

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2011/1 (55. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Irracionalitás

Tartalom

TANULMÁNYOK

Irracionalitás (Tózsér János – Schmal Dániel)	5
TÓZSÉR JÁNOS: Az önismeret határa	9
RÉZ ANNA: Makacs érzelmek és morális felelősség	23
HUORANSZKI FERENC: Gyakorlati racionalitás és akaratgyengeség	34
SZALAI JUDIT: Kettős megtévesztés	56
KOLLÁR JÓZSEF: Légy spontán! (A kettős kötés logikája)	63

VARIA

FORRAI GÁBOR: Logikai konvencionalizmus	77
TALLÁR FERENC: Lélekvalóság és regény A fiatal Lukács Dosztojevszkij-koncepciójáról	102

DOKUMENTUM

LUKÁCS GYÖRGY: A művészet mint felépítmény (közreadja Weiss János)	115
--	-----

FÓRUM

KOMORJAI LÁSZLÓ: Kemény menny (Farkas Katalin: <i>The Subject's Point of View</i>)	141
--	-----

SZEMLE

KENDEFFY GÁBOR (szerk.): Boros Gábor (főszerk.) <i>Filozófia</i>	167
A Magyar Filozófiai Szemle bibliográfiája 2011/1. (Összeállította Lengyel Zsuzsanna Mariann)	205
E SZÁMUNK SZERZŐI	209
SUMMARIES	210

Irracionalitás

2010. május 29-én a Magyar Coachszövetség Közhasznú Alapítvány és az MTA–ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoport közös szervezésében került sor az *Irracionalitás* című konferenciára. A *Magyar Filozófiai Szemle* jelen száma e konferencia előadásainak írásos változataiból közöl válogatást Tőzsér János szerkesztésében.

A tematikus blokk nyitó darabja Tőzsér János *Az önismeret határa* című tanulmánya. Tőzsér az önismeret problémáját az észlelés diszjunktív elméletének kontextusában vizsgálja. A diszjunktív elmélet szerint a valóságghű érzéki tapasztalatok más típusú mentális események, mint a tőlük szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen hallucinációk. Mindebből az következik, hogy a diszjunktív elmélet megnyirbálja az önismeretet: a szubjektum nem fér hozzá azokhoz a tényezőkhöz, amelyek meghatározzák az érzéki tapasztalatok típusát. A szerző mellett érvel, hogy a „szubjektív megkülönböztethetelenség” fogalmát nem úgy kell érteni, hogy a kérdéses mentális események ugyanazokkal a fenomenális tulajdonságokkal rendelkeznek. Erre támaszkodva a tanulmány igyekszik megmutatni, hogy önismeretünk határai nem az introspekció fogyatékosságából származnak.

A második, *Makacs érzelmek és morális felelősség* című tanulmányban Réz Anna a gyakorlati irracionalitás egy viszonylag keveset tárgyalt formáját, az ún. makacs érzelmeket vizsgálja. A makacs érzelmek, melyek legismertebb esetei a fóbiák, komoly kihívást jelentenek az érzelemelméletek számára, mert sem a kognitivisták, sem a non-kognitivisták elméletei nem képesek kielégítő módon számot adni azok irracionalitásáról. De a helyzet a felelősségelméletek esetében sem jobb: még ha sikerül is meggyőzően igazolni az érzelmekért való felelősségvállalást, a kortárs elméletek arra továbbra sem képesek válaszolni, hogy bizonyos érzelmek, mint például a fóbiás félelem, miért képeznek kivételt és egyben felmentést a felelősség alól. A szerző – D’Arms és Jacobson elméletére támaszkodva és azt módosítva – arra tesz javaslatot, hogy az érzelmek egységes elmélete helyett különböztessünk meg két nagy csoportot, melyek közül csak az egyikhez tartozó érzelmek – az ún. kognitív hangolások – érzékenyek az

egyén vélekedéseire, és ebből következően csak ezek adekvát tárgyai a morális megítélésnek.

A harmadik, Huoranszki Ferenctől származó tanulmány címe: *Gyakorlati racionalitás és akaratgyengeség*. Huoranszki a következő komplex tézis mellett érvel: azok a cselekedetek, amelyeket a cselekvő legjobb belátása ellenében cselekszik, nem minden esetben irracionálisak, mindebből viszont nem következik, hogy a cselekedetek nem azáltal racionálisak, hogy a hozzájuk vezető gyakorlati megfontolások konklúziójának tartalmát fejezik ki.

A negyedik, *Kettős megtévesztés* című tanulmányban Szalai Judit az önbecsapás, illetve az interperszonális megtévesztés egymáshoz való viszonyát vizsgálja. Első pillantásra e két jelenség alapvetően különbözik egymástól, amíg ugyanis mások megtévesztése szándékos dolog, addig szándékosan senki nem csapja be önmagát. A kortárs irodalomban ezért nem is kísérleneznek a két jelenség egy-egy magyarázatával. A szerző amellet érvel, hogy az önbecsapás és a mások megtévesztésének a mechanizmusa bizonyos esetekben hasonló. Szalai nem azt állítja, hogy az önbecsapás olyan módon is előállhat, ahogyan másokat csapunk be, hanem azt, hogy bizonyos esetekben másokat olyan módon tévesztünk meg, ahogyan magunkat is becsapjuk.

E lapszám tematikus részének ötödik és egyben utolsó darabja Kollár József *Légy spontán! (A kettős kötés logikája)* című tanulmánya. A kettős kötés paradigmatis példája az az eset, amikor *X* személy azt akarja, hogy *Y* személy tegyen meg valamit, de ne azért tegye meg, mert *X* erre szólította fel. Tegyük fel, egy apa azt szeretné, hogy a fia elolvassa a Harry Potter-történeteket, de azt is szeretné, ha a fia önszántából olvasná el azokat, és nem azért, mert ő erre kérte. Kollár a tanulmányában a kettős kötés különböző eseteit elemzi, és többek között arra a kérdésre keresi a választ, hogy értelmezhető-e a kettős kötés jelensége Davidson elmefilozófiájának keretein belül.

Az első öt tanulmányt a *Varia*-blokkban az irracionalizmus témaköréhez nem kapcsolódó két további írás kíséri. Forrai Gábor *Logikai konvencionalizmus* című tanulmányában egyrészt a logika a priori jellegét állítja az empirikus logika quine-i elméletével vitatkozva, másrészt a szingularizmussal szemben – amely szerint objektív sztemderdek döntik el, hogy melyik a helyes logika – úgy véli, hogy a logika választás kérdése. Forrai szerint a jelenleg forgalomban lévő elméletek közül a konvencionalizmus képes a legsikeresebben magyarázni e kettős tény. A konvencionalizmus szerint mind az a prioritás, mind pedig a választhatóság abból a körülményből fakad, hogy a logikai konstansok jelentését a logikai szabályok rögzítik, így igazságuk egyrészt nem függ a tapasztalattól, másrészt tetszőleges jelentésű kifejezéseket vezethetünk be, amelyek lehetnek hasznosak vagy haszontalanok, de nem lehetnek igazak vagy hamisak.

Tallár Ferenc *Lélekvalóság és regény: A fiatal Lukács Dosztojevszkij-koncepciójáról* című tanulmánya annak a Dosztojevszkij-olvasatnak a sorsát (mai elgondolhatóságát vagy elgondolhatatlanságát) vizsgálja, amelyet Lukács György *A regény*

elméletében fejt ki, s melynek kulcsfogalma, az elidegenedéstől mentes „lélekvalóság”, Lukács számára egy küszöbön álló történelmi korszakváltás hírnöke volt. Lukács prófécijának kudarca után Dosztojevszkij műveinek eszkatologikus mozzanatait Tallár szerint a világtörténelmi ígéretek helyett azokon a mítikus jelentésrétegeken keresztül érdemes megközelíteni, amelyek elvileg függetlenek a konkrét történelmi megvalósulástól. Lukács fiatalkori írásainak elemzése (amelyeket Tallár egymással összeegyeztethetetlen identitáslehetőségek teoretikus kidolgozásaként és ezt követő eltávolításaként jellemez) harmonikus átmenetet kínál a *Dokumentum* rovathoz, melyben Weiss János Lukács György egy eddig alig ismert, 1955 áprilisában elhangzott előadásának szövegét teszi hozzáférhetővé az olvasóközönség számára.

Lapunk *Fórum* rovatában Komorjai László *Kemény mennyi* című írása a 2010/3-as szám témájához csatlakozva Farkas Katalin *The Subject's Point of View* című 2008-as kötetével szemben fogalmaz meg olyan kritikai észrevételeket, amelyek nemcsak e könyv állításaival, hanem általában az analitikus filozófia uralkodó elmefelfogásával vitatkozva körvonalaznak egy alternatív megközelítést.

Jelen lapszám azzal a Kendeffy Gábor által szerkesztett recenziófüzérrel zárul, amelyben Bene László, Bugár István, Cseke Ákos, Geréby György, Karácsony András, Kendeffy Gábor, Mester Béla, Szegedi Nóra, Újvári Márta és Vassányi Miklós a Boros Gábor által szerkesztett 2007-es, *Filozófia* című kézikönyv egyes fejezeteit tárgyalja. E recenziófüzérrel a *Magyar Filozófiai Szemle* régi adósságát törleszti a hazai szakmai élet e kiemelkedő teljesítményével szemben.

Tózsér János – Schmal Dániel

*

A *Magyar Filozófiai Szemle* szerkesztősége ezúton mond köszönetet Tózsér Jánosnak az első tanulmányblokk, Weiss Jánosnak a *Dokumentum* rovat, Kendeffy Gábornak pedig a *Szemle* rovat szerkesztéséért.

Az önismeret határa

I. BEVEZETÉS

Íme, egy érv az észlelés diszjunktív elmélete ellen. (1) A diszjunktív elmélet szerint a hallucinációk *más típusú* mentális események, mint az azoktól szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen valósághű érzéki tapasztalatok. (2) Ha két érzéki tapasztalat szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen egymástól, akkor a két érzéki tapasztalat *ugyanazzal a fenomenális karakterrel* rendelkezik. (3) Ha két érzéki tapasztalat ugyanazzal a fenomenális karakterrel rendelkezik, noha különböző típusú mentális események, akkor *súlyosan sérül az önismeret*: introspekciókkal nem férünk hozzá azokhoz a tényezőkhöz, amelyek meghatározzák a kérdéses mentális események típusát.

Tanulmányom első részében az önismeret problémáját rekonstruálom, ahogyan az a diszjunktív elmélet nézőpontjából felmerül, a második részében megmutatom, hogy a fentebbi, az önismeret sérülésére hivatkozó érv nem működik a diszjunktív elmélettel szemben.

II. AZ ÖNISMERET PROBLÉMÁJA

1.

Ha egy pillantást vetünk arra, ahogyan – Benjamin Hellie (2007. 267) kifejezésével élve – a „fenomenológus szakértők” leírják az érzéki tapasztalatainkat, amint azokat egyes szám első személyű perspektívából, azaz fenomenológiai nézőpontból tapasztaljuk, akkor igen hasonló dolgokat olvasunk. Tulajdonképpen csak a metaforák változnak. Íme, egy lista:

Pusztán fenomenológiai szempontból a *látás* osztenzív *ugrásszerű* (*ostensibly saltatory*). Egy speciális szakadék megugrásának (*leap*) tűnik az észlelő teste és a tér egy távoli régiója között. Más szavakkal, a látás színes és kiterjedt távoli tárgyak osztenzív meg-

ragadása [...]. Természetes, még ha paradox is azt mondani, hogy a látás, úgy tűnik, „közvetlen kapcsolatba hoz bennünket távoli tárgyakkal”, és feltárja azok alakját és színeit [...] (Broad 1952/1965. 32–33).

[A]z érett érzéki tapasztalat [...] a rajtunk kívüli dolgok – Kant kifejezésével élve – *közvetlen* tudataként jelenik meg (Strawson 1979/2002. 123).

Ha például látok magam előtt egy álló sárga teherkocsit, akkor a tapasztalatom közvetlenül a tárgyra irányul. Nem pusztán „reprezentálja” a tárgyat, hanem közvetlen hozzáférést biztosít a tárgyhoz. A tapasztalatnak van egyfajta közvetlensége [...], ami-ben nem osztozik a hitekkel, ezek ugyanis lehetségesek a tárgyak távollétében is. Következésképpen természetellenes reprezentációkként leírni érzéki tapasztalatainkat. [...] Az érzéki tapasztalatokat e sajátos jellegük miatt inkább „prezentációknak” nevezném. Az érzéki tapasztalat nem pusztán reprezentálja az észlelt körülményeket (*states of affairs*), hanem [...] közvetlen hozzáférést biztosít azokhoz (Searle 1983. 45–46).

Ha a tapasztalatunkra reflektálunk, az egyetlen, amit benne találunk, a világ (Valberg 1992. 18).

A naiv realista úgy gondolja, hogy legalábbis néhány érzéki epizód a tapasztalatfüggetlen realitás prezentációja (Martin 2004. 38).

Az érett paradicsom úgy tűnik, mint ami közvetlenül prezentálódik számomra a tapasztalatban. Nem vagyok tudatában (*aware*) semmilyen kognitív távolságnak köztem és az előttem levő szcenárió között [...]. A világ egyszerűen ott van (Levine 2006. 179).

Ezek valóban fenomenológus szakértői beszámolók, mégis van egy hibájuk. Le-számítva a Michael Martintól származó passzust, két dolog összekeveredik bennünk. Egy állásfoglalás azzal kapcsolatban, hogy *milyen természetű dolog* az, amit észlelünk, és egy állásfoglalás azzal kapcsolatban, hogy a dolog, amit észlelünk, *milyen módon adódik* számunkra az érzéki tapasztalatban.

Ami az elsőt illeti: e passzusok azt állítják, hogy egyes szám első személyű perspektívából nézve az általunk észlelt dolgok „rajtunk kívül levő”, aktuális érzéki tapasztalatunktól függetlenül létező entitások. E „tapasztalatfüggetlen realitáshoz” „közvetlenül”, „kognitív távolság nélkül” férünk hozzá; e realitást az észlelés során „osztenzív ugrással” „ragadjuk meg”. Más terminológiában kifejezve, e passzusok mindegyike azt mondja: érzéki tapasztalataink intencionális tárgyai *transzcendensek*.

Ami a másodikat illeti: az idézett passzusok azt állítják, hogy egyes szám első személyű perspektívából nézve érzéki tapasztalataink tárgyai „ott vannak”, *jelen*

vannak számunkra. Ha fenomenológiailag reflektálunk érzéki tapasztalatainkra, akkor az, „amit találunk”, kizárólag „maga a világ”. Az érzéki tapasztalatokat „természetellenes reprezentációknak leírni”, az érzéki tapasztalatok ugyanis nem pusztán reprezentálják a tárgyakat, hanem bennük „prezentálódnak” a tárgyak. Más terminológiában kifejezve, e passzusok azt mondják: az a mód, ahogyan érzéki tapasztalataink során azok (intencionális) tárgya adódik számunkra – ellentétben más intencionális eseményekkel –, *robustus, prezentatív, nem pusztán reprezentatív*.

E „fenomenológus szakértői” beszámolókból tehát érzéki tapasztalatainknak két alapvető fenomenológiai karakterisztikuma rajzolódik ki. Egyrészt: érzéki tapasztalataink intencionális tárgyai transzcendensek. Másrészt: az, ahogyan az érzéki tapasztalatban az intencionális tárgyak adódnak számunkra, prezentatív. Az érzéki tapasztalat első fenomenológiai karakterisztikumát az érzéki tapasztalat *tapasztalatfüggetlenségi* aspektusának (*tapasztalatfüggetlenségi tézis*), a másodikat az érzéki tapasztalat *tárgyfüggőségi* aspektusának (*tárgyfüggőségi tézis*) nevezem.

A tapasztalatfüggetlenségi tézis az úgynevezett *transzparencia*-tézissel rokon (Harman 1990/1997, Tye 1992, 1995, 2000). A transzparencia-tézis – ahogy Martin (2002) megmutatta – két kisebb tézis kombinációja. Az egyik kisebb tézis: érzéki tapasztalataink fenomenológiai reflexiója szerint érzéki tapasztalataink során *egyedül és kizárólag* az észlelt tárgynak és a tárgy tulajdonságainak vagyunk a tudatában. A másik kisebb tézis: érzéki tapasztalataink fenomenológiai reflexiója *semmit* nem tár fel magának az érzéki tapasztalatnak az intrinzikus természetéről.

Vegyünk egy festményt, mondjuk a *Mona Lisát*. A festmény esetében lehetőségünkben áll a figyelmünket az ábrázolás „anyagára” irányítanunk: a festékfoltokra, amelyek bizonyos elrendezése következtében a festmény Giocondát ábrázolja. Egyszóval: a *Mona Lisa* című kép esetében nemcsak Giocondához (az ábrázolt dologhoz), hanem az ábrázolás „anyagához” is hozzáférünk. Ezzel szemben amikor fenomenológiailag reflektálunk az érzéki tapasztalatunkra, akkor – és ezt mondja a transzparencia-tézis – az *egyetlen* dolog, amihez hozzáférünk és aminek a tudatában vagyunk, az észlelt tárgy és annak a tulajdonságai, és *nem férünk hozzá* a „mentális festékanyaghoz”, nem vagyunk annak tudatában (lásd Harman 1990/1997).

Vegyük a tárgyfüggőségi tézist. Ahogy Howard Robinson fogalmaz: „az észlelés e prezentatív aspektusa szerves kapcsolatban áll az észlelés sajátos fenomenológiájával: a tárgy prezentálódása adja meg az érzéki tapasztalat sajátos fenomenális karakterét” (Robinson 1994. 166). Másképpen: érzéki tapasztalataink valamilyenségét vagy fenomenális karakterét a számunkra prezentálódó *tárgyon magán* tapasztaljuk. Nehéz másként fogalmazni: AZT a meghatározott valamilyenséget, amelyen számunkra észlelni egy tárgyat, *ott* tapasztaljuk az észlelt tárgyon. *Ott* a tárgyon valamilyen számunkra az érzéki tapasztalat; azon a tárgyon valamilyen, amelynek az észlelés során a tudatában vagyunk. Például: azt a meg-

határozott valamelyenséget, amilyen számunkra észlelni egy piros paradicsomot, az észlelt paradicsomon tapasztaljuk.

„Olvassuk össze” az érzéki tapasztalat e két fenomenológiai karakterisztikumát! Eszerint: fenomenológiai perspektívából nézve érzéki tapasztalataink során aktuális érzéki tapasztalatunktól *függetlenül létező* (*transzcendens*) entitások *prezentálódnak* a számunkra. Másképpen: érzéki tapasztalataink valamelyenségét *oda-kint a világban*, az észlelt tapasztalatfüggetlen, *transzcendens tárgyon* tapasztaljuk. Például: amikor észlelünk egy piros paradicsomot, akkor annak a valamelyenségét *kint*, a tapasztalatfüggetlen/transzcendens piros paradicsomon tapasztaljuk. Szlogenyszerűen: fenomenológiai perspektívából nézve az érzéki tapasztalatok esetében „a qualék nem a fejben vannak” (Byrne–Tye 2006).

Mindezt úgy is meg lehet fogalmazni: fenomenológiai perspektívából nézve azok a mentális események érzéki tapasztalatok, amelyek során azok valamelyenségét olyan entitáson tapasztaljuk, amely aktuális tapasztalatunktól függetlenül létezik: *odakint a világban*. E sajátos fenomenológia az, ami az érzéki tapasztalatok *megkülönböztető jegyét* alkotja. Ezek a fenomenológiai karakterisztikumok azok, amelyek az érzéki tapasztalatokat megkülönböztetik az egyéb mentális eseménytípusoktól: a gondolati aktusoktól, az érzelmektől, a hangulatoktól, a testi érzetektől, az utóképektől és a társaiktól. E két fenomenológiai karakterisztikum az, amellyel *kizárólag* az érzéki tapasztalatok rendelkeznek; a tapasztalatfüggetlenségi és tárgyfüggőségi tézis együttesen az, amely – Husserl kifejezésével élve – meghatározza az érzéki tapasztalatok *invariáns lényegstruktúráját* (Husserl 1929/1972. 202). Ebből világosan következik: ha egy mentális esemény e két fenomenológiai karakterisztikum valamelyikével nem rendelkezik, akkor az *nem* érzéki tapasztalat, hanem valamilyen más típusú mentális esemény: gondolati aktus, érzelem, hangulat, testi érzet vagy éppenséggel utókép.

Minthogy mármost az érzéki tapasztalatok distinktív fenomenológiáját a tárgyfüggetlenségi és a tárgyfüggőségi tézis határozza meg, az észlelés fenomenológiailag plauzibilis filozófiai elmélete nemigen tehet mást, mint hogy *névértéken veszi* e fenomenológiai karakterisztikumokat. Ellenkező esetben az, amit az érzéki tapasztalatok természetéről mond, más mentális eseménytípusokra is *éppúgy* áll, következésképpen nem tudja megragadni az érzéki tapasztalatok distinktív fenomenológiáját.

Mit kell állítania? Azt, hogy az észlelt tapasztalatfüggetlen tárgy és annak tulajdonságai „alakítják ki (*shape*) a szubjektum tudatos tapasztalatának a kontúrját” (Martin 2004. 64), ahol is e „kialakítás” *nem oksági* értelemben értendő, hanem úgy, hogy az érzéki tapasztalat fenomenális karaktere *konstitutív módon* függ az észlelt tapasztalatfüggetlen tárgy természetétől. Vagy, ahogy Campbell fogalmaz: „a tapasztalatod fenomenális karakterét, amikor körülnézel a szobában, magának a szobának az aktuális elrendezése konstituálja: az, hogy milyen partikuláris tárgyak vannak benne, és hogy azok milyen tulajdonságokkal ren-

delkeznek, milyen színekkel és alakkal, és hogy ezek milyen relációban vannak egymással és veled” (Campbell 2002. 116).

Az érzéki tapasztalat e fenomenológiaiag hűségese, az érzéki tapasztalatok fenomenológiai karakterisztikumait névértéken vevő filozófiai elmélete tehát *externalista*; Martin szerint „a *szélsőséges* externalizmus egy formája” (Martin 1994. 466, kiemelés tőlem, T. J.). Én nem nevezném szélsőségesnek, de az tagadhatatlan, hogy alapvetően különbözik a sztenderd Putnam/Burge-féle tartalomexternalizmustól (Putnam 1975, 1988/2000, Burge 1979, 1986). Azzal ellentétben ugyanis ez az externalizmus az érzéki tapasztalatok *fenomenológiáját* veszi alapul. Ez az externalizmus nem a hagyományos Ikerföld-érvekkel támasztja alá az álláspontját, hanem a fentebbi fenomenológiai tényekkel. Eszerint: azért kell tágan/relációsan individuálni érzéki tapasztalataink tartalmát, mert erre fenomenológiai késztetésünk van. Fenomenológiai perspektívából nézve érzéki tapasztalataink során tapasztalatfüggetlen/transzcendens entitások prezentálódnak számunkra; érzéki tapasztalatunk valamilyenségét *odakint a világban* tapasztaljuk. Ezért ezt az álláspontot – megkülönböztetendő a sztenderd, Ikerföld-típusú externalizmusoktól, amelyek nem támaszkodnak fenomenológiai megfontolásokra – *fenomenológiai externalizmusnak* nevezem. A kortárs irodalomban többnyire *naïv realizmus* a neve (Martin 1994, 2002, 2006, 2008), ahol is a „naïv” kifejezés nem túlzott hiszékenységre utal, hanem arra, hogy névértéken vesszük az érzéki tapasztalatok fenomenológiáját.

2.

A fenomenológiai externalizmussal vagy naïv realizmussal szembeni legfőbb kihívást a *hallucinációból vett érv* jelenti. Az érv a következőképpen működik. Metafizikailag *lehetőségek hallucinációk*, olyan érzéki tapasztalatok, amelyek szubjektív perspektívából nézve *megkülönböztethetetlenek* a valósághű érzéki tapasztalatoktól, de amelyek során a szubjektum számára nem prezentálódik tapasztalatfüggetlen tárgy. Mivel szubjektív perspektívából nézve a hallucinációk megkülönböztethetetlenek a valósághű érzéki tapasztalatoktól, ezért a hallucinációk *ugyanolyan típusú mentális események*, mint a megfelelő valósághű érzéki tapasztalatok. Mivel pedig a hallucinációk ugyanolyan típusú mentális események, mint az azoktól szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen valósághű érzéki tapasztalatok, és mivel a hallucinációk nem tapasztalatfüggetlen tárgyak prezentálódásai a szubjektum számára, ezért a valósághű tapasztalatok *sem* tapasztalatfüggetlen tárgyak prezentálódásai a szubjektum számára. Következésképpen a fenomenológiai externalizmus vagy naïv realizmus *hamis*.

A hallucinációból vett érv – ahogy Paul Snowdon rámutatott – két nagyobb lépésből áll: alapesetből (*base case*) és kiterjesztésből (*spreading step*) (Snowdon 1992). Az első lépésben (alapeset) a hallucináció természetéről mondunk valamit.

Nevezetesen: a hallucinációk *nem* tapasztalatfüggetlen tárgyak prezentálódásai. A második lépésben (kiterjesztés) pedig arra hivatkozva, hogy a hallucinációk *ugyanolyan típusú* mentális események, mint az azoktól szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen valósághű érzéki tapasztalatok, e negatív állítást *átvisszük* a valósághű érzéki tapasztalatokra. Így kapjuk a konklúziót: a valósághű tapasztalatok *nem* tapasztalatfüggetlen tárgyak prezentálódásai.

Mind az alapeset, mind a kiterjesztés plauzibilisnek tűnik. Ami az alapesetet, vagyis a hallucinációk természetét illeti: mi más volna egy hallucináció, mint olyan érzéki tapasztalat, amelynek során a szubjektum nem észlel tapasztalatfüggetlen tárgyat, de amely érzéki tapasztalat szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen számára a megfelelő valósághű érzéki tapasztalattól? Ami pedig a kiterjesztést illeti: mi más volna, ami miatt két numerikusan különböző érzéki tapasztalatot egy mentális eseménytípusba sorolunk, mint az, hogy a két kérdéses érzéki tapasztalat szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen egymástól?

Íme, a hallucinációból vett érv egy lehetséges logikai rekonstrukciója. Induljunk ki a hallucinációk lehetőségéből:

- (1) Metafizikailag *lehetségesek* hallucinációk, azaz a szubjektum rendelkezhet t tapasztalatfüggetlen/transzcendens tárgy valósághű érzéki tapasztalatától szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen érzéki tapasztalattal akkor is, ha nem észleli t-t.

Jöjjön az alapeset:

- (2) A hallucinációk *nem* tapasztalatfüggetlen tárgyak prezentálódásai.

Jöjjön a tézis, amely előfeltétele a kiterjesztés jogosságának:

- (3) *Közös Fajta Tézis*: Ha a szubjektum hallucinációja szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen a szubjektum valósághű érzéki tapasztalatától, akkor a hallucináció és a megfelelő valósághű érzéki tapasztalat *ugyanolyan típusú* mentális esemény.

Jöjjön a kiterjesztés:

- (4) A szubjektum valósághű érzéki tapasztalatai *sem* tapasztalatfüggetlen tárgyak prezentálódásai.

Jöjjön a konklúzió:

- (5) A fenomenológiai externalizmus vagy naív realizmus *hamis*.

Ha a hallucinációból vett érv konkluzív, akkor ez azt jelenti: az észlelésnek nem lehetséges fenomenológiailag plauzibilis filozófiai elmélete. Vagy a tapasztalatfüggetlenségi tézist, vagy a tárgyfüggőségi tézist, vagy mindkettőt tagadnunk kell. Az észlelés érzetadat-elmélete a tapasztalatfüggetlenségi tézist tagadja, mondván: amihez érzéki tapasztalataink során hozzáférünk, *mentális/elmefüggő* természetű entitás (Price 1932, Ayer 1940, 1956/1974, Firth 1965, Jackson 1977, Robinson 1994, Foster 2000); az észlelés intencionális vagy reprezentációs elmélete pedig a tárgyfüggőségi tézist tagadja, mondván: érzéki tapasztalataink tartalmai – akárcsak a hitek és gondolatok tartalmai – a tapasztalatfüggetlen világot *reprezentálják* (Harman 1990/1997, Tye 1992, 2000, Dretske 1995, Crane 2001, Byrne 2001). (Az elméletek taxonómiájáról lásd Smith 2002, Martin 1994, 2002, Crane 2005a, 2005b, valamint tőlem: Tózsér 2003, 2004, 2005a, 2005b, 2005c, 2009.)

Ha tehát ki akarunk tartani az érzéki tapasztalatok fenomenológiailag plauzibilis filozófiai elmélete (a fenomenológiai externalizmus) mellett, akkor el kell utasítanunk a hallucinációból vett érv konklúzióját. Ezt kétféleképpen tehetjük. Vagy azt kell állítanunk, hogy az (1) premissza hamis, vagyis tagadnunk kell a valósághű érzéki tapasztalatoktól szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen hallucinációk metafizikai lehetőségét, vagy azt kell állítanunk, hogy a (3) premissza hamis, vagyis tagadnunk kell a kiterjesztés alapjául szolgáló Közös Fajta Tézist. Noha voltak olyanok, akik az (1)-t tagadták (például Merleau-Ponty 1945, Austin 1962, Valberg 1992), nem ezt az utat választom. Így marad a (3) tagadása. Eszerint ha ki akarunk tartani a fenomenológiai externalizmus mellett, akkor azt kell állítanunk: a szubjektum hallucinációja annak ellenére, hogy szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen a szubjektum valósághű érzéki tapasztalatától, *különböző típusú* mentális esemény. Ezt állítja az észlelés diszjunktív elmélete. Tehát a diszjunktív elmélet – Martin szavaival – „az az elmélet, amely megpróbálja megvédeni a valósághű észlelés naiv realista felfogását a hallucinációból vett érv kihívásának fényében” (Martin 2006. 354).

3.

Itt érkeztünk el a voltaképpeni problémához, amelynek megoldására a következő részben teszek kísérletet. Íme: kézenfekvőnek tűnik a valósághű érzéki tapasztalat és a megfelelő hallucináció szubjektív megkülönböztethetetlenségét azzal magyarázni, hogy a két érzéki tapasztalat *ugyanazzal a fenomenális karakterrel* rendelkezik (Siegel 2004, 2008, Farkas 2006, 2008. 5. fejezet). Ha elfogadjuk e kézenfekvőnek tűnő magyarázatot, és emellett diszjunktivistaként azt állítjuk, hogy a valósághű érzéki tapasztalat különböző típusú mentális esemény, mint az attól szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen hallucináció, akkor arra kényszerülünk, hogy azt is állítsuk: introspekciónkkal, amellyel

a mentális események fenomenális karakteréhez férünk hozzá, *nem* azokhoz a tényezőkhöz férünk hozzá, amelyek meghatározzák egy mentális esemény típusát. Más szavakkal: azt kell állítanunk, hogy nem azok a tényezők határozzák meg egy mentális esemény típusát, amelyekhez introspekciókkal hozzáférünk. A diszjunktív elmélet nézőpontjából tehát súlyosan sérülni látszik az önismeret; úgy tűnik, a diszjunktivistának fel kell adnia azt az alapvető meggyőződésünket, hogy mentális tartalmainkhoz privilegizált módon férünk hozzá.

A helyzet tehát a következő. Ha elfogadjuk a Közös Fajta Tézist, akkor az érzéki tapasztalatoknak csak olyan filozófiai elméletét fogadhatjuk el, amely szemben áll az érzéki tapasztalatok valamely (vagy: mindkét) fenomenológiai karakterisztikumával, és képtelenek vagyunk megragadni az érzéki tapasztalatok distinktív fenomenológiáját. De ezt nem szeretnénk! A célunk épp az, hogy az érzéki tapasztalatok fenomenológiailag plauzibilis elméletével rukkoljunk elő. Ha viszont ki akarunk tartani az érzéki tapasztalatok fenomenológiailag plauzibilis elmélete (a fenomenológiai externalizmus) mellett, akkor tagadnunk kell a Közös Fajta Tézist, aminek viszont az a következménye, hogy meg kell nyírítani az önismeretünket. És bizony ezt sem szeretnénk!

III. MEGOLDÁSI JAVASLAT

1.

Mint láttuk: ahhoz, hogy ki tudjunk tartani a fenomenológiai externalizmus mellett, tagadnunk kell a Közös Fajta Tézist. De nem mindegy, hogyan tagadjuk. Nem mindegy, mit mondunk a hallucinációk természetéről. A hallucinációknak olyan értelmezésével kell előállnunk, amely lehetővé teszi számunkra, hogy névértéken vegyük a *valósághű* érzéki tapasztalatok fenomenológiáját, és ezt annak ellenére megtehessük, hogy a hallucinációk és a valósághű érzéki tapasztalatok szubjektív perspektívából nézve *megkülönböztethetetlenek* egymástól.

Hogy a Közös Fajta Tézis tagadása nem jelenti automatikusan azt, hogy névértéken vehetjük a valósághű érzéki tapasztalat fenomenológiáját, jól illusztrálja Mark Johnston diszjunktivizmusa (Johnston 2004). Johnston szerint valósághű érzéki tapasztalataink során egy bizonyos *érzéki profil* (*sensible profil*) *instanciálódását* tapasztaljuk. (Ez az érzéki profil nem más, mint „egy komplex, részben minőségi, részben relációs tulajdonság, amely kimerül abban a módban, ahogy a partikuláris szcenárió a szemünk előtt van” – Johnston 2004. 134). Más szavakkal, Johnston azt állítja: valósághű érzéki tapasztalataink során azt tapasztaljuk, hogy bizonyos tapasztalatfüggetlen tárgyak bizonyos fenomenális univerzálékát (érzéki profilokat) instanciálnak. Amikor viszont hallucinálunk – folytatja Johnston –, akkor e fenomenális univerzálékát (vagy: érzéki profilokat) nem instanciálja semmi; az a valami, amit hallucinációnk során tapasztalunk, „az érzé-

ki tulajdonságok és relációk *nem instanciált* komplexuma” (Johnston 2004. 135, kiemelések tőlem, T. J.).

Johnston tagadja a Közös Fajta Tézist. Szerinte más metafizikai státusú entitás a valósághű érzéki tapasztalat, mint az attól szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen hallucináció: az előbbi során instanciált, az utóbbi során nem instanciált fenomenális univerzálékkal állunk relációban. (És hát mely különbség volna nagyobb?) De Johnston diszjunktivizmusa mégsem alkalmas arra, hogy megvédje a fenomenológiai externalizmust, ugyanis szerinte a hallucináció és a megfelelő valósághű érzéki tapasztalat *érzéki profilja* vagy *fenomenális karaktere megegyezik*. Ha pedig a hallucináció és a megfelelő valósághű érzéki tapasztalat fenomenális karaktere megegyezik, akkor *nincsen alapunk kitüntetni és névértéken venni a valósághű érzéki tapasztalatok fenomenológiáját*. Nincsen semmi okunk elfogadni a valósághű érzéki tapasztalatok fenomenológiai karakterisztikumait névértéken vevő fenomenológiai externalizmust, hiszen ha hallucinálnánk, akkor is – a hallucinációk valósághű érzéki tapasztalatainkkal *megegyező* fenomenális karakterére hivatkozva – a fenomenológiai externalizmust javasolnánk, holott az triviálisan hamis a hallucinációk esetére.

Johnston esete tehát azzal a tanulssággal szolgál, hogy a fenomenológiai externalizmust csak olyan diszjunktivizmus védheti meg, amely *nem* feltételezi, hogy a valósághű érzéki tapasztalat és az attól szubjektíve megkülönböztethetetlen hallucináció ugyanazzal a fenomenális karakterrel rendelkezik. Következésképpen: ha diszjunktivistaként ki akarunk tartani a fenomenológiai externalizmust mellett, akkor olyan módon kell jellemeznünk a valósághű érzéki tapasztalatoktól szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen hallucinációkat, hogy azoknak *ne* tulajdonítsunk olyan fenomenális tulajdonságokat, amilyenekkel fenomenológiai perspektívából nézve a valósághű érzéki tapasztalatok rendelkeznek; csak így vehetjük ugyanis névértéken a valósághű érzéki tapasztalat fenomenológiai karakterisztikumait. Egyszóval: a hallucinációk és a megfelelő valósághű érzéki tapasztalatok szubjektív megkülönböztethetetlenségét nem szabad azzal magyaráznunk, hogy azok ugyanazzal a fenomenális karakterrel rendelkeznek. Azt kell mondanunk: a hallucinációk *nem* rendelkeznek olyan fenomenológiai karakterisztikumokkal, mint az azoktól szubjektíve megkülönböztethetetlen valósághű érzéki tapasztalatok. Ahogy Martin fogalmaz:

[A] diszjunktivistának azt kell mondania a hallucinatív érzéki tapasztalat mentális karakterisztikumáról: *semmi több nem mondható erről, mint az a relációs és episztemológiai állítás, hogy megkülönböztethetetlen az észleléstől*. Van egy bizonyos értelme tehát annak, hogy a diszjunktivista ragaszkodik ahhoz, hogy csak *negatív karakterisztikumai* vannak a [...] hallucinációnak: ez semmi azon felül, mint amit nem tudunk megkülönböztetni a valósághű tapasztalattól (Martin 2004. 72, kiemelések tőlem, T. J.).

Tiszta sor: ahhoz, hogy kitarthassunk a fenomenológiai externalizmus mellett, szemben Johnston diszjunktivizmusával *tagadnunk kell* a hallucinációk fenomenológiáját. Ebben és csak ebben az esetben vehetjük ugyanis jogosan névértéken a valósághű érzéki tapasztalatok fenomenológiáját.

2.

Ez az álláspont első pillantásra különösnek és implauzibilisnek hat: hogyan is lehet értelmesen kétségbe vonni a hallucinációk fenomenológiáját? A zsigeri visszautasításnak két oka lehet. Egyrészt gondolhatja valaki egyszerűen azt, hogy *analitikusan* igaz, hogy a hallucinációk azok az érzéki tapasztalatok, amelyek során nem érzékelünk tapasztalatfüggetlen entitásokat, de amelyek fenomenális karaktere megegyezik a valósághű érzéki tapasztalatokéval. Erre azt tudom mondani: *ez nyikván* nem analitikus igazság, hiszen más módon is meghatározható a hallucinációk természete – lásd Martin fentebbi passzusát.

Másrészt azért ragaszkodhat valaki ahhoz, hogy a hallucinációk és a megfelelő valósághű érzéki tapasztalatok ugyanazzal a fenomenális karakterrel rendelkeznek, mert elfogadja a *lokális szupervenienencia* tézist, amely szerint a mentális események (így az érzéki tapasztalatok) fenomenális karakterét kizárólag a szubjektum belső állapotai határozzák meg. Csakhogy – ahogy korábban megmutattam – a valósághű érzéki tapasztalatok fenomenológiája azt mutatja, hogy a valósághű érzéki tapasztalatainkat *relációsan* kell individuílnunk, ugyanis azok valamilyenségét vagy fenomenális karakterét *kint* a világban, a számunkra prezentálódó *tapasztalatfüggetlen tárgyon* tapasztaljuk. Ha pedig e fenomenológiai tényt névértéken vesszük (és hát ezt kell tennünk, különben nem tudunk elszámolni a valósághű érzéki tapasztalatok distinktív természetével!), akkor épp a lokális szupervenienencia tézist kell tagadnunk a valósághű érzéki tapasztalatok vonatkozásában. Következésképpen aki a lokális szupervenienencia tézisére alapozva érvel amellett, hogy a hallucinációk és a megfelelő valósághű érzéki tapasztalatok ugyanazzal a fenomenális karakterrel rendelkeznek, annak *elvé* el kell utasítania a fenomenológiai externalizmust, *elvé* tagadnia kell azt, hogy lehetséges az érzéki tapasztalatoknak fenomenológiailag plauzibilis, az érzéki tapasztalatok mindkét fenomenológiai karakterisztikumát „tisztelőben tartó” elmélete. Mindebből nyilván nem következik, hogy a lokális szupervenienencia tézis hamis, az viszont igenis következik, hogy a fenomenológiai tények miatt erősen *motivált*, hogy ne fogadjuk el. (A lokális szupervenienencia elmélet részletes bírálatáról amúgy lásd Martin 2004, 2006 és különösen Fish 2009. 4. fejezet).

3.

Ott tartunk, hogy a fenomenológiai externalizmust vagy naiv realizmust védelmező diszjunktivistának azt kell állítania, hogy a hallucinációk és a valósághű érzéki tapasztalatok *semmilyen* közös fenomenológiai karakterisztikummal nem rendelkeznek. Vagy ahogy William Fish kifejezi: a hallucinációk – szemben az azoktól szubjektíve megkülönböztethetetlen valósághű érzéki tapasztalatoktól – *nem rendelkeznek fenomenális karakterrel* (Fish 2009). Kizárólag ebben az esetben van jogunk névértéken venni a valósághű érzéki tapasztalat fenomenológiáját.

Csak hogy ha – megvédendő a fenomenológiai externalizmust – tagadjuk a hallucinációk pozitív fenomenológiai karakterisztikumait, akkor felmerül a kérdés: *miben áll* a hallucinációk és a megfelelő valósághű érzéki tapasztalatok szubjektív megkülönböztethetetlensége? Ha nem hivatkozhatunk a közös fenomenális karakterükre, akkor hogyan magyarázhatjuk a szubjektív megkülönböztethetetlenségüket?

Martin válasza a következő:

[E]gyszerűen el kell fogadnunk, hogy noha a hallucinatív szituációban hiányzik a kérdéses [fenomenológiai] tulajdonság, nem tudjuk pusztán a reflexiónk által, hogy e tulajdonság *hiányzik*... (Martin 2004. 66, kiemelés tőlem T. J.).

E megoldási javaslat a reflexió vagy introspekció „gyöngeségében” látja a megoldást. Eszerint: reflexiónkkal vagy introspekciónkkal hallucinációnk során nem „vesszük észre”, „nem detektáljuk”, hogy *hiányoznak* azok a fenomenális tulajdonságok, amelyekkel a megfelelő valósághű érzéki tapasztalataink rendelkeznek.

Ez számomra fonák álláspontnak tűnik. Az introspekció ugyanis éppen az a képességünk, amellyel a mentális események valamilyenségéhez vagy fenomenális tulajdonságaihoz hozzáférünk. (Épp az introspekciónk segítségével tártuk fel az érzéki tapasztalat fenomenológiai karakterisztikumait; ama jegyeket, amelyek „tisztelőben tartása” mellett a diszjunktív elmélet híveiként síkra szálltunk.) Következésképpen: nem úgy kell gondolkodnunk a valósághű és a megfelelő hallucinációk viszonyáról, hogy vannak bizonyos érzéki tapasztalatok (tudniillik: a genuin érzéki tapasztalatok), amelyek során az introspekció „fogja” azok intrinzikus fenomenológiai jegyeit, de az azoktól szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen hallucinációk során nem veszi észre azok hiányát. Ebben az esetben ugyanis *egy és ugyanazon* képesség (tudniillik: az introspekció) *fogyatékosságának* tudunk be valamit (tudniillik azt, hogy nem veszi észre a fenomenális tulajdonságok hiányát), amely képesség *erényét* (tudniillik azt, hogy feltárja a valósághű érzéki tapasztalat fenomenológiáját) más kontextusban *kitiűntettük*. Egyszóval: a hallucinációk és a megfelelő valósághű érzéki tapasza-

latok szubjektív megkülönböztethetetlenségét – szemben Martin álláspontjával – nem az introspekció fogyatékoságának kell betudnunk, hanem valamilyen más képességünk rovására kell írunk. Ahogy Fish fogalmaz:

[A]z a kérdés, hogy két [mentális] állapot megkülönböztethetetlen-e, nem az introspekció mechanizmusával magával kapcsolatos, hanem azzal a tudással, amire az introspekció alapján szert teszünk. [...] [A]zt láthatjuk: egy hallucináció akkor és csak akkor megkülönböztethetetlen egy bizonyos fajtájú valósághű tapasztalattól, ha ugyanazokat a hiteket és ítéleteket eredményezi, mint amelyet a megfelelő fajtájú veridikus tapasztalat eredményezett volna (Fish 2009. 94).

A bevezetőben megfogalmazott probléma megoldása tehát a következő: a valósághű érzéki tapasztalat és a megfelelő hallucináció *különböző* típusú események. Az előbbi rendelkezik, az utóbbi nem rendelkezik fenomenológiai karakterisztikumokkal. Annak a magyarázata, hogy e két, természetében különböző esemény a szubjektum számára megkülönböztethetetlen egymástól, az, hogy a két esemény *relációs/funkcionális mintázata* megegyezik. Egyszerűen: a hallucinációk azok a valamik, amelyeket – noha egyetlen intrinzikus tulajdonságuk sem azonos a megfelelő valósághű érzéki tapasztalatunkkal – valamilyen az introspektiontól *különböző* képességünk miatt tévesen valósághű érzéki tapasztalatnak tartunk. Mindez azt mutatja: *nem* kell az introspekció szerepét megnyirbálnunk ahhoz, hogy a mentális tartalmainkkal kapcsolatos önismeretünket megnyirbáljuk.

Megoldásom spekulatívnak tűnhet, ám ha érvelésem helytálló, megmutattam, hogy éppen ez az, amit állítanunk *kell* ahhoz, hogy névértéken vehessük az érzéki tapasztalat fenomenológiáját. Ez tehát a *transzcendentális lehetőségfeltétele* a fenomenológiai externalizmusnak.

IRODALOM

- Austin, John 1962. *Sense and Sensibilia*. Oxford, Clarendon Press.
- Ayer, Alfred Jules 1940. *Foundations of Empirical Knowledge*. London, Macmillan.
- Ayer, Alfred Jules 1956/1974. *The Problem of Knowledge*. London, Penguin Books.
- Broad, Charlie Dunbar 1952/1965. Some Elementary Reflexions on Sense-Perception. In Robert Swartz (szerk.) *Perceiving, Sensing and Knowing*. Berkeley – London – Los Angeles, University of California Press. 29–49.
- Burge, Tyler 1979. Individualism and the Mental. In Peter A. French – Theodore E. Uehling – Keith Howard (szerk.) *Midwest Studies in Philosophy IV*. Minneapolis, University of Minnesota Press. 73–121.
- Burge, Tyler 1986. Cartesian Error and the Objectivity of Perception. In Philip Pettit – John McDowell (szerk.) *Subject, Thought and Content*. Oxford, Clarendon Press. 117–136.
- Byrne, Alex 2001. Intentionalism Defended. *Philosophical Review*. 110/2. 199–240.
- Byrne, Alex – Michael Tye 2006. Qualia Ain't in the Head. *Noûs*. 40/2. 241–255.

- Campbell, John 2002. *Reference and Consciousness*. Oxford, Clarendon Press.
- Crane, Tim 2001. *Elements of Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Crane, Tim 2005a. What is the Problem of Perception? *Synthesis Philosophica*. 40. 237–264.
- Crane, Tim 2005b. The Problem of Perception. In *Stanford Online Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/>
- Dretske, Fred 1995. *Naturalizing the Mind*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Farkas, Katalin 2006. Indiscriminability and the Sameness of Appearance. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 106. 205–225.
- Farkas Katalin 2008. *The Subject's Point of View*. Oxford, Oxford University Press.
- Firth, Roderick 1965. Sense-Data and the Percept Theory. In Robert J. Swartz (szerk.) *Perceiving, Sensing and Knowing*. Berkeley/CAL, University of California Press. 204–270.
- Fish, William 2009. *Perception, Hallucination and Illusion*. Oxford, Oxford University Press.
- Foster, John 2000. *The Nature of Perception*. Oxford, Oxford University Press.
- Harman, Gilbert 1990/1997. The Intrinsic Quality of Experience. In Ned Block – Owen Flanagan – Güven Güzeldere (szerk.) *Nature of Consciousness*. Cambridge/MA, MIT Press. 663–675.
- Hellie, Benjamin 2007. Factive Phenomenal Characters. *Philosophical Perspectives*. 21. 259–306.
- Husserl, Edmund 1929/1972. Fenomenológia. Ford. Baránszky Jób László. In Vajda Mihály (szerk.) *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Budapest, Gondolat. 193–226.
- Jackson, Frank 1977. *Perception: A Representational Theory*. Cambridge/MA, Cambridge University Press.
- Johnston, Mark 2004. The Obscure Object of Hallucination. *Philosophical Studies*. 120. 113–183.
- Levine, Joseph 2006. Conscious Awareness and (Self-)Representation. In Uriah Kriegel – Kenneth Williford (szerk.) *Self-Representational Approaches to Consciousness*. Cambridge/MA, MIT Press. 174–197.
- Martin, Michael 1994. Perceptual Content. In Samuel Guttenplan (szerk.) *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford, Blackwell. 436–471.
- Martin, Michael 2002. The Transparency of Experience. *Mind and Language*. 17. 367–425.
- Martin, Michael 2004. The Limits of Self-Knowledge. *Philosophical Studies*. 120. 39–89.
- Martin, Michael 2006. On Being Alienated. In Tamar S. Gendler – John H. Hawthorne (szerk.) *Perceptual Experience*. Oxford, Oxford University Press. 354–410.
- Merleau-Ponty, Maurice 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- Price, Henry Habberley 1932. *Perception*. London, Methuen.
- Putnam, Hilary 1975. The Meaning of „Meaning”. In Hilary Putnam *Mind, Language and Reality*. Cambridge, Cambridge University Press. 215–272.
- Putnam, Hilary 1988/2000. *Reprezentáció és valóság*. Ford. Imre Anna. Budapest, Osiris.
- Robinson, Howard 1994. *Perception*. London, Routledge.
- Searle, John 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Siegel, Susanna 2004. Indiscriminability and the Phenomenal. *Philosophical Studies*. 120. 90–112.
- Siegel, Susanna 2008. The Epistemic Conception of Hallucination. In Adrian Haddock – Fiona Macpherson (szerk.) *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford, Oxford University Press. 205–224.
- Smith, David A. 2002. *The Problem of Perception*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Snowdon, Paul 1992. How to Interpret „Direct Perception”. In Tim Crane (szerk.) *The Contents of Perceptual Experience*. Cambridge, Cambridge University Press. 48–78.

- Strawson, Peter Frederick 1979/2002. Az észlelés és az észlelés tárgyai. Ford. Farkas Katalin. In Forrai Gábor (szerk.) *Mikor igazolt egy hit?* Budapest, Osiris. 119–143.
- Tózsér János 2003. Az észlelés diszjunktív elmélete. In Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.) *Bölcsélet és analízis*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 182–200.
- Tózsér János 2004. Az érzéki tapasztalat tartalma. In Pléh Csaba – Kampis György – Csányi Vilmos (szerk.) *Az észleléstől a nyelvig*. Budapest, Gondolat. 61–79.
- Tózsér János 2005a. *Az észlelés diszjunktív elmélete*. ELTE BTK, PhD értekezés.
- Tózsér János 2005b. The Content of Perceptual Experience. In Gábor Forrai – George Kampis (szerk.) *Intentionality: Past and Future*. Amsterdam – New York, Rodopi Press. 91–109.
- Tózsér János 2005c. Milyen metafizikai problémát teremt a hallucinációk lehetősége? *Magyar Filozófiai Szemle*. 2005/3. 581–600.
- Tózsér János 2009. The Phenomenological Argument for the Disjunctive Theory of Perception. *European Journal of Analytic Philosophy*. 5/2. 53–66.
- Tye, Michael 1992. Visual Qualia and Visual Content. In Tim Crane (szerk.) *The Contents of Experience*. Cambridge, Cambridge University Press. 158–177.
- Tye, Michael 1995. *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Tye, Michael 2000. *Consciousness, Color and Content*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Valberg, John J. 1992. The Puzzle of Experience. In Tim Crane (szerk.) *The Contents of Experience*. Cambridge, Cambridge University Press. 18–47.

Makacs érzelmek és morális felelősség*

I. BEVEZETÉS

Makacs érzelmeknek azokat az érzelmeket nevezzük, amelyek valamilyen értelemben – hogy milyen értelemben, az többek között ezen vizsgálódás tárgya – ellentmondanak az egyén tudatosan vallott hiteinek. A makacs érzelmek legjellegzetesebb megnyilvánulásai a fóbiák – amikor olyasmitől félünk, amit nem tartunk veszélyesnek –, de hasonlóan makacs az a düh, amelyet olyasvalaki iránt érzünk, aki nem okozott kárt nekünk; vagy az a féltékenységi érzés, amely a partnerünkbe vetett feltétlen bizalom ellenére sem szűnik meg kínozni bennünket.

A makacs érzelmek legalább annyi problémát okoznak a felelősség- és érzelmelméletek számára, mint azoknak az embereknek, akik átélik őket. A fő probléma mindkét esetben azonos: ezen érzelmek irracionális volta. A cikk első fejezetében (1.) azzal foglalkozom, hogy ez az irracionális miként modellezhető a különböző érzelmelméletek keretein belül, és emellett fogok érvelni, hogy önmagában sem a kognitívizmus, sem a non-kognitívizmus nem tudja kielégítő leírását és magyarázatát nyújtani a makacs érzelmek jelenségének. Ezek után (2.) rátérek azoknak a felelősségelméleteknek a tárgyalására, amelyek a legígéretesebb jelöltnek tűnnek arra, hogy számot adhassunk az érzelmeinkért viselt felelősség természetéről, tárgyáról és lehetséges morális igazolásáról. A probléma ez esetben többrétű. Egyfelől a felelősségelméletek jelentős része egyáltalán nem tud számot adni az érzelmeinkért viselt felelősségre. Ennek oka egyszerű: mivel érzelmeinket nem tudjuk olyan módon megválasztani, mint cselekedeteinket, sok tradicionális elmélet szerint ezek egyáltalán nem lehetnek adekvát tárgyai a felelősségtulajdonításnak. De még ha félre is tesszük ezt az általános ellenvetést, a fennmaradó felelősségelméletek, amelyek az érzelmek *expresszív* természetére apellálva kívánják megalapozni az érzelmeinkért viselt felelősséget, továbbra sem tudják megmagyarázni, hogyan lehetséges, hogy bizonyos esetekben olyan érzelmekért is felelősnek tartunk másokat, amelyekkel az illető

* Ezúton szeretnék köszönetet mondani a 2010. május 29-én megrendezett *Irracionalitás* konferencia szervezőinek és résztvevőinek. A cikk megírását az NKTH ERC_HU BETEGH09 pályázat támogatta.

a legkevésbé sem azonosult, és amelyeknek a tartalmával a legkevésbé sem ért egyet.

A 3. fejezetben amellet fogok érvelni, hogy mind az érzelemelméleti, mind a felelősségelméleti problémára az nyújthat megoldást, ha feladjuk, hogy egységes elméletét nyújthatjuk az érzelmeknek akár kognitivistá, akár non-kognitivistá alapokon. Ismertetni fogom D’Arms és Jacobson elméletét, amely megkülönbözteti az érzelmek két típusát – a *természetes érzelmfajtákat* és a *kognitív hangolásokat* –, melyek közül az előbbinek evolúciós non-kognitivistá, az utóbbinak kognitivistá magyarázatát adja. Tézisem szerint ezen megkülönböztetés segítségével az is világossá válik, hogy mely érzelmek lehetnek és melyek nem lehetnek a felelősségtulajdonítás tárgyai. Amellet fogok érvelni, hogy mivel a természetes érzelmfajták nem feltételeznek semmilyen kognitív tartalmat, ezért nem is érzékenyek az egyén hiteire, ami viszont szükséges feltétele a felelősségtulajdonításnak. Ezzel szemben a kognitív hangolások konstitutív elemei bizonyos hitek, amelyek a felelősség-tulajdonítás tényleges tárgyai.

A megoldás érdekessége és egyben előnye – szemben a filozófiai irodalomban irracionálisként tárgyalt többi jelenséggel, az akaratgyengességgel és az önbecsapással –, hogy nem adja önálló morálpszichológiai magyarázatát a makacs érzelmeknek. Ehelyett arra a feltételezésre épít, hogy megfelelő érzelemelmélettel nemcsak a makacs érzelmek jelensége írható le, de egy adekvát felelősségelmélettel párosítva (amelynek a konkrét céltól független előnyeit reményeim szerint a későbbiekben sikerül bemutatnom) az érzelmekért – és ezen belül a makacs érzelmekért – viselt felelősség problémája is megoldható. A végeredményt tekintve tehát a makacs érzelmek jelensége nem önálló problémakör, sokkal inkább indikátor, amely rámutat arra, hogy érzelem- és felelősségelméleteinknek milyen kihívásokra szükséges választ adniuk.

II. ÉRZELEMELMÉLETEK

Az érzelemelméletek a legdurvább, ám jelen céljainknak megfelelő felosztás szerint két nagy csoportra oszthatók: kognitivistá és non-kognitivistá elméletek-re.¹ A kognitivistá elméletek extrém formájukban azt állítják, hogy az érzelmek

¹ Elképzelhető egy harmadik csoport különválasztása is (lásd Goldie 2007), amelyet percepció elméleteknek nevezünk. Ezek azonban roppant heterogén csoportot alkotnak, amely időnként a kognitivistá (kvázi-kognitivistá), máskor a non-kognitivistá elméletekkel mutat hasonlóságot. Bár bizonyos kvázi-kognitivistá elméletek képviselői szerint éppen a makacs érzelmek modellezésének tekintetében sikeresebbek, mint kognitivistá társaik, ám ezt legtöbbször azzal érik el, hogy olyan obskúrusnak tűnő mentális állapotokat feltételeznek, amelyek alaposabb kidolgozás után vélhetően csak egy újfogalmazott kognitivistá álláspontnak bizonyulnak. Összegezve tehát két okom van arra, hogy a percepcióelméleteket és a kvázi-kognitivistá elméleteket figyelmen kívül hagyjam a tárgyalás során: (i) mivel ezen elméletek rendkívül heterogének, ezért vizsgálatuknak minden prominens elméletre egyenként kelle-

nem mások, mint ítéletek (Solomon 1973, Nussbaum 2001). Amikor félek valamitől, akkor egyszerűen úgy ítélem meg, hogy az a dolog veszélyes; a büntudatom nem más, mint az az ítéletem, hogy valami rosszat tettem – és így tovább. A kognitívizmusnak ez a formája azonban kézenfekvő ellenvetések tárgya, melyek közül itt csak a legfontosabbat emelem ki: mivel igen gyakran hozunk a fentiekhez hasonló ítéleteket anélkül, hogy részesei lennénk bármilyen érzelmi tapasztalatnak, a kognitívizmus extrém formájában nem képes számot adni arról, hogy mi okozza a különbséget a két eset között.

Ezen problémát figyelembe véve a kortárs kognitvista elméletek többnyire két komponens segítségével írják le az érzelmeket: egy propozicionális tartalommal rendelkező mentális állapot vagy esemény (*hit* vagy *ítélet*) és egy hozzá társuló *érzés* megkülönböztetésével. Ezen elméletek különböző formákat ölthetnek annak függvényében, hogy miként határozzák meg a két komponenst és ezek egymáshoz való viszonyát. Abban viszont megegyeznek az extrém kognitivistákkal, hogy valamilyen hitszerű mentális állapotot vagy eseményt az érzelem konstitutív részének tartanak.

Hogyan alkalmazható a kognitvista elmélet a makacs érzelmekre? Tegyük fel, hogy valaki irracionálisan retteg az egerektől. Kezdeti meghatározásunkat követve az egyénnek két mentális állapotot tulajdonítunk: (1) a félelem érzését, ha egerek vannak a társaságában és (2) az őszinte hitet, hogy az egerek nem félelmetesek. A kognitvista elmélet szerint viszont nem érezhetünk félelmet az egerek iránt, amennyiben nem rendelkezünk azzal a hittel, hogy az egerek félelmetesek. A makacs érzelmek tehát abból erednek, hogy az érzelmet átélő személy inkonzisztens hitekkel rendelkezik.

Ezen értelmezés kétségtelen előnye, hogy képes számot adni arról, miért irracionálisak a makacs érzelmek. Ám ez már túl sok is a jóból. A morálpszichológiai elméletek egyik alapvető feltevése az, hogy az embereknek nincsenek egymásnak szögesen ellentmondó hiteik. A feladat éppen abban áll, hogy megmutassuk: bár kétségtelenül tapasztalható valamilyen ellentmondás az irracionális jelenségek esetében, az egymásnak látszólag ellentmondó elemek valójában a mentális állapotok más-más típusához tartoznak, vagy nem pontos ellentétei egymásnak. De van egy második probléma is: valójában mi okunk van feltételezni, hogy akik fóbias félelemben szenvednek, azt hiszik, hogy félelmük tárgya veszélyes? Hiszen ha rákérdeznénk, nyilvánvalóan azt állítanák, hogy tisztában vannak az adott dolog veszélytelenségével, és ennek a meggyőződésüknek megfelelően érvelnek és járnak el – minden olyan esetben, amikor az adott tárgy nincs a közvetlen környezetükben. Úgy tűnik tehát, hogy az egyetlen ok, amiért el kell

ne kitérnie; (ii) mindkét elméletcsoport meglehetősen instabil, így – az irodalomban többször megfogalmazott kritikák alapján – okkal feltételezhetjük, hogy képviselőik strukturálisan hasonló problémákkal küzdenek a makacs érzelmek modellezésében, mint kognitvista és non-kognitvista társaik.

fogadnunk, hogy a makacs érzelmek háttérében inkonzisztens hitek állnak, épp az, hogy elfogadtuk a kognitivist elméletet. A kognitivisták tehát nem tudnak független érveléssel szolgálni modelljük helyességéről.

Ezzel szemben a non-kognitivist pozíció szerint – a William James által teremtetett tradíciót követve – érzelmeink olyan érzések, amelyekkel testünk és a külvilág változásaira reagálunk. Amikor tehát félelmet érzünk, akkor nem azt a hitünket fejezzük ki, hogy környezetünk veszélyeket rejt, hanem azokra a fizikai változásokra reagálunk, amelyeket tipikusan a veszélyhelyzetek váltanak ki a szervezetünkben. Vagy más szóval, a pszichológia-tankönyvek közhelyeit idézve: nem azért mosolygunk, mert vidámak vagyunk; azért vagyunk vidámak, mert mosolygunk.

A non-kognitivist elméleteket legtöbbször azzal vádolják, hogy egyáltalán nem tudnak számot adni a makacs érzelmekről, hiszen semmilyen kognitív komponens nem feltételeznek az érzelmek leírásához. A 3. részben amellet fogok érvelni, hogy ez a vád nem állja meg a helyét; bár a non-kognitivisták valóban nem két kognitív komponens ütközéseként írják le a makacs érzelmeket, ám ez nem jelenti azt, hogy semmilyen módon ne tudnának számot adni róluk. Azon evolúciós magyarázatok, amelyeket a non-kognitivisták nagy előszeretettel használnak fel az érzelmek eredetének és alaptípusainak leírásához, kitűnően alkalmasak arra is, hogy megmutassák, mitől „unfitting” vagy diszfunkcionális egy makacs érzelem.

III. FELELŐSSÉGELMÉLETEK

Eugen Schlossberger (1986) világosan fogalmazza meg azt a köznap i intuíciónkat, hogy az emberek morálisan megítélhetők – és így a sztenderd definíció szerint morálisan felelősek – bizonyos érzelmeikért. Példája Charlie, aki ugyan soha nem kínozna állatokat, de élvezi, ha szemtanúja lehet állatok kínzásának:

Képtelenség tagadni, hogy morális fejlődés lenne Charlie részéről, ha többé nem élvezné a szenvedő állatok látványát. Vagy azt is mondhatnánk, hogy valaki, aki minden tekintetben ugyanolyan, mint Charlie, csak nem élvezi a szenvedő állatok látványát, morális értelemben kíváncsabb személy Charlie-nál. Charlie tehát morálisan jobb ember lenne, ha többé nem élne át ilyen szadisztikus örömeket (Schlossberger 1986. 40).

Dacára annak, hogy érzelmeink erkölcsi bírálata mindennapos jelenség, a felelősségelméleteknek csupán egy csekély része képes bármilyen formában számot adni arról, hogyan lehetnek érzelmeink morális megítélés, dicséret vagy bírálat tárgyai. Ennek legfontosabb oka az, hogy mind a múltban, mind a jelenben a felelősségelméletek fő céljuknak a cselekedetekért viselt felelősség kritériu-

mainak megadását és ezen felelősségtulajdonítási gyakorlatok morális igazolását tekintették. Az a tény, hogy felelősségünk gyakran kiterjed attitűdjeinkre – legdominánsabban hiteinkre, érzelmeinkre és karakterünkre – is, az elmúlt néhány évtizedben vált csak vizsgálat tárgyává, szakirodalma pedig, összevetve a cselekedetekkel foglalkozó munkákkal, jelenleg is csekély. Ennek a prioritásbeli különbségnek azonban olyan következményei vannak, amelyek további akadályokat gördítenek az attitűdökért viselt felelősség leírása elé. Talán a legszélesebb körben elterjedt elv a felelősségelméletek irodalmában a kontroll-elv, tudniillik hogy nem lehetünk felelősek olyan dolgokért, amelyek felett nem gyakorlunk tudatos kontrollt. Bár az elv több szempontból is tisztázásra szorul, annyi bizonyosnak tűnik, hogy alkalmazása kizárja az érzelmeket azon dolgok köréből, melyekért morálisan felelősek lehetünk. Mivel érzelmeinket nem tudjuk cselekedeteinkhez hasonlóan megválasztani, a fölöttük gyakorolt befolyásunk pedig a legjobb esetben is indirekt és részleges (vö. Ben-Ze’ev 2000), kérdéses, milyen alapon lehetnének morális megítélés tárgyai.

Másutt (Réz 2011) már érveltem amellett, hogy a legmeggyőzőbb és filozófiai szempontból legtarthatóbb mód arra, hogy számot adjunk az attitűdökért viselt felelősségről az, ha egyszerűen feladjuk a kontroll-elvet. Bár ez a megoldás sok szempontból a legellentmondásosabb – az elv széleskörű elfogadottságának és intuitív erejének köszönhetően –, és előnyei mellett területi okokból e helyütt nem tudok részletekbe menően érvelni, annyit mindenképp érdemes megjegyezni, hogy feladását a felelősségvállalás mindennapi gyakorlatának számos aspektusa indokoltta teszi. A kontroll-elv ugyanis nem csak az attitűdök esetében sérül; a vétkes cselekedetek egy jelentős és különösen érdekes részét is tudatos kontroll hiányában hajtjuk végre. A figyelmen kívül hagyás, a feledékenység, a hanyagság talán a leggyakoribb tárgyai a morális bírálóknak, miközben elkövetésüket épp a tudatosság hiánya okozza. Amennyiben tehát tartani szeretnénk magunkat a kontroll-elvhez, nemcsak azt kell elfogadnunk, hogy illegitim másokat az attitűdjeik miatt megítélni, de a vétkes cselekedetek terén is komoly nehézségekbe ütközünk. Felmerül természetesen a lehetőség, hogy a kontroll fogalmát a tudatosságra való hivatkozás nélkül fogalmazzuk át (vö. Sher 2006), ám kérdéses, hogy az így kapott fogalom jelentése megőriz-e bármit is a szó mindennapi használatából.

Most tehát csak azokat az elméleteket fogom megvizsgálni, amelyek a kontroll-elv feladásával kívánnak magyarázatot adni az attitűdjeinkért viselt felelősség problémájára. Ezen, nemrégiben kidolgozott elméleteket Thomas Scanlon *What We Owe to Each Other* című könyvében kifejtett megkülönböztetése nyomán, amelyet *responsibility as attributability* és *substantive responsibility* között tesz, atribucionizmusnak fogom nevezni. Az elméletet részletesen Angela Smith dolgozta ki és gondolta tovább cikkeiben (2005, 2008). Bár a két elmélet között felfedezhetőek árnyalatnyi különbségek, ezek az érvelés menetét és a jelenleg tárgyalt problémát nem érintik, ezért a továbbiakban kizárólag Smith írásaira fogok hivatkozni.

Az attribucionizmus a felelősség kérdését nem a büntetés, és még csak nem is a hibáztatás felől közelíti meg. Felelősségfogalma ennél tágabb, és ezért bizonyos értelemben gyengébb: felelősnek lenni valamiért annyit tesz, hogy az adott dolog nekünk *tulajdonítható* (attribuálható), ennél fogva válaszadással, magyarázattal, igazolással tartozunk érte. Mindennek pedig Smith elmélete szerint mindösszesen annyi a feltétele, hogy az adott dolog (mentális attitűd, cselekedet vagy mulasztás) kifejezze a cselekvő által vallott értékítéleteket, vagy más megfogalmazásban érzékeny legyen ezekre.

Ez persze ebben a formában meglehetősen homályos. Ám ha rátérünk az érzelmekért viselt felelősség témájára, világossá válhat, mit ért Smith azon, hogy egy attitűd érzékeny az egyén értékítéleteire:

Az elmélet, amelyet ki szeretnék fejteni, abból a gondolatból indul ki, hogy bizonyos mentális állapotok összeköttetésben állnak bizonyos ítéletekkel. Ez annyit tesz, hogy ha valaki őszintén vall egy bizonyos értékítéletet, akkor bizonyos más mentális állapotokkal is rendelkeznie kell. A kérdéses „kell” a racionalitás értelmében vett kellés, és mint ilyen, egy olyan racionális ideált fogalmaz meg, amelynek aktuális attitűdjeink nem mindig felelnek meg. [...] Íme, egy egyszerű példa arra a kapcsolatra, amire gondolok: ha őszintén úgy gondolom, hogy nincs semmi veszélyes vagy fenyegető a pókokban, akkor nem kellene félelmet éreznem irántuk. A félelem érzése fogalmilag kapcsolódik ahhoz az ítélethez, hogy a félelem tárgya veszélyes vagy fenyegető; abból az ítéletemből tehát, hogy a pókok semmiféle veszélyt vagy fenyegetést nem jelentenek számomra, racionálisan következik, hogy nem kellene félnem tőlük (Smith 2005. 253).

Smith gondolatmenete tehát a következőképp rekonstruálható: mivel konceptuális (vagy racionális) kapcsolat köt össze bizonyos ítéleteket² bizonyos érzelmekkel, ezért ezen kapcsolatok természetéből kiindulva jogosan következtethetünk arra, hogy ha valaki bizonyos érzelmeket él át, akkor bizonyos értékítéletekkel rendelkezik. Érzelmeinkért azért vagyunk felelősek, mert kifejezik ezen értékítéleteket, amelyek – bár ez nem válik explicitté Smith tárgyalásában, de aligha elkerülhető konklúzió – a felelősségtulajdonítás végső tárgyai.

Ezen a ponton azonban két, egymással versengő interpretációja képzelhető el Smith elméletének, és a makacs érzelmek tárgyalása során sok múlik azon, hogy melyiket választjuk. Egyfelől mondhatjuk azt, hogy csak azok az érzelmeink – érzelmeken itt érzelempéldányokat értve – lesznek nekünk tulajdoníthatók, amelyek érzékenyek az ítéleteinkre. Ez az értelmezés nyilvánvalóan kizárna *minden* makacs érzelmet, hiszen ezek – kezdeti definíciónk alapján –

² Azok az értékítéletek, amelyeket Smith említ, valójában saját definíciója szerint közelebb állnak a hitekhez, mint az ítéletekhez, mert hosszú távon fennállnak, és diszpozicionális karakterrel rendelkeznek.

nemhogy összhangban lennének, de éppen hogy ellentétesek az egyén hiteivel. Ám mondhatjuk azt is – és a fenti idézet ezt az értelmezést teszi valószínűvé –, hogy mivel érzelmeink *ekben* egytől egyig érzékenyek ítéleteinkre, ezért az attribucionista elmélet alapján *minden* érzelmünkért felelősek vagyunk. A kivételek, tudniillik a makacs érzelmek, irracionális jelenségek, az őket átélő egyén pedig igenis felelős – ezen érzelmek irracionalitásáért.

Melyik formáját fogadjuk el az attribucionizmusnak? Nos, amennyiben célnak az, hogy a hétköznapi gyakorlatunkat legpontosabban leíró elméletet fogadjuk el, akkor egyiket sem. A makacs érzelmek ugyanis egyáltalán nem esnek homogén elbírálás alá a felelősségtulajdonítás tekintetében. Egyfelől a főbiás félelmet – Smith állításával ellentétben – nemhogy ritkán bíráljuk, de a legtöbb kontextusban épp arra szolgál, hogy felmentse a cselekvőt a felelősség alól. Arra hivatkozni, hogy félelmem főbiás, tehát irracionális, a hétköznapiakban valami olyasmit fejez ki, hogy nem tartozik hozzám, semmilyen módon nem áll a fennhatóságom alatt. Másrészt viszont vannak olyan makacs érzelmek is, amelyek mintegy *felülírják* nyíltan hangoztatott hiteinket. Azokat, akik azt vallják, hogy minden etnikai csoport egyenlő értékű, mégis gyanakvást vagy megvetést éreznek, ha egyes etnikai csoportok képviselőivel találkoznak, ugyanúgy megilleti a kirekesztés vádját, mint azokat, akik szóban sem állnak ki ezen értékek ellen. De az sem ér sokat, ha kiselőadást tartunk a valóságshow-k dögletes érdektelenségéről, miközben kéjes örömmel követjük a villalakók legújabb összetűzéseit.

Az előző bekezdésekben azt mutattam be, hogy még ha sikerül is adekvát módon számot adnunk az érzelmeinkért viselt felelősségről – amelyre véleményem szerint az attribucionizmus az egyetlen alkalmas jelölt –, arra továbbra sem kaptunk választ, hogyan lehetséges, hogy bizonyos makacs érzelmek felmentenek a felelősség alól, míg mások esetében akár az egyén fennen hangoztatott hiteinek figyelmen kívül hagyásával is megítéljük az érzelmeit konstituáló ítéleteket. Ha az attribucionizmus érzelempéldányokra alkalmazott elméletét fogadjuk el, akkor semmilyen makacs érzelemért nem lehetünk felelősek; míg ha az attribucionizmusnak az érzelmekre mint mentálisállapot-típusra vonatkozó értelmezését fogadjuk el, akkor minden egyes érzelmünk és így minden makacs érzelmünk morális megítélés tárgya.

A következőkben amellet szeretnék érvelni, hogy az attribucionista elméletek ezen hiányossága érzelmelméleti elkötelezettségeikből következik. Mint azt láthattuk, Smith konceptuális kapcsolatot tételez értékítéletek és érzelmek között, ezzel pedig elkötelezi magát a kognitivisták tradíció mellett. Amennyiben sikerül megmutatnunk, hogy nem minden érzelemnek konstitutív eleme egy hit, akkor ezen érzelmeket – akár makacsak, akár nem – kizárhatjuk a felelősségtulajdonítás köréből, mert nem érzékenyek az egyén értékítéleteire.

IV. TERMÉSZETES ÉRZELEMFAJTÁK ÉS KOGNITÍV HANGOLÁSOK

The Significance of Recalcitrant Emotion (or, Anti-Quasijudgmentalism) (2003) című cikkükben D'Arms és Jacobson az érzelmek két típusát különböztetik meg. A *természetes érzelemfajták* olyan, relatíve elkülönített biológiai mechanizmusok termékei, amelyek célja, hogy az életben maradás szempontjából kulcsfontosságú külső ingerekre reagáljanak. A természetes érzelemfajták – ezek közé tartozik a pszichológusok által meghatározott öt alapérzelem is – tehát arra a célra evolválódtak, hogy monitorozzák környezetüket, és felhívják a figyelmet például a veszélyre vagy egy rivális jelenlétére. D'Arms és Jacobson tézise szerint a mechanizmus, amelynek működése eredményeként ezen érzelmek létrejöttek, bár kognícióunktól nem teljesen független, nyelviségünktől igen.

A *kognitív hangolások* ezen természetes érzelemfajták alosztályai, amelyeket annak alapján csoportosítunk, hogy mi a tárgyuk, vagy milyen közös gondolatot fejeznek ki. Ilyen például a honvágy, az a szomorúság, amelyet azért érzünk, mert távol vagyunk az otthonunktól. Ezek a kognitív hangolások tehát valójában nem független érzelmek, hanem a természetes érzelemfajták speciális típusai. Míg a természetes érzelemfajták zárt osztályt alkotnak – habár pontos listázásuk, mint azt D'Arms és Jacobson is hangsúlyozza, az empirikus tudományok feladata –, kognitív hangolásból végtelen számú áll rendelkezésünkre, hiszen gyakorlatilag bármilyen gondolatot egy természetes érzelemfajtaival párosítva egy új kognitív hangolást nyerünk.

D'Arms és Jacobson megkülönböztetése tehát igazságot tehet kognitivisták és non-kognitivisták között: míg a természetes érzelemfajták valóban olyan érzések, amelyek a külvilág és a szervezetünk változásait detektálják, és nem feltételeznek semmilyen hitet vagy ítéletet, addig a kognitív hangolásokat éppen ezek a gondolatok egyesítik és különböztetik meg más érzelmektől. Nem mellesleg pedig választ kaptunk arra is, hogyan jönnek létre a makacs érzelmek leggyakoribb változatai, a főbiák: a feszültség nem két azonos, nyelvi típusú érték-ítélet között feszül, hanem két független mechanizmus, egy nyelvi és egy nem nyelvi között. Míg „érzelempontunk” azt jelzi, hogy valami által fenyegetve vagyunk, addig a tudatos nyelvi folyamatok ennek ellentétéről biztosítanak.

