszonancia és intellektuális apátia

Egy drámai szembenézés mérlege

Recenzió Tőzsér János: *The Failure of Philosophical Knowledge. Why Philosophers are Not Entitled to Their Beliefs* című könyvéről (London, Bloomsbury, 2023. 230 oldal. <https://doi.org/10.5040/9781350340077>)

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22314>

PLÉH CSABA

Individualizmus, társas és társadalmi a nyelvben

Kelemen János és a mai kognitív tudomány felfogása a nyelv emberi specificitásáról

A tanulmány a nyelvfilozófus Kelemen János korai nyelvértelmezéséből indul ki. Ez a felfogás eltérő érvekkel az 1960-as és 1970-es évek két elképzelését vitatta az emberi nyelv specifikumáról. Az egyik bírált elmélet a korai Chomsky felfogása volt, mely a

nyelv különlegességét a nyelven belül, sajátos típusú szabályok rendszerében értelmezi, melyeket az individuális beszélők mentális rendszeréhez rendel. A másik vitatott elképzelés a korai etológia felfogása volt, mely a nyelvet az állati közlési rendszerek evolúciós kibontakozásaként értelmezte, mint egyéni biológikumot. Kelemen mindkét felfogással az emberi nyelv társadalmi működését és eredetét állította szembe. Csányi Vilmossal folytatott vitájában ez egyenesen úgy jelenik meg, mint a természettudományos és a filozófiai megközelítés közti dialógus lehetetlensége.

Az azóta eltelt fél évszázad az emberi nyelv különlegességét a kognitív tudomány szakmaközi párbeszédei keretében új módon mutatja be. Az agy, a társas élet és a kommunikációs közeg megváltozásait elemezve a nyelv és társas mivolt közötti kapcsolatot ma összetettebben látjuk, a nyelvet a társadalom helyett az elemi társas élethez kapcsoljuk. Tovább folyt az etológiai és összehasonlító anatómia építkezése, mely a Chomskyék kifejezését használva Tágan Vett Nyelvi Készségek (agyfejlődés, hangészlelés, mozgásszervezés, osztályozás, kommunikáció) lépcsőzetes evolúcióját igazolja, ehhez képest azonban a Szűken Vett Nyelvi Készség, a rekurzív mondattan sajátosan emberi új fejlemény lenne. A gyermeki nyelvi fejlődésről is átalakult a felfogásunk. Michael Tomasello és a CEU keretében Csibra Gergely és Gergely György munkái egy új társas tanulási készséget tekintenek innát kiindulópontnak. Az ember különlegessége a közös szándék rendszerének kialakulása, ami egy olyan gondolatértelmező társas intelligenciához vezet, amely a nyelv evolúciós megjelenésének és a Természetes Pedagógia révén elsajátításának biológiai társas kerete. Az egykor volt biológiai-társadalmi szembeállítás mára kifinomult, elkülönítve a társast és a társadalmi, és ezzel számos emberi kognitív vonás különlegességét, beleértve a nyelvet is, a társas intelligencia biológiai formálódásához kapcsolja.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22306>

ZVOLENSZKY ZSÓFIA

Túl a nyelvfilozófián és túl a szavakon

Kelemen Jánosra (1943–2024) emlékezve 21. század eleji hazai nyelvfilozófiai kötetek, fordítások tükrében

Tanulmányom egyben személyes megemlékezés is Kelemen Jánosra – Jimmyre – 21. század eleji hazai nyelvfilozófiai kötetek és fordítások tükrében. Egy 2003 és 2015 közötti időkről szóló korrajzot vázolok fel a hazai nyelvfilozófiában az akkor pályakezdő, Jimmy által inspirált-összefogott nemzedékről (amelynek tagja vagyok magam is, és kollégáim, Bárány Tibor, Márton Miklós, Tózsér János); és arról, amit közösen elérni próbáltunk: hogy nyelvében is éljen a szakmai közösségünk – „családunk”. A hiánypótló értelmező kötetek, fordítások, újrafordítások készítésének komoly szerepe volt ebben az időszakban az oktatásban, tehetséggondozásban, szakmai diskurzusokban, különösen Paul Grice, Saul Kripke filozófiája kapcsán.