Makacs érzelmek és morális felelősség

A 2. fejezet végén azt állítottam, hogy az attribucionista felelősségelméletek azért nem tudnak számot adni a makacs érzelmekért viselt morális felelősségről, mert egy egységes kognitivistai érzelmelmélet mellett kötelezték el magukat. De mi történik akkor, ha elfogadjuk a D'Arms és Jacobson által javasolt megkülönböztetést természetes érzelemfajták és kognitív hangolások között? Ez esetben Smith elméletének alábbi, módosított változatát kapjuk: mivel a természe-

tes érzelemfajták *elvileg* sem érzékenyek értékítéleteinkre, ezért nem vagyunk morálisan megítélhetőek félelmeink, meglepetésünk vagy spontán örömeink alapján. Másfelől viszont a kognitív hangolásokra igaz lesz mindaz, amit Smith leírt: mivel ezen érzelmek konceptuális kapcsolatban állnak bizonyos ítéletekkel, ezért az érzelem felismeréséből joggal következtethetünk arra, hogy az érzelem átélője bizonyos értékítéleteket elfogad igaznak.

Amint azt tehát bevezetőmben előrebocsátottam, a makacs érzelmek problémája valójában nem önálló jelenség sem az érzelemelméletek, sem a felelősségelméletek számára: egy megfelelő érzelemelmélet anélkül oldja meg a velük kapcsolatos rejtélyeket, hogy bármifajta független modellt kellene felépítenünk leírásukra. Egyetlen probléma azonban még tárgyalásra vár. D'Arms és Jacobson modellje plauzibilis választ adott arra a kérdésre, hogyan jöhet létre makacs érzelem a természetes érzelemtípusok esetében: két független értékelési rendszer kerül ilyenkor egymással konfliktusba. De mi a helyzet a makacs érzelmekkel a kognitív hangolások esetében? Mégiscsak visszajutunk oda, hogy a makacs érzelem megélője inkonzisztens hitekkal rendelkezik? Úgy tűnik, mintha a kognitivisták dilemmája bukkanna fel újra, csak szűkebb hatókörben.

D'Arms és Jacobson alapján kétféle megoldást adhatunk a fenti dilemmára. Egyfelől mondhatjuk azt, például a kirekesztő érzelmű, ám egyenlőséget hirdető cselekvőnk esetében, hogy a megvetés vagy a gyanakvás nem kognitív hangolás, hanem természetes érzelemfajta – ezzel visszajutunk a fóbiákra kínált megoldáshoz. Ezen megoldás nyilvánvaló hátránya, hogy – intuícióink dacára – el kell ismernünk, hogy a kirekesztő érzések nem lehetnek morális megítélés tárgyai. Másfelől, és ez a szerzőpáros bevett válasza, eliminálhatjuk a problémát azaz, hogy azt állítjuk: nem léteznek stabil (tehát hosszú távon vissza-visszatérő) makacs érzelmek a kognitív hangolások esetében. A kisebbségi csoportok iránt gyanakvó vagy a valóságshow-kat megvetve élvező cselekvőnk tehát mindössze egy furcsa átmeneti állapotban vannak, amely elmúlik, amint valamely hitük megszilárdul.

Véleményem szerint egyik megoldás sem kielégítő. Míg az első empirikus alátámasztás nélkül nyilvánítana természetes érzelemfajtának számos komplex érzelmet, addig a másik nem kíván tudomást venni arról, milyen hosszan és vehemensen tudunk ágálni hiteink mellett ellentétes érzelmeink dacára is. Ám az, amit a felelősségtulajdonítással kapcsolatban említettünk, itt talán hasznos lehet. Akkor úgy fogalmaztam, hogy érzelmeink sok esetben mintha felülírnák, érvénytelenítenék ítéleteinket. Érzésem szerint ez több mint metafora: azért tartunk másokat olyan gyakran vétkesnek bizonyos érzelmeikért, annak ellenére, hogy hevesen bizonygatják annak ellenkezőjét, mert az érzelmeik fényében fennn hangoztatott hiteik nem tűnnek őszintének. Ez a megoldás némiképp spekulatívnak tűnhet, ám valójában kizárólag olyan dolgokból következik, amelyeket korábban már érintettem. A korábbiakban elfogadtuk, hogy (i) a kognitív hangolások konstitutív elemei bizonyos hitek, és hogy (ii) senkinek nincsenek

inkonzisztens hitei. Ám ha ez a két tézis igaz, akkor a fenti helyzeteket egyedül úgy írhatjuk le, mint amelyekben az egymásnak ellenmondó hit és érzelem közül a hit az, amellyel az egyén valójában nem rendelkezik (tekintve, hogy a másik hitéről tanúbizonyságot tesz az a kognitív hangolás, amely nem jöhetne létre az adott hit hiányában).

V. KONKLÚZIÓ

Az eddigiekben azokat a problémákat ismertettem és igyekeztem megoldani, amelyekkel az ún. makacs érzelmek jelensége kapcsán szembesülnek az érzelem- és felelősségelméletek. Két kérdésre kerestem választ: (1) Milyen érzelemelmélet képes leírni a makacs érzelmek irracionálisát oly módon, hogy közben nem feltételezi azt, hogy a makacs érzelmeket átélő egyénnek inkonzisztens hitei vannak? (2) Milyen felelősségelmélet képes számot adni arról, hogy míg bizonyos makacs érzelmekért felelősnek tartunk másokat, addig mások – tipikusan a főbiák – felmentést kínálnak a felelősség alól? Amellett érveltem, hogy a megoldást egy olyan érzelemelmélet nyújthatja, amely az érzelmek bizonyos típusaival kapcsolatban kognitivistá, míg más típusaival kapcsolatban non-kognitivistá pozíciót foglal el (ezzel feladva azt az amúgy derék törekvést, hogy egységes elméletét nyújtsuk az érzelmek természetének). Röviden ismertettem D’Arms és Jacobson megkülönböztetését természetes érzelemfajták és kognitív hangolások között, mint egy lehetséges elméletet, amely az ún. attribucionista felelősségelmélettel párosítva adekvát választ adhat a felvetett kérdésekre.

Ezt a stratégiát követve az (1) kérdésre a válasz az, hogy míg a természetes érzelemfajták esetében a makacs érzelmek két, egymástól független értékelő rendszer eltérő ítéletének feszültségéből jönnek létre, addig a kognitív hangolások esetében a makacs érzelmek annyiban látszólagosak, hogy jó okunk van megkérdőjelezni a cselekvő hitének őszinteségét. A (2) kérdésre Angela Smith elméletét követve és kiegészítve amellett érveltem, hogy főbiáinkért azért nem vagyunk morálisan megítélhetőek, mert a természetes érzelemfajták – köztük a félelem – nem érzékenyek az értékítéleteinkre, ily módon nem tulajdoníthatók nekünk. Ezzel szemben a kognitív hangolások konstitutív elemei bizonyos hitek, amelyek a felelősségtulajdonítás végső tárgyai.

IRODALOM

- Ben-Ze'ev, Aaron 2000. *The Subtlety of Emotions*. MIT Press.
- D'Arms, J. – Daniel Jacobson 2003. The Significance of Recalcitrant Emotion (or, Anti-Quasi-judgmentalism). In Anthony Hatzimoysis (szerk.) *Philosophy and the Emotions*. New York, Cambridge University Press. 127–145.
- Goldie, Peter 2007. Emotion. *Philosophy Compass*. 2/6. 928–938.
- James, W. 1884. What is an Emotion? *Mind*. 9. 188–205.
- Nussbaum, M. 2001. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Réz Anna 2011. Responsibility for Emotions: An Attributionist Account. *Praxis* (megjelenés alatt).
- Scanlon, Thomas 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Harvard University Press.
- Schlossberger, Eugen 1986. Why We Are Responsible for Our Emotions? *Mind*. 377. 37–56.
- Sher, George 2006. Out of Control. *Ethics*. 116. 285–301.
- Smith, Angela M. 2005. Responsibility for Attitudes. *Ethics*. 115. 236–271.
- Smith, Angela M. 2008. Control, Responsibility, and Moral Assessment. *Philosophical Studies*. 138. 367–392.
- Solomon, R. 1973. Emotions and Choice. *Review of Metaphysics*. 28. 20–41.

Gyakorlati racionalitás és akaratgyengesség

I. A RACIONÁLIS ÁLLAT

Egy mindenki által jól ismert – bár, mint látni fogjuk, sok szempontból vitatható – meghatározás szerint az ember racionális állat. A hagyományos meghatározás tartalma azonban többféleképpen is értelmezhető. A *genus* utalhat arra a tényre, hogy az ember biológiai organizmus. Miután azonban nem minden organizmus állat, a *genus proximumot* értelmezhetjük úgy is, hogy az ember olyan élőlény, amely rendelkezik viselkedés jellegű attribútumokkal, a *differentia specificát* pedig úgy, hogy viselkedése olyan mentális állapotok és folyamatok következménye, amelyeket racionálisként jellemezhetünk. Csakhogy az embert nem úgy jellemzi a racionalitás, ahogyan mondjuk az, hogy testét nem fedi toll, vagy pedig az, hogy pontosan két lába van.

Először is a racionalitás, akárcsak az, hogy az ember természeténél fogva két lábon közlekedik, egy képességre, nem pedig egy folytonosan manifesztálódó tulajdonságra utal. De túl ezen, van egy másik fontos eltérés is a racionalitás és a korábban említett tulajdonságok közt. A racionalitás, szemben a két lábon járással, *normatív* fogalom, éppen ebből adódik a hagyományos meghatározás nehézsége. A racionalitás képességének valamely elemi mértéke elengedhetetlen ahhoz, hogy valaki viselkedését mint specifikusan emberi viselkedést értelmezzük, de a racionalitás teljes hiánya sem zárja ki, hogy valaki ember legyen. Akár helyes azonban a meghatározás, akár nem, kétségtelen, hogy az ember racionális lény annyiban, amennyiben a biológiai organizmusok közül – egy különös értelemben – csak az emberre alkalmazzuk a racionalitás normáját. Érdekes módon azt, hogy milyen értelemben, nem feltétlenül a racionalitás teljes vagy részleges hiánya magyarázza. Sok esetben ugyanis más organizmusokról is állítjuk, hogy „okosan viselkedtek”, ami többé-kevésbé szinonim azzal, hogy racionálisak. És amikor megállapítjuk, hogy a kutyák vagy majmok, „bármilyen okosak is”, nem tudnak szorozni, akkor racionalitásuk korlátaira hívjuk fel a figyelmet.

A kutyákról, majmokról vagy más organizmusokról azonban bizonyosan nem állítanánk, hogy *irracionalisan* viselkedtek. Az irracionalitás ugyanis nem egyszerűen egy képesség hiánya vagy korlátja, hanem a racionalitás képességének sajátos diszfunkciója, azaz természetes céljától eltérő használata. Ezért annak

vizsgálata, hogy milyen körülmények között állíthatjuk valakiről, hogy irracionális, bizonyos értelemben jobban megvilágítja a specifikusan emberi értelemben vett racionalitás természetét, mint az, hogy milyen körülmények között állíthatjuk valakiről (valamiről), hogy racionális. Racionalitást tulajdonítani viszonylag könnyű – véleményem szerint túlságosan is könnyű, amint azt az „intencionális rendszerek” alkalmazásának minden határt túlszárnyaló kiterjesztése bizonyítja –, az irracionalitást megérteni nehéz. És éppen azért olyan nehéz, mert az irracionális viselkedés megértése segít leginkább a specifikusan emberi racionalitás természetének vizsgálatában.

A „racionalitás” kifejezést elsődleges értelmében hitekre, vélekedésekre vagy meggyőződésekre alkalmazzuk. Egy vélekedés akkor racionális, ha konzisztens a vélekedést valló egyén egyéb hiteivel, illetve a rendelkezésére álló evidenciákkal. Az ismeretelmélet egy fontos kérdése, hogy az evidenciák maguk hitek-e, vagy pedig olyan tények, amelyek a bizonyíték jellegű meggyőződések tartalmát adják. A racionalitás szempontjából azonban az evidenciák természeténél fontosabb az evidenciák és az evidenciákon alapuló meggyőződések viszonyának kérdése. Egy meggyőződés tartalma konzisztens lehet számos olyan vélekedéssel, amely se nem támasztja alá, se nem cáfolja az egyén meggyőződését. Az evidenciáknak azonban sajátos viszonyban kell állniuk vélekedéseinkkel. Tartalmuk szerint, és ha racionálisak vagyunk, megerősíthetik (konfirmálhatják), vagy épp ellenkezőleg, gyengíthetik (diszkonfirmálhatják) meggyőződéseinket. A sajátosan emberi racionalitás egyik fontos filozófiai problémája ezért éppen az, hogy miképpen használja valaki a számára rendelkezésre álló evidenciákat.¹

Fontos megjegyezni, hogy az ily módon értett racionalitás *nem* egyfajta tendencia arra, hogy igaz meggyőződésekre tegyünk szert. Akik a racionalitásra pusztán mint az események magyarázatának vagy előrejelzésének eszközére hivatkoznak, nemcsak azt feltételezik, hogy az általuk magyarázni kívánt viselkedés racionális, hanem azt is, hogy a viselkedés szempontjából releváns meggyőződések egyben igazak is (Dennett 1998. 265–296). Az emberi racionalitás *képességének* gyakorlása azonban ilyesmit nem követel meg. Miután az, hogy milyen evidenciák állnak rendelkezésünkre, esetleges, az is esetleges, hogy racionális meggyőződéseink igazak-e. Vannak persze filozófusok, akik úgy vélik, hogy csak olyasvalami lehet evidencia, ami igaz meggyőződést eredményezhet.² Véleményem szerint azonban ez lehetetlenné tenné annak megértését, hogyan lehetnek valaki episztemikus értelemben racionális meggyőződései hamisak.

Márpedig ilyen meggyőződések nyilvánvalóan lehetségesek, amint azt például a manipuláció jelensége bizonyítja. A manipuláció nem egyszerű tévedés, inkább az érzékcsalódáshoz hasonlítható, amennyiben manipulálni csak racionális egyént lehet, mégpedig *éppen azon az alapon*, hogy racionális. A manipu-

¹ Erről lásd Davidson 2004, 13. fejezet.

² Mi több, az evidencia maga mindig tudás. Vö. például Williamson 2000, 9. fejezet.

látor nem egyszerűen becsapja a másikat azzal, hogy valótanságot állít. A manipuláció az adott esetben igaz evidenciák olyan szelektív elrendezése, amely a potenciálisan megerősítő és cáfoló bizonyítékok közül csak az egyik csoportba tartozó evidenciák elérhetőségét teszi lehetővé a manipulált egyén számára. A manipuláció azonban feltételezi, hogy a manipulált egyén racionális: képes a rendelkezésre álló evidenciák alapján konzisztens vélekedéseket kialakítani. Éppen ezért a kognitív szempontból irracionális személynek rendelkeznie kell a racionalitás képességével. Az úgynevezett „önbecsapás” jelenségének leghatékonyabb módja éppen az, hogy valaki „szándékosan” manipulálja az önmaga számára rendelkezésre álló evidenciákat. De csak akkor „csaphatja be” ilyen módon önmagát, ha egyben arra is képes, hogy a rendelkezésre álló evidenciák alapján racionális meggyőződéseket alakítson ki.

Hogy a fentebb említett pszichológiai folyamatot helyes-e „önbecsapásnak” nevezni, és ha igen, milyen konkrét pszichológiai mechanizmusok révén valósulhat meg, az nem a jelen tanulmány tárgya. Mindössze annyit állítok, hogy az ilyen típusú pszichológiai folyamatok nyilvánvalóan irracionálisak, és hogy ennek szükséges, de nem elégséges feltétele, hogy az egyén inkonzisztens meggyőződésekkel rendelkezzen, ugyanakkor képes legyen arra, hogy a rendelkezésre álló evidenciák alapján racionális meggyőződéseket alakítson ki. Bizonyosan mindnyájan számos inkonzisztens vélekedéssel rendelkezünk, ez azonban nem jelenti azt, hogy kognitív szempontból irracionálisak is vagyunk, mivel az irracionalitásnak az is lényegi feltétele, hogy az inkonzisztens meggyőződések egy olyan mechanizmussal történő „visszaélés” termékei legyenek, amely általában racionális meggyőződésekhez vezet. Éppen ezért segíthet bennünket a *sajátosan emberi racionalitás* megértésében az irracionalitás tanulmányozása.

II. GYAKORLATI RACIONALITÁS ÉS KONZISZTENCIA

A következőkben tehát azt próbálom megérteni, mit jelent pontosan a csakis az emberre jellemző *gyakorlati* racionalitás. Amellett fogok érvelni, hogy ezt a gyakorlati irracionalitás vizsgálatán keresztül érthetjük meg legjobban. A gyakorlati irracionalitás az irracionalitás azon formája, amely bizonyos körülmények között *a cselekvésben*, vagy épp ellenkezőleg, a cselekvéstől való tartózkodásban nyilvánul meg. Állításom az, hogy a cselekedetek irracionalitásának megértésén keresztül vezet az út a racionális cselekvés feltételeinek megértéséhez, hasonló módon ahhoz, ahogyan a vélekedések irracionalitásának megértése segíthet hozzá bennünket a kognitív racionalitás jobb megértéséhez. Az is nyilvánvalónak tűnik, hogy a cselekedetek irracionalitása is kapcsolódik valamilyen módon a konzisztencia fogalmához. Ám konzisztencia és racionalitás kapcsolata bonyolultabb és nehezebben értelmezhető a cselekedetek, mint a meggyőződések esetében.

Először is, mint fentebb említettem, a vélekedések pusztán inkonzisztenciája nem elégséges ahhoz, hogy kognitív irracionálisról beszéljünk. Ez utóbbihoz arra is szükség van, hogy azonosítsunk egy olyan mechanizmust, amely *általában* racionális meggyőződésekhez vezet, és amellyel az irracionálisan gondolkodó egyén valamilyen módon „visszaél”. Az azonban világos, mit jelent a konzisztencia a vélekedésekre vonatkoztatva: két vélekedés akkor inkonzisztens, ha tartalmuk egymással logikailag összeegyeztethetetlen. Akkor rendelkezik tehát valaki inkonzisztens vélekedésekkel, ha arról is meg van győződve, hogy egy proposíció hamis, és arról is, hogy igaz.³ Az ellenben sokkal bonyolultabb kérdés, hogy mit jelent az inkonzisztencia a viselkedés tekintetében. Ugyanis nyilvánvaló módon képtelenség, hogy valaki végrehajtsa egy cselekedetet, amit ugyanakkor nem is hajt végre.

A gyakorlati irracionális megértését tovább nehezíti, hogy a kognitív irracionális leggyakoribb formáinak is vannak viselkedésszerű megnyilvánulásai. Előfordulhat, hogy valaki úgy ítéli, épp itt az ideje, hogy megszabaduljon sok gondot okozó járművétől. Mindezek ellenére szemmel láthatóan őszintén – nem pedig a félrevezetés egyértelmű szándékával – azt hajtogatja, hogy az autó a lehető legjobb állapotban van, és egyébként is vérzik a szíve, hogy meg kell válnia tőle. Az ilyen viselkedés jó magyarázatának tűnik, hogy az illető önmagát is félrevezeti saját meggyőződését illetően. Tehát – szemben a tudatos hazudóval – bizonyos értelemben irracionálisan viselkedik. Viselkedését mégsem a *gyakorlati* irracionális megnyilvánulásának tekintenénk. Pedig az irracionális gyakorlati formája sem állhat pusztán valamely cselekedet végrehajtásában vagy valamely cselekedettől való tartózkodásban. Bármely cselekedet csak a hozzá kapcsolódó mentális folyamatok kontextusában lehet irracionális. Ám a cselekvéshez vezető mentális folyamat irracionális önmagában még nem gyakorlati irracionális. Ez a belátás alapvető jelentőségű annak megértésében, hogy mit is jelent valójában racionálisan cselekedni.

A racionális cselekvés fogalma közvetlenül kapcsolódik a *racionális kontroll* kérdéséhez, vagyis ahhoz, hogy miképpen kell értenünk annak a folyamatnak a természetét, *magának a cselekvőnek a szempontjából*, amely egy meghatározott viselkedéshez vezet. Mint látni fogjuk, a viselkedésnek nem csupán a cselekvő mentális állapotai és folyamatai kölcsönöznek racionalitást. A cselekvés racionalitásának megértése szempontjából azonban elengedhetetlen a mentális állapotok és folyamatok szerkezetének helyes megértése. Ezért első megközelítésben talán a cselekvés esetében is érdemes az irracionálitást az inkonzisztenciával

³ Fontos szem előtt tartani, hogy ebből természetesen nem következik az a meggyőződés, hogy ugyanaz a proposíció igaz is és hamis is. A kognitív irracionális természetére vonatkozó egyik alapkérdés éppen az, miért nem képes valaki meggyőződéseit megfelelő módon integrálni. Vö. Davidson 2004, 13. fejezet.

kapcsolatba állítanunk. Az első megközelítésnek azonban két nehézséggel is szembe kell néznie.

Először is, mint láttuk, a konzisztenciának csak akkor van szerepe a kognitív racionalitás megértésében, ha az valamilyen módon az evidenciákhoz való viszonyban nyilvánul meg. A gyakorlati racionalitás elsődleges szerepe azonban nem az, hogy a racionális képesség használata révén az egyén bizonyos mentális tartalmakra tegyen szert, hanem az, hogy e képessége használatával *kontrollálja*, hogy mit tesz. Ám a meggyőződés és a viselkedés közti kapcsolat sokkal komplexebb, mint az evidenciák és az evidenciákon alapuló vélekedések közti viszony. Ennek oka az, hogy a kognitív inkonzisztencia esetében a vélekedések *tartalma* egyértelműen meghatározza, konzisztens meggyőződésekkel rendelkezik-e valaki vagy sem. Fenti példánkat alapul véve világos, hogy az eladni kívánt jármű értékéről vallott meggyőződés és a releváns viselkedést meghatározó vélekedés tartalma nem konzisztens. Miután azonban adott helyzetben az egyén csak egy bizonyos módon viselkedhet, ennek alapján nem állíthatjuk, hogy maga a cselekedete „inkonzisztens”.

Másodszor, a cselekedeteket meghatározó mentális állapotok esetében sem egyszerű kérdés, hogy mit tekinthetünk inkonzisztenciának, mivel a cselekvés magyarázata általában nem csupán egy típusú mentális állapotot, vélekedést vagy meggyőződést feltételez. A racionális meggyőződés nem feltétlenül motivált, a cselekvés viszont az kell hogy legyen. Másképp fogalmazva, részben a cselekvő céljai vagy preferenciái magyarázzák, amit tesz. Ámde a preferenciák nem meggyőződések, és ezért racionalitásfeltételeik sem szükségképpen esnek egybe a meggyőződésekével. Ha valaki úgy véli, hogy egy adott pillanatban gépjárműve már sok gondot okoz neki, és ugyanakkor azt is gondolja, hogy rendkívül jó állapotban van, akkor valószínűleg inkonzisztens meggyőződései vannak (még ha ezek a meggyőződések nem is feltétlenül tudatosak). Abban azonban semmi inkonzisztens nincs, ha valaki szeretne is elmenni az Északi-sarkra, meg nem is. Tisztában lehet azzal, hogy mindkét kívánsága nem teljesülhet: vágyai *tartalmuk szerint* inkonzisztensek. De a preferenciák olyan kontextust teremthetnek, amelyben az inkonzisztens tartalmak nem vonnak maguk után inkonzisztens mentális állapotokat. Általánosabban, ha *A* és *B* inkonzisztens propozíciók, akkor az, aki felismeri ezt, és mégis azt hiszi, hogy *A*, és azt is hiszi, hogy *B*, inkonzisztens mentális állapotban van. De aki arra vágyik, hogy *A*, és arra is vágyik, hogy *B*, az se nem inkonzisztens, se nem irracionális.

Ennek ellenére van egy fontos analógia a gyakorlati és a kognitív konzisztencia között. Mint láttuk, a racionalitás szempontjából különös szerepe van az evidenciák és a hozzájuk kapcsolódó meggyőződések közti viszonynak. Ennek oka az, hogy az evidenciák és a releváns meggyőződések közt valamilyen tág értelemben vett – tehát nem feltétlenül deduktív – következtetési viszony áll fenn, a szónak abban az értelmében, hogy az *evidenciák érvként (reason) szolgálnak* más meggyőződések kialakulásában és igazolásában. A kognitív irracionális va-

lőszínűleg ott kezdődik, ahol az evidenciák nem az elméleti érvelésben nekik szánt szerepet töltik be. A gyakorlati racionalitás, illetve irracionalitás szintén a gyakorlati érveléshez kötődik. A cselekedetek racionalitásának feltételeit nem érthetjük meg anélkül, hogy a *gyakorlati érvelés* (*practical reasoning*) természetét ne vizsgálánánk (Harman 1976, Bratman 1987, Velleman 2000, Audi 2006). Természetesen „az érvelés” kifejezés egyik esetben sem feltétlenül tudatos tevékenységre utal. A racionalitás nem követeli meg, hogy a meggyőződésesei vagy a cselekedetei mellett szóló érveit valaki explicit módon kifejtse, vagy akár tudatosan végiggondolja. Csupán azt kell feltételeznünk, hogy az evidenciák olyan folyamatokkal kapcsolódni a meggyőzésekhez, amelyek explicit érvek formájában is kifejezhetők; illetve hogy bizonyos cselekedetekhez vezető mentális folyamatok explicit gyakorlati érvekkel is rekonstruálhatók (Audi 1993, 6. fejezet).

III. GYAKORLATI SZILLOGIZMUS

A gyakorlati racionalitásra, illetve irracionalitásra vonatkozó alapvető kérdés ezért az, hogy mi a gyakorlati érvelés célja és természete. Az egyik, Arisztoteléstől származó hagyomány szerint a gyakorlati érvelés nem más, mint helyes következtetés. Ezért a gyakorlati érvelés célja végső soron éppúgy megfelelő premisszákból helyes következtetések levonása, ahogyan az elméleti érvelésé helyes elméleti következtetések levonása. Gyakorlati racionalitással kapcsolatos fejtegetéseinket érdemes e hagyomány elemzésével kezdeni, természetesen anélkül, hogy elkötelezném magam Arisztotelész saját, sokat vitatott elméletének valamely meghatározott értelmezése mellett. A következőkben inkább az eredeti szövegek által inspirált kérdésfeltevéseket tekintem kiindulópontnak.⁴

Mivel Arisztotelész szerint a következtetés formája szillogisztikus, a gyakorlati érvek premisszái, éppúgy, ahogyan az elméleti érveké, egy univerzális és egy szinguláris kijelentésből kell, hogy álljanak. A gyakorlati következtetés konklúziója azonban nem egy kijelentés igazságára vonatkozó meggyőződés, hanem egy a konkrét cselekvés értékét kifejező szándék.⁵ Mivel Arisztotelész szerint a szándék abban az esetben, ha a cselekvő képes a cselekedet végrehajtására, és semmi sem akadályozza annak végrehajtásában, magában a cselekedetben manifesztálódik, ezért a gyakorlati szillogizmus következményeként magát a

⁴ Ahogyan azt Anscombe klasszikus művének megjelenése óta a legtöbb a témát érintő filozófus teszi. Vö. Anscombe 1957; Davidson 1963, 1970; McDowell 1978, 1979; Rorty 1980; Wiggins 1998.

⁵ Ez az értelmezés a gyakorlati szillogizmus *Nikomakhoszi etikában* található megfogalmazásából indul ki. Kevésbé világos, hogy alkalmazható-e a gyakorlati szillogizmus Arisztotelész más műveiben, például *Az állatok mozgásában* (701a7–25) fellelhető alkalmazásaira. Köszönmő Betegh Gábornak, hogy erre felhívta a figyelmemet.

cselekedetet is tekinthetjük. Például: minden édes dolog fogyasztása jó; a tábla csokoládé előttem édes; jó lesz, ha megeszem, aminek *ceteris paribus* rögvest neki is látok (NE. 1147a).

Az így értett gyakorlati következtetés rendkívül flexibilis keretet nyújt a cselekedetek mentális eredetének vizsgálatára, mivel csak azt a formális feltételt köti ki, hogy a racionális cselekedetek magyarázata megköveteli egy az általános cselekvéstípus értékére vonatkozó és egy az adott szituáció észlelésére vonatkozó meggyőződés azonosítását, és azt feltételezi, hogy ezek következményét maga a cselekedet végrehajtása manifesztálja. Az univerzális ítélet általánossági foka azonban meghatározatlan. Lehet olyasmi, mint „minden esetben, amikor éhes vagyok, nem fáj a fogam, és előző nap választások voltak, édeset fogyasztani jó”. De lehet olyasmi is, hogy „minden, ami az élet fenntartásához kell, az jó”. A fontos csupán az, hogy a második premissza tartalmazza azt a tényt, hogy a cselekvő felismeri: fennállnak azok a partikuláris körülmények, amelyek között az adott cselekedet a cselekvő értékítéletének manifesztációja. A gyakorlati következtetés kiindulópontja pedig egy értékítélet.

Az arisztotelészi modellben tehát a cselekvés racionalitása részben attól függ, hogy ezen értékítélet helytálló-e, másrészt pedig attól, hogy a cselekvő képes-e helyesen értelmezni azt a szituációt, amely lehetővé teszi az ítélet cselekvésben történő megnyilvánulását. Ennek megfelelően a cselekedet racionalitása csorbulhat, ha a két ítélet közül bármelyik téves, *annak ellenére*, hogy a cselekvő képes lett volna helyes ítéletet alkotni (Rorty 1980). További kérdés azonban az, mennyiben képes ez a modell a sajátosan a cselekvésre vonatkozó gyakorlati irracionalitást megragadni.

A probléma a következő. Kétségtelen, hogy a partikuláris helyzet cselekvés szempontjából releváns észlelését eltorzíthatják a cselekvő érzelmei vagy motívációi. Elismerheti valaki, hogy bajba jutott embertársán segítenie kell, ha erre alkalma nyílik, és nem jár különösebb kockázattal. De lehetséges, hogy ha az illető szerelmi vetélytársa jut bajba, hajlamos ezt észre sem venni. Ez lehet emberi gyengeség és így bizonyos értelemben irracionális viselkedés, de nem sajátosan a cselekvésben megnyilvánuló irracionalitás. Túlságosan is hasonlít ugyanis arra az esetre, amikor az evidenciákat hagyjuk figyelmen kívül azért, hogy az általunk vágyott meggyőződésekre tegyünk szert.

Mi a helyzet azonban akkor, amikor valaki a „felső premissza” – megközelítőleg: valamely többé vagy kevésbé általános cselekvéstípusra vonatkozó értékítélet – tekintetében téved? Ez a kérdés az arisztotelészi felfogás – sőt általában a gyakorlati irracionalitás – egyik alapvető problémájára mutat rá. Ahhoz, hogy a felső premisszában szereplő értékítélet lehessen a gyakorlati irracionalitás forrása, a cselekvőnek inkonzisztens értékítéletekkel kell rendelkeznie. Nem világos azonban, hogy a cselekvés szempontjából releváns értékítéletek esetében ez miként lehetséges, éppen azért, mert ezek az ítéletek a cselekvő preferenciáit fejezik ki. A diétára szoruló egyén gondolhatja azt, hogy csokoládét enni

jó, és gondolhatja azt is, hogy csokoládét enni rossz, ettől még preferenciái a legkevésbé sem inkonzisztensek. Ez világossá válik, ha belegondolunk, hogy az ilyen cselekvéstípusokra vonatkozó preferenciákat csaknem kivétel nélkül feltételes állítások fejezik ki (Davidson 1970). Például gondolhatja valaki úgy, hogy csokoládét enni jó, amennyiben kellemes az íze, de csokoládét enni rossz, amennyiben túl sok kalóriát és csekély hasznos tápanyagot tartalmaz. E két állítás egyáltalán nem mond ellent egymásnak. Ezért bármelyik is szolgáljon a gyakorlati következtetés felső premisszájaként, nem állíthatjuk, hogy az adott következtetés alapján cselekvő személy irracionális.

Ezt a következményt akár a modell előnyének is tekinthetjük, amennyiben egyszerűen tagadja annak lehetőségét, hogy valaki irracionálisan cselekedjék. Eszerint a szándékos cselekedet mindig racionális. Ez nem azt jelenti, hogy a cselekvő minden esetben helyesen cselekedne. Sőt azt sem jelenti, hogy a cselekvő maga ne lehetne bizonyos értelemben irracionális. Mint fentebb láttuk, lehetséges, hogy a cselekvő helytelen módon észleli a cselekvés szempontjából releváns szituációt. És az is lehetséges, hogy értékítéletei irracionálisak. Bár az értékítéleteknek, amennyiben a cselekedetek magyarázatának alapjául szolgálnak, preferenciákat kell kifejezniük, semmi sem követeli meg, hogy a preferenciákat – a közgazdasági modellt követve – egyszerű magyarázhatatlan adottságoknak tekintsük. Az arisztotelészi modellben tehát nem lehetetlen magyarázatot találni arra, miért tekinthetünk *valakit* irracionálisnak. A sajátosan *a szándékos cselekvésben megnyilvánuló* irracionalitás lehetőségét azonban ez a modell nem magyarázza.⁶

Ez a meglátás nem új keletű. Maga Arisztotelész is tisztában volt vele, és gondot is okozott a számára. Szókratésszel ellentétben úgy vélte ugyanis, hogy a szándékos, ám irracionális cselekedet nem lehetetlen, miután vannak aktuális megnyilvánulásai, az aktualitásból pedig következik a lehetőség (NE. 1145b). Ezért aztán magyarázatot kell találnunk az efféle viselkedés lehetőségére. Arisztotelész megoldása azonban megmarad az intellektualista hagyomány keretein belül, amennyiben a gyakorlati irracionalitás végső forrásaként egy *kognitív hibát* jelöl meg. A sokat vitatott elképzelés egyik eleme, hogy az irracionális cselekvés megköveteli, hogy a cselekvő rangsorolja a cselekvéshez vezető szillogizmus felső premisszájában szereplő értékítéleteket: ítéletet kell alkotnia arról, hogy melyik (Davidson kifejezésével) *prima facie* preferenciát kifejező premissza alapján helyes cselekedni: ez az úgynevezett „legjobb ítélet” (*best judgment*).⁷ Amikor azonban a cselekvés pillanata elérkezik, ezen ítéletét „nem megfelelően használja”, és egy olyan gyakorlati szillogizmus alapján cselekszik, amelynek felső premisszája nem racionális értékítéletét, hanem „appetitív” pre-

⁶ Ahogyan azt Wiggins 1998 részletesen megmutatja.

⁷ E problémáról és annak jelentőségéről lásd Jackson 1984; Grice–Baker 1985; Bishop 1989; Gosling 1990.

ferenciáit fejezi ki. Ilyen lehet a csokoládé kellemes ízén alapuló preferencia, szemben az általános egészségügyi megfontolásokat mozgósító, racionális belátáson alapuló preferenciákkal.

IV. A „LEGJOBB ÍTÉLET”

Arisztotelész javasolt megoldásával kapcsolatban több kérdés is felvethető. Először is úgy tűnik, hogy az arisztotelészi koncepció alapján a gyakorlati irracionalitás ismét csak gyanúsán kognitív színezetet ölt. Igaz ugyan, hogy – szemben a szókratikus felfogással – az irracionális cselekvő nem egyszerűen ostoba, tehát nem arról van szó, hogy képtelen lenne valamely cselekvés értékéről helyes meggyőződést kialakítani, és ezért cselekszik helytelenül. Hiszen Arisztotelész elismeri, hogy a cselekvésében irracionális – Arisztotelész terminológiájában *akratikus* – személy nemcsak képes felismerni egy cselekedettípus értékét, de annak alapján is *ítél*. Azonban annak, hogy mégsem ezen ítélet alapján cselekszik, az az oka, hogy a rendelkezésre álló evidenciákat helytelenül használja: az adott szituációban eltekint azoktól, amelyek a cselekedet végrehajtása ellen szólnak, és csak a mellette szólókat veszi figyelembe (vagy fordítva). A gyakorlati irracionalitás ily módon mégiscsak a kognitív irracionalitás egy formája lesz. Ez nemcsak azért tűnik problematikusnak, mert összeköti a két eltérő típusú irracionalitást. Egyáltalán nem képtelen feltételezés ugyanis, hogy a kettőnek közös gyökere van. A probléma az, hogy a közös gyökér inkább a gyakorlati irracionalitásból ered, nem a kognitívból. Hiszen épp az különbözteti meg a kognitív irracionalitást a racionalitás pusztá korlátaitól, hogy az inkonzisztenciát nem a képességek hiánya, hanem a képességek motivációkkal, következhetséggé az egyén preferenciáival magyarázható helytelen használata okozza.⁸

Arisztotelész megoldásával kapcsolatban azonban felmerülnek olyan nehézségek is, amelyek nem a gyakorlati és elméleti irracionalitás megkülönböztetésének talán túlságosan is szubtilis és ezért könnyen vitatható hiányából adódnak, hanem abból, hogy Arisztotelész az irracionális viselkedésnek csak bizonyos eseteit tárgyalja, és nem világos, hogy ebből milyen a gyakorlati irracionalitásra vonatkozó általános következtetéseket vonhatunk le. Arisztotelész gyakorlati irracionálisról adott magyarázata ugyanis feltételezi, hogy világos különbséget tudunk tenni „appetitív” és racionális alapú értékítéletek és megfontolások között. Továbbá hogy amennyiben a különböző értékítéletek az adott szituációban egymással összeegyeztethetetlen viselkedést követelnek meg, akkor a „legjobb ítéletet” mindig az appetitívvel szembenálló ítélettel kell azonosítanunk.

⁸ Az irracionalitás típusainak eltérő osztályozásáról és annak magyarázatáról lásd Elster 1983 és Mele 1987.

Azonban még ha el is ismerjük – ami, mint látni fogjuk, nem vitán felül álló bizonyosság –, hogy a „legjobb ítéletnek” megfelelő cselekedetben testesül meg a gyakorlati racionalitás, mitől lesz egy ítélet jobb, mint az összes többi? Pusztán az a tény, hogy milyen megfontolás alapján hajtunk végre egy adott szituációban valamely cselekedetet, aligha tünteti ki a rá vonatkozó ítéletet. Ellenkező esetben bármilyen ítélet, amely ténylegesen egy szándékos cselekedethez vezetett, egyben „jobb” is lenne, mint az összes többi. A korábbi példát alapul véve, ha a csokoládé élvezeti értékére vonatkozó ítélet alapján cselekszik valaki, akkor az lesz a „legjobb ítélet”. Egy másik értelmezés szerint az arisztotelészi elemzést voltaképp a szókratikus felfogás módosításaként kell értenünk. Eszerint azért cselekszik valaki irracionálisan, mert irracionálisan ítél. Azt pedig, hogy mely ítélet irracionális, az ítélet alapjául szolgáló gyakorlati érvelés felső premisszája határozza meg.

A kérdés azonban az, hogy miként. Mi tünteti ki a csokoládéfogyasztás egészséges életre gyakorolt hatását a csokoládéfogyasztás okozta élvezeti értékkel szemben az *egyén gyakorlati racionalitása* szempontjából? Természetesen lehet vitatkozni azon, hogy az egyén hosszú távú érdeke szempontjából mi fontosabb: az egészsége vagy a pillanatnyi élvezetek. De akárhogy is vélekedjünk a tőlünk eltérő nézeteket vallókról, ez a véleménykülönbség nem fog magyarázatot adni a konkrét cselekedetben megnyilvánuló irracionalitás természetéről. Tegyük föl ugyanis, hogy valaki úgy véli: a pillanatnyi élvezetek sokkal fontosabbak az ember életében, mint az, hogy húsz év múlva egészséges lesz-e. Neveltetésének okán azonban fél az élvezetektől; szörnyű, bár önmaga által is nevetségesnek tartott szorongás fogja el, ha lehetősége nyílik, mondjuk, egy tábla csokoládé elfogyasztására. Ezért aztán mikor megkínálják vele, nem képes igent mondani, bár ezt ítéli helyesnek. Viselkedése – saját meggyőződése szerint – irracionális. De irracionalitása nem abban gyökerezik, hogy viselkedését az „appetitív” megfontolások és ítéletek határozták meg.

A „legjobb ítéletet” a gyakorlati érvelésben szerepet játszó „felső premisszák”, tehát az egyes cselekvéstípusokra vonatkozó értékítéletek tartalma alapján azonosító elmélettel kapcsolatban azonban nem ez a legnagyobb probléma. Tegyük föl ugyanis, hogy képesek vagyunk a cselekvéstípusok értékére vonatkozó ítéleteket attól függetlenül osztályozni, hogy ténylegesen melyik vezetett egy adott cselekvéshez. És tegyük fel azt is, hogy minden egyes szituációban, amikor a két különböző típusba tartozó értékítélet egymással összeegyeztethetetlen viselkedést követel meg, a „legjobb ítélet” nem lehet az appetitív értéket kifejező premisszából következő ítélet. Ez azonban kizárni látszik annak lehetőségét, hogy lehetséges lenne az *egyes ítélettípusokon belüli* inkonzisztencia, és hogy ez magyarázza a „legjobb ítélettel” összeegyeztethetetlen viselkedést. De miért is lenne ez lehetetlen?

A példa kedvéért fogadjuk el, hogy a morális alapú ítéletek nem az „appetitív” alapú ítéletek sorába tartoznak. Azonban léteznek, sőt mindennapiak az olyan

morális konfliktusok, amelyekben különböző *prima facie* helyesnek tekintett premisszákból kiinduló gyakorlati következtetések egymással összeegyeztethetetlen viselkedést írnak elő. Megígértem a kislányomnak, hogy délután állatkertbe megyünk. Ugyanakkor másnapra ki kellene javítanom néhány dolgot. Tudom, hogy ha délután nem csinálom meg, a dolgozatjavítással másnapra nem leszek kész. Úgy ítélem, hogy a dolgozatjavítás halaszthatatlan kötelesség, az állatkerti látogatás nem az. Viszont amikor a lányom szemébe nézek, saját „legjobb ítéletem” ellenére, az állatkertet választom. Nem azért, mert az állatokat kicsit is jobban kívánom látni, mint a dolgozatokat, és az appetitív ítéletem elfelejteti velem a racionálist. Az állatkertbe is morális okoknál fogva megyek: mivel megígértem, és az ígéretek megtartása nem állítható szembe a racionális típusú cselekedetekkel. Az adott helyzetben cselekedetem mégis irracionális abban az értelemben, hogy a „legjobb ítéletemmel” összeegyeztethetetlen módon viselkedem.

V. OPTIMALIZÁLÁS

Ha tehát az irracionális cselekvésben rejlő inkonzisztenciát úgy akarjuk értelmezni, hogy az az adott körülmények közt „legjobb ítélettel” összeegyeztethetetlen cselekedet, akkor további vizsgálódás tárgyává kell tenni, mit is jelent pontosan a „legjobb ítélet”. Az arisztotelészi gyakorlati szillogizmus, úgy tűnik, ehhez nem lesz elegendő, mivel szinte bármely viselkedés leírható úgy, mint egy ehhez hasonló szillogizmus következménye. Arisztotelész azonban a gyakorlati érvelés egy másik, nem szillogisztikus formáját is megemlíti, amely talán segítségünkre lehet a „legjobb ítélet” természetének megértésében. A gyakorlati érvelés tipikus formája a cél-eszköz jellegű érvelés: adott célok tekintetében igyekszünk kiválasztani azt a cselekedetet, amely céljaink beteljesülését a leghatékonyabb módon segíti elő (NE. 1139a). Az efféle érvelésben a „felső premissza” szerepét az egyén meghatározott céljait kifejező proposíciók töltik be. A „felső premissza” továbbra is a cselekvő preferenciájára vonatkozik. A preferencia azonban nem valamely cselekvéstípus értékét fejezi ki, hanem egy elérni vágyott célt. A másik premissza pedig a cselekvő azon meggyőződésére vonatkozik, hogy egy adott helyzetben milyen a cél elérése szempontjából releváns cselekedettípusok állnak az egyén rendelkezésére. A gyakorlati érvelést pedig az teszi racionálissá, hogy a cselekvő a rendelkezésre álló cselekedettípusokból a leghatékonyabbat hajlja végre.⁹

⁹ Érdemes megjegyezni, hogy Arisztotelész ebben a kontextusban a gyakorlati érvelést egyfajta *kalkulációnak* tekinti. Ez is azt támasztja alá, hogy nem indokolatlan elméletét a modern döntésméleti megközelítésekkel rokonítani, ahogy azt a következőkben teszem. Davidson klasszikus értelmezését a gyakorlati érvek szerkezetéről nyilvánvalóan ez a hason-

Első hallásra ez a gondolat, bár plauzibilis elképzelés arról, milyen típusú gyakorlati érvek hatására döntünk bizonyos cselekedetek végrehajtása mellett, aligha segít abban, hogy a „legjobb ítélet” természetét megértsük. Az érvelés ugyanis nem mond semmit magukról a célokról. Márpedig, mint fentebb láttuk, bizonyos preferenciák tartalmának logikai összeegyeztethetlenségéből nem következik sem a preferenciák inkonzisztens volta, sem pedig az irracionalitás. Valakinek lehet az a célja, hogy édes dolgokat egyen, mert ezek élvezeti értéke számára magas. És lehet valakinek az is a célja, hogy egészségét megőrizze. Ha abban a helyzetben találja magát, hogy csokoládéval kínálják, az előbbi célokat figyelembe véve a csokoládé elfogyasztása mellett dönt, az utóbbiak figyelembe vételével pedig tartózkodik attól. Bármit tegyen is, nem tűnik úgy, hogy cselekedete irracionális lenne, vagy hogy gyakorlati érvelési képességével visszaélt volna. Mindössze annyi történt, hogy adott helyzetben egyes célok által megkívánt cselekedetet a más célok által meghatározott cselekedetnél magasabbra értékelte.

Bizonyos feltételek kielégülése mellett azonban a gyakorlati érvelésnek ez a formája talán mégis segítséget nyújthat a gyakorlati irracionalitás megértéséhez. A cél-eszköz érvelés keretében ugyanis felvethető az a kérdés is, hogy maguk a célok racionális rendszerbe állíthatók-e. Az alapgondolat az, hogy az egymással ellentétben álló cselekvéstípusokat megkövetelő „alacsonyabb rendű” célokat „magasabb rendű” rendű célok szempontjából értékelhetjük. A hagyományos – görög eredetű, de még a középkorban is csaknem egyetemesen elfogadott – értelmezés szerint a „magasabb rendű” kifejezés a célok *tartalmára* utal. Minden racionális lény számára egyetemes cél lehet például az – általában nem a pusztán fizikai élvezettel azonosított – gyönyör vagy a boldogság elérése.¹⁰ Amikor tehát egyes konkrét céljaink megvalósítása egy adott helyzetben egymással összeegyeztethetetlen cselekedetek végrehajtását követeli meg, annak alapján kell döntenünk, hogy melyik járul hozzá nagyobb mértékben, azaz hatékonyabban a – hosszú távú – gyönyör vagy boldogság megvalósításához. Ennek alapján kell kialakítanunk „legjobb ítéletünket” arról, melyik cselekedetet hajtsuk végre. Az a személy pedig, aki ennek az ítéletnek ellenére tesz, irracionálisan viselkedik.

E megközelítés – történetileg is bizonyítható – nehézsége, hogy további vitákat generál a tekintetben, mit követel meg a gyönyör, illetve miben is áll a boldogság. E viták erkölcsfilozófiai vonatkozását meg kell különböztetnünk attól a kérdéstől, hogy közelebb visznek-e a gyakorlati racionalitás, illetve irracionalitás megértéséhez.¹¹ Az ugyanis, hogy ki mit gondol a gyönyör vagy boldogság lé-

lőség inspirálta (Davidson 1963). E modell általánosításáról és a mellette szóló érvekről vö. Hurley 1989, 8. fejezet és Smith 1994, 4. fejezet.

¹⁰ Az álláspont klasszikus megfogalmazása Platón *Prótagorasz* című dialógusában található (351–358).

¹¹ Előbbiről lásd Huoranszki 1999a, II. fejezet.

nyegéről, egyetlen cselekedetet sem fog sajátosan gyakorlati szempontból irracionálissá tenni. Ha valaki egy adott szituációban másképp cselekszik, mint azt a gyönyör vagy boldogság elérése megköveteli, abból pusztán az következik, hogy vagy a gyönyörre, vagy a boldogságra vonatkozó meggyőződése hamis, vagy adott helyzetben helytelenül választotta meg az eléréséhez vezető eszközt. Visszajutottunk tehát a szókratikus, a gyakorlati irracionalitást a kognitív irracionalitásra redukáló állásponthoz.

Hasonló problémával kell szembenéznie a kortárs döntéelméleten alapuló megközelítésnek is. E keretben nem kell feltételeznünk, hogy léteznek olyan „magasabb rendű célok”, amelyek alapján az egyéb célok által megkövetelt és egymással ellentétes tartalmú ítéleteket rangsorolhatjuk. Pusztán egy olyan formális fogalomra van szükségünk, amely a különböző célok által megkövetelt cselekedetek értékelését „közös nevezőre hozza” azáltal, hogy *mérhetővé* teszi őket. E formális fogalom a preferenciák mértékegységeként értelmezett szubjektív hasznosság. Fontos hangsúlyozni, hogy a „hasznosság” itt nem valamilyen pszichológiai tartalomra vagy állapotra utal. A „szubjektív hasznosság” pusztán *mértékegység*, amely éppoly kevésbé határoz meg egy pszichológiai tartalmat, ahogyan a „méter” sem határozza meg, hogy minek a hosszát vagy távolságát mérjük vele. E mértékegység használata azonban elvileg lehetővé teszi, hogy a különböző célok által meghatározott cselekedetek értékét egy közös értékmérő alapján vessük össze.¹² A „legjobb ítélet” pedig azt határozza meg, hogy a cselekvő minden releváns preferenciáját és az adott körülményeket tekintetbe véve melyik cselekedet végrehajtása kecsegtet a legnagyobb várható haszonnal. Az, aki az ily módon meghatározott ítéletével szemben cselekszik, gyakorlati szempontból irracionális.

Bár ez a megközelítés „technikai szempontból” világossá teszi, mit jelent a „legjobb ítélet”, a gyakorlati irracionalitás megértéséhez mégsem visz közelebb. A probléma abból ered, hogy a gyakorlati irracionalitás csak akkor érthető meg a felfogás segítségével, ha azt, hogy mi az egyén számára egy cselekedet várható értéke, attól függetlenül tudjuk azonosítani, hogy mit tett. Nem világos azonban, hogy a döntéelmélet keretei között ez miként lehetséges. Egy cselekvőnek ugyanis éppoly kevésbé kell tisztában lennie választott cselekedete várható hasznosságával ahhoz, hogy az meghatározza a cselekedetét, mint amennyire tisztában kell lennie azzal, hogy hány kiló, ahhoz, hogy súlya legyen. És éppúgy, ahogyan önmaga és mások is csak a mérleg állásából következtethetnek a súlyára, mások is és önmaga is csak a bizonyos körülmények között végrehajtott cselekedeteiből következtethet arra, mit gondol egy cselekedet hasznosságok segítségével mért várható értékéről. Ezért aztán ha a várható érték fejezi ki a „legjobb ítéletet”, a cselekvés gyakorlati szempontból ismét csak nem lehet irracionális. Ez persze nem zárja ki, hogy a cselekvő önmaga vagy mások cseleke-

¹² Erről bővebben lásd Huoranszki 1999b.

detét ne tarthassa *bizonyos szempontból* irracionálisnak. Lehetséges például, hogy utólag úgy látja, hogy „rosszul ítél”, és más cselekedetet kellett volna végrehajtania. De ismét csak: ez önmagában nem *gyakorlati*, magában a cselekvésben megnyilvánuló irracionális. Ha a cselekvő úgy érzi, „rosszul kalkulált”, az inkább elméleti, mintsem gyakorlati képességeinek korlátaira mutat rá. Cselekedete csak ennek kifejeződése, és nem a sajátosan a cselekvésben megnyilvánuló irracionálisért fejezi ki.

VI. FORDÍTOTT AKRASZIA

A gyakorlati irracionálisért a „legjobb ítélet” fogalma segítségével elemző valamennyi elméletnek szembe kell néznie azonban egy további közös problémával: minden ilyen elmélet azt feltételezi, hogy valamiképp egy *a cselekvés végrehajtásának értékére vonatkozó ítélet* kölcsönöz racionalitást a cselekedetnek. Az eddig tárgyalt problémák elsősorban azt érintették, hogy miképp azonosíthatjuk a releváns ítéletet, és abból indultak ki, hogy a viselkedés racionalitása megköveteli, hogy legyen egy olyan ítélet, amelynek alapján adott szituációban a racionális cselekvőnek cselekednie kell. Ámde, először is, vajon lehetetlen-e irracionális módon cselekedni abban az esetben, ha a cselekvő nem a „legjobb”, csak relatíve jónak ítél egy cselekedetet? És másodszor, vajon minden további nélkül elfogadhatjuk-e, hogy egy cselekedetnek az kölcsönöz racionalitást, hogy az éppen egy ilyen ítélet alapján történik? Másképp fogalmazva, mi tünteti ki az ítéletet, és ezen belül mi tünteti ki – a korábban vizsgált értelmezések valamegyikében – a „legjobb ítéletet” a cselekvés racionalitása tekintetében?

Ami az általánosabb kérdést illeti, fontos hangsúlyozni – ami talán már eddig is világossá vált –, hogy a „legjobb ítélet” fogalma nem valamiféle „objektíve legjobb ítéletre” vonatkozik, bármit is jelentsen ez. Mint láttuk, a racionalitás kérdése – szemben például az igazság kérdésével – mindig a *cselekvő perspektívájából* merül fel. A legjobb ítélet tehát az, amit a cselekvő saját mérlegelése alapján alakít ki. Ez az a mentális karakter, amely az eddig vizsgált elméletek szerint racionalitást kölcsönöz a cselekedetnek azáltal, hogy a cselekedetben egy efféle ítélet tartalma nyilvánul meg. A hagyományos elmélet szerint ezért ha a cselekedet nem tükrözi az ítélet tartalmát, hanem ellentmond annak, akkor egyben irracionális is. Néhány filozófus azonban úgy véli, semmi sem indokolja, hogy a „legjobb ítéletnek” ilyen kiemelt szerepet tulajdonítsunk a cselekedetek racionalitásának vizsgálatakor.¹³ Véleményük szerint az ítélet csak akkor kölcsönözhet racionalitást a cselekedetnek, ha a releváns gyakorlati érvek alapján maga az ítélet helyes. Ugyan miért kellene egy helytelen ítélet alapján végrehajtott cselekedetet racionálisnak tekintenünk csak azért, mert abban olyan ítélet tartalma

¹³ Lásd például McIntyre 1990, Audi 1993, 12. fejezet és Arpaly 2000.

nyilvánul meg, amelyet a cselekvő – tévesen – a „legjobbnak” tart? A kérdés költőinek tűnik, de egyáltalán nem az, miután a válasz korántsem egyértelmű.

Hasonló eseteket már Arisztotelész is tárgyal, mégpedig egy olyan érv kapcsán, amit *szofisztikusnak* nevez (NE. 1146a). Az érv szerint egy olyan személy, aki rosszul ítél, majd ezek után ítéletével ellentétesen cselekszik, erényesnek tekinthető, hiszen végső soron a helyes dolgot teszi. Ám ez a válasz nyilván „paradox” (a szónak hétköznapi, nem speciálisan logikai értelmében). Miért tekintenénk valakinek a viselkedését helyesnek csak azért, mert előbb helytelenül ítél, majd képtelen ennek megfelelően cselekedni, tehát kétszeresen is hibázik? Lehetséges, hogy az ilyen cselekedet eredményét, önmagában tekintve, pozitívan értékeljük. De maga a cselekvő nyilván híján van valaminek, mégpedig éppen a racionalitás tekintetében. Először rosszul ítél: ez a racionalitás valamiféle korlátjára utal. Aztán pedig nem az ítéletének megfelelően cselekszik: ez ismét csak valamilyen hiányosságra mutat rá. Hogyan tehetné az utóbbi hiányosság racionálissá a cselekedetet?

A következők mellett fogok érvelni. Egyfelől elismerem, hogy azoknak a kortárs filozófusoknak, akik azt állítják, hogy a „legjobb ítélet” ellenében történő viselkedés nem minden esetben irracionális, igazuk van. Másfelől azonban ebből nem következik, hogy a cselekedeteknek ne az kölcsönözne racionalitást, hogy a hozzájuk vezető gyakorlati érvek konklúziójának tartalmát fejezik ki. Különbség van ugyanis aközött, hogy valaki milyen gyakorlati érveket használ, és aközött, hogy ezekből milyen konklúziót von le. Lehetséges, hogy valakinek a gyakorlati érvei helyesek, de az érvek alapján mégis helytelen ítéletet alkot. Az ilyen esetekben bizonyos értelemben nem állítható, hogy irracionális lenne annak alapján cselekedni, ami a helyes következmény és ítélet *lenne*. Ebből azonban nem következik, hogy az ekképpen cselekvő személy megfelelő módon használta racionális képességeit.

Jonathan Bennett egy klasszikus példáján jól érzékeltethető, miről is van szó (Bennett 1974). Huckleberry Finn döntésre kényszerül, földadja-e szökésben lévő rabszolga barátját vagy sem. A törvény szava szerint ezt kell tennie. De a „szíve” mást diktál. Huckleberry úgy ítéli, hogy helyesebb a törvénynek engedelmeskedni. Ámde a döntő pillanatban mégsem az ítéletének megfelelően cselekszik, és a legtöbbször ezt aligha helytelenítenénk. De ennél több is állítható, bár Bennett maga ezt a következményt nem vonja le. (Bennettet elsősorban a morális normák és az emóciók viszonya érdekelte, nem a racionalitás.) Ha Huckleberry értékrendjében szerepet játszott a barátság és a szolidaritás, akkor valamilyen értelemben cselekedete nem tekinthető irracionálisnak még akkor sem, ha az nem a „legjobb ítéletét” fejezi ki. A rendelkezésére álló gyakorlati érvek alapján ugyanis gyakorlati ítélete volt téves, amennyiben az összes érvet figyelembe véve a konkrét cselekedet vonatkozásában „helytelen” következtetést vont le. Vessük össze ezt azzal az esettel, amikor hasonló helyzetben a barátság és szolidaritás semmilyen szerepet nem játszik az illető megfontolásaiban, vi-

szont, mondjuk, lusta riasztani a szökésben lévő rabszolgát keresőket. Az utóbbi esetben nincsenek olyan releváns gyakorlati érvek (tegyük fel, hogy lustaságát a cselekvő maga sem tekintené annak), amelyek racionalitást kölcsönözhetnének viselkedésének. Ezzel szemben Huckleberry esetében vannak ilyen érvek, és viselkedése (a példa feltevése szerint) éppen azt manifesztálja, hogy ezeknek az érveknek komoly súlyuk is van: csak éppen nem vezetnek a megfelelő ítélethez.

Véleményem szerint azonban az ilyen és ehhez hasonló esetek, amelyeket „fordított” vagy „inverz” akrasziónak is szokás nevezni, egyáltalán nem bizonyítják, hogy *általában* a cselekedetek racionalitását ne abban kellene keresnünk, hogy azok a cselekvő gyakorlati ítéletét manifesztálják. Abból ugyanis, hogy Huckleberry viselkedése nem volt irracionális, még nem következik, hogy racionálisnak tekinthetnénk. A „legjobb ítéleten” alapuló megközelítés szerint a cselekvés racionalitását az adja, hogy egy – nem feltétlenül tudatos – gyakorlati érvelés konklúzióját fejezi ki. Ezért tipikusan azokat a cselekedeteket tekintjük irracionálisnak, amelyek az ily módon értelmezett gyakorlati konklúzióval ellentétes tartalmúak, hiszen ezek mutatják, hogy a cselekvő *helytelen módon használta releváns képességét*: levonta ugyan a következtetést, ítéletet formált, de ezt nem cselekedete irányítására használta. Huckleberry viselkedése esetében valami hasonló történik: nem a cselekedet értékéről alkotott ítélete alapján tette, amit tett, ezért cselekedetében nem nyilvánul meg racionális kontroll.

A gyakorlati érvelés funkciója az, hogy a *konklúziójaként kialakuló ítélet révén* a cselekvő *racionális módon kontrollálja*, hogy mit tesz. Huckleberry ugyan a rendelkezésére álló legjobb érvek alapján cselekedett, mivel azonban ezt nem a helyes konklúzió levonása által tette, cselekedetében mégsem nyilvánul meg racionális kontroll. Ezért azokban az esetekben, amikor saját gyakorlati érveit használva – és ezek viszonylatában – a cselekvő helytelen konklúzióra jut, de a vélhetően helyes konklúzió alapján cselekszik, cselekedete nem tekinthető racionálisnak sem.

Ideiglenes konklúzióként tehát a következőt állapíthatjuk meg. A cselekedeteket sok esetben az teszi irracionálissá, hogy nem a rendelkezésre álló gyakorlati érvek alapján levont következtetés tartalmát fejezi ki. Ezekben az esetekben a cselekvő a racionális kontroll számára rendelkezésre álló eszközt használja ugyan, de nem arra, amire természetes szerepénél fogva az hivatott lenne. Ahelyett, hogy kontrollálná, mit tesz, gyakorlati ítéletével, akár egy külső szemlélő, *pusztán értékeli* saját cselekedetét. Az értékelésnek és a cselekedetnek ez a kétválása alkotja a gyakorlati irracionális lényegét. Egyes esetekben azonban a cselekedet nem a tényleges levont következtetést, hanem a – feltételezhető módon – helyesen *levonandó* következtetést fejezi ki. A „kívülről szemlélve” ostoba vagy értelmetlen módon gonosz cselekedet a cselekvő racionalitásának korlátaira mutathat rá, de ettől még nem gyakorlati irracionális. A gyakorlati racionalitás akkor csorbul, amikor a gyakorlati érvek konklúziói nem töltik be

kontrollfunkciójukat, és pusztán önmagunk viselkedéséről szóló értékítéletek-ké válnak, annak ellenére, hogy eredeti szerepük nem ez.

Az értékítélet és a kontrollfunkció kettéválása magyarázza, miért tekintjük a gyakorlati irracionalitás okán elkövetett vétséget kevésbé rossznak, mint a megfontoltan rosszindulatú vagy gonosz cselekedetet. Gyakorlati érveinken alapuló ítéleteink éppannyira kifejezik karakterünket, mint cselekedeteink. Aki önmaga is helytelennek tartja azt, amit tesz, sokszor kevésbé hibáztatható, mint akinek cselekedeteit visszataszító gyakorlati érvek alapján hozott ítéletei vezérlik. Ettől függetlenül azonban csak az a viselkedés tekinthető gyakorlati szempontból racionálisnak, amelyet az egyén képes legjobb ítélete segítségével kontrollálni. A kontrollfunkció hiánya még akkor is a gyakorlati racionalitás hiányát bizonyítja, ha a cselekvő egyébként mindent összevetve saját gyakorlati érvei alapján helyesen cselekedett.

VII. AKARATGYENGESÉG

Miután a gyakorlati irracionalitás fogalmát a racionális *kontroll*, nem pedig a gyakorlati érvelés diszfunkciójaként értelmezem, ennek megfelelően az *akaratgyengeség* egy formájának is tekintem. Hogy a gyakorlati irracionalitás alapvető formája az akaratgyengeség, az sokáig szinte magától értetődő bizonyosság volt. Manapság azonban nem az. Sokan gondolják úgy, hogy az, amiről eddig beszéltem, az *akraszia* arisztotelészi fogalmához kapcsolódik, és valóban az irracionalitás egyik formája. Az akraszia azonban nem azonos az akaratgyengeséggel.

A rivális felfogás szerint Huckleberry Finn esete az olyan jellegű akaratgyenge cselekvés példája, amely *nem* akratikus, mivel nem irracionális. Ezzel szemben viszont léteznek az akratikus viselkedésnek olyan formái, amelyeknek nincs közük az akaratgyengeséghez. Például az az egyén, aki meg van győződve róla, hogy az állati eredetű táplálék fogyasztása etikailag helytelen, de soha még csak nem is gondol arra, hogy vegetáriánus legyen, akratikus ugyan, de nem akaratgyenge (Holton 1999. 253). Az akaratgyenge cselekedet lényege az *előzetes szándék és az attól való eltérés*, nem pedig az, hogy a viselkedés nem tükrözi a gyakorlati (a konkrét cselekedet értékére vonatkozó) ítélet tartalmát. Ez utóbbi ugyanis önmagában nem tekinthető a cselekvésben megnyilvánuló kontroll hiányának, az akaratgyengeség viszont szükségképpen az. Az akraszia és az irracionalitás viszont nem a cselekvésben megnyilvánuló kontroll defektusai.

A hagyományos felfogás szerint az akratikus cselekvő irracionalitása abban áll, hogy az adott cselekedet értékére vonatkozó ítélete nem nyilvánul meg intentionális viselkedésében: ebből származik az efféle irracionalitást szükségképpen jellemző belső konfliktus. Az alternatív megközelítés szerint azonban a gyakorlati kontroll hiánya nem feltételez értékítéletet, illetve az értékítélettel szem-

benálló viselkedést. Az akaratgyengeség inkább az *elköteleződés bizonytalanságára* és a *kitartás hiányára* utal.

Abban a kérdésben, hogy ez az értelmezés vajon az akaratgyengeség hétköznapi fogalmának megfelelő leírását adja-e, ahogyan azt védelmezői állítják, nehéz állást foglalni. Egy ilyen állásfoglalás ugyanis azt feltételezi, hogy létezik az akaratgyengeség *egy meghatározott* „hétköznapi” fogalma, a filozófiai pszichológiában kidolgozott elméletek tesztje pedig az, hogy mennyiben felelnek meg a fogalom e hétköznapi használatának. Véleményem szerint azonban a legtöbb hétköznapi nyelvben használt fogalomnak nincs egy teoretikus keretet megelőző, ámde meghatározott és szigorú (akár implicit) szabályok szerint működő használata. Aligha vitatható, hogy az akaratgyengeséget használjuk a „kitartás hiánya” értelmében is. Ámde használjuk sok olyan kontextusban is, amelyben az akaratgyengeséget valamely előzetes elköteleződéssel szembeni viselkedésként értelmezni meglehetősen erőltetett, mivel az akaratgyenge viselkedés csak az adott cselekvés pillanatában nyilvánul meg, míg – az itt releváns értelmében – a szándék valamilyen hosszabb távú elköteleződést feltételez.¹⁴

Milyen elméleti érvek szólhatnak amellett, hogy az akaratgyengeséget az elköteleződés és kitartás fogalmai segítségével értelmezzük? Korábban már láttuk, hogy az akaratgyengeséget akrasziaaként értelmező elmélet ellen vethető, hogy a „legjobb ítélet” nem feltétlenül fejezi ki jól, hogy mi következik a cselekvő gyakorlati érveiből, mivel megfontolásainak tényleges következménye és tudatos ítélete eltérhetnek egymástól. Az akaratgyengeség és irracionalitás fogalmát, úgy tűnik, ebben az esetben el kell választanunk egymástól, hiszen a vizsgált esetekben a cselekvő *annak ellenére* sem cselekszik irracionálisan, hogy akaratgyenge a hagyományos értelmezés szerint: cselekedete ellentmond a cselekedetről alkotott ítéletének. Azonban, bár az akaratgyengeség és az akraszia jelensége ezekben az esetekben is elválik egymástól, ez önmagában nem bizonyítja, hogy az akaratgyengeséget megérthetnénk pusztán a kitartás és az elköteleződés fogalmai segítségével. Az utóbbi felfogásnak ugyanis az a célja, hogy az akaratgyengeség jelenségét *függetlenítse* a racionalitás problémájától, a „fordított akraszia” lehetősége pedig csupán azt bizonyítja, hogy a „gyakorlati ítélet” nem biztosítja minden esetben a gyakorlati racionalitást. A „kitartás-elmélet” melletti érveket ezért máshol kell keresnünk.

Az alapgondolat talán a következőképpen ragadható meg. Az akaratgyengeség az akaraterő ellentéte (Holton 2003. 42). Az akaraterő elsődleges fogalma azonban semmiképp sem kötődik a racionalitáshoz, sokkal inkább a kitartáshoz. Először is, egy tökéletesen irracionális cselekedet mellett is ki lehet tartani: valaki bámulatra méltó eltökéltséggel merheti vödörrel a vizet a Dunából, hogy

¹⁴ A pillanatnyi, tehát hosszú távú intenciókat, viselkedési stratégiákat nem feltételező akaratgyengeség problémájáról lásd Bigelow–Dodds–Pargetter 1990.

ezzel segítse az árvíz elleni védekezést. Másodszor, és ez a fontosabb, a célok melletti kitartás kérdése teljesen független lehet a célok racionalitásától. Ha valaki eldönti, hogy délután kétezer métert fog úszni, de ezeröttszáz méter után feladja, az kevésbé kitartó, mint aki teljesíti kitűzött célját. De önmagában annak, hogy kétezer vagy ezeröttszáz métert úszik, semmi jelentősége nincs; nem versenyre készül, nem lesz tőle se szebb, se egészségesebb. Kitartásának nincs racionálisan indokolható oka, de ettől még nem állítható, hogy az illető, aki teljesíteni kívánja a maga elé tűzött célt, irracionális lenne. Ennek megfelelően az akaraterőt az előzetes szándékok melletti kitartás, míg az akaratgyengeséget az előzetes szándékoktól történő eltérés jellemzi.

Az, hogy ez az elmélet mennyire plauzibilis értelmezést ad az akaratgyengeség jelenségéről, legalább két kérdés megválaszolásától függ. Egyrészt kérdés, hogy a pusztán kifejezésbeli analógián túl, igazolja-e bármi is, hogy az akaraterőt és az akaratgyengeséget – a fizikai erő, illetve a fizikai gyengeség mintájára – egymás ellentétéként értelmezzük. Másodszor, pontosabban meg kell értenünk annak feltételeit, hogy milyen körülmények között értelmes *módosítani* egy korábbi szándékot. Függetlenül ugyanis attól, hogy maga a szándék racionális gyakorlati megfontolás eredménye-e vagy sem, sok esetben egyáltalán nem állítanánk, hogy a szándék módosítása akaratgyengeség következménye.

E két kérdés nem független egymástól. Használjuk ismét a hobbiúszó példáját. Ha az illető ezernégyszáz méter tájáig érzi, hogy nemsokára görcsbe áll a lába, nevetséges lenne – ahogyan a rossz edző teszi – a kétezer méteres terv feladását *akaratgyengeségnek* tekinteni. De ugyanez áll a pusztán szellemi teljesítményekre is: ha valaki fejben össze akar szorozni két négyjegyű számot, és folyton elakad, majd feladja a próbálkozást, az nem feltétlenül akaratgyengeség. A szellemi és fizikai teljesítőképesség korlátja önmagában nem az „akarat” gyengesége. És még ha el is fogadjuk, hogy az előzetes szándéktól való eltérést valamilyen értelemben az akarat fogalmához köthetjük, helyesebb azt állítani, hogy ez az „akarat” (mint egyfajta szellemi fakultás) gyengeségére utal (*weakness in will*), nem pedig arra a jelenségre, amelyet hagyományosan akaratgyengeségnek (*weakness of will*) nevezünk (Audi 2006. 69).

Természetesen azt, hogy az előzetes szándéktól való eltérés önmagában még nem feltétlenül irracionális, senki sem tagadja. A kérdés azonban az, hogy van-e értelme akaratgyengeségről beszélni olyankor, amikor az eredeti szándéktól történő eltérést racionális érvek támasztják alá. A viselkedés irracionálisitását és az akaratgyengeséget egymástól független jelenségeként kezelő elmélet szerint az akaratgyengeséget azért nem érthetjük meg a „legjobb ítélet” fogalma segítségével, mert a cselekvés tartalmát sok esetben nem a rá vonatkozó ítélet, hanem csak egy olyan előzetes szándék határozza meg, amely nem értelmezhető a cselekvésre vonatkozó értékítéletként. Ilyen előzetes szándékok alapján cselekedni, mint fenti példánk is bizonyítja, valóban le-

hetséges.¹⁵ Ahhoz azonban, hogy az akaratgyengeség fogalmát elválaszthassuk az irracionalitás kérdésétől, többet kell bizonyítanunk. Amint azt a fordított akraszia esetei mutatják, egy cselekedet lehet szándékolt és racionális még abban az esetben is, amikor nem tükrözi a cselekvő „legjobb ítéletét”. Következésképp szándék és gyakorlati ítélet szembekerülhetnek egymással. Ha így van, akkor azt is állíthatjuk, hogy a szándékos cselekedetek bizonyos esetekben függetlenek lehetnek a gyakorlati ítéletektől. Ebből azonban még nem következik, hogy az akaratgyenge viselkedés megértése független lehetne a gyakorlati irracionalitástól.

A kérdés, mint fentebb láttuk, ugyanis az, hogy mely esetekben módosítható egy előzetes szándék *anélkül*, hogy a cselekvő akaratgyenge lenne. A válasz pedig eléggé egyértelműnek tűnik: azokban az esetekben, amikor a *módosítás elmaradása* irracionális lenne. Az, ha valaki olyankor sem képes megváltoztatni előzetes szándékait, amikor emellett erős gyakorlati érvek szólnak, nem akarat-erőről tanúskodik, hanem ostoba csökönyösségről, vagy rosszabb esetben kényszeres viselkedésről.¹⁶ Következésképp a szándékok melletti kitartás hiányaként értelmezett akaratgyengeség fogalma éppúgy feltételezi a gyakorlati racionalitás képességét, mint a hagyományos elméletek.

VIII. KONKLÚZIÓ: A GYAKORLATI RACIONALITÁS

A gyakorlati racionalitás lényege a cselekvések feletti *racionális* kontroll. A racionális kontroll nem azonos az intencionális kontrollal: egy cselekedet lehet az utóbbi értelemben kontrollált abban az esetben is, ha a racionális kontroll hiányzik.¹⁷ A gyakorlati racionalitás feltételezi, hogy a cselekvő képes adott helyzetben gyakorlati érvei alapján ítéletet alkotni arról, milyen cselekedetet lenne helyes végrehajtani. A racionális kontroll azonban nem azt követeli meg, hogy minden szándékos cselekedet egy ilyen ítéletet fejezzon ki, mivel a legtöbb a legkevésbé sem irracionális cselekedet sem fejez ki szükségképpen ilyen ítéletet. Amit a gyakorlati racionalitás képessége megkövetel, az sokkal inkább egy kondicionális állítás segítségével ragadható meg: *ha* adott körülmények között egy cselekedet végrehajtása (vagy annak elmulasztása) *ellentét* a cselekvő gyakorlati megfontolásokból következő ítéletével, *akkor* az adott cselekedet elmulasztása (vagy végrehajtása) irracionális. Pontosan ez magyarázza, hogy – amint

¹⁵ A szándékos, illetve a cselekvő értékítéletét kifejező és racionális kontroll alapján végrehajtott cselekedetek elválasztása melletti további érvekről lásd Stocker 1971, Hursthouse 1991 és Velleman 2000.

¹⁶ A kényszeres viselkedés és az akaratgyengeség különbségének eltérő értelmezéseiről lásd Watson 1977, Smith 2003 és Huoranszki 2011b.

¹⁷ Ennek jelentőségéről bővebben lásd Huoranszki 2011a, 7. fejezet.

azt a tanulmány elején említettem – miért csak a gyakorlati irracionalitás vizsgálata segítségével érthetjük meg helyesen a gyakorlati racionalitás lényegét.

Az a hagyományos elképzelés tehát, amely szerint a gyakorlati racionalitás abban áll, hogy a cselekvő tette egy adott helyzetben a cselekedet értékéről alkotott ítéletét fejezi ki, a gyakorlati racionalitás megértésének helyes *kiindulópontja*. Eredeti formájukban azonban az erre a belátásra építő elméletek az embert egyoldalúan racionális lényként mutatják be. Ezt az bizonyítja, hogy viselkedésével kapcsolatban olyan elvárásokat fogalmaznak meg, amelyek megsértését még nem tekintenénk irracionálisnak. Önmagában nem irracionális, ha egy cselekedetet olyan szándék alapján hajtunk végre, amely nem valamely gyakorlati érvelés következménye. Sok esetben nincs szükség gyakorlati következtetésre, más esetekben különböző gyakorlati érvek is rendelkezésünkre állnak, amelyek egymással összeegyeztethetetlen cselekedetek végrehajtását követelik meg, és amelyek közül további érvek alapján nem választhatunk. Amit a gyakorlati racionalitás megkövetel, az az, hogy *ne* hajtsunk végre olyan cselekedetet, amely *ellentmond* a cselekedet értékéről alkotott ítéletünknek, *ha* van ilyen. Ha rendelkezésre álló érveink ellenére téves ítéletet alkotunk, lehetséges, hogy bizonyos értelemben nem helytelen az ítélet ellenében cselekednünk. De miután a gyakorlati racionalitás lényege az, hogy a cselekedeteink értékére vonatkozó ítéletekkel képesek legyünk szándékos cselekedeteinket kontrollálni, e képességünk nem manifesztálódhat azokban az esetekben, amelyekben gyakorlati érveink ítéletünk ellenében, mintegy „kerülő úton” határozzák meg cselekedeteinket.

IRODALOM

- Anscombe, G. E. M. 1957. *Intention*. Oxford, Basil Blackwell.
- Audi, R. 1993. *Action, Intention, and Reason*. Ithaca, Cornell University Press.
- Audi, R. 2006. *Practical Reasoning and Ethical Decision*. New York, Routledge.
- Arisztotelész 1971. = NE. *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Magyar Helikon.
- Aristoteles 2010. *On the Motion of Animals*. Ford. A. S. L. Farquharson. eBooks@Adelaide.
- Arpaly, N. 2000. On Acting Rationally against One's Best Judgement. *Ethics*. 110. 488–513.
- Bennett, J. 1974. The Conscience of Huckleberry Finn. *Philosophy*. 49. 123–134.
- Bigelow, J. – S. Dodds – R. Pargetter 1990. Temptation and the Will. *American Philosophical Quarterly*. 27. 39–49.
- Bishop, J. 1989. *Natural Agency*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bratman, M. E. 1987. *Intentions, Plans, and Practical Reason*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Davidson, D. 1963. Actions, Reasons, and Causes. In uő *Essays on Actions and Events*. 3–20.
- Davidson, D. 1970. How is Weakness of the Will Possible? In uő *Essays on Actions and Events*. 21–42.
- Davidson, D. 1980. *Essays on Actions and Events*. Oxford, Clarendon Press.
- Davidson, D. 2004. *Problems of Rationality*. Oxford, Clarendon Press.

- Dennett, D. C. 1998. *Az intencionalitás filozófiája*. Ford. Pap Mária – Pléh Csaba – Thuma Orsolya. Szerk. Pléh Csaba. Budapest, Osiris.
- Elster, J. 1983. *Sour Grapes*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gosling, J. 1990. *Weakness of the Will*. London, Routledge.
- Grice, P. – Baker, J. 1985. Davidson on „Weakness of the Will”. In B. Vermazen – M. B. Hintikka (szerk.) *Essays on Davidson: Actions and Events*. Oxford, Clarendon Press. 27–49.
- Harman, G. 1976. Practical Reasoning. *Review of Metaphysics*. 29. 431–463.
- Holton, R. 1999. Intention and Weakness of the Will. *Journal of Philosophy*. 96. 241–262.
- Holton, R. 2003. How Is the Strength of Will Possible? In B. Stroud – C. Tappolet (szerk.) 2003. *Weakness of the Will and Practical Irrationality*. Oxford, Oxford University Press. 39–67.
- Hurley, S. 1989. *Natural Reasons*. Oxford, Oxford University Press.
- Huoranszki F. 1999a. *Filozófia és utópia*. Budapest, Osiris.
- Huoranszki F. 1999b. Döntéscelmélet és erkölcsi normák. *Szociológiai Szemle*. 9/1. 3–30.
- Huoranszki F. 2011a. *Freedom of the Will. A Conditional Analysis*. New York, Routledge.
- Huoranszki F. 2011b. Weakness and Compulsion: The Essential Difference. *Philosophical Explorations*. 14. 51–67.
- Hursthouse, R. 1991. Arational Action. *Journal of Philosophy*. 88. 57–68.
- Jackson, F. 1984. Weakness of Will. *Mind*. 93. 1–18.
- McDowell, J. 1978. Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volume*. 52. 13–29.
- McDowell, J. 1979. Virtue and Reason. In R. Crisp – M. Slote (szerk.) *Virtue Ethics*. Oxford, Oxford University Press. 1997. 141–162.
- McIntyre, A. 1990. Is Akratic Action Always Irrational? In O. Flanagan – A. Rorty (szerk.) *Identity, Character, and Mind: Essays in Moral Psychology*. Cambridge/MA, MIT Press. 379–400.
- Mele, A. R. 1987. *Irrationality*. New York, Oxford University Press.
- Platón 2007. *Prótagorasz*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.
- Rorty, A. 1980. Where Does the Akratic Break Take Place? *Australasian Journal of Philosophy*. 58. 333–346.
- Smith, M. 1994. *The Moral Problem*. Oxford, Blackwell.
- Smith, M. 2003. Rational Capacities, or: How to Distinguish Recklessness, Weakness, and Compulsion. In B. Stroud – C. Tappolet (szerk.) 2003. *Weakness of the Will and Practical Irrationality*. Oxford, Oxford University Press. 39–67.
- Stocker, M. 1979. Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology. *Journal of Philosophy*. 76. 738–753.
- Stroud, B. – C. Tappolet (szerk.) 2003. *Weakness of the Will and Practical Irrationality*. Oxford, Oxford University Press.
- Velleman, J. D. 2000. *The Possibility of Practical Reason*. Oxford, Clarendon Press.
- Watson, G. 1977. Skepticism about Weakness of Will. *Philosophical Review*. 86. 316–339.
- Watson, G. 2004. *Agency and Answerability*. Oxford, Oxford University Press.
- Williamson, T. 2000. *Knowledge and its Limits*. Oxford, Oxford University Press.
- Wiggins, D. 1998³. Weakness of Will, Commensurability and the Objects of Deliberation and Desire. In uő *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*. Oxford, Oxford University Press. 239–267.

Kettős megtévesztés

I. BEVEZETÉS

Jelen dolgozat fő állítása, hogy az interperszonális megtévesztés látszólag kevésbé problematikus jelenségének eddigi filozófiai elemzései nem tudnak számot adni az esetek bizonyos típusairól, ezért nem kielégítőek, s legalábbis kiegészítésre szorulnak. A probléma akkor válik beláthatóvá, ha a társas megtévesztést önmagunk megtévesztésével kombinálva vesszük szemügyre. Az interperszonális megtévesztés és az öncsalás e közös eseteinek vizsgálata arra a konklúzióra vezet, hogy a két jelenség bevett elemzései együtt nem tarthatóak. Mint látni fogjuk, ezekre az esetekre vonatkozóan az egyetlen járható útnak az interperszonális megtévesztés elemzésének módosítása tűnik.

Mások megtévesztése az uralkodó felfogás szerint legfeljebb kétféle módon állhat elő: szándékosan, vagy véletlenül, azaz valamilyen téves meggyőződés következtében. A szándékos megtévesztés lehetősége nyilvánvaló, mechanizmusa pedig látszólag nem rejt magában különösebb filozófiai problémát: az alany tisztában van az igazsággal, a megtévesztett fél számára azonban egy hamis állítást jelenít meg igazként. Afelől inkább megoszlanak a vélemények,¹ hogy megtéveszthetünk-e másokat akaratlanul is; bizonyos szerzők szerint ugyanis az interperszonális megtévesztés definíció szerint szándékolt. A két esettípus mindenestre látszólag lefedi az interperszonális megtévesztés jelenségének egészét.

Ha mármost *önmagunk* megtévesztését vesszük szemügyre a fenti szempontok alapján, belátható, hogy ez sem az egyik, sem a másik módon nem mehet végbe. Az önmegtévesztés nem lehet szándékos, legalábbis egyszerű értelemben nem: ha tisztában vagyok az igazsággal, nem hitethetem el magammal szándékosan annak ellenkezőjét. Amennyiben pedig ez mégis sikerülne valamilyen módon, úgy tűnik, két ellentétes meggyőződéssel kellene rendelkeznem: mint (szándékos) megtévesztő, igaz, mint megtévesztett, hamis meggyőződéssel ugyanarra a dologra vonatkozóan. Ami a véletlen öncsalást vagy önmegtévesztést illeti, maga

¹ Míg Gert 2005. 188 és Adler 1997. 235 szerint lehetséges akaratlan megtévesztés, Carson 2009. 177 és Mahon 2007. 189–190 elveti ezt a lehetőséget.

a fogalom is nehezen értelmezhető: ha véletlenül juttatjuk magunkat téves meggyőződésre (pl. elnézve a naptárat), ez nem öncsalás, hanem csupán tévedés.²

Az önbecsapás mechanizmusa tehát az uralkodó filozófiai álláspont szerint nem osztható a személyek közötti megtévesztésében, hanem valamiféle sajátos magyarázatot feltételez. Ha azonban az alábbi gondolatmenet helytállónak bizonyul, az interperszonális megtévesztés és az önbecsapás mechanizmusa bizonyos esetekben nem tér el egymástól. Ennek viszont nem az az oka, hogy az önmegtévesztés helyes elemzésében mégiscsak előállhat olyan módon, mint mások megtévesztése – hanem *másokat* téveszthetünk meg úgy, ahogyan *önmagunkat*.

II. AZ ÖNBECSAPÁS MAGYARÁZATA

Az önmegtévesztéssel vagy öncsalással kapcsolatos problémákra, melyekre a bevezetésben utaltam (s melyeket a szakirodalom az *önmegtévesztés paradoxonainak* nevez), megoldások kétféle típusát javasolták filozófiai szerzők. Az egyik típus az *intencionalista* jelzőt kapta, mivel az önmegtévesztő alanynak valamiféle szándékot tulajdonít.³ Ennek, mint említettem, különböznie kell attól a szándéktól, mely a társas megtévesztőt jellemzi. Az egyik lehetséges elgondolás, hogy az én nem egységes: egyik része a megtévesztett, másik része a megtévesztő módján működik. Egy másik lehetőség, hogy az alany egy ideig tisztában van önmegtévesztő szándékával, de a sikeres öncsalás időpontjában már „elfelejtette” azt.

Alfred Mele *nem-intencionalista* megoldása véleményem szerint egyszerűbb és meggyőzőbb. Mele szerint az öncsalás alanya nem hisz két egymással ellentétes dolgot, semmilyen időpontban, énjének semelyik részével. Csupán azt hiszi, amit hinni szeretne, a nemkívánatos hitig el sem jut – a rendelkezésére álló információt ugyanis olyan módon kezeli, hogy ne kelljen eljutnia addig. Mele példája: a férj, aki nem akar szembenézni a ténnyel, hogy felesége megcsalja, a gyanús jelekre ártatlan magyarázatokat talál, nem hallgatja meg a barátok figyelmeztetését, eltereli saját gondolatait a kérdésről. Az intencionalista azon esetleges ellenvetésére, hogy a férjnek a „lelke mélyén” mégis hinnie kell, hogy felesége megcsalja, hiszen különben miért viselkedne így, a következőt válaszolhatjuk. A férjnek nem kell hinnie, hogy a felesége megcsalja; elég, ha tisztában van azzal, hogy ha nem így viselkedne, ki lehetne téve olyan információnak, amely abba az irányba mutat, hogy a felesége hűtlen hozzá. A férj szeretné megőrizni felesége ártatlanságának vélelmét, és tudja, hogy a barátok véleménye stb. megnehezíthetné ezt a számára. Ha a tényekkel hajlandó lenne szembe-

² A kettő közötti különbség, mint az alábbiakból kiderül, az öncsalás motivált mivoltából adódik.

³ Az intencionalista megközelítés példái: Davidson 1985 és Bermúdez 2000.

sülni, lehetséges, hogy menthetetlenül eljutna a nemkívánatos meggyőződésre. Ő azonban nem így érzékeli ezt, hiszen nem néz szembe a tényekkel. Nem a saját meggyőződése az, amit nem vall be a maga számára, hanem a tények esetleges ereje.⁴

Ezt a fajta információkezelést érzelmi állapotok (félelmek, remények, aggodalom stb.) motiválják. A férj fél attól, amit találna, ha tudakozódna; a beteg reménykedik abban, hogy meggyógyul, és nem néz szembe valódi esélyeivel. Ha az érzelmek nem játszanak motiváló szerepet, nem beszélünk öncsalásról. Ha például a férj egyszerűen idő hiányában vagy nemtörődömségből nem deríti fel felesége hűtlenségét, nem csapja be önmagát.

Úgy tűnik tehát, hogy az öncsalás valóban egészen másképp működik, mint az interperszonális megtévesztés (hiszen az utóbbi esetében az alany rendelkezik a megtévesztés tartalmával kapcsolatos igaz meggyőződéssel, és szándékosan félrevezeti a másik felet). Ez mindkét típusú – intencionalista és nem-intencionalista – megoldás esetében igaz (bár az előbbi természetesen jóval közelebb áll az interperszonális megtévesztés elemzéséhez). Az alábbiakban ezzel szemben azt fogjuk látni, hogy az öncsalás és a különböző személyek közötti megtévesztés nem zajlik szükségszerűen különböző módon (hiszen a mások megtévesztése működhet úgy, mint az önmegtévesztés). E konklúzió szempontjából nem számít, hogy az önbecsapással kapcsolatban intencionalista vagy nem-intencionalista álláspontot foglalkunk el; az interperszonális megtévesztés mechanizmusa az, amit – bizonyos esetek vonatkozásában – árnyaltabbá kell tennünk.

III. KETTŐS MEGTÉVESZTÉS

Kettős megtévesztésnek nevezem, amikor az önbecsapás és az interperszonális megtévesztés egyszerre, párhuzamosan megy végbe, tehát az alany önmagát és a másik személyt is megtéveszti ugyanazzal a dologgal kapcsolatban. Az önbecsapó férj példáját kibővítvé: az öncsalással egy időben a férj egy barátját is arra a meggyőződésre juttathatja, hogy a felesége nem hűtlen. Egy másik példa: egy gyermek önbecsapó módon úgy gondolja, hogy ha a szülei vesznek neki egy kutyát, ő fogja sétáltatni és gondozni. Erről a szüleit is megpróbálja meggyőzni, bár a múlt tapasztalatai alapján – a tengerimalaccal és a cicával kapcsolatos tapasztalatok alapján – nyilvánvaló, hogy mi fog történni: az állat gondozása megint

⁴ Mele megoldása feltételezi, hogy explicit, tudatos célkitűzés nélkül is törekedhetünk valamire. Véleményem szerint efelől aligha lehetnek kétségeink. Nyilván gyakran törekszünk például arra, hogy „jó benyomást keltsünk”, vagy „előnyös színben tűnjünk fel” mindenféle tudatos igyekezet, erőfeszítés vagy célmegjelölés nélkül. Mele nem kínál külön elemzést a nem tudatos állapotokról és célokról; elég azonban annyi, ha ezek lehetőségét (és realitását) elfogadjuk.

a szülőkre marad. Tehát a gyerek nemcsak önmagát, hanem a szüleit is megtéveszti.⁵

Hogyan kezeli a gyermek a kutyával kapcsolatos tényeket vagy valószínűségeket az önbecsapásnál, illetve a szülei megtévesztésénél? Egyrészt becsapja önmagát, és ezen önbecsapás vonásai, hogy (a1) nem szándékos, legfeljebb az említett, csökevényes értelemben (b1) a gyerek nem hiszi, hogy a szülei fogják gondozni a kutyát (legfeljebb – intencionalista magyarázatok értelmében – az önbecsapás sikere előtt hitte, vagy „egy része” hiszi). Ugyanakkor a gyermek a szüleit is becsapja, és ehhez a bevett elemzés szerint az kell, hogy (a2) ezt szándékosan tegye (egyszerű értelemben), továbbá (b2) tudja, hogy nem fog a kutyával törődni. Ezek a vonások – az önbecsapás és az interperszonális megtévesztés vonásai – páronként ütköznek egymással. A gyermeknek egyrészt tisztában kell lennie, másrészt nem lehet tisztában azzal, hogy nem ő fog a kutyával foglalkozni. Ami a becsapási szándékot illeti, a gyermek mint önbecsapó őszintén hiszi, hogy törődik majd a kutyával. Ezért amikor ezt állítja a szüleinek, ezt nem foghatja fel becsapásként, tehát az interperszonális megtévesztés nem lehet szándékos, mint az utóbbi szokásos elemzése megkövetelné.

A két jelenség bevett magyarázatai alapján tehát az önbecsapó személy és a másik embert megtévesztő személy különbözőképpen kezeli a rendelkezésére álló információt. Mint önbecsapó nem jut el arra a meggyőződésre, amelyre az interperszonális megtévesztéshez szüksége lenne. (Illetve, megint csak attól függően, hogy az önbecsapást hogyan magyarázzuk, már sikerült megszabadulnia ettől a meggyőződéstől, vagy pedig ez nem hozzáférhető az önbecsapott én-része számára.) Az interperszonális megtévesztés általánosan elfogadott magyarázata tehát az önbecsapás bármelyik értelmezésével együtt tarthatatlan.

Kivételt képezne az a nem minden szerző által kizárt lehetőség, hogy az interperszonális megtévesztés lehet véletlen. Ha ez az eset állna fenn, található az interperszonális megtévesztésnek olyan elemzése, amely az önbecsapás valamely bevett megközelítésével együtt tartható. A megtévesztő gyermek vonatkozásában például tekinthetnénk véletlennek azt az esetet, amikor a gyerek egyszerűen beszámol a szüleinek öncsaló meggyőződéséről, és ezzel a szüleit is mintegy véletlenül ugyanarra a meggyőződésre juttatja. Ez azonban véleményem szerint nem a tipikus eset. Az interperszonális megtévesztés, mint látni fogjuk, általában célorientált: alanya valamiféle hatás elérésére törekszik.

⁵ Ha úgy gondolnánk, hogy releváns különbség van a gyermekek és a felnőttek önbecsapása között, a példa áthangszerelhető két felnőttre: például vegyenek-e nyaralót (ki fog lejárni lezárni a vizet télre?), vagy vállaltanak-e gyereket (ki fog hozzá felkelni éjszaka?). Ha nehézségnek tekintenénk továbbá, hogy ebben az esetben jövőbeli tényekről van szó, maradhatunk az olyan típusú példáknál, mint az önbecsapó férjé, ahol a tények már adóttak. Ezek a változtatások nem érintenék a gondolatmenet alapstruktúráját. Köszönettel tartozom Betegh Gábornak és Huoranszki Ferencnek az e kérdésekkel kapcsolatos megjegyzéseikért.

IV. MOTIVÁLT, NEM SZÁNDÉKOLT INTERPERSZONÁLIS MEGTÉVESZTÉS

Ha az interperszonális megtévesztés szándékolttsága miatt általában (az említett véletlen eseteket kivéve) nem fér meg az öncsalás nem szándékolt voltával (megint csak hozzátehetjük: legalábbis ami a szándékolttság bármiféle egyszerű, közvetlen módját illeti), akkor vagy az önbecsapás elemzése helytelen, vagy a társas megtévesztésé. Ha az önbecsapó személy és az, aki mást téveszt meg, a kettős megtévesztés eseteiben nem kezeli különbözőképpen az információt, akkor vagy az önbecsapásnak kell vagy (egyszerű módon) szándékoltnak, vagy véletlennek lennie, vagy pedig az interperszonális megtévesztést kell az öncsalás módján magyarázni. Hogy az önbecsapás nem lehet egyszerű módon szándékolt, már az elején, az önbecsapás jól ismert problémáinak fényében beláthattuk; a véletlen önbecsapás pedig, mint arról szintén szó volt, fogalmilag kizárt. Az interperszonális megtévesztést kell tehát mint sem nem véletlent, sem nem – egyszerű módon – szándékoltnak magyaráznunk.

Nézzük tehát a kettős megtévesztés tipikusnak tűnő eseteit. Az önmegtévesztés és a társas megtévesztés közös megjelenésének elsősorban azért van értelme, mert a kettő erősítheti egymást. A gyermek elsődleges célja szülei rábeszélése a kutya beszerzésére, nem pedig az, hogy ő maga gondolja az állatot, vagy hogy önmagát meggyőzze arról, hogy ez így lesz. Az erre vonatkozó hitre valójában szülei meggyőzéséhez van szüksége. Ha saját magával sikerül elhittetnie, hogy törődni fog a kutyával, könnyebben győzi meg a szüleit is, mint ha pontosan tudja, hogy ennek ellenkezője igaz. Nem ahhoz fűződik érdeke, hogy alapos megfontolás után igaz konklúzióra jusson, hanem hogy felszínesen kezelje a rendelkezésére álló tényeket. Az öncsalás hozzásegíti az interperszonális megtévesztéshez.

Véleményem szerint itt teljes mértékben köznapi jelenségről van szó. Az igazság megtalálásához gyakorta nem fűződik érdekünk, ahhoz viszont igen, hogy ilyen vagy olyan módon nyilvánuljunk meg azzal kapcsolatban. Sok esetben persze egyszerűen hazudhatunk is (azaz mondhatjuk azt, amiről úgy tudjuk, hogy nem igaz).⁶ De ehhez venni kell a fáradságot, hogy eljussunk a vélhetőleg igaz konklúzióra, annak ellenére, hogy ez nem érdekünk, vagy éppen ellenérdekelték vagyunk benne, majd pedig tagadnunk kell ezen konklúzió igazságát. Egyszerűbb felületesebb módon arra a meggyőződésre jutni, amelyre a társas cél eléréséhez szükség van. A társas cél elérésére érzelmileg motiváltak vagyunk – példánkban a kutya megszerzése a tét –, akárcsak az önbecsapás eseteinél.

A másik esettípus, amikor nem az öncsalás az interperszonális megtévesztés eszköze, hanem fordítva: a másik véleménye saját öncsaló meggyőződésünk alá-

⁶ Megoszlanak a vélemények azzal kapcsolatban, hogy a hazugság szükséges feltétele-e az állítás hamis volta, vagy elég, ha alanya hamisnak tudja. A mi szempontunkból ennek nincsen jelentősége.

támasztására szolgál, és ezért előnyös számunkra, ha megfelelően alakul. Ha a gyermek igazán szeretné, ha ezúttal nem rontaná el a dolgot, és a kutya nem kerülne az Illatos útra, a szülei megerősíthetik abban a hitében, hogy sikerülni fog gondoznia az állatot. Leginkább akkor tudják azonban megerősíteni meggyőződését, ha maguk is ugyanarra a meggyőződésre jutottak. Ha a gyermek szándékosan tévesztené meg őket, ezzel aláásná saját implicit célját, ti. hogy a szülei véleményével a saját önbecsapó meggyőződését alátámassza – hiszen tudná, hogy a szülei nincsenek abban a helyzetben, hogy megnyugtassák őt, lévén megtévesztés áldozatai.

Ebben a példában újra a rendelkezésre álló információ motivált félrekezelésével találkoztunk mások megtévesztése esetében csakúgy, mint az önmegtévesztésében. Úgy tűnik, az interperszonális megtévesztés e mechanizmusának nem feltétele, hogy önmegtévesztéssel legyen összekapcsolva. Vegyük például a következő esetet. Ketten igyekeznek elérni a vonatot, amely nemsokára indul. Egyikük még nem váltott jegyet, s megkérdezi a másikat, nem lesz-e abból baj, ha jegy nélkül száll fel. A másik, jeggyel rendelkező személy, ha alaposan fontolóra venné a kérdést, könnyen lehet, hogy arra az álláspontra jutna, hogy problémát fog okozni a jegy hiánya. Ő azonban nem teszi, hiszen nem akarja lekésni a vonatot, hanem megnyugtatta a másikat. Nem meggyőződése, hogy baj lesz, de az sem, hogy nem lesz baj – önmagát tehát nem csapja be. Társát azonban hamis meggyőződésre juttatja – nem szándékolt, de motivált módon.

V. KONKLÚZIÓ

Kiindulópontom – s egyben az önbecsapással kapcsolatos filozófiai elemzések kiindulópontja általában – az volt, hogy az öncsapás nem mehet olyan módon végbe, ahogyan mások megtévesztése, hanem valamilyen sajátos mechanizmusa kell hogy legyen. Amint azonban láttuk, ha az önbecsapás nem is mehet végbe úgy, mint az interperszonális megtévesztés, ennek a fordítottja lehetséges: az interperszonális megtévesztés osztozhat az önbecsapás mechanizmusában.⁷

Ez a mechanizmus az általam preferált elemzésben a rendelkezésre álló információk motivált irracionális kezelésében áll. De ha ragaszkodnánk az öncsapás intencionalista értelmezéséhez, ebben az esetben is állíthatjuk, hogy az

⁷ Hozzá kell tennünk, hogy bár az interperszonális megtévesztés és az önbecsapás a fentebbiek értelmében hasonlóan zajlik a kettős megtévesztésben, a mentális állapotok, melyek a megtévesztést motiválják, nem feltétlenül ugyanazok. Amikor a másik személy meggyőződése alátámaszthatja a sajátunkat, az igazságtól való félelem motiválhatja az öncsalást, így lehet az interperszonális megtévesztés távolabbi oka. De az utóbbit – közelebről – az az óhaj is motiválja, hogy a másik hasonló módon vélekedjék a helyzetről. Amikor az alany saját, öncsaló meggyőződése segíti a másik megtévesztését, az öncsalás az, aminek további motivációja is van: a társas megtévesztés megkönnyítésének a vágya.

interperszonális megtévesztés osztozik az öncsalás mechanizmusában, csak a mechanizmus más – például valamiféle rejtett ágens tevékenysége az énen belül.

Feltehetjük a kérdést, hogy az említett konklúzió, tudniillik hogy mások megtévesztése sokszor nem szándékos, de nem is véletlen, hanem motivált, implicit módon célorientált cselekvés, egybevág-e köznap tapasztalatunkkal. Véleményem szerint teljes mértékben egybeesik. Semmi okunk rá például, hogy a fenti esetben szereplő gyermeknek álságos szándékot tulajdonítsunk, és azt feltételezzük, hogy szüleit hazugsággal próbálja a kutya beszerzésére rávenni. Valójában életszerűbb az a magyarázat, hogy a gyermek csupán nem vesz bizonyos tényezőket kellő súllyal figyelembe, amikor maga és szülei számára értékeli a helyzetet, s hogy ezt azért teszi, mert motivált arra, hogy ne szembe-süljön a valós esélyekkel.

IRODALOM

- Adler, Jonathan 1997. Lying, Deceiving, or Falsely Implicating. *Journal of Philosophy* 94. 435–452.
- Bermúdez, José L. 2000. Self-Deception, Intentions, and Contradictory Beliefs. *Analysis* 60/4. 309–319.
- Carson, Thomas L. 2009. Lying, Deception, and Related Concepts. In Clancy Martin (szerk.) *The Philosophy of Deception*. Oxford, Oxford University Press. 153–187.
- Davidson, Donald 1985. Deception and Division. In Ernest LePore – Brian McLaughlin (szerk.) *Actions and Events: Perspectives on Philosophy of Donald Davidson*. New York, Basil Blackwell. 138–148.
- Gert, Bernard 2005. *Morality: Its Nature and Justification*. Oxford, Oxford University Press (revised edition).
- Johnston, Mark 1988. Self-Deception and the Nature of Mind. In Amelie Rorty – Brian P. McLaughlin (szerk.) *Perspectives on Self-Deception*. Berkeley/CA, University of California Press. 63–91.
- Mahon, James E. 2007. A Definition of Deceiving. *International Journal of Applied Philosophy* 21. 181–194.
- Mele, Alfred 1983. Self-Deception. *Philosophical Quarterly* 33. 365–377.

Légy spontán! (A kettős kötés logikája)

I. BEVEZETÉS

Írásomban az irracionálisnak (az analitikus filozófiában) keveset vagy egyáltalán nem tárgyalt típusát, a kettős kötést, pontosabban ennek egyik alesetét, a „Légy spontán!”-t vizsgálom. A kettős kötés Gregory Bateson és kutatótársai a skizofréniáról alkotott elméletének a kulcsfogalma (Bateson et al. 1956, Bateson 1972). A „skizofrén” családok kommunikációja nagymértékben inkonzisztens, skizofrén tagjuk egyáltalán nem kommunikatív, és szinte teljesen érzéketlen a társadalmi relációkat illetően. A kutatókat az érdekelte, hogy milyen interperszonális kapcsolatok sorozata idézhette elő ezeket a konvenciókat sértő kommunikációs szokásokat. Úgy vélték, a döntő a következő kérdés megválaszolása: X személy miért véli úgy, hogy egy családban vagy nagyobb társadalmi egységben (azaz interperszonális relációkban) hozott bármely döntése mások büntetését vonja maga után? A választ egy furcsa kommunikációs jelenségben, az úgynevezett paradox parancsokban (*paradoxical injunctions*) találták meg, melyeknek egy konkrét megnyilvánulása a „Légy spontán!”. A paradox parancsokból származó kettős kötésre adott példájuk a következő. Az anya ezt mondja a gyerekének: „Ne tedd ezt és ezt, különben megverlek!” Ezzel egy időben pedig arra kéri, hogy „Ezt ne tekintsd büntetésnek!”, vagy „Ne kételkedj a szeretetemben, amikor arra kérlek, hogy ne tedd ezt és ezt, és megbüntetlek!”. A kettős kötés csak akkor jön létre, ha mindeközben megtiltja neki, hogy utaljon a kommunikáció paradox voltára: „Ne felelj!”

Bateson és társai szerint a következő feltételek fennállása esetén beszélhetünk kettős kötésről. (1) Szükséges hozzá két vagy több személy, akik közül az egyik az „áldozat”. A másik (vagy többi) személynek olyan autoritásnak kell lennie, akit az áldozat nagyra tart, kötődik hozzá és fél tőle. (2) A kettős kötés az áldozat folyamatosan visszatérő élménye, melytől nem tud szabadulni, nem egyetlen, rövid időn belül feldolgozható traumatikus tapasztalat. (3) A harmadik feltétel olyan szituáció megléte, melyben az áldozat a következő „elsőfokú parancsokat” kapja: (a) Tedd X-et, különben megbüntetlek! (b) Ne tedd X-et, különben megbüntetlek! (c) vagy (a) és (b) parancsot kapja egyszerre. A beígért büntetés lehet a szeretet megvonása, az autoritás gyűlöletének vagy a dühének

kifejezése stb. (4) Azok a magasabb szintű és absztraktabb (gyakran non-verbális) „másodfokú parancsok”, amelyeket az áldozat kap, konfliktusba kerülnek az „elsőfokú parancsokkal”. Például: „X-et kell tenned, de csak azért, mert te akarod!”, azaz „Légy spontán!” (5) A kettős kötés előidézéséhez szükség lehet egy „harmadfokú parancsra” is, mely megtiltja az áldozatnak, hogy elmeneküljön az autoritás által előidézett, kényszerű döntés elől. (6) Bateson szerint a fenti feltételek mindegyikének nem kell fennállnia abban az esetben, ha korábbi tapasztalatai eredményeként az áldozat a világot a kettős kötés mintázatain keresztül látja.

A fenti feltételek Bateson és társai szerint nem okoznak automatikusan olyan kettős kötet, amely skizofréniához vezet. Akkor válik a kommunikáció patológussá, ha az adott ágens (az „áldozat”) nem képes megtanulni, hogy miként alakíthatók át a kettős kötés mintázatai. Bateson (1972. 159–176) szerint a problémát a deutero-tanulásra való képtelenség okozza. A deutero-tanulást megkülönbözteti az egyszerű tanulástól, melyet proto-tanulásnak nevez. A proto-tanulás a viselkedés adaptációja a megerősítés kontingenciáira (vö. Skinner 2004. 45) adott válaszbán. A „deutero-tanulás” proto-tanulásban végbemenő változást jelölő terminus. A változás csak akkor következik be, ha az adott ágens megérti annak a szituációnak szerkezetét, amelyben a proto-tanulás végbemegy. A proto-tanulás reprezentálható egy tanulási görbe révén, amely azt ábrázolja, ahogy a kísérlet során a helyes válaszok százalékos aránya nő egymást követő próbálkozások (*trials*) mennyiségével arányosan. A személy a kísérlet vezetője által adott problémát minden egyes sikeres próbálkozást követően gyorsabban oldja meg. Ha ugyanaz a személy azonos vagy különféle tanulási tapasztalatok sorát éli át, akkor a proto-tanulási görbéje minden egyes sikeres tapasztalatot követően meredekebben emelkedik, ami azt jelzi, hogy proto-tanulása egyre gyorsabbá válik. A deutero-tanulást a kísérleti alany meghatározott számú próbálkozását követő helyes válaszok arányának növekedése ábrázolja.

A deutero-tanulás az innováció és a humor forrása is lehet, ha létrejöttének különféle kontextusaira a személy a tanulás tanulásának habituálódott mintázataival válaszol. A kettős kötés csak akkor okozhat skizofréniát, ha patológus deutero-tanulás kíséri, szemben a tanulás tanulásának képességével, mely egyenesen kívánatosá teheti a kettős kötéseket.

A kettős kötések szekvenciái által létrehívott kontextusok a pszichikai változások előidézésének akaratlan vagy akaratlagos eszközei. Olykor rombolóak, máskor építőek. Pszichotikussá vagy pszichopatává tehetnek valakit, de az eredetiség forrásai is lehetnek. A kettős kötések éppen úgy használhatók terápiás célokra, mint rombolásra. Bateson szerint a kettős kötés az innováció és a humor mellett lehet a költészet, a vallás, a hipnózis, a megváltozott tudatállapotok előidézője is.

II. A „LÉGY SPONTÁN!” PARADIGMATIKUS FORMÁI

A kettős kötés nem azonosítható olyan szituációval, amelyben egy személy nem tud menekülni az egymásnak ellentmondó elvárások szorításából. Bár tartalmaz ellentmondó elvárásokat, kettős kötésről csak abban az esetben beszélhetünk, ha az elvárásokat olyan autoritásként kezelt személyek fogalmazzák meg, akiket az „áldozat” respektál. A kettős kötés patológikus formájára jellemző, hogy az áldozat, amennyiben bármely egymásnak ellentmondó elvárásnak eleget tesz, büntetést kap érte. Az ellentmondó elvárás tipikus formája az, amikor az adott autoritás azt akarja, hogy az áldozat tegyen meg valamit, de ne azért, mert ezt kívánja tőle, hanem magától, spontán módon. A következőkben a „Légy spontán!” két paradigmaticus fajtáját vizsgálom. Az egyik az, amikor az autoritás azt akarja, hogy az áldozat azt tegye, amit az autoritás akar, de saját akaratából. A másik esetben pedig az autoritás azt akarja, hogy az áldozat azt érezze, amit az autoritás akar, vagyis olyan dolgot akarjon az áldozat spontán módon, ami akaratlan.

Először vizsgáljuk meg az első esetet! Géza, Béla apja, azt akarja, hogy fia a kettős kötés logikájának megértése céljából elolvassa Orwell *1984* című regényét. Géza tehát azt szeretné, ha fia elolvasná a regényt, de nem azért, mert ő erre kényszeríti, hanem saját akaratából. „Nem akarom arra kényszeríteni, hogy olvassa el a regényt, de ha mindent ráhagyok, akkor egész nap a számítógép előtt ücsörög. Azt szeretném, ha szabad akaratából olvasná el a művet, de tudom, hogy ha nem kényszerítem rá, akkor nem olvassa el. Azt akarom, hogy Béla értelmesen töltse az időt, de úgy, hogy ő akarjon így élni, és nem azért, mert én rákényszerítem.” A „Légy spontán!” típusú paradox utasításnak paradigmaticus esete az apa által létrehívott kommunikációs csapda.

Ha meg kívánjuk érteni, hogy az apa *miért* szeretné, hogy fia elolvassa Orwell regényét, akkor erre a „miért” kérdésre csak az indokokkal történő magyarázat révén tudunk válaszolni (vö. Davidson 2001. 3–19). Van egy számára értékesnek látszó célja (hogy Béla a kettős kötés logikájának megértése céljából elolvassa a regényt), és vágyik rá, hogy elérje, valamint egy vélekedése vagy vélekedései arra vonatkozóan, hogy vágyott célját mi módon cselekedve teljesítheti be. A vélekedés–vágy páros és a cselekvés kétféleképpen viszonyul egymáshoz: egyrészt logikai, másrészt oksági kapcsolatban állnak. A vágyak és vélekedések tartalmának olyan „nézőpontnak”, propozicionális attitűdnek kell lennie, ahonnan a cselekvés kíváncsnak látszik. A vélekedések és vágyak magyarázatul szolgálnak arra, hogy az apa miért szeretné, hogy fia elolvassa a könyvet. Vágyik arra, hogy fia értelmesen töltse az idejét (jobban értse a kettős kötés logikáját), és úgy véli, ha elolvastatja vele Orwell *1984* című regényét, akkor eléri ezt a vágyott célt. A fent bemutatott logikai kapcsolaton túl a vélekedés–vágy páros oksági kapcsolatban is áll a kíváncsnak ábrázolt cselekvéssel. Az indokok akkor szolgálnak valódi magyarázatul az adott cselekvésre vonatkozóan, ha a cselekvés okaivá válnak, azaz a logikai megfontolásokkal összhangban ők okozzák a cse-

lekvést. Vagyis az apának az a vélekedése, hogy fia jobban fogja érteni a kettős kötés logikáját, ha elolvassa Orwell regényét, azt okozza, hogy megkéri a fiát, olvassa el a művet. Ugyanakkor vannak olyan vélekedés–vágy párosok, amelyek oksági kapcsolatban vannak egy adott cselekvéssel, de nem áll fenn közöttük logikai kapcsolat, azaz egy olyan indítérendszer, amely vonzóvá teszi a cselekvést azért, hogy egy elképzelt jövőbeli cél elérésének eszközeként reprezentálja. Például ha Géza úgy vélné, hogy Béla akkor tölti értelmesen az idejét, ha elolvassa Nabokov *Lolita* című regényét, majd azt kérné Bélától, hogy olvassa el az 1984-et.

A cselekvés valódi indítéka különbözik a cselekvés előtti megfontolásoktól, illetve az utólagos igazolásoktól (vö. Grünbaum 1996. 109–127). A magyarázat során csupán az az indok vehető figyelembe, amely alapján a cselekvés valóban végbement. A megfontolások és az utólagos igazolások esetében viszont akkor is nyugodtan állíthatjuk, hogy valamely viselkedés indokai, ha nem válnak a cselekvő viselkedésének okává. Géza hosszan fontolgathatná, hogy elolvastatja Bélával Orwell regényét, azután mégsem szólna neki. Vagyis indokai nem válnának okokká, ezért nem magyaráznák a cselekvését, ugyanakkor az indokok választ adnának arra a kérdésre, hogy miért voltak ilyen megfontolásai. Az indokokkal történő utólagos igazolás esetében arra kapunk választ, hogy miért ezeket az utólagos magyarázatokat használta. Géza, miután szembesülne vele, hogy hosszú fontolgatásai ellenére – amelyek vonzóvá tették számára azt a célt, hogy Béla elolvassa Nabokov regényét –, Orwell művét ajánlja neki, megpróbálna utólagos indokokat találni döntése megalapozása érdekében, hogy az előzetes terve és az azt követő cselekvése közötti konzisztenciát megőrizze. Mondhatná például azt, hogy azért cselekedett előzetes megfontolásai ellenére, mert egy belső hang ezt súgta neki, és ő hallgatott rá.

A magyarázó indokok motiváló indítékok, míg a megfontolások és igazolások nagy előfordulási valószínűséggel nem azok. A fenti megkülönböztetés nagyon fontos, hiszen az utólagos magyarázat esetén gyakran hamis indoklást ad a személy cselekedeteinek motívumairól.

Ebben a fogalmi keretben értelmezve az apa, miközben megköveteli, hogy ne az ő indokai által okozott indokok váljanak fia cselekvésének okává; elvárja, hogy fia úgy cselekedjen, mintha az apa indokai által okozott indokok váltak volna cselekvése okává. Vagyis az apa azt akarja, hogy a fia cselekvését ne az ő (az apa) K1 kívánságának való megfelelni vágyás motiválja, hanem olyan mentális ok, amely akkor idézne elő cselekvést, ha az apa K1 kívánságának való megfelelni vágyás I1 indoka volna.

Mikor nem válna kettős kötéssé az apa követelése? Ha a következőt mondaná: „Azt akarom, hogy a kettős kötés logikájának megértése céljából olvasd el Orwell regényét!” A kettős kötetést az idézi elő, hogy ehelyett azt akarja a gyerektől, hogy magától, azaz spontán módon akarja elolvasni a regényt. „Azt akarom, hogy azt akard, amit én akarok, de szabad akaratodból, és nem azért, mert

nincs más választásod, mint követni az akaratomat!” Nem csupán azt követeli a gyerektől, hogy helyes dolgot cselekedjen, de azt is, hogy mindezt helyes *okból* tegye, vagyis ne az apa akaratát kövesse. Az apa akkor is elégedetlen a fiával, ha nem követi az apja akaratát, és akkor is, ha igen. Miért is? Ha fia nem olvassa el a regényt, akkor nyíltan ellene szegült az apja akaratának, aki emiatt nem elégedett vele. Ha elolvassa, akkor pedig azért nem elégedett az apa, mert az apa indokai okozták a fiú cselekvését, amit az apa nem akar, hiszen azt szeretné, ha a fia saját indokai okoznák a cselekvését. Az apa szintén csapdába kerül: ha rákényszeríti a gyerekekre az akaratát, akkor nem érte el a célját, de ha nem kényszeríti rá, akkor sem.

A kommunikációs csapdát az apa egymásnak ellentmondó indokai idézik elő. Az első indoka az, hogy Béla elolvassa Orwell regényét. Az apa arra vágyik, hogy fia megértse Orwell üzenetét, és úgy véli, ha megkéri Bélát arra, hogy elolvassa a regényt, akkor eléri a vágyott célt. A fenti megfontolások arra motiválják, azt okozzák, hogy megkérje Bélát, olvassa el a könyvet. Béla cselekvésének okaivá az apa indítékai válnak. A kettős kötés az apa második indítékából adódik, vagyis abból, hogy nem elégszik meg azzal, hogy a fia elolvassa a regényt, hanem azt is szeretné, hogy mindezt saját motívumából tegye. Az apa azt akarja, hogy fia olyan ember legyen, akit érdekelnek az efféle regények. Vágyik rá, hogy a fia a kettős kötés logikája iránt érdeklődő entellektüelként éljen. Úgy véli, hogy ez a vágya csak abban az esetben teljesül, ha a fia saját motívumai alapján olvassa el Orwell regényét – mely szerinte a kettős kötésre épül –, nem pedig azért, mert ő erre kényszeríti.

Most vizsgáljuk meg a „Légy spontán!” azon fajtáját, amikor az autoritás arra kényszeríti az áldozatot, hogy akarattal érezzen valamit! Ebben az esetben Géza nemcsak azt szeretné, ha fia elolvasná a regényt, hanem azt is, hogy tetsszen neki. Az esztétikai ítélet a műre adott érzelmi válaszon és személyes találkozáson alapul. Vagyis nem elég, ha Béla elolvassa a művet, esztétikai ítélete (egy érzelmi vallomáshoz hasonlóan) lehet őszinte vagy hazug, attól függően, hogy valóban tetszik neki a regény, vagy csupán színleli. Az apa azt akarja, hogy a gyermeke azt cselekedje, amit ő követel tőle, de akaratlanul. Vagyis a fia olyan mentális állapotba akarjon kerülni, amelybe csak akaratlanul lehet. Az apa úgy véli, hogy a jó ízlésű emberek számára Orwell regénye esztétikai értelemben is értékes, szeretné, ha fia jó ízlésűnek bizonyulna, ezért elvárja tőle, hogy tetsszen neki a mű. Bélának van indoka arra, hogy tetsszen számára a regény, mert meg akar felelni az apja elvárásának, de ez az indoka nem válhat esztétikai ítélete okává, csak abban az esetben, ha színlelni akar. Esztétikai ítéletének oka csak a mű által okozott esztétikai élmény lehet, és nem az apjának való megfelelni vágyás indítéka. Kész a kettős kötés csapdája: ha Béla színleli, hogy tetszik neki a regény, akkor hazugságra kényszerül, ha nem színleli, akkor nyíltan csalódást okoz az apának. Az apa hasonló helyzetbe kerül: soha nem lehet biztos benne, hogy fia nem csupán úgy tesz, mintha tetszene neki a mű. A „Légy spontán!”

előző típusával szemben itt a fiú színlelheti, hogy tetszik neki a könyv. Ez hasonlít egy megjátszott orgazmushoz. A „Légy spontán!” első típusában még akkor sem hinné el az apa, hogy a fia tényleg éppen akkor akarja elolvasni a művet, amikor az apa akarja. Ebben a típusában azt kell magától akarnia, amit az apa akar, a „Légy spontán!” második fajtájában viszont valamilyen állapotba kell kerülnie akaratlanul. Lényegi különbség van egy szándék és egy érzés között. Utóbbi esetében értelmes feltenni azt a kérdést, hogy mikor kezdődött, meddig tartott, míg a szándék esetében ez a kérdés értelmetlen. Ha azt akarjuk valakitől, hogy tetszen neki valami, akkor vagy tetszeni fog neki, vagy nem. De sem a tetszés, sem a nem tetszés mentális állapotát nem tudja létrehozni akaratlagosan. Az „Azt akard, amit én akarok tőled, de magadtól akard!” csak akkor nem válik kettős kötéssé, ha véletlenül a másik magától akarja azt, amit én akarok tőle. Erre intuitíve kevesebb az esély, mint arra, hogy tetszeni fog neki az, aminek szándékaim szerint tetszenie kell.

A fenti két példában a kettős kötésben részt vevő mindkét fél kárvallottjává vált az együttműködésnek. Az indokok és okok fent bemutatott konfigurációja a kettős kötést kettős vereséggé változtatta.

Elgondolhatunk azonban olyan esetet, amelyben az apa azért olvastatja el a fiával a regényt, hogy a fia rájöjjön arra, hogy kettős kötést alkalmazott abból a célból, hogy elolvassa. Ez egy terápiás célú kettős kötés, amelyben az apa legfőbb indítéka, hogy fia a deuteró-tanulás révén árnyaltabb tudás birtokába jusson az emberi kapcsolatok ezen ellentmondásos, mégis inspiráló fajtájáról. Akkor válhatnak mindketten a „kommunikációs csapda” nyerteseivé, ha a fia felfogja, hogy az apa intellektuális játékra hívja, amikor azt akarja tőle, hogy úgy cselekedjen, mintha az apa indítékaiáltak volna cselekvése okává, közben pedig szigorúan tilos az apa indítékai alapján cselekednie.

Úgy vélem, hogy Orwell *1984* című regényében O'Brien és Winston kettős kötésre épülő intellektuális játéka a fent bemutatott deuteró-tanulás paradigmikus formája. A következőkben a kettős kötésre épülő totalitarianizmust a deuteró-tanulás játéktereként ábrázolom és elemzem.

III. AZ UTOLSÓ IRONIKUS

Orwell *1984* című regényében O'Brien a kettős kötések révén olyan kommunikációs helyzeteket hoz létre, melyekben mind áldozatai, mind pedig ő maga egyaránt fejlődik. Kíváncsi az képezne, ha az általa megkínzott ember mazochista volna. A mazochisták az én olvasatomban a kettős kötés „önző” haszonélvezői. Vagyis a velük való kettős kötésre épülő interakciókban a másik fél automatikusan vesztesnek tekinthető. O'Brien a kettős kötésre épülő kínzás során a következőket mondja Winstonnak:

Mi nem elégszünk meg a negatív engedelmességgel, még a legnyomorultabb megálázkodással sem. Ha végül is megadod magad nekünk, annak saját szabad akaratából kell történnie. [...] Jó. Akkor hát itt az ideje, hogy megtedd az utolsó lépést. Szeretned kell Nagy Testvért. Nem elég engedelmeskedned neki, szeretned kell (Orwell 2006. 281, 310).

Az első idézetből kiderül, hogy O'Brien azt akarja, hogy Winston azt akarja, amit ő akar, de szabad akaratából. A másodikban pedig azt kívánja, hogy Winston az O'Brien által rákényszerített, akaratlagosan nem előidézhető állapotba kerüljön. Látszólag ez a korábban elemzett kétféle kettős kötés újabb variánsa. A lényeges különbség az, hogy a korábban már bemutatott példákban a kettős kötet előidéző autoritás és az áldozat egyaránt vesztesé vált, míg O'Brien látszólag olyan gonosz terapeutaként jár el, aki a kettős kötetet nem a kliens gyógyítására használja, hanem arra, hogy olyan mértékű rombolást hajtson végre, amely lehetetlenné teszi, hogy valaha is újrateremtse önmagát. A pszichoterápia egyik jól ismert alaptéchnikája a paradoxonok használata: például előírják a betegnek, hogy produkáljon akaratlagosan tüneteket, amelyektől egyébként meg akarják szabadítani. Úgy vélem a látszat ellenére, hogy O'Brien és Winston a kreatív kettős kötések szekvenciái révén a regény végéig az intenzív deuteró-tanulás állapotában maradnak. Közös játékuk legfőbb kérdése, hogy objektíve létezik-e a személy olyan mértékű inkonzisztenciája, amely végzetessé válhat. Rorty Orwellről írott dolgozatában davidsoni érveket használ arra, hogy igennel válaszoljon.

Valakit rávenni arra, hogy véleményét ok nélkül megtagadja, ez az első lépés afelé, hogy képtelen legyen saját énnel rendelkezni, mivel képtelen lesz a vélekedések és vágyak koherens összeszövésére. Irracionálissá válik, a szó pontos értelmében: képtelen lesz okát adni más vélekedései közé illeszkedő vélekedésének. Nem abban az értelemben lesz irracionális, hogy elveszti a valósággal való kapcsolatát, hanem abban az értelemben, hogy többé nem tud racionalizálni – önmagát önmaga számára igazolni (Rorty 1994. 198).

Az én válaszom, szemben Rortyéval, hogy nincs olyan mértékű inkonzisztencia, amely önmagában végzetes lehet. Akkor válik visszafordíthatatlanná a személyiség szétesése, amikor a személy elveszíti a deuteró-tanulás képességét. Vagyis nem a logikai értelemben vett inkonzisztencia az, ami végzetessé válik Winston számára, hanem a deuteró-tanulásból származó kontroll, a szabad akarat élményének a végleges elvesztése. O'Briennek – akit Rorty a liberális remény végét követő világ hőségnek, az utolsó ironikusnak nevez – a közös intellektuális játékhoz rendelkezésére áll a Párt által kidolgozott „valóságsszabályozási” technika, a „duplagondol”. A duplagondol explicit módon a „Légy spontán!” logikájára épül:

[E]lfelejtteni valamit, amikor felejtetni kell, aztán ismét emlékezni rá, amikor arra van szükség, majd azonnal ismét elfelejtetni, s ezenfelül még ezt a módszert alkalmazni magával a módszerrel szemben is – ez az utóbbi volt a legkörülmönfontabb az egészben: tudatosan tudatlanságot előidézni s aztán elfeledkezni a véghezvitt önhipnózisról (Orwell 2006. 42).

O'Brien és a Párt azt akarják, hogy Winston engedelmeskedjen nekik. Ekkor vagy engedelmeskedne, vagy nem. Winston eredendően nem akar engedelmeskedni, mert utálja a rendszert. Arra kényszerítik, hogy engedelmeskedjék. Nem akar meghalni, ezért engedelmeskedik. Nem elégszenek meg azzal, hogy „rákényszerítették az akaratukat”, azt akarják, hogy szabad akaratából engedelmeskedjék. Legyen spontán. Ha Winston éppen akkor szeretne engedelmeskedni nekik, amikor erre kötelezik (vagyis nem tartaná kötelezőnek vagy kényszerűnek), akkor látszólag nem beszélhetnének kettős kötésről. „Ha végül megadod magad nekünk, annak saját szabad akaratodból kell történnie.” Tegyük fel, hogy Winston a megadás iránti pro-attitűd alanya, azaz a megadásra való hajlam állandó karakterjegyével bír, de tekinthetünk pro-attitűdjére mint pillanatnyi motivációra is: éppen akkor, amikor O'Brien felszólítja, hogy adja meg magát, ellenállhatatlan vágyat érez arra, hogy szabad akaratából megadja magát. O'Briennek azonban erre megvan az ellenszere: „Az engedelmesség nem elég. Amíg nem szenved, hogyan lehetne bizonyos az ember afelől, hogy az illető az ő akaratának engedelmeskedik és nem a sajátjának?” (Orwell 2006. 294.) Vagyis Winstonnak engedelmeskednie és egyúttal szenvednie is kell. Tehát nem engedelmeskedhet örömmel. Olvasatomban az is örömteli választásnak tekinthető, ha nem ellenállhatatlan vágyból, hanem a racionális megfontolást követő döntés eredményeként, a tudatos akart élményét átélve cselekszik. Hume (2006. 382) szerint a tudatos akarat „*semmi más [...], csupán az [...] a belső benyomás [...], amelyet érzünk és felismerünk, amikor tudatosan hozzuk létre testiünknek valamilyen új mozgását, illetve szellemünknek valamilyen új észleletét*”. Wegner úgy véli, a tudatos akarat nem valamiféle kauzális pszichológiai folyamat, hanem élmény. „Az akarat amolyan szerzőségi érzelem” (Wegner 2009. 335). „A tudatos akarat a személyes szerzőség szomatikus markere, olyan érzelem, amely hitelesíti az ént mint a cselekvés tulajdonosát” (uo. 337). A tudatos akarat észlelt kontroll, becslés arra vonatkozóan, hogy a személy indokai, tervei milyen valódi oksági hatással bírnak a cselekvés során. A tudatos akarat élménye a személyt megerősíti azon hitében, hogy része van a cselekvés kivitelezésében. Ez az élmény azonban nem objektív mércéje annak, hogy az „akarat” milyen mértékben felelős az okozásért. Ez csak egyetlen forrás a személy cselekedeteinek okaira vonatkozóan.

O'Brien a kettős kötések kényszerítő sorozata révén nem csupán a szabad akarat élményétől akarja megfosztani Winstont, hanem a kontroll visszanyerésének lehetőségétől is. Harry Frankfurt (1969) szellemében képzeljük el, hogy

Winston agyába (a tudta nélkül) beépítenének egy akaratszabályozót, amelynek távirányítója O'Briennél lenne. Ha megnyomná a gombot, Winston átélné a tudatos akarat élményét. A képzeletbeli O'Brien a következőt mondja: „Öt perc múlva szeretned kell Nagy Testvért!” Lássunk három lehetőséget. (1) Öt perc múlva O'Brien megnyomja az akaratszabályzó *remote control*-ját. Winston a tudatos akarat illúziójának foglyaként szereti Nagy Testvért. Nem a saját indokai okozzák Nagy Testvér iránti szeretetét, hanem O'Brien számára rejtett indítékai. (2) Amikor O'Brien megnyomja a távirányító gombját, Winston éppen akkor spontán módon szeretni kezdi Nagy Testvért. Két különálló indok ugyanazt az érzést – a Nagy Testvér iránti szeretetet – okozza. Két lehetőség van: vagy átéli a tudatos (fenomenális) akarat élményét, vagy sem. Ha nem éli át, akkor nem szabad akaratából cselekedett, ha átéli, akkor igen. (3) O'Brien megmutatja az akaratszabályozót, Winston elveszíti a tudatos akarat illúzióját. A regényben a patkányok játsszák el a megmutatott akaratszabályozó szerepét, amely arra bírja rá Winstont, hogy „akarja, hogy a másikkal történjék az a dolog”, azzal, akit az utolsó pillanatig nem árult el: Júliával. Az árulást követően képtelenné válik a deuteró-tanulásra, és örökre elveszíti a tudatos akarat illúzióját. Rorty (1994. 198) Orwellről írt esszéjében utal Elaine Scarry *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* című könyvére (1985), melyben a szerző mellett érvel, hogy a sadista akkor éri el célját, ha nem csupán szenvedést tud okozni, hanem emellett sikerül megaláznia is áldozatát. A sadizmus végső célja az, hogy az áldozatot olyan tetre kényszerítse, amelyet többé nem lehet meg nem történtté tenni. O'Brien áldozatait hónapokig kettős kötésben tarja, folyamatosan a választás illúzióját kínálja nekik, miközben a valóságban egyetlen választás létezik: a hírhedt százegy szoba, ahol bekövetkezik a személység visszavonhatatlan szétदारabolása, Winston esetében a patkánykaland és Júlia elárulása. A kettős kötések révén O'Brien előidézi Winstonban azt az állapotot, amit Donald Davidson az irracionális paradoxonának nevez, amely – értelmezésem szerint – önmagában, a kontroll élményének elvesztése nélkül, nem végzetes.

IV. AZ IRRACIONALITÁS PARADOXONAI

Rorty (1994. 198) szerint O'Brien az irracionális paradoxonát idézte elő Winstonban, amely végzetessé vált számára. A következőkben bemutatom az irracionális paradoxonának davidsoni elemzését, majd mellett érvelek, hogy a bízalom mint a „Légy spontán!” egyik alesele aláírása Davidsonnak (1993. 159–180) az irracionális paradoxonairól adott értelmezését. Az irracionális normatív fogalom: irracionálisan cselekedni, dönten, irracionális vélekedésekben hinni, irracionális érzelmeket átélni csak akkor lehet, ha létezik egy standard, amelytől valamilyen okból eltérünk. Az externális standardoktól eltérő személyt a standar-

dok szerint cselekvők tekinthetnek irracionálisnak, de az irracionalitás paradoxonáról csak egy személy vélekedéseinek, ítéleteinek, cselekvéseinek, szándékainak, érzelmeinek inkonzisztenciája vagy inkoherenciája esetén beszélhetünk. Az irracionalitás paradoxonáról akkor beszélhetünk, amikor az adott személy nemcsak elfogadja, hogy A és B cselekedet közül azt kell választania, amely mellett nyomósabb érveket tud felsorakoztatni, hanem a cselekvés alkalmával ezt az elvet be is tartja. Akkor tekinthetünk irracionálisnak egy cselekedetet, ha a cselekvő másodrendű elvével – mely szerint a legjobb belátása szerint kell eljárnia – szemben jár el. A másodrendű elv megsértése nélkül Davidson szerint nem beszélhetünk a személyen belüli irracionalitásról, belső inkonzisztenciáról. Ha Winstonnak a legjobb belátása szerint A-t kéne cselekednie, mégis B-t cselekszi, és nem tartja magát ahhoz a másodrendű elvéhez, mely szerint legjobb belátása szerint kell eljárnia, akkor nem a másodrendű alapelv alapján döntött a két cselekedet között, vagyis döntése csupán a külső szemlélő nézőpontjából tekinthető irracionálisnak, belülről nem az. Az a feltételes ítélet, hogy „ha minden rendelkezésemre álló információt mérlegre teszek, akkor A-t kell tennem”, logikailag nem mond ellent annak a nem feltételes ítéletnek, hogy „B-t kell tennem”. Belső inkonzisztencia csak akkor jelentkezik, ha elfogadom azt az alapelvet, hogy az összes rendelkezésre álló információt mérlegre téve kell döntenem, és nem az alapján döntök. Davidson szerint ahhoz, hogy belső irracionalitásról beszélhessünk, kell egy másodrendű elv, amelyet megsértünk. Tehát van egy elv, amelyet nem tartunk be. Az elv elfogadása, majd tudatos megsértése a belső irracionalitás racionális feltétele.

Izgalmas kérdés, hogy mi történne akkor, ha Winston másodrendű elve az lenne, hogy ne a legjobb belátása szerint cselekedjék. Abban az esetben, ha legjobb belátása szerint A és B cselekedet közül A-t kellene választania, viszont másodrendű elve az, hogy ne legjobb belátása szerint cselekedjen, akkor jár el a másodrendű elvét figyelembe véve, azaz racionálisan, ha B-t választja. Vagyis ha másodrendű elve az, hogy ne a legjobb belátása szerint cselekedjen, akkor a legjobb belátása alapján véghezvitt cselekedete belülről irracionális, miközben külső nézőpontból racionális. A regényből kiderül, hogy Winston legjobb belátása szerint bármit és bárkit elárulhat (anélkül, hogy visszafordíthatatlanul széthullana személyisége), azért, hogy megszabaduljon a kínzásoktól, kivéve Júlia iránti szerelmét. Amikor nem csupán színleli, de akarja is, hogy Júlia arcát tépjék szét a patkányok és ne az övét, akkor legjobb belátása ellenére cselekszik, azaz irracionális. Ha viszont másodrendű elve az, hogy ne legjobb belátása szerint cselekedjék, akkor racionálisan cselekedett, amikor elárulta Júliát. Külső nézőpontból joggal tekinthetjük irracionálisnak, ha valaki nem legjobb belátása alapján cselekszik, belső nézőpontból viszont nem szükségképpen irracionális a választása.

Amikor a regényben Winston és Júlia találkoznak azt követően, hogy előbbi a százegyed szobában kétségbeesésében azt mondta, hogy Júliával csináljátok,

megvallják egymásnak, hogy elárulták a másikat, és ez a kölcsönös beismerés egyben szerelmük semmivé foszlásának tudomásulvétele is. Az árulás előfeltétele a bizalom, csak az árulhat el bennünket, akiben bízunk.

V. A BIZALOM MINT KETTŐS KÖTÉSRE ÉPÜLŐ DEUTERO-TANULÁS

Úgy vélem, a „Bízni akarok benned!” a „Légy spontán!” eddig bemutatott, a kettős kötésen alapuló logikája szerint írható le. A kettős kötéssel szemben a bizalomról sok cikket írtak az analitikus hagyományban. Arra a kérdésre, hogy milyen feltételek fennállása esetén beszélhetünk bizalomról, csak akkor adhatunk kimerítő választ, ha különféle dimenzióit vizsgáljuk. Az egyik dimenzió a bizalom és a megbízhatóság fogalmi természete, a másik az ismeretelmélete, a harmadik a bizalom értéke, a negyedik pedig arra keresi a választ, hogy miféle mentális attitűd a bizalom. Mivel vizsgálódásom jelen célja csupán annak bemutatása, hogy a „Bízni akarok benned!” a „Légy spontán!” analógiájára működik, ezért nem vállalkozom az összes dimenzió bemutatására.

A bizalom ismeretelméleti szempontú vizsgálata során a legfőbb megválaszolásra váró kérdés, hogy milyen módon igazolható a bizalmam (vö. Baker 1987, de Sousa 1987). Akkor tesz fel az emberek maguknak a kérdést, hogy bízhatok-e vagy sem, amikor a bizalom egyáltalán nem magától értetődő. Vagyis akkor mondjuk valakinek, hogy bízni szeretnénk benne, amikor felmerülhet, hogy talán nem bízhatunk benne. Kérdéses tehát, hogy a bizalom racionálisan megalapozható-e, mivel a bizalom lényegi vonatkozása a kockázat. Az a szándékunk, hogy a racionális reflexió révén a kockázatot nullára csökkentjük, egyben a bizalmat is megszünteti. Annál nagyobb bizalomra van szükség, minél nagyobb a kockázat, minél kisebb a kockázat, annál kevésbé kell bízunk valakiben. Ha azt mondom, hogy „Nagyon bízom benned”, ezzel azt implikálom, hogy nagyon nagy annak a kockázata, hogy nem bízhatok benned. A „nem bízom benned” is ugyanezt fejezi ki, csak negatív formában. A bizalom inherens része, hogy vakká tesz bennünket azokkal az evidenciákkal szemben, amelyek aláássák abba a személybe vetett bizalmunkat, akiben bízni szeretnénk. Amikor bízni akarok valakiben, akkor (érthető okokból) szeretném úgy vállalni a kockázatot, hogy ne kelljen vállalnom. Ugyanis ha valamiképpen szavatolni tudná az, akiben bízni szeretnénk, hogy nincs semmi kockázat abban, hogy bízom benne, akkor rögtön értelmét is vesztené az a kérdés, hogy bízhatok benne vagy sem. Amikor felvetődik bennünk, hogy bízhatunk valakiben, ez rögtön azt is implikálja, hogy lehetséges, hogy nem.

A kettős kötés logikája explicit módon tetten érhető. A bízni kívánó személy azt akarja attól, akiben bízni szeretne, hogy azt akarja, amit ő akar, de spontán módon. A bizalom kérdése például a szerelem esetében azért merül fel, mert a szerelem nem akaratlagosan keletkezik és múlik el. Winston bizalma Júlia iránt

tekinthető stratégiai értelemben (és nem igazságvezérelt módon) racionálisnak: nem azért bízott benne, mert ellenőrizte megbízhatóságát, hanem azért, mert enélkül nem alakíthatott volna ki szerelmi kapcsolatot vele. A bizalmat szavazó személy tanul abból, ahogyan megtapasztalja a bizalomnak mint kettős kötésnek az egyszerre vonzó és taszító inkonzisztenciáját. A bizalom mint kettős kötés akkor válik patológiussá, amikor nem kíséri deuteró-tanulás.

Interpretációm a bizalom egy lehetséges, ismeretelméleti alapú értelmezése. Ennek alapján nézzük azt az esetet, amikor Winston elfogadja, hogy legjobb megfontolása alapján kell mindig döntenie, és ezt a másodrendű elvet követve arra a megfontolásra jut, hogy bízik Júliában. A-t kell cselekednie, ha bízik, és B-t ha, nem. Davidson (1993. 159–180) elemzése szerint ha legjobb megfontolásai alapján A-t kellene cselekednie, és mégis B-t cselekszi, akkor irracionális, vagyis olyan okok késztették cselekvésre, amelyek az adott cselekvésnek nem indokai. A bizalom esetében azonban megdőlni látszik elmélete. Úgy vélem, hogy a bizalomhoz inherensen kapcsolódó kockázat következtében mindkét cselekvést tekinthetjük racionálisnak és irracionálisnak. Vagyis ha akarom, A cselekvés okai ugyanezen cselekvés indokai is (vagyis a cselekvés racionális), de egy másik értelmezés esetén nem indokai, csak okai (azaz irracionális), és B cselekvés esetén ugyanez állítható. Ha Winstonnak az lenne a másodrendű elve, hogy ne legjobb belátása szerint cselekedjen, akkor A és B cselekedetek esetében épp azok az anomáliák keletkeznének, mintha a legjobb belátása szerint cselekedne. Tehát Davidson elvét is „összegubancolja” a kettős kötés.

Ellene vethető, ha nehéz is döntenie, azért a bízni kívánó személy mondhatja, hogy legjobb belátása szerint A cselekvés mellett döntött, és ha B-t cselekszi, akkor irracionálisan jár el. Vagyis a bizalom sem különbözik a többi döntési helyzettől. A „nagyon bízom benned” és az „egyáltalán nem bízom benned” állítások véleményem szerint hasonlítanak a kacsá-nyúl ábrára, amelyet Wittgenstein (1992) az aspektuslátás paradigmatis formájának tekint. Mondhatja-e valaki, hogy legjobb belátásom szerint nyulat látok és nem kacsát, vagy fordítva? Ebben a döntési helyzetben vajon van-e értelme a „legjobb belátás alapján” hozott döntésről beszélni? A bizalmat az én olvasatomban az aspektuslátás analógiájára kell elgondolni. Az aspektuslátás Wittgenstein szerint valamiként-látás. Valamiként-látásról csak akkor beszélhetünk, amikor az adott tárgy egymást kizáró módokon érzékelhető. Értelmetlen lenne például azt mondanunk, hogy valaki a kést késnek látja, a kanalat kanálnak. Vagyis a valamiként-látás az észlelés speciális esete (uo. 282). Amikor bízni kezdünk valakiben, akiben korábban nem bízunk, akkor az adott személyre irányuló attitűdünk változik meg, az a mód, ahogyan reagálunk viselkedésmintázataira, és nem a személy. Ez konzisztens azzal a nézettel, mely szerint lehetséges, hogy X személy igazolt igaz vélekedések alapján állítja, hogy bízhat Y-ban, és mégsem bízik benne.

A fenti érveknek ellene vethető, hogy az arra vonatkozó döntés: bízom-e vagy sem, más, mint a bizalomból fakadó újabb döntés. Ha a döntés a bizalomra vo-

natkozik, akkor a következőképpen érvelhetünk amellett, hogy Davidson téved az irracionalitás paradoxonát illetően. Winston legjobb megfontolása szerint joggal kockázatosnak tartja, hogy Júlia cserbenhagyja (ami a bizalom egyik leírása). Döntését a legjobb belátása alapján hozza meg, bízik Júliában, mivel a bizalom inherens része, hogy megvan a kockázata annak, hogy Júlia cserbenhagyja. Ez racionális. Ám mivel a bizalom Gestalt-váltáson alapszik, ugyanez a döntés irracionálisként is modellezhető. Winston legjobb belátása alapján joggal kockázatosnak tartja, hogy Júlia cserbenhagyja (ami a bizalom egyik leírása). Döntését legjobb belátása alapján hozza meg, nem bízik Júliában, mivel a bizalom inherens része, hogy megvan a kockázata annak, hogy Júlia cserbenhagyja.

A fő ellenvetés azon állításommal szemben fogalmazható meg, mely szerint a bizalomhoz inherensen kapcsolódó kockázat következtében A és B cselekvést egyaránt tekinthetjük racionálisnak és irracionálisnak. Ugyanis azt követően – szól az ellenérv –, hogy Winston amellett *dönt*, bízik Júliában, csak az a cselekvése tekinthető (a bizalmat illetően) racionálisnak, amelyet a bizalom mint indok okoz. Vagyis ha a legjobb belátása alapján úgy dönt, hogy bízik Júliában, és úgy cselekszik, mintha nem bízna, irracionális.

Fő ellenvetésem az, hogy a bizalom nem döntés, hanem Gestalt-váltás eredménye, amint azt korábban bizonyítottam. Mivel a davidsoni másodrendű elv betartása vagy semmibevétele irreleváns arra vonatkozóan, hogy bizalmat szavazok vagy sem, érdektelen felvetni, hogy a bizalom által okozott cselekvés racionális vagy irracionális. Értelmezésem szerint ez a deuteró-tanulás iskolája.

VI. AZ 1984 A MAZUCHISTÁK PARADICSOMA

Mint már említettem, O'Brien kettős kötések által létrehozott világának boldog lakója lehet a mazochista. A mazochista pro-attitűdje, fő karakterjegye a szenvedés iránti vágy, vagyis olyan ember, aki szabad akaratából vállalja a szenvedést. Tegyük fel, hogy Winston mint mazochista vágyik a szenvedésre, utálja Nagy Testvért, ezért ha szabad akaratából tudná szeretni, akkor egyben fájdalmat is érezne, hiszen eredendően gyűlöli. Szeretni viszont nem lehet akaratlagosan: vagyis a mazochista mindenképpen csalódik, azaz örömet él át. Kissé fájjalja, azaz örömmel tölti el, hogy nem képes akaratlagosan szeretni Nagy Testvért, ami még nagyobb fájdalomhoz segítené. A nagy fájdalom elérhetetlenségéből származó szomorúság viszont kisebb örömet okoz neki. Az o'brieni jövő a mazochisták paradicsoma: „Ha el akarod képzelni a jövőt, képzelj el egy csizmát, ami örökké egy emberi arcon tapos” (Orwell 2006. 295). „Aki elveszíti énjét, megtalálja azt, aki megtalálja, elveszíti azt.”

IRODALOM

- Baker, Judith. 1987. Trust and Rationality. *Pacific Philosophical Quarterly*. 68. 1–13.
- Bateson, Gregory et al. 1956. Toward a Theory of Schizophrenia. *Behavioral Science*. 1. 251–264.
- Bateson, Gregory 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. San Francisco, Chandler.
- Davidson, Donald 1993. Az irracionalitás paradoxonai. Ford. Szummer Csaba. In Szummer Csaba – Erős Ferenc (szerk.) *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*. Budapest, Cserépfalvi. 159–180.
- Davidson, Donald 2001. Actions, Reasons, and Causes. In uő. *Essays on Actions and Events*. Oxford, Clarendon Press. 3–19.
- Frankfurt, Harry 1969. Alternative Possibilities and Moral Responsibility. *Journal of Philosophy*. 66/23. 829–839.
- Grünbaum, Adolf 1996. *A pszichoanalízis alapjai*. Ford. Ehmann Bea – Győri Miklós – Kavetzky Péter. Budapest, Osiris.
- Hume, David 2006. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest, Akadémiai.
- Lipset, David 1980. *Gregory Bateson: The Legacy of a Scientist*. Englewood Cliffs/NJ, Prentice Hall.
- Orwell, George 2006. *1984*. Ford. Szigyártó László. Budapest, Európa.
- Rorty, Richard 1994. *Esetlegesség, ironia, szolidaritás*. Ford. Boros János – Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor.
- Scarry, Elaine 1985. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York, Oxford University Press.
- Skinner, Burrhus F. 2004. *Szabadon fogva*. Ford. Kemenes Inez. Budapest, Magyar Könyvklub.
- Sousa, Ronald de. 1987. *The Rationality of Emotion*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Wegner, Daniel M. 2009. *A tudatos akarat illúziója*. Ford. Siklaki István. Budapest, Kossuth.
- Wittgenstein, Ludwig 1992. *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz.

FORRAI GÁBOR

Logikai konvencionalizmus*

A konvencionalizmus nem különösebben népszerű. Nem illeszkedik jól a filozófusok túlnyomó többsége által elfogadott realizmushoz – amely szerint ha egy kijelentés a szó köznapi, objektív értelmében igaz, akkor van valamilyen tény, amely igazzá teszi –, s különféle változatai ellen számos ellenérvet fogalmaztak meg. Jelen írásban a logikai konvencionalizmust fogom védelmezni. Az első szakaszban újrafoglalmazom a tanítást olyan formában, hogy látható lesz: nem ütközik a realizmussal, leszámítva annak platonista változatát, mely szerint a logika absztrakt szemantikai entitások viszonyait írja le. Nem állítom, hogy ez a fajta konvencionalizmus tökéletesen egyezik a konvencionalizmus valamelyik klasszikus változatával – a középső Wittgenstein álláspontjával vagy Carnap valamelyik koncepciójával –, de úgy gondolom, éppen eléggé hasonló azokhoz, hogy feljogosítson a címke használatára. A konvencionalizmus a javasolt értelmezésben a logika két jellegzetességére kínál magyarázatot: arra, hogy a priori, és arra, hogy választás kérdése. A második szakaszban körvonalazom az érvelési stratégiát, miszerint a konvencionalizmus alátámasztásához elég azt igazolni, hogy a logika csakugyan rendelkezik ezzel a két jellegzetességgel. Az utolsó két szakaszban erre teszek kísérletet. A harmadikban azon feltevés alapján érvelek, hogy a logikai elméletalkotás módszere a reflektív egyensúly, a negyedikben Quine-nal vitatkozom, aki elutasítja ezt a feltevést. Itt Quine saját álláspontját bírálom, nem pedig a konvencionalizmus ellen irányuló ellenvetéseit válaszolom meg. Némelyik ellenvetésére válaszolok ugyan (még az első szakaszban), de nem mindegyikre, így módon az itt kínált védelem nem teljes.¹

* A jelen íráshoz vezető kutatást az OTKA támogatta (témaszám: 76865). Az írás egy korábbi változatát előadtam Frankfurtban, André Fuhrmann szemináriumán és az ELTE Logika Tanszékének szemináriumán. Köszönettel tartozom az ott kapott megjegyzésekért.

¹ Két érdekes válasz Quine ellenvetéseire: Akiba 1995, Tennant 1987.

I.

A konvencionalizmus két feltevésből indul ki. Az első az, hogy a logika a priori. Az olyan általános logikai kijelentések, hogy a modus ponens érvényes, vagy hogy a $\lceil p \supset p \rceil$ logikai igazság, empirikusan nem igazolhatók vagy cáfolhatók.² Hasonlóképpen, ha megértettünk bizonyos konkrét természetes nyelvi mondatokat, vagy ha megragadtunk bizonyos proposíciókat, logikai viszonyaik a tapasztalat segítségével megállapíthatók. A második feltevés az, hogy a logika választás kérdése. „A logikában – írja Carnap – nincsenek erkölcsök. Mindenkinek jogában áll tetszése szerint felépíteni saját logikáját, azaz saját nyelvformáját” (Carnap 1937. 52). Ez az önkényesség nem korlátlan, mivel sok kijelentés, illetve következtetés nem fogadható el logikai igazságként vagy érvényes következtetésként, de mégis vannak választási lehetőségek. Amikor például a klaszszikus logikus logikai igazságnak tekinti a kizárt harmadik elvét, az intuicionista logikus pedig nem, egyikük sem vádolható tévedéssel.

A konvencionalista e feltevésekből azt a következtetést szűri le, hogy a logikai igazságok és következtetési szabályok esetében a *jelentés* és az *igazság* más-ként függenek össze, mint a szokásos mondatok esetében. Az az összefüggés, amely bennünket érdekel, a *magyarázati elsődlegesség*, ami, Arisztotelésszel szólva, a dolgok rendjébe, s nem a tudás rendjébe tartozik. Hogy lássuk, miről van szó, vegyük Newton második törvényét, mely szerint a valamely testre ható erő egyenlő a test tömegének és gyorsulásának szorzatával. A testre ható erő magyarázati elsődlegességgel bír a gyorsuláshoz képest: az, hogy az adott tömegű test hogyan gyorsul, a rá ható erőttől függ; az erő az ok, a gyorsulás az okozat. Az, hogy bizonyos esetekben mi a gyorsulást ismerjük, s ennek alapján határozzuk meg, azaz számítjuk ki a testre ható erőt, a legkevésbé sem befolyásolja azt, hogy ténylegesen az erő határozza meg, azaz magyarázza a gyorsulást.