Írásomban elsősorban három kötetre és három tanulmány újrafordítására térek ki (a hármas szám motívuma fontos volt Jimmynek: hármas címe van annak a *Nyelv, jelentés interpretáció* tanévnitő konferenciasorozatnak is, amelyet Jimmy az ELTE BTK Filozófia Intézetében 1999-ben honosított meg, és amelynek keretében 2024-ben Jimmy filozófiai munkásságára emlékeztünk).

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22313>

Summaries

GERGELY AMBRUS

Moore's Early Views on Moral Knowledge and the Epistemology of Common Sense

In this study, I examine Moore's famous metaethical thesis regarding the general nature of "the good" as well as his various attempts to justify it. On the one hand, I will argue that neither Moore's open-question argument nor the justification based on intuition succeeds in proving his thesis. On the other hand, I will also explore whether it is possible to justify Moore's thesis by relying on his late epistemology – specifically, whether Moore's view on the nature of the good can be regarded as a common-sense belief. I did not find an explicit endorsement of this view in Moore's published works, but I contend that such an interpretation is coherent and plausible.

My discussion is not historical in the sense that I will not investigate whether unpublished sources exist that might support this hypothesis. Nevertheless, my inquiry is motivated by the historical development of Moore's views, namely the fact that from the 1920s onward, he no longer relied on the concept of intuitive knowledge, which played a fundamental role in the early stages of his career, but, instead, grounded our knowledge of certain fundamental metaphysical theses within the framework of his common-sense philosophical epistemology.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22309>

GERGELY AMBRUS – SZILVIA FINTA – ZSÓFIA ZVOLENSZKY

János Kelemen (1943–2024)

Language – Philosophy – History

A foreword to this thematic issue.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22301>

TIBOR BÁRÁNY – MIKLÓS MÁRTON – JÁNOS TŐZSÉR

What Does Fiction Have to Do with Fictionalism?

Fictionalist theories hold that certain everyday and scientific discourses are fictional in nature. On these views, speakers who employ the "language" of mathematics, morality,

possible worlds, or folk psychology – whether they realize it or not – are in effect putting forward fictions. These “fictions” are typically taken to resemble paradigmatic narrative fictions in relevant respects. In this paper, we argue that this approach is misguided. First, the appeal to narrative fiction is unnecessary: despite appearances, the notion of fiction does not play a genuine explanatory role in fictionalist analyses. Second, the analogy is misleading, since the discourses analysed by fictionalists differ in important respects from the discourse characteristic of narrative fiction.

Fictionalist theories characterize the target discourses as modes of speech that (i) possess propositional content, (ii) are non-committal, (iii) are useful or irreplaceable, and (iv) are quasi-fictional. In this paper, we show that fictionalist theories fail to give substantive content to the condition of quasi-fictionality. *Ambitious* fictionalist analyses assume that the condition of quasi-fictionality amounts to more than what is already captured by (i)–(iii). However, the proposals meant to support this claim – appeals to narrative structure, the distinctive function of “fictional” discourse, the distinctive epistemic value of “fictive” utterances, or participants’ activity as a form of make-believe or pretence – either cannot be generalized to all discourses that fictionalists seek to interpret in this way or amount merely to further specifications of conditions (i)–(iii). Moreover, none allows us to distinguish the relevant discourses from other important cases of non-committal speech. In short, the condition of quasi-fictionality performs no substantive theoretical work.