A szokásos mondatok esetében a jelentés bír magyarázati elsődlegességgel az igazsághoz képest. Az, hogy a mondat igaz-e, azon múlik, hogy mit jelent, és hogy mik a tények. A ‘Brutus megölte Caesart’ azért igaz, mert azt jelenti, hogy Brutus megölte Caesart, és mert Brutus megölte Caesart, nem pedig azért jelenti azt, hogy Brutus megölte Caesart, mert igaz, és mert Brutus megölte Caesart. A konvencionalista szerint a logikai mondatok esetében a magyarázati elsődlegesség megfordul: a *logikai konstansok* jelentését a logikai szabályok rögzítik. A logikai szabályokat megfogalmazó mondatok, pontosabban sémák igazak, s ezért jelentik a logikai konstansok azt, amit jelentenek. A $\lceil p, q \vdash p \& q \rceil$ ($\vdash$ a következményreláció jele), illetve a $\lceil p \& q \vdash p, q \rceil$ sémák nem azért igazak, mert az ‘&’ azt jelenti, amit jelent, hanem ellenkezőleg: az ‘&’ éppen azért jelenti azt,

² A szögletes idézőjellel ($\lceil \dots \rceil$) a sémákat jelölöm, a felső vesszővel ($\vdash$) pedig a meta-nyelvi használatot. Ennek megfelelően a dőlt betűk szögletes idézőjelben mondatváltozót jelölnek, felső vesszők között pedig valamilyen mondatot. Ha egy sémát igaznak nevezek, ezen azt értem, hogy a séma alapján képzett összes mondat igaz.

amit jelent, mert ezek a sémák igazak, vagyis azért, mert bizonyos következtetéstípusok érvényesek. Ennek megfelelően, amikor olyasmit mondunk, hogy „ez és ez a mondat a benne előforduló logikai konstansok jelentésénél *fogva* logikai igazság”, vagy hogy „a következtetések érvényessége a logikai konstansok jelentésén *múlik*”, akkor a ‘fogva’, illetve ‘múlik’ szavak nem a magyarázati elsődlegességet fejezik ki, hanem csak azt, hogy a logikai konstansok jelentése alapján felismerhetjük a logikai igazságot, illetve megállapíthatjuk az érvényességet; tehát a tudás rendjében értendők, nem a dolgok rendjében.³

A logikai konstansok jelentése és a logikai szabályok közti eme viszony magyarázatot kínál mindkét feltevésre. A logika azért a priori, mert a logikai mondatok esetében a szavak jelentésének ismerete elégséges az igazság megállapításához. Ezt pedig éppen az teszi lehetővé, hogy a logikai konstansok jelentését bizonyos (következtetési sémák érvényességét kimondó) mondatok igazságának stipulálásával rögzítjük. Kezdjük a logikai szabályok tudásával. A fenti jelentésrögzítési mód kölcsönösen egyértelmű megfeleltetést létesít az egy bizonyos konstans tartalmazó következtetési szabályok és a konstans jelentése között. E megfelelés következtében az adott jelentésű konstans használata esetén bizonyos következtetési szabályok érvényesek: a konstans jelentéséből mintegy visszafejthető a szabályok érvényessége. Ez érthetővé teszi, hogy a logikai szabályok tudása miért nem követel empirikus bizonyítékot. A konstans jelentése elégséges feltétele a szabályok érvényességének, így a szabályok tudásához elég a jelentéseket tudnunk. Ha pedig nem magukról a következtetési szabályokról van szó, hanem olyan mondatokról, amelyek azt mondják ki, hogy valamilyen bonyolultabb következtetés érvényes, hogy egy mondat logikai igazság, hogy egy mondatalmaz ellentmondásos stb., akkor ezek igazolásához nincs szükségünk másra, csak a következtetési szabályokra. Mivel a következtetési szabályok alkalmazása nem igényel tapasztalatot (eltekintve a mondat megértéséhez szükséges tapasztalattól), ez a fajta tudás a priori.

A jelentés és az igazság közti sajátos viszony érthetővé teszi azt is, hogy a logikai szabályok miért választhatók. Az embernek szabadságában áll tetszőleges jelentésű kifejezéseket bevezetni. Egy adott jelentésű szó bevezetése lehet célszerű vagy haszontalan, de nem lehet igaz vagy hamis. Egy olyan predikátum bevezetése, mely a magyar filozófusok leszármazottainak ballábas cipőire referál, nyilván értelmetlen, de nem téves. A különböző logikai rendszerek, amelyek más-más következtetési szabályokat és logikai igazságokat fogadnak el, más-más jelentésű logikai konstansokat használnak. Amikor az intuicionista elutasítja a kizárt harmadik törvényét, akkor ezzel a konvencionalista szerint nem

³ Az objektív magyarázati viszony és tudásunk alapjának megjelölésére gyakran használjuk ugyanazokat a kifejezéseket, s ez olykor kétértelműséghez vezet. Például a „Megbukott, mert rossz passzban van” érthető úgy is, hogy már egy ideje rossz passzban van, s emiatt lett sikertelen a vizsgálja, de úgy is, hogy most rossz passzban van, amiből arra következtethetünk, hogy nem sikerült a vizsgálja.

tesz mást, mint közli, hogy haszontalannak véli az olyan kifejezéseket, mint a klasszikus negáció és a klasszikus alternáció. Mindazonáltal az, hogy vannak választási lehetőségek, nem jelenti azt, hogy minden választás egyformán jó. Az ilyen döntéseket meg lehet vitatni. A vita azonban akörül forog, hogy az adott konstansokat tartalmazó logika mennyire alkalmas valamilyen célra, illetve mennyire méltányolhatók az adott célok. A klasszikus logikus elutasíthatja az intuicionista logikát azon az alapon, hogy nem alkalmas a klasszikus matematikában használt következtetések rekonstruálására, amire az intuicionista azzal válaszolhat, hogy a klasszikus matematika kockázatos vállalkozás, a matematikát másként kell művelni, s ehhez az intuicionista logika biztosítja a megfelelő keretet. Az ilyen viták nem faktuális viták. Nem az a kérdés, hogy valamely mondat, amelynek jelentésében egyetértünk, igaz-e, hanem az, hogy milyen jelentésű szavakat használjunk.

A logika azért nem teljesen önkényes, mert a logikai konstansoknak adhatunk úgy jelentést, hogy az ennek eredményeképpen kapott logika teljesen használhatatlan legyen. Tekintsük például Prior (1960) hírhedt logikai konstansát, a 'tonk'-ot, melynek jelentését az alábbi szabályok rögzítik: ' $p \vdash p$ tonk q ', ' p tonk $q \vdash q$ '. Ha nyelvünkben igaz és hamis mondatok is vannak, e szabályok alapján egy igaz mondatból érvényes következtetések révén hamis mondatot kaphatunk, ami ellentmond az érvényesség fogalmának. Ezért e konstans csak egy olyan nyelvbe vezethető be, melyben vagy igaz mondatok nincsenek, vagy hamis mondatok nincsenek. De hát nyelvünk nem ilyen, s egy olyan nyelvben, amelybe bevezethető a 'tonk', sok okunk nem is lenne következtetéseket végezni.

A konvencionalizmus a jelen értelmezésben azt állítja, hogy a logikai konstansok jelentését oly módon rögzítjük, hogy konvenció révén elfogadjuk a rájuk vonatkozó következtetési szabályokat, s bizonyos határok között szabadon választhatjuk meg, hogy miféle logikai konstansaink legyenek. A konvencionalizmust azonban gyakran úgy értelmezik, hogy ennél többet foglal magába, és ezek a további mozzanatok nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a konvencionalizmust sokan tévesnek tartják. Ezért szeretném most leválasztani ezeket a mozzanatokat. Induljunk ki a konvencionalizmus quine-i (1935/2002, 1954/1966) jellemzéséből, mely szerint a konvencionalizmus azt tanítja, hogy a logikai igazságok konvenció által igazak. Ez a jellemzés, ha nem is éppen szerencsés, értelmezhető oly módon, hogy igaz legyen: konvencióval adunk a logikai konstansoknak jelentést, s a logikai konstansok jelentése alapján megállapítható, hogy egy mondat logikai igazság-e. Quine azonban nem ilyen ártatlan módon érti, hanem úgy, hogy a logikai igazságoknak a konvencionalista szerint semmi köze a tényekhez. „Az empirizmus két dogmájá”-ban így mutatja be az általa elutasított felfogást:

[A]z ember hajlamos arra, hogy általában véve feltételezze, hogy az állítások igazsága szétválasztható egy nyelvi és egy faktuális összetevőre. Adottnak véve ezt a feltételezést, ésszerűnek látszik, hogy bizonyos állításokban a faktuális tényező a nullával egyenlő; ezek az analitikus állítások (Quine 1951/1999. 143–144).

Ez azonban, véleménye szerint, téves:

Tekintsük [...] azt a logikai igazságot, hogy ‘Minden önazonos’, vagy ‘ $(x) (x = x)$ ’. Mondhatjuk azt, hogy igazságát a nyelv jellegzetességeinek köszönheti (konkrétában a ‘=’ használati módjának), s nem a tárgy jellegzetességeinek; de mondhatunk mást is, hogy igazságát a tárgy, azaz minden dolog jellegzetességének köszönheti, az önazonosságnak (Quine, 1954/1966. 106).

Hogy Quine mire gondol, azt Boghossian (1996. 364) nyomán egy T-ekvivalencián szemléltethetjük.

S igaz akkor és csak akkor, ha (a) S azt jelenti, hogy p és (b) p .

Az, hogy a faktuális tényező a nullával egyenlő, azt jelentené, hogy p -nek semmi köze S igazságához, vagyis (b) törlendő, a jobb oldalon elég (a)-t szerepeltetni. Ez azonban elfogadhatatlan. Ekkor ugyanis a logikai mondatok esetében elképzelhető volna, hogy S igaz, (a) igaz, de (b) hamis, vagyis: S igaz, és azt jelenti, hogy p , de nem p . Ez megengedhetetlen, s egy olyan konvencionalizmus, amely a logikai igazságokra vonatkozóan nem tartja fenn a T-ekvivalenciákat, csakúgyan tarthatatlan.

Azt, hogy a logikai igazságok konvenció által igazak, más módon is érthetjük (bár maga Quine nem így érti). Eszerint a konvencionalista elfogadja a T-ekvivalenciát, viszont úgy gondolja, hogy az a tény, ami a logikai mondatnak megfelel, vagyis (b), maga konvenció.⁴ De ez megint csak elfogadhatatlan. Miként C. I. Lewis írta:

Az a mód, ahogy bármely igazság a nyelv révén elmondható, a konvencionális nyelvhasználaton múlik. De annak az igazsága vagy hamissága, amit kifejezünk, független a kifejezésmódját illető bármilyen konkrét nyelvi konvenciótól. Ha a konvenciók mások lennének, az elmondás módja más lenne, de az, amit elmondunk, annak igazsága vagy hamissága ugyanaz maradna. Ez olyasmi, amit semmilyen nyelvi konvenció nem érinthet (Lewis 1946. 148).⁵

⁴ Boghossian szintén így értelmezi a konvencionalizmust (1996. 379–380).

⁵ Lásd még Boghossian (1996. 379–380) és Bonjour (1998. 51).

Ezt az ‘igaz’ szó használata nélkül úgy fogalmazhatjuk meg, hogy bár konvenció kérdése, hogy mondataink mit fejeznek ki, az, hogy amit kifejeznek, valós tény-e, nem konvenció kérdése. A logikai igazságoknak megfelelő tényekről is így szoktunk gondolkodni. Gondoljunk például arra, hogy a logikai igazságokat időtlennek és szükségszerűnek tartjuk, ezért a nekik megfelelő tényeknek is időtlennek és szükségszerűnek kell lenniük. A konvenciók viszont datálhatók, bizonyos történeti időpontokban vagy időszakokban jönnek létre, továbbá esetlegesek.⁶ Így a tények, amelyek a logikai igazságoknak megfelelnek, nem lehetnek maguk a konvenciók.

A konvencionalizmus Quine-, illetve Lewis-féle értelmezése nem banális félreértés. A szokásos mondatok esetén a jelentés és a tények együttesen határozzák meg az igazságértéket. A konvencionalista szerint a logikai konstansok esetében megfordul a magyarázó viszony jelentés és igazság között. De akkor mi lesz a tényekkel? A Quine- és a Lewis-féle értelmezés ezen a ponton egészíti ki a konvencionalizmust, s ha a konvencionalizmus csak az egyik vagy a másik módon egészíthető ki, akkor tarthatatlan.

Hogy jobban megértsük a problémát, induljunk ki abból, hogy a szokásos esetben a mondat igazsága csak akkor elégséges a mondatban szereplő ismeretlen szó jelentésének meghatározásához, ha tudjuk, a mondatot mely tény teszi igazzá. Például azzal, hogy a ‘Simon fűzik’ mondat igaz, nem rögzíthetem a ‘fűzik’ szó jelentését, mivel Simon számtalan ténynek részese, s e mondat bármelyiket kifejezheti. A ‘Simon hetente háromszor fűzik, hétfőn, szerdán és pénteken’ mondattal már inkább lehet szerencsém, ti. ha csak egyetlen olyan dolog van, amelyet Simon ezeken a napokon csinál, akkor azonosítani lehet a releváns tényt, s így sikerülhet a jelentést meghatározni. A konvencionalizmus számára azonban nem járható ez az út, vagyis hogy rögzítjük, hogy melyik tény releváns, s a releváns tény, valamint a mondat igazsága együttesen meghatározzák a logikai konstans jelentését. Ha ugyanis a szokásos entitásokkal kapcsolatos hétköznapi tényeket tekintjük, akkor azzal szembesülünk, hogy egyáltalán nincsenek olyan tények, amelyek speciálisan relevánsak lennének az ‘&’ jelentéséhez. A kecskékkal kapcsolatos tények éppoly relevánsak vagy éppoly irrelevánsak, mint a fővárosokkal kapcsolatos tények. Ha pedig feltételezzük, hogy vannak speciális logikai tények, amelyek absztrakt platonikus entitásokkal kapcsolatosak, akkor a konvencionalizmus banális doktrínává degradálódik. Ha ismeretes lenne a konjunkció mint absztrakt entitás természete, s tudnánk, hogy a $\lceil p, q \rceil \models p \& q$ $\lceil p \& q \rceil \models p, q$ sémák esetében a releváns tények a konjunkcióval kapcsolatos tények, akkor e mondatokkal rögzíthetnénk ugyan az ‘&’ szó jelentését, de

⁶ Carnap konvencionalizmusának rokonszenvező bemutatása során Creath is úgy értelmezi a konvencionalizmust, hogy a logikai igazságokat a konvenciók hozzák létre: „A konvenciók célja nem előzetesen létező és független tények tükrözése. A posztulátumok (a többi konvencióval együtt) inkább megteremtik az igazságokat, melyeket kifejeznek” (1992. 147).

akkor a konvencionalizmus nem fejezne ki többet annál, hogy az ‘&’ szimbólumot konvenció révén ruházzuk fel jelentéssel, ami minden szóra igaz. Ebben az esetben nem magyarázná meg egyik feltevést sem. A logika a prioritását azért nem, mert valamilyen úton-módon eleve ismernünk kellene a logikai tényeket ahhoz, hogy a logikai konstansoknak az absztrakt tények felhasználásával jelentést adhassunk. A logika választhatóságát pedig azért nem, mert eleve feltételeznünk kellene, hogy éppúgy léteznek a klasszikus negációval és alternációval kapcsolatos platonikus tények, mint az intuicionista negációval és alternációval kapcsolatos tények. Azt mondani, hogy azért lehet többféle logikánk, mert az absztrakt logikai birodalom több részre tagolódik, s bármely részének lakosaira bevezethetünk terminusokat, csak tautológia lenne, nem komoly magyarázat. Tehát az a modell, ahogy a nem-logikai szavak jelentését rögzíthetjük bizonyos mondatok igazsága és a releváns tények alapján, a logikai konstansok esetében nem használható.

A probléma így a következő. A logika konstansok jelentésének megadásánál csak az igazságra apellálhatunk, a tényekre nem. Ennélfogva azon mondatok igazságának, amelyekkel rögzítjük a konstansok jelentését, valamilyen értelemben függetlennek kell lennie a tényektől. A konvencionalizmus Quine-féle és Lewis-féle értelmezése is eleget tesz ennek az elvárásnak. Az előbbi azért, mert a logikai igazságokat teljesen elszigeteli a tényektől, az utóbbi azért, mert a releváns tényeket a konvenciókkal, nem pedig valóságos, nem-nyelvi tényekkel azonosítja. De láttuk, a konvencionalizmus mindkét értelmezésben tarthatatlan. A konvencionalistának el kell fogadnia a T-ekvivalenciákat, s azt is, hogy a (b)-ben említett ténynek valamilyen nem-nyelvi ténynek kell lennie. De hogyan lehet ezen mondatok igazsága egyszerre független és nem-független a tényektől?

A megoldáshoz Hoffman és Horvath (2008. 305–306) egy hasznos distinkciója adja meg a kulcsot.⁷ Különbséget tesznek kétféle mód között, ahogy egy mondat igazságértéke független lehet bizonyos tényektől. Egy mondat igazságértéke *egzisztenciálisan* független bizonyos tényektől, ha nem változik meg akkor, ha ezek a tények nem léteznek. Például a ‘Vannak kecskék’ mondat igazságértéke egzisztenciálisan független a fővárosokkal kapcsolatos tények halmazától, mert akkor is igaz marad, ha a fővárosokkal kapcsolatos tények egyike sem áll fenn. Egy mondat igazságértéke akkor *variáció*-független bizonyos tényektől, ha e tények nem minden változása vagy variációja változtatja meg az igazságértékét. A ‘Vannak kecskék’ variáció-független az egyes kecskék létezésére vonatkozó

⁷ Hoffman és Horvath a metafizikai analitikusság fogalmát védelmezi Quine és Boghossian iménti kritikájától. Álláspontjuk szerint a metafizikai analitikusság fogalma nem feltételezi, hogy a metafizikailag analitikus mondatok igazsága minden értelemben független a tényektől, s egyedül a jelentésen múlik. A konvencionalizmus azonban többet mond annál, hogy a logikai igazságok metafizikailag analitikusak. A metafizikai analitikusság önmagában csak a logika a prioritását magyarázza, a választhatóságát nem.

tények halmazától, mert a halmazban történő változások nem érintik a mondat igazságértékét: akkor is igaz marad, ha egyik vagy másik kecske nem létezik, vagy ha helyettük más kecskék léteznek. Ugyanakkor ez a mondat nem egzisztenciálisan független a tények ugyanezen halmazától. Ha egyáltalán nem lenne olyan tény, hogy valamilyen kecske létezik, a mondat hamis lenne.

Ez a megkülönböztetés érthetővé teszi a logikai mondatok igazságának viszonyát a tényekhez. A logikai mondatok variáció-függetlenek a nem-nyelvi tényektől, de nem egzisztenciálisan függetlenek ezektől. Az előbbi azt jelenti, hogy akármi is a nem-nyelvi tények, az nem befolyásolja a logikai mondatok igazságértékét. Ha mások lennének a nem-nyelvi tények, ha nem léteznének sem fővárosok, sem kecskék, de léteznének sárkányok és marslakók, a logikai konstansok jelentését rögzítő mondatok megmaradnának igaznak. Ez egyenértékű azzal, hogy az érvényes következtetések soha nem vezetnek igaz premisszákból hamis konklúziókhoz, akárhogy is értelmezzük a nem-logikai kifejezéseket, hiszen a tények megváltoztatása a jelentések változatlanul hagyása mellett ugyanolyan kombinációkat enged meg, mint a nem-logikai kifejezések jelentésének megváltoztatása a tények változatlanul hagyása mellett. A logikai mondatok eme variáció-függetlensége a nem-nyelvi tényektől teszi lehetővé azt, hogy a logikai konstansok jelentését pusztán a következtetési szabályok segítségével definiáljuk: nem kell semmilyen nem-nyelvi tényre apellálnunk, hiszen mindegy, hogy mik a nem-nyelvi tények. Ugyanakkor a következtetési szabályokat rögzítő mondatok igazságértékei nem egzisztenciálisan függetlenek a nem-nyelvi tényektől. A konvencionalista nyugodtan fenntarthatja, hogy ezeket a mondatokat a tények teszik igazzá, mégpedig úgy, hogy tények bármilyen konstellációja igazzá teszi őket.⁸

⁸ Az egyik bíráló aggodalmát fejezte ki amiatt, hogy a logikai igazságok és a tények viszonyának ilyen magyarázata alááshatja a logika választhatóságát és ezzel a konvencionalizmust is. Ha a tények lehetséges kombinációi objektíve adottak, nem választják-e ki maguk a lehetséges kombinációk a logikai igazságokat? Például nem kényszeríti-e ki maga a dolgok természetete, hogy elfogadjuk az önazonosság törvényét, amelyre Quine hivatkozik? Nem. Az azonosságpredikátum egy olyan relációt jelöl, amely respektálja az azonosság törvényét és az azonosak megkülönböztethetetlenségének törvényét. Például, ha ' $\sim Raa$ ' igaz, vagy ha ' Rab ', ' Pa ' és ' $\sim Pb$ ' egyformán igazak, akkor ' R ' nem az azonosságot fejezi ki. Akkor most vegyük azokat a tényeket, amelyek az ilyen módon értelmezett azonosságpredikátum használata nélkül is specifikálhatók. A gyermek Szókratész szakálltalan. A felnőtt Szókratész szakállas. A gyermek Szókratész és a felnőtt Szókratész ugyanaz az ember. Hogyan egyeztethetők össze ezek a banális tények az azonossággal kapcsolatos logikai igazságokkal? Első lehetőség: a gyermek Szókratész nem azonos a felnőtt Szókratésszel, Szókratész nem individuum, hanem temporális individuumok sorozata, az *ugyanaz az ember* reláció nem azonosság. Második lehetőség: a 'szakállas', ill. 'szakálltalan' predikátumok tartalmaznak egy rejtett időparamétert: egyazon dolog lehet szakállas t -ben és szakálltalan t' -ben. (Vannak egyéb lehetőségek is.) Az azonosságpredikátum bevezetésekor tehát másként kell konceptualizálnunk a prelogikai tényeket, azaz némileg másként kell interpretálnunk szokásos kifejezéseinket. Vagyis a logikai igazságok nem egyszerűen adottak az objektíve meghatározott lehetőségek által: adoptálásuk számottevő alkalmazkodást igényel. Innen már csak egy lépés a választhatóság. Ha a logikai igazságok adoptálásának ára van, mérlegelnünk kell, hogy amit ezekkel a logikai igazságokkal

Ha ez a válasz elfogadható, akkor elesnek a konvencionalizmussal kapcsolatos azon aggályok, hogy a konvencionalizmus nem fér össze a realizmussal, mert azt állítja, hogy a logikai igazság valamiképpen nem faktuális, hogy a logikai igazságok nem a szokásos értelemben igazak, azaz a tényeknek való megfelelés értelmében. Ebben a felfogásban a logikai igazságokat is a tények teszik igazzá, csak annyiban sajátosak, hogy tények bármilyen halmaza igazzá teszi őket.⁹ Az egyetlen fajta realizmus, melyet a konvencionalizmus elutasít, a logikai platonizmus, amely szerint a logikai igazságok sajátos absztrakt tényeket ragadnak meg.¹⁰

II.

A konvencionalizmus a logika két vonására ígér magyarázatot: arra, hogy a priori és arra, hogy választás kérdése. Védhetősége azon múlik, hogy a logika csakhogyan rendelkezik e vonásokkal, illetve hogy adható-e ezekre a konvencionalizmusnál jobb magyarázat. Ami a második kérdést illeti, természetesen nem zárható ki, hogy lehetséges jobb magyarázat, de más jelölt jelenleg nincs. Ezért ha a logika a priori és választható, a konvencionalizmus jelen állás szerint helyes. A kérdés tehát az, hogy e feltevések igazak-e.

Az első feltevést legtöbbször elfogadják, s csak egyetlen olyan kidolgozott álláspont van, amely vitatja: a Quine-féle holista empirizmus, amely szerint a logika része az empirikus tudománynak. A tudomány célja megfigyeléseink előrejelzése és magyarázata, s ehhez éppúgy szükségünk van a logikára, mint az empirikus elméletekre, hiszen logika híján nem tudnánk elméleteinkből megfigyelési kijelentéseket levezetni, melyeket aztán közvetlenül összevethetünk a tapasztalattal. A logika csupán azért tűnik a priorinak, mert amennyiben az elmélet megbukik az empirikus teszteken, azaz hamis előrejelzéseket tesz, erre nem úgy reagálunk, hogy logikai szabályainkat megváltoztatjuk, hogy a nem-logikai hipotézisekből immár ne lehessen levezetni a hamisnak bizonyult megfigyelési kijelentéseket, hanem a nem-logikai hipotéziseket revideáljuk. Quine szerint azonban nem azért járunk el így, mert a logika elvileg is empirikusan felülvizsgálhatatlan, hanem azért, mert azt a módszertani elvet követjük, melyet a „minimális csonkítás maximájának” (1992/2002. 107) nevez. Ez az elv azt írja elő, hogy ha empirikus nyomásra át kell alakítanunk az elméletet, arra kell törekednünk, hogy az elmélet empirikus tartalmát megőrizzük, vagyis olyan vál-

nyerünk, megéri-e ezt az árat. E kérdésre némileg más összefüggésben a III. szakasz végén még visszatérek.

⁹ Pontosan ebben áll szükségyszerűségük.

¹⁰ Itt felmerülhet az a további kérdés, hogy pontosan miként kell a logikai igazságok igazzá tevőit [*truthmaker*] elgondolni. Ez azonban nemcsak a konvencionalista számára kérdés, hanem mindenki számára, aki elutasítja a logikai platonizmust.

toztatásokat eszközöljünk, hogy minél több igaz megfigyelési mondat maradjon levezethető az elméletből. Ha ezt az elvet követjük, a logikához csak a legvégső esetben szabad hozzányúlnunk. Ha a hamis megfigyelési mondatoktól egy olyan logikai szabály visszavonásával kívánnánk megszabadulni, amely ezek levezetésében szerepet játszott, akkor ezzel mindazon igaz megfigyelési mondatokat is elveszítenénk, amelyek levezetésében e szabály közrejátszik. Amennyiben pedig nem egyszerűen visszavonnánk egy szabályt, hanem egy másik logikai szabályrendszert fogadnánk el, akkor a megfigyelési következmények köre radikálisan megváltozna. De az, hogy a logikához csak a legvégső esetben szabad hozzányúlnunk, nem jelent kategorikus tilalmat. Elvben előfordulhatnak olyan körülmények, amelyek esetén a minimális csonkítás maximájának szellemében éppenséggel a logikát kell felülvizsgálnunk. Vagyis a logika igenis empirikus, csak éppen eddig még nem volt okunk felülvizsgálni.¹¹ Röviden tehát, aki a logikát a priorinak tartja, Quine szerint félreérti, hogy miért nem szoktunk a logikán az empirikus eredmények hatására változtatni. Ezzel az állásponttal majd a következő szakaszban fogok vitába szállni.

A második feltevés az, hogy a logika választás kérdése. Ez azt jelenti, hogy nincs olyan objektív standard, amely szerint egy és csak egy helyes logika van, s aki nem ezt a logikát fogadja el, az téved. A továbbiakban szingularizmusnak fogom nevezni azt az álláspontot, mellyel a konvencionalistának vitatkoznia kell, s amely azt tanítja, hogy van valamilyen objektív standard, amelynek csak egy logika felel meg.¹² A szingularista kétféleképpen gondolkodhat erről a standardról, metafizikailag és episztemikusan. A metafizikai standard a világ természete. Aki metafizikai alapon szingularista, úgy gondolja, hogy a világ csak egyetlen logikát enged meg. Ezt az egyetlen logikát nevezheti igaznak, de gondolhatja úgy is, hogy az 'igaz' nem a megfelelő terminus annak a vonásnak a jellemzésére, amely ezt a logikát a többitől megkülönbözteti, ezért inkább a 'helyes' szót fogom használni. Például egy quine-iánus szingularista mondhatja azt, hogy a világ összes empirikusan adekvát elmélete ugyanazt a logikát használja, és az a helyes logika. Az episztemikus standardot azok a kritériumok képezik, melyek alapján a logikai elméletek érdemeit megvitatjuk. Az episztemikus szingularista szerint létezik a logikával kapcsolatos elvárásoknak egy elfogadott összessége, s ezeknek az elvárásoknak egyetlen logikai elmélet felel meg.

A logika választhatóságának védelmében az alábbi módon fogok érvelni. A következő szakaszban felvázolok egy széles körben elfogadott képet a logika módszertanáról. Aztán először az episztemikus szingularizmus ellen érvelek oly módon, hogy megmutatom, e módszertan nem alkalmas egyetlen logikai elmé-

¹¹ Maddy (2005. 443) úgy véli, hogy a késői Quine feladta a logika revideálhatóságára vonatkozó nézeteit, s ezt Quine 1992. 14-re alapozza. Az adott passzust én nem ilyen módon olvasom.

¹² A logikai pluralizmus ittenitől eltérő védelmét kínálja Varzi (2002), Beall–Restall (2006), valamint Field (2009).

let kiválasztására. Ezt követően igyekszem megmutatni, hogy az episztemikus szingularizmus hamissága esetén a metafizikai szingularizmus sem plauzibilis. Ezek az érvek azonban érintetlenül hagyják a quine-iánus álláspontot, mivel Quine szerint a logikának nincs külön módszertana, a logika metodológiája a tudomány metodológiája. A quine-iánus álláspontot majd az utolsó szakaszban fogom bírálni.

III.

A logika metodológiája a legtöbbször szerint a reflektív egyensúly (Goodman 1955, Stich–Nisbett 1980, Cohen 1981, Resnik 1985). A kiindulópontot a természetes nyelvi mondatok logikai viszonyaira vonatkozó ítéletek képezik, olyan ítéletek, hogy ez a következtetés érvényes, ez a mondat logikai igazság, ez a mondathalmaz ellentmondásos – ezek játsszák az adatok szerepét. Ezek birtokában kezdünk hozzá a logikai elmélet felépítéséhez, amely explicit logikai szerkezetet tulajdonít a természetes nyelvi mondatoknak, s ennek alapján azonosítja logikai viszonyait. A cél az, hogy az elmélet ítéletei megegyezzenek az adatokként szolgáló, elmélet előtti ítéletekkel. Az egyezés azonban nem lesz teljes. Egyrészt, az elmélet egyértelmű ítéletet mond azokról az esetekről is, ahol az elmélet előtti intuíciók bizonytalanok. Másrészt előfordul, hogy az elmélet ítéletei ellentmondanak az adatoknak. Ilyenkor néha az elméletet módosítjuk, más alkalmakkor azonban az adatokat vetjük el, s azt mondjuk, hogy intuitív ítéleteink tévesek, s inkább a logikai elméletre kell hallgatnunk. Az efféle revíziók alapulhatnak a logikai elmélet belső szempontjain, ti. hogy így módon egyszerűbb és általánosabb lesz az elmélet – például amikor a modern logikában tagadjuk, hogy egy *A* típusú kategorikus állításból következne a megfelelő *I* típusú állítás –, de alapulhatnak tágabb, filozófiai megfontolásokon is – például amikor a kétértékűség fenntartásának érdekében felülírjuk azokat a laikus ítéleteket, hogy bizonyos mondatok nem igazak és nem is hamisak. Az egyensúlyi pontot akkor érjük el, amikor logikai elméletünk elég jól egyezik az adatokkal, elég jól megfelel a szisztematikussággal és egyszerűséggel kapcsolatos elvárásainknak, és összhangban van filozófiai nézeteinkkel. Ezt a fajta egyensúlyt tág egyensúlynak szokás nevezni, s meg szokás különböztetni a szűk egyensúlytól, amelyben filozófiai nézeteinket figyelmen kívül hagyjuk. A tág egyensúlyra hivatkozás esetleg kifogásolható azon az alapon, hogy ez eleve a pluralista malmára hajtja a vizet: filozófiai kérdésekről nem egykönnyen szoktunk egyetértésre jutni, s így, ha teret engedünk a filozófiai megfontolásoknak, nem csoda, hogy az egyensúlyi pontban sem tudunk egyetértésre jutni. Erről röviden két megjegyzés. Egy, a logika elmélete körüli viták a valóságban részben filozófiai kérdések körül forognak, így ha e kérdéseket figyelmen kívül hagyjuk, akkor nem a logika tényleges metodológiájáról beszélünk. Kettő, az érvelés egy

résében nem játszik majd szerepet, hogy a logikai viták során filozófiai kérdések is felmerülnek.

Ha a logika metodológiája a reflektív egyensúly, akkor az episztemikus singularizmus, mely szerint azok a kritériumok, amelyek alapján a különféle logikák között választunk, elég erősek ahhoz, hogy egy logikát egyértelműen a többiek elé rangsoroljanak, nemigen tartható fenn. A legfontosabb érvet Michael Resnik fogalmazta meg:

Mivel egy logikai elmélet megalkotása különféle értékek egyensúlyozását és döntések sorát foglalja magába, nincs okunk arra számítani, hogy különböző nyelvhasználók esetében ugyanaz lesz a végeredmény. Még ha értelmes lenne is feltételezni a logikai vizsgálódás ideális végpontját – mikor az összes „adat” rendelkezésünkre áll –, nem kerülhetjük el azt a lehetőséget, hogy különböző logikusok (vagy különböző logikus-közösségek) ugyanazon kezdeti adatokra helyesen alkalmazva a módszert más-más végeredményre juthatnak (1997. 160).

Hogy ezt lássuk, röviden áttekintek négyet a klasszikus logikához kapcsolódó problémák közül, s felsorolom az ezekre adott leggyakoribb válaszokat.

Első probléma: következtetések a kondicionálissal. A klasszikus logika kondicionálásával végzett következtetések, ha lefordítjuk őket a természetes nyelvbe, olykor igaz premisszákból hamis konklúzióra vezetnek. Példa:

$$\sim(A \supset B) \not\models A$$

Nem igaz, hogy ha a Civil Mozgalom nyeri a választást, hadat üzen az Egyesült Államoknak. $\not\models$ A Civil Mozgalom nyeri a választást.

Lehetséges válaszok: (1) Legyünk nagyon óvatosak a ‘ha-akkor’ és a kondicionális lefordításakor, s tartsuk észben, hogy a kondicionálissal érvényes következtetések közül melyek nem állnak a ‘ha-akkor’-ra. (2) Alkossunk olyan logikát, amelyben a megszokott kondicionális helyett (vagy mellett) valamilyen olyan logikai kötőszó szerepel, amely sokkal inkább a természetes nyelvi ‘ha-akkor’ módjára viselkedik.

Második probléma: szórités.

(előtag) A lányom nem felnőtt t időpontban.

(kond) Bármely t időpontra, ha valaki nem felnőtt t -ben, t után egy másodperccel sem lesz felnőtt.

Induljunk $t = 2008$. május 3. 12:00-val, amikor a lányom 10 éves. A modus ponens iterált használatával arra jutunk, hogy lányom 50 éves korában sem lesz felnőtt.

Lehetséges válaszok: (1) Óvakodjunk a bizonytalan körvonalú [*vague*] predikátumoktól. (2) Fogadjuk el azt a nézetet, hogy minden predikátum pontosan meghatározott tulajdonságra vonatkozik, nem pedig valamilyen bizonytalan körvonalú tulajdonságra, csak a bizonytalan körvonalú predikátumok esetében nem tudjuk, a számos lehetséges jelölt közül melyik ez a tulajdonság. Tehát van egy bizonyos időpont, amikor a lányom felnőtté válik, csak éppen nem tudjuk, melyik az (episztemicizmus). Ebben az esetben (kond) valamelyik instanciája hamis lesz, ezért a konklúziót sem kell elfogadnunk. (3) Fogadjunk el olyan szemantikai elméletet, amely szerint (előtag) bizonyos instanciái nem igazak, noha nem hamisak, s így ezekből nem következtethetünk az utótag igazságára (szuperértékelés). (4) Fogadjuk el a fuzzy logikát, amelyben az igazságnak fokozatai vannak, s a modus ponens csak abban az esetben szavatoltan érvényes, ha premisszáink és konklúzióink teljesen igazak vagy hamisak.

Harmadik probléma: a nem referáló nevekkel kapcsolatos következtetések. Az elsőrendű predikátumlogikában érvényes következtetési szabály az egzisztenciális generalizáció, némileg pongyolán,

$$Fa \vdash \exists x Fx.$$

E szabály segítségével viszont abból az igaznak tűnő mondatból, hogy ‘Pegasus szárnyas ló’, arra a hamis mondatra következtethetünk, hogy ‘létezik legalább egy szárnyas ló’. *Lehetséges válaszok:* (1) Ne használjunk üres neveket. (2) Tegyük különbséget tényleges és fikcionális igazság között, s tiltsuk meg az egyikről a másikra való következtetést. (3) Helyettesítsük a tulajdonneveket predikátumokkal, ahogy Russell és Quine javasolja. (4) Alkossunk szabad logikát, amely nem követeli meg, hogy az individuumkifejezések referáljanak, s amelyben az egzisztenciális generalizáció ebben a formában nem érvényes.

Negyedik probléma: ex contradictione quodlibet. A legtöbb logikai rendszerben ellentmondásból minden következik. Sajnos olykor inkonzisztensek vagyunk, de ilyenkor sem szoktunk mindenre következtetni. *Lehetséges válaszok:* (1) Megtiltjuk az ellentmondásokból való következtetést, mondván, amíg ki nem küszöböltük az ellentmondásokat, következtetéseinket nem vehetjük komolyan. (2) Valamilyen parakonzisztens logikát fogadjunk el, melyben ez az elv nem teljesül.

A probléma minden esetben az, hogy a klasszikus logika ütközik intuitív ítéleteinkkel. Először tekintsük a szűk reflektív egyensúly módszerét, vagyis hagyjuk figyelmen kívül a filozófiai megfontolásokat. Itt a gond az, hogy az intuitív ítéleteknek való megfelelés és az elmélet ereje és egyszerűsége nehezen hasonlíthatók össze. Először is, az intuitív ítéletek megbízhatósága nehezen ítéltető meg. Az első problémánál a természetes nyelvi következtetés érvénytelenségé-

re vonatkozó ítéletünk egyszerűen a premissza igazságára és a konklúzió hamiságára vonatkozó tudásunkon alapul, így ezt az ítéletet nem adhatjuk fel. A negyedik problémánál más a helyzet. Ha tudjuk, hogy ellentmondást követtünk el, akkor igyekszünk az ellentmondástól megszabadulni, s nem fogunk kardoskodni amellet, hogy ilyenkor csak bizonyos mondatokra következtethetünk, nem az összesre. A második és a harmadik probléma valahol a kettő között van, de hogy pontosan hol, az megítélés kérdése. Ugyanígy megítélés kérdése, hogy valamilyen ítélet mennyire centrális elmélet előtti gyakorlatunk szempontjából. Például hogyan ítéljük meg a fiktív entitásokról való diskurzust? Olyan fontos ez, hogy okvetlenül számot kell adnunk róla, vagy éppenséggel perifériális jelenség, s nem ér különösebb veszteség, ha nem tudjuk logikailag szabályozni? Másodszor, az elméletek erényeit egymáshoz képest nehéz súlyozni. A klasszikus logikai egyszerűbb és elegánsabb a fuzzy logikánál, a szabad logikánál vagy a különféle parakonzisztens logikáknál. De mennyivel? Milyen vonások azok egy logika elmélet esetében, amelyekhez ragaszkodnunk kell, s melyek azok, amelyek kevésbé fontosak? Harmadszor, az intuitivitás és az elmélet belső erényei közötti egyensúlyozás során egymással összemérhetetlen értékeket kell összehasonlítanunk. Nincs semmilyen fix átváltási ráta, hogy ekkora intuitivitásért cserébe az elméletünk legfeljebb ennyire bonyolítható. Amikor Russell és Quine a klasszikus logika védelmében átértelmezi a tulajdonneveket, vajon elfogadható ár-e ez a klasszikus logika megőrzéséért? Megéri-e szórítész elkerülésének érdekében vállalni a fuzzy logika bonyolultságát? Hiába értenek egyet különböző logikusok abban, hogy mik a logika előtti ítéleteink, s hiába értenek egyet a különféle logikai elméletek tulajdonságaiban, ezek együttesen nem határoznak meg egyetlen egyensúlyi pontot.

Ráadásul a logikai elmélet kiválasztásánál nem kerülhetjük el a filozófiai szempontokat, vagyis a tág reflektív egyensúly elméletét kell alkalmaznunk. Ennek leggyakoribb oka, hogy bizonyos mondatok igazságértékének megítélése nem intuitív ítélet, hanem filozófiai vélemény kérdése. Vegyük a második problémát, s tekintsük a bizonytalan körvonalú predikátum valamilyen határesetét. Erről elmélet előtti ítéleteink ilyenek: „talán inkább...”, „ha mindenáron döntenem kell, azt mondanám...”, „valahol a kettő között van”, „nem is tudom”. Az efféle adatok nem teszik lehetővé a megoldások közti választást, hisz több megoldással is összhangban vannak. Vagy vegyük a harmadik problémát, amely a nem-referáló nevekkal kapcsolatos. Intuitív ítéletünk szerint a ‘Pegazus szárnyas ló’ nem olyan, mint a normális igaz mondatok, de azért különbözik a ‘Pegazusnak két feje van’ mondattól, amelynél még csak kísértést sem érzünk arra, hogy igaznak ítéljük. Ez az ítélet is filozófiai értelmezésre szorul. Ami a negyedik problémát, az *ex contradictione quodlibet* elvet illeti, ennek feladása mellett filozófiai érvek is szólnak. A dialektisták szerint vannak olyan mondatok, amelyek igazak, de a tagadásuk is igaz (hazug-paradoxon, átmeneti állapotokra vonatkozó mondatok), ennél fogva olykor ellentmondó premisszákat kell elfogadnunk. Ha

pedig megengedjük az ellentmondásokat, akkor mindenképpen fel kell adnunk azt, hogy az ellentmondásokból minden következik, hiszen az elv fenntartása esetén megszűnne minden logikai szabályozás, mivel bármilyen mondatra érvényesen következtethetnénk igaz premisszákból.

Vannak más okok is, melyek miatt a filozófiai megfontolások relevánsak a logikai elméletek közötti választásnál. A szóritészre adott episztemicista válasz szerint a bizonytalan körvonalú predikátumok igazából nem bizonytalan körvonalúak, hanem pontosan meghatározott tulajdonságokat jelölnek, s a bizonytalanság abból adódik, hogy nem tudjuk, a sok rokon tulajdonság közül az adott predikátum melyiket jelöli, vagyis nem ismerjük pontosan a predikátum jelentését. Az viszont, hogy egy minden tekintetben kompetens használó nem ismeri pontosan szavainak a jelentését, számos filozófiai megfontolásból is problematikusnak tűnik. Így az, hogy tartható-e az episztemicista megoldás, amely megőrzi a klasszikus logikát, azon múlik, hogy e megfontolásokat sikerül-e az episztemicistáknak megcáfolniuk. Vagy hogy egy másik esetet vegyünk, a nem-referáló nevek kezelésére javasolt szabad logikát döntő mértékben a logika természetére vonatkozó filozófiai gondolatok motiválják. A szabad logikus szerint a logikának teljesen univerzálisnak kell lennie, s nem függhet attól, hogy történetesen milyen tények állnak fenn. Az, hogy mi létezik, tény, s egy valóban univerzális logikának ettől is függetlennek kell lennie.

Mármost ha a logikai elmélet kiválasztása során nem kerülhető meg, hogy filozófiai kérdésekben is állást foglaljunk, akkor, mivel filozófiai kérdésekben nem szoktunk egyetértésben lenni, nincs olyan konszenzuális kritériumrendszer, melynek alapján eldönthetnénk, hogy melyik a legjobb logikai elmélet. Ezzel nem kívánom azt sugallni, hogy a filozófiai kérdésekben ne tudnánk haladást elérni. Elképzelhető, hogy egyes filozófiai nézetek meggyőző cáfolata révén bizonyos logikai elméleteket is sikerül kiküszöbölnünk. Ugyanakkor valószínűtlen, hogy abban az esetben, ha sikerülne az összes a logikai kérdésekkel kapcsolatos filozófiai vitát rendeznünk, képessé válnánk a legjobb logika kiválasztására. Az a meghatározatlanság ugyanis, amely abból származik, hogy a különböző szempontok fontosságát másként ítéltethetjük meg, ezek után is megmarad. Például a filozófiai kérdések tisztázásával sem válik majd egyértelművé, hogy az intuitívitás és az elméleti egyszerűség mikor kerül egyensúlyba.

S most rátérek a metafizikai szingularizmus kritikájára. Hadd kezdjem azzal, hogy az episztemikus szingularizmus elleni érv a metafizikai szingularizmust is aláássa. Bár a metafizikai szingularizmus igazsága – a valóság csak egy helyes logikát enged meg – nem mond ellent az episztemikus szingularizmus hamisságának – annak, hogy nincs olyan közösen elfogadott kritériumrendszerünk, amely alkalmas lenne az egyetlen helyes logika kiválasztására –, az episztemikus szingularizmus hamissága esetén a metafizikai szingularizmus nem tűnik különösképpen plauzibilisnek. Ennek egyik oka az, hogy az episztemikus szingularizmus hamissága esetén a metafizikai szingularizmus agnoszticizmushoz vezet:

létezik ugyan helyes logika, de nem tudjuk eldönteni, melyik az. Az agnoszticizmus nem kellemes álláspont, de olykor kénytelenek vagyunk agnosztikusak lenni, mert egyformán jó indokok szólnak amellett, hogy bizonyos fajta tények léteznek, s amellett, hogy kognitíve elérhetetlenek számunkra. Például a speciális relativitáselmélet szerint vannak olyan téridő-tartományok, amelyekről soha semmilyen információ nem jut el hozzánk, így azzal kapcsolatban, hogy ott mi történik, nem is tudhatunk meg semmit. De vajon miért lennénk kénytelenek elismerni, hogy a valóság valamilyen módon kiválaszt egy helyes logikát, hogy van egy „metafizikailag helyes” logika, ha egyszer nem tudhatjuk, melyik az? Ha valamilyen módon megállapítottuk, hogy egy adott logika jobb a többinél, akkor talán – attól függően, hogy ennek a logikának a felsőbbrendűségét hogyan alapoztuk meg – érvelhetünk amellett, hogy maga a valóság ennek a logikának engedelmeskedik. De ha nem állapíthatjuk meg, hogy melyik a legjobb a logika, vagyis az episztemikus szingularizmus hamissága esetén, nehéz nyomós indokot találni amellett, hogy csak egy helyes logika van. Röviden: az episztemikus szingularizmus hamissága esetén a metafizikai szingularizmus motiválatlan.

A másik ok, hogy a helyes logikai elmélet körüli vita nem tűnik faktuális vitának. A faktuális diskurzusokkal szemben az az elvárásunk, hogy a nézetkülönbségek visszavezethetők legyenek vagy arra, hogy a résztvevőknek más információk állnak rendelkezésére, vagy arra, hogy egyes résztvevők megsértik a racionalitás normáit.¹³ Ha a résztvevők egyformán racionálisak, és ugyanazokból az információkból indulnak ki, de képtelenek közös álláspontra jutni, akkor az álláspontjuk kialakításában valami olyan tényező is szerepet játszik, amely független az objektív tényektől – értékítéletek, preferenciák, kötődések, merőben szubjektív mozzanatok stb. A standard példa erre az erkölcsi vita. Szép számmal vannak olyan esetek, amikor a vitatkozó felek egyetértének abban, hogy mi történt – ki, milyen körülmények között, milyen indokoktól vezérelve, mit tett –, de nem értenek egyet a cselekedet erkölcsi megítélésében. A helyes logikai elmélet kiválasztásánál is hasonló a helyzet. Hiába értünk egyet abban, hogy miféle intuíciók léteznek bizonyos következtetésekkel vagy kijelentésekkel kapcsolatban, hogy milyen tulajdonságaik vannak a különböző logikai elméleteknek, ezek alapján nem jutunk egyetértésre abban, hogy melyik elmélet a helyes. Az elméletek közötti választás azon múlik, hogy a különböző szempontokat hogyan egyensúlyozzuk ki egymáshoz képest. Ezt azonban különböző gondolkodók másképp ítélik meg, s az eltérések nem magyarázhatók oly módon, hogy más információkra támaszkodnának, vagy hogy egyesek közülük kevésbé racionálisak másoknál. Mármost ha ez a vita nem faktuális vita, miért feltételezzük, hogy valamelyik logika faktuálisan helyes? Ez a feltételezés nem inkohérens, de in-

¹³ Ez az elvárás az, melyet Wright racionális kontrollnak (1986. 198), illetve kognitív kontrollnak (1992. 92–93) nevez.

dokolatlan. Ahhoz hasonlítható, mintha valaki elismerné, hogy az erkölcsi vita nem faktuális, de kitartana amellett, hogy mégiscsak vannak erkölcsi tények.

A második probléma a metafizikai szingularizmussal kapcsolatban az, hogy nem értelmezhető, hogy maga a világ jelenti azt a standardot, melynek a logikának meg kell felelnie. Ez valami olyasmit kell hogy jelentsen, a tények maguk olyanok, hogy az egyik logikához sokkal jobban illeszkednek, mint a többi logikához. De miféle tényekről beszélünk? Az egyik lehetőség az, hogy köznapi, ha úgy tetszik, logikamentes tények döntenek a különböző logikák között, ahogy a megfigyelhető tények döntenek a tudományos elméletek között. Egy konkrét példán szeretném illusztrálni, hogy a logikamentes tények alkalmatlanok erre a szerepre, mert sokféle logikával összeegyeztethetők. Vegyünk egy hétköznapiényt, azt, hogy Géza nem teljesen kopasz, de erősen kopaszodik. Láttuk, hogy az olyan bizonytalan körvonalú predikátumok, mint a 'kopasz', nehézséget jelentenek a klasszikus logika számára. De vajon azt jelenti-e ez, hogy a klasszikus logika ütközik az olyanféle tényekkel, mint amilyen a Géza fejének szőrösségével kapcsolatos tény? Valaki azt mondhatná, hogy igen, mégpedig a következő okból. A klasszikus logika logikai igazságnak tekinti a ' p vagy nem p ' séma behelyettesítéseit. Behelyettesítéssel azt kapjuk, hogy 'Géza kopasz vagy Géza nem kopasz'. A diszjunkció hamis, mert mindkét tagja hamis: az első azért, mert Géza nem teljesen kopasz, a második meg azért, mert kopaszodik. Ez az indoklás azonban csak akkor állja meg a helyét, ha az első tagban a 'kopasz' azt jelenti, hogy teljesen kopasz, míg a másodikban azt, hogy kopaszodik. De ha a szó mást jelent a két tagmondatban, akkor ez nem a ' p vagy nem- p ' séma behelyettesítése, hanem a ' p vagy nem- q ' sémáé. Ezért a Géza fejének szőrösségével kapcsolatos tény nem mutatja azt, hogy a klasszikus logika valamely logikai igazsága valójában nem igaz. A klasszikus logika azt állítja, hogy akármit is értünk a 'kopasz' szón, akárhogy is vonjuk meg a határt kopasz és nem kopasz között, amíg a szót egy megadott értelemben használjuk, a 'Géza kopasz vagy Géza nem kopasz' mondat igaz lesz.

De hát éppen ez az! – mondhatná valaki. Az is tény, hogy a 'kopasz' predikátum bizonytalan körvonalú. A 'kopasz' szó használatára vonatkozó tényleges szabályokat nem sértjük meg sem azzal, hogy tagadjuk Géza kopaszságát, sem azzal, hogy nem-kopaszságát tagadjuk. Így a klasszikus logika igenis ellentmond a tényeknek, jelesen a Gézával kapcsolatos tények és a nyelvhasználati tények együttesének. De ha valaki ilyesmit mond, alapvetően félreérti a logika státuszát. A logika nem leírni, hanem normatíve szabályozni kívánja a nyelvhasználatot. A klasszikus logika arra utasít, hogy amennyiben érveinkben bizonytalan körvonalú predikátumokat használunk, vonatkoztassunk el a bizonytalanságtól, s beszéljünk úgy, mintha a kopasz és nem kopasz között lenne valamilyen éles határ. Vannak olyan utasítások, amelyeket könnyebb és amelyeket nehezebb követnünk, s ez jogos szempontja a logikák közötti döntésnek. De a nem-nyelvi tények önmagukban nem döntenek, és a nyelvi tények igényét arra, hogy

hozzájáruljanak a döntéshez, felülbírállhatjuk. Némileg másként fogalmazva, alapvető különbség van a nyelvi és a nem-nyelvi tények között. A nem-nyelvi tények függetlenek tőlünk, s ezeknek egyetlen logika sem mondhat ellent. A nyelvi tények azonban nem függetlenek tőlünk. Ha egy logika ütközik ezekkel, a konfliktust olyan módon is megszüntethetjük, hogy változtatunk nyelvhasználati szokásainkon.

Hadd hozzak egy másik illusztrációt, amely ugyan nem mutat túl az iménti érvelésen, de mégsem teljesen haszontalan, mert azt mutatja, hogy amikor konszenzus van arról, hogy egy bizonyos logika alkalmatlan valamilyen eset kezelésére, még abban az esetben sem arról van szó, hogy az illető logikát maguk a nem-nyelvi tények cáfolják meg. Az eset ismét a bizonytalan körvonalú predikátumok esete, a logika Kleene erős 3-értékű logikája (a továbbiakban K3). Ebben a logikában a mondatok három igazságértéket vehetnek fel, az igazat, a hamisat és az indetermináltat. A 'Géza kopasz' és a 'Géza nem kopasz' egyaránt indeterminált. Akkor most tekintsük a korábbi szórítész érvet. K3 olyan módon blokkolja a szórítészt, hogy tagadja a (kond) premissza – 'Bármely t időpontra, ha valaki nem felnőtt t -ben, t után egy másodperccel sem lesz felnőtt' – igazságát: van egy bizonyos időpont, amelyre a kondicionális előtagja igaz (a lányom nem felnőtt), utótagja pedig indeterminált (a következő másodpercben lányom belép a szürke zónába), s ekkor a kondicionális maga is indeterminált. A gondot a magasabb szintű bizonytalanság (*higher order vagueness*) okozza: nemcsak az bizonytalan, hogy hol van a határ nem-felnőtt és felnőtt között, hanem az is, hogy hol kezdődnek a határesetek. Ezt perdöntő érvnek szokás tekinteni az ellen, hogy K3 megoldást jelent a bizonytalan körvonalú predikátumok problémájára.

Ez a perdöntő érv azonban semmi olyasmit nem mutat meg, hogy K3 ellentmondana a nem-nyelvi tényeknek. K3 valójában egy nyelvhasználati ténnyel ütközik: azzal, hogy a bizonytalan körvonalú predikátumokat úgy használjuk, hogy nem vonnunk éles határt a predikátum tiszta esetei és határesetei közé. Némileg szigorúbban fogalmazva, azzal, hogy amennyiben egy predikátumnak vannak határesetei, s az, hogy vonatkozik-e valamely egy individuumra, attól függ, hogy az individuum rendelkezik-e bizonyos paraméterekkel, e paramétereknek nincs egy pontosan meghatározott értéke, amelytől kezdődően az individuum a predikátum határeseté. De a nyelvhasználati tények felülbírállhatók, így az ezekkel való ütközés tolerálható. S mi van abban az esetben, ha a bizonytalan körvonalú predikátumokkal kapcsolatos nyelvhasználati ténynek a bizonytalan körvonalú tulajdonságokkal kapcsolatos nem-nyelvi megfelelőjét tekintjük? Ez a nem-nyelvi tény valami olyasmi lenne, hogy amennyiben egy tulajdonság individuumok által részlegesen is instanciálható, s az instanciálás bizonyos parametrizálható tulajdonságoktól függ, akkor e paramétereknek nincs egy pontos értéke, amelytől kezdődően az individuum részlegesen instanciálja tulajdonságot (nincs egy olyan hajszálszám, amelytől egy adott individuum részlegesen instanciálja a kopaszságot).

Hagyjuk most figyelmen kívül, hogy az uralkodó felfogás szerint maguk a tulajdonságok nem bizonytalanok, s a 'kopasz' körvonala nem azért bizonytalan, mert egy részlegesen is instanciálható tulajdonságot jelöl, hanem mert bizonytalan, hogy számos nem-bizonytalan, egymástól minimálisan különböző tulajdonság közül melyiket jelöli. Ezt az állítólagos nem-nyelvi tényt még ekkor is tagadnunk kell. Miért kellene azt gondolnunk, hogy a bizonytalan tulajdonságok (ha egyszer a vita kedvéért megengedjük, hogy vannak ilyenek) egytől-egyig olyanok, hogy határeseteknek nincs pontos határa? Miért kellene azt mondanunk, hogy az összes bizonytalan tulajdonságra jellemző a magasabb szintű bizonytalanság, vagyis hogy ha egy T tulajdonság részlegesen instanciálható, akkor a T tulajdonság *részleges instanciációja* tulajdonság maga is részlegesen instanciálható? Csupán annyit mondhatunk, hogy amennyiben K3-at használjuk, predikátumkifejezéseink legfeljebb bizonytalan, de nem magasabb szinten bizonytalan tulajdonságokat jelölhetnek. Ezzel azonban nincs is semmi gond: a logika normatívan szabályozhatja a nyelvhasználatot, előírhatja, hogy milyen kifejezéseket használhatunk.

A perdöntő érv más okból perdöntő. Arra hívja fel a figyelmet, hogy K3 alkalmazása semmilyen előnnyel nem jár a klasszikus logikához képest. A klasszikus logika arra kényszerít, hogy tételezzünk fel egy éles határt még azon predikátumok esetében is, ahol a szokásos nyelvhasználat szerint nincs ilyen. A magasabb rendű bizonytalanság léte azt mutatja meg, hogy ezt K3 elfogadásával sem úszhatjuk meg. Sőt itt két olyan határt is feltételeznünk kell, melyet a szokásos nyelvhasználat nem legitimál, egyet a tiszta esetek és a határesetek között, egy másikat a határesetek és a tiszta nem-esetek között.

Arra jutottunk tehát, hogy a köznapi, logikamentes tények nem dönthetnek a különböző logikai elméletek között. Ezek után nem marad más lehetőség, mint hogy speciális logikai tényekre bízzuk a döntést: a köznapi tényeken kívül léteznek absztrakt logikai tények is, s az a helyes logika, amely ezeknek a legjobban megfelel. Ez a felfogás, a logikai platonizmus, érthetővé teszi a metafizikai szingularizmust, de megvannak a maga jól ismert nehézségei, amelyek részben megegyeznek a matematikai platonizmuséval. Egy: nem magyarázza meg, hogy a logikát miként alkalmazhatjuk, amikor köznapi tényekkel kapcsolatban következtetünk. Kettő: rejtélyes, hogy miként szerezhetünk tudást a logikai tényekről, mivel az absztrakt entitások az uralkodó felfogás szerint nem vesznek részt oksági kapcsolatokban (Benacerraf-probléma). Ezeken kívül azonban van egy további nehézsége is: nem igazán érthető, hogyan kell ezeket az absztrakt tényeket felfognunk. A matematika feltételez absztrakt entitásokat, s a matematikai platonista absztrakt tényei ezekkel kapcsolatosak. Ha a logikában nincsenek absztrakt entitások, hogyan épülnek fel az absztrakt tények? Ha pedig vannak, miért csak olyan absztrakt entitások léteznek, amelyek egy bizonyos logikának felelnek meg? Például miért létezne inkább klasszikus negáció és klasszikus érvényesség, mint intuicionista negáció és intuicionista érvényesség?

IV.

Az előző szakasz érvei azon alapultak, hogy a logikai elméletek közötti választás során a reflektív egyensúly módszerét használjuk, s ezért hatástalanok Quine álláspontja ellen, aki szerint a logika módszere nem különbözik a tudományétól, s ezért a logikus empirikus. Ha sikerül ennek ellenében megvédeni a konvencionalizmus első feltevését, hogy logika a priori, akkor ezzel aláássuk a szingularizmus melletti quine-i érvet is, miszerint a logika nem választás kérdése, hanem egyetlen helyes logika van, az, amelyet a tudománynak az empirikus adekvátság érdekében használnia kell.

Először is pontosan azonosítanunk kell, hogy miben áll a nézetkülönbség Quine és a konvencionalizmus között. A konvencionalizmus elismeri, hogy a tudományban használt logikának alkalmazkodnia kell a tudomány igényeihez. A logika kiválasztását céljaink irányítják, s nem minden logika megfelelő tudományos célokra. Például a tudomány törvényeket fogalmaz meg, ezért egy olyan logikai elmélet, amely nélkülözi a kvantifikációt, nem elég erős. A különbség abban áll, hogy miféle igazolásként értelmezzük azt, hogy egy logika sikeresen tölti be a feladatát a tudományban. Quine szerint ez azt jelenti, hogy a logika empirikusan igazolt, ugyanúgy, ahogy a tudomány mondatai empirikusan igazoltak, míg a konvencionalizmus szerint ez nem tekinthető empirikus igazolásnak, hanem csupán gyakorlati igazolásnak: csak annyit mutat meg, hogy az adott logikai elmélet ténylegesen alkalmas erre a célra, nem pedig azt, hogy igaz vagy helyes. Quine elismeri, hogy a logika igazolása részben gyakorlati, pragmatikus, csakhogy ő nem tesz különbséget empirikus és pragmatikus igazolás között. Szerinte ugyanis a tudomány igazolásában, amely per definitionem empirikus, szerepet játszanak az egyszerűséggel kapcsolatos gyakorlati szempontok is. Másként fogalmazva, úgy gondolja, az igazolás során nem teszünk különbséget tisztán empirikus szempontok között, amelyek relevánsak az igazság tekintetében, és pusztán pragmatikus szempontok között, amelyek nem relevánsak. A konvencionalistának nem kell tiltakoznia az ellen, hogy az empirikus igazolás részben pragmatikus, de ki kell tartania amellett, hogy a logika igazolása pusztán pragmatikus, s nem tartalmaz empirikus komponenst.

Induljunk ki abból, hogy a logika igazolása a tudományos elméletek empirikus sikere révén szabálykörforgást tartalmaz. Az igazolás lehet például a következő (Boghossian 2000. 233):

A megfigyelési mondatok legjobb halmaza az F tulajdonsággal rendelkező halmaz. M halmaz F tulajdonságú. Ezért M a legjobb.

$\langle E^*, L^* \rangle$ az az elmélet-logika páros, amely M -et előrejelzi. M a megfigyelési mondatok legjobb halmaza. Ezért $\langle E^*, L^* \rangle$ előrejelzi a megfigyelési mondatok legjobb halmazát.

Ez következtetésen alapuló igazolás, a következtetés pedig felhasználja a modus ponens-t, amely feltehetően része az igazolandó L^* logikának. Mivel a tudományos elméletek nem igazolhatók közvetlenül, csak következtetés révén, ha a logika igazoltsága a tudományos elméletek igazoltságából származik, a szabálykörforgás semmiképpen nem kerülhető el.

Vajon-e elfogadható-e egy efféle igazolás empirikus igazolásnak? Eleve kérdéses, hogy a szabálykörforgást tartalmazó igazolást elfogadjuk-e igazolásnak. Az ilyen igazolás nem alkalmas arra, hogy meggyőzze azokat, akik nem fogadják el a szabályt, s csupán arra alkalmas, hogy azokat, akik eleve elfogadják a szabályt, meggyőzze arról, hogy nyugodt lelkiismerettel tehetik ezt.¹⁴ De ha nem emelünk kifogást a szabálycircularitás ellen, akkor is felmerül a kérdés, hogy valóban igazoló szerepet játszik-e a tapasztalatra való hivatkozás az iménti igazolásban. Úgy gondolom, nem. A logikai szabályokat szabálykörforgás révén igazolhatjuk a tapasztalatra való hivatkozás nélkül is. Ha elfogadjuk a modus ponens szabályt, akkor ennek segítségével korrekt módon levezethetjük a szabálynak megfelelő logikai igazságot. Ahhoz, hogy az iménti igazolás valóban empirikus igazolásnak legyen tekinthető, arra lenne szükség, hogy az iménti igazolás valamilyen értelemben jobb legyen a tapasztalatra nem hivatkozó, szabálykörforgást tartalmazó igazolásnál, valamilyen teljesebb értelemben legyen igazolásnak tekinthető. Csakhogy az iménti, a tapasztalatra való hivatkozás semmivel sem győz meg bennünket inkább a kérdéses logika helyességéről, hiszen ugyanúgy szabálycircularis. Az empirikus igazolást éppen azért tartjuk nagy becsben, mert ennek során olyasvalamire hivatkozunk, ami független elkötelezettségeinktől.¹⁵ A quine-i igazolásból tehát éppen az hiányzik, ami az empirikus igazolást értékessé teszi. Ezért helyesebb azt mondani, hogy ez valójában egyáltalán nem empirikus igazolás, hanem tisztán pragmatikus igazolás. Csupán azt mutatja meg, hogy tudományos célokra az adott logikát kell használnunk.

Erre Quine nevében úgy lehetne válaszolni, hogy a tapasztalatra való hivatkozásnak igenis lényegi szerepe van: szabálykörforgást tartalmazó érvek segítségével bármilyen logika igazolható, a quine-i empirikus igazolás azonban nem bármilyen logikát igazol, hanem egy bizonyos logikát, azt, amelyet a tudomány használ. Vagyis bár az empirikus igazolás nem mutatja meg, hogy a tudomány által használt logika helyes, mégis felülmúlja a nem-empirikus igazolást, mert szelektív: megmutatja, hogy egy bizonyos logika jobb a riválisainál. Ily módon nem a konvencionalizmus első feltevésének tagadása alapján érvelhet valaki a

¹⁴ Ezt még Boghossian is elismeri, amikor a logika szabálycircularis igazolása mellett érvel (2002. 252–253). Később feladta, hogy a logika igazolása következtetésen alapulna (Boghossian 2003).

¹⁵ A megfigyelés elméletterheltségének doktrínája szerint az elmélet csak a tapasztalat jellegét befolyásolja, azt nem, hogy az adott körülmények között ténylegesen fellép-e egy bizonyos tapasztalat.

második feltevés tagadása mellett, hanem fordítva: empirikus alapon kiválaszthatjuk a helyes logikát, ezért a logika empirikus.

Ez a válasz azért nem megnyugtató, mert nem egyértelmű, hogy a tudománynak egy bizonyos logikára van szüksége. Quine úgy gondolja, hogy igen, s ez a klasszikus logika.¹⁶ Amennyiben feltételezzük, hogy a tudománynak szüksége van a matematika egészére, akkor annyit mindenképpen el kell fogadnunk, hogy a tudományban használt logikának legalább olyan erősnek kell lennie, mint a klasszikus logikának, mivel a matematikai következtetések a klasszikus logikával rekonstruálhatók. De ez megengedi azt a lehetőséget, hogy a tudomány logikája a klasszikus logika valamilyen általánosítása legyen. Nem zárható ki, hogy bizonyos tudományterületeken olyan jelenségekre bukkanunk, amelyek indokul szolgálhatnak egy másféle logika használatára. Például a biológiai fajtanevek bizonytalan körvonalúak, ami szóritész paradoxonokhoz vezet.¹⁷ Ezért nem elképzelhetetlen, hogy a tudomány logikájánál ugyanúgy választási lehetőségeink vannak, mint a nem-tudományos diskurzusokban. Amennyiben ezek a jelenségek viszonylag szűk területekre korlátozódnak, akkor egyszerűbb a klasszikus logikát használni, s ezeket a jelenségeket ad hoc módon kezelni. De nem ez az egyetlen lehetőség. A másik lehetőség az, hogy különböző tudományterületeken különböző logikai elméleteket használunk. A kérdés az, hogy a tudományt egységes rendszerként kívánjuk-e bemutatni, vagy az egyes részterületek pontos rekonstruálására törekszünk. Mivel az utóbbi, az egyes területekre sajátosan jellemző következtetések bemutatása teljesen legitim vállalkozásnak tűnik, még az is érvet adhat a logika választhatósága mellett, ha csak kevés területen találunk indokokat a klasszikus logika valamelyik alternatívájának az elfogadására.

De tegyük fel, hogy úgy találjuk, hogy a klasszikus logika, vagy egy bizonyos alternatívája, minden más logikánál alkalmasabb a tudományban szokásos érvelések rekonstruálására. Vajon azt mutatná-e ez, hogy a logika nem választás kérdése, s

¹⁶ Ennek nem mond ellent, hogy a konfirmáció holisztikus jellege miatt elvben elképzelhető, hogy a tudományos elméletünket érő empirikus kihívásra a klasszikus logika feladásával reagáljunk (Quine 1951/1999. 148). Az elvi revideálhatóság ugyanis csak annyit jelent, hogy a klasszikus logika empirikus elmélet, hiszen minden empirikus elmélet revideálható. Quine-t azonban egy pillanatra sem kísérti meg a gondolat, hogy a klasszikus logikát feladja. A „deviáns” (sic!) logikák tárgyalásakor egyértelműen hitet tesz a klasszikus logika felsőbbrendűsége mellett (1986. 80–94), jóllehet tudja, hogy a klasszikus logika megőrzésének ára van (1981). Azokon a helyeken, ahol az elméletek empirikus aluldetermináltságáról beszél, nem említi azt a lehetőséget, hogy a tapasztalattal egyformán összhangban lévő elméletek más logikát alkalmazhatnának. Sőt, azt írja, hogy egy idegen nyelv radikális fordítása során az idegen nyelv logikai konstansait a klasszikus logika konstansaiként kell lefordítanunk (pl. 1960. 52–53). (Ez utóbbi tanításról többen is megállapították, hogy *prima facie* feszültségben van azzal, hogy a logika elvben revideálható. Egy viszonylag friss magyarázatot kínál Parent 2008.)

¹⁷ Vö. Mark Ridley példáját. Nagy-Britanniából nyugatra indulva az ezüstsírály megjelenése fokozatosan megváltozik, míg nem Nagy-Britanniába keletről visszaérkezve egy másik fajjá nem alakul, a feketehátú sírályá (Dennett 1998. 47–48).

megalapozná-e azt, hogy a logika empirikus? Ez legalábbis vitatható. A konvencionalista továbbra is kitarthat amellett, hogy az, hogy a tudományban egy bizonyos logikára van szükség, pusztán pragmatikus igazolást szolgáltat, s nem támasztja alá, hogy ez a bizonyos logika teljesen általánosan előnyben részesítendő minden más logikával szemben. Nem egyedül a tudományos diskurzust kívánjuk ugyanis alávetni a logikai szabályozásnak.¹⁸ Amennyiben pedig más területeken lehetnek méltányolható indokok valamilyen más logika használatára – erre az előző szakaszban láttunk példákat –, akkor a logika mégiscsak választás kérdése. Sőt, a konvencionalista nyugodtan elismerheti azt is, hogy valamely területen nincs reális választási lehetőség, mivel az egyik logika azon a területen egyértelműen jobb a többinél. A második feltevés, melyre szüksége van, csak annyit állít, hogy nincs egy univerzálisan legjobb logika.¹⁹ Ha viszont a tudomány jellegzetességei csak annyit alapoznak meg, hogy a tudománynak egy bizonyos logikára van szüksége, s más területeken nyitva hagyják a választás lehetőséget, akkor az a fajta igazolás, melyet a tudományos alkalmazás nyújt egy bizonyos logikai elmélet számára, pragmatikus igazolás, csak annyit mutat, hogy az adott gyakorlati célra, a tudomány céljaira, egy bizonyos logika jobb a többinél.

Az ebben a szakaszban ismertetett megfontolások nem elegendőek ugyan a quine-i álláspont cáfolatához, de ahhoz elég erősek, hogy jogot adjanak a konvencionalistának a quine-i felfogás elutasítására.

Röviden összefoglalva, a következőket állítottam. A konvencionalizmus értelmezhető oly módon, amely összeegyeztethető a realizmussal, azzal a felfogással, hogy az igaz kijelentéseket a tények teszik igazzá, s így nem vonatkozik rá két súlyos ellenvetés. A konvencionalizmus mellett úgy lehet érvelni, hogy ez nyújtja a legjobb magyarázatot két feltevésre, arra, hogy a logika a priori, és hogy választás kérdése. Először a második feltevés mellett érveltem. Ennek során különbséget tettem két álláspont között, melyek közül az egyik metafizikai, a másik episztemikus alapon állítja, hogy nincs választási lehetőség, hogy egyetlen igazi logika van. Az episztemikus változattal szemben megmutattam, hogy a reflektív egyensúly módszere nem hozhat egyértelmű és kötelező döntést arról, hogy melyik a legjobb logika. A metafizikai változat ellenében elsőként azt állítottam, hogy ez az episztemikus változat hamissága esetén implauzibilis, majd kétségeket próbáltam támasztani aziránt, hogy a nem-nyelvi tények dönthetnek

¹⁸ Ha erre valaki azt feleli, hogy a tudomány logikájának kell mérvadónak lennie minden területen, az meglehetősen masszív filozófiai elkötelezettségeken alapul. Ilyen módon a logika választása részben filozófiai álláspontunkon múlik, és ismét alkalmazhatóvá válik az előző szakasz érvelése.

¹⁹ Mi a helyzet, ha azt találjuk, hogy minden egyes területen vagy minden egyes diskurzusban van egy legjobb logika? Ha kitarunk amellett, hogy a logika a priori, akkor még mindig a konvencionalizmus kínálja a legjobb magyarázatot. Viszont lehetségessé válik egy „fragmentált” quine-i álláspont is, amely szerint a logikák területspecifikus empirikus elméletek. Tudomásom szerint ezt senki nem képviseli.

a különböző logikák között. Ezt követően Quine empirizmusával szemben igyekeztem az első feltevést megvédeni, s igyekeztem alátámasztani, hogy a logika állítólagos empirikus igazolása pusztán pragmatikus igazolás.

IRODALOM

- Akiba, Ken 1995. Quine and the Linguistic Doctrine of Logical Truth. *Philosophical Studies* 78/3. 237–256.
- Beall, J. C. – Restall, Greg 2006. *Logical Pluralism*. Oxford, Clarendon Press.
- Boghossian, Paul A. 1996. Analyticity Reconsidered. *Noûs*. 30/3. 360–391.
- Boghossian, Paul A. 2000. Knowledge of Logic. In Paul Boghossian – Christopher Peacocke (szerk.) *New Essays on the A Priori*. Oxford, Clarendon Press. 229–254.
- Boghossian, Paul A. 2003. Epistemic Analyticity: a Defense. *Grazer Philosophische Studien* 66/1. 15–35.
- BonJour, Laurence 1998. *In Defense of Pure Reason. A Rationalist Account of A Priori Justification*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Carnap, Rudolf 1937. *The Logical Syntax of Language*. Ford. Amethe Smeaton. London, Routledge.
- Cohen, L. Jonathan 1981. Can Human Irrationality be Experimentally Demonstrated? *The Behavioral and Brain Sciences*. 4. 317–331.
- Creath, Richard 1992. Carnap's Conventionalism. *Synthese*. 93/1– 2. 141–165.
- Dennett, Daniel C. 1998. *Darwin veszélyes ideája*. Ford. Kampis György – Kavetzky Péter. Budapest, Typotex.
- Goodman, Nelson 1955. *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Field, Hartry 2009. Pluralism in Logic. *The Review of Symbolic Logic*. 2/2. 342–359.
- Hoffman, Frank – Horvath, Joachim 2008. In Defense of Metaphysical Analyticity. *Ratio* 21/3. 300–313.
- Lewis, Clarence I. 1946. *An Analysis of Knowledge and Valuation*. LeSalle/ILL, Open Court.
- Maddy, Penelope 2005. Three Forms of Naturalism. In Stewart Shapiro (szerk.) *Philosophy of Mathematics and Logic*. Oxford, Oxford University Press. 437–459.
- Parent, Ted 2008. Quine and Logical Truth. *Erkenntnis* 68/1. 103–112.
- Priest, Graham 2001. *An Introduction to Non-Classical Logic*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Prior, Arthur 1960. The runabout inference ticket. *Analysis*. 21/1. 38–39.
- Quine, Willard V. O. 1935/2002. Igazság konvenció által. Ford. Szalai Miklós. In Forrai Gábor (szerk.) *A tapasztalattól a tudományig*. Budapest, Osiris. 293–329.
- Quine, Willard V. O. 1951/1999. Az empirizmus két dogmája. Ford. Faragó Szabó István. In Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.) *Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény*. Budapest, Áron Kiadó. 131–151.
- Quine, Willard V. O. 1954/1966. Carnap and Logical Truth. In uő. *The Ways of Paradox and Other Essays*. New York, Random House. 100–125.
- Quine, Willard V. O. 1960. *Word and Object*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Quine, Willard V. O. 1981. What Price Bivalence? *The Journal of Philosophy*. 78/2. 91–95.
- Quine, Willard V. O. 1986. *Philosophy of Logic*. [Második kiadás.] Cambridge/MA – London, Harvard University Press.
- Quine, Willard V. O. 1992. *The Pursuit of Truth*. [Második kiadás.] Cambridge/MA, Harvard University Press.