A *minimalist* interpretation of quasi-fictionality – according to which the condition merely registers a similarity between the target discourses and the discourse of narrative fiction – reveals a further problem: the similarity is extremely limited. Non-committal speech is not characteristic of all paradigmatic cases of narrative fiction. Moreover, both the target discourses and the discourse of narrative fiction have essential features not shared by the other. Thus, even if a fictionalist theory shows that a discourse satisfies the minimalist criterion of quasi-fictionality, it still fails to show that it resembles the discourse of narrative fiction in any theoretically relevant way.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22307>

FERENC HUORANSZKI

Knowledge, Action, History

This paper discusses the connection among three philosophical topics, which played a central role in János Kelemen’s thinking: the possibility of knowledge, its relation to the knowing and acting agent and the status of knowledge, which concerns specifically the products of human history. The paper approaches these topics by investigating the various possible interpretations of Giambattista Vico’s famous ‘Verum est Ipsum Factum’ principle. These involve some investigations concerning the nature of intentional action, individual and collective self-knowledge and the role of rationality in self-understanding as well as in the understanding of nature and human history.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22304>

JÁNOS KELEMEN

Dante as Politician and Early Capitalism

In one of his last published essays (in *Mérce* in 2021), Kelemen presents Dante as a critic of early capitalism.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22311>

JÁNOS KELEMEN

Dante as Social Critic and Early Capitalism

János Kelemen planned to write a large-scale monograph on Dante as a social critic of early capitalism. In this manuscript, he was developing the introductory chapter to his planned volume.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22312>

BENCE PÉTER MAROSÁN

János Kelemen on the Advantage and Disadvantage of Philosophy of History

“History is the slaughterhouse where the freedom and happiness of nations are sacrificed” – claimed both Fichte and Hegel. One of the central aims of classical German philosophy was precisely to save and philosophically ground the belief in the meaningfulness of history, and with it, of human life itself. These philosophical efforts were closely tied to the project of developing a transcendental – or at least purely philosophical – theory of history, from Kant through Hegel and Marx to Collingwood and beyond.

This intellectual tradition was of central concern to János Kelemen, from the early stages of his career to his final works. In analysing these approaches, Kelemen adopted a middle-ground position. In this paper, I attempt to reconstruct this model. On the one hand, Kelemen approached transcendental philosophies of history – which sought deeper meaning in what often appeared to be a chaotic series of senseless events – with deep understanding and empathy. On the other hand, he also paid close and sympathetic attention to sceptical and often relativistic critiques of such philosophical ventures. I argue that the central philosophical stake of Kelemen’s engagement with the philosophy of history was the possibility of formulating a theory of history that, while more modest and cautious than Hegel’s narrative of the Absolute, nevertheless avoids the pitfalls of complete relativism, such as those suggested by some postmodern critiques.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22303>

NORBERT MÁTYUS

János Kelemen as Dante Scholar

Companion Essay to Two Texts by János Kelemen

This companion essay provides a brief summary of the themes of János Kelemen’s two final texts on Dante along with the circumstances under which they were drafted. Al-

though the two texts only present guidelines and some partial results of a planned larger monograph (unfortunately left unfinished), my companion essay attempts to approach the structure of the planned work with the help of the details Kelemen gave. Furthermore, using these details as a starting point, I present, on the one hand, a summary of János Kelemen's Dante-related oeuvre, its place in Dante scholarship on the Hungarian as well as the international scene; and, on the other hand, I analyze János Kelemen's approach and working method as a literary scholar. The main thesis of the present essay is that Kelemen's Dante-related writings represent cutting-edge research within international Dante scholarship.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22310>

IMRE ORTHMAYR

János Kelemen and the Philosophy of History

This paper attempts to offer a comprehensive survey of János Kelemen's works in the philosophy of history. His views are discussed partly on the basis of his seminars at Eötvös Loránd University in the 1970s through the 1980s and partly on the essays and books where he further elaborated them. The discussion highlights his analytical methods and the logic of his arguments. It also extends to his works in other, related fields of study if they are of relevance to the philosophy of history. His interest focused on Dante studies in the last decades of his scholarship. This work is illustrated in the discussion of the essay that was among the last to be published in his lifetime. It concerned philosophical conceptions of history connected to Dante.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22299>

TAMÁS PAÁR

Epistemic Blindness, Cognitive Dissonance and Intellectual Apathy

Appraising the Results of a Dramatic Reckoning

A review of János Tózsér's book entitled *The Failure of Philosophical Knowledge. Why Philosophers are Not Entitled to Their Beliefs* (London, Bloomsbury. 2023. 230 pages, <https://doi.org/10.5040/9781350340077>).

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22314>

CSABA PLÉH

Individualism, Social and Societal in Language

János Kelemen and the Contemporary Cognitive Science's Perception of Human Specificity of Language

The paper is based on an analysis of the early work of János Kelemen on the philosophy of language. He disputed two ideas of the 1960s and 1970s about the specificity of human language. One of the theories criticized was Chomsky's conception, which inter-

prets the uniqueness of language within language, with specific types of rule systems. The other controversial idea was a branch of early ethology, which interpreted language as the evolutionary development of animal communication systems. Kelemen contrasted both conceptions with the social functioning and origin of human language. In his debate with Vilmos Csányi, in the *Hungarian Review of Philosophy* in 1982–1983, this even appeared as the impossibility of dialogue between the philosophical and natural science approaches to language.

The half century that has passed since then presents the uniqueness of human language in a new way in the framework of interprofessional dialogues in cognitive science. By analysing the evolutionary changes in the brain, in categorization, social life and the communicative environment, we see the relationship between language and sociality in a more complex way today. Research in ethological and comparative anatomy proves the gradual evolution of Faculty of Language Broadly defined (FLB), to use the expression of Chomsky. Compared to this, Faculty of Language Narrowly defined (FLN), i.e. recursive syntax, would be a uniquely human, a suddenly appearing new development.

Our view of language acquisition in children also changed. The works of Michael Tomasello and Gergely Csibra and György Gergely, the latter two based at CEU, consider the evolution of new social learning skills in hominid evolution to be a starting point for the acquisition of language. A unique human feature is the development of a system of joint intentions, which leads to a thought-interpreting Theory of Mind type of social intelligence. That provides a biological-social framework for the evolutionary appearance of language and its acquisition through Natural Pedagogy. The once biological-social opposition has become more sophisticated, separating the social and the societal, linking many human cognitive specificities, including language, to the biological formation of social intelligence.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22306>

ZSÓFIA ZVOLENSZKY

Beyond Philosophy of Language and Beyond Words

Remembering János Kelemen (1943–2024) Through Early-21st-Century Hungarian Volumes, Translations in Philosophy of Language

In my essay, I commemorate a person and an era: János Kelemen (Jimmy, as friends, colleagues called him), and Hungarian philosophy of language between 2003 and 2015. (I mean the latter in both senses: philosophy of language in Hungary and philosophy of language in *Hungarian*.) Jimmy's work by 2003 was shifting away from analytic philosophy of language to his beloved Dante scholarship. Yet he continued to inspire and promote-support a young generation of philosophers (my colleagues, Tibor Bárány, Miklós Márton, János Tózsér as well as me). We had a goal shared across generations within our professional community – “family”: that there be accurate, nuanced texts, textbooks, discourse, terminology, research within Hungary and in Hungarian about key themes in philosophy of language including the philosophy of Paul Grice and Saul Kripke.

I highlight three volumes and three retranslated classic papers. (The number three was a favorite theme of Jimmy's, exemplified in the title of the conference series he

established in 1999 at the Institute of Philosophy at Eötvös Loránd University, ELTE: *Language, Meaning, Interpretation*. The 2024 instalment of this series was a conference in honour of Jimmy's philosophical research. This volume of the *Hungarian Philosophical Review* offers a selection of papers from that conference.)

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22313>