- Quine, Willard V. O. 1992/2002. A bizonyítékok. [Quine 1992 első fejezete] Ford. Patkós Judit. In Forrai Gábor (szerk.) *A tapasztalattól a tudományig*. Budapest, Osiris. 95–113.
- Resnik, Michael D. 1985. Logic: Normative or Descriptive? The Ethics of Belief or a Branch of Psychology? *Philosophy of Science* 52/2. 221–238.
- Resnik, Michael D. 1997. *Mathematics as a Science of Patterns*. Oxford, Clarendon Press.
- Stich, Stephen – Nisbett, Robert 1980. Justification and the Psychology of Human Reasoning. *Philosophy of Science* 47/2. 188–202.
- Tennant, Neil 1987. Conventional Necessity and the Contingency of Convention. *Dialectica*. 41/1–2. 79–95.
- Varzi, Achille C. 2002. On Logical Relativity. *Philosophical Issues* 12: *Realism and Relativity*. 197–219.
- Wright, Crispin 1986. Inventing Logical Necessity. In J. Butterfield (szerk.) *Language, Mind and Logic*, Cambridge, Cambridge University Press. 187–209.
- Wright, Crispin 1992. *Truth and Objectivity*. Cambridge/MA – London, Harvard University Press.

Lélekvalóság és regény

A fiatal Lukács Dosztojevszkij-konceptiójáról*

Az alábbi írás tárgya a fiatal Lukács munkásságában rejtetten mindvégig jelenlévő, kidolgozatlan volta ellenére is meghatározó szerepet játszó Dosztojevszkij-konceptió, illetve e koncepció központi fogalma, az elidegenedésmentes személyes kapcsolatok közvetlenségét vizionáló „lélekvalóság”. (1) *A regény elmélete* a dosztojevszkiji formát s vele a lélekvalóság fogalmát egy történelemfilozófiai várákozásba ágyazza: úgy tekint rá, mint az „Eljövendő jelére”, egy új történelmi korszak hírnökére. (2) A történelemfilozófiai prófécia fiaskójával szembesülve azzal a javaslattal élek, hogy a lélekvalóságnak ne történelemfilozófiai, hanem történelem feletti, mitikus jelentést tulajdonítsunk. Ezt indokolja, hogy Dosztojevszkij világában valóban a regény és a mítosz formáló elvei érvényesülnek. (3) Bevonva az elemzésbe a nemrégiben megjelent *Dosztojevszkij-jegyzeteket* is, ezek után teszek kísérletet a lélekvalóság fogalmának, illetve a hozzá kapcsolódó történelemfilozófiai várákozásoknak a részletesebb elemzésére. (4) A konklúzió szerint Lukács – a jellegzetes Dosztojevszkij-hősök útját követve – a lélekvalóság fogalmával antinomikus elvek összehangolására tesz sikertelen kísérletet. A lélekvalóság fogalma ennek ellenére megvilágító erejű leírását adja a regényként is, mítoszként is értelmezhető dosztojevszkiji világ egyik aspektusának.

I.

Tudjuk, *A regény elmélete* egy kitekintéssel zárul Dosztojevszkijre, az orosz szerző műveinek formaelemzését jelölve meg elkövetkezendő feladatként. Az elvégzendő, ám Lukács által soha el nem végzett formaelemzésnek a történelemfilozófiai kérdésfelvetés ad különös súlyt. Dosztojevszkij műveinek formaelemzése mutathatja meg – állítja Lukács –, vajon a műveiben kibomló világ „kezdete,

* Írásom *A Karamazov testvéreket* elemző, készülő könyvem egyik fejezetének átdolgozott változata.

avagy már beteljesedés”. Dosztojevszkij „már nem regényeket írt”. S mert a műfajok a maguk transzcendentális formaapriorijával úgy tekinthetők, mint örök-mozdulatlan egységek egy olyan számlapon, mely felett a világtörténelem óramutatója halad, Dosztojevszkij új formavilága is csak egy új *történelmi korszak* korrelátumaként képzelhető el. Lehet, hogy Dosztojevszkij új világa még nem beteljesedés, csak kezdet, lehet, hogy egy olyan „Eljövendő jele”, melyet még „bármikor játszva összeroppanthat a pusztán Létező terméketlen hatalma”, de az Eljövendő – kétségtelen vallási-eszkatologikus konnotációi ellenére – egyértelműen világtörténeti korszakváltásra látszik utalni. Egy olyan új, totalitássá záruló világkorszakra, mely az értelem életimmanenciáját ígéri.

Ám mi van akkor – kérdezhetnénk a mából visszatekintve, s épp történetileg nézvést a kérdést –, ha végül is azt kell mondanunk: Dosztojevszkij művészte sem kezdet nem volt, sem beteljesedés, legalábbis nem egy *történelemfilozófiailag* releváns fejlődésfolyamat kezdete vagy beteljesedése. Kell ahhoz persze némi álnaivitás, hogy elértetlenkedjünk azon, vajon miért is ködlött fel Lukács előtt a messianisztikus-eszkatologikus hangoltságú századelőn az Eljövendő történeti alakja. De ma, amikor a világtörténelem óramutatója alatti számlap – mint egy szürreális álomban – üres, már különösebb éleslátás nélkül is tudhatjuk, hogy amit a történetfilozófus az Eljövendőnek mondott, csak a nagy narratívák minden álmán átgázoló, katasztrófális 20. század kezdete volt.

Azért kellett ezt előrebocsátanunk, mert a történelemfilozófiai prófécia fiaskójának konzekvenciái vannak *A regény elméletében* felsejlő Dosztojevszkij-konceptiót illetően is. Lukács igen szigorúan járt el, amikor a regényműfaj normatív formaaprioriját hozzáigazította a világtörténelem óramutatójához: a nagyepika – írja – „a maga döntő és mindenkor meghatározó alapja szerint empirikus; olykor siettetheti az életet, rejtett vagy csökevényes dolgokat a bennük rejlő utópikus végkifejlethez segíthet, ám a történetileg adott élet szélességén és mélységén [...] sohasem léphet túl a forma erejénél fogva. A valóban utópikus epika minden kísérlete szükségképpen kudarcba fullad...” (Lukács 2009. 43). Ha nagyon túhegyre vennők, amit Lukács állít, akkor ebből számunkra, akik már tisztában vagyunk a történelemfilozófiai jövőmondás fiaskójával, az következne, hogy szükségképpen elhibáz valamit az a leírás, mely szerint az „Eljövendő jele”, a dosztojevszkiji lélekvalóság „távol a fennállóval vívott mindenfajta harctól, egyszerűen szemlélt valóságként” rajzolódik ki Dosztojevszkij műveiben. Mert ezek szerint vagy Dosztojevszkij hozott létre egy utópiába transzcendáló, a „történetileg adott életben” igazolhatatlan, és ezért kudarcra ítélt epikai világot, vagy Lukács előzetes formaanalízise és a lélekvalóság koncepciója volt elhibázott.

Mondom, ha nagyon túhegyre vennők. De inkább ne vegyük. Nem lenne éppen ildomos egy formállogikai következtetéssel triumfálni a világirodalom vagy a filozófiatörténet remekműve felett, úgy vetvén fel a kérdést, hogy egyikük mindenképpen pórusul járjon. Lehet, hogy Dosztojevszkij művei alkalomadtán

az utópia határán járnak, de mindig a határnak azon az oldalán, ahol a művészet még művészet marad és remekműveket terem. És lehet, hogy Dosztojevszkij mégiscsak regényeket írt, de biztosan olyan regényeket, amelyeneket előtte, és talán utána sem írt senki.

Talán – Lukács szándéka ellenére – a dosztojevszkiji világban bejelentkező Eljövendőben az immenens-történeti jelentés mellett komolyabban kellene vennünk az eszkatológikus konnotációk örök-mitikus jelentését. Mint ahogy komolyabban kellene vennünk a „vagy” megkülönböztető, választó jelentését abban a kérdésben, hogy Dosztojevszkij az új világ „Homérosza vagy Dantéja-e” (Lukács 2009. 156). Mert hogy „Homérosz vagy Dante”, egyáltalában nem mindegy. Az értelem életimmanenciájából születő homéroszi eposz a világtörténelem óramutatójának járását követte. Dante *Isteni színjátéka*, ha hihetünk Lukácsnak, nem. A regény és az eposz előfeltételeit egyesítő dantei világ „kettős szerkezete”, az „élet és az értelem evilági széttépettségét felülmúló” transzcendencia megidézett jelenvalósága (Lukács 2009. 68) arra utal, túl szigorú az állítás, mely szerint az empíria utópikus transzcendálása „az epika számára sohasem [!] lehet termékeny” (Lukács 2009. 43). Ha számot akarunk vetni mondjuk *A Karamazov testvérek* epilógusával, a tizenkét fiú, azaz a tizenkét apostol előtt beszélő Aljosa Krisztus-alakjával, akkor Lukácsot Lukáccsal helyesbítve azt kell mondanunk: igen, valóban volt, és ezért már mindig is van olyan idő, „mikor az, ami most csak utópisztikusan nyerhető el, látnoki láthatóságában volt jelen; és az ilyen korok epikusainak nem kellett elhagyniuk az empíriát, hogy a transzcendens valóságot egyedül létezőként ábrázolják” (Lukács 2009. 44).

Ha a „dantei út”, empíria és transzcendálás *kettősségének* örök lehetősége mellett szólok, akkor ezt persze azért teszem, mert úgy vélem, mutatis mutandis Dosztojevszkij esetében is valami szerkezetében hasonló jelenséggel, empíriához kötött regény és mítosz kettősségével van dolgunk. Amiből, ha jól meggondoljuk – és vegyük komolyan, miként a „vagy”-ot, az „és”-t is – az következik, hogy Dosztojevszkij mégiscsak regényeket, pontosabban szólva olyan műveket írt, melyek regények *is*. Lukács ugyan még 1918-ban, Balázs Béla apropóján is azt állítja: „Dosztojevszkij emberei distancia nélkül élik lelküknek lényegét. Míg a többi írónak, még Tolsztojnak is az a problémája, hogyan küzdheti le a lélek azokat az akadályokat, melyek őt az önmaga-elérésben, sőt az önmaga-meglátásban meggátolják, addig Dosztojevszkij ott kezdi el, ahol a többiek végzik: ő azt írja le, hogy hogyan éli a lélek a maga életét” (Lukács 1977. 683). Dosztojevszkij műveit elemezve azonban be kell látnunk, hogy hősei nemhogy az önmagát-elérésben, de – gondoljunk az odúlakóra, Raszkolnyikovra vagy Iván Karamazovra – az önmagát-meglátásban is kilátástalan küzdelembe bonyolódnak. Bármennyire is hasonlíthatatlan jelenség a dosztojevszkiji lélekvalóság, nem „az én és a külvilág heterogén kettősségének megszüntére” épül, s nem tágul a (történelmi) időben fennálló valósággá. Csak az öröklét szilánkjá, a történelmet abbaszakasztó Pillanat műve – az Eljövendő felvillanása.

Ezek az „egészen kivételes, nagy pillanatok” – többnyire a halál pillanatai, melyekben az ember „mindent átfogó hirtelenséggel megpillantja és fölfogja a fölötte s egyszersmind benne is uralkodó lényeket” – ott vannak ugyan Tolsztoj regényeiben is, állítja Lukács, de Tolsztoj „az igazi lángelme paradox kérlelhetetlenségével” nem hagy kétséget a pillanat összeomlása, a Pillanat pillanat-volta iránt. Az „igazi boldogság az volna, ha ekkor lehetne, ha így lehetne meghalni”, ám az Anna Karenyna betegága mellett felizzó Pillanat Anna felépülésével nyomtalanul eltűnik: „Az utak, amelyeket a nagy pillanat mutatott [...], nem járhatók” (Lukács 2009. 152).

De pontosan ez, a „regény diadala” játszódik le Dosztojevszkij műveiben is. *A Karamazov testvérek* epilógusa két nagy pillanat köré szerveződik, s ezek közül a második, Aljosának a tizenkét gyerek-apostolhoz intézett beszéde nemcsak egy nagy pillanat, de a Pillanat pillanat-voltának tematizálása is. Nem több, igaz nem is kevesebb ez a pillanat, mint „emlék” a „jövő életre”: „bármilyen gonoszak legyünk” is majd – mondja Aljosa –, „sohasem felejtjük el”, emlékezni fog mindegyikünk „egész életében” arra, „milyen jó és nemes volt ő ebben a percben” (Dosztojevszkij 1975. II. 580–581). Ami pedig az epilógus előző fejezetét, egy nagy pillanat valóban drámai megérzőkítését illeti, már a fejezet címe is utal „az igazi lángelme paradox kérlelhetetlenségére”: *A hazugság egy pillanatra igazsággá változott*. A börtönben Mitya Karamazov és Katyerina Ivánovna „egy rövid pillanatra”, „de mégis örökre” talál egymásra, az egymásnak rendelték tébolyával: „te egész életemre fekély maradsz a lelkemben, én meg a tiédben”. De amikor a nagy pillanat extázisában úgy hiszik, „így lesz örökre”, amikor „a pillanatban mégis mindez igaz volt, és ők maguk önfeledten hittek önmagukban”, a Pillanat drámájának fokozhatatlan csúcspontján „a szobába váratlanul, bár egészen halkan, belépett Grusenyka” (Dosztojevszkij 1975. II. 570–571), és a Pillanat összeomlott. Ha ez a nagy pillanat Dosztojevszkijnél egyúttal *igaz* pillanat is lehet, hát éppen azért, mert Grusenyka belép – mert a Pillanat valóban csak pillanatként, s nem distancia nélkül élhető életként mutatkozik meg. Mert felvillantja ugyan az Eljövendőt, de ez az Eljövendő az érzelmek káoszából és az örökös bukásból merül fel, ahogy oda is hullik vissza.

A „nagy pillanat” így módon a „hirtelen hőstett” másik oldalának bizonyul. Nem véletlen tehát, hanem „az igazi lángelme paradox kérlelhetetlenségének” újabb bizonyága, ha *A félkegyelműben* „az élet legfelsőbb szintézisével való, újongó, imádságos egybeolvadás” pillanata, melyben Miskin herceg számára érthető lesz „az a szokatlan szó, hogy *nem létezik többé idő*”, Dosztojevszkijnél úgy jelenik meg, mint ami egyúttal a betegség, az epilepsziás roham kitörését megelőző pillanat is: „az eltompulás, a lelki homály, az idiotizmus, mint e »magasztos percek« következménye, világosan állt előtte” – írja Dosztojevszkij Miskin hercegről (Dosztojevszkij 1973. 229–230). (Az pedig az igazi lángelme paradox megkísérthetőségének bizonyága, hogy a Karamazovok „titokzatos látogatójának” példázatában, ahol Dosztojevszkij – az utópia határát feszegetve – azt akarja bi-

zonyítani, hogy „a paradicsom rögtön eljön”, mihelyt vállaljuk a vallomástételt és a vezeklést, a „titokzatos látogatót” vallomástétele után rögtön a betegágyba, majd a halálba küldi. Mert Dosztojevszkij is tudta, amit Lukács: az igazi, de utópikus boldogság valóban az, ha „ekkor lehet”, ha „így lehet” meghalni.)

Jó oka, és a fenti mellett még számos jó oka van tehát annak, hogy Fehér Ferenc, máig az egyik legkiválóbb Dosztojevszkij-monográfia szerzője, nem követi mestere meggyőződését, miszerint „Dosztojevszkij nem regényeket írt” volna. Ahogy Vajda Mihály írja: Fehér *opus magnum*a „*A regény elmélete* folytatásának, ha tetszik beteljesítésének” tekinthető, miközben „radikálisan szembe is fordul a lukácsi mű koncepciójával” (Vajda 1995. 10–11). Fehér egyértelműen a *regény* megújítóját látja Dosztojevszkijben: amikor Dosztojevszkijt az *antinómiák*, a „második természet” merevedett társadalom és a testetlenné szublimálódott erkölcsi értékek költőjeként határozza meg; amikor Dosztojevszkij hőseként a „problematicus individuumot” nevezi meg, Fehér a fiatal Lukács *regényelméletének* gondolati keretein belül mozog. Fehér persze nem vak a regényformát transzcendáló lélekvalóság koncepciójával szemben, de nem csak a nagy pillanatot látja – látja azt is, hogy „Grusenyka belép”. Dosztojevszkij – mondja – a regény válságából erényt kovácsol: „egy radikális operációval kiiktatja ábrázolási köréből mindazt, amit Hegel szorosabb értelemben vett polgári társadalomnak nevez, mindazokat a tevékenységeket, foglalkozásokat, hivatásokat és elkötelezettségeket, amelyekből a polgári társadalom embere él, kifejleszti, vagy kifejlesztteni véli emberi energiáit. Az így létrejövő ábrázolási szintet nevezi a fiatal Lukács »léleksíknak«” (Fehér 1972. 91). Ehhez azonban Fehér egyrészt hozzáteszi, hogy ennek a megoldásnak „sok súlyos, nem is mindig egyértelműen pozitív következménye van” (Fehér 1972. 92), másrészt Dosztojevszkij világának alapstruktúráját elemezve felhívja a figyelmet a cselekményszövés középpontjában álló pénzre, mely mintegy általánosítja a „belépő Grusenyka” szerepét: „A pénz, a csereérték izolált-individualizált »magáértvaló« formája csempészi vissza a hatalmi viszonyok szövevényét a Dosztojevszkij-regényekbe” (Fehér 1972. 103).

Fontos volt leszögezni, hogy Dosztojevszkij művei regények *is*, hogy műveibe regények, nemegyszer regényparódiák vannak elrejtve. Ám az empiriához kötött regényforma transzcendálásának gondolatát azért nem vetném el. Ha igaz az, hogy Dosztojevszkij művészete, a dantei úton járva, regény és mítosz egybeszővéséből született, akkor nagyon is érdemes ismét odafordulnunk a lélekvalóság lukácsi gondolatához. Mert ha a lélekvalóság nem is tágul Dosztojevszkij műveiben a *történeti időben fennálló* valósággá, a fogalom kétségkívül olyasvalamit ragad meg, ami nem fér el a regény hagyományos koncepciójában, s talán a valóságregény megújításának Fehér által prezentált elképzelésében sem.

II.

Dosztojevszkij mélyen individualizált hősei „a valóságos-tárgyias közösségek hiánya ellenére, vagy talán éppen azért, fuldokló mohósággal vágnak a közösségi életre” – olvashatjuk Fehér Dosztojevszkij-könyvében (Fehér 1972. 120). Ez a mohó vágyakozás nemcsak Dosztojevszkij hőseire, de a mélyen individualizált Lukácsra is vonatkozik. A *regény elmélete* a zárt kultúrák közösségének képével indul, s egy másik közösség, a lelkek közösségének képével zárul. A kettő között az elkülönböződés, az individualizmus – „a tökéletes bűnösség korszaka”. Elhagytuk a paradicsomot, de most feltűnt, s épp Dosztojevszkij regényeiben, a visszatérés reménye. Az üdvtörténeti sémára épülő világtörténelmi narratívák jól ismert sémája ez. Ne elégedjünk meg azonban ennyivel. Az egyszerűnek tűnő séma mögött súlyos dilemmák húzódnak, s ezek igen hasonlatosak azokhoz a dilemmákhoz – vagy Fehérrel szólva: antinómiákhoz –, melyek a dosztojevszkiji formát, a szerkezet *kettősségét* hordozzák.

Először szeretnék azonban bevezetni az elemzésbe egy új szempontot: az én és a másik viszonyát. Bevezetését a századelő másik nagy hatású Dosztojevszkij-értelmezése, a bahtyini koncepció indokolja. A Lukácséhoz igen hasonló problémafelvetésre épülő, ám gyökeresen más megoldás felé haladó bahtyini elgondolásnak, az én és a másik dialogikus viszonyának hátterén ugyanis éles fény vetül a lukácsi lélekvalóság s általában a fiatal Lukács dilemmáinak néhány döntő sajátosságára.

Az „engem megszállottan tartó »másik« [csak] akkor nem kerül konfliktusba »önmagáért való énemmel« – idézem Bahtyint –, ha értékelő pozíciómmal nem szakadok el »mások« világától, ha közösségben fogom fel magam: családban, nemzetben, a kultúra alkotta emberiségben – ekkor a »másik« értékelő pozíciója *mérvadó bennem*, és teljes egyetértésemmel szólhat. Amíg életem »mások« közösségével megbonthatatlan értékegységben folyik, minden mozzanatában [...] egy lehetséges idegen tudat síkján nyer értelmet, épül fel, szerveződik” (Bahtyin 2007. 241–242). A másik tekintetét követve egy olyan „közös ablakon” át tekinthetek önmagamra, mely egy engem és a másikat átfogó, közös értelmezési keretet kínál. Amikor életünk eseményeit egy közös életvilág integrációs mintái közé ágyazzuk, saját életünk eseményét s vele az első személy perspektíváját mint pusztá adottságot, mint a világ egyik tényét szőjük bele a magunkat és a másikat átfogó, közös értelmezési keretbe – úgy tekintünk önmagunkra és saját nézőpontunkra, ahogy *egy másik tekint ránk* és a létezésünk tárgyias elemének tekintett perspektívánkra.

A fiatal Lukács egész gondolkodását átható, alapvető meggyőződés azonban éppen abban ragadható meg, hogy a másiknak és intézményeinek történeti alakja *többé nem mérvadó*. Az én és a másik közötti viszony konfliktusos viszony, mi több, a tagadás viszonya – a lényeg az énbe húzódott vissza. Lukács Paul Ernstnek írott, sokszor idézett 1915. áprilisi levele szerint a „képződmények hatalma

láthatólag egyre erősebb lesz, és az emberek többsége számára talán még a valószínűsége is elevenebb valóságot jelent. De ezt nem szabad elfogadnunk – éppen ezt adta nekem a háború élménye. Állandóan hangsúlyoznunk kell, hogy az egyedül lényeges csak mi vagyunk; a lelkünk” (Lukács 1981. 591). Egy ezt követő, májusi levél szerint pedig: „Metafizikai realitással *csak* a lélek rendelkezik. Ez nem szolipszizmus. Éppen az a probléma, hogy megtaláljuk azokat az utakat, melyek lélektől lélekig vezetnek” (Lukács 1981. 595).

Ahogy Lukács az „eleven élethez” a „közönséges élet” meghaladásával vél eljutni, úgy a szolidaritás legmagasabb szintjéhez, a lelkek testvériségéhez Európa absztrakt testvériségének, a másikban való érvényességünknek a meghaladásával. A 145. Dosztojevszkij-jegyzetben olvashatjuk, a „Szolidaritástípusok” cím alatt: „Európa: absztrakt testvériség: kiút a magányból. A másik »polgártársam«, »elvtársam«, »honfitársam« (nem zárja ki a faji és osztálygyűlöletet stb., sőt megköveteli)” (Lukács 2009. 330). A fenntartás miéértje és a kritika iránya egyértelmű: az elkülönülő, elzárkózott individuum magányát Európa csak oly módon oldja fel, hogy az egyént absztrakt jogi, társadalmi és kulturális kategóriákban közvetíti önmagával, olyan intézményeken keresztül tehát, melyekben csak az absztrakt mások egyikeként ismerheti fel önmagát – a regényben honos harmadik személyként. Erre az absztrakt közösségre következnek Oroszország eleven testvérisége, a lélektől lélekhez vezető út.

A jegyzetekben többször előkerülő hármas felosztásban a „zárt közösségek”, India vagy a Kelet után Európa vagy Németország következik, majd a harmadik szint hordozójaként Oroszország, melyben a lélekvalóság megszületik: „Oroszország: a másik a testvérem; ha önmagamot megtalálom, azzal, hogy megtalálom magam, őt is megtaláltam.” Megérkeztünk volna? A világtörténelem itt vizionált országútján minden bizonnyal. Ám ha a hármas felosztás hegeli sémája mögé tekintünk, paradox ténnyel kell szembesülnünk. Azzal ugyanis, hogy a lélekvalóság lukácsi koncepciója a totális autonómiára törekvő én, egy heroikus individualizmus víziójaként (is) olvasható.

Ha metafizikai realitással csak a lélek rendelkezik, és ha a lélekvalóság a „közönséges életben” csak csíraformában jelenlévő értelem beteljesítése, akkor valóban úgy kell lennie, hogy itt „a lélek materiájából van minden” (Lukács 1977. 682): „a lélekvalóság nívóján a lélekről leválnak mindazok a kötöttségek, amelyek őt különben társadalmi helyzetéhez, osztályához, származásához stb. kapcsolták” (Lukács 1977. 685). A kérdés csak az, hogyan értelmezhetjük a fennmaradt metafizikai entitás, az immár megtisztult lélek mibenlétét, s azokat a konkrét, lélektől lélekhez fűződő kapcsolatokat, melyeket a lélek itt, a közönséges élet konvencióin túl létesít. A „sors – olvashatjuk – nem tulajdonává kell hogy váljék a léleknek [...], hanem öröktől fogva vele adott, létével tételezett lényegbeli tulajdonságának” (Lukács 1977. 682). A külső, a mások kötöttsége alól felszabadult léleknek „saját, önmateriájából származó” megkötöttségét kell fellelnie, egy olyan sorsot tehát, mely „úgy tulajdonsága az embernek, mint sze-

mének csillogása” (Lukács 1977. 681). Nem kétséges, platonizmusról, a lélek platóni ideájának megtalálásáról és megtisztításáról van szó, s ez – tudjuk – individuális idea: „Csakis az egyes – olvashatjuk *A tragédia metafizikájában* –, csakis a végső határig hajtott egyes ideájának megfelelő és valóban létező” (Lukács 1977. 503). A neki rendelt ideából kell mindenkinek felépítenie saját lelke „erősen megalapozott, keménykövű várát” (Lukács 1977. 434), ezt kell „gyémántkeménységig és -ragyogásig megszilárdítania” (Lukács 1977. 682).

Amikor azonban Lukács, Dosztojevszkij regényeire támaszkodva, megpróbálja felvázolni ezeknek a végsőig egyénített és a végsőig önmagukra zárt (vár-szerű) lelkeknek a kapcsolatrendszerét, rendkívül érzékeny elemzésében nem tudja következetesen végigvinni „gyémántkeménységű” platonizmusát. Dosztojevszkij hőseinek nem az ad „kompozíciós helyet, súlyt és szükségszerűséget – írja 1918-as tanulmányában –, hogy az ő megjelenése következtében mi történik a másikkal, hanem kizárólag a léleknek azon oldala, megnyilatkozásának az a kvalitása, amelynek materializációja az ő megjelenése nélkül lehetetlen lett volna. Lehetetlen, mert az illetőnek ez a tulajdonsága csak ezzel a bizonyos emberrel való viszonyában *létezik*; nem vele szemben nyilvánul meg [...], hanem szigorúan szószerinti értelemben csak vele szemben, csak vele kapcsolatban létezik – mint az illető lélek időtlen lényege, mint időfeletti összefűzöttsége két léleknek” (Lukács 1977. 684). A dolog azon fordul meg, hogy Dosztojevszkij hőse valóban csak a többi hőssel – és a szerzővel – való dialogikus kapcsolatban létezik; legyen bármennyire is egy eszme megszállottja, nincsen olyan „időtlen lényege”, mely másokkal való viszonyától függetlenül, „önmatériájából” épülne fel. Dosztojevszkij hőse mindig a *másik tekintete előtt áll* – az ént a másik építi fel. Éppen ezért válik az első személy Dosztojevszkij műveiben olyan mozgalmasan jelenvalóvá, állandó kihívássá, s válik alapvető karakterisztikumává – a zártsággal, a megformáltsággal szemben – a nyitottság kaotikusnak tetsző, folyamatos provokációknak kitett állapota. Nem arról van szó tehát, hogy a meghatározott szubsztanciával, önmatériája ideájával rendelkező hős különböző viszonylataiban más és más akcidendiciáit mutatná fel. Hanem arról, hogy a hős valóban csak ezekben a dialogikus viszonyaiban, másoknak kitett, állandó keletkezésben létezik.

Mindenesetre nem véletlen, hogy Bahtyin – egyébként távolról sem problémamentes – antropológiájának középpontjában az önmagát „feladottnak”, és sohasem „adottnak” tudó én lezáratlansága áll. Amennyiben a lélek fogalma Bahtyinnál – Lukácstól, könnyen lehet, nem függetlenül, ám ez esetben vele polemizálva¹ – felmerül, úgy ez a lélek a mások által kívülről felépített és lezárt

¹ Bahtyin nemcsak hogy olvasta, de Pumpjanszkijjal közösen 1924-ben hozzá is kezdett *A regény elmélete* fordításához. Érdekes itt megjegyezni: amikor Bahtyin és Pumpjanszkij levélben fordulnak Lukácshoz, hogy beleegyezését kérik az orosz kiadáshoz, kérésüket Lukács azzal utasítja el, hogy művét már meghaladottnak tartja. (Vö. Mihail Bahtyin: *Szobranyije szocsinyenij*. Izd. Russzkije szlovari, 2.k. 444.) Ami *A lélek és a formák*at illeti, bár bizonyosság nincs rá, egyáltalában nem zárható ki, hogy a német filozófiai irodalomban otthonosan mozgó

harmadik személy, az *én mint egy másik* tulajdona: „A lélek, azaz a hős belső életének *adott*, művészi élményként befogadható egésze – olvashatjuk *A szerző és a hős*ben – szintén [ti. mint testének adottsága] transzgrediens a hős értelmi irányultsága, a hős öntudata számára. A továbbiakban meggyőződhetünk róla, hogy a lélek – mint *időben* alakuló belső egész, mint *adott, jelenvaló* egész – esztétikai kategóriákban [ti. a lezáró forma által] épül fel, s nem más, mint a szellem, azaz amilyennek a szellem *kívülről*, a »másikban« látszik” (Bahtyin 2007. 173). A lélek tehát nemcsak hogy nem a végső metafizikai realitás Bahtyin elgondolása szerint, de létezni is csak annyiban létezik, amennyiben a másik felépíti.

Természetesen ha valaki azt mondaná, hogy a platonizáló individualizmus Lukácsnak sem végső szava, akkor igaza lenne. A már idézett 145. Dosztojevszkij-jegyzetnek a 159. jegyzet párdarabja, de aszimmetrikus párdarabja. Ebben is a hármass felosztással találkozunk, de az Európa helyén álló Németországot itt nem az absztrakt testvériség jellemzi, hanem egy tragédia: „Németország tragédiája: csak magányos héroszok vannak”. Arra a kérdésre, „mire lel szubsztanciaként az önmagához eljutó lélek”, Lukács Németországot illetően azzal válaszol: „a saját lelkére – Istenhez való viszonyában” (Lukács 2009. 228). Németország tragédiája ezek szerint éppenséggel az „absztrakt testvériségen”, a konvenciókon és az intézményeken túllépő kierkegaard-i individualizmus lenne, az az én, mely az abszolútumhoz való közvetlen viszonyában magát az erkölcsiség általánossága, a másik fölé helyezi. A kierkegaard-i gesztus, a konvenciók és az erkölcs meghaladása *másrészt* mégis elkerülhetetlennek tetszik, mert élet nélkül, az absztrakt másik uralma alatt élnek azok, akik számára „a kötelességek teljesítése életünk magasabbra emelésének egyetlen lehetősége”. „Mert az etika általános, kötelező és embertől idegen. Az etika az ember első, legprimitívebb magakiemelése a közönséges élet káoszából” (Lukács 1977. 541). Hiszen mi más lenne a kötelesség alapvetése, ha nem az, hogy ne tegyünk magunkkal kivételt, azaz úgy tekintünk önmagunkra, *mint egy másikra*.

Az absztrakt másiknak ezt a hatalmát szüntetné meg Oroszország eleven testvérisége, a lélekvalóság, mely most nem a gyémántkeménységű lélek, hanem a „jóság” formákon túli birodalmának mutatkozik, melyben az alany és a tárgy egybeesnek: az én *egy* lesz a másikkal. Idéztük már: „Oroszország: a másik a testvérem; ha önmagamot megtalálom, azzal, hogy megtalálom magam, őt is megtaláltam.” Nem nehéz belátni: ha a lélekvalóság *első* lehetséges olvasatában a gyémántkeménységű lelkek szélsőséges individualizmusa jelentette a közösséget fenyegető veszélyt, úgy ebben a *második* olvasatban az én teljes elvesztése fenyeget – átcúsunk az én és a másik misztikus egységébe.

Figyelemre méltó, hogy *mindkét* olvasat kizárja az én és a másik közötti dialógikus kölcsönviszony lehetőségét, ami a dilemmák iránt olyan érzékeny Lukács

Bahtyin ismerte Lukács kötetét. *A tragédia metafizikája* egyébként megjelent a *Logosz* orosz kiadásában, így azt Bahtyin szinte biztosan ismerte (*Logosz*, 1912–1913. Kny. 1–2. 275–288).

esetében akár meghökkentőnek is tűnhet. Kevésbé meghökkentő azonban, ha meggondoljuk, hogy Lukács sehol nem tudja fellelni a dialogikus kölcsönviszony *elismerésre méltó* közegét. Hiszen Lukácsnak nemcsak az etikával és a formákkal szemben voltak fenntartásai, de persze azzal a „közönséges élettel” szemben is, melyben a formák hatalma nélkül semmi beteljesedni nem tud: az én és a másik közötti homályos kompromisszumok félhomályával. Ha a forma olyan „híd, amelyen megyünk és jövünk, és mindig magunkba érkezünk, egymással sohasem találkozzván” (Lukács 1977. 540), akkor a közönséges élet élményvalósága a pusztá hangulat, a véletlen terepe, melyen minden tárgy és minden valóságos emberi kapcsolat megszűnik létezni. A közösség lehetősége így csak a még meg nem formálton, de egyúttal a formákon is túl kínálkozik. Egy olyan szinten, melynek nem utópikus voltát a dosztojevszkiji forma történelemfilozófiai elemzése lett volna hivatott igazolni.

Hévízi Ottó kiváló tanulmányában olvashatjuk, hogy „a *Regényelmélet* dilemmáktól mélyen megosztott mű, olyannyira, hogy nézetrendszerében inkább hasonlít egy eldöntetlen kimenetelű dialógusra, mint egy traktátusra” (Hévízi 2007). A *durée*- és az iróniaplatform kettősségéről, majd egy következő írásában már a fiatal Lukács négy különböző valóságfogalmának és a hozzájuk kapcsolódó etikáknak a konfliktusáról szólva Hévízi (2009) meggyőzően vázolja fel a fiatal Lukács megoldhatatlannak tetsző dilemmáit. Ehhez most a fentiek lezárásaként csak annyit tennék hozzá, hogy a dilemmák feloldásaként koncipiált lélekvalóságban mindezek a dilemmák a jelek szerint továbbra is feloldatlan dilemmák maradtak. Lukács a lélekvalóság megálmodójaként is a dilemmák, „az antinómiák költője” maradt.

És Dosztojevszkij? Fehér Ferenc írja könyve zárásaként: Aljosa Karamazov „eljövendőre emelt arcának világos fényeibe az író összesűrítette a legjobbat, ami munkásságában élt: azt a törhetetlen bizalmat, hogy az antinómiák világa nem a végső szó, túl kell, és túl lehet rajta jutni. Ez csupán a remény szava, de azé a reményé, amely nem lehet soha teljesen megcsalatott” (Fehér 1972. 490). Ennek a reménynek az eljövételét Lukács a történelemben vélte felfedezni, s a szobornosztynak, az orosz egyházi közösségnek a lélekvalósághoz igen közeli gondolatisága mögé felzárkózva, tudjuk, Dosztojevszkij is Oroszország világtörténelmi elhivatottságát vizionálta. De ha a műveiből szóló remény, sok remény megcsalatása után, ma is *igaz* remény lehet, úgy csak azért, mert egy kegyetlen következetességgel végigvitt, tragikusan tépett regényvilág *mellett*, azaz az antinómiák utópikus feloldása *nélkül*, a mítosz *történelemfeletti* hangján szólal meg – függetlenül a világtörténelem óramutatójának állásától.

Mutatis mutandis, valami hasonló mondható el Lukács műve kapcsán is. A *regény elmélete* természetesen nagy mű. De azért lehet az, mert ebben az egységesnek tervezett, lekerekített műben, melyben nem sűrítette dilemmáit – Iván Karamazov mintáját követve – egymással vitázó esszéikbe, Lukács végül is kompromisszumot kötött a közönséges élet empíriájával. A feloldást ígérő lélek-

valóság a művet záró, sejtelmes kitekintésben tűnik csak fel, a Dosztojevszkij-nek szentelt formaelemzés pedig – nem véletlenül – elmarad. Olyannyira elmarad, hogy *A regény elmélete* második kiadásából már hiányzik is az a rész, mely a művet egy megírandó Dosztojevszkij-könyv bevezetőjeként mutatja be.

Megkockáztathatjuk: ha Lukács „csak” *A regény elméletét* tudja megírni, de le kell mondania a Dosztojevszkij-könyvről, úgy ez – legalábbis részben – annak tulajdonítható, hogy Lukács a Dosztojevszkij-hősök jellegzetes problémájával küszködik: az identitáskeresésnek egy olyan *monologikus* formájával, melyet a dosztojevszkiji regény éppenséggel tarthatatlanként, bukásra ítéltként mutat fel. A fiatal Lukács esszéiben az élet *vagy* a mű, a jóság *vagy* a forma mellett döntve identitáslehetőségek ellentétes pólusait fogalmazza meg, és művekké formálva, művekbe zárva, egyúttal – készként és befejezettként – el is távolítja őket magától. Pontosan ugyanezt teszi Iván Karamazov is: a Nagy Inkvizítor poémája, valamint az egyházi és világi bíraskodásról írott tanulmány úgyszintén két ellentétes identitáslehetőség, két egymást tagadó-kizáró önkép felmutatása.

Miként Raszkolnyikovnak az *Időszaki Szemlé*ben megjelent cikke, Ippolit *Nélkülözhetetlen magyarázata* vagy Sztavrogin gyónása esetében, itt is kész művekről van tehát szó, ám Dosztojevszkijnél ezek a művek soha nem önmagukban, soha nem a maguk lezártságában és befejezettségében szólnak meg, hanem egy olyan drámai konfliktusban, mely mintegy kiszólítja a „szerzőt” a mű fedezékéből – szerző és műve, egymástól elválva, önálló hősei lesznek egy dialogikus szituációnak. Nézzük példaként Raszkolnyikov cikkét (mely egyébként Lukács „lelki szegénységről”, a „kasztokról” írott esszéjének egyik lehetséges ősképe). Raszkolnyikov műve nem végigvitt és eldöntött, nem „eredeti formájában” adott a számunkra. A cikk tartalmát Raszkolnyikov és Porfirij szellemi összecsapása során, egy olyan drámai szituációban ismerjük meg, melyben mind Raszkolnyikov, mind Porfirij stratégiai célokat követ – a mű szerzőjét immár egy gyilkosság szerzőjeként akarják leplezni, illetve leleplezni, s ezt a két szólamot a drámai szituáció tétjét nem értő Razumihin kontrapunkta is kíséri. Mindennek következtében a „mű” – miként Dosztojevszkij hősei – immár mások tekintete előtt áll, méghozzá a nyitottság kaotikusnak tetsző, folyamatos provokációknak kitett állapotában. A műnek ugyanezt a dialogikus beágyazottságát figyelhetjük meg a Nagy Inkvizítor poémája, illetve Iván tanulmánya kapcsán is. Az utóbbit a sztarecnél zajló, botrányos nagyjelenetbe ágyazott megvitatása során ismerjük meg. Ami pedig a poémát illeti, azt Iván Aljosának mondja el, mintegy válaszként öccse Krisztussal kapcsolatos felvetésére, s jól érzékelhető módon mindvégig Aljosának mondja azt, amit mond. Aljosa kérdései és közbevetett, tiltakozó felkiáltásai saját szövegének értelmezésére készítetik Ivánt, olyannyira, hogy folyamatos szövegmondása végül Aljosával folytatott dialógussá alakul, s Iván művét végül is Aljosa gesztusa zárja le, aki megismételve a poémabeli Krisztus csókját, egyértelműen összefűzi Iván művét szerzőjének sorsproblémájával.

A szem, amely nem része a látómezőnek, Dosztojevszkij regényében ily módon mégiscsak láthatóvá lesz – a szerző kilépni kényszerül műve mögül.

A fiatal Lukács művei, az esszék ezzel szemben lezárt egységekként feszülnek egymásnak. Ezért nem dialogikus Lukács, még ha dilemmák szólalnak is meg műveiben. A dilemmák antinómiákká merevednek, mert az az én, az a szerző, melyben a dilemmák elevenek, elrejtí magát az egységgé zárt, befejezett művek mögé. Felvállalva perspektívaeremtő döntését, Lukács mindig az *egyik* teoretikus nézőpont mögé húzódik, s a látómező pusztá tárgyává teszi a többit, megszüntetve ily módon azt a drámai sorsvontakozást, mely épp *közöttük* feszül.

Joggal vethető persze közbe: az esszék összessége, *A lélek és a formák* kötelet mégiscsak elének tárja az egymásnak feszülő, egymást vitató, egymást tagadó művek, az ellentétes perspektívák konfliktusát. Ez természetesen igaz. A kötet így van koncipiálva, s az egyes esszék a kötet esszéiként nyerik el értelmüket. De a *kötet*, ha egyáltalában forma, hát absztrakt forma, elvont gondolat. Nem dialógus, legfeljebb a dialógus elgondolása. Vagy másként fogalmazva: *A lélek és a formák* kötetében mintha egy nagy és nyitott dialógus eleven mozzanatai merevednének ki és tömörülnének állóképbe.

Egy teoretikus művön a művészi formát számon kérni nyilvánvalóan jogosulatlan lenne. Kérdés azonban, hogy a fiatal Lukács esszéit *csak* teoretikus művekként lehet-e szemlélnünk. Az én olvasatomban mindenesetre egy jellegzetes „Dosztojevszkij-hős” önidentifikációs kísérletei is. Ám Dosztojevszkij hőseinek megformálása épp a hősök saját pozíciójából nem volt lehetséges. Ezért születettek meg az esszék, és – többek között – ezért nem születhetett meg az ellentéteket egységes egésszé szervezni hivatott Dosztojevszkij-könyv.

IRODALOM

- Bahtyin, Mihail 2007. *A szerző és a hős*. Ford. Patkós Éva. Budapest, Gond–Cura.
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 1973. *A félkegyelmű*. Ford. Makai Imre. Budapest, Európa.
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 1975. *A Karamazov testvérek* I–II. Ford. Makai Imre. Budapest, Európa.
- Fehér Ferenc 1972. *Az antinómiák költője. Dosztojevszkij és az individuumból való válsága*. Budapest, Magvető.
- Hévizi Ottó 2007. Kísértethistóriák. Bolyongás Lukács *Regényelméletében*. In uő *Prózaibb változat. Idők, etikák, karakterek*. Pozsony, Kalligram. 139–170.
- Hévizi Ottó 2009. Személyességek, valóságok, etikák. A szókratikus Lukácsról. *Jelenkor* 2009/11. 1202–1214.
- Lukács György 1977. *Ifjúkori művek (1902–1918)*. Budapest, Magvető.
- Lukács György 1981. *Lukács György levelezése (1902–1917)*. Szerk. Fekete Éva – Karádi Éva. Budapest, Magvető.
- Lukács György 2009. *A regény elmélete. Dosztojevszkij-jegyzetek*. Budapest, Gond–Cura.
- Vajda Mihály 1995. *Mit lehet remélni? Esszék Fehér Ferencről*. Debrecen, Határ Könyvek.

LUKÁCS GYÖRGY

A művészet mint felépítmény (Közreadja Weiss János)

Lukács György *A művészet mint felépítmény* című előadására 1955. április 27-én került sor. Azt pontosan nem tudjuk, hogy *hol* tartotta Lukács az előadást, a szöveg végén szereplő egyik utalásból azonban világos lesz, hogy a hallgatóság ifjú művésznövendékekből állt. Az előadást annak idején a Népművelésügyi Minisztérium Művészetoktatási Főosztálya adta ki kézirat gyanánt. Minthogy így a szöveg mindössze néhány példányban vált hozzáférhetővé (mindössze két könyvtár katalógusában sikerült rábukkannom), az előadás mindmáig publikálatlan anyagnak számít. A jelen közléssel tehát Lukács életművének egy eddig lényegében ismeretlen darabja válik hozzáférhetővé.

Lukács György előadása (tág értelemben) abba a politikai-ideológiai kontextusba illeszkedik, amely Magyarországon az 1949-es irodalmi Lukács-vita következtében alakult ki. A „vita” teljesen egyértelműen politikai indíttatású volt: ma már nemcsak a vita anyagát, hanem a vezető politikusok háttérben zajló levelezését is jól ismerjük. A vitába bekapcsolódott Révai József, aki kezdetben még „megsúgta” Lukácsnak, hogy támadás készül ellene, és akit Lukács a leveleiben mindvégig „Józsi”-nak szólít. Gerő Ernő levelet írt Rákosinak, a helyes álláspont pontos tudatában, javaslatokat téve arra, hogy kit milyen szerepre kellene felkérni. Rákosi hívatta Lukácsot, majd több levelet is vált vele. Lukács kezdetben vonakodott attól, hogy újra önkritikát gyakoroljon, de aztán mégis beadta a derekát. 1949. augusztus 10-én Dobogókőről (nyilván nyaralás közben) levelet ír Rákosinak, melynek utolsó mondata így szól: „Még egyszer köszönet, hogy segítségemre volt önkritikám tisztázásában” (*A Lukács-vita*. 1985. 307). A kései önéletrajzi interjúban Lukács azzal indokolta az önkritika megírását, hogy a Rajk-per árnyékában attól tartott, hogy az élete közvetlen veszélyben forog. „Meg kell mondanom, hogy én is helytelenül foglaltam állást, mert a Rajk-ügy következtében azon a véleményen voltam, hogy életem és szabadságom forog kockán, és irodalmi kérdések miatt nem szabad vállalni ilyen kockázatot. [...] Én ott tévedtem – nem teszek magamnak emiatt szemrehányást –, hogy nem tudtam: Gerő és Rákosi olyan utasítást kaptak Moszkvából, amely szerint egyedül a moszkvai emigráció megbízható, a magyarországi és a nyugati emigrációból visszatért emberek kétes megbízhatóságúak” (Lukács 1989. 259–260).

Az előadás szempontjából nem is a vita maga, hanem annak a következményei a fontosak. Ezeket Hermann István így ecsetelte: „A vita utáni tanévben Lukács még folytatja előadásait, de az egyetemi légkör korántsem kedvező. A filozófiai oktatást át akarják helyezni az újonnan alakult Lenin Intézetbe, és az oktatás súlypontja át is helyeződik egy időre” (Hermann 1985. 177). Ha máshonnan nem, a Petőfi Kör 1956. június 14-i filozófusvitájából tudhatjuk, hogy a filozófiaoktatást nem át *akarták* vinni, hanem *át is vitték* a Lenin Intézetbe. Az irodalmi

Lukács-vita legfontosabb következménye így Lukács teljes eszmei-ideológiai marginalizálása volt; a pártvezetés így akart „végezni” Lukácssal. A Lukács-vita utáni első tanévről Hermann így ír: „S noha erre az időszakra már Lukácsnak népes tanítványi gárdája volt, közülük a Lukács-vita után csupán Zoltai Dénes, Heller Ágnes és Hermann István maradt meg, majd rövid idővel később Mészáros István és Almási Miklós csatlakozott hozzájuk. Valamivel lazábban kapcsolódtak – mind a vita előtt, mind a vita után – Mészáros Vilma és Krassó Miklós. De Lukács óráiról a viszonylag nagyszámú látogató eltűnt, és volt olyan előadása, melynek négy-öt hallgatója volt csupán” (uo.). Hermann névsorából kimaradt Ungvári Rudolf, aki szintén ezekre az órákra járt: „1950-re leolvadt a népes hallgatóság; a mi ifjúságunkban nem a nyakas kálvinista hagyomány uralkodott, inkább a józanabb alkalmazkodás. Néhány Lukács György elleni barátságtalan kritika Révai József tollából megzavarta [...] a tudatot általában – maradtunk hát egy tucatnyi hallgató abban a kis szeminárium teremben, ahol Lukács a drámáról magyarázott” (Ungvári 2010. 119). Általánosságban hasonló tapasztalatokról számolt be Heller Ágnes is: „Eddig tömött padosorokat idéztem meg emlékezetemben – most üreseket. Az 1949-es esztendőben Lukács előadásai lekerültek a kötelező előadások listájáról. Az egyetemen a félelem uralkodott. Lukács-óra menni igazi bátorságnak számított. Csak vagy öt-tíz hallgató tartott ki mellette” (Heller 1995. 393).

A következő két tanévről Hermann ezt írja: „Az egyetemen Lukács alkotószabadságot kap, és az 1951/52-es, valamint 1952/53-as tanévben sem előadást, sem szemináriumot nem tart. Erre a tanulmányi szabadságra szüksége volt, hogy *Az ész trónfosztását* tétő alá hozhassa, de az egyetemi hangulat sem kedvezett volna előadásainak” (Hermann 1985. 177–178). (Furcsa gesztus: Lukács teljes marginalizálását – részben legalábbis – mint az ő érdekében állót felmutatni.) Mindenesetre a Petőfi Kör vitájából egyértelműen kiderül, hogy a pártvezetés Lukácsot egészen az 1956-os forradalomig gondolati karanténba próbálta zárni.

Weiss János

Tisztelt hallgatóim!

A marxista esztétika néhány alapvető kérdéséről próbálok most összefüggő képet adni és főként egy olyan kérdésről, amelyről meglehetősen sokat szoktunk beszélni, amely azonban a legritkább esetben válik igazán konkréttá, pedig a marxista esztétika szempontjából döntő kérdése a művészetnek.

Azt szoktuk mindig mondani, hogy a művészet a valóság sajátos visszatükrözése.¹ Ez a meghatározás azonban rendkívül általános. Rendkívül általános, mert hiszen egész életünknek, egész tudományos működésünknek, szóval az ember szellemi tevékenységének minden téren alapja a valóság tükrözése.

Most már ha itt a művészetet illetőleg csak ezt a „sajátos” szót alkalmazzuk, akkor tulajdonképpen semminemű elhatárolás nem történt sem a mindennapi élettől, sem a tudománytól, márpedig legalább is ezeknek a határoknak általános meghúzása nélkül konkrét dolgot a művészetről mondani nem tudunk.

Most már ha a visszatükrözésről a legáltalánosabb formában beszélünk – még távolról sem a művészi tükrözésről –, akkor is vigyáznunk kell, hogy a szó maga ne tévesszen meg bennünket. A „tükrözés”-ről szóló képben ugyanis benne rejlik egy bizonyos passzív, mechanikus elem.

Ha valamely tárgy a tükörben tükröződik, akkor ez pontos fotografikus képe az illető tárgynak – feltéve persze, hogy a tükör valamilyen formában nem torzít.

Az emberi visszatükrözés, a valóság visszatükrözése az ember gondolataiban és érzéseiben azonban sohasem mechanikus. Természetesen szemünk és más érzékünk bizonyos mértékig fotografikus módon tükrözi a valóságot, azonban ez a tükrözés, úgyszólván rögtön, a munka és az élet gyakorlata folytán, átalakul a passzív magatartásból aktív magatartássá: a pusztá fényképezésből kiválasztássá, rendszerezéssé.

Ne gondolják, hogy most nagyon magasrendű dologról beszélek. Minden tárgynak végtelen számú tulajdonsága van. Mivel minden tárgyat egy bizonyos konkrét összefüggésben akarunk használni, és ez az összefüggés, még ha ugyanarról a tárgyról is van szó – hogy egy közelfekvő példát mondjak – más a kovácsnál és más a lakatosnál: kialakul a munka folyamán magában a visszatükrözésben azoknak a lényeges tulajdonságoknak kiválasztása, amelyek az ember adott praktikus céljai számára fontosak.

Ezek nem véletlen és esetleges kiválasztások, mert hiszen pórul járna az a kovács, aki a kalapács vagy a vas tulajdonságait nem igazán ismerné fel.

Ha tehát a kiválasztásról van szó, ne induljunk ki a legmodernebb irodalomból, ahol a tiszta szubjektivizmus uralkodik. Nincs az a munkás, nincs az a gyakorlati ember, aki valaha az életben a tiszta szubjektivizmus álláspontjára helyezkedhetnék.

Lehet valaki filozófiailag olyan szolipszista, hogy azt mondja: csak a képzetek léteznek – de ha átmegy az utcán, és közeledik hozzá egy autó, akkor tudja, hogy valóságos autó közeledik hozzá, és nem az autó képzelete – nem az autó képzelete fogja elütni, hanem a valóságos autó, ha nem tér ki előle, valóságban, nem képzetben.²

Vagyis az életben magában ez a kiválasztás, ez a szerepe a szubjektivitásnak soha nem jelent önkényt, hanem jelenti azt az összefüggést, hogy az emberi agyban, az emberi gondolkodásban és érzésben végbemenő visszatükrözési folyamat a tárgy vagy komplexum végtelen számú tulajdonságaiból kiválogatja azokat, amelyek az adott célból igazán fontosak.

Ennélfogva minden visszatükrözés már arra irányul, hogy a dolgok lényegét megragadja, azt az oldalát, amelyben az illető tárgy vagy komplexum törvényszerűségei nyilvánulnak meg, természetesen – mint mondtam – a mindennapi életben, gyakorlati célból.

Világos, hogy gondolkodásunk ennél még tovább megy. Nem kétséges, hogy pl. a nyelvben minden szó egy bizonyos általánosítást jelent. Ha a mai nyelvben azt akarom mondani, hogy „erről az asztalról” beszélek, akkor azt, hogy „asztal”, bele kell illesztenem egy mondatba, jelzőkkel kell ellátnom, mert az „asztal” már magában véve magasfokú általánosítás.

Ha most már innen a tudomány és a művészet egyelőre még nagyon általános szembeállítását próbálnám meg a visszatükrözés szempontjából, akkor azt

mondhatnám, hogy mindkettő további feldolgozása a mindennapi élet visszatükrözésének. A tudomány a tudattól függetlenül létező világ tükrözését keresi, mégpedig szó szerint véve, a tudattól függetlenül létező világét, abban az értelemben, hogy keresi az olyanfajta visszatükrözést, amelyet a mi érzékszerveinknek és gondolkodásunknak a határai, fogyatékoságai, nem torzítnak, nem változtatnak meg. Ennek gyakorlati lehetősége már a munkánál is felmerül, de kifejlesztése jelenti, hogy a visszatükrözés mindig jobban és jobban függetlenedik az ember érzéki és gondolati korlátaitól. Gondoljunk arra – hogy nagyon egyszerű példát mondjak –, hogy az ember szeme sem az ultraviolett, sem az ultravörös sugarakat nem látja, füle az ultrahangokat nem hallja. A tudomány, amely a fény kérdésével foglalkozik, természetesen semmi különbséget nem tesz a maga kísérleteiben ezek között, és éppenúgy tudja a nem látható fényt és a nem hallható hangot tudományosan feldolgozni, mint a láthatót vagy hallhatót.

De tovább megyek. Az emberi gondolkodásnak bizonyos kérdések felkutatásában megvannak a maga határai. A mai matematika és hozzávéve még a matematikai gépeket és még sok mást, például bizonyos valószínűség-számításoknál percek alatt ki tud dolgozni bizonyos feladatokat, amelyek talán tíz ember két-évi munkáját vennék igénybe – ha egyáltalán el tudnák végezni.

Ezeket a példákat csak azért hoztam fel, hogy lássák: a tudomány szerepe az, hogy függetlenül a gondolkodástól, az ember érzéki és gondolatilag adott határaitól – hogy egy idegen szóval éljek – dezantropologizálja a visszatükrözés problémáját.

A művészet szintén a valóságot tükrözi, de mint az ember világát. Az ember – legalább mint néző – minden művészi alkotásnál jelen van.

Ha valamely festő egy embertől teljesen elhagyatott táj képét festi le: azon a tájképen annak az embernek a szeme, aki látta és ábrázolta – mindig jelen van. És beszélhetünk bármilyen más művészetről: az embert mint nézőt és cselekvőt kikapcsolni elvileg, eredetileg nem lehet.

Egy kiváló német szociológus: Bücher a munka és a ritmus kérdésével foglalkozott, és a munka ritmusából próbálta levezetni a zene és a költészet kezdődő ritmusait, valamint a prozódia legprimitívebb formáit, mint a jambust és a trocheust, a daktilust, amelyek elemeit itt meg lehet találni: még itt is az emberi munkáról van szó!³

Az ember, a munkaanyag és a munkaeszköz kölcsönhatásából jön létre az a viszony, amely a művészetet megtermékenyíti, és nem véletlen, hogy amikor a munka szerkezete megváltozik, és nem az embertől, hanem a gépből indul ki, a munka, a gép ritmusának termékenyítő hatása már megszűnik és nem is jöhet létre.

A művészet határa tehát az emberi érzékek határa. Az ultrahangokat a mikroszkóp meg tudja ragadni, ennél fogva lehetségessé válik, hogy az ultrahangokat lássuk. Hogy az ultrahangokat halljuk: ez lehetetlenség, és bármennyire tárgítják

is felvevőképességünk határait, ez mindig csak az emberi hallás határain belül játszódhat le.

Természetesen hozzá szeretném tenni, hogy az emberi érzékek a történelem folyamán jelentékenyen fejlődtek; ma nem úgy látunk és nem úgy hallunk, ahogy az ősember látott és hallott, jelentékenyen többet és többfélét látunk és hallunk.⁴

Ezek a határokon belül, amelyek az ember számára antropológiailag adva vannak, óriási fejlődés játszódott le. Ezt csak azért kell éppen a mi korunkban kihangsúlyozni, mert hiszen léteznek művészi irányzatok, amelyek például a szürrealizmusba merültek bele, vannak olyan tendenciák, amelyek szerint az atomon belül lejátszódó folyamatoknak döntő jelentősége lenne a modern festészetre és így tovább.

A művészetnek végtelen területe van. Az ember fejlődése is végtelen. De az ember fejlődésének e végtelensége is csak úgy a művészet tárgya, hogy az a világ, ahogy az érzéseinkben és a gondolatainkban tükröződik, az ember és a világ viszonya, mégpedig – ezt ismételni kell – az a világ, amelyben az ember él, érez, gondolkodik és cselekszik.

A tudomány az ember számára belső eszközöket és módszereket teremt, hogy a világot úgy, ahogy van, az embertől függetlenül meg tudja ismerni. Ennélfogva a tudomány az emberiség *tudata* a világról, az emberről is, mint a világ egy részéről. De a tudomány még az embert érintő legbelsőbb kérdésekben is arra törekszik, hogy ezt a tudást függetlenítse a mi érzékeink által meghatározott észleletektől is. Csak egészen röviden utalok a Pavlov-féle pszichológia óriási jelentőségére, amely az eddig olyan, hogy úgy mondjam, félig belletrista, félig tudományos pszichológia helyébe kísérletet tesz egy igazi tudományos pszichológia megteremtésére.⁵

Nos tehát, ha azt mondjuk, hogy a tudomány az emberiség tudata az objektív valóságról és az emberiségről is, amennyiben ennek az objektív világnak egy része, úgy a művészet az emberiség *öntudata*.

Ez némileg magyarázatra szorul. Ha öntudatról beszélünk, akkor a görög mondás: „Ismerd meg tenmagadat!” – jut eszünkbe, és különösen ennek a mondásnak magyarázatai, amelyek egy bizonyos befelé látást, befelé fordulást jelentenek. De már Goethe szembehelyezkedett ezzel a felfogással, azt mondván, hogy ilyen módon az ember sohasem ismerheti meg önmagát.⁶ Az ember, az egyén önmagát csak cselekedetekben, cselekedetein keresztül ismerheti meg.

Azt, hogy egy ember számára egy érzésnek vagy meggyőződésnek mi az értéke, befelé tekintéssel sohasem lehet eldönteni. Az érzés értéke és jelentősége – most csak az egyénről beszélek – az egyén számára csak akkor derül ki, ha az ember cselekszik a világban, a cselekvésében kipróbálódik, hogy mi a lényeges és mi a lényegtelen, mi a fontos és mi a mellékes.

Nem véletlen, hogy a legnagyobb művészek autobiográfiái – gondoljunk csak Goethe és Gorkij autobiográfiáira – többet foglalkoznak a világgal, mint magá-

val az íróval, akiről az autobiográfia szól.⁷ Goethének le kellett írnia fiatal kora egész politikai, társadalmi és művészi életét, hogy ebből a leírásból létrejöjjön, mik voltak azok a specifikus reakciók, amelyek Goethét Goethévé formálták. Pusztán „belső” módon ezt lehetetlen lett volna megírni.

Ami itt az egyénre áll, az áll az emberiségre is. Az emberiség történetének nagy küzdelmeiben dől el mindig az, mit tart az emberiség egy adott korban, adott körülmények között a maga számára igazán fontosnak. S most már talán kevésbé elvont formában fejezem ki magamat, amikor azt mondom: a művészet az emberiség fejlődésének az az öntudata, amely az egyes emberek öntudatán keresztül ezt a nagy történelmi folyamatot kíséri.

Mindez még mindig túl általános. Hozzá kell tennem, amit az előbb is jeleztem, de pontosan ki kell mondanom, hogy amíg bizonyos tudományos összefüggések ismétlődnek, sőt, hogy a törvény akkor törvény, ha ezeknek az ismétlődéseknek törvényszerűségeit tudja kifejezni, addig az emberiség öntudata szempontjából, a cselekvésen keresztül megnyilvánuló lényegesség szempontjából az, amiről szó van, mindig konkrét, és az ember sohasem *a* körülmények között cselekszik. Mindig konkrét ember küzd konkrét célokért, konkrét körülmények között. Vagyis olyan cselekvése, olyan érzése és élménye az embernek, amely ne volna ebben az értelemben történelmi – nincs. És a cselekvés megint sohasem *az* emberre vagy a világra vonatkoztatott, hanem mindig ember és világ kölcsönhatása, ember és világ egymásra hatása.

Pontosabban: a világnak az emberre ható, az embert formáló hatása határozza meg, hogy itt mi történik. A világon keresztül, a világban élve tudja meg az ember, és tudja meg az emberiség, a világ megismerésén keresztül tudjuk meg azt, mik is vagyunk akár egyénileg a magunk egyéni életében, akár a nemzet, akár az emberiség egészének történetében.

Az öntudat, amelyről itt beszélek, tehát elválaszthatatlanul tudat *a* világról is, mindig konkrét, mindig történelmi, de a világról az emberre vonatkoztatva, nem elvonatkoztatva tőle, ahogy a tudományban főleg a természetről beszélünk.

Ez talán kiindulása lehet a további fejtegetéseknek, mert itt adódik az alapvető különbség a tudományos és művészi visszatükrözés között. A tudományos visszatükrözés a valóság lényegét igyekszik megragadni. Minden, amit itt felhasznál, csak eszköz erre a célra, és ennek következtében mihelyt létrejött egy jobb, tökéletesebb, átfogóbb visszatükrözés, azonnal megszűnik a kevésbé tökéletes visszatükrözésnek az értéke, az bizonyos fokig a tudomány történetének a múzeumába kerül. A jobb mindig pótolja a kevésbé jót.

Itt még egy alapvető különbséget látunk a tudomány és a művészet között. A művészet csak úgy tudja visszatükrözni a valóságot, ha egyszermind ábrázolja is azt, adott, konkrét emberre vonatkoztatott valóságában. És most már ez az ábrázolás, ha azon a fokon, amelyen van, sikerül, pótolhatatlan, megragadhatatlan ábrázolássá válik.

Természetesen nagyon jól tudjuk, hogy az ábrázolás eszközei folyton fejlődnek, hogy nekünk ma a művészet területén is olyan eszközeink állanak rendelkezésre, amelyeket néhány évszázaddal ezelőtt még nem ismertek.

De ebből még nem jön létre a régen tökéletesen ábrázoltak túlhaladása. Leonardo sok mindent tudott ábrázolni, amit Giotto nem tudott, de teljesen félre mennénk a művészet művészi tekintésétől, ha azt mondanánk, hogy Leonardo túlhaladta Giottót abban az értelemben, ahogy mondhatnók: a modern fizika túlhaladta a görög fizikát és így tovább. Erről részletesen később beszéllek.

A művészetnek az a sajátossága, amely az emberi tevékenység egyetlen területén sem jelentkezik a művészetén kívül, az, hogy a visszatükrözést objektívaló valami, az, amiben a művészet igazi méltósága, nagysága rejlik. S itt van az, ami ellen az emberek egy része, amikor először hallotta, tiltakozott, hogy ti. a művészet a társadalom felépítményéhez tartozik, hogy a művészet felépítmény jellegű, hogy nem olyan jellegű, mint a nyelv, mely se nem alap, se nem felépítmény.⁸

Az egyszerűség kedvéért a természettudományról fogok beszélni. Itt is megvan a maga pozitív és negatív szerepe a felépítménynek. De ez a pozitív és negatív hatás nem érinti a tudományos igazságot magát. Bizonyos társadalmi fejlődés kellett ahhoz, hogy Pythagoras tételére rájöjjenek az emberek. De ha egyszer Pythagoras tantételét megtalálták, ez minden társadalomban, minden körülmények között egyformán érvényesíthető, és senkinek többé szüksége nincs arra, hogy kutassa milyen körülmények között jött létre ez a tan.

Talán lehetne a tudomány felépítményi vagy nem felépítményi jellegét egy szellemes példán illusztrálni, amire Fogarasi akadémikus hívta fel a figyelmet. Azt mondotta: világos, hogy Kopernikus rendszere nem felépítmény, vagyis az, hogy a Föld forog a Nap körül, és nem a Nap a Föld körül. Ez az objektív világ objektív igazsága, függetlenül a társadalmi rendszertől. Ilyen értelemben a kopernikusi tanítás nem tartozik a felépítmények közé.⁹

Ámde nem véletlen, hogy milyen körülmények között vált ez uralkodó tanná. Nem véletlen, hogy a görögöknél csak epizodikusan merült fel, hogy a reneszánszban került az érdeklődés középpontjába. És nem véletlen, hogy a Föld vagy a Nap középponti jelentősége a csillagászatban óriási társadalmi és politikai harcoknak vált központjává. Gondoljanak Giordano Bruno megégetésére, gondoljanak Galileire az inkvizíció előtt, és gondoljanak másokra.

Összefoglalva ezt a gondolatkört: Kopernikus tanítása nem felépítmény, ellenben a körülötte lévő harc, Galilei és Giordano Bruno harca igenis a felépítménybe tartozik.

Ha most ezt szembeállítjuk a művészettel, tehát nem a pythagorasi tantétellel, hanem például a homérosi eposzokkal, a görög szobrokkal – ezek számunkra éppenúgy integráns részei életünknek, mint ahogy a görög geometriának volt ez a nagy felfedezése. De bármilyen égetően aktuális Homéros is, a görög szobrászat is, mégis itt egészen más problémáról van szó. Nem arról, hogy valamely

művészetben állítólag megvalósult mint a tudattól függetlenül létező világ valamely általános összefüggésének helyes ábrázolása, hanem ellenkezőleg: megjelenik előttünk költeményben, szoborban stb., más korokban pedig más művészetekben az emberi nem fejlődésének egyik szakasza.

Ha egy görög szobrot nézünk, vagy Homérost olvasunk, egy pillanatra sem tekinthetünk el az emberi nem fejlődésének ama szakaszától, amelyben Homéros, Praxitelés vagy másvalaki alkotása létrejött. Ezek az alkotások – azt lehet mondani – koruk lényegét magukkal viszik az emberi fejlődésen keresztül, és az a sajátos élmény jön létre bennünk, hogy Homéros része az én életemnek mint egyénnek, és mint az emberiség egy részének is, de része az én életemnek mint egy régmúlt kor költőileg érvényes és mindmáig ható ábrázolása.

Marx Homérosról beszélve a görögséget az emberiség normális gyermekkorának nevezte.¹⁰ Ha most ennél a „gyermekkor”-képnél maradunk, akkor világos, hogy az emberiség a görögségtől, a görög élettől máig szakadatlan kontinuitásban, folytonosságban fejlődött, amelynek különböző szakaszait a különböző művészetek különbözőképp ábrázolták, rögzítették le a mi számunkra mint az emberiség öntudata fejlődésének egyes szakaszát; de mint olyan szakaszát, amely aktuális számunkra, amelyet azonban a formai ábrázolás szempontjából túlhaladtunk. Mert hiszen illúzió volna azt hinni, hogy lehet ma úgy írni, vagy úgy képzőművészetet alkotni, ahogyan a görögség, s akik ezt megpróbálták, mindazok csúfosan kudarcot is vallottak.

A görögség számunkra túlhaladott álláspont, de nem túlhaladott abban az értelemben, ahogy az előbb a tudományt illetőleg mondtam – túlhaladott úgy, ahogy az ifjú számára a gyermekkor, a férfi számára az ifjúkor túlhaladott, túlhaladott úgy, ahogy a tudatos ember mindig érzi, hogy minden érzése, minden gondolata, minden ötlete ennek a fejlődésnek az eredménye, hogy nem tudnánk itt együtt ülni, ha mindegyikünk a magunk fejlődésének ezeket az időben túlhaladott szakaszait át nem élte volna, ha ebben a tekintetben a kontinuitás, a folytonosság meg nem lett volna, és ennek a folytonosságnak, illetőleg az egyes szakaszokban megjelenő lényeges, döntő jellegű vonásoknak a késői kor számára látható, hallható, tapintható, átélhető ábrázolása az, amit a művész megteremt.

Az emberiség éppúgy, mint minden ember, folyton előrehalad. De ez az előrehaladás nem semmisíti meg a múltat úgy, ahogyan ezt az előbb az egyes ember fejlődésénél mondtam: az ember a maga fejlődését egységben látja és ez spontán folyamat, amely mindegyikünkben magától jön létre. Hogy az emberiség képes legyen a maga fejlődését egységben látni, képes legyen látni az emberiség fejlődését a kezdetétől fogva, a délfrancia vadászok barlangfestészetétől máig egy egységes folyamatban: ennek nemcsak tanúja, hanem fáklyahordozója, megőrzője a művészet. Az emberiségnek ezt az öntudatát a maga fejlődési egységéről, továbbfejlődéséről, fejlődésében régi értékeinek megőrzésével és ennek következtében a fejlődés gazdagodásáról és magaslatokra meneteléről: ezt a funkciót egyedül a művészet képes az emberiség történetében betölteni.

Most már egészen röviden megpróbálok illusztrálni néhány problémát, amelyek a mi művészeti és irodalmi gondolkodásunkban, vitáinkban igen nagy szerepet játszanak, de amelyeknél mégis sokszor számos nem tisztázott mozzanat merült fel.

*Az első probléma a realizmus problémája.*¹¹ Ma már talán eljutottunk ahhoz, hogy a realizmus problémáját ne úgy lássuk, ahogyan a polgári esztétika azt látta, hogy a realizmus egyik stílus a sok közül, és most véletlenül olyan idő van, amelyben a társadalmi körülmények, a divat stb. realista művészetet kívánnak, holnap azonban talán egészen más jellegű művészet fog jönni.

Azt hiszem, talán sikerült néhány vonással bár, de mégis megrögzítenem, hogy a marxista esztétikának nem véletlen konstrukciójáról van szó. A marxista esztétikának alapvető tétele, hogy a realizmus nem *egy* stílus a sok közül, hanem a művészet a valóság normális – normális alatt értve a művészet normáinak megfelelő – realista ábrázolása.

A stílusok, amelyek a történelem folyamán folyton váltják egymást, ezen az általános meghatározáson *belül* lépnek fel, részben mint a realizmus bizonyos fajtái, amilyen volt a görög művészetben, volt a reneszánszban, amilyennek nevezzük a kritikai realizmust, amilyennek nevezzük a szocialista realizmust stb. – és fellépnek különböző társadalmi körülmények által meghatározva a művészetben szakadatlanul realizmus-ellenes irányzatok is és ezeknek a realizmussal való harcai, a különböző realista stílusokkal való összefonódásai: ezek adják azután a konkrét művészettörténetet.

Engels – mint tudják – a realizmust úgy határozta meg, hogy itt a részletek igazsága mellett a „tipikus jellemek” ábrázolása a „tipikus helyzetekben” a döntő kérdés.¹²

Ez pontos leírása annak, hogy hogyan válthatók a művészi ábrázolás segítségével az emberiség öntudatává a mai és régelműlt koroknak a lényeges vonásai. Mert igen nagy különbség van aközött, hogy egy görög filológus összeszedi a maradványokat, megpróbálja rekonstruálni, hogy a régi Athén gazdasága hogyan folyt le, hány szabad ember, hány rabszolga volt, milyen üzemek voltak és így tovább¹³ – itt mindenütt megtudunk egyet-mást a görögök életéről és öregbítjük, növeljük tudatunkat az emberiség fejlődéséről, de ha elolvassuk azt a jelenetet, amikor az öreg Priamos elmegy Hektor halála után Achilleushoz elkérni tőle fia holttestét,¹⁴ akkor nem történelemről, nem archeológiáról van szó, akkor szem- és fültanúivá válunk a görög életnek, akkor Homéros számunkra nem tudatossá teszi, hanem egész lényünkbe, egész lényünkben megélhetővé teszi, amint maga élt, érzett, ahogy gondolkodott, cselekedett sokezer évvel ezelőtt a görögség.

A művészet evokatív ereje bizonyos tekintetben a részleteken múlik. Apró részletek teszik számunkra hirtelen megvilágítással evidenssé, láthatóvá, megérthetővé a nagy helyzeteket.

Talán csak egy egészen triviális példát mondok. Emlékezni fognak, hogy Tolsztoj kiváló regényében, az *Anna Kareninában*, amikor Anna Moszkvában

van, ott kezdődik a szerelme Vronszkijjal. Éjjel utazik Moszkvából Pétervárra, ott van a vonaton Vronszkij, és pár szót beszélnek egymással. Amikor azután Anna leszáll a vonatról, a férje ott várja a peronon, és Anna – nem tudom már hány évi házasság után – egyszerre meglátja, hogy férjének elállnak a fülei.¹⁵

Egy kis részlet éles fénnel bevilágít egy nagy kezdődő drámába, amelynek úgyszólván az első felvonása játszódik le ebben a kis részletben.

És ha visszamenőleg akármilyen művészi élményünkről legyen szó, irodalmi, képzőművészeti vagy zenei élményünkről, mindig azt fogjuk látni, hogy a legnagyobb hatásokat másként, mint ilyen mélyen igazi részletek segítségével, nem lehet előidézni. A tárgy, a valóság végtelen gazdagsága csak akkor válik számunkra evokációvá, csak akkor válik számunkra közvetlenül megélhetővé, csak akkor válik a valóságnak a művészetben ábrázolt felszíne a valóság lényegének igazi ábrázolásává és visszatükrözésévé, ha ilyen részleteken keresztül nyilvánul meg az összefüggések lényege.

Nem véletlen, hogy ilyen kiváló író, mint Turgenyev, egyszer azt mondotta, hogy az író tehetsége a részletekben nyilvánul meg. De természetesen ez nem elegendő. Engelsnél is a részletek igazsága csak kiindulás, az író az evokációhoz csak speciális megjelenítő vonásként nyúl hozzá.

A művészet elméletének ezt a döntő kategóriáját úgyszólván még csak az irodalom terén dolgozták ki, és ennek további kidolgozása a képzőművészet és kiváltképp a zene terén még a jövő feladata. Amit Engels ír a tipikus emberről a tipikus helyzetben – itt arról van szó, hogy megint nem tisztázott kérdés, a legtöbbek számára, hogy a típus: nem az átlag. Azok az emberek, akik életünknek egy részét alkotják, mind típusok, mert hiszen alig van ember, akiben ha a valóságban orientálódni akar, ha a valóság anyagával foglalkozik, ne merülne fel benne egy Don Quijote, egy Tartuffe, egy Oblomov vagy más típusok képe, amelyet a nagy költők, és tegyük megint hozzá: a nagy művészek is úgy teremtettek meg, hogy tényleg az egész emberiség kontinuitásával együtt érezték magukat és öntudatlanul a mindennapi életükből gyakorlatilag és elméletileg alkalmazták azokat a nagy eredményeket, amelyeket a valóság, a történelmi fejlődés hozott létre.

A típus nem átlag, de ennél fogva a típus nem is valami különleges, különyszerű. Arról van éppen szó, hogy a típusban a művész megragadja valamely adott történelmi helyzet, az emberiség fejlődése egy bizonyos fokának azokat a vonásait, amelyek egyrészt azt a specifikus kort, azt a specifikus nemzetet, azt a specifikus osztályt a legtökéletesebben jellemzik, értve ez alatt, hogy annak a kornak, osztálynak, nemzetnek a legfontosabb vonásai ennek vagy annak az embernek a sorsában testesednek meg.

De ez nem elég az igazi típushoz. A típusban még az is benne van, hogy ez az emberfajta, ez a sorsfajta mennyire és mennyiben előbbrevívője vagy hátráltatója az emberiség folytonos fejlődésének.

Ilyen módon talán látjuk azt, hogy a realizmus mint világábrázolás az emberiség fejlődésének az útját ábrázolja. Ezért van az, hogy a realizmus nem egy stílus

a sok közül, hanem a művészet lényegét fejezi ki, és a történelmileg meghatározott stílusok ezen belül jönnek létre. A realizmus lényege éppen az ember életének, az emberi fejlődés lényegének művészi eszközökkel való megörökítése, mindenkor és minden körülmények közt evokációra való képessége.

Ennélfogva talán most már nem érzik túlzásnak, ha azt mondom, hogy a realizmus egyszersmind a művészet humanisztikus tendenciájának a megtestesülése, és ha komolyan fogják tanulmányozni a realista irányzatot, ezt különösen a mai korban lehet tanulmányozni, mindenféle irányban. Látni fogják, hogy a realizmustól való eltérés a legtöbb esetben az ember megcsönkítését, eltorzítását, emberi mivoltából, emberi méltóságából való kivetkőztetését jelenti, hogy a realizmus és antirealizmus küzdelme – különösen a mi korszakunkban, de tanulmányozhatnánk ezt a történelem egész folyamatában – egybeesik a humanitás és antihumanitás küzdelmével. Ezt az egybeesést mindig nagyon dialektikusan és sok fenntartással kell mondani, inkább a lényeget, a tendenciát kell itt hangsúlyozni.

Engedjék meg, hogy ennek kiegészítéseképpen néhány szót mondjak a művészet egy másik döntő jelentőségű vonásáról, amely éppen a mostani irodalmi-művészeti vitákban olyan nagy szerepet játszik, *ez a pártosság*.¹⁶ Véleményem szerint azok, akik nem helyesen ismerik fel a pártosság döntő jelentőségét a művészetben, saját ügyüknek tesznek rossz szolgálatot, ha úgy akarják beállítani, mint hogyha itt valami lényegében radikálisan új dologról lenne szó, amelyet a szocialista realizmus hoz be a művészet történetébe.

Azt hiszem, ha azt mondjuk, hogy a művészet az emberiség öntudata, ha azt mondjuk, hogy a művészi ábrázolásban az ember jelen van mindig, akkor egyszersmind azt is mondtuk, hogy az ember, a művész állást foglal, pártot foglal a jelenséggel szemben, amelyet ábrázol, és az ábrázolás objektivitása abban rejlik, hogy a lényegeset ábrázolja. De ezt az objektivitást egy pillanatra sem lehet és nem szabad az állásfoglalással ellentétbe hozni.

Egészen más kérdés a tudomány kérdése. Azon, hogy a Nap forog a Föld körül, vagy pedig a Föld forog a Nap körül, állásfoglalásom nem változtat semmit. Ismételten emlékeztetek a Kopernikus körül lejátszódott vitákra, amelyeknél azonban nem az objektív igazságról, hanem ennek az objektív igazságnak társadalmi következményeiről volt szó. Magában abban a tényben, hogy a Föld forog a Nap körül, semmiféle állásfoglalás nem foglaltatik, ellenben, ha a legprimitívebb, legegyszerűbb, a társadalmi élettől látszólag a legtávolabb fekvő művészi alkotást nézzük is, kikerülhetetlen, kiküszöbölhetetlen belőle a művész állásfoglalása.

Engedjék meg, hogy egy régen formulázott, egy kicsit paradox kifejezéssel illusztráljam ezt az alapvető tényt. Azt merném mondani, hogy nem létezik a világirodalomban olyan szerelmi vers, amelyet nem egy asszony mellett vagy egy asszony ellen írtak volna. Amelyik költőnél nincs meg ez a „mellette” vagy „ellene”, az a szerelmi vers nem is fog sokat érni. A legegyszerűbb, látszólag a

nagy társadalmi harcoktól nagyon távol fekvő műalkotásokban is benne van ez a „mellett” vagy „ellen”, mégpedig úgy van benne, hogy a műalkotás egész tárgyiasságát, egész tárgyalakotó stílusát meghatározza.

Talán a legvilágosabban tudjuk ezt illusztrálni a képzőművészetben, ahol számos igen nagy alkotás van, amely abból jött létre, hogy alkotója igenelte azokat a típusokat, amelyeket alkotott. Gondoljanak a görög szobrászatra, gondoljanak a reneszánsz festészet számos alkotására.

De ugyancsak vannak rendkívül nagy műalkotások, amelyek a típusok tagadásából, a típusok kritikájából, a típusok megsemmisítésére való törekvésből jöttek létre. Elég, ha Hogarthra, Goyára, Daumier-ra és más nagy művészekre gondolok. De próbáljuk csak Daumier-t úgy analizálni, hogy azt mondjuk: van egy objektív emberi alkotás, és ehhez Daumier „hozzáadta” a maga ironiáját. Azt hiszem, minden művész nevetne ezen, hiszen Daumier alakjainak ábrázolása, egész kompozíciója, minden vonalnak a meghúzása, minden árnyéknak letevése mind abból az egységes ironikus, szatirikus hangulatból származik, amelyel Daumier a maga korát nézte.

Ugyanezt – azt hiszem – végig lehetne vinni valamennyi művészetnek a stílusán, és azt lehetne mondani, hogy a művészet tárgyalakotása elválaszthatatlan a pártosságtól. Nem lehet egy művészi tárgyat megteremteni, ha a művésznak ehhez valami aktív igenlő vagy tagadó állásfoglalása nincsen jelen. Az „igenlő” és a „tagadó” itt rendkívül elvont szavak, mert millió és millió árnyalata és fázisa, pátosza és fokozata van ennek. Véleményem szerint tehát elképzelhetetlen olyan művészi tárgyalakotás, amelyből ez az állásfoglalás hiányzik.

S ha a műalkotást megítéljük, azt látjuk és azt ítélik meg, vajon ez az állásfoglalás – akár igenlő, akár tagadó – a lényegre érinti-e. Azt kérdezzük, vajon ez az igenlés vagy tagadás sekély-e vagy mély. Mind a kettő lehetséges, de mindenesetre ez az állásfoglalás elválaszthatatlan a művészi tárgyalakotástól, kiküszöbölhetetlen belőle.

Talán azt mondaná valaki, hogy én ezzel elmostam a különbséget a szocialista realizmus és a megelőző művészetek között. Azt hiszem, hogy nem. A szocialista realizmus igenis lényegében különbözik stílusában minden eddigi stílustól. Különbözik abban, hogy a szocializmus tényével lényegében beállott az a fordulat, amikor az emberek tudatosan csinálják a maguk történetét.¹⁷

Aki végignézi a régi történelmen, az tudja jól, hogy minden történelmi szakaszban, ha megnézzük azt, ami a valóságban történt – legyen szó forradalomról, háborúról és békéről –, mindenképpen az derül ki, hogy az emberek mást akartak, és mást értek el. Az emberiség története egészen a szocializmusig, a hamis tudattal való cselekvésnek a története. A szocializmussal lép fel először az emberiség történetében az, hogy az emberiség tudatosan veszi kezébe a maga sorsának az indítását, ami legfőképpen és elsősorban az alap megszervezésében, tervezésében mutatkozik meg.

Most van-e ennek hatása a művészetre? Kétségtelenül van, mégpedig döntő hatása, mert a helyes tudat kifejezése, a hamis tudat leküzdése nagy lehetőséggé és feladattá válik a szocialista korban élő minden ember ideológiája számára, s ennél fogva a művészet számára is.

Ezzel én itt nem foglalkozhatom részletesen, de gondoljanak arra, amit Balzacot illetőleg Engels, Tolsztojt illetőleg Lenin bőségesen kifejtett. S én megpróbáltam egyes műveimben kommentálni és magyarázni, hogy Balzac egészen mást akart írni, mint ami a műveiben létrejött, hogy Tolsztoj nem azokat az ábrázolási célokat tűzte ki maga elé, amelyek műveiben objektíve kifejezésre jutnak.¹⁸

Most létrejött egy olyan korszak, amikor az emberiség a társadalmi és a döntő gazdasági kérdéseket tudatosan a maga kezébe vette. S létrejön annak a lehetősége is, hogy a felépítmény területén, tehát a művészet területén megszűnjön és elhaljon az életnek a hamis tudattal való felfogása és ábrázolása. S ha ez ki-fejlődik a művészetben, nem kétséges, hogy egy minőségileg új fokú, új stílusú művészet jön létre, amelyről én itt most nem akarhatok részletesen beszélni.

Világos, hogy ez egy történelmi folyamatnak az eredménye, s hogy a szocializmus létrejötte egy országban nem jelenti azt, hogy az ország minden lakójában most automatikusan létrejön a helyes tudat, még ha ő nagyon szeretné is. Ehhez munka, fejlődés, küzdelem, harc kell. De tendenciában és a szocializmus egyes nagy műveiben már meg is van ez a minőségileg új. Ez a pártosságnak a tudatossága, ami egy új stílust jelent minden régihez képest.

Most hozzá akarom tenni, amit talán felesleges is hozzátenni, hogy ez a lépés előre természetesen éppen olyan kevésbé jelenti a régi stílusok túlhaladását vagy degradálódását, mint ahogy a reneszánsz nem jelenti ezt a görökséggel szemben, ahogyan a kritikai realizmus nem jelentette a reneszánszsal szemben (abban az értelemben, ahogy a műalkotások fennmaradását előbb meghatároztuk).¹⁹

Itt mindig az emberiség továbbfejlődéséről, gazdagodásáról van szó.

Befejezésül csak azt szeretném mondani, hogy nem csökkenti, sőt fokozza a szocialista pártosság jelentőségét, ha nem radikálisan új jelenséget látunk benne, amelyet mi találtunk ki, hanem a művészet egy alapvető tényét, a művészi fejlődés egy évezredes ható erejét, amelyet mi vagyunk hivatva ideológiailag minden eddiginél magasabb fokra emelni, ahol mi vagyunk hivatva arra, hogy ezen az ideológiailag magasabb fokon a régi művészethez méltó alkotásokat teremtsünk, amely alkotások egyszer majd éppúgy fogják evokálni az utódok előtt a mai kor mivoltát, lényegét, mint ahogyan a mi számunkra Homéros, Cervantes, Shakespeare evokálják a régi idők lényegét, igazi mivoltát.

Ezzel most áttérhetünk már a harmadik problémára, amelyről itt beszélni akartam: *a fennmaradás és az elavulás problémájára*.

Van egy bizonyos előítélet a mi köreinkben, amely Sztálin elvtárs nyelvtudományról írott cikkének mechanikus értékeléséből fakad, tudniillik abból a

felfogásból, mintha a művészet felépítmény-jellegéből az következne, hogy az alap megszűnésével a felépítmény is teljesen megszűnik.²⁰

Tudják, hogy ekörül igen sokféle magyarázat volt. Voltak olyan magyarázatok, melyek azt mondták: csak a rossz művészet tartozik a felépítményhez – a jó művészet nem felépítmény és így tovább.

Ezekre nem akarok kitérni – én magát a problémát szeretném megragadni és arról szeretnék beszélni, hogy hogyan függ össze a művészet sorsa, a művészi alkotások elavulása vagy fennmaradása a művészi problémák lényegével.

Egészen bizonyos, hogy a történelem folyamán a gazdasági és társadalmi formációk szakadatlanul váltják egymást, és mégis ebben a folytonos váltásban, amelyről beszéltem, van egy bizonyos folytonosság, sőt azt lehetne mondani, hogy ennek az előbb említett folytonosságnak az öntudata a művészet.

Jó volna a mi szocialista hitvallásunk nagy pátosza szempontjából ezt a folytonosságot megsemmisíteni?

Nagyon szegényes volna ez a szocializmus, ha egy „új” korszak nyílnék meg abban az értelemben, hogy benne megsemmisülne minden egyéb. Megsemmisül a kizsákmányolás, meg fog semmisülni, reméljük a mi időnkben – bár talán nem fogjuk mindannyian megérni – és a múzeumba fog kerülni valamikor a háború és így tovább, de nem fognak megsemmisülni azok a hatalmas értékek, amelyeket az emberiség eddig termelt, amelyeket a szocializmus van hivatva megőrizni és magasabb szintre emelni.

Nagyon jellemző, hogy éppen Lenin érdekes módon, az 1917-i forradalom legnagyobb viharai között, amikor illegalitásba visszavonulva az *Állam és forradalom* című kiváló munkáját írta, rátért erre a problémára.

A szocializmus különböző fázisairól beszél Lenin és beszél a kommunizmus magasabb fokáról, és ezt a korszakot jellemezve azt mondja, hogy amikor az emberiség megszokta, hogy emberi körülmények között éljen, akkor kimennek a szokásból mindazok a szörnyűségek és embertelenségek, amelyek az osztálytársadalmat jellemezték, és ekkor – mondja Lenin – fel fognak támadni, meg fognak újulni, magasabb szintre fognak emelkedni az emberiségnek mindazon nagy értékei, amelyeket sok ezer éves fejlődése során elért.²¹

Tehát Lenin az erkölcs terén tudja és érzi ezt a folytonosságot, tudja, hogy a magasabb stádium tökéletessége, gazdagsága éppen abban áll, hogy magába tudja foglalni, magába tudja olvasztani mindazokat az értékeket, amelyeket az emberiség eddig termelt.

Most már nem ismétlem, csak néhány szóval azt, amit a tudományról mondtam, hogy a tudomány fejlődésének megvan ez a folytonossága, de úgy, hogy fokról fokra halad, és a magasabb fokon az alacsonyabb fok értékei megszűnnek, redukálódnak vagy relatívvá válnak.

A művészetben ilyen értelemben – mint már mondtam, és úgy látom, valamennyien egyetértünk vele – nincs ilyen értelmű túlhaladás.

Éppen ebben az esetben döntő fontosságú a mélyreható realizmus és a helyes pártosság kérdése. Mire vonatkozik itt a mélyreható realizmus és mire vonatkozik a helyes pártosság?

Kétségtelenül nem az ábrázolt pusztá tényekre. Senkit a világon nem zavar a régi képen, ha ott a perspektíva hiányzik, és mosolyogva veszi tudomásul, ha mondjuk egy shakespeare-i darab a Csehország partjaiig elterjedő tengerről beszél. Ezek a „tények” egyáltalán nem érintik valamely művészi alkotás fennmaradásának vagy fenn nem maradásának a kérdését. Ellenben miben nyilvánul meg ez a kérdés?

Legyen szabad ezt talán egy olyan példával illusztrálnom, ahol egy kiváló művész kiváló alkotásainak elavulását a saját életemen belül éltem át.

Az én nemzedékemhez tartozók emlékezni fognak, hogy a mi fiatalságunkban Ibsen híres drámái milyen óriási szerepet játszottak valamennyiünk fejlődésében. Az volt az érzésünk, hogy ő volt az, aki korunk „nagy típusait” megragadta. Ibsennél ezek a típusok, ezek az alakok, ezek a sorsok közvetlenül és mélyen hatottak reánk.²²

És most elmúlt néhány évtized és mi történt? Óriási eltolódások jöttek létre a világban, eltolódások jöttek létre bennünk magunkban, és ha így harminc-negyven évvel később elővettünk egy-egy Ibsen-drámát: azt a különös dolgot éreztük, hogy a típusok már nem igazak. Miért nem igazak? Jól vannak megfigyelve, művészileg jól vannak megalkotva, de minden művész – és itt merném állítani, hogy ez a képzőművészetre is vonatkozik – ha a jelent ábrázolja, a jelent mindig mint a múltból a jövőbe futó folyamatnak megrögzítését ábrázolja.

Mindenki számára világos, hogy az ábrázolt jelenben benne van a múlt, de kevésbé világos, hogy benne van a jövő is.

Nem lehetséges, hogy egy képzőművész egy mozdulatot, egy arcvonást, az arc egy átalakulását úgy ábrázolja, hogy mint tendencia hová fejlődik, hová megy: ne legyen implicite bizonyos fokig benne.

Ha egy író, művész a jelen embereit ábrázolja, akkor nem csak a jelen embereit ábrázolja, hanem ezeket az embereket elhelyezi, elítéli: patetikusan, ironikusan vagy szatirikusan, egy bizonyos fejlődési irányt jelöl számukra a tragédia vagy a komédia felé – és azután a történelmi valóság az írónak ezt a perspektíváját vagy igazolja, vagy nem. Olyan írónál, mint Shakespeare, Balzac vagy Tolsztoj: a történelem igazolta az ő perspektívájukat, viszont egy olyan kiváló művésznél, mint Ibsen, nem igazolta.

Amit Ibsen tragikus sorsnak látott – gondoljanak Hedda Gabler sorsára –, azt mi tulajdonképpen komikus sorsnak látjuk.

Ibsen alkotásai elavultak, mert a perspektívája, a jövő látása helytelen volt. Tehát az emberi fejlődésben a nagy művész nem helyesen ragadta meg a jövőt, emberi szempontból a jövő irányát, és helytelenül foglalt állást hozzá.

Ez természetesen nem jelenti azt, mintha az illető írónak vagy művésznek ne lettek volna, vagy ne lehettek volna helyes állásfoglalásai a konkrét jövőről.

Mondottam már, hogy az emberiség eddig hamis tudattal élte át a maga történelmét. Ennélfogva nem is arról van szó, és nem is lehet arról szó, hogy Sophoklés, Rembrandt vagy Beethoven helyesen látták-e a történelem perspektíváját – természetesen nem látták helyesen, talán két-három vagy öt évre előre nem látták helyesen, de arról van szó, hogy az *Antigoné* vagy a *Kilencedik szimfónia*, vagy Rembrandt képei hogyan ábrázolták az embert, hogyan ábrázolták az embert olyan értelemben, hogy honnan jön és mifelé megy?

És ha ezt a „mifelé megy” szempontot a művészet legmagasabbrendű eszközeivel helyesen látta, és helyesen ábrázolta az író, akkor ez az alak, ez a szituáció meg fog maradni a legkülönbözőbb korok legkülönbözőbb viszonyai között. Minden elmúlt korban, ha ezt nem látták helyesen, akkor a valóság eltorzítása jött létre, és az ember a múltat illetően ösztönösen elfordul ettől, nem érzi igaznak azt, amelyben ezt a megszűkítését, elszegényítését és eltorzítását érzi annak a nagy ellentmondásos vonalnak, amelyben az emberiség, az ember fejlődött.

A nagy művészek megragadták a haladó, a jövőbe mutató, a fennmaradásra érdemes gondolatokat, emberi tulajdonságokat, és ezeket rögzítették le.

Hozzá szeretném mindjárt tenni, hogy a nagy művészek megrögzítettek helytelen, az emberi fejlődésre veszélyes vonásokat is, de ezeket mindig az ember és az emberiség szempontjából ítélték meg, nem ábrázolták tragikus hősnek azt, aki megvetést érdemel. Cervantes hatalmas művészete a kinevetést megérdemlő Don Quijotében egyszersmind a lovagi világ legszebb tulajdonságait is tudja ábrázolni, de képzeljük csak el, ha Cervantes megpróbált volna egy valóságos tragédiát csinálni a *Don Quijotéből*. Azt hiszem, mindenki előtt világos, hogy nem tudott volna maradandó alkotást létrehozni.

Ezért tartottam fontosnak kiemelni azt, hogy a művészet öntudata az emberiség fejlődésének, szemben azzal a tudattal, amelyet a tudomány képvisel, s azt is, hogy a művész, ha a társadalom egész fejlődésére nézve hamis tudattal is, de ha nagy művész, embereken, emberi sorsokon, a világnak emberi sorsokban és emberi sorsok által való ábrázolásán keresztül meg tudja ragadni az emberiség nagy útját és ennek az útnak azt a különleges szakaszát, amelyben ő él, és ennek a különleges szakasznak képes azután örökkévalóságot adni.

Mondottam, hogy negatív vonásokról is lehet szó. Gondoljunk csak Molière, Gogol és Szaltikov-Scsedrin művészetére. De ehhez is az kell, hogy a művész öntudata itt is helyesen működjék, hogy lássa pontosan, mi az emberiség fejlődésében az, ami a kinevetetésen keresztül a túlhaladásra érdemes, s mi az igazán nagy, az igazán maradandó.

Marx egyszer ezt mondta Balzacról: ő profétikus alkotó, aki már a negyven-nyolcas forradalom előtt megírt olyan típusokat, akik igazi kifejlődésüket csak III. Napóleon korában érték el.²³ Ez kétségtől igaz, de azt hiszem, ez sokkal szélesebb mértékben igaz, ha figyelemmel kísérjük a nagy írók és a nagy művészek alkotásait. Azt hiszem, rá fognak jönni, hogy úgyszólván minden igazi nagy típusalkotásban egy igen nagyfokú profétikus alkotás is foglaltatik. Nyilván a

próféciaát nem olyan értelemben gondolom, hogy a tényeket előlegezni lehetne, hanem hogy az illető alak benne van, benne él abban a valóságos fejlődésben, amelynek útján az emberiség halad.

Röviden már érintettem egy kifejezést, amely mostani művészeti vitáinkban megglehetős szerepet játszik, a perspektíva kérdését. A perspektíva szintén nem egy kívülről a művészi alkotásba belevett valami. Ahogyan az előbb a pártosságot illetőleg próbáltam kimutatni, úgy mondhatom most is, hogy a perspektíva alapvető tulajdonsága minden művészi alkotásnak, hogy helyes perspektíva nélkül – ezt éppen most fejtettem ki – elavulásra kárhozottatott minden művészi alkotás. És éppen – ahogy a pártosságnál mondtam – itt adódik a mi számunkra megint az óriási lehetőség, amelyet a szocializmus világnézete jelent, hogy módunkban van nem hamis, hanem helyes tudattal szemlélni a valóságot, s ennél fogva a tudomány, a filozófia, a világnézet részéről óriási segítséget kaphat és kap a művész abban, hogy ezt a műalkotás számára döntően lényeges kategóriát, a perspektívát mint a maga művészi alkotásának szerves részét hozza létre.

Világos: nem arról van szó, hogy magukat az eseményeket előrelássuk. Nincs olyan ember, aki előre pontosan meg tudná mondani – még ha a legkitűnőbb marxista lenne is –, vajon hogyan fog az amerikai kormány Csu En-laj bandungi beszédére reagálni, pedig ez napokon belül meg fog történni. Tehát nem ilyen dolgok előre való bemondásából áll a perspektíva. De igenis világosan látható mindnyájunk számára, hogy az emberiség fejlődése során merre felé megy, világosabban látható most, mint bármely más nemzedék számára.

S itt meg kell mondanom valamit, amit úgyszólván minden előadásomban mondani szoktam, hogy tudniillik a marxizmus világnézetének milyen óriási jelentősége van és lehet mindenki ideológiai fejlődésére, tehát a művészekére is. De tegyük hozzá, csak akkor, ha valóban elsajátítottuk a marxizmust. Hiszen a marxizmus nem sült galamb, amely bárkinek a szájába repülne. A marxizmus világnézet, amelyért harcolni kell, hogy sajátunkká váljék.

S most megint szeretnék a fiataloknak valamit mondani. Megint nem egy, hogy úgy mondjam, pártiskolai követelésről van szó. Hiszen Goethe idejében nem volt pártiskola, és ő a maga ideje számára fontos világnézetet, a Spinozáét, Kantét, Hegelét, Schellingét a legszorgalmasabban elsajátította. S merem állítani, hogy Goethe nagy művei azért is állanak az emberiség fejlődésének ilyen magaslatán, mert ő világnézetileg is a maga korának magaslatán állt. Ha ő nem olvasta volna Spinozát, hanem csak egy kis brosúrát Spinozáról, akkor merem állítani, hogy a *Faust* úgy viszonyulna a világirodalomhoz, mint ahogy a brosúra viszonylik a *Faust*hoz. [Nagy derűtség.]²⁴

De ezen könnyebb nevetni, mint a dolognak a komoly végét megfogni.²⁵ Ez Goethénél nagyon humorosan hangzik, de ha az önök produkciójáról van szó, önökről mint festőkről, iparművészekről, szobrászokról és muzikusokról – akkor bizonyos fokig azon fog múlni, hogy kiből válik önök közül kontár, és kiből

igazi művész, hogy a saját kora világnézetét ki milyen mélységben és milyen komolysággal sajátította el.

A végéhez értem. Csak egészen röviden azzal szeretném befejezni, hogy a mi időnkben, mint más időben is, igen gyakran folynak olyan viták, amelyek egyfelől a művészetnek a mindennapi életben való hasznosságát hirdetik, másfelől pedig a művészi tökéletességet állítják ezzel szembe. Azt hiszem ez a szembeállítás teljesen helytelen, helyt nem álló.

Amikor a mindennapi életből kiindulva megpróbáltam a tudományt és a művészetet a maguk sajátosságában kidolgozni, akkor éreztetni szerettem volna, hogy a művészet a mindennapi életből nő ki, és a mindennapi életbe fejlődik bele. S azt mondhatnám: minél tökéletesebb az alkotás művészileg, annál hasznosabb lesz az emberek, a társadalom mindennapi életének.

Ez a probléma csak része egy nagy témának, amelynek kifejtéséről ma szó sem lehet. Engedjék meg, hogy csak egy dologgal fejezzem be, amelyet a nagy német drámaíró és kritikus, Lessing a *Hamburgi dramaturgiában* írt, amikor a görög tragédia legfontosabb kérdéséről, a megtisztulásról, a katharziszról szólt, amely Sophoklés és a többi nagy görög tragédiaíró művészetének a legbensőbb formai kérdését meghatározta. Lessing arról beszél, hogy ez a katharzis a szenvedélyek megtisztítása. Megtisztítása pedig azért, hogy készséget teremtsen az emberben az erkölcsi megjavulásra, az erkölcsi jó, a helyes követésére.²⁶

Lessing ezt nem úgy gondolta, hogy amit az illető tragikusan elbukott hős csinált, azt ne csináljuk – ez vulgáris magyarázata volna a dolognak. De ez a megrendülés, amelyet a tragédia nyújt, s nyújt a komédia, a regény, a jó kép, a jó szobor, a jó zenei alkotás, ez a megrázkódtatás, szenvedélyeinknek ez a megtisztítása azt idézi elő bennünk, hogy különb emberekké válunk, mint amilyen voltunk, hogy kifejlődik bennünk a készség az erkölcsi jóra. S minél tökéletesebb a művészet mint művészet, annál mélyebb, tartósabb maradandóbb lesz éppen ez a társadalmi hatása. [Hosszan tartó lelkes taps.]

JEGYZETEK

¹ A „visszatükrözés” a dogmatikus marxizmus egyik középponti fogalma volt. Elsőként Engels használta az *Anti-Dühringben* és a *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége* című broszúrában. Majd Lenin tovább sematizálta a *Materializmus és empiriokritikizmusban*. A „visszatükrözés” dogmatikus elvétől Lukács tulajdonképpen egész életében nem tudott megszabadulni, bár a jelen előadás is jól mutatja, hogy a problémáit (vagy azok közül jó néhányat) világosan látta.

² Lukács sokat használt példája, amely *Az esztétikum sajátosságában* is előfordul. A példa a meggyőző erejét egy bizonyos filozófiafelfogásnak köszönheti. Lukács koncepciója értelmezhető úgy, hogy az alapot vagy az alapzatot (habár nem adja fel teljesen) a mindennapi élettel helyettesíti: a marxista közgazdaságtanból így lesz a *társadalmi lét ontológiája*. Ha tehát a filozófia a mindennapi beállítottságból jön vagy jött létre, akkor a filozófia csak a mindennapi élet reflexiók formája lehet (lásd a 9. jegyzetet). Ezzel azonban

Lukács feladja a mindennapi élet és a filozófia beállítottságának *ellentétességére* vonatkozó schellingi-hegeli koncepciót. Lásd Hegel–Schelling 2001.

³ „A szimmetria vagy a ritmus [...] megjelenését és esztétikai szerepét Lukács Bücher igen sikerült múlt századbeli könyve, az *Arbeit und Rhythmus* alapján a munkából vezeti le, s azt állítja róluk, hogy ezek általános külső formai meghatározó jegyei a művészetnek, melyek csupán különböző közvetítéseken keresztül kapcsolódnak össze a belső tartalmakkal” (Hermann 1985. 199). Ezekben az elemzésekben Lukács fényes bizonyítékát látta annak, hogy a művészetnek is gazdasági alapjai vannak. Csakhogy a gondolatmenet inkább fordítva működik: már feltételeznünk kell a gazdaság ilyen kitüntettségét ahhoz, hogy a fent nevezett összefüggések levezethetők legyenek.

⁴ „Az öt érzék kiképződése az egész eddigi világtörténelemnek munkája” (Marx 1970. 73). Az én olvasatomban ez a mondat az antropológiai megközelítés korlátozottságára vagy problematikusságára utal. Eszerint nincs értelme valamiféle végső, közvetlen adottságról beszélni, amelyet akár *emberi természetnek* is nevezhetnénk. A *német ideológiában* persze Marx és Engels ennek éppen az ellenkezőjét vallják: „Az előfeltételek, amelyekkel kezdjük, nem önkényesek, nem dogmák, hanem valóságos előfeltételek, amelyekről csak a képzeletben lehet elvonatkoztatni. [...] Minden emberi történelem első előfeltétele természetesen eleven emberi egyének létezése. Az első megállapítandó tényállás tehát ezeknek az egyéneknek testi szervezete és általa adott viszonyuk a rajtuk kívüli természethez” (Marx–Engels 1976. 21). Az elválasztó kérdés az, hogy *mit gondolt* Marx a közvetítésről és a közvetlenségről. Elfogadja-e azt a hegeli gondolatot, hogy *csak* közvetítések vannak, vagy pedig Feuerbach nyomán úgy véli, hogy ezek mögött egy *eredeti* közvetlenségnek kell állnia, mégpedig az embernek mint érzéki-testi lénynek. Erre a feszültségre a hatvanas-hetvenes évekbeli magyarországi Marx-kutatás sem figyelte fel; amiből olyan alapvető problémák keletkeztek, mint pl. az antropológia és a társadalomelmélet rövidre zárása.

⁵ „[Lukács] kimutatja, hogy *Pavlov* pszichológiai modelljében teljességgel elvéri a művészet helyét. Pavlov ugyanis csupán az *első* és az embernél létrejövő fogalmi jellegű *második* jelzőrendszert ismeri, s ezáltal a művészeti tevékenységet akarva-akaratlanul az emberi szinthez méltatlanként kezeli. Lukács viszont bevezeti az úgynevezett egyveszörös jelzőrendszert, mely véleménye szerint ebben a sémában is megérteti a művészi tehetség helyét és szerepét” (Hermann 1985. 197). A jelen előadásban persze a Pavlovra való hivatkozás még egyértelműen pozitív.

⁶ Lukács valószínűleg a következő szöveghelyre céloz: „El kell ismernem, hogy nekem ez a nagy és jelentékenyen hangzó feladat »ismerd meg önmagad« már mindig is gyanúsnak tűnt, mint az egymással titkos szövetségben álló papok cselvetése, akik az embereket elérhetetlen követelésekkel összezavarják, és a külvilágra irányuló tevékenységektől egy belső, hamis szemlélődésre szeretnék őket csábítani. Az ember önmagát csak akkor ismerheti meg, ha a világot ismeri, ha önmagát a világban és a világot önmagában szemléli. Minden új tárgy, ha helyesen szemügyre vesszük, bennünk egy új érzékszervet tár fel” (Goethe 1965–1978. 386).

⁷ Lukács nagy erőfeszítéseket tett arra, hogy Goethét integrálni tudja az új irodalmi kánonba, ennek egyik legelső dokumentuma az 1932-es *Goethe világnézete* című tanulmány. Ebben írja: „[Goethének a] rendszerhez való viszonya nem egyszerű és nem egyenes vonalú. Nem szabad ifjúkori műveinek forradalmi jellegét túlbecsülni. Napóleon is észrevette, hogy a polgári Werther konfliktusa a nemesi társadalommal nem szerve része művének. [...] De [bizonyos] korlátok és megalkuvások ellenére Goethe mégis a 18. század angol-francia forradalmi hagyományainak folytatója volt. Goethe később, különösen a *Költészet és valóságban* hamis képet ad fejlődéséről. A valóságban sokkal inkább függ Voltaire-től és követőitől, mint azt »hivatalosan« elismeri. [...] Goethe azért ment

Weimarba, hogy ott a hercegre gyakorolt személyes befolyásának segítségével a feudalizmus legfeltűnőbb csökevényeit kiirtsa, hogy legalább ezen a kis területen megvalósítsa polgári forradalmi célkitűzéseit. Természetesen nem forradalmi úton – de ez Voltaire-től is távolt állt” (Lukács 1982. 262–263). Lukács így a maga számára egy hallatlanul nagy irodalmi kihívást teremtett, amely (szinte) egész későbbi munkásságát átszövi. – A Gorkij-képben természetesen nincsenek ilyen belső problémák: „Gorkij a 19. század nagy orosz realizmusának utolsó klasszikusa. Egyben a keletkezében lévő új szocialista realizmus első klasszikusa. Ez a kettős helyzete kifejezésre jut írói életrajzában is. A fiatal Gorkij intim barátja és tisztelője Oroszország utolsó nagy realistáinak, Lev Tolsztojnak és Anton Csehovnak. [...] Gorkij már jóval 1905 előtt összekötötetésben áll Oroszország munkásmozgalmával. Ebből alakul ki hamarosan közeli kapcsolata Leninnel, amely személyes barátsággá mélyül” (Lukács György: Tézisek egy Gorkijről szóló előadáshoz. In Lukács 1982. 566). – A maga által elfogadott, sőt részben megkonstruált ideológiai béklyók Lukácsot ilyen és ehhez hasonló kompromisszumokhoz és aránytévességekhez vezetik. De számunkra most csak annyi a fontos, hogy *ebben* az elméleti térben „kell” kifejtienie a maga esztétikai és irodalomelméleti koncepcióját.

⁸ A felépítmény a marxi koncepció egyik legproblematisabb eleme, amelynek az a funkciója, hogy elfedje a társadalomfilozófia közgazdaságtanra való redukciójának deficitjét. Elegendő a gazdasági viszonyokkal foglalkozni, mert ezek mint alapzat amúgy is meghatározzák a társadalom összes többi szféráját (egész kulturális „felépítményét”). „[A] termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, amelyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg” (Marx 1965. 6). Ezt az összefüggést vagy az összefüggésnek ezt az elemét nem lehet eltüntetni a marxi koncepcióból, de könnyen belátható, hogy a leegyszerűsített, mechanikus összefüggések majdani megkonstruálásának ez lesz (lehet) a döntő forrása. Amíg egy magyarázó elméletről van szó, addig legfeljebb elhibázott és primitív összefüggések megkonstruálására kerül sor, de amikor a marxizmus a hatalommal összefonódva politikai ideológiává válik, akkor ebből a pontból embertelen és fenyegető követelések és elvárások fognak adódni. Az alap és a felépítmény viszonya Sztálin „nyelvfilozófiáról” szóló írásának megjelenését követően (1950) került az érdeklődés középpontjába. Sztálin „tisztázta”, hogy a felépítmény nem a „termelési módot”, hanem a „termelési viszonyokat” jelenti, hogy az alap és a felépítmény Marx által bemutatott viszonya az átmenet korszakára is érvényes, miközben a felépítmény aktivizálódik, stb. Azt mindenesetre rögzítenünk kell, hogy a marxista filozófusok (Magyarországon is) e nyelvfilozófiai vita következtében egyre erőteljesebben szorgalmazni kezdték az alap és a felépítmény viszonyának felfüggesztését. (1) Ennek kezdeményezője Lukács volt, aki már (korábban) a harmincas évek közepén elutasította, hogy egy „magasabb rendű” alapzatból „magasabb rendű” művészetnek kell következnie. 1934-ben ezt írta: „Ideológiai harcokban születik meg a szovjet irodalom és a szovjet művészet. Kísérletek történtek, hogy ezt a folyamatot egyszerűsítsék és »parancsra« teremtsék meg az új irodalmat. [...] Úgy Lenin, mint Sztálin, harcba szálltak az irodalom jogaiért, hogy a közös cél érdekében saját útjain járhasson, miután megértették az irodalmi fejlődés folyamatának sajátos jellegét” (Lukács 1982. 129). (2) Fogarasi Béla egy 1951-es, a Magyar Tudományos Akadémián tartott előadásában – miután nagy hódolattal és elismerően ecsetelte Sztálin koncepcióját – a természettudományokat is megpróbálja kiemelni a felépítmény köréből. „Maga az a kérdésfeltevés, hogy a természettudomány felépítmény vagy nem felépítmény, nem dialektikus. [...] A helyes kérdésfeltevés [...] ez: a természettudomány bizonyos vonatkozásban nem felépítmény, más vonatkozásban pedig az. A tisztázandó kérdés ez: milyen vonatkozásban nem felépítmény és milyenben felépítmény?” (Fogarasi 1952. 107). (3) A hetvenes évek közepén már viszonylag egy-

értelmű volt, hogy a történelmi jelenségek és események magyarázatára az „alap és felépítmény” viszonya és összefüggése nem használható. Mátrai László a századforduló körüli osztrák és bécsi kultúrát elemezve írja: „A monarchia mint gazdasági-politikai bázis 1919-ben megszűnt ugyan létezni, de nem szűnt meg létezni mint felépítmény, mint az emberek gondolkodásában továbbélő szemléletmód, társadalompszichológiai beidegzés, tradíció [...]” (Mátrai 1976. 68). (Ha történetileg így kitágítjuk a „felépítmény” fogalmát, akkor persze pillanatok alatt semmivé foszlik.) (4) A hatvanas évek végén, a hetvenes évek elején az alap és a felépítmény viszonya már a szemérmesen megkerülődő toposzok közé tartozott. Ez a megkerülés persze a történelmi jelenségek (filozófiai) magyarázatokkor nem volt lehetséges. Az én ismereteim szerint Vajda Mihály fasizmus-könyvében kerül sor az alap és a felépítmény mint magyarázati séma végleges felszámolására. „Nem a fasizmusprobléma a politikai elmélet egyedüli olyan területe, ahol a kommunista teória zsákutcába futott. Kommunista politikai *elmélet* vagy politikai szociológia hosszú évtizedek óta egyáltalán nem létezik” (Vajda 1995. 20). (A könyv eredetileg 1974-ben született, de akkoriban csak két részlete jelenhetett meg folyóirat-tanulmányként.)

⁹ Sztálin az 1950-es nyelvfilozófiai cikkében a nyelvet kiemelte a felépítménybe tartozó jelenségek köréből; Fogarasi Béla úgy gondolja, hogy a természettudományok a maguk állandóságával és örökérvényűségével a nyelvhez hasonlíthatók, és így szintén nem sorolhatók a felépítménybe. Lásd Fogarasi 1952. 78–97.

¹⁰ Az „emberiség normális gyermekora” Marx egyik legismertebb metaforája: „Van-nak neveletlen gyermekek és koravén gyermekek. Az ókori népek közül sokan tartoznak ebben a kategóriába. Normális gyermekek a görögök voltak. Művészetüknek reánk gyakorolt varázsa nem áll ellentmondásban azzal a fejletlen társadalmi fokkal, amelyen kisarjadt. Sőt, annak eredménye és elválaszthatatlanul összefügg azzal, hogy az éretlen társadalmi feltételek, amelyek között keletkezett [...] soha vissza nem térhetnek” (Marx 1972. 36). Ezt a marxi megállapítást általában nagyon mélyértelműnek tekintik. Szerintem azonban ez a metafora egy elméleti úrt próbál letakarni, azt ugyanis, hogy Marx nem tudja megválaszolni azt a kérdést, hogy *miért* nincs a művészetben fejlődés, *miért* és *hogyan* hathatnak ránk nagyon régi művek is reveláló erővel?

¹¹ Lukács gyakorlatilag a harmincas évek közepén, a moszkvai emigráció éveiben kezdett el dolgozni a kritikai és a szocialista realizmus koncepcióján. Ezt a koncepciót a „klasszikusok” tanításából próbálta levezetni. A *realizmus* koncepciója így – mondhatjuk – végső soron a klasszikusok két megjegyzésére épül; Lukács egy 1940-es tanulmányban írja: „Furcsa sors jutott irodalmunkban Engels Balzacról, Lenin Tolsztojról szóló megállapításainak” (Lukács 1982. 690). (1) Engels Balzacról ezt írta: „Minél jobban rejtve maradnak a szerző nézetei, annál jobb a műnek. Sőt, az a realizmus, amelyre célzok, a szerző nézetei ellenére is megnyilatkozhat. Engedje meg, hogy egy példára hivatkozzam. Balzac, akit a realizmus sokkal nagyobb mesterének tartok, mint a múlt, a jelen és a jövő valamennyi Zoláját, az *Emberi színjáték*ban a francia »társaság« csodálatosan realisztikus történetét adja, amikor krónikaszerűen [...] leírja a felemelkedő burzsoázia egyre erősödő támadásait a nemesi társadalom ellen [...]. Leírja, hogyan omlottak össze vagy korrumpálódtak lassanként ennek az ő szemében mintaszerű társadalomnak végső maradványai a közönséges és gazdag felkapaszkodottak rohamától; leírja, hogy a *grande dame* [...] hogyan adta át helyét a polgári nőnek, aki pénzért vagy cicomáért szarvazza fel férjét. És e központi kép köré a francia társadalom teljes történetét csoportosítja, melyből még a gazdasági részleteket illetően is [...] többet tanultam, mint a kor valamennyi hivatásos történészétől, közgazdászától és statisztikusától együttvéve” (Marx–Engels 1966. 161–162). (2) Lenin pedig a következőket írta Tolsztojról: „Tolsztoj műveiben, nézeteiben, tanításaiban és iskolájában [...] kiáltó ellentmondások vannak. Egyrészt zseniális művész, aki nemcsak páratlan képet festett az orosz életről, hanem a világirodalmat

is elsőrendű művekkel gazdagította. Másrészt egy földesúr, aki Krisztus mániákusa. Egyrészt rendkívül erőteljesen, közvetlenül és őszintén tiltakozik a társadalmi hazugság és képmutatás ellen, másrészt egy »tolsztojiánus«, vagyis egy fáradt, hisztérikus idegrends, egy úgynevezett orosz intellektuel [...]» Aztán még egy újabb nekilendüléssel ezt írja: „Egyfelől kíméletlenül bírálja a kapitalista kizsákmányolást, leleplezi a kormány erőszakos akcióit, a bíraskodás és az államigazgatás komédiáját, teljes mélységben feltárja a gazdagság gyarapodása, a civilizáció vívmányai és a dolgozó tömegek nyomorának, elvadulásának és kínlódásának fokozódása közti ellentéteket; másfelől eszelősen hirdeti, hogy »ne állj ellen a gonosznak«” (Lenin 1966. 104).

Ezt a két megjegyzést Lukács a következőképpen próbálta szintetizálni. A Tolsztoj-képet kiindulópontként használta arra, hogy a proletárforradalom előtti kedvenc íróit beemelje a realizmus tradíciójába. Ebben a perspektívában helyezhetők el a német irodalom nagy alkotóiról írott legjobb tanulmányai. A Balzac-képből pedig az intencionalitás tagadása volt számára a fontos: a nagy művek az intenciókkal szemben is létrejöhetnek, illetve megfordítva: az intenciók még nem garantálják eleve egy mű jelentőségét. Ebből kiindulva lehet bírálni a kortárs szocialista irodalmat, vagyis a proletariátus álláspontjára helyezkedő alkotásokat. A két szempont így egymást egészíti ki: lehetővé válik a realizmus tradíciójának megalkotása és az ideológia és a művészet (bizonyos fokú távolságának) megteremtése. A marxista esztétika kidolgozása Lukács számára az ötvenes évek közepén erre a két premisszára épült; ezért nagyon fontos számára, hogy Engels Balzacról és Lenin Tolsztojról szóló megjegyzései kellő elismerésben részesüljenek. De nézzük ezt egy kicsit részletesebben is: Engels és Lenin fent idézett megállapításairól Lukács a már említett, a moszkvai emigrációban született tanulmányában a következőket írja: „Sokáig egyáltalán nem vettek róluk tudomást, majd messzemenő ellenkezéssel fogadták, amit egy olyan időszak követett, amikor – bár nem nyíltan – vitába szálltak velük. [...] Mások [...] olyan »közvetítő« álláspontra helyezkedtek, mely szerint Engelsnek Balzac esetében, Leninnek pedig Tolsztoj esetében teljesen igaza van, de helytelen és veszélyes lenne ezeket az egyedi eseteket túlságosan kiterjeszteni” (Lukács 1982. 690).

A marxista esztétika kidolgozásának Lukács alapvetően két pólusát határozza meg. (A) A klasszikusok nézeteinek beható tanulmányozása. „A klasszikusok óriási munkája nélkül, a klasszikusok teremtette módszertani alapvetés, számos egyes kérdés kidolgozása nélkül egy lépést se tudnánk tenni előre. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ha összegyűjtjük egy helyre Marx, Engels és Lenin összes nyilatkozatait az esztétikáról [...], akkor ezekben a nyilatkozatokban már benne van a marxista esztétika” (*A Petőfi Kör vitái* 1989. 72). És ezt a gondolatot még *Az esztétikum sajátosságában* is megismétli: veszedelmes illúzió azt hinni, hogy „a marxizmus klasszikusainak összegyűjtött és rendszerbe foglalt nyilatkozatai már explicit formában is tartalmaznának egy esztétikát vagy legalábbis annak hiánytalan vázát” (Lukács 1965. 13). Jól ismert, hogy Mihail Lifsic 1949-ben közölte Marx és Engels hatalmas esztétikai „idézet-gyűjteményét” (amelyet a későbbiekben tovább bővítettek). Ennek mintájára aztán a kiadók egy Lenin „idézet-gyűjteményét” is összeállítottak, amely mindössze két évre rá, 1951-ben jelent meg először. Lukács – bár Lifsic közeli barátja volt – jól érezhető fenntartásokkal kezeli ezeket az összeállításokat: egyrészt nyilvánvalóan igaza van abban, hogy ezek az idézetek rendkívül különböző súlyúak, nagy részükkel nem is lehet semmit sem kezdeni; másrészt ezek az idézetek alkalmasak arra, hogy mindent alá akarjanak támasztani velük, a lehető legdogmatikusabb módon. A „klasszikusoknál” található szöveghelyek ezért – akár összegyűjtöttük őket „egy helyre”, akár nem – csak a kiindulópontot nyújthatják. (B) Lukács úgy gondolja, hogy néhány kiemelt megjegyzésből kiindulva alkotó módon meg kell teremteni a marxizmus esztétikáját. A marxista esztétikát – írja majd *Az esztétikum sajátosságában* – „önálló kutatással kell meghódítani és megalkotni” (Lukács 1965. 13). „Ez, elvtársak, ne

hasson bátortalanítóan senkire, ellenkezőleg, mélyen érzem, hogy milyen felelősség van itt rajtunk, nemcsak a világ proletariátusa, hanem az egész emberiség előtt, milyen óriási és nagyszerű feladatokat ró itt ránk a történelem, ebből bátorságot és pátoszt kell meríteni [...]” (A *Petőfi Kör vitái* 1989. 72.) A filozófiai diszciplínák ilyen alkotó újjáteremtését nevezte Lukács a „marxizmus reneszánszának”. Minden vitán felül áll, hogy amikor Lukács a különböző „marxista” diszciplínák (esztétika, etika, pedagógia, pszichológia) kidolgozatlanságáról beszél, akkor elsődlegesen a marxista *esztétikára* gondol, és mindegyiket a fentiekben körvonalazott program szerint tartja megvalósíthatónak.

Az esztétika kapcsán azonban Lukács hamarosan arra a meggyőződésre jutott, hogy ezt nem a „realizmus” fogalmát középpontba állítva, hanem – ahogy ő nevezte – *társadalomontológiai* alapokra támaszkodva kell kidolgozni. Ez a transzformáció két lépésből állt: a realizmus fogalmát először a „különösséggel” helyettesítette, majd áttért az általános társadalomontológiai megalapozásra. Az majd csak másfél-két évtized múlva fog kiderülni, hogy a marxizmusnak mint a gazdaságra redukált társadalomelméletnek esélye sincs arra, hogy ekkora terhet elbírjon.

¹² Engels írja Harkness kisasszonynak, aki elküldte neki *Nagyvárosi lány* című regényét: „Ha valamit is bírálhatok benne [mármint ebben a regényben], csak azt, hogy az elbeszélés végül talán mégsem elég realiztikus. A realizmus felfogásom szerint magában foglalja a részletek hűségén kívül a *tipikus jellemek tipikus körülmények* közötti hű ábrázolását. Mármint az Ön jellemei, amennyire kibontakoznak, eléggé tipikusak, a körülmények azonban, amelyek őket körülveszik és cselekvésre indítják, talán kevésbé tipikusak. [...] A munkásosztály lázadó szembefordulása az őt körülvevő elnyomással, a munkások görcsös, félig vagy egészen tudatos kísérletei, hogy ismét emberi lényekhez méltó helyzetbe jussanak, hozzátartoznak a történelemhez, s ezért a realizmus birodalmában helyet kell követelniük maguknak” (Marx–Engels 1966. 161, kiemelés tőlem: W. J.). Ezek alapján az a benyomás alakul ki, hogy a művészetet a proletariátus történetével és küldetésével a „tipikus körülmények” hozzák kapcsolatba. És aztán következik a Balzacra mint példaképre való hivatkozás: „Hogy Balzac [...] saját osztályrokonszenve és politikai elfogultsága ellen kényszerült cselekedni, hogy kedves nemesei elbukásának szükségszerűségét látta, s őket külön sorsra érdemtelen embereknek festi, és hogy a jövő igazi embereit ott látta, ahol az akkori időkben kizárólag találhatók voltak – ezt a *realizmus egyik legnagyobb diadalának* [...] tekintem” (Marx–Engels 1966. 162, az utolsó kiemelés tőlem: W. J.)

¹³ Lásd ehhez Polányi 1984.

¹⁴ Homérosz: *Íliász*, 24. ének.

¹⁵ Lev Tolsztoj: *Anna Karenina*, 30. fejezet.

¹⁶ A „pártos irodalom” fogalmát Lenin vezette be, már egy 1905-ös írásában. „Mi a lényege ennek az elvnek, a pártos irodalom elvének? Az, hogy a szocialista proletariátus számára az irodalom nem lehet egyes személyek vagy csoportok nyereszkesedésének eszköze, sőt egyáltalán nem lehet a proletariátus közös ügyétől független magánügy. Le a pártatlan írókkal! Le az irodalmi übermenschekkel! Az irodalmi munka legyen része az egyetemes proletár munkának, legyen »kereke és csavarja« az egyetlen egységes, nagy szociáldemokrata gépezetnek, amelyet az egész munkásosztály egész tudatos élcsapata mozgat” (Lenin 1966. 43). És ha bárki még kételkedne abban, hogy ez az elv diktatórikus és terrorisztikus következményekkel jár, olvassa el a következő passzust is: „Nyugodjanak meg, uraim! Először is, a párt irodalmáról van szó, és arról, hogy ezt az irodalmat a párt ellenőrzése alá helyezzük. Mindenki szabadon írhat és mondhat, amit akar, a legcsekélyebb korlátozás nélkül. De minden szabad egyesülésnek (többek között a pártnak) megvan a joga arra is, hogy kizárja azokat a tagokat, akik a párt cégérét pártellenes nézetek hirdetésére használják fel” (Lenin 1966. 45). Szinte hihetetlen, hogy az ilyen és

hasonló megszövegezések ellenére Lukács Lenint *nagy* gondolkodónak tudta tekinteni, tulajdonképpen egész életén át.

¹⁷ A „szocialista realizmust” mint a szocializmus irodalompolitikájának hivatalos címszavát Gorkij vezette be az első szovjet írókongresszuson (1934) tartott beszédében. Gorkij maga ekkor már hosszú viták eredményeit foglalja össze, vagy foglaltatják össze vele. A „szocialista realizmus” az engelsi általános értelemben vett realizmus sajátos specifikációja, mindenekelőtt a Lenin által megfogalmazott „pártosság” szempontja alapján. Mindenesetre ettől kezdve állandó probléma lesz a szocialista realizmus és a kritikai realizmus egymáshoz való viszonya; Lukács szép lassan halad a felé a felismerés felé, amelyet persze sohasem mond ki explicit módon: *csak* a kritikai realizmus legitim, a szocialista realizmus a sztálinizmus terméke.

¹⁸ Lukács itt mintha egyszerűen (és véleményem szerint hamisan) homogenizálná Engels és Lenin korábban elemezett megjegyzéseinek konzekvenciáit; lásd ehhez a fenti 12. és az alábbi 20. jegyzetet.

¹⁹ E koncepció alapelvét Lukács eredetileg Engels Balzacról vonatkozó megjegyzéséből, pontosabban annak negatív alakjából vonja le; lásd a 12. jegyzetet.

²⁰ Hermann István arról is beszámol, hogy Lukács valamikor az ötvenes évek elején az Akadémián előadást tartott Sztálin nyelvtudományi cikkeiről. „Sztálin nyelvtudományról szóló cikkei furcsa módon antiszelektáriánus jellegűek voltak. Szinte igazolták azt az elképzelést, hogy nem Sztálin, hanem egyfajta dogmatikus középréteg az, amely a dogmatizmusnak utat enged. E cikkek fő témája az volt, hogy nem volt igaza Marr szovjet nyelvtudósának, aki azt hirdette: a nyelv is a felépítmény része. A sztálini cikkek kétségtelenül megmentették mind a szovjet, mind pedig a népi demokratikus nyelvtudományi kutatások lehetőségét” (Hermann 1985. 178). Fogarasi már említett előadásából is jól érezhető, hogy Sztálin írását abban az időben a „szocialista tudományosság” nyitányaként üdvözlöttek. Némileg meglepő lehet, de a marxista etika, esztétika stb. megteremtése nagy valószínűséggel ezekre a tanulmányokra, pontosabban ezek recepciójára vezethető vissza. Lukács vonatkozásában azt lehet mondani, hogy ő előbb szállt szembe a sztálinizmussal, mint magával Sztálinnal: a Sztálinnal való szembeszállás egész életében jelentett számára némi nehézséget. Sőt, még azt is kimondhatjuk, hogy a marxizmus reneszánszának végső gyökerei ebben a kései Sztálin-tanulmányban (és ennek recepciójában) gyökereznek.

²¹ Lenin 1973. 134–144. (De a Lukács által hivatkozott gondolatot ebben a részben nem találtam.)

²² Lásd Lukács 1977. 48 skk., 90 skk., 184 skk.

²³ Lukács minden bizonnyal Marx *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája* című művének egy helyére céloz, ahol is Marx egy lábjegyzetben a *Betti néni* Crevel-alakjára hivatkozik. Lásd Marx–Engels 1966. 370.

²⁴ Ez volt Lukács legkorábbi sztálinizmus-bírálata, gondoljunk bele, hogy az SZKP XX. kongresszusára az előadás után kb. tíz hónappal fog csak sor kerülni. És az előadás után bő egy évvel lebonyolított filozófusvitán is Lukács erre helyezi a hangsúlyt, bár szélesebb medret ad neki: „Több mint ötven évvel ezelőtt, kevéssel halála előtt Engels arról írt, hogy milyen óriási feladat áll a marxisták előtt, hogy fel kell dolgozniuk a történelemtudománynak, a természettudománynak, a logikának stb. összes problémáit [...]. Azóta megtörtént, hogy a proletariátus kezébe ragadta a hatalmat. Megszülettek a marxizmus [...] valóságos, tudományos kiépítésének anyagi előfeltételei. A sztálinizmus óriási történelmi bűne abban áll, hogy ezeket nemcsak, hogy nem használta fel, hanem visszafejlesztette, gáncsot vetett azoknak az irányzatoknak, amelyek alkalmasak lettek volna a marxizmus ilyen kiépítésére. Most legyünk azzal tisztában, hogy ha végignézzük

az összes tudományokat, maradva amellett, ami bennünket közvetlenül érdekel: nincs még marxista logika, nincs még marxista esztétika, nincs még marxista etika, nincs még marxista pedagógia, nincs még marxista pszichológia és így tovább” (*A Petőfi Kör vitái*. 1989. 71–72). E hozzászólás értelmét a következő háttér előtt ragadhatjuk meg: az akkori magyar filozófiai életben volt egy alapvető konfliktus, amelyet a XX. kongresszus „csak” kimondhatóvá tett: Lukács és a köré szerveződött elméleti iskola állt szemben a pártideológusokkal, a pártoktatásban résztvevőkkel stb. (Tulajdonképpen ez a konstelláció jött létre Lukács ideológiai-szellemi marginalizálása következtében.) Ezt a konfliktust plasztikusan vázolja fel Balogh Elemér hosszú hozzászólása. A pártkatonák a marxista ortodoxia elvételével vádolják a teoretikusokat, a teoretikusok viszont ostobasággal és fölkészületlenséggel („enciklopédikus tudatlansággal”) vádolják a pártkatonákat. A vita így alapvetően a „marxizmus” értelme körül köröz: a marxizmus megalkotandó teória, vagy világnézeti propagandaanyag. A sztálinizmussal való leszámolás Lukács számára azt jelentette, hogy ezt a hosszú küzdelmet ő és a tanítványai nyerték meg. A Petőfi Kör vitájának egész hangulata is ezt támasztja alá. De az itt közölt előadás azt mutatja, hogy Lukács már a XX. kongresszus előtt elkezdett dolgozni a marxizmus megújításának nagyszabású programján. Amiről majd másfél-két évtized múltán fog kiderülni, hogy maga is zsákutca.

²⁵ Ebből egyértelműen láthatjuk, hogy Lukács az előadást részben (vagy nagyrészt) szabadon tartotta.

²⁶ Lásd Lessing: *Hamburgi dramaturgia*, Hetvennyolcadik szám.

IRODALOM

- A Petőfi Kör vitái II. Filozófusvita* 1989. Szerk. Hegedűs B. András. Budapest, Kelenföld Kiadó – ELTE.
- A Lukács-vita*. 1985. Szerk. Ambrus János. Budapest, Múzsák Közművelődési Kiadó.
- Fogarasi Béla 1952. A történelmi materializmus alkotó továbbfejlesztése. In uő *Filozófiai előadások és tanulmányok*. Budapest, Akadémiai.
- Goethe, Johann Wolfgang 1965–1978. Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistliches Wort. In *Werke*. Berliner Ausgabe 16. kötet. Berlin, Aufbau-Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 2001. A filozófiai kritika lényegéről általában. In uők. *Hit és tudás*. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány. 7–23.
- Heller Ágnes 1995. Az iskolaalapító. In Fehér Ferenc – Heller Ágnes (szerk.) *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről*. Budapest, T-Twins.
- Hermann István 1985. *Lukács György élete*. Budapest, Corvina.
- Lenin, Vlagyimir Iljics 1966. *Művészetről, irodalomról*. Budapest, Kossuth.
- Lenin, Vlagyimir Iljics 1973. *Állam és forradalom*. Budapest, Kossuth.
- Lukács György 1965. *Az esztétikum sajátossága*. Budapest, Magvető.
- Lukács György 1977. *Ifjúkori művek*. Budapest, Magvető.
- Lukács György 1982. *Esztétikai írások 1930–1945*. Szerk. Sziklai László. Budapest, Kossuth.
- Lukács György 1989. *Megélt gondolkodás. Életrajz magnószalagon*. Budapest, Magvető.
- Marx, Karl 1965. *A politikai gazdaságtan bírálatához*. In Marx–Engels *Művei*. 13. kötet. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl 1970. *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth.

- Marx, Karl 1972. *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. In Marx–Engels *Művei*. 46/1. kötet. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl – Friedrich Engels 1966. *Művészetről, irodalomról*. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl – Friedrich Engels 1976. *A német ideológia*. In Marx–Engels *Művei*. 3. kötet. Budapest, Kossuth.
- Mátrai László 1976. *Alapját vesztett felépítmény*. Budapest, Magvető.
- Polányi Károly 1984. *Kereskedelem, piacok és pénz az ókori Görögországban*. Budapest, Gondolat.
- Ungvári Rudolf 2010. *Az emlékezés enciklopédiája*. Budapest, Scolar.
- Vajda Mihály 1995. *A fasizmusról*. Budapest, Osiris.

KOMORJAI LÁSZLÓ

Kemény menny

(Farkas Katalin: *The Subject's Point of View*)*

Bármennyire is divatos, talán mégsem érdemes olyan kritikát írni, amely a vizsgált műről kizárólag negatív észrevételeket tesz. Ha lehetséges lenne csupán az alábbi bírálat végső ítéleteit szemügyre venni, joggal merülne fel a kérdés, érdemes volt-e azt megírni. A következő elemzésekben azonban igyekszem nem csupán azt megmutatni, miért *nem lehet* a vizsgált mű fő témájához, vagyis az elme problémájához a műben választott perspektívából hozzáférni, hanem azt is megpróbálom jelezni, érzésem szerint miként lehetne azt megtenni. Az írás végén röviden arra is rátérek, véleményem szerint hogyan lehet a könyv második felében vizsgált, eredetileg Hilary Putnam által megfogalmazott érvet fenomenológiai, nyelvfilozófiai szempontból bírálni, így végső soron az ehhez a részhez fűzött megjegyzéseim sem merülnek ki csupán a vizsgált mű kritikájában.

Farkas Katalin könyve tehát egy meglehetősen érdekes témával, az *elmével*, illetve egy az elmére vonatkozó, externalizmusnak nevezett, a szerző állítása szerint az analitikus elmefilozófiában gyakorlatilag egyeduralkodóvá vált elképzeléssel foglalkozik. A mű szerkezete világos. A könyv első részében a szerző felvázol egy általa karteziánusnak nevezett elképzelést az elméről, majd a második részben megpróbálja többféle módon is megmutatni, melyek az elméről kialakított externalista elképzelés nehézségei. Az utóbbira azért van szükség, mert az externalizmus a szerző szemében összeegyeztethetetlennek tűnik bármilyen karteziánusnak nevezhető elmekonceptióval, ugyanis a mű állításai szerint ezek szükségképpen *internalista* álláspontot képviselnek. Az externalizmus és az internalizmus vitája azt a speciális kérdést vizsgálja, vajon vannak-e olyan „mentális tulajdonságok, amelyek a szubjektumon kívüli tényektől függenek” (externalizmus), vagy az internalizmus hívei közé állva helyesebb azt gondolnunk, „az elme minden tulajdonságát a szubjektum saját, belső állapotai határozzák meg” (vii).¹

* A tanulmány megírása az Európai Unió támogatásával és az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg. A támogatás száma TÁMOP 4.2.1./B-09/1/KMR-2010-0003.

¹ A zárójelben egyéb hivatkozás nélkül megadott számok Farkas Katalin könyvének (*The Subject's Point of View*. Oxford, Oxford University Press, 2008) megfelelő helyeire utalnak.

A recenzió során három fő problémakörre szeretnék rámutatni. Az első ellenvetéscsoport Farkas Katalin könyvének első két fejezetét érinti, és az I. részben fogalmazom meg őket. Három fő nehézséget fogok részletesebben kiemelni: egyrészt a szerző azt állítja, az elme egy bizonyos, privilegizált vagy privát módon adódik az elme szubjektuma számára, de a fejezetekből semmi közelebbit nem tudunk meg arról, *mi is lehet ez* a privát adódásmód. Nagyon úgy tűnik, ez csak egy egyszerű „csúsztatás” miatt tűnik első pillantásra világosnak. A rész második problémája független az előzőtől, és egy jóval nagyobb horderejű kérdést érint. Véleményem szerint a műben az elme, sőt még az egyes emberek elméje is egy „bizonyos módon adódó tárgyként” jelenik meg. Mivel ez a tulajdonképpen önmagának ellentmondó gondolat érzésem szerint az analitikus elmefilozófia egy tekintélyes részét jellemzi, ezért ennek a kérdésnek a vizsgálata túlmutathat a szerző álláspontjának kritikáján. Harmadszor, számomra nagyon úgy tűnik, hogy a mű azon állítása, amely szerint „*az elme* (vagyis *nem csupán* az én elmém vagy bárki más elméje) nem más, mint ami olyan módon adódik egy szubjektum számára, ahogyan senki másnak nem”, ha jobban belegondolunk, értelmezhetetlen. Márpedig a műben gyakorlatilag nem találunk más koncepciót *az elme fogalmáról*. (Ráadásul, ha valamiképpen mégis értelmezzük, a koncepció ellentmondani látszik a mű második felében kifejtetteknek. Az itt tárgyalt fő problémával kapcsolatban ugyanis a szöveg mindvégig feltételezi, hogy két különböző individuum elméje összevethető valamiféle meghatározatlan, külső, mindenféle szubjektumot nélkülöző, „metafizikai” nézőpontból.)

A mű másik két fő problémacsoportja már a könyv második részével, azon belül elsősorban a 4. és a 7. fejezetekben található gondolatmenetekkel kapcsolatos. Az előbbire a recenzió III., az utóbbira annak utolsó, IV. részében térek ki. Ezekben a fejezetekben fogalmazódik meg, miért is gondolja Farkas Katalin, hogy az álláspontjának ellentmondó, externalizmust támogató érvek nem érik el a céljukat. A 4. fejezet fő állítása, hogy az érv klasszikus verziójában az egyik *feltevés* rosszul van megfogalmazva, ezért az érv ismertetéséhez azt át kell alakítani. Véleményem szerint a fejezet gondolatmenete egy a fejezet fő érvében szereplő egyszerű, logikában használatos alapfogalom félreértésén alapul. Ennél is nagyobb nehézség azonban, hogy még ha az előbb említett, valójában a 4–6. fejezetek mindegyikét érintő fogalmi problémától el is lehetne tekinteni, a klasszikus érv még így is, az internalista „szája íze szerint” átfogalmazva is valójában az internalizmus *tarthatatlanságát* mutatná. Nehezen lehet tehát megérteni, az egész mű szempontjából mi is a szerepe, illetve célja ezeknek a fejezeteknek; akár tarthatóak a bennük szereplő gondolatmenetek, akár nem, a hatodik fejezet után ugyanaz a helyzet: az internalistának égető szüksége van egy olyan argumentumra, amely végre megmutatja, az externalista *érv* nem tartható. Ez a 7. fejezet igazi tétje. (Az ötödik fejezetben ezen felül rengeteg, az ott tárgyalt relációkkal kapcsolatos alapvető formai probléma és pontatlanság található, amely sokszor követhetetlenné teszi a fejezet gondolatmenetét.)

Az előbb mondottaknak megfelelően a 7. fejezet már valóban az externalista *érvt* támadja. Itt Farkas Katalin az eredeti gondolatmenet egy Fregétől származó feltevésével száll vitába. A szóban fogó elv nyelvi jelentés és nyelvi referencia kapcsolatára vonatkozik, és azt mondja ki, hogy egy bizonyos értelemben a jelentés meghatározza a referenciát. A mű harmadik, általam kiemelni kívánt fő problémája abból ered, hogy az elv cáfolata során Farkas Katalin úgy gondolja: eltekinthet a „lehetséges világ” absztrakt, és az aktuális világ (illetve az abban adódó „kontextus”) konkrét fogalmának a különbségeitől. Az ebből származó nehézségeket tekintem át a kritika IV. részében. Ha jól látom, az itt megfogalmazott ellenvetéseim is általában jellemzik az analitikus elmefilozófia, illetve az analitikus metafizika irodalmának egy részét, így az elsőhöz hasonlóan a recenziónak ez a része is túlmutat a tárgyalt könyv bírálatán. Mivel az itt röviden felsorolt problémák számomra a szokásosnál jóval súlyosabbnak tűnnek, ezért úgy gondolom, állításaimat is szükséges a szokásosnál részletesebben megindokolni.

I.

Az első rész fő célja az elme fogalmának meghatározása. A szerző egyrészt az elmét elméleti tulajdonságok egy tradicionális vagy karteziánus „listájával” azonosítja (1.1 rész).² Rorty-val szembehelyezkedve azonban azt is állítja, a „tradícióból átörökölt lista” elemeinek valójában van egy közös *differentia specificája* (14). Éppen ez a közös jegy fog az elme meghatározásához alapul szolgálni. Az első „megközelítő” meghatározáshoz hamar elérkezünk: „mindaz, amit a szubjektum olyan módon ismer, ahogyan azt senki más nem, az elméhez tartozik” (18). Az a megismerésmód, amely ezért a sajátos, privát³ hozzáférésért felelős, nem más, mint a „reflexió vagy az introspekció” (uo).

² A szerző elsőként egy általa „démontesztnek” nevezett eljárás segítségével határozza meg a lista elemeit (1.2–1.3 rész; pl. 11). Ezt láthatóan Descartes *Meditációi* ihlették. A „nagy hatalmú gonosz szellem” Descartes elmékedéseiben azonban egy olyan elképzelt lény, amely a minden kétségen felül álló, végső bizonyossággal rendelkező ismeretek megtalálásának az eszköze, közvetlenül tehát nincs köze az elméhez. Még ha igaz is lenne, hogy a „démonteszt” ugyanazt a listát eredményezi, amely a szerző későbbi meghatározásai szerint is releváns az elme szempontjából, ez az egybeesés a szöveg alapján véletlenszerűnek tűnik. A teszt nélkül semmivel sem lennének kevésbé meggyőzőve, az elméleti tulajdonságok éppen azok, amelyekről a szerző azt állítja.

³ A szerző ugyan tiltakozik az ellen, hogy a privilegizált hozzáférést privátnak mondjuk (30), de ezt csak *arra* vonatkozóan jelenti ki, *ami* koncepciója szerint privilegizált módon adódik, vagyis az elmére. Arra *a módra* vonatkozóan, ahogyan elképzelései szerint az elme adódik, érzésem szerint szándékainak elferdítése nélkül alkalmazhatjuk a *privát* kifejezést, hiszen állítása szerint, *ami privilegizált módon* adódik, *az ilyen módon* csak számomra adódhat. Ennek megfelelően a szerző által bevezetett adódásmód fogalmával kapcsolatban néha használni fogom a „privát” kifejezést is.

Az elméhez továbbá, a speciális módon adódó elemeken kívül, *semmi más* nem tartozik. „Azt javaslom, *azonosítsuk* az elmét azzal a területtel, amelyet az introspekció révén ismerünk meg; ez az egyetlen olyan képesség, amely privilegizált hozzáférést enged a tárgyaként szolgáló területhez” (28). „Amit reflexió vagy introspekció révén ismerek meg, ezen a módon csak általam ismerhető meg. Ennek a képességnek a tárgya az elme” (23).

A meghatározásokkal kapcsolatban három kérdést érdemes röviden körüljárni. *Mi* is az introspekció tárgya, mi is tehát közelebbről az elme? *Milyen módon* férünk ehhez hozzá, mi tehát a reflexió, illetve az introspekció? Végül, bár a szerző ezt nem érzékeli, álláspontjával kapcsolatban szükségképpen felmerül a kérdés, *ki a szubjektuma* a reflexiónak, amely feltárja az elmét.

Első kérdésünk tehát: mi is pontosan a *tárgya* a „privilegizált hozzáférésnek”, vagyis mi az a „terület”, amelyet a szerző az elmével azonosít. Megtudjuk, a területet alkotó elemeket a szerző „elmebeli tulajdonságoknak” (*mental features, mental property*) fogja nevezni. Az is nyilvánvalónak látszik, az elmebeli tulajdonságok nem mások, vagy legalábbis nagyon közeli rokonságban vannak azzal, amit Descartes *ideának* vagy inkább *gondolatnak* nevez.⁴

Ha ezek a fogalmak terjedelmüket tekintve hasonlóak is, Descartes idevonatkozó meghatározásai lényeges pontokban különböznek a szerző által adott meghatározásoktól: „A *gondolat* név fölöleli mindazt, ami olyképp van meg bennünk, hogy ennek *közvetlenül* tudatában vagyunk” – írja az *Ellenvetésekben* Descartes. Az ideákról pedig a *Harmadik elmélkedésben* megtudjuk, a gondolatok egy részosztályát alkotják. Descartes pontosabb meghatározása később így hangzik: „Idea néven értem bármely gondolatnak azt a formáját, amelynek *közvetlen megragadása* révén e gondolatnak tudatában vagyok” (Descartes 1994. 124).

Az egyik fontos különbség, hogy Descartes-nál, amint az idézetek jól mutatják, a gondolatok fő ismertetőjegye a *közvetlen hozzáférés*. Az ideáknak – szemben például a tárgyakkal, amelyeket csak ideáim közvetítésével ismerek meg – *közvetlenül* vagyok tudatában. A szerzőnél azonban a közvetlenség helyén a mentális tulajdonságokhoz való *privilegizált*, vagyis *privát* hozzáférést találjuk, amely idegennek tűnik Descartes gondolataitól. Amennyiben a szerző azért tekinti álláspontját karteziánusnak, mert véleménye szerint az elme saját koncepciójához hasonlóan Descartes-nál is *privát* módon adódik, akkor ez a vélekedése nem tűnik megalapozottnak.

Ugyanez a helyzet magával az elme fogalmával. Farkas Katalinnál az elme nem tűnik egyébnek, mint a mentális tulajdonságok összességének, az ezekből álló „listának” vagy „területnek”. Descartes-nál ezzel szemben az elme semmiképpen nem ideák vagy gondolatok összessége, hiszen az elme nála egy ön-

⁴ Lásd az 1.3 részt. A szövegben a mentális jelenségek példái a „perceptuális tapasztalatok”, a „tapintásélmények” (18) vagy gondolatok átélt „fenomenális karaktere” és más ezekhez hasonló élmények.

álló szubsztancia, amelyben „közvetlenül benne van a gondolkodás” (Descartes 1994. 125), az ideák pedig „a gondolkodás bizonyos módozatai” (48). Úgy tűnik, a legfontosabb pontokon a szerző elképzelése nincs összhangban Descartes elképzeléseivel.

Természetesen a gondolatmenet lényegét nem érinti, karteziánus-e vagy sem. Azonban éppen ezekből a különbségekből származnak a koncepció legsúlyosabb problémái is. Azt, ami a „privilegizált hozzáférés” révén adódik, a szerző egy további lépésben azonosítja azzal, ami „egy nézőpontból”, csak „perspektivikusan” adódhat. „A mentális tények perspektivikus tények” (30), továbbá a „perspektivikus tényekhez privilegizált módon lehet hozzáférni” (31). A „privát” vagy „privilegizált hozzáférés” és egy „perspektívát eredményező nézőpontból való adódás” ilyen kapcsolata azonban egyáltalán nem nyilvánvaló.

Elég, ha csak egy pillantást vetünk akár Kant gondolataira, akár bármelyik, a fenomenológiai hagyományhoz valamennyire is kapcsolódó elképzelésre (az utóbbiak gyakran éppen Descartes *Elmélkedései*hez nyúlnak vissza), hogy lássuk, például a *tapasztalatot* lehetséges valamiképpen „perspektivikus”, „egy nézőpontból adódó” élmények áramának tekinteni anélkül, hogy egyben akárki számára „privilegizált” vagy „privát” módon adottnak tekintenénk azt, ami benne megjelenik.

Ez a transzcendentális filozófiák mélyén rejlő gondolat természetesen irányzatokra vagy nevekre való hivatkozás nélkül is könnyen megfogalmazható: egy tapasztalt tárgy, amely egy nézőpontból, perspektivikusan adódik, *ezen a módon* természetesen nem csak számomra vagy nem csak „valaki” számára hozzáférhető. Amikor ránézek a velem szemben álló épületre, világos, az élmény, amelyben az épület számomra adódik, többféle értelemben is perspektivikus. Ám ennek ellenére gondolhatom úgy, hogy bárki más, ha itt állna a helyemben, átélhetné ugyanezt az élményt, vagyis láthatná az épületet *ugyanolyan módon*, ahogyan én látom. Ezen természetesen nem változtat, hogy ha a helyembe állna, természetünk, érzékszerveink és például az időközben megváltozott fényviszonyok különbsége miatt valószínűleg ténylegesen nem ugyanaz a látvány adódna számunkra. Ezek elvileg kiküszöbölhető esetlegességek, nem a tapasztalat értelmét (lényegét) befolyásoló tényezők.⁵

A látás mellett ugyanez elmondható a hallás, tapintás vagy szaglás révén adódó élményekről, sőt akár a fájdalomérzetről is. Ha meghallgatjuk két „migrénes” személy párbeszédét a fejfájásról, akkor nem pusztán a fejfájás élménye

⁵ Úgy is lehet gondolni, hogy az itt említett tényezők nem esetleges, hanem konstitutív elemei a tapasztalatnak, és hogy ennek megfelelően nincs értelme két ugyanolyan tapasztalatról beszélni, sem ugyanazon szubjektum, sem két különböző szubjektum esetén. Ennek részleteit itt nincs módom kifejteni, de ennek ellenkezője a szerző álláspontjával tökéletesen összhangban van. Amint később látni fogjuk, a mű második része maga is feltételezi ezt a lehetőséget, ami csak egy egészen más, ide közvetlenül nem tartozó nézőpontból tehető kérdésessé.

általában az, amelyről beszélgetésük során *feltételezik*, mindketten „ugyanazt” a fájdalmat ugyanolyan módon élik át; a fájdalomélmény legspecifikusabb árnyalatait is képesek egymás között beazonosítani, és azonosként felismerni. A műben azonban perspektivikus és privát adottságmód minden további magyarázat nélkül összekapcsolódik.⁶

Amellett, hogy a rész koncepciója nem tűnik karteziánusnak, hogy benne a privilegizált hozzáférés minden magyarázat nélkül kapcsolódik össze a perspektivikus adódásmóddal, az elemzett fejezetekből az sem válik egészen világossá, hogy *mi* is pontosan az, ami privilegizált módon adódik számunkra; hogy tehát valójában *mi* is az elme. Véleményem szerint ez a rész legkomolyabb problémáinak egyike.

Ugyanis ha a definícióból kiindulva azt feltételezzük, hogy az elme mentális vagy fenomenális tulajdonságok *összessége, listája*, ha az elmét alkotó mentális jelenségeket Descartes-ot követve egyszerűen tárgy értelemben véve a „gondolatokkal” vagy a *tapasztalatokkal* azonosítjuk, akkor óhatatlanul felmerül a kérdés, mit is kell *ezek* esetén a hozzáférés módján, a perspektivikus, „privilegizált” (vagy „privát”) hozzáféréseken értenünk. Milyen különböző módokon tudunk például egy látványhoz, egy tapintás- vagy fájdalomérzethez hozzáférni?

Amikor egy vizuálisan adódó tárgy esetén figyelmemet nem a tárgy, hanem a perspektivikus élmény felé fordítom, amelyen át a tárgy megjelenik számomra, vagyis reflektálok, akkor a reflexióban egy perspektivikus élmény, vagyis a szerző verziójában „az elmém” (egy része) lesz adott. Ebből azonban nem következik, hogy a tárgyhöz hasonlóan maga ez az élmény is valamiféle *perspektivikus* adódásmódban, esetleg újabb *élményeken keresztül* adódna. Mik is lennének ezek a „másodrendű” perspektivikus élmények?⁷ Ez az értelmezés az élmények, illetve a tapasztalat „reprezentációs felfogásához” vezet, amely az élményeket a rajtuk keresztül adódó dolgokhoz hasonlóan fogja fel, és amely jól ismert módon

⁶ Mindezzel természetesen nem kívánom azt állítani, hogy a tudatban semmi nem adódhat privátként. A kérdés, hogy a privát és a perspektivikus adottságmód szükségképpen összekapcsolódik-e, független attól, hogy adódhat-e valami az előbbi módon. Ettől független, de szintén súlyos és ide kapcsolódó probléma, hogy a műből nem tudjuk meg pontosan, milyen módon férhet hozzá egy másik ember az én elmémhez; hogyan tudhat arról valamit, bár a szerző explicit módon állítja, hogy ez lehetséges (30). Leginkább úgy tűnik, az általam adott beszámoló útján, tehát valami olyan módon, amelyet Russell leírás révén adódó tudásnak nevezett. Ezzel szemben én magam közvetlenül (a szerző verziójában „privilegizált módon”) lennék ismeretségben elmémmel. Russellnél azonban világos, a leírás révén szerzett tudás végső soron közvetlen ismeretéből származó tudáson alapul, így ha a másik ember az én elmémmel kapcsolatban semmivel sem lehetne közvetlenül („privilegizált módon”) ismeretségben, ahogyan ezt a szerző állítja, akkor leírás útján sem tudhatna erről semmit. Ebben az esetben az elmém maga is ebben a szigorú értelemben privát volna. Ez az „értelmezés” ennek megfelelően nem tartható fenn.

⁷ A 30–31. oldalon például kifejezetten összemosódik az a két dolog, hogy egy tapasztalatban a *tapasztalat tárgya* a perspektivikusan adódik egy élményen keresztül, azzal, hogy az élmény (az elme) perspektivikusan adódik valami meg nem határozott további „módon”.

azonnal végtelen regresszushoz vezet. Ezt az elképzelést már Descartes sem osztotta.

Mivel nem tudjuk meg, mi is az a perspektivikus adottságmód, amelyben az elme adódik, és ehhez csak a „dolgok” perspektivikus adottságmódja szolgál a műben példaként, ezért tisztázatlan marad a „fenomenális tulajdonságoknak” az elme szempontjából releváns státusza. Az elme (a minket körülvevő világgal együtt) ezeken keresztül adódik, vagy ők maguk is „valami máson” keresztül adódnak „privilegizált módon”? E miatt a tisztázatlanság miatt végül is nem tudjuk meg pontosan, mi is az a terület, amelyet az introspekció feltár.

Lássuk azonban a második kérdésünket, amely magára az introspekcióra vonatkozik! A reflexió fogalma nem lesz az elméleti tulajdonság fogalmához hasonlóan tisztázatlan, ám a gondolat, hogy az elméhez introspekció révén férünk hozzá, meglehetősen problematikusnak tűnik. Az reflexióról vagy az introspekcióról a műből nem tudunk meg sokat. Az egyetlen hely, ahol részletesebben szó van róla, sok szempontból az észleléssel állítja párhuzamba ezt a képességet (23–24).

Úgy tűnik, az introspekció leginkább valami olyasmi, amit belső észlelésnek vagy *pszichológiai értelemben* vett reflexiónak lehet nevezni. Bár Farkas Katalin semmilyen módon nem viszonyul Kant filozófiájához, és bár a következő, introspekcióra vonatkozó gondolatok Kant nevének említése nélkül is egyszerűen megfogalmazhatóak, azok mára már összeforrtak Kant nevével. Ha tehát az ő gondolatait követjük, azt látjuk, a belső észlelés tárgya szerinte is sok szempontból hasonló a külső észlelés tárgyaihoz. A *tiszta ész kritikája* szerint a pszichológiai értelemben vett reflexió és a külső észlelés között a legalapvetőbb hasonlóság abban áll, hogy mindkét képesség tárgya időben adódik, és ez valószínűleg igaz a műben említett introspekcióra is (bár a most említésre kerülő problémák függetlenek attól, az introspekció tárgya időben adódik-e vagy sem). Kant számára ebből az következik, hogy a belső észlelés révén saját magamat is csak mint *jelenséget*, vagyis mint egy *tárgyat* tudom megismerni, éppenúgy, ahogyan a külső észlelés a dolgokat mint tárgyakat, mint jelenségeket állítja elélnk.

Azt hiszem, Farkas Katalin álláspontját nem torzítom el lényegesen, ha azt állítom, felfogása szerint az elme nem más, mint egy saját magunkról (saját „belsőnkéről”) a pszichológiai értelemben felfogott reflexió révén az előbbi, kanti értelemben adódó jelenség vagy tárgy. Ez a sajátos jelenség ugyan sok szempontból különbözik a többi tárgytól, de ennek ellenére maga is csak egy tárgy.⁸

⁸ Mivel a szerző nem kíván „ontológiailag” állást foglalni az elmével kapcsolatban, valószínűleg úgy érezné, álláspontjából nem következik, hogy az elme egy „dolog” vagy „tárgy” volna. Az azonban világos, elgondolása szerint az elmét megragadó „introspekció” egy pszichológiai képesség, amelynek az elme a tárgya, éppenúgy, ahogyan a percepciónak a tér-időbeli objektumok a tárgyai. Úgy tűnik, jobban megragadja az igazságot, ha azt állítjuk: elképzelésében az elmére jellemző különbség „belső” és „külső” *tárgyak* között áll fenn, nem pedig „tárgyak” és valami radikálisan más (elme) között. A „tárgy” fogalma egyébként már az itt említett kanti értelemben sem ontológiai, hanem ismeretelméleti kategória.

Ha a perspektivikusan és privát módon felfogott elmét ennek megfelelően képzeljük el, akkor azt kell mondanunk, az valami olyasmi, mint egy „tárgy”, amelyet mindenki az „íróasztalfiókja” egy olyan titkos rekeszében őriz, amelyhez senki másnak nincs „kulcsa”.⁹ Valószínűleg a többiekkel folytatott beszélgetéseink során megtudjuk, mindenki másnak van egy ilyen titkon őrzött tárgya, és egyszer csak ráébredünk, ezek a tárgyak mind közösek valamiben: mindnyájan azt hisszük, saját tárgyunkhoz csak mi magunk férünk hozzá közvetlenül, „privilegizált módon”. (Talán egyéb közös tulajdonságuk nincs is.) Ezért arra a következtetésre jutunk, érdemes úgy gondolni ezekre a tárgyakra, mint az összes többi tárgyra, vagyis ezek olyan dolgok, amelyek egyetlen fogalom (az „elme”) terjedelme alá esnek; beszélhetünk róluk úgy, ahogyan egyéb fogalmak alá eső tárgyakról: „az én elmém”, a „te elméd” stb.

Kant azonban világosan látja, a pszichológiai értelemben felfogott én mint „tárgy” nem lehet azonos az elmével vagy a tudattal. Ahhoz ugyanis, hogy tárgyak *bármilyen módon* (tehát akár „privilegizált módon” is) adva lehessenek számomra, *már rendelkeznem kell* elmével vagy tudattal. A tudat, ahogyan Kant fogalmaz, minden jelenség, illetve tapasztalat lehetőségfeltétele – és itt nem valamiféle időbeli elsőbbségről van szó. Maga az elme tehát nem lehet jelenség. Ahhoz, hogy „megnézzem” a „titkos rekeszben” őrzött „kis tárgyat”, vagy az „ablakomból” kitekintve tanulmányozzam a „nagy tárgyat”, már rendelkeznem kell elmével, az tehát nem lehet azonos sem a rekeszben őrzött, sem a mindnyájunk ablakából sajátos módon adódó tárggyal. Az elmét nem tudom „kívülről”, még privilegizált módon sem megsejtenni. A pszichológiai értelemben felfogott reflexió révén – éppen az elme sajátos *értelmének* megfelelően – nem tudok az elméhez hozzáférni. Ez azonban nem egy olyan konklúzió, amelyet csak egyik vagy másik filozófiai iskola híveinek kell felismerniük, hanem a legtagabb értelemben felfogott tapasztalat, és az ezzel összefüggő bármilyen típusú adódás *értelméből* következik.

Ha az egyes szubjektumok különböző módokon adódó, egymástól különböző elméjén kívül van ezekben valami közös is, tehát ha tudunk *az elméről* mint olyanról beszélni, akkor *az* elme a szerző álláspontja szerint talán leginkább magával *a* szubjektív nézőponttal lehet azonos, hiszen az eddigiek alapján úgy tűnik, aki elmével bír, az rendelkezik egy (szubjektív) nézőponttal.¹⁰ Ekkor azonban elkerülhetetlenül felmerül a harmadik kérdésünk: *ki az a szubjektum,*

⁹ A korábbi kétértelműségnek megfelelően az a lehetőség is nyitott, amely szerint az elme egy olyan „nagy” tárgy, amelyre – akár a Matterhornra Zermatt lakóinak – mindenkinek privilegizált „örök panorámája” adódik a saját „ablakából” kitekintve. A két „elképzelés” különbségei nem érintik azt, amit itt szeretnék megvilágítani.

¹⁰ „Szubjektumnak lenni nem más, mint nézőponttal rendelkezni” (30). Amennyiben ezen a szerző azt érti, hogy *elmével rendelkezni* nem más, mint szubjektív nézőponttal rendelkezni, (nem pedig egy *dologgal* rendelkezni, amely ebből a nézőpontból adódik, ahogyan azt rendszert állítja), akkor itt egy olyan gondolati szál tűnik fel, amely sehol máshol nem bukkan elő.

akinek a nézőpontja *az* elme nézőpontja? Anélkül, hogy a probléma részleteiben elmerülnénk, látszólag csak két lehetőségünk van: vagy megadjuk magunkat a szolipszista szkepszis értelmetlenségének, vagy a transzcendentális filozófia felé fordulunk.¹¹ A szerző azonban egyik utat sem kívánja választani, ezért a művel kapcsolatban megválaszolatlanul marad az a látszólag szükségképpen felmerülő kérdés, *kinek* is a nézőpontja *a* „szubjektum nézőpontja”.

Az elme mindhárom, kezdetben megemlített problémája, sőt azt hiszem, minden elmével kapcsolatos probléma *transzcendentális* probléma. A műből azonban leginkább úgy tűnik, az elme egy dolog a többi között, amelyhez ugyan sajátos módon férünk hozzá, ám ez a hozzáférés maga is csak egy az egyéb „episztemikus viszonyok” (pl. érzékelés, saját test érzet, a priori tudás stb.) között. Azt hiszem, sem az, hogy mi az elme, sem az, hogy miként férünk hozzá, sem az, hogy „kinek az elméje” *az* elme, valójában nem válaszolható meg abból a perspektívából, ahonnan a könyv ezeket a problémákat vizsgálja. Ebből a nézőpontból valójában még azt is nehéz megvilágítani, miért különleges probléma az elme problémája; miért kellene az elmefilozófiát elkülöníteni az ismeretelmélet egyéb problémáitól? Azt hiszem, a művet olvasva igazán azt sem értjük meg, miért is lehet izgalmas dolog az elmefilozófia. És az én szememben ez talán az egész mű legsúlyosabb hiányossága.¹²

¹¹ Az egyik lehetőség természetesen egy nem pszichológiai, vagyis transzcendentális ego elméletének a kidolgozása, de a transzcendentális filozófia nem csak ezt az utat hagyja nyitva. William James neutrális monizmusa, Husserl korai fenomenológiája vagy Sartre-nak *Az ego transzcendenciájában* megfogalmazott gondolatai például mind tekinthetők egy aszubjektív, ám mégis transzcendentális fenomenológia előfutárainak. (Ez véleményem szerint annak ellenére így van, hogy James a felszínes pillantás számára legjobb esetben is egy deskriptív pszichológiát művel, Husserl úgynevezett transzcendentális korszaka pedig a bevett közhely szerint csak az *Ideén I* megjelenésével köszönt be.)

¹² Bár Farkas Katalin gyakran beszél fenomenológiáról, és számos olyan problémát vet fel, amelyek a fenomenológia több mint egy évszázada alatt valóban a fenomenológiai gondolkodás alapvető témái voltak, valójában mégsem kapcsolódik sehol az érzékszerveink sokszor aprólékosan és részletesen kidolgozott megfigyeléseihez. Ehelyett az olyan kérdésekben, amilyen például a saját test tapasztalata, a tudattalan problémája, az élmények bizonyossága és a velük kapcsolatos tévedés lehetősége, a habitualizálódott meggyőződéseink tudatbeli megjelenése, érzésem szerint meglehetősen kidolgozatlan gondolatokat fejt ki, amelyek számomra legtöbbször tévesnek tűnnek. Például két olyan egymást közvetlenül követő tapasztalatról, amelyek érzékszerveink számára megkülönböztethetetlenek (103), „amelyek” azonban valamely más módon (például segédeszközök segítségével) megkülönböztethetők lennének, megtudhatjuk: azért nem vagyunk képesek őket megkülönböztetni, mert a közöttük levő nagyon kicsi különbséget nem tudjuk észben tartani. „Az ok, amely miatt nem tudjuk megkülönböztetni őket, az, hogy olyan nagyon hasonlóak, és az a képességünk, hogy fenomenális részleteket pontosan emlékezetben tartsunk, igen korlátozott” (112). A szerző egyszerre és ugyanarra a különbségre vonatkozóan állítja azt, hogy az érzékszerveink korlátai miatt *egyáltalán nem észleljük*, és azt, hogy mivel nagyon kicsi, *gyorsan elfelejtjük*. De hogyan tudunk gyorsan elfelejteni valamit, amit nem is vagyunk képesek észlelni? Továbbá megtudhatjuk: az időben egymást követő „kicsit különböző” tapasztalatok „különbsége az egyik tapasztalattól a másikhoz történő átmenet közben elvész; ezen alapul a megkülönböztetésükre való képtelenségünk” (112). De hogyan veszhet el egy átmenet közben valami olyasmi

II.

A második rész nehézségei már részben technikai jellegűek lesznek. Mivel a szerző által használt analitikus elmefilozófiai szakirodalom nagy részét nem ismerem, ezért ezzel a résszel kapcsolatban elsősorban a gondolatmenet belső logikájára, illetve a szövegben felmerülő olyan alapvető logikai, szemantikai, illetve nyelvfilozófiai fogalmakra és problémákra fogok koncentrálni, amelyek függetlenek az említett szakkérdésektől. A mű második fele, különösképpen az első három fejezet, a könyv legrészletesebben kidolgozott része. Érzékelhető, a szerző az itt található gondolatmeneteket rengeteg munkával, talán éveken át csiszolta, finomította. Igyekszik a szakirodalomnak a témára vonatkozó legeldugottabb szegleteit is felkutatni, minden fontos és kevésbé fontos érvet megvizsgálni és megválaszolni. Talán éppen emiatt ez a három fejezet a könyv legnehezebben olvasható és sokszor nehezen követhető része.

A szóban forgó fejezetek szinte kizárólag Hilary Putnam egy gondolatmenetével foglalkoznak, amely a megírása óta eltelt majdnem harminc esztendő alatt az internalista elmefelfogással ellentétes, úgynevezett externalista elmefilozófiai elképzelés alfája és ómegája lett. Az érv ugyan széles körben ismert, mégis a további érthetőség kedvéért érdemes itt felvázolni. Képzeljük el, hogy a földön kívül a világűrben van egy a vonatkozó szakirodalomban „Ikerföldnek” elkeresztelt bolygó. Ez a bolygó minden vonatkozásban „megegyezik”¹³ a mi földünkkel, kivéve, hogy az a folyadék, amely ott a mi világunk vizének szerepét játssza, kémiai összetételét tekintve nem H_2O , hanem egy más vegyület (XYZ). Ezen kívül semmilyen más tulajdonságában nem különbözik a víztől. Képzeljük el továbbá a két bolygót valamikor a daltoni kémia kialakulását megelőzően, és tegyük fel, valamiféle kozmikus véletlen folytán a két bolygón ekkor még a vízmolekula szerkezetén kívül *minden* tökéletesen megegyezik. (Azt is feltehetjük, ezt megelőzően is mindig így volt.) Ennek megfelelően ebben a korban egy földi szemlélő, ha valamiképpen eljutna az ikerföldre, semmilyen különbséget nem észlelné a földhöz képest; sőt, ha elég ügyesen „intézzük” (észrevétlenül kicseréljük a neki megfelelő, ikerföldön élő „ikerpárjával”), azt sem venné észre, hogy máshol van, s az ikerföldi vizet sem tudná megkülönböztetni a földi víztől. (Az előbbi, vagyis XYZ-t, napjaink földi szakirodalma „ivíznek” nevezi.)

(a különbség), amit csak az átmenet befejeztével lehetne egyáltalán érzékelni – merül fel az olvasóban óhatatlanul a kérdés. Világos, hogy a mű állításával ellentétben a „fenomenális szorítás” jelenségének lényegéhez nem is feltétlenül tartozik hozzá az időbeliség abban az értelemben, hogy az egymástól megkülönböztethetetlen tapasztalati párok tagjainak szükségképpen *egymás után* kellene adva lenniük. (Például két ily módon megkülönböztethetetlen geometriai alakzat vagy két ugyanilyen hang lehet egyszerre is adott.)

¹³ Az azonosság alatt a jelen írásban sem itt, sem máshol nem numerikus azonosságot kell érteni. Ennek megfelelően a kifejezést igyekszem minden releváns kontextusban idézőjelek között használni. A problémára a későbbiekben még kitérek.

Putnam azt állítja: mivel az ivíz nyilvánvalóan nem víz, így az ikerföldön használt „víz” szó nem a vízre (H_2O -ra), hanem az ivízre (XYZ-re) referál. Éppen ezért – feltéve, hogy az azonos jelentésű szavak referenciája nem lehet különböző, valamint hogy ez a jelentésre vonatkozó elv a gondolatkísérlet univerzumán belül is érvényes – nemcsak a „víz” szó ikerföldi referenciája, hanem annak *jelentése* is különbözni fog a „víz” szó általunk ismert jelentésétől. Elképzelhető tehát, hogy amikor egy földi lény (szakirodalmi neve Oszkár) és az ikerföldön élő ikerpárja ugyanazt a szót kimondja (a „víz” szót), akkor a két esetben a szó mást fog jelenteni. Ez érdekes módon annak ellenére így lesz, hogy Oszkár agya molekuláról molekulára megegyezik ikerpárja agyával. (Továbbá múltjuk is minden tekintetben megegyezik.) Putnam ennek megfelelően levonja a következtetést: „a jelentés nem a fejben lakozik”, hanem valahol *azon kívül*. Ez a szlogen némileg megvilágítja, miért is nevezik a nézetet externalizmusnak.¹⁴

Mielőtt részletesebben szemügyre vennénk a szerzőnek az érveléssel kapcsolatos álláspontját, hadd emeljek ki néhány az érvelés mögött meghúzódó fontos feltevést, illetve az érvelésben szereplő négy legfontosabb fogalom között fennálló néhány alapvető összefüggést. Ezeknek a későbbiekben fontos szerepe lesz.

A gondolatmenet először is azon alapul, hogy van értelme feltenni, két különböző lénynek (vagy akár két társadalom minden tagjának) lehet teljesen azonos múltja és molekuláról molekulára azonos agya. Ennek elvi lehetőségét, illetve értelmességét biztosítja a gondolatkísérletben az ikerföld-szituáció elgondolhatósága. Putnam érvéhez még az sem szükséges, hogy az ikrek *teljes* fizikai felépítése megegyezzen; elég, ha az agyuk vagy legalább az agyuk releváns része egyezik. (Ennek megfelelően Putnam a gondolatkísérletet egy alkalommal úgy módosítja, hogy abban az ikrek biológikuma bizonyos tekintetben eltérő. Egyikük szervezete ugyanúgy reagál az alkohol-víz keverékre, mint a másikuké a tiszta vízre. Láthatóan ez nem befolyásolja az érvelés előbbi verzióját: Putnam nyilván úgy véli, attól, hogy az alkoholt másként bontja le a szervezetük, még van értelme annak a feltevésnek, hogy az ikrek agya „azonos”).¹⁵

¹⁴ Putnam 1981. 19. Természetesen, ahogyan az köztudott, például már Frege és Husserl sem gondolták azt, hogy a jelentés a fejben lakozik, tehát maga a szlogen nem jelent különösebb újdonságot. Putnam azonban nem kíván ahhoz a fregei nézethez folyamodni, amely szerint a jelentéseket valamiféle „hatodik érzék” révén közvetlenül képesek vagyunk megragadni (Putnam 1981, 27), Husserl jelentésre vonatkozó nézeteit pedig valószínűleg nem ismeri. Az érvelés igazi érdekessége talán inkább abban rejlik, hogy látszólag azt is megmutatja, a jelentést nem határozza meg az sem, ahogyan a szavakat egy társadalom használja, ez pedig például Frege koncepciójából már nem következik.

¹⁵ Bár Farkas Katalin is úgy látja, Putnam érvéhez nem szükséges, hogy az ikrek teste minden részletében megegyezzen (pl. 79), az érvelésnek ez a változata érdekes módon szerinte mégis inkább azt mutatja, az ikrek fizikai egyezésének *egyáltalában* nincs szerepe Putnam érvelésében (77). Természetesen az érvelésnek ezt a változatát nem *kell* így, vagy még inkább *nem így* kell értenünk; nyugodtan érthetjük úgy: az érvelés *bizonyos* testrészek (pl. az agy releváns részei) azonosságát követeli csak meg.

Másodszor az érv feltételezi, lehetséges, hogy két különböző anyag egy bizonyos időpontban két különböző individuum (vagy akár az egész őket tartalmazó társadalmak) számára minden szempontból megkülönböztethetetlen legyen. Ha a hagyományos megfogalmazást követve a vizet vesszük ilyen anyagnak, akkor látszólag ez a feltevés ellentmond az előzőnek, hiszen a víz alkotóeleme az egész testnek, így az agynak is. Az ikrek agya – mivel bolygóikon a víz összetétele különböző – ekkor nem lehetne azonos. Ez azonban nem jelent komoly problémát az érv számára, hiszen – ahogyan azt a szerző is elismeri (76–77) – ezt a nehézséget könnyű kiküszöbölni: a víz helyett választhatunk egy olyan másik anyagot, amelyet az emberi test nem tartalmaz.

A harmadik számunkra fontos feltevés a jelentésre vonatkozó, már korábban említett elv. A nyelvi jelentés bizonyos értelemben meghatározza a referenciát: nem lehet két kifejezésnek ugyanaz a jelentése és más a referenciája. Ezt a Frege által is megfogalmazott elvet általában nem szokták vitatni. Ez lesz azonban az, amit a szerző a 7. fejezetben végül is felad. Gondolatmenetére a IV. részben tér ki.

Ha továbbá, negyedszer azt is feltesszük, bár ez már nem feltétlenül szükséges, hogy a molekuláról molekulára megegyező aggyal bíró egyedek *elméje* is azonos, pontosabban legalább azt, hogy az agy állapotai az előbbi értelemben meghatározzák az elmeállapotokat, akkor a két iker nyelvhasználatában a „víz” szó annak ellenére fog mást jelenteni, hogy eközben nemcsak az agyuk, hanem az elméjük is ugyanolyan, bármit értsünk is ezen. Ekkor tehát Putnam gondolatmenete azt is jelenti: „a jelentés nem az elmében lakozik”. Maga Putnam ennek megfelelően hol az elmére, hol valami fizikai entitásra (pl. fej, agy) hivatkozva fogalmazza meg a fenti gondolat kísérlet következményeit.¹⁶

Ha ezt az utolsó összefüggést nem tesszük fel, akkor lehetségessé válik Putnam jelentésre vonatkozó konklúziójához hasonló kijelentésre következtetni magával az elmével vagy más mentális entitásokkal kapcsolatban is. Az eredeti érvet ily módon variálva hamarosan megfogalmazták, „az elme sem a fejben lakozik”, vagy „az érzéki minőségek sem a fejben lakoznak”. Ezek a nézetek tehát már nem a *jelentésre* vonatkozó externalizmus esetei, de világos, van valami közös bennük: valamennyien bizonyos entitásokról (elme, jelentés, érzéki minőségek) azt állítják, a beszélő vagy beszélők bizonyos releváns testrészeinek *fizikai állapotai* nem határozzák meg őket. Ennyi az externalizmus minimális tartalma, ha azt „tradicionálisan” értjük.¹⁷

¹⁶ Lásd pl. Putnam 1981. 18–19. Ha elfogadjuk ezt a feltevést (amit nem kell feltétlenül megtennünk ahhoz, hogy például a jelentéssel kapcsolatban hagyományos értelemben véve externalisták legyünk), akkor természetesen a második feltevés már ebből következik.

¹⁷ A szerző „hagyományosnak” (80) vagy „tradicionálisnak” (86) nevezi azt az értelmezést, amelyben az ikrek (vagy legalább az agyuk valamely részének) *fizikai* egyezését tesszük fel, és amelyben ennek megfelelően a jelentés a *fizikai testhez* képest „külső”. Elismeri továbbá azt is, hogy az érvnek ez az értelmezése a legelterjedtebb (74).

Az érv a benne szereplő négy sarkalatos fogalom, vagyis az „agy”, az „elme”, a „jelentés” és a „referencia” között a fent megfogalmazott két pozitív összefüggésen kívül nem tételez fel más összefüggést. Az egyéb irányú meghatározottságokat az érv elfogadása mellett elfogadhatjuk, de akár el is vethetjük (kivéve természetesen azokat, amelyek következnek az érvből magából).¹⁸

III.

A második rész fejezeteiben a szerző Putnam érvét próbálja támadni. A 4. fejezetben nem cáfolja az érvet; úgy tűnik, inkább arra törekszik, hogy valamilyen átfogalmazza, valamilyen értelemben „elfogadható formára” hozza azt. Azt állítja: ha egyáltalán valahogyan értelmezni akarjuk az „ikerföld” fogalmán alapuló érvet, akkor *másként kell felfognunk*, mint ahogyan azt a leggyakrabban („tradicionálisan”) szokták. Át kell fogalmaznunk, pontosabban meg kell mondanunk, *mi is az*, ami a gondolatkísérlet egyik feltevésében az ott szereplő ikrek esetén *azonos* marad, mi tehát az, *amin* például a nyelvi jelentés *kívül* esik.

Erre a szerző szerint azért van szükség, mert a tradicionális értelmezéssel ezen a ponton van valami probléma: ellentétben azzal, amit az érv klasszikus verziója állít, Farkas Katalin szerint „az externalizmus valójában nem arról szól, hogy a releváns tények a testfelszínen belül, vagy azon kívül találhatók-e” (74). Sőt, gyakran úgy tűnik, állítása még ennél is erősebb: „a kikötés, amely a fizikai felépítés azonosságát követeli meg, *nem képes* biztosítani az externalista érv mondanivalóját. Ez azt jelenti, hogy az értelmezés, amely a »belső« a »testfelszínen belüliként« értelmezi, *inadekvát*” (75). „Az externalista tézisben a »belső« nem jelentheti a »testen belülit«, így egy másik interpretáció után kell néznünk” (78).

A szerző szerint tehát az externalizmus mellett szóló érvben az azonosként kezelt „entitás” *nem lehet* sem a test, sem az agy, sem bármi fizikai; az érv általunk adott rekonstrukciójában az első „feltevéssel” van valami probléma. Lásuk, mi, és azt is, miért!

A műből világos, éppen az ezt bizonyító érv a szerző legeredetibb hozzájárulása a második részben elemzett vitához. Továbbá nemcsak a rész, hanem az

¹⁸ Nem gondolom, hogy az itt felsorolt négy „feltevés” mint premissza ebben a formában egy az egyben szerepelne Putnam érvében, ha azt precízebben rekonstruálnánk. Ez különösen arra a feltevésre vonatkozik, amelyik az ikrek fizikai azonosságát (vagy annak lehetőségét, elgondolhatóságát) fogalmazza meg. Csupán azért igyekeztem ezeket az „érv feltevéseiként” megragadni, mert Farkas Katalin megfogalmazásaiból és az érvvel szemben felhozott egyik ellenvetéséből is úgy tűnik, az ikrek fizikai azonosságát ő az érv valamiféle feltevésének, egy abban szereplő kikötésnek vagy premisszának tekinti. (Például „a fizikai felépítés azonosságának *kikötésével* az externalista érv nem tudja elérni a célját” [75].) Máshol, ahol már a hagyományos ikerföld-érv egy általa módosított verziójáról beszél, úgy fogalmaz: az externalista érv ezen a feltevésen (illetve a szóban forgó verzió annak tagadásán) „alapul” (77). A problémára még később visszatérek.

egész mű jelentősége is nagyrészt ezen múlik. Ha azonban csupán a mű megfogalmazásaira hagyatkozunk, akkor ezen a ponton a gondolatmenet követhetetlené válik, és úgy tűnik, az egész érv egy fogalmi félreértésen alapul.

A szerző alapvető észrevétele szerint az externalista gondolatmenete egy az emberi testen kívül megtalálható anyag helyett megfogalmazható egy olyan anyaggal is, amely szükségképpen az emberi *testen belül*, sőt az *agyon belül* található. Az agyhártyagyulladás okozó baktériumról van szó. A szerző verziójában az ikreknek két különböző típusú baktériumtól van minden egyéb szempontból megkülönböztethetetlen agyhártyagyulladása (76). Mivel minden tapasztalatuk megegyezik, ezért elméjük azonos, ám ennek ellenére az „agyhártyagyulladás” szó, hasonlóan az eredeti érv „víz” szavához, mást fog jelenteni, amikor az egyikük, illetve amikor a másikuk használja azt. A műben szereplő új érv tehát nem abból indul ki, hogy az ikrek fizikuma azonos, hanem éppen abból, hogy az különböző. A szerző emiatt következtet arra, az eredeti érv *nem szólhat* arról, mi van a testen belül, illetve kívül.

Mint láttuk, a testen belüli tények azonossága (illetve ennek lehetősége) az eredeti externalista érvben egy *feltevés*, amelyet az érv elején *kikötünk*. Az érv azt állítja, ha *feltecsszük*, az ikrek (legalább részben) molekuláról molekulára megegyeznek, attól még az általuk használt szavak jelentése lehet különböző. Az ikrek fizikai „azonossága” tehát valóban nem az, *amiről az érv szól*, nem ez az érv „*poénja*”, de *nem is akar* az lenni. Ez egy olyan *feltevés* csupán, amelyből az érv *kiindul*.

Természetesen egy érvvvel kapcsolatban rámutathatunk, konklúziója az eredetitől *eltérő* feltevésekből is levezethető, és az adott fejezet kijelentései alapján azt kell gondolnunk, a szerző az agyhártyagyulladásos verzióval egy ilyen javaslatot kíván tenni. Ez azonban nem feltétlenül jelent az eredeti érv szempontjából valami lényegeset. Ezzel például még nem mutattuk ki, hogy amit az érv mondani akar, azt másként *kellene* mondani. Ez csak akkor következne, ha az eredeti feltevésekről belátnánk, azok valamiképpen nem igazak, ellentmondások, értelmetlenek, tehát hogy azokból *nem is lehet* vagy *nem érdemes* kiindulni. A műben azonban nem találunk ilyesmire utaló érvet.

A tény, hogy Putnam érvének konklúziója (vagy valami ahhoz hasonló) más feltevésekből is levezethető, esetleg releváns lehet még abban az esetben, ha az új érv az eredetinel *gyengébb* premisszákból indulna ki. Ez gyakran érdekes eredménynek számít, hiszen gyengébb feltevésekből kevesebb állítás következik. Leginkább úgy tűnik, a szerző az „agyhártyagyulladásos” példával valami ilyesmire kívánja felhívni a figyelmet.¹⁹ Ez ugyan valóban lehet érdekes, de sajnos az

¹⁹ Ezt talán legvilágosabban egy hipotetikus ellenvetés mutatja, amelyet Farkas Katalin saját elgondolásával szemben fogalmaz meg: „ha már van egy *erősebb* tézisünk, miért kellene egy gyengébbel bajlódnunk?” (78). Saját verzióját tehát nyilván „gyengébbnek” tartja az eredetinel. Ha az volna, különösebben nem is kellene indokolnia, miért érdekes az új verzió. Talán érdemes megadni: (az itt idézett használat szerint) egy *A* állítás logikai értelemben

új érv szóban forgó feltevése *nem* gyengébb, de nem is erősebb, mint az eredeti érv megfelelő premisszája, hanem egyszerűen annak tagadása. (Az új érv feltevése „az »ikrek« fizikai állapota *nem egyezik meg* molekuláról molekulára” állítás lenne.)

A szövegben ugyan találunk egy meglehetősen homályos analógiát, amely egy példán keresztül talán azt kívánja szemléltetni: az ikerföld-érv „agyhártyagyulladásos” verziója nem irreleváns az externalizmus számára, a párhuzam azonban ahelyett, hogy megvilágítaná a dolgot, inkább összezavarja azt; még az is nehezen értelmezhető, mit is szemléltet valójában.²⁰

Mivel a műből, mint már említettem, semmit nem tudunk meg arra vonatkozóan, *miért* is kellene az eredeti érv kiinduló feltevését tagadnunk, vagy helyette valami másból kiindulnunk, a szerző invenciója az externalizmus szempontjából egyszerűen irreleváns.²¹ Úgy tűnik, minden, amit ezzel kapcsolatban a szövegből ki lehet „hámozni”, azon alapul, a szerző az erősebb–gyengébb fogalom párt nem jól érti.

Érdemes azonban talán elrugaszkodni a műben ténylegesen használt kifejezésektől és megfogalmazásoktól. Ebben talán az is segít, ha Putnam érvét más-ként fogjuk fel. Talán Farkas Katalin szándékaihoz is közelebb jutunk, ha úgy fogalmazunk: az „ikerföld” elképzelésével Putnam csupán gondolatmenetének következő pontját kívánja alátámasztani: lehetséges, hogy (A:) két egyed agya

akkor és csak akkor erősebb egy *B* állításnál, ha minden, ami *B*-ből következik, *A*-ból is következik, de fordítva nem. (*A* ekkor abban az értelemben lenne erősebb, hogy több minden következik belőle, mint *B*-ből.) *B* gyengébb *A*-nál, ha *A* erősebb *B*-nél. Ekvivalens állítások egyforma „erősek”. Természetesen ha így értjük a dolgot, akkor abból, hogy egy állítás nem erősebb egy másiknál, nem következik, hogy gyengébb nála. Ugyanezek a relációk ennek alapján értelmezhetőek kijelentésekből álló halmazok között is.

²⁰ A megfogalmazás egy „analógiával” (78) kívánja szemléltetni az eredeti és az agyhártyagyulladásos érv (feltevéseinek) viszonyát. Ehhez az eredeti ikerföld szituációt „kiegészíti” egy újabb kikötéssel: ne csak azt tegyük fel, hogy az ikrek molekuláról molekulára meg-egyeznek, hanem „hordjanak »azonos« nyakkendőt is” (79). Ekkor meg lehet két olyan állítást fogalmazni, amelyek közül az egyik erősebb, mint a másik: ha „az ikrek nyakkendőben azonosak”, akkor ebből következtethetünk arra, hogy „nyakkendő nélkül is azok”, fordítva viszont nem. A „nyakkendőssé azonosságot” kimondó állítás tehát erősebb, mint a „nyakkendő nélkül” megfogalmazó, s így ha a nyakkendő nélküli verzióból is le tudunk vezetni egy olyan konklúziót, amelyet egy másik érv csak a nyakkendőös változathoz képes levezetni, akkor tényleg mondhatjuk, a „nyakkendőstlen verzió” bizonyos szempontból „érdekesebb” a másiknál. Lehetséges, bár a szöveg alapján távolról sem bizonyos, hogy a „nyakkendőös példával” egyszerűen ezt szándékozik szemléltetni a szerző. A párhuzam azonban így felállítva inkább zavaró, mintsem megvilágító erejű: mi felelne meg az azonos nyakkendőseknek a párhuzam másik oldalán? Az eredeti érvben szereplő víz, illetve ivíz anyaga? Ez nem lesz jó, hiszen a feltevés szerint ezek különböznek. Valójában az eredetileg szemléletesnek szánt kép teljesen homályos marad.

²¹ Érdekes módon a szerző egy ellenvetés formájában maga is megfogalmazza: amit az agyhártyagyulladás példája mutat, az irreleváns az externalizmus számára (78). A felvetést azonban az előbbi „párhuzamra” hivatkozva látszólag elutasítja (79). Később azonban (80–81) ismét visszatér rá, mintha maga sem lenne bizonyos abban, hogy sikerült azt megnyugtatóan elintéznie.

(sőt az egész őket körülvevő társadalom) molekuláról molekulára megegyezik; (B:) az elméjük is megegyezik; ám ennek ellenére nem igaz, hogy (C:) minden általuk használt kijelentés jelentése megegyezik. Tömörebben megfogalmazva ezzel azt állítja, hogy az „A és B és nem C” kijelentésnek *van modellje*. Ebből Putnam arra következtet, hogy sem az agy, sem az elme nem határozza meg a jelentést. (Mint már említettem, számára valószínűleg a második kijelentés következik az elsőből.)

A szerző verziója ezzel szemben annyit mutatna, hogy a „nem A és B és nem C” állításnak is van modellje. Ebből Farkas Katalin jogosan következtetne egyrészt arra, hogy a „B és nem C” állítás *független* A-tól,²² másrészt arra az *eredetinel gyengébb konklúzióra* is, hogy az elme nem határozza meg a jelentést, arra azonban már nem, hogy emiatt az eredeti érvek lenne valamilyen problémája (vagy az új érvek valamilyen előnye), amely miatt az externalistának ezt az általa feltalált verziót *kellene* valamiképpen elfogadnia és védelmeznie.

Ezen felül az is igen kérdéses, valóban van-e „modellje” a szerző által megfogalmazott állításnak („nem A és B és nem C-nek”). A mű szövege mintha többször is azt sugallná: ha elfogadjuk az eredeti érvet, akkor el kell fogadnunk az „agyhártyagyulladásos” verziót is. „Úgy tűnik, bármilyen motiváció húzódik is meg az eredeti érv mögött, az jelen van az agyhártyagyulladásos érv esetében is” (77). „Nyilvánvalónak tűnik számomra, az agyhártyagyulladás-érv értelme (*the point of the argument*) egészen pontosan ugyanaz, mint a víz-érvé” (78). Ha ezek a megjegyzések azt sugallják, hogy a Putnam által megfogalmazott állítás modelljei az új állításnak is modelljei, akkor ezzel valami hamisat sugallnak. Ugyanez a helyzet, ha úgy értjük őket: a két érv konklúziója pontosan megegyezik. Ha a két érv valamiféle „feltevéseinek” azonosságára gondolunk, a helyzet még rosszabb.

Az eredeti ikerföld-érv második „feltevése”, amely szerint két különböző, testünkön kívül levő anyag tűnhet az ikrek vagy akár egy egész társadalmuk számára minden szempontból megkülönböztethetetlennek, nyilvánvalónak tűnik (ilyen lehetett talán a „földi társadalmon belül” egy időben az arany és a felfedezése után „bolondok aranyának” nevezett anyag esete). Jóval problémásabb azonban ugyanezt feltenni, ha a szóban forgó anyag éppen az *agy* egyik összetevője, ahogyan az a szerző verziójában van. Farkas Katalin ugyanis az „agyhártyagyulladás” esetével nem állíthat csupán annyit: pusztán az ikrek betegségét

²² Ezzel ekvivalens lenne az a megfogalmazás, hogy az elmeállapotok azonosságának kikötése gyengébb, mint a fizikai állapotok azonosságának kikötése (vagyis az elmeállapotok azonosságából nem következtethetünk az agy releváns részeinek azonosságára, csak fordítva), mivel lehetséges, hogy két különböző agyi állapotban levő személy azonos elmeállapotban legyen. (Ezen alapulna a szerző javaslata: a külső-belső megkülönböztetést ne a test, hanem az elme „határai” mentén vonjuk meg.) Bármennyire is távol áll ettől a mű tényleges szövege, talán így kell azt értenünk. Ezt ugyan valóban meg lehet fogalmazni az erősebb/gyengébb fogalom pár segítségével is, ám ettől, amint arra azonnal kitérek, maga az állítás sajnos nem lesz kevésbé problematikus.

okozó *baktérium* különböző összetételű, ám az *agyuk* ettől függetlenül még azonos. Ahhoz, hogy érve megkülönböztethető legyen az eredeti érvtől, azt kell állítania, az új gondolat kísérletben éppen az ikrek *agya* (mégpedig éppen a releváns szempontból) *különböző*.²³ Az új érv tehát az eredeti érv második feltevését (illetve azt az állítást, hogy a fentebb vázolt kijelentésnek van modellje) csak egy újabb feltevéssel képes alátámasztani: lehetséges, hogy két olyan egyed számára, amelyek agya (releváns szempontból) különböző, minden ugyanolyannak tűnik, tehát lehetséges, hogy az elméjük ennek ellenére „azonos” legyen. Ezzel azonban minden indoklás nélkül elfogadnánk egy olyan feltevést, amelyet az eredeti externalista érv *nem* tételez fel, és amely így önmagában talán egyáltalán nem is nyilvánvaló.²⁴

A műben bevezetett új érv externalista nézőpontból nem pusztán irreleváns, hanem egy olyan újabb, az általam kezdetben kiemeltéktől különböző feltevésen alapul, amelyet a szerző nem indokol, és amely valójában kétségesnek is tűnik.

Ha eltekintünk is ettől az egész mű szempontjából nagyon alapvetőnek tűnő nehézségtől, akkor is komoly értelmezési problémákba ütközünk. Az 5. és a 6. fejezet azt kívánja megmutatni, hogy az ikerföld-érv ily módon kapott új verziójának *feltevései* csak internalista szemszögből értelmezhetőek. Mivel *maga az érv*

²³ Nem vagyok egészen biztos abban, hogy a szerző által választott példa ezt a célt megfelelően szolgálja, tehát hogy az agyhártyagyulladás betegsége az agynak azokat a területeit is megtámadja, amelyek az „agyhártyagyulladás” szó jelentésének felfogásakor szerephez jutnak, de természetesen nem zárható ki, hogy esetleg van a célnak ténylegesen megfelelő „agybaj” is.

²⁴ A megjegyzés első feléhez: az eredeti ikerföld-érv, ha hozzá vesszük a kezdetben kiemelt negyedik feltevést is (amit persze nem kell megtennünk), csak annyit tételez fel, hogy ha az ikrek agya *azonos*, akkor az elméjük is azonos. Emellett az externalista természetesen nyugodtan elfogadhatja azt az *ettől különböző* feltevést is: ha az ikrek agya *különböző*, akkor az elméjük is különböző. Az utóbbi elvvel kapcsolatban ugyanis a fenti, negyedik feltevés elfogadásakor *semmilyen* elkötelezettséget nem tett. Elvetheti, de akár el is fogadhatja azt. Putnam például azzal együtt, hogy a negyedik feltevést elfogadja, az agy és az elme között fennálló, itt említett „fordított irányú” meghatározottságot a funkcionalizmus nevében elutasítja. Szerinte értelmes azt állítani: lehet két teljesen különböző fizikai felépítésű, de funkcionálisan azonos rendszer *elmeállapota* azonos (Putnam 1981. 4. fejezet, pl. 78–79). Ő tehát – szemben a szerzővel – megpróbálja végiggondolni ezt a lehetőséget. Ez azonban természetesen egy olyan meggyőződés, amely *hozzátesz valamit* ahhoz, amit a hagyományos ikerföld érv konklúziója feltételez.

Ami a megjegyzés második felét illeti: amikor Farkas Katalin kétségbe vonja, hogy a mentális egyezésnek a fizikai egyezés „bármely elmélet szerint szükséges feltétele lehetne” (87), akkor talán csak arra gondol, senki nem tagadná annak lehetőségét, hogy az ikrek *részben* (pl. irreleváns szerveikben) akkor is eltérhetnek fizikailag, ha mentálisan megegyeznek. Azt azonban korábban ő maga is állítja: „bizonyos esetekben az internalista és az externalista boldogan egyetérthet abban, két szubjektum belső fizikai különbsége maga után vonja elmebeli különbségüket is; például olyan esetekben, amikor a belső különbség olyan agyi állapotokat érint, amelyek nyilvánvaló kapcsolatban állnak az elmebeli reprezentációkkal” (79). Tehát talán mégsem képtelenség (még a szerző szerint sem) legalább annyit állítani: az agy *releváns* részeinek fizikai egyezése szükséges és nem pusztán elégséges feltétele a mentális egyezésnek.

viszont azt mutatja: az internalizmus hamis, ezért érdekes módon mindebből az következik, hogy ha az érv feltevéseit a szerző által javasolt internalista módon értelmezzük, akkor – feltéve, hogy maga az érv még tartható – az internalizmus hamis. Ebből azonban logikailag, vagyis szükségképpen következik, hogy az internalizmus hamis. Emiatt – hacsak a szerző célja a 4–6. fejezetekkel nem az, hogy kimutassa: saját álláspontja logikailag hamis – sürgősen szükség van egy újabb évrre, amely végre felmutat valamit azzal kapcsolatban, hogy *maga az externalista érv* miért nem tartható. Bár magából a műből ez természetesen nem derül ki, de ennek a feladatnak a megoldása felé egészen a 7. fejezetig egyetlen lépést sem tesz a mű gondolatmenete. Így az utolsó fejezetben található érv az előző három fejezet nélkül ugyanolyan világosan mutatná az externalizmus tartathatlanságát, mint azokkal együtt, sőt... A könyv legnagyobb részét kitevő fejezeteknek tehát véleményem szerint *az* a legsúlyosabb problémája, hogy még ha eltekintünk is attól, hogy a 4. fejezet őket megalapozó érve nagyon nem tűnik meggyőzőnek, akkor is rejtély marad, mi lehet a szerepük a mű egész gondolatmenetén belül.²⁵

²⁵ Azt hiszem, az 5. fejezet bizonyos problémái valójában még ennél is súlyosabbak. A fejezet fő kérdése az, hogy ha az externalizmus melletti „ikerföld-érv” a 4. fejezetben „kimutatott” nehézség miatt nem alapozható az ikrek molekuláról molekulára való fizikai azonosságának relációjára, akkor *milyen reláció* kapcsolhatja őket össze. A szerző ebben a fejezetben végigvesz és elutasít három, az externalizmus számára a 4. fejezet után még talán választható, általa „episztemikusnak” nevezett relációt, és – még a 4. fejezet végén – ismerteti az egyedül elfogadható, ám csak az internalizmus szemszögéből értelmezhető, „metafizikainak” nevezett relációt is. Az utóbbi az egyedelem elméjének, vagyis az ikrek számára adódó fenomenális tulajdonságok összevetésén alapul. Az első probléma éppen ezzel kapcsolatos. Érthetetlen marad ugyanis, hogy miként lehetne eldönteni, a metafizikai reláció fennáll-e két különböző szubjektum vagy az őket tartalmazó szituációk között. Ha nem hivatkozhatunk az ikrek azonos fizikumára (sőt semmi fizikaira), akkor felmerül a kérdés, min alapulhat közöttük a metafizikai reláció, vagyis mi az alapja a szerző azon állításának, hogy az ikrek tapasztalatfolyamának minden fenomenális tulajdonsága megegyezik. A reláció, azt hiszem, a kifejezés legrosszabb értelmében, valóban „metafizikai”. Akkor tudnánk megállapítani, hogy fennáll-e vagy sem, ha képesek lennének két, tőlünk különböző szubjektum elméjébe bepillantást nyerni, és összevetni tapasztalataikat. A másik fő probléma abból adódik, hogy Farkas Katalin éppenúgy az relációk által összekapcsolt „ikerszituációk” közé sorol különböző kontrafaktuális helyzeteket (lehetséges világokat), mint különböző kontextusokat tartalmazó szituációkat (4.4). Az ikerföld-érv azonban, ha közelebbről szemügyre vesszük, *csak* úgy fogalmazható meg, hogy abban a két iker két *különböző* individuum, a releváns szituációk pedig nem különböző lehetséges világok vagy a releváns szempontból kontrafaktuális helyzetek. (Ennek miértjére az utolsó részben térek ki.) Egy relációval kapcsolatban emiatt akkor merülhet egyáltalán fel, hogy alkalmazható az ikrek szituációinak összevetésére, ha az fennállhat két *különböző* individuum (illetve azok szituációi) között is. A szerző verziójában a metafizikai reláció ilyen, az episztemikus relációk viszont nem. Ezért az utóbbiakkal kapcsolatban *fel sem merülhetne*, hogy a szóban forgó szituációk összehasonlításában használjuk őket. Mindez továbbá a mű szövegéből azért nem rögtön nyilvánvaló, mert a szerző az episztemikus relációk esetében nem határozza meg szabatosan, hogy azok milyen tartományokon vannak értelmezve, és így a megfogalmazásai a gondolatmenet pillanatnyi érdekeinek megfelelően folyamatosan ide-oda „csúszkálnak” különböző lehetőségek között. Emiatt az 5. fejezet legnagyobb része értelmezhetetlenné, a mondanivaló pedig gyakran kivethetlenné válik. Számomra ezek a részek

IV.

A 7. fejezetben a szerző végül elérkezik az ikerföld-érvvel kapcsolatos igazi ellenvetéséhez, amely már független az előző három fejezet problémáitól. Érzésem szerint itt egészen közel kerül ahhoz, hogy az érveléssel kapcsolatban egy releváns észrevételt fogalmazzon meg, ám végül elszalasztja ezt a lehetőséget.

A fejezetben a tradicionális érv harmadik feltevésével száll vitába, vagyis azzal, hogy a jelentés meghatározza a referenciát.²⁶ Farkas Katalin szerint „nem állíthatjuk, hogy a jelentés (vagy a tartalom) *önmagában* meghatározza az igazságértéket” (167). Ezt számára az a tény mutatja, hogy ugyanaz a mondat, ugyanabban a jelentésben véve „különböző lehetséges világokban rendelkezhet különböző igazságértékekkel” (170). „A bifokális lencse feltalálója férfi” állítás például hamis lesz egy olyan világban, amelyben a bifokális lencsét a mi világunktól eltérően nem Benjamin, hanem Deborah Franklin találta fel, ami, mivel egy esetleges állításról van szó, semmiképpen sem lehetetlen (166–167).²⁷

tűnnek a mű igazi mélypontjának. (Ezzel az itt csak felvázolt véleményemmel természetesen az analitikus elmefilozófia nem minden szakértője ért egyet. Egy a műről szóló korábban megjelent recenzió az ötödik fejezetet „a könyv talán legeredetibb részének” minősíti [Tőzsér 2008. 307]. Bár a recenzió szerzője nem bocsátkozik a rész közelebbi elemzésébe, állítása mégsem meglepő, hiszen szerinte „a *The Subject's Point of View* az egyik legnagyobb filozófiai mű, amelyet magyar filozófus valaha is írt”, amihez személyes véleményként még hozzáteszi: „az én szememben a legnagyobb” [303].)

²⁶ A fejezet alapján gyakran úgy tűnik, a szerző a kijelentések jelentését azonosítja egy bizonyos típusú mentális tartalommal (az ún. intencionális tartalommal), ahol a mentálist a korábban bevezetett pszichológiai értelemben kell vennünk. Ezt minden további nélkül megtehetnénk, ha már sikerült volna megcáfolnia a Fregétől, Husserltől, Wittgensteintől származó, vagy akár az „ikerföld” elképzelésén alapuló, ennek ellenkezőjét mutató érveket. (Ez utóbbi azt mutatja, az elme nem határozza meg a jelentést, amiből következik, hogy az nem lehet semmilyen értelemben sem mentális tartalom.) Az természetesen egy érdekes kérdés, hogy ha a jelentés nem mentális tartalom, akkor hogyan ragadjuk meg például a megértés, tudás, meggyőződés aktusai révén, de ezzel a kérdéssel a szerző maga nem foglalkozik. Mivel, ha jól értem, a szerző célja a 7. fejezetben éppen az ikerföld-érv cáfolata, ezért itt még semmilyen értelemben nem feltételezheti: a jelentés mentális tartalom. Ennek megfelelően gondolatmenetének azt a részét vizsgálom, amely függetleníthető ettől a kérdéstől. Értelmezésem szerint a fejezetben szereplő érv lényegi része ilyen.

²⁷ A szerző azt állítja, hogy még egy *adott világon belül* is változhat ugyanannak a kifejezésnek ugyanabban a jelentésben véve az igazságértéke (170–171). Erre példaként a „Te Judy vagy” állítást említi abban a két esetben, amikor a mi földünkön élő Judy-ra, illetve az ikerföldön élő Trudy nevű, vele azonos ikerpárjára alkalmazzuk. Állítása szerint az első esetben az állítás igaz, míg a másodikban hamis lesz (170). Ha azonban „Trudy” csak az ikerföldön élő, ott „Judy”-nak nevezett lény *földi* elnevezése, akkor a „Te Judy vagy” ikerföldön is igaz lesz. Ha viszont Trudy-t ikerföldön is „Trudy”-nak hívják (ez nem derül ki a szövegből), akkor nem teljesen azonos Judyval, és az indexikusok általánosan elfogadott értelmezésével összhangban mondhatjuk, mivel a két különböző kontextusban használjuk a „Te” kifejezést, azok és az őket tartalmazó állítások jelentése is különböző lesz (valójában ha az ikerföldet egy másik kontextusnak tekintjük, akkor ez már az előző esetben is fennáll). A példa tehát nem megfelelő, és véleményem szerint ilyen példa elvi okoknál fogva egyáltalán nem adható meg.

A szerző állítása, hogy ugyanahhoz a jelentéshez tartozhatnak különböző igazságértékek, azon alapul, hogy szerinte ha a jelentésre vonatkozó, általa itt vitatott elv érvényességét az *aktuális világra* korlátozzuk, és azt állítjuk, hogy lehetséges világokban nem érvényes, akkor egy teljesen önkényes döntést hozunk, amelyet nem tudunk megindokolni.

Ezt két tézissel igyekszik alátámasztani. Egyrészt véleménye szerint nem tudjuk megmagyarázni, miért kellene megkülönböztetnünk a különböző, az aktuális világban fennálló, például tér-időbeli kontextusokat a lehetséges világokat átfogó „modális kontextustól”: „A lehetséges világokon átívelő esetek nem állíthatóak párhuzamba az időpontokon, helyeken vagy a releváns személyeken átívelő esetekkel. De miért is ne lennének párhuzamba állíthatóak?” – teszi fel a kérdést a szerző (169).

Első pillantásra nem világos, mennyiben is segítené elő a szerző célkitűzéseit, ha a kétféle kontextust párhuzamosnak tekintenénk, hiszen az aktuális világban fennálló kontextusokra érzékeny, úgynevezett indexikus kijelentések esetében (pl. „tegnap itt esett az eső”) *fenntartható* a fregei elv: a jelentés meghatározza a referenciát. Husserltől kezdve ugyan ezeknek a kijelentéseknek a jelentésén belül szokás megkülönböztetni egy réteget, amely a különböző kontextusokban állandó – ezt az analitikus filozófiában Kaplan óta *karakternek* nevezik –, de az is világos, ez a réteg önmagában még nem tudja meghatározni a kijelentés igazságértékét. A teljes jelentés megragadásához kell egy másik *jelentés*réteg is – ezt szokás *tartalomnak* nevezni –,²⁸ amely már a kijelentés igazságértékével együtt változik kontextusról kontextusra. A *teljes* jelentés tehát ezekben az esetekben is meghatározza az igazságértéket.

Ennek megfelelően, egy második lépésben, a szerző az esetleges állítások teljes jelentését az indexikus állítások *karakterének* mintájára próbálja meg felfogni, amely független a kontextusoktól, tehát nem változik a kontextusokkal és az általuk meghatározott igazságértékekkel együtt. (A karakter tehát önmagában nem határozza meg a referenciát.)

Azonban a gondolatmenet során Farkas Katalin egyszerűen figyelmen kívül hagy több olyan problémát is, amelyek nyilvánvalóan mutatják, miért is nem lehet egyrészt a teljes jelentést az indexikusok *karakterének* mintájára felfogni, másrészt a lehetséges világokat és a kontextusokat egyformán kezelni; miért kell tehát jelentés és referencia itt tárgyalt kapcsolatát az aktuális világra korlátoznunk.

Egyrészt világos: egy indexikus állítás legalapvetőbb jelentésrétegét, a karaktert, a kontextustól függetlenül meg tudjuk ragadni, vagyis az indexikus állítá-

²⁸ Egy rögzített indexikus kifejezés esetén a karakter egy kontextusokhoz intenziókat (szűkebb értelemben vett jelentéseket) rendelő függvény. A tartalom viszont, amely nem más, mint az intenzió, egy lehetséges világokhoz referenciát (extenziót, pl. igazságértéket) rendelő függvény; lásd (Kaplan 1989. 501–502, illetve 505).

sokból érthetünk valamit anélkül, hogy a teljes jelentésüket fel tudnánk fogni. Éppen a jelentés további, második rétegét, a tartalmat határozzák meg a releváns kontextusok. Ezért különböztethető meg az az eset, amikor egy indexikus kifejezéseket tartalmazó kijelentést a kontextus hiánya miatt nem *teljesen* értünk, vagyis csak a karakterét tudjuk megragadni, és az, amikor értjük, tehát a teljes jelentését felfogjuk, de esetleg nem tudjuk még eldönteni az *igazságértékét*. Az utóbbi kérdés csak a teljes jelentés megragadása után merülhet fel.

Ha például valaki a tömegben rámutat egy emberre, és azt mondja, „az ott az apám”, akkor valamit ugyan megragadunk az általa kifejezett jelentésből, amikor azt kérdezzük: „Melyik emberre gondolsz?”, de még nem értjük azt teljesen. Egészen más a helyzet, amikor már felfogtuk a teljes jelentést, de esetleg nem tudjuk eldönteni, hogy igazat mond-e. Ekkor azt kérdezzük: „Tényleg?” Az utóbbi, vagyis az *igazságértékre* vonatkozó kérdés *csak akkor* merülhet fel, ha az elsőre, vagyis a *teljes jelentésre* vonatkozó kérdést már tisztáztuk. Ez utóbbit tehát még nem ragadtuk meg, amikor a karaktert felfogtuk, és ez alapján az első kérdésünket feltettük. A jelentés ezeknek a kijelentéseknek az esetében tehát nem azonosítható a karakterrel.

Másképp már ezek az észrevételek is mutatják, miért is kell a kontextusokat megkülönböztetni a lehetséges világoktól. Amíg az indexikus kijelentések esetén az aktuális világban fennálló kontextus annak feltétele, hogy megértsük a kifejezés *teljes jelentését*, addig az igazság vagy a referencia kérdése egy olyan további probléma, amely csak *ez után* merülhet fel. A lehetséges világ fogalmának az utóbbi kérdésben van csak szerepe. A kontextus nem *közvetlenül* a referencia vagy az igazság, hanem a jelentés (tartalom, intenzió), és csak *ezen keresztül* a referencia feltétele. Ha a tér-időbeli kontextusokat a lehetséges világokhoz hasonlóan közvetlenül az igazság feltételeinek tekintjük, akkor ezt a fontos különbséget nem tudjuk megragadni.²⁹

²⁹ A releváns kontextusokról a szerző gyakran állítja, hogy indexikus állítások esetében meghatározzák az *igazságértéket*, de általában nem teszi hozzá: ezt csak a jelentés (tartalom) meghatározásán keresztül képesek megtenni (pl. 169). Már a kontextusok lehetséges világként való kezelésén alapul például a szerzőnek egy az 5. fejezetben megfogalmazott ellenvetése is. Állítása szerint a földön élő Oszkár „Lucindára gondolok” kijelentése ikerföldön „– mivel ott ő nem Lucindára gondolna, hanem inkább Lucinda Doppelgängerére – nem lenne igaz”. Ebben a kontrafaktuális szituációban „Oszkár ikerföldön nő fel, és sohasem találkozik Lucindával, csak annak Doppelgängerével (akit szintén »Lucindának« hívnak)” (118). Világos azonban, hogy az ikerföld Putnam érvében egy olyan kontextus, amely a gondolatkísérletbeli földdel egy tér-időben helyezkedik el, és a gondolatkísérleten belül nem egy lehetséges világ része. (Ezen természetesen nem változtat, hogy az *egész gondolatkísérletbeli szituáció* egy kontrafaktuális helyzet.) A szerző idézett állítása ennek megfelelően, ha az eredeti gondolatkísérletben Oszkár ikerföldön élő *ikerpárja*, Ioszkár szájából hangzana el, éppen úgy igaz lenne, mint Oszkár ugyanilyen kijelentése, csak – mivel a bennük szereplő egyik kifejezés másra referálna a két esetben – más lenne a két kifejezés jelentése. Ha azonban az ikerföld a gondolatkísérleten belül egy lehetséges világ (egy része) volna, vagyis az ikerföld szituáció ott egy kontrafaktuális helyzet lenne, és *maga* Oszkár a tényekkel ellentétben „az ikerföldön nőne fel”, ahogyan azt a szerző állítja, akkor, mivel a nevek úgynevezett merev

Ezen felül sokszor úgy tűnik, a szerző nem a kontextusokat emeli a lehetséges világok szintjére, hanem a lehetséges világokat kezeli a kontextusokhoz hasonlóan a „külvilág” részeként. Tulajdonképpen már ezen alapul az a nézete is, hogy egy kijelentésnek lehet azonos a jelentése két különböző lehetséges világban. Amikor ugyanis így fogalmazunk, akkor ezt nem úgy kell értenünk, mint amikor azt állítjuk, két szó jelentése azonos két különböző országban. Az előbbivel egyszerűen azt fejezzük ki: mivel egy adott kifejezés rögzített jelentését (vagy legalábbis annak egy aspektusát) a lehetséges világok *segítségével fejtjük ki*, ezért *nincs is értelme* azt állítani, hogy különböző lehetséges világokban ugyanannak a kifejezésnek különböző legyen a jelentése. (Ugyanezért szigorú értelemben az sem mondható, egy kifejezés jelentése megegyezik két lehetséges világban. Legfeljebb azt mondhatjuk, *egy kifejezés jelentése* ugyanazt az igazságértéket veszi fel két lehetséges világban.)³⁰

Ugyanígy, amikor úgy fogalmazunk: egy állítás igaz vagy hamis egy lehetséges világban, akkor ezt nem ugyanúgy értjük, mint amikor egyszerűen úgy fogalmazunk, egy állítás aktuálisan igaz vagy hamis. Az „aktuális” világban például az esetleges állítások igazságértékét *felfedezzük*, a lehetséges világokban közvetlenül vagy közvetett módon *posztuláljuk*. Ahogyan Kripke lényegre törően összefoglalja: „a »lehetséges világokat« nem *felfedezzük* – például nagy teljesítményű teleszkópok segítségével –, hanem *kikötjük*, hogy léteznek.”³¹

jelölők, a „Lucinda” név „ott” ugyanarra a személyre „referálna”, mint a földön, tehát ebben az esetben meg sem lehetne Putnam gondolatkísérletének a szerző által megadott verzióját „Lucinda Doppelgängerével” fogalmazni, mert „ott” őt nem hívhatnák „Lucidának”.

³⁰ Jól szemlélteti ezt a zavart a szerző következő állítása: „Azt gondolom, a legelszántabb externalista is elismerné, legalább bizonyos, nagyon általános leíró tartalmakhoz nem tartozik lényegileg hozzá az igazságértékük, tehát az lehet igaz az egyik világban és hamis a másikban” (167). Az állítás elejét, azt hiszem, bátran kiterjeszthetjük bármely állítás tartalmára és bárkire, aki érti, mi egy állítás jelentése, tartalma, ha azt intenzióként fogjuk fel, hiszen az egy olyan *függvény*, amely különböző világokban esetleg különböző igazságértékeket rendel egy állításhoz. Szigorú értelemben nincs tehát értelme azt állítani, hogy bármilyen módon is „*egyetlen* igazságérték tartozna hozzá”. Ebből azonban az is következik: a szerzőnek a „tehát” után levont konklúziója ebben a formában nem érthető.

³¹ Kripke 1980. 44. Erre a második fajta zavarra példa, amikor a szerző a referenciát meghatározó tényezőket egységesen a „külvilág” címszó alá sorolja (170). Máshol például azt írja: „a kiértékelés körülményeinek azt az aktuális szubsztanciát kell magukba foglalniuk, amellyel a szubjektum kauzális kapcsolatban van, amikor a kifejezés referenciáját meghatározza” (174). Ha azonban a „kiértékelés” kifejezést lehetséges világokkal kapcsolatban használjuk, akkor azt a logikai használatot kell szem előtt tartanunk, amelyből ezek a fogalmak erednek. Ekkor rögtön világossá válik: egy lehetséges világ, amely a „kiértékelés körülményeit” megadja, nem azonosítható egy kontextussal (és ez nem csak modális kijelentések esetében van így, bár azok esetében közvetlenül nyilvánvaló). Amikor például egy következtetés során abból a premisszából indulok ki, hogy „a katicabogarak kék színűek”, akkor posztulálok egy lehetséges világot (modellt), amelyben *kikötöm*, hogy a „katicabogár” kifejezésnek megfeleltetett érték (absztrakt entitások egy osztálya) a „kék” szónak megfeleltetett posztulált érték része legyen. Azután amikor a konklúziót „kiértékelem”, akkor azt a világot veszem tekintetbe, amelyet a premisszában szereplő kifejezések jelentése alapján posztuláltam. Ennek során azonban nem kell sem az aktuális katicabogarakkal, sem azok színével kauzális kapcsolatba kerülnöm.

Ezen a két konceptuális problémán kívül, harmadszor, Kaplan világosan rámutat, a kontextusok és a lehetséges világok egyéb okok miatt sem kezelhetők egy szinten. (Nem lehet őket egy úgynevezett indexekből álló rendezett *n*-es elemeiként egységesen kezelni, vö. Kaplan 1989. VII.) Farkas Katalin egy alrészben (7.6) ugyan megemlíti ezt, de úgy tünteti fel, mintha Kaplan ellenvetéseinek csupán „logikai” jelentőségük, míg az ő externalizmussal szemben felhozott érveinek valamiféle „metafizikai” (176), illetve „pszichológiai” (178) relevanciájuk lenne, tehát mintha a két gondolatmenet valójában nem állna egymással ellentmondásban. Mivel én úgy gondolom, hogy ami logikailag érvényes, annak óhatatlanul érvényesnek kell lennie metafizikai és pszichológiai kontextusokban is, ezért számomra ezek a kijelentések egyszerű „ködösítésnek” tűnnek. A releváns kérdésnek nyilvánvalóan semmi köze például ahhoz a szerző által „pszichológiai” nevezett elvhez, hogy az elmeállapotok meghatározzák-e a jelentést (uo.), viszont ugyanilyen nyilvánvaló közülük van ahhoz a logikai-szemantikai kérdéshez: a jelentés meghatározza-e a referenciát.

Érdemes újra kiemelni: a szerzőnek az externalizmussal szemben megfogalmazott „ellenvetése” nyelvi jelentés és referencia fregei viszonyának megkérdőjelezésén alapul. Szerinte az ezt a viszonyt meghatározó jelentés fogalmát az indexikusokat nem tartalmazó esetleges állítások esetén az indexikus állítások karakteréhez hasonló módon kell kezelnünk. Ez a nézet óhatatlanul maga után vonja azt a másikat, hogy a lehetséges világok kontextusokként kezelendők. Ezek a tézisek *éppen azzal* a logikai-szemantikai kérdéssel állnak kapcsolatban, amelyre Kaplan észrevételei vonatkoznak. Az utóbbiak ugyanolyan egyértelműen mutatják, a szerző elképzelései *nem tarthatóak*, mint ahogyan azt már a korábban megfogalmazott két észrevétel is mutatta.

A lehetséges világ fogalmával történő szokásos visszaélések vizsgálata helyett próbáljunk követni egy olyan Putnam eredeti érvére vonatkozó gondolatmenetet, amelynek csírái talán ott rejlenek a szerző elképzelései között is. A gondolat kísérletben szereplő ikrek fizikai felépítése ugyanaz. Ha elfogadjuk, hogy ez meghatározza az elmeállapotaikat is, akkor ugyanolyan lesz az elméjük: „szubjektív nézőpontjaikból nézve” minden ugyanolyannak fog tűnni számukra. Mivel a modern kémia kialakulása előtt vagyunk, tehát a két bolygó társadalmában még a szakemberek is ugyanúgy használják a „víz” szót, mint Oszkár és ikerpárja, így a két kifejezést mindkét bolygón az *egész társadalom* ugyanúgy használja.

Valójában ugyanígy járunk el, ha aktuálisan igaz premisszákból kiinduló következtetéseket vizsgálunk, bármennyire is csábító ilyenkor absztrakt, posztulált entitások helyett az aktuálisan adott „dolgokat” tekinteni a modell elemeinek. A fent megfogalmazottak nemcsak a szemantikai értelemben felfogott igazságra, hanem a szemantikai értéként felfogott referencia fogalmára általában igazak. Azt minden szinten meg kell különböztetnünk a tapasztalt világot benépesítő „intencionális tárgytól”, a „dolgoktól”. (Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a két fogalomnak semmi köze ne lenne egymáshoz, ennek részleteit azonban itt nem áll módomban kifejteni, és a jelen mondanivaló szempontjából ez nem is szükséges.)

Talán joggal merül fel a kérdés, mi értelme van ekkor azt állítani, a két kifejezés jelentése mégis különböző? Putnam maga is csak a „másik oldalról” indulva, csak a referencia különbségéből „indirekt” módon következtet a jelentések különbségére.

Egyetérthetünk tehát Farkas Katalinnal, ha úgy gondolja: két társadalomban, amelyekben minden mindenkinek ugyanolyannak tűnik, és mindenki ugyanúgy használja a nyelvet, a társadalmak tagjai által használt kifejezések jelentése nem lehet más (még akkor is egyetérthetünk vele, ha ő más okból gondolja ugyanezt). Ő azonban ennek ellenére fenntarthatónak, sőt fenntartandónak tartja, hogy a két társadalom tagjai másról *beszélnek*. Értetlenségét csak a jelentés fogalmára terjeszti ki, a referencia fogalmára már nem.

Pedig érzésem szerint, és hadd hivatkozzam itt csak az intuícióimra, valahol itt van Putnam érvének leggyengébb pontja. Ha szemügyre vesszük az érvet, Putnam egy teljességgel *külső* (későbbi) nézőpontra helyezkedve állíthatja csak: a „víz” szó az egyik bolygón XYZ-re, a másikon pedig H₂O-ra referál. Erről a bolygókon „belül” *senki nem képes meggyőződni*. Putnam a referenciát egy olyan „isteni” nézőpontból rögzíti, amelyet az általa vizsgált társadalmak tagjai *nem képesek felvenni*. Mivel számára a jelentés meghatározza a referenciát, tehát a jelentés különbsége a referencia különbségéből következik, ugyanez automatikusan igaz lesz a jelentésre is. Azt, hogy a két bolygón használt „víz” szó jelentése más, csak egy külső nézőpontról lehet megállapítani. Ezért a jelentésnek, amennyiben az meghatározza a referenciát, Putnamnál nem lehetne csak ahhoz köze, hogy az adott társadalmak miként használják a nyelv kifejezéseit, a „jeleket”. Pedig gyakran úgy tűnik, számára is világos: „a referencia meghatározása (...) társadalmilag történik” (Putnam 1981. 18). Amikor például a szilfa és a bükkfa különbségéről van szó, akkor „te, éppenúgy, ahogyan én, a szakértőkre hivatkozol, akik meg tudják különböztetni egymástól a szilfát és a bükköt” (uo.).

A referencia és a jelentés fogalmának „isteni” nézőpontból való rögzítése nem egyeztethető össze azzal sem, amit Putnam „belső realizmusnak” nevez. „»Tárgyak« nem léteznek konceptuális sémáktól függetlenül” – írja. „Mivel a tárgyak is és a jelek is ugyanazon a leíró sémán *belül* adottak, ezért lehetséges azt meghatározni, hogy mi felel meg minek” (Putnam 1981. 52). A referenciát, a „tárgy” és a fortiori a referenciát meghatározó jelentés fogalmát tehát, ha Putnam általános szándékait tartjuk szem előtt, nem lehetne a használt jelekhez, a nyelvhez képest külső nézőpontból meghatározni.³² Az „ikerföld” érv azonban

³² Természetesen ekkor szembe kell néznünk több nehézséggel, például azzal, hogy mind a jelentés, mind a referencia fogalma idővel változhat. A probléma részleteit itt nincs módon kifejtetni, de ha komolyan vesszük Putnamnak az előbb idézett megjegyzését, amely szerint a referencia *meghatározása* „társadalmi munkamegosztás” révén történik, akkor ez erősen azt sugallja: bizonyos kifejezések jelentése a „szakértői tudás” változásával változhat. (Bár Putnam ezt később explicit módon tagadja, vö. 24–25.) A referencia ettől még természetesen

pontosan azt tételezi fel, hogy ez valamiképpen megtehető. Mindez számomra világosan mutatja: Putnam gondolatmenete éppen annak a metafizikai realizmusnak marad a foglya, amelyet kritizálni kíván.

IRODALOM

- Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Kaplan, David 1989. Demonstratives. In J. Almong – J. Perry – H. Wettstein (szerk.) *Themes from Kaplan*. New York – Oxford, Oxford University Press.
- Kripke, Saul 1980: *Naming and Necessity*. Oxford, Basil Blackwell.
- Putnam, Hilary 1981: *Reason, Truth and History*. London – New York, Cambridge University Press.
- Tőzsér János 2008. Internalizmus kompromisszumok nélkül. *BUKSZ* 2008/4. 303–310.

lehet a „szakértői tudástól függetlenül”, valahogyan „kívülről” meghatározott, bár az olvasóban erős a késztetés, hogy azt gondolja: az „isteni” nézőpont, amelyről nézve Putnam azt állítja, a „víz” szó a gondolat kísérletben szereplő földön H₂O-ra (vagy XYZ-re) referál, nem más, mint egy adott kor adott tudományának a nézőpontja, amely talán még Putnam szerint sem szükségszerű. (Általános álláspontjából inkább az következik, ha a mi tudományunkról még nem is állíthatjuk, hogy azonos a tudománnyal, valamikor majd elérkezik ennek az „isteni” tudománynak is az ideje, és amit *ez* a tudomány állít majd a víz anyagáról, az szükségszerűen úgy lesz.)

KENDEFFY GÁBOR (SZERK.)*

BOROS GÁBOR (FŐSZERK.)

Filozófia

Budapest, Akadémiai Kiadó. 2007. 1434 oldal

(Akadémiai Kézikönyvek)

I. SZERKESZTÉSI ELVEK, ARÁNYOK

Az *Akadémiai kézikönyvek* sorozat e kötetén vitán felül a modern magyar filozófiatörténet-írás legjelentősebb eredménye: szakértő szerzőgárda, kiváló koncepció, hatalmas terjedelem, gondos szerkesztés, jól eltalált tárgyalási mélység, jó stílus. Az érdeklődő olvasó további tájékozódását megkönnyítik a periodikusan elhelyezett bibliográfiák és a tárgymutató is. Az európai filozófiatörténet és a kortárs filozófiai tudományterületek tárgyalása óriási tudásanyagot mozgat, nagyon sok részletre kiterjed, filológiai nagy pontosságú, eszmeileg gazdag és igényes. A könyv különböző részei egymással összehangoltak, a tagolás tematikailag és kronológiailag ésszerű. Egy ilyen jellegű és kaliberű feladatot ugyanakkor nyilvánvalóan lehetetlen úgy teljesíteni, hogy minden lehetséges tudományos elvárásnak megfeleljen. Bizonyos, hogy nehéz szerkesztési döntések sokaságát kellett meghozni: egyes témákról különböző okokból le kellett mondani, korszakolni és kategorizálni kellett, terminológiát kialakítani, megváltoztatni vagy megerősíteni. A bibliográfi-

ákban terjedelmi okokból nyilván erősen kellett szelektálni.

E természetes akadályokat világosan látva szeretnénk itt, e több szerző írta recenzió bevezetőjében átfogó jelleggel reflektálni *először* a kötet célközönségének, *másodszor* a filozófia fogalmának, *harmadszor* a névmutató, s *negyedszer* a könyv tematikus arányainak és a felvett anyag beosztásának kérdésére.

Ami az elsőt illeti, a főszerkesztő az *Előszó*ban a középiskolásokban jelöli meg az első közelítésben megcélzott olvasóréteget. A felületes olvasó számára is nyilvánvaló azonban, hogy a szellemi mérce sokkal magasabbra került: a művelt humán értelmiségi, sőt, igen gyakran az egyetemi oktató is haszonnal forgathatja e kötetet. Ennek azonban természetesen örülnünk kell.

Másodszor, a kötet *Előszava* – a „filozófia” terminus sok jelentésére való hivatkozással – végül lemond a filozófia fogalmának pontos definiálásáról. Bármily nyomósak is a felsorakoztatott érvek, így könnyen felmerülhet annak veszélye, hogy nem tudjuk pontosan, miről beszélünk, amikor azt mondjuk: „filozófia”. Az

* A filozófia akadémiai kézikönyvének különböző fejezeteit az adott szakterületen tájékozott szerzők értékelték. A kötet szemlélését a recenzensek felkérésétől kezdve a kéziratok begyűjtéséig és gondozásáig Kendeffy Gábor fogta össze. Értékes munkájáért a szerkesztőség ezúton mond köszönetet.

érettségizett olvasónak is segítségére lehet, ha a témát szisztematikus és történeti tekintetben valamennyire elhatároljuk különösen a teológiától, az eszmetörténettől és a kultúrtörténettől. Ennek hiányát csak részben pótolja az 1.1-es fejezet meghatározása a *philosophos* terminus klasszikus görög jelentéséről (23–24). A legáltalánosabb fogalmi keretek megadásához hasznos lett volna idézni egy-két klasszikus filozófia-definíciót, mint amilyen Platóné a *Theaitétosz*-ban. De akár teljes indukcióval, a filozófiai tudományterületek teljes körű felsorolásával is meg lehetett volna alkotni egy „munkadefiníciót”, amint erre az *Előszó* tulajdonképpen kísérletet is tesz (19–20).

Szintén itt, az *Előszó*-ban talán kicsit markánsabban lehetett volna rámutatni arra, hogy az európain kívül még legalább két egyetemes jelentőségű kultúra (az indiai és a kínai) hozott létre teljesen autentikus és autonóm, gyökereiben, problematikájában, terminológiájában és történetében teljesen önálló filozófiai szövegtörzset és hagyományt. Végül is a „filozófia” terminust használjuk az indiai és a kínai bölcsélet megnevezésére is. Legalább e két hagyománynak érdemes lett volna rövid, 5–10 oldalas történeti áttekintéseket szentelni, amelyek megismertetik az olvasót a legfontosabb korszakokkal, nevekkal, műcímekkel, fogalmakkal és problémákkal. Így ugyanis az a helyzet állt elő, hogy az érettségizett olvasó, sőt, a művelt humán értelmiségi számára is feltehetően ismeretlen Henry of Harclay-ról vagy Richard of Campsallról többoldalas fejezeteink vannak, miközben a művelt rétegek körében nagyobb ismertséggel rendelkező *Védák*nak vagy az *Upanisádok*nak még a címe, Lao-ce-nek vagy Konfuciusznak még a neve sem szerepel sehol a könyvben. Pedig ezek az írások és gondolkodók valószínűleg nagyobb hatást gyakoroltak magára az európai filozófiatörténetre is, mint mondjuk Henry of Harclay.

Némileg talán a filozófiafogalom említett meghatározatlanságából is következik, hogy a történeti rész szerzői – a szövegből ítélve – nem pontosan ugyanazt tekintik filozófiatörténeti feladatuknak. A középkori rész kiemelten kezeli a logikai és nyelvfilozófiai kérdéseket, amely tendencia a többi részben közel sem ilyen markáns. A reneszánsz és a kora újkor rész pedig a filozófiatörténethez tartozónak tekint a mágiát és a teozófiát is, ami szintén nem jellemző a többi részre. Mindemellett az ilyen hangsúlyeltolódások bizonyos fókig elkerülhetetlenek voltak, s önmagában nagyon is érdekes és hasznos az ezoterikus eszmék tárgyalása, amelyek megjelenése az eszmetörténet adott korszakában valamennyire korjelenség volt.

Harmadsorban, számos szerző többedmagával szerepel egy-egy fejezetben, s így a neve nem feltétlenül jelenik meg a fejezetcímekben. E kiváló kötet használhatóságát ezért még tovább növelte volna egy *névmutató*, ami nyilvánvalóan helyhiány miatt maradt el, hiszen a kötet enélkül is monumentális méretű, majdnem 1500 oldal. Egy reménybeli második kiadásban azonban mindenképp jó lenne helyet találni a névmutatónak, mert enélkül nemcsak a filozófiában kevésbé járatos ember találja meg nehezen például Eckhart mestert vagy Lessinget, hanem esetleg a filozófus is.

Negyedrész, a kötet tematikájának arányai, hangsúlyai és az anyag fejezetekre való elosztása bonyolultabb kérdéseket vetnek fel. Természetesen jó szerkesztési gondolat volt történeti tárgyalásmódot alkalmazni az 1950-es, 60-as évekig, onnan kezdve pedig szisztematikus tárgyalásmódra váltani át, és filozófiai tudományterületek szerint osztani fel az anyagot. A kötet túlnyomó részét kitevő történeti résszel kapcsolatban azonban az európai filozófiatörténet lefedetlenül maradt területeiről (korszakairól, szerzőcsoportjairól)

szeretnék még együtt gondolkodni a kötet szerkesztőivel, szerzőivel.

A 6. századtól felfelé sajnos teljes egészében elmarad a bizánci, illetve ortodox keresztény filozófia tárgyalása, így az Areopagita Dénes és Pléthón közötti nagyjából ezer év görög nyelvű filozófiatörténetéről (Maximosz, Eusztratosz, Palamász stb.) semmit sem tudunk meg. Amint arra a patrisztika-fejezet recenzense rá fog mutatni, erősen kétséges Philón beillesztése az egyházatyák tárgyalásába.

Jobbára elmarad a középkori arab és különösen zsidó filozófia *önmagáért való* tárgyalása. A 3.4.10–15 és a Tamást tárgyaló fejezetek megnevezik ugyan a legfontosabb arab és zsidó szerzőket, s említenek egy-két műcímet, de e gondolkodók filozófiai nézeteire vázlatosan is kizárólag annyiban utalnak, amennyiben azok keresztény szerzők gondolkodására hatottak. Maimonidészről például szinte csak annyit tudunk meg, hogy mikor élt, és mi volt a főműve (383). Ugyanakkor e szerzők jelentős része Európa területén működött, s jelentős részben az európai filozófia kérdéseivel foglalkozott, tehát az európai filozófiatörténet részét képezi.

Teljes egészében kimarad a 19–20. századi orosz (vallás)filozófia. Külön érték és kiváló szerkesztői gondolat ezzel szemben a magyar filozófiatörténetnek szentelt fejezet.

E ponton szeretném megismételni: nem hiszem, hogy mások (akár maguk a recenzensek is) olyan tematikát alakíthattak volna ki, amely vitathatatlanul, megkérdőjelezhetetlenül érvényes. Ugyanakkor a rendelkezésre álló terjedelem némileg módosított beosztásával, az arányok, hangsúlyok csekély változtatásával, rövidebb szövegrészek szerkezetén belüli áthelyezésével még a jelen munkánál is értékesebb mű juthatna az olvasók kezébe. Ezen első kiadás elkészültét azonban mindenképpen mérföldkőnek tekintjük a magyar filozófiatudomány történetében.

Vassányi Miklós

II. GÖRÖG-RÓMAI FILOZÓFIA (23–253, BENE LÁSZLÓ ÉS KENDEFFY GÁBOR)

Az arányosan felépített összefoglalás a filozófiai jelenség Platón előtti, a klasszikus, a hellénisztikus, a császárkori és a késő antik fejleményeinek szinte minden aspektusára kitér anélkül, hogy elveszne a részletekben. Az, hogy nemzetközi mércével mérve is aktív, a szakirodalmat naprakészen követő kutatók tollából születhetett meg egy kézikönyv ilyen irányú áttekintése, különösen figyelemreméltó, hogy ne mondjam: ünnepi pillanat. A magyarul olvasó érdeklődőknek ugyanis mind ez idáig vagy a korszak egy részére vetítve elavult – bár igen fontos – külhoni monográfiák fordításából, vagy a szakmaiság nemzetközi mércéjét meg nem ütő összefoglalásokból kellett tájékozódnia e korszakról. Hogy ezeket a fejezeteket olvasva elfeledhetjük provincialitás-érzetünket, az többek között azt is jelzi, hogy az ókori filozófia kutatása valóban határainkon túl is vállalható iskolává nőtte ki magát Magyarországon. E helyütt is tisztelet illeti mindazokat, akiknek ebben érdemük van.

A monográfiányi kis antik filozófiatörténet erényeit tovább sorolhatom. Filológiai és történeti korrektsége mellett a szöveg kellő filozófiai érzékenységet árul el, mely a filozófia mivoltára éppúgy reflektál, mint a napjainkig releváns problémákra, szempontokra. Az információk közül a terjedelemhez mérten oly ésszerűen válogat, hogy hirtelen jobbat nem is tudnék elképzelni. A vitatott filológiai, hermeneutikai kérdések esetében a szerzők elkerülhetetlen állásfoglalásaikban szinte mindig kellő mérlegelésről és rendkívül józan ítélőkészségről tanúskodnak. Különösen kiemelném a referátum nyelvi erényeit: a stilisztikailag kifogástalan szöveg a felesleges ködösítéstől és a populáris leegyszerűsítésektől egyaránt távol tartja magát, nyelvileg kor-

rekt és lényegre törő megfogalmazásai a filozófiai nyelvhasználatban példaértékűnek tekinthetők. A görög filozófiai terminusok magyar fordításának egyébként tانتالosz feladatát is szerencsésen oldják meg a szerzők, túlnyomórészt egyet is értek választásaikkal. Sajtóhibákkal (referenciák elírásával) is csak egészen elvétve találkozhatunk – ezeket egy újabb kiadásban érdemes lesz majd javítani.

Természetesen minden írásművel akadhat vitatkoznivalója az olvasónak, és az, hogy a bevezetés egyik legfontosabb kritériuma szerint épp a „filozófia” nevű vitában való részvétel tesz egy szöveget filozófiává (23–24), különösen arra sarkallja a recenzenst, hogy fogást is keressen a *Filozófia* kézikönyv ezen fejezetén is.

Az első kérdés, ami felmerült bennem, a célközönség mibenléte. Boros Gábor bevezetőjében az egyetlen megnevezett réteg a középiskolai diákok és tanárok (21). Nyilvánvaló azonban, hogy ez a korosztály nem lesz túlsúlyban a felhasználók táborában. Ha az előszó ezt nem is ismeri el, a legjobban megcélzott befogadó, úgy tűnik, az alapszakos egyetemista. A kézikönyv és a jelen fejezet mércéje azonban még ezen a szinten is nemhogy alacsony, inkább túlzottan magas. Sőt, talán mi, hivatásos kollégák sem mindig tudunk annyit egymás szakterületéről, amennyit e könyvből tanulhatunk. Azaz ha nem is a nyíltan megfogalmazottat, de több igen fontos célt kiálván elér a kötet, és ez érvényes erre a fejezetre is.

A továbbiakban az általános megjegyzések után néhány szakmai és didaktikai észrevételemnak kívánok helyet adni a teljesség igénye nélkül. Haladjunk a szöveget követve történeti sorrendben.

A Platón előtti szerzők egy részének interpretációja számomra meggyőzőbb volt, más részüké kevésbé. Különösen sikerültnek tartottam Szókratész bemutatását, de általában elmondhatom ezt a korszak

kulcsszerzőiről. Némely ponton mégis másképpen fogalmaztam volna. Thalész kapcsán (27–28) hiányoltam az arisztotelészi beszámoló kritikáját. Afelől is kétségeim vannak, hogy mennyiben igazolt egyáltalán kozmogóniát tulajdonítani Thalésznek. Másfelől érdemes lett volna kitérni arra a gondolkodói eljárásra, mely több esetben (földrengések A 15; a mágneskő A 1; A 22) tapasztalati megfigyelésre alapozott univerzális modell alapján magyaráz egyes, korábban mítikusan megfejtett jelenségeket. Anaximandrosz esetében nem találtam szerencsésnek a teológiai szempont leválasztását. A 29. oldalon az *apeiron* „isteni” jelzője kifejtetlen és indokolatlanul hat, csak egy általános megjegyzésben (31) nyer valamelyest magyarázatot, ám ott is félrevezetően, hiszen a „kormányzás” feladatát ellátó (A 15) princípiumról aligha állítható, hogy pusztán természeti tényező volna. Továbbá a milétosziak esetében anakronisztikus *phüszisz*-fogalomról beszélni, mivel a kifejezés Hérakleitosz és Parmenidész előtt nem fordul elő. Hérakleitosz bemutatása nem könnyű feladat, és igen széles skálája kínálkozik a megközelítési eljárásoknak. Még azt is elképzelhetőnek tartom, hogy a töredékek kaotikus sorrendje nem csupán a hagyományozódás útvesztőinek köszönhető, hanem megfelel a Homályos eredeti szándékainak: például a B 124¹ alapján a találmokra összehányt aforizmakupac szépen rendezett gondolatgyűttesnek minősül, a természet és a Püthia rejtjeleivel izomorf szerkezetű. Ezzel együtt a fejezet szerzőjének értelmezését méltányosnak tartom, talán csak a lélek és a levegő rokonítását (42) vitatnám. Ha valamivel, a tűzzel rokon a lélek, a levegő pedig vagy nem kap helyet a hérakleitoszi kozmológiában, vagy a *logosszal* áll kap-

¹ „[Mint] találmokra odaöntött dolgok hal-maza, olyan a legszebb rend” (Kerényi Károly fordítása alapján).

csolatban (vö. A 15 Sextus Empiricus, M 7,129). Parmenidészhez érve az ismertetés figyelmes olvasója feltehetőleg megütközik, amikor a „pluralista kozmológia kritikájáról” hall (47), hiszen pluralista kozmológiával Parmenidész előtt nem találkozott. Ami az atomistákat illeti, a démokritoszi ismeretelméletet a szerzővel ellentétben logikus rendbe szedhetőnek és igen mélyen végiggondoltnak tartom, nemcsak a modern fizikai gondolkodásra jellemző elsődleges és másodlagos érzetminőségek megkülönböztetésében, hanem abban is, hogy az atomista redukcionizmus szükségképpen vezet a szkepszishez (ahogy arra Epikurosz kritikája rámutat: Long–Sedley 20C).² A szofistákról szóló alfejezetben Gorgiasz filozófiai pamfletjének elemzése okozott hiányérzetet. A második gorgiaszi tétel érvelése (minden érzet és gondolat igaz) erőteljes párhuzamokat mutat Prótagorasszal, ezért érdemes lett volna az utóbbit előbb tárgyalni és megemlíteni az összefüggéseket, csakúgy, mint a démokritoszi szkepszis és Prótagorasz kapcsolatát. A harmadik gorgiaszi tétel argumentációjának ismertetéséből talán a legizgalmasabb részlet maradt ki, ami a hermeneutikai alapszituációra hívja fel a figyelmet: a jelölő nemcsak a jelölttel nem izomorf, de a közlő és a befogadó számára sem jelentheti ugyanazt. Végül a szókratészi szkepszis és etikai intellektualizmus összehangolásában (71–73) a szerző – jóllehet talán helyesen – túllép a szakmai konszenzuson, amit egyébként többnyire – a kézikönyv műfajából adódóan – nagyon helyesen követ.

A platóni életmű összegzése a fejezet csúcspontjának nevezhető. Didaktikai szempontból azonban nem értettem, hogy az írások kronológiájának kérdése miért csak a végén (sőt az Óakadémia bemuta-

tása után: 99) kapott helyet, holott már korábban is (pl. 80) hivatkozik rá a szerző. Az sem világos, miért sorolódik a *Timaios*z stilometriai alapon a késői művek közé (99; vö. 80), amikor az interpretációs vitán túl a számítógépes kronológia is az érett kor szak második felébe sorolta. (Brandwood összefoglaló munkája a platóni kronológiáról hiányzik is a bibliográfiából.)³ Platón és az írás komplex viszonyának problémáját sem indokolt a bemutatás végére hagyni. A formaelmélet tárgyalásában zavaró, hogy a szerző a predikátumot és a megfelelő formát egyaránt „F”-fel jelöli. Végezetül a megállapítás, hogy az *Epinomis*z szerzője Opuszi Philipposz, megérdemelt volna egy „talán”-t (vagy „Tarán”-t).⁴

Arisztotelész gondolati rendszerének vázlata szintén nagyon alapos, de itt is támadhat hiányérzete és didaktikai aggálya a recenzensnek. Osztom ugyan a szerző álláspontját, miszerint az arisztotelészi metafizika alapvető fogalmai (anyag, forma, konkrét szubsztancia) végső soron a mozgás (szerencsésebben visszaadva: „változás”) elemzéséből erednek, mivel azonban a jelen rekonstrukcióban a „szubsztancia” fogalma már a mozgás analízisében szerepet kap, jobb lett volna előbb azt tisztázni – azaz a metafizikával kezdeni (110). Továbbá érdemes lett volna felhívni a figyelmet arra, hogy az „anyag” fogalma újdonság Arisztotelésznél. A *Metafizika* bemutatásából hiányolhatjuk annak megemléztetését, hogy nem egységes (és egészé-

³ Leonard Brandwood: *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press. 1990; uő. Stylometry and Chronology. In Richard Kraut (ed.): *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, Cambridge University Press. 1992. 90–120.

⁴ Leonardo Tarán: *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis. Memoirs of the American Philosophical Society*, 1975. no. 107 (Philadelphia, American Philosophical Society).

² Anthony A. Long – David Sedley: *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge, Cambridge University Press. 1987.

ben nem is arisztotelészi) műről van szó, valamint fontos lett volna kitérni a vizsgált diszciplína meghatározásai közül a *sophia* körülírására (lásd az A könyvet).

Az eddigiekhez hasonlóan jól sikerült *Hellenisztikus filozófia* alfejezetből különösen lényegre törő a szkepszis bemutatása, és megvilágító erejű a sztoikus etika értelmezése (az *adiaphora* kérdése: 179 skk.). Néhány apróbb megjegyzést fűznék csak hozzá. Először, ami Khrüszipposznak a determinizmus kérdésével való birkózását illeti, a kétféle ok bevezetése a szerző állításával szemben igenis megtöri a szigorú determinizmust. Khrüszipposz feltehetően azért kényszerül erre, mert Epikuroshoz hasonlóan (vagy Epikurosz nyomán) belátja, hogy a racionális működés – értelmi jóváhagyás (*szünkatatheszisz/assen-sio*) – bármilyen típusú kauzális redukciója megsemmisítő (és önmegsemmisítő). A sztoikus monizmust nagy hatású (Hegelen keresztül még a dialektikus materializmust is megtermékenyítő) kutya-hasonlatával menti meg: a szabad jóváhagyás nem változtatja meg az események folyását – vagy másképpen: a helyesen működő jóváhagyás tanúsítja, hogy értelmünk az események láncolata mögött álló univerzális értelem része, azaz nem determinált, hanem determináló faktor. Másodszor, az etika bemutatásában egy ponton támadtak kétségeim: a *pathoszok* és a racionalitás viszonyának leírása (183) félrevezető. A monisztikus morálpszichológia révén ugyanis a *pathoszok* racionálisak, amennyiben az értelmi jóváhagyás következményei, irracionálisak azonban abból a szempontból, hogy a jóváhagyás *hibás* működésének eredményei. Azaz az „irracionális” kifejezés kétértelmű, benne a „ratio” kifejezés egyszer normatív, egyszer deskriptív funkcióban áll. Harmadszor, a panaitioszi elmélet első említésekor (181) nem tudjuk meg, hogy itt valójában bizonyos szempontból törésről van szó a sztoikus etikában (vö. 194).

Végezetül, a „szóritész”-érv talán nem Karneadészról (187), hanem a megaraiaktól ered (lásd „kopasz”-érvüket).

A császárkor és a kései antikvitás bemutatása sem marad el semmivel az eddigi fejezetek magas színvonala mögött. Itt először egy általános észrevételt tennék. A korszak filozófiai konzervativizmusa (másképp fogalmazva, *reneszánsza*) nem magyarázható kizárólag az iskolák felbomlásával, szétszóródásával (189 skk.). Itt olyan átfogó kulturális jelenségről van szó, amely sokkal inkább összefügg a kor politikai és talán társadalmi viszonyaival. Különbözik nem érthetnénk meg, hogy a klasszicizálás miért nem csupán a filozófiát jellemzi, de az irodalmat, a retorikát és a képzőművészetet is. A politikai önállóságukat elvesztett hellén államalakulatok hiányában felerősödik a „görögök” kulturális identitás-törekvése, amelyet a római elit ízlése is jelentősen támogat.

Most pedig térjünk át a részletkérdésekre. Egyrészt a kozmikus dualizmus morális töltése nem újdonság a középső platonizmusban, hiszen már a platóni princípiuméletnek az az összefoglalása is tartalmazza, amit Arisztotelész ad a *Metafizikában* (A 6). Másrészt sajnálatos módon ebben a könyvben is fel-felbukkan a „Iustinianus császár bezáratta az Akadémiát” elterjedt, de teljesen félrevezető közhelye (246; 242; 243). Ugyanakkor felvidítja a recenzenst, hogy a fejezet szerzői végre a magyar olvasónak is egyértelműen tudomására hozzák: az Akadémia intézménye 529-ben már mintegy 600 éve nem létezett (96; vö. 155). Ám ehhez hozzátehetjük, hogy 529-ben más iskolát sem zárnak be rendeletileg. Mintegy négy évtizede tudjuk már,⁵ hogy ami 529-ben történt, az nem volt más, mint egy

⁵ Vö. pl. J. P. Lynch: *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*. Berkeley/MI, University of California Press. 1972.

költségvetési átrendezés: a Marcus Aurelius által alapított négy athéni professzúra állami támogatásának visszavonása. Persze, a közel-múlt történelméből is tudhatjuk, hogy ennek következményei éppoly súlyosak lehetnek, mint egy tiltó rendeletnek. Végezetül, didaktikai szempontból furcsa, hogy a plótinuszi rendszer ismertetésének végére kerül az *Enneaszok* leírása, ami nélkül a nem beavatott olvasó nem értheti a hivatkozásokat.

Végül néhány, a szerkesztési elveket és a nyelvi-nyomdatechnikai kivitelezést illető megjegyzés. Először: miért maradt ki a forrásgyűjtemények közül (27) a *Stoicorum Veterum Fragmenta*? Bár a szerző helyesen tekintett el a források problémájának részletezésétől, arra talán felhívhatta volna a figyelmet, hogy az idézetek elhatárolása kérdéses. Például Anaximandrosz idézett B 1 töredéke (29) ideális lett volna ennek érzékeltetésére. Összességében nem vált világossá a recenzens számára a zöld háttérrel nyomtatott szövegek funkciója. Olykor rövid lexikális összefoglalóknak tűntek (a kiemelés ezt sugallja), máskor a lábjegyzetek vagy az apró betűs megjegyzések funkcióját látszanak átvenni (a tipográfia erre utal). Nem biztos, hogy a tördelői megoldás ötletgazdája kellőképpen átgondolta ezt az eszközt. Egy esetleges új kiadás szem előtt tartásával még néhány félreérthető megfogalmazásra hívnám fel a figyelmet: a „semmi nem keletkezhet semmiből” (50) kifejezés minimum kétértelmű, de talán inkább mást sugall, mint amit a szerző ki akart fejezni; egy egyszerű „sem”-mel egyértelműbbé lehetne tenni, megkönnyítve az olvasóktól amúgy is idegen gondolatmenet követését. Ugyanígy a „Talán a »Nagy világrendről« című munkának ő a szerzője” (51) megjegyzés azt sugallja, hogy egy ilyen munkát ismerünk, holott legfeljebb csak szeretnénk. Emellett néhány számjegy (dátum stb.) esetében is sajtóhiba csúszott a kötetbe.

Bugár István

III. PATRISZTIKA (254–308, KENDEFFY GÁBOR)

A *Patrisztika* és a *Középkor* fejezet egyik alapvető közös problémája az, ami az egész köteté is: nincs tisztázva, hogy kinek és milyen célból készült. Márpedig az erre a kérdésre adott válaszok meghatározzák a készülő szöveg stílusát, mélységét, információjának jellegét, olvashatóságát és még számos egyéb szempontot, így például a bibliográfiát is. A fejezet nem igazán tisztázza a patrisztikus kor *filozófiájának* jellegét, illetve azt a további aspektust, amit a *patrisztikus* kor és a *középkor* filozófiáinak egymáshoz való viszonyaként fogalmazhatnánk meg. Jelen kötetben két szerző vállalkozott a két fejezetre bontott terület bemutatására, de munkájukat egymástól függetlenül végezték el, anélkül, hogy reflektálnának a másik korszakra, vagy arra a problémára, amit a két korszak viszonya felvet. Persze szeretném mindjárt az elején leszögezni, hogy mindkét szerző területének kiváló ismerője, és a lehetőségekhez képest jelentős munkát végzett. Ugyanakkor az elvi problémák tisztázásának elhanyagolása, és a két fejezet összehangolatlansága alapvetően meghatározta a fejezetek jellegét.

Mi a baj a korszakolással? Az, hogy alapvetően megtévesztő képet ad a filozófia történetéről. A zsidó teológus Philón és a keresztény filozófus Alexandriai Kelemen nem az újplatonikus Plótinosz után éltek (mint a kötet kronológiája sugallja), hanem megelőzik őt (hát még azt a Prokloszt, akivel az újplatonikus fejezet véget ér, és aki még később, az 5. században élt). Plótinosz a már keresztény családból származó Órigenész kortársa, és a keresztény „filozófia” első két korszaka után van virágjában (a régies terminológia szerint az „apostoli atyák”, illetve az „apologéták” kora után). Az első keresztény filozófusok tehát – akik közül az úgynevezett görög apologéták

a középső platonikusok kortársai voltak – jócskán megelőzik a szokásosan Plótinoszról eredeztetett császárkori újplatonizmust (lásd 211). Sőt, nemcsak megelőzik, hanem komolyan hatnak is rá, mint ahogy már a „középső platonizmusra” is hatottak. Ezt mutatja Kelszosz, de még Numéniosz példája is. Philón pedig mindannyiuk előtt alkotott. A korszakolás további problémáját mutatja, hogy a szerző a patrisztika (tehát a keresztény teológia!) „születéséről”, „virágkoráról”, illetve „hanyatlásáról” beszél. Őszintén szólva nem értem, hogy ezt a régies filozófiatörténeti szemléletet reprezentáló organicista képet a historiográfia mai állása mellett miért kell tovább éltetni. Damaszkuszi Szent János, a bizánci teológia egyik legnagyobb alakja – akivel a fejezet szerint a korszak lezárul – miért lenne hanyatló? Milyen jel mutat arra, hogy utána Szent Phótiosz vagy Psellosz (és még sokan mások, mondjuk, Palamasz Szent Gergely a 14. században) hanyatló irányzatot, hanyatló teológiát képviselnének? Mára ez a megközelítés teljesen eltűnt a mérvadó irodalomból, nem kis részben azért, mert a korábban „hanyatlónak” tartott korokból szerzők sokasága került újra a figyelem középpontjába, amit a sok új szövegkiadás is mutat.

E merev és roppant problematikus periodizáció mellett nincs igazán tisztázva a fejezetben az az alapvető kérdés, hogy tulajdonképpen miért is tekinthető „filozófiának” az egyházatyák gondolkodása. Nem „teológia” az? – kérdezhetnénk. Nem teljesen más dolog-e ez a kettő? A roppant fontos kérdést véleményem szerint azonnal, a fejezet bevezetőjében tisztázni kellett volna. Ellenkező esetben az olvasó nem fogja érteni, illetve jelentőségén kezelni azt a módszertanilag óriási újdonságot, amit a hellenisztikus zsidó és a patrisztikus gondolkodás hozott: a kinyilatkoztatás gondolatának bevezetését a filozófia kontextusába. A hellenisztikus kultúrkör-

ben ezzel megjelenik egy új ismeretforrás, ami egy merőben új problémákat felvető tudományos igényű teológiát is jelentett. A két, független ismeretforrás metodológiai ellentéte, illetve paradox viszonya hatalmas intellektuális energiákat mozgósító kísérletekhez vezetett, és tulajdonképpen ez a két tektonikus erejű gondolkodásmód: a kinyilatkoztatott teológia és a filozófiai (tudományos, argumentatív) teológia viszonyának tisztázására tett erőfeszítések sora az, ami a korszakot egyedülállóan jellemzi. Ennek az összefüggésnek a felismerése vezette a zsidó történetészek közül Harry A. Wolfson, illetve a római katolikus Etienne Gilson is ugyanarra a korszakolási megoldásra, jelesül hogy ezt a periódust – lényegében a Philóntól Spinozáig tartó másfél ezer évet – a vallásfilozófiák emi-nens és egységes korszakának tartsa. A két nagy filozófiatörténész nem állt előzmények nélkül: hasonló elvi okokból már az „Überweg” néven ismert híres német filozófiatörténész is együtt tárgyalta a „keresztény korszak” filozófiáját.⁶ Magam Wolfson megoldását tartom megfontolandónak, aki „vallásfilozófiáról” és nem „zsidó”, pláne nem keresztény filozófiáról beszél, de látnivaló, hogy mindketten megoldják a periodizáció problémáját a maguk módján. E tartalmi szempont alapján integrálni tudják Philónt, illetve kiterjesztve az újplatonikus korszakot is. Wolfson azt állítja, hogy a középkor gondolkodási paradigmájának lényege a kinyilatkoztatásnak és a tudományos alapú filozófiának a folytonos küzdelme, partnersége, illetve ellentéte, és a korszak történetét a relatív helyzetek kijelölésére tett kísérletek alkotják. Szerinte a korszak Alexandriai Philónnal kezdődik, és Spinoza radikális történeti bibliakritiká-

⁶ F. Überweg – M. Heinze: *Geschichte der Philosophie. 2. Die mittlere und scholastische Zeit.* Berlin, 1905.

jával ér véget.⁷ A francia katolikus Gilson korszakos műve, *A filozófia a középkorban* ugyanúgy a Philóntól a reformáció radikális hagyománytagadásáig terjedő korszakot öleli át.⁸ Talán ez a három példa elég annak megmutatására, hogy nem lett volna felesleges valamiféle általános bevezetést a két fejezet elé illeszteni, amely vizsgálat alá vette volna a természetes ész (a filozófia, ami a hellénisztikus korban lényegében a tudományossággal volt azonos) és a kinyilatkoztatás különbségének és konfliktusainak episztemológiai következményeit, röviden a „hit és tudás” kapcsolatát. Ennek a kérdések a tisztázatlanságából következik az is, hogy Alexandriai Philón a kötetben a patrisztikus szerzők között szerepel. A szerző által a fejezet elején felsorolt négy „egyházatyai” kritérium közül ugyan kettőt minden további nélkül alkalmazhatunk Philónra (mint az „elfogadottság” és a „régiség”), és talán a harmadikat is feltételezhetjük („életszentség”) – de ortodox kereszténynek a zsidó Philón a legnagyobb jóindulattal sem nevezhető, és ekként az „egyház atyjának” sem.

A fejezet sajátos nehézsége, hogy tulajdonképpen mi is legyen egy filozófiatörténeti kézikönyv patrisztikus fejezetének a témája? A válasz nem magától értetődő, bár azért vannak nemzetközi példák. Wolfson fentebb már említett könyvén túl (amely tematikusan tárgyalja a patrisztika nagy kérdéseit, mint a hit, a Háromság és a Megtestesülés) jó útmutatónként szolgál-

hatott volna G. L. Prestige könyve⁹ vagy Chr. Stead nemrég magyarul is megjelent munkája.¹⁰ E feldolgozások mindegyikére jellemző, hogy tematikus módon közelítik meg a tárgykörüket. Prestige az istenre vonatkozó predikátumok elemzésével kezdi, ezt követik a trinitológiai, majd a krisztológiai problémák, és lényegében ezt követi Wolfson és Stead is. Talán nem lett volna baj, ha ez a fejezet is így íródik, mert akkor a közös háttér előtt könnyebben válnak érhetővé az egyes gondolatok. Természetesen választható az életrajzi szempontú megközelítés is, csak ekkor jóval inkább kell számolni a válogatás során felmerülő problémákkal: kit vegyünk bele, és milyen súllyal?

A fejezet egésze meglehetősen egyoldalúra sikeredett. Több fontos görög egyházatyá (például Athanasziosz) teljesen kimaradt, és a három, filozófiai szempontból is igen jelentős kappadókiai teológusnak (Vazulnak és a két Gergelynek) három oldal jutott. Eközben a latin tradíció fontos alakja, Ágoston 21 oldalt, Tertullianus 3 és fél, Lactantius 2 oldalt kap, ami a Nyugatra gyakorolt hatásukkal talán igen, de a teológia fejlődésében játszott szerepükkel egyáltalán nincsen arányban. Az értékelések esetében aztán találkozhatunk régebből örökölt megfogalmazásokkal, mint hogy Nüsszai Gergely lenne a „legeredetibb” a három kappadókiai közül. Ezzel szemben Nazianszoszi Szent Gergely volt az, akinek a „teológus” melléknevet adta az utókor, amely – mint azt a kézirati hagyomány is mutatja – többre tartotta őt, mint rokonát, Nüsszai Gergelyt. Az efféle értékítéletekkel egyébként is csínján kell bánni, hiszen erősen függenek a historiográfiai szituációktól, amelyben elhangzanak. (A mai ér-

⁷ H. A. Wolfson: *The Philosophy of the Church Fathers*. Vol. 1. Cambridge/MA, Harvard University Press. 1956.

⁸ E. Gilson: *La philosophie au moyen age*. Paris, 1944. Mai használatra ez az átdolgozott, jegyzetelt és bibliográfiával ellátott angol fordítás ajánlott: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Translated and augmented by Ph. Boehner. London, 1955.

⁹ *God in Patristic Thought*. London, 1936, 1952.

¹⁰ *Filozófia a keresztény ókorban*. Ford. Bugár M. István. Budapest, Osiris. 2002.

tékelések eredetéről, a modern teológiai vitákkal való összefüggéseiről, illetve általában a patrisztikus stúdiumok 20. századi újjáéledéséről szól Vidrányi Katalinnak egy, a bibliográfiában sajnos meg nem említett kitűnő tanulmánya.)¹¹

Rátérve a konkrét alfejezetekre, bizonytalanság érezhető a már említett Alexandriai Philón értékelésében. Recenzens nem írta volna azt, hogy „teljességgel görögös műveltségű”, hiszen még csak az sincs egyértelműen eldöntve a történészek között, hogy nem tudott-e héberül. De ha még nem is tudott volna, a Biblia görög fordítását „görög műveltségnek” tekinteni megítélésem szerint félrevezető (254), ugyanis a kinyilatkoztatásnak a görögségtől – mint mondtuk – meglehetősen idegen eszméjét képviseli. Azt pedig félrevezetőnek tartom, hogy Philón az „aktív, hím jellegű istenség mellett megnevezett egy másik, passzív női princípiumot” – ami, tekintve Philón szigorú zsidó monoteizmusát, csak így nem vethető oda. Recenzensnek fogalma sincs, hogy szerző itt mire hivatkozik (nincs referencia), viszont több helyet tudna idézni, ahol ezt a lehetőséget Philón kizárja (pl. *De vita contemplativa* 2–4). A „hím” szót pedig adott kontextusban inkább „férfi” szóra cserélném.

Apróság, de Tatianosz *Diatesszaronja* sajnos nem maradt ránk, csak töredékesen, illetve egy ófelnémet parafrázisban (256). Nem sokkal később ellentmondás van a fáklya-láng, illetve a Nap-fény hasonlatok értelmezései között a 257., illetve 277. oldalakon. Az első előfordulásnál, Tatianosznak tulajdonítva minden további nélkül elfogadtatik mint az Atya és a Fiú kapcsolata keresztény teológemájának me-

taforája. A második előfordulásnál azonban a strukturálisan azonos kép már „alárendeltségi viszonyt” jelent (Pseudo-Dionüsziosznál), ami egyrészt kicsit homályban hagyja az olvasót a metafora valódi jelentését illetően, másrészt Pseudo-Dionüszioszból ariánus eretneket csinál, amire a kor szubordinacionizmusra igen érzékeny teológus közönsége egyáltalán nem figyelt fel évszázadokon keresztül, sem Keleten, sem Nyugaton. Ez arra kellene figyelmeztessen, hogy az interpretáció nem biztos, hogy korrekt.

Félrevezetőnek tartom a szerző azon megfogalmazását, miszerint Lactantius szerint „Isten még a világ teremtése előtt két fiút nemzett volna” (282). Ez ebben a megfogalmazásban nyilvánvalóan ellentmond a legalapvetőbb keresztény hitvallásnak („Hiszek... Jézus Krisztusban, Isten *egyszülött* fiában...”), ami abból a szempontból problematikus, hogy Lactantiust többé-kevésbé ortodox szerzőnek („egyházatyának”) szokás tekinteni. A probléma véleményem szerint a vázlatos fordításban van: Lactantius két igét használ, az egyik fiúra a *producere*, „eredeztetni, előhozni” igét (ráadásul „magához hasonló” eredeztetett az Atya), míg a másik (a Sátán) esetében a *facere*, „alkotni, csinálni” igét, amely a teremtesre, és ezáltal a Sátán teremtettségére utal.

A fejezet talán legjobban sikerült része Ágostonról szól. Itt a szerző néhány nagyobb témát emel ki Ágostonról (szabad akarat, idő, teremtés, társadalom), és ezeket elemzi filozófiai szempontból. A szerző ugyan jóval kevésbé kritikus szemléletű, mint mondjuk a hasonló szempontból író Kirwan (akire hivatkozik is a bibliográfiában),¹² de e fejezet igen korrektül ismereti Ágoston nézeteit. Két észrevételt tennék. Amíg a 290. oldalon szerző azt állítja, hogy Ágoston szerint „a lélek a testtől so-

¹¹ A patrisztikus tradíciók XX. századi újjáélesztése. In Vidrányi Katalin: *Krisztológia és antropológia. Összegyűjtött írások*. Szerk. Geréby Gy. – Molnár P. Budapest, Osiris. 1998. 360–375.

¹² Chr. Kirwan: *Augustine*. London – New York, Routledge. 1991.

hasem szenvedhet el hatást”, addig a 291. oldalon azzal a megfogalmazással találkozunk, hogy „a test csak hatásgyakorló lehet a lélek viszonyában”, ami az előző állítással merőben ellentétes. Itt nyilvánvalóan zavaró elnézésről van szó. Terminológiai apróság, hogy a *signa data* (300) nem „közölt jelek”, hanem mesterséges (adott) jelek.

Sok szó esik az egyházatyák Platónhoz való viszonyáról. Ez talán némileg több figyelmet kívánt volna meg. Mark Edwards-nak (az oxfordi Christ Church College tanárának) nemrég *Órigenész Platón ellen* címmel megjelent kitűnő könyve nagyon szépen mutatja, hogy a felszíni olvasatban platonikus fordulatok alkalmasint tökéletesen ellenkező jelentésű teológiai gondolatok kifejtésére használtak, sokszor éppen Platónnak tulajdonított teológéimákkal szemben.¹³

Végül a fejezet bibliográfiája sajnos ugyanazt a nem elvek mentén készült, kicsit esetleges jelleget mutatja, ami az egész kötetre jellemző. A patrisztikus kor filozófiájával foglalkozó monográfiák hiányát fent már emlegettem. De nincsenek megemlítve Ivánka Endre vagy Vidrányi Katalin korszakos tanulmányai sem, illetve kifelejtődik a magyarra fordított irodalom egy része is. Szerepel viszont Rugási Gyula (amúgy igen érdekes) gyűjteménye bizonyos apokrifekben található Jézus-mondásokról, amit viszont a főszöveg nem tárgyal. Azaz nem fedezhető fel a szakirodalom használata mögött egy konzisztens szempontrendszer, ami pedig alapvető a hasonló nemzetközi kiadványoknál.

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy a fejezet elsősorban a latin patrisztikus gondolkodást mutatja be, de ott (kisebb pontatlanságoktól eltekintve) alapjában véve jó, megbízható szöveget kapunk.

Geréby György

¹³ *Origen against Plato*. Oxford–London, Ashgate. 2002.

IV. A KÖZÉPKOR FILOZÓFIÁJA (309–568, BORBÉLY GÁBOR)

Először is ki kell emelnünk, hogy a kötet Magyarországon először szentel a korszak jelentőségéhez mérhető terjedelmet a középkori filozófiának. Az erény persze hátánnyá is válhat, amennyiben kifogásolható, hogy a fejezet arányaiban messze túlnőtt az elvileg elfogadható mértéken (mintegy 250 oldal, szemben, mondjuk, a modern analitikus filozófia 70 oldalával). A recensens azonban maga is képviseli azt a nézetet, hogy a középkori filozófia recepciója Magyarországon gyakorlatilag nem létezett ötven évig, míg az analitikus filozófiával (Márkus Györgynek, Bence Györgynek, Kelemen Jánosnak és Altrichter Ferencnek hála) még a marxista időkben is meg lehetett ismerkedni. Valóban kérdés, hogy a hiányt egy ilyen kézikönyvnek kell-e orvosolnia, de mégis inkább örülünk annak, hogy jelentős lépés történt a középkori filozófiatörténet rehabilitálásának ügyében.

A nemzetközi filozófiatörténet-írásban az utóbbi harminc-negyven évben exponenciálisan megnőtt a középkori filozófia iránti érdeklődés, nem kis részben azért, mert kiderült, hogy sokkal gazdagabb, mélyebb és eredetibb, mint azt korábban gondolták. A középkort nagyon sokáig a „sötétség” fogalmával kötötték össze, az önállótlanossággal, vagy akár a hit terrorjával az értelem felett. Az aufklérista lendület kifulladásával arányosan azonban egyre több olyan szerzőt, kéziratot, témát tárt fel a kutatás, amelyek ismeretében állíthatjuk, hogy egy eredeti, pezsgő, sőt, kimondottan izgalmas korszakát fedezheti fel az emberiség gondolkodástörténetének az, aki veszi hozzá a fáradságot. A modernitás, ma úgy látjuk, sokkal többet köszönhet a középkornak, mint bármely más történeti korszaknak. Borbély Gábor felkészülten és jó kedvvel megírt fejezete ennek a frissességnek a szelét hozza magával. Számtalan

helyen teszi helyre a magyarul elérhető kézikönyvekben alkalmasint még mindig előkerülő babonákat, származzanak azok neotomista szerzők egyházasan ájult hódolatából vagy marxista szerzők hasonlóan vak hitbuzgalmából. A fejezet felkészültsége imponáló, átfogó bemutatásra törekvő szándéka helyeslendő, és általában megbízható szöveget kaptunk.

A hazai közönség eddig jobb híján elavult szemléletű, rövid ismertetésekre volt utalva. Volt ugyan a magyar kutatásban néhány bátorítalan kísérlet a 19. századból származó előítéletek felszámolására, de hiányzott a megfelelő képzettségű kutató, aki ezt megtehetette volna. Ez a kötet megtörte a jeget, és végre megfelelő színvonalon tárgyalja a gondolkodás történetének ezt a több mint ezer termékeny évét. Az imént felsorolt jellemzők tehát olyan alapvető jelentőségű erényei a vaskos kötetnek, hogy a további kritikai észrevételek nem tudják, de nem is akarják ezt az elismerést megmásítani.

Akadnak persze kisebb-nagyobb problémák. A periodizáció problémájáról az előző fejezet már beszélt.¹⁴ A kötetben a középkor Boëthiusszal kezdődik, aki persze minden, csak nem korszakhatárt szimbolizáló gondolkodó. Eszméi ugyanis közvetlenül Plótinoszra, általában a késő császárkori filozófiára támaszkodnak (például a *Filozófia vigasztalása* érveiben, ahol szó nem esik a kereszténységről, mint számos középkori olvasója is észrevette), illetve ezzel rejtélyes összefüggésben egy nagyon kidolgozott, nagyon komplex fogalmisággal felépített, mélyen ortodox keresztény teológia képviselője is. Miért pont ő lenne az első középkori? A későn

kezdődő középkor szempontjából a Karoling kor gondolkodói (Eriugena) jobb kiindulópontot jelenthettek volna, hiszen ott valóban elkezd intézményesülni az önálló latin teológia.

Az életrajzi részleteket nyugodtan le lehetett volna rövidíteni, akár pár mondatra is. A nagy lexikonok ezeket az adatokat tartalmazzák, és elérhetőek minden fontosabb nyelven. Másrészt elvi okokból is szükségtelennek tartom Canterburyi Szent Anzelm hosszadalmas életrajzát, Abélard bonyolult szerelmi történetének előadását vagy az Aquinói Szent Tamásnak szentelt fejezet bőséges életrajzi adalékait. Itt egyrészt az egész kötet céljának és célközönségének tisztázatlanságát érhetjük újra tetten, másrészt más művet kíván a bio-bibliográfiai filozófia lexikon, és mást a gondolkodás súlypontjainak kritikai bemutatása. További érv, hogy az életrajz a középkori szerzők esetében gyakorlatilag alig nyújt információt a szerzőről, mert általában semmilyen szerepet nem játszik teoretikus munkáikban. A 12. századi St. Thierry-i apát, Vilmos esetében az, aki csak híres műveit olvassa, meglepődhet a tényen, hogy a szerző egyszersmind nagyszabású egyházpolitikus, rendkívüli karizmájú és határozott közösségi vezető, és a helyi politikai életben jelentős szerepet játszó közéleti személyiség is volt, teológiai munkáiban ugyanis semmiféle nyoma nincs ennek a politikai eseményekben gazdag életűnek. Anzelmnek egyáltalán nem volt olasz (pontosabban savoyai), Tamásnak pedig dél-itáliai (vagy nápolyi) öntudata. Nem véletlenül: az egyház tagjaiként megszűntek a népekhez, a *genteshez* tartozni. A terjedelmi korlátok miatt viszont ezek az inkább történeti, semmint filozófiai kérdéseknek szánt oldalak elvették a teret olyan fontos szerzőktől, mint mondjuk Nicole d'Oresme, vagy Jean Gerson, akik más és más szempontból, de koruk meghatározó teoretikus alakjai voltak.

¹⁴ Az érdeklődőt Alain de Libera kitűnő és szórakoztató elemzéséhez utalnám: *Penser au Moyen Age*. Paris, Seuil. 1991. (Magyarul: *Középkorban gondolkodni*. Ford. Lukács Edit Anna. Budapest, L'Harmattan 2011.)

Soron következő problémám itt is a bibliográfia meglehetősen esetleges volta. Nem tartalmazza olyan fontos és a szövegben is tárgyalt szerzők legfontosabb írásait, mint Johannes Buridanus vagy Nicolaus Cusanus, de töredékes Aquinói Tamás bibliográfiája is. (Hiányzik az *Editio Leonina*, és nem világos, hogy Tamásnak miért csak három rövid értekezése szerepel itt több mint 50 jelentős munkájából, míg eközben Scotusnál – helyesen – mind a két nagy kiadás, a Wadding-féle régi és a *Commissio Scotistica* (*Editio Vaticana*) új kritikai kiadása fel van tüntetve.) Zavaró, hogy az elemzések számos rövidítéses utalást tartalmaznak, amelyek azonban nincsenek feloldva, sem Buridanus, sem Cusanus, sem például Abélard esetében. Természetesen ez csak a sietség jegye, de csökkenti a fejezet használhatóságát. Továbbá nem lett volna ártalmas az a szerkesztési elv, hogy az olvasót a kézikönyv egy lehetőleg teljes, a magyar nyelvű fordításokat, illetve jobb elemzéseket felsoroló középkori filozófiai bibliográfiával is segíti.

Ha már a középkort nem egységesen kezelte a kötet, akkor legalább ennél a fejezetnél mindenképpen érdemes lett volna egy historiográfiai-módszertani bevezetőt nyújtani. Ha hit és tudás problémáját valaha alaposan, ismeretelméleti, logikai, tudományfilozófiai alapon tárgyalták, akkor az éppen ez az időszak volt. De szükség lett volna erre azért is, mert az utóbbi harminc-negyven évben végzett újabb kutatások – mint arra már utaltunk – egy teljes előző évszázad (vagy még több) historiográfiai evidenciáit kérdőjelezték meg. Az igényes szövegkiadások hihetetlen mennyisége, illetve a filozófiatörténetések felkészültségében bekövetkezett változások (az analitikus és nyelvfilozófiai iskolázottság elterjedése), valamint a diszpozíció megváltozása (már nem kell neotomistának, sőt, egyházi személynek sem lennie annak, aki a középkorral akar foglalkozni)

magukkal hozták, hogy számos, a korrall kapcsolatos alapfogalmunk – például „realizmus”, „avicennizmus”, „augusztinizmus” – gyökeresen átalakult.

Annál is inkább szükség lett volna erre a bevezetőre, mert az újabb kutatások eredményeiben járatlan olvasót néha felkészületlenül érik azok az erős kifejezések és megjegyzések, mint például hogy az „averroista”, „nominalista” vagy „heterodox” terminusok a „*hordák nyekvéhez*” [kiemelés tőlem – G. Gy.] tartoznának. Nem mint ha az említett terminusok kiküszöbölése a középkori filozófia historiográfiájából ne lenne indokolt, azonban a megfogalmazás sértő az elmúlt százötven év olyan nagyszerű filozófiatörténészeire, mint Ernest Renan vagy Alain de Libera (*Averroës et l'averroïsme*), Fernand van Steenberghen („heterodox arisztotelizmus”), vagy akár Konstanty Michalski és Etienne Gilson („nominalizmus”). Ez a megfogalmazás már csak azért is erős, mert aztán az 538–540. oldalakon a „nominalizmus” terminust maga a fejezet írója fogja – idézőjelek nélkül – alkalmazni.

A fejezet (valójában majdhogynem önálló könyv, mint ezt a valamivel későbbi javított és átdolgozott önálló megjelentetés is mutatja)¹⁵ tartalmi részével alapvetően egyetért a recenzens. Természetesen vannak ízlésbeli és preferenciális szempontok, amelyek aligha kérhetők számon, és az is kétségtelen, hogy teljességre nem lehet törekedni ennyire korlátozott térben. Ezzel együtt is meg kell említeni azonban, hogy fájdalmasan kevés szó esik az etikáról, a természetfilozófiáról, illetve a politikai filozófiáról. A középkori etikai gondolko-

¹⁵ Borbély Gábor: *Civakodó angyalok. Bevezetés a középkori filozófiába*. Budapest, Akadémiai. 2008. Ebben a szerző a kézikönyvben olvasható változat számos itt bírált elemét kijavította, így az olvasó egy valóban érdekes és az új szemléletet tükröző bevezetést kap a skolasztikus filozófia kifinomult világába.

dás messze túlterjed Abélard befejezetlen *Etikáján*, amelyről Marcia Colish joggal állapítja meg, hogy inkább egy mindenbe belekapó értelmiségi félbehagyott ötlete, semmint rendszeres kifejtést tartalmazó értekezés.¹⁶ Jó dolog viszont, hogy tartalmi tekintetben arra nyugton számíthat az olvasó, hogy elsősorban a nyelvfilozófiai, logikátörténeti és metafizikai kérdésekben jó és érdekes eligazításra talál.

A továbbiakban apróságokat kifogásolnék. Eriugena esetében nem szerencsés középkori utóéletének, azaz hatásának jelentéktelenségéről beszélni (315). Amint azt Hyacinthe Dondaine kiváló műve,¹⁷ illetve az azóta a kéziratok terén végzett kutatómunka (főleg Eduard Jeuneau kutatásai) bizonyítják, Eriugena igenis jelentős, igaz nem néven nevezett, hanem implicit hatást gyakorolt a későbbi középkori filozófiára. A párizsi egyetem híres Areopagita kéziratának marginálisai között ugyanis szép számban találhatók *Periphyseon* idézetek és kivonatok, ami jól magyarázza, hogy miért idézheti annyiszor Eriugenát szó szerint Bonaventura és Aquinói Tamás is (anélkül persze, hogy tudnák az idézet eredetét).

Hibásra sikeredett Porphüriosz fájának a 349. oldalon található ábrája, amelyről hiányoznak a szubalternáns fajokat a különbségeikkel összekötő vonalak. Saresberien-sis *Metalogicon*jának nem „magyar kiadása” (369), hanem Adamik Tamástól származó igen jó fordítása van. A *Metalogicon* műfaja esetében (*protrepticon* – 378) talán nem kellett volna az olvasót a görögben nem semleges-, hanem hímnemű *protreptikos* (ti. *logos*) vagy latinosan *protrepticus* csak nyelvtörténeti érdekességgként létező variánsával terhelni, mert ezen a formán az át-

lag latin szakos sem tud eligazodni. Alanus de Insulis *Regulae coelestis juris* című munkáját pedig talán helyesebb lett volna *Az égi törvény* és nem az „égi jog” *szabályaiként* fordítani, mert a magyarban a „jog” nem rendelkezik azzal a konnotációval, mint a „törvény”, tudniillik a „jog” nem utal az őszövétségi, illetve újszövétségi törvényre, amit latinul szintén hívhatnak *ius*nak, és Alanus ebben az értelemben használta.

Geréby György

V. A RENESZÁNSZ FILOZÓFIÁJA (569–639, BOROS GÁBOR)

Legelőször is örülnünk kell annak, hogy a filozófiatörténet-írásban gyakran elhanyagolt (vagy átmeneti korszaknak tekintett) *reneszánsz* önálló fejezetet kapott a kötetben. A fejezet kiemelkedő koncepcionális erénye elsőként az, hogy beemeli a tematikába az ezoterikus áramlatokat (kabbala, hermetizmus, alkímia, mágia), másodsor, hogy bemutatja az itáliai görög platonistákat és arisztotelianusokat is. A fejezet osztozik az egész kötetnek abban az erényében, hogy a legbonyolultabb gondolatokat is élvezetes stílusban tárgyalja. Részletesebb megjegyzéseink a Ficinóról, Böhméről és Giordano Brunóról szóló alfejezetekhez kapcsolódnak.

Ficino filozófiájának jellemzése értelemszerűen főként a *Theologia platonica* alapján történik, s az ötlépcsős ontológiai hierarchia pontos ismertetésével kezdődik. Hangsúlyja igen helyesen a ficinói ismeretelméletre esik. E találó fejtegetésekhez szeretnénk hozzátenni valamit Ficino ismeretelméleti miszticizmusáról, illetve az *idea* abban betöltött szerepéről, ugyancsak a *Theologia platonica* alapján. A *ratio humana* és az isteni, végtelen értelem között megvalósuló misztikus egyesülés tana Ficino filozófiájának teológiai csúcsa. Az *unio*

¹⁶ M. Colish: *Peter Lombard*. 2 Vols. New York, E. J. Brill. 1994. vol. 1., 48.

¹⁷ *Le corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*. Roma, 1953.

mystica az emberi értelemben jelenlévő *idea* közvetítésével jön létre, amennyiben ez a megismert dolog lényegét világítja meg az elme számára az isteni értelemben elhelyezkedő ősképhez való kapcsolódása (*copulatio*) révén. Amikor az emberi elme az *idea* közvetítésével kapcsolatba lép az isteni intellektussal, akkor az ember bizonyos értelemben Istenné válik, „*Deus evenit*”. Az Istenbe való illetén felemelkedés lehetősége azonban végső soron csak mint az emberi lélek halhatatlanságának egyik bizonyítéka szerepel Ficinónál – egy érv a nagyjából ötven-száz közül. A *Theologia platonica* ugyanis az a furcsa teológia, amely *nem* Istenről szól (az istenfogalmat csupán egy könyv tárgyalja benne), hanem az emberi behatolásáról az istenibe, amit talán a reneszánsz gondolkodás metafizikai főmotívumának is tekinthetnénk.

A filozófus cipésmester, Jakob Böhme ismertetése nyilván még egy kézikönyvben sem lehet terjedelmes. Böhme nem rendszeres filozófus, sem terminológiája, sem eszméisége nem koherens. A 4.5.2 alfejezetben helyesen mondottakhoz, Isten mint *Ungrund* fogalmának fejtegetéséhez szeretném mégis hozzátenni Isten örök születésének, a teogónia és kozmogónia azonosításának, a semmiből teremtés sajátos (keresztény kabbalisztikus) értelmezésének böhmei gondolatát, mindenekelőtt a *De signatura rerum*-ból kiindulva. Böhme spekulatív teológiai intuícióját abban a tézisben lehetne összefoglalni, hogy *die ewige Geburt der Welt ist die Geburt Gottes* – a világ örök születése maga Isten születése. Isten automanifesztációjának, a világ közegeén keresztül történő megmutatkozásának tana a *creatio ex nihilo* dogmájának heterodox átértelmezésén alapul, mely szerint Isten a Teremtés előtti állapotban „semmi”-nek tekinthető, amennyiben ekkor még nem nyilatkoztatta ki önmagát. A világ „semmi”-ből való előállása ezen átértelmezés révén Istenből (*aus Gott*) való

keletkezésnek, egyfajta emanációnak minősül. A világ azonban sohasem „szakad le” Istenről, mintegy megreked az isteni szülőcsatornában, sohasem hagyja el önálló szubsztanciaként idő és örökkévalóság metszéspontját.

A Giordano Brunóról szóló fejezet is nagy erudícióval megírt, széles filozófiatörténeti horizontú rész, Bruno igen sok, ritkán hivatkozott művének (köztük nagy mennyiségű kéziratos anyagnak is) értő feldolgozását mutatja. Az alapos, kultúrtörténeti háttérbe is pontosan beillesztett prezentációhoz és elemzéshez itt csak annyit fűznék hozzá – részben a *Lampas triginta statuarum* és az Inkvizíció vallatási jegyzőkönyvei alapján –, hogy Bruno filozófiailag újraértelmezi a teológiai (trinitológiai) istenfogalmat, amikor az Atya–Fiú–Szentlélek háromságot a *mens innominabilis* – *intellectus universalis* – *anima mundi* alkotta triásszal azonosítja. Bruno *filozófiai* istenfogalmának bonyolultságát mutatja, hogy egyedül a *Paterrel* azonosított „Megnevezhetetlen Elme” visel egyértelműen transzcendens attribútumokat (*super omnia sedet*), míg a Fiú mint Egyetemes Értelem és egyetemes hatóok (*causa efficiente universale*), a Szentlélek pedig mint Világlélek és egyetemes belső forma (*forma interna universale*) a természetben immanensként jelennek meg. E séma Bruno ama tézise révén tűnik értelmezhetőnek, mely szerint az Első Ok két módon létezik: egyfelől az emberi gondolkodás számára tökéletesen megközelíthetetlen módon, mint *implicitum*: ez Isten mint önmagát még ki nem bontakoztatott ok; másfelől pedig *per modo di vestigio*, azaz „nyomaiban”, értsd: okoztaiban, az emberi megismerés számára is hozzáférhetően, mint *explicitum*.

Vassányi Miklós

VI. KORA ÚJKORI FILOZÓFIA (640–752, BOROS GÁBOR)

Az ötödik, a kora újkort tárgyaló fejezet nagy ívű, filozófiailag elmélyített képet rajzol az európai gondolkodás e klaszrikus korszakáról, megkülönböztetett figyelemmel kezelve egyfelől a nagy metafizikusokat, másfelől az iskolafilozófiát, jogfilozófiát, természetfilozófiát, mágiát, bibliakritikát. A Descartes-fejezetből külön erényként szeretném kiemelni azt, ahogyan az okkacionalizmust Descartes filozófiájából eredezteti. Kifejezetten informatívnak találtam a korai karteziánus iskoláról szóló részeket, filozófiailag különösen árnyaltnak a Hobbes-fejezetet. Lényegi megjegyzéseim a Spinozával, Locke-kal, Leibnizcel és Bayle-lel foglalkozó részekhez kapcsolódnak.¹⁸

Spinoza metafizikáját az *Etika* kiváló, részletes elemzéséből ismerhetjük meg.¹⁹

¹⁸ Csak filológiai jellegű apróságként említem az 5.6 és 5.15.2 fejezetek kapcsán, hogy XIV. Lajos nem *elűzi* a hugenottákat (a király rendeletei tiltják az ország elhagyását is), hanem a katolikus vallásra való *áttérésre* kényszeríti. A francia kálvinisták nagy része kényszerűségből valóban katolizál, az emigránsok a tilalom ellenére, életük kockáztatása árán hagyják el az országot. A Pascal-fejezet bevezetőjében talán lehetett volna az olvasó tájékoztatása végett röviden utalni arra, hogy a *Gondolatok* magyar fordításának alapjául szolgáló, hivatkozott Brunschvicg-kiadás sokat torzít Pascal eredeti koncepcióján. Jelentősen jobb és az eredeti, pascali elrendezéssel megegyező szöveget közöl Lafuma kiadása, melyben a töredékek számozása is más.

¹⁹ A filozófiai szempontból fontos Spinoza-művek felsorolásánál talán külön is megemlítenék a *Descartes filozófiájának alapevei* című mű függelékét, a nem teljesen önálló gondolatokat fejtegető *Cogitata metaphysicá*, és esetleg utalnánk az *Epistolarium* filozófiai jelentőségére. A *Reeckening van de regenboog* és a *Reeckening van kanssen* spinozai szerzőségét Gebhardt Spinoza-kiadásának kritikai apparátusa kétségesnek nevezi.

Megvilágító erejű a szubsztanciális monizmus értelmezése, valamint az, ahogy a fejezet szerzője az *Etika* első részének szubsztancia-definíciója kapcsán kifejti, milyen értelemben játszik az istenidea sarkalatos szerepet a megismerésben (minden igaz megismerés feltételezi Isten ideájának birtoklását, mert a moduszok megismerése attól igaz, hogy ideájukat az egyetlen szubsztanciáról alkotott ideára vezetjük vissza). Az istenfogalom taglalását csupán annak explicit kimondásával bővíthetnénk, hogy az Istent alkotó végtelen sok attribútum mindegyike külön-külön is végtelen a maga nemében – így lesz Isten „végtelen sok végtelen”, *une infinité d’infinités*, ahogy a francia Spinoza-irodalom mondja.

A *creare* és *naturare* igékkel kapcsolatos terminológiai fejtegetések pontosan visszaadják Spinoza filozófiai szándékait. Spinoza használja ugyan a *creare* igét is, de nem a keresztény teológiában szokásos jelentésben, hanem a *naturare* szinonimájaként. A félreértés veszélyét elhárítandó felhívnám a figyelmet arra, hogy a *natura naturans* és a *natura naturata* kifejezések nem Spinoza alkotásai. Mint Gueroult rámutat, a keresztény teológiai terminológiában jóval Spinoza előtt is jelen vannak, „Isten”, illetve „természet” jelentésben. A *modus* fogalmát pedig annyival pontosítanám, hogy az nem azonosítható megszorítás nélkül „minden egyedi létezővel” (699), hiszen a közvetlen végtelen moduszok között találjuk a mozgást (*motus*) és a nyugalmat (*quies*) is.

A *Teológiai-politikai tanulmány* érdekes tárgyalását azzal egészíteném ki (első-sorban a XIII–XIV. fejezetek kapcsán), hogy vallás és filozófia itteni következetes megkülönböztetése, a filozófiai megváltás fogalmának implicit megalapozása véleményem szerint összhangba hozható az *Etika* filozófiai istentanával. A vallás a feljebbvaló iránti engedelmesség (*obedientia erga magistratum*) és a felebaráti szeretet

(*pietas erga proximum*) gyakorlásának színtere, csupán a filozófia foglalkozik az igazság kutatásával. Spinoza politika-filozófiai követelései (gondolatszabadság, szólásszabadság) itt valójában a filozófiai megvilágosodást elérő, Istent értelmi úton szerető bölcs számára teszik lehetővé a filozófiai megváltás szabad terjesztését az arra képesek és érdemesek között. A *TTP* politikafilozófiai programját tehát ilyen módon összehangolhatjuk az *Etika* morálteológiai elképzeléseivel.

A Locke-ról szóló alfejezet a legátfogóbbak közül való, mindenekelőtt a locke-i idealmélet és politikafilozófia rendkívül alapos kifejtését nyújtja.²⁰ Először egy, a bevezetőben szereplő kijelentéshez szólnék hozzá: „[...] Locke lerombolja az Isten és ember közvetlen kapcsolatában való hitet, hogy helyet készítsen annak az értelemnek, amely maga kénytelen [...] tájékozódni” (710). Bár Locke gondolkodásának egy aspektusát – tág értelemben véve – jól visszaadja e tézis, szigorúan

véve mégis ellentmondani látszanak neki a *Some Thoughts Concerning Education* vallási nevelésről szóló paragrafusai – ezek ugyanis hangsúlyozzák az imádság fontosságát, tehát Isten és ember közvetlen kapcsolatát –, akárcsak a *plain religion of the heart* valóságeálja a *The Reasonableness of Christianity* című írásban.

A filozófiai eszmerendszer pontos rekonstrukciója után a fejezet szerzője a teológus Locke-ot is bemutatja (722). Itt ész és kinyilatkoztatás viszonyának további fejtegetéséhez járulnék hozzá a locke-i ráció-fogalom kapcsán. E fogalmat nagymértékben Culverwel inspirálta. Az ész természetes kinyilatkoztatás (*Reason is natural Revelation*, mondja az *Értekezés*), Istentől az emberi lélek szűk korlátai közé helyezett képesség és kánon egyszerre: az Úr lámpása (*lucerna Dei, the Candle of the Lord*). Az ész e genealógiája magyarázza, hogy Locke szerint képes ugyan Isten létét és a természeti törvényt önerejéből is felismerni, de a természetfeletti kinyilatkoztatás segédletével sokkal könnyebben megteheti ezt (vö. *Reasonableness, Quaestiones de lege naturae*). Az ész egyfelől a személyes (nem publikus) kinyilatkoztatások ellenőre, másfelől a szentírás-magyarázatban a latitudinárius interpretáció biztosítója. Az ész vallás-ellenőri szerepét részben épp az teszi szükségessé, hogy Isten képes közvetlenül is megvilágosítani az egyedi elmét (*God I own cannot be denied to be able to enlighten the Understanding by a Ray darted into the mind immediately from the Fountain of Light; Értekezés IV/xix/5*); s az alapozza meg, hogy Isten maga is pervazív módon racionális. Az Egyetemes Ész pervazív racionalitásából következik, hogy Isten mindig az egyszerűbb, azaz a természetes utat fogja előnyben részesíteni, ameddig csak ez az út eredményre visz. Az isteni *mindenhatóság*ból viszont az következik, hogy – mint a *Discourse of Miracles* expliciten állítja – Isten szükség esetén csodával is beavatkoz-

²⁰ Filológiai kiegészítésképpen megemlíteném, hogy a latin nyelven írott, *Essays on the Law of Nature* cím alatt említett szövegnek nem ez a szerzői címe, hanem *Quaestiones de lege naturae*; a *Thoughts Concerning Education* pontos címe *Some Thoughts Concerning Education*. A Locke filozófiai-teológiai gondolkodásának rekonstruálásához hozzájáruló művek listájára talán érdemes lett volna felvenni az *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul* bevezetőjét, a Stillingfleet-levelezést a szubsztancia-fogalomról, a korai *Faith and Reason* és *Essay on Toleration*. A kéziratok hagyatékból Locke vallásfilozófiájának értelmezéséhez hasznos lehet még az *A Discourse of Miracles*, valamint a filozófiai-teológiai jegyzőkönyvek közül különösen a *Reasonableness* előmunkáit tartalmazó *Adversaria theologica* '94. A három és fél vallástolerancia-levél (*Epistola de tolerantia, Second Letter on Toleration, Third Letter on Toleration* és a negyedik, befejezetlenül maradt tolerancia-levél) közül talán külön is felhívnánk a figyelmet az elsőre, mely messze a legnagyobb jelentőségű és hatása e levelek között.

hat a természet rendes menetébe. Az isteni racionalitás tézise alapozza meg továbbá a megváltás ésszerűségét is. Részben az emberi racionalitás korlátozottságából (a dolgok „valós lényegének” megismerhetetlenségéből) adódik a keresztény teológia latitudinárius elmélete, a hitvallás egyetlen cikkelyre (*Jesus is the Messiah*) való redukciója, a Fiú *eredendő* (nem az Atya által adományozott) istenségéről való hallgatás a *Reasonableness*ben, annak védőírataiban és az *Adversaria theologica* '94-ben.

A Leibniz-fejezet értékes kombinatorikai-jogfilozófiai bevezetéssel kezdődik, majd kiválóan ismerteti a monász fogalmát és az isteni összehangolás elméletét. Itt a recenzens talán megadta volna magát a *harmonia praestabilita* kifejezést is. Az elégséges alap elve szintén remek elemzést kap – talán itt is érdemes lett volna megnevezni a latin terminust (*ratio sufficiens* [vö. Kant: *ratio determinans*]). Kissé hiányolom a *Théodicée* szabadakarat-védelmének és kegyelemtanának valamivel részletesebb tárgyalását. A *De rerum originatione radicali* kapcsán javaslom, hogy a kézikönyv reménybeli, következő kiadásában jusson hely a Kant által kozmológiainak nevezett istenérv s a vele kapcsolatos fogalmak és megfontolások (*ultima ratio rerum, ens necessarium, ens extramundanum*, kontingencia és szükségsszerűség stb.) említésének.

A Bayle-fejezet teljes joggal irányítja figyelmünket a *Commentaire philosophique*-ben kifejtett vallásitolerancia-elméletre,²¹ valamint a *Dictionnaire historique et critique*-re. Arról azonban, hogy a tolerancia-gondo-

latot kiterjeszti az ateistákra, nem annyira a metafizikaibb jellegű *Commentaire philosophique* nevezetes, mint inkább a *Pensées diverses sur la comète* (lásd pl. 172. fejezet: *Si une Société d'Athées se feroit des loix de bienséance et d'honneur* stb.). Bayle szkepticizmusa a *Commentaire philosophique* tanúságtétele szerint *nem* terjed ki a morális tudáslehetőségekre: a természetes *gyakorlati* ész (*la lumière naturelle*) magasabb rendű, mint a *spekulatív* ész, és képes a morális igazság felismerésére. Ennek oka az, hogy a természetes világosság világos és elkülönített fogalmai (*les notions claires & distinctes de la lumière naturelle*) az emberi elmében Bayle szerint Isten közvetlen adományai. E körülmény alapozza meg végső fokon a vallási tolerancia elméletét: a gyakorlati ész általános elvei kell hogy képezzék ama közös teológiai platformot, melyen minden keresztény felekezet hitvallásának és vallás etikájának állnia kell.

Utolsó idetartozó megjegyzésem egy itt olvasható, de Locke toleranciaelméletét értékelő mondatra vonatkozik, mely szerint „[...] Locke toleranciakoncepciója is alapvetően a katolikusoktól a protestánsok számára kért tolerancia, ahonnan az ateisták ki vannak zárva”. A korai, kéziratos *Essay on Toleration* tanúsága szerint Locke toleranciakoncepciója nem a katolikusoktól a protestánsok számára kért tolerancia, amennyiben a katolikusok (az ateistákkal együtt) éppenséggel ki vannak zárva belőle, miközben kiterjed a zsidóságra és a mohamedánokra. Locke azért ítéli meg így a katolikusokat, mert – a kor történelmi körülményei között érthető módon – az angol állam szuverenitását veszélyeztető tényezőt látott bennük. A locke-i toleranciakoncepció apologetikus szándéka ezért valószínűleg inkább a nonkonformisták, disszidentek, independentek védelmére irányul az epizkopális irányzattal szemben.

Vassányi Miklós

²¹ A *Commentaire philosophique* címét a recenzens talán nem fordítaná „Filozófiai feljegyzések”-nek, hiszen a cím folytatása így hangzik: *sur ces paroles de Jésus-Christ „Contrains-les d'entrer”*. A terjedelmes mű első két része valóban *commentár* az inkriminált evangéliumi példázathoz (Lukács 14, 16–24). Magyar változatnak javaslom a *Filozófiai kommentárt*.

VII. FELVILÁGOSODÁS (753–812, BOROS GÁBOR)

Óriási műveltséganyagot mozgató, nagy-szabású fejezet, amelyből külön is kiemelendő a Rousseau-val és a korai német felvilágosodással foglalkozó rész. Filológiai apróságokon kívül csupán egyetlen, kis jelentőségű filozófiatörténeti megjegyzésem lenne egy, a 789. oldalon olvasható kijelentés kapcsán.²² Ez a 17. (18.?) századról állítja a következőt: „[...] a teleologikus elgondolások maradványainak fokozatos kiszorulása a tudományok magyarázati modelljeiből azt is magával hozta, hogy a természetén kívül [...] feltételezhető alkotóra való hivatkozás egyre csekélyebb szerepet játszott [...]”. Csakhogy a teleologikus természettudomány teológiai alkalmazása (a fiziko-teológia) éppen a 17–18. század fordulóján és a 18. század első két harmadában éli virágkorát. Olyan szerzők művelik e nagyjából egy évszázad során, mint W. Charleton, Locke (*Quaestiones de lege naturae*2), M. Barker, J. Ray, Fénelon (*Traité de l'existence d Dieu*1), B. Nieuwentyt, W. Derham, Wolff (*Vernünftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge*, említve a 797. oldalon), Maupertuis (*Essay de cosmologie*), Kant (*Der einzig mögliche Beweisgrund...*, II/5-6). Ezek közül

Nieuwentyt, Derhamet, Maupertuis-t és Kantot nagy kaliberű természettudósnak (is) tekinthetjük.

Vassányi Miklós

VIII. KRITIKAI FILOZÓFIA, NÉMET IDEALIZMUS ÉS HATÁSUK (813–951, AMBRUS GERGELY, BOROS GÁBOR, ULLMANN TAMÁS, WEISS JÁNOS)

A kötet *Előszavának* tanúsága szerint (21) a szerzők által maguknak megálmodott olvasó alapján véve kétféle céllal veszi kezébe a kötetet: vagy meghatározott információt keres benne (beleütközött egy névbe, fogalomba, műbe), vagy pedig tájékozódni szeretne egy filozófusról, filozófiai irányzatról. Ennek megfelelően a kézikönyv egyes egységeinek egyszerre két, egymással többé-kevésbé ellentétes kíváncsiságnak kell megfelelnie: a lehető legtöbb információt nyújtania és ugyanakkor összefüggő, logikusan felépített narratívát adnia. Ami a szövegek tartalmát illeti: az adott témával kapcsolatban az aktuális, a kutatók többsége által osztott álláspontot kell tükröznie, vitatott kérdésekben az ellentétes vélemények bemutatásával. A fenti követelményeknek a 7. fejezet Ullmann Tamás és Ambrus Gergely által írt részei kiválóan megfelelnek. Ullmann legnagyobb erénye a világosság, a didaktikus szerkesztés és az élvezetes stílus, Ambrusé pedig az információgazdagság és a hatástörténeti összefüggések finom érzékeltetése (lásd az alfejezetek elejét és végét). Egy-két apróságon kívül mindössze egyetlen kifogásom van a Kant-fejezettel kapcsolatban: az utolsó rész címe némileg félrevezető. Ullmann *A kései Kant* ürügyén tárgyalja ugyanis az 1780-as évek közepéről származó történelemfilozófiai írásokat is, viszont egy szó sem esik Kant utolsó, félbemaradt vállalkozásáról, amelynek töredékeit *Opus Postumum* címmel adták ki.

²² Egy filológiai kiegészítést tennék a Diderot-művek között *A fiziológia elemei* címen említett szöveggel kapcsolatban. A Dieckmann-Varloot-féle kritikai kiadás jegyzetanyaga szerint az illető műnek nem ez a kéziratokban szereplő, eredeti szerzői címe, hanem *Fiziológia (Physiologie)*. E szöveg ugyanezen jegyzetapparátus szerint 1782-ben még nem volt befejezve, sőt, végleg befejezetlen maradt, mivel Diderot-t a halál megakadályozta a végső simítások véghezvitelében (halála előtt két-három nappal még dolgozott a kéziraton). A *Fiziológia* szövege továbbá két, egymástól nagymértékben különböző, autográf kéziratban maradt fenn.

Szerencsésebb lett volna „A rendszeren kívüli írások és a kései Kant” (a „rendszeren kívüli írások” Vidrányi Katalin elnevezése) vagy a „Kant történelem- és vallásfilozófiája” cím.

A Kant-recepcióról és a német idealizmusról szóló részek nagy erénye – ezek Weiss Jánostól származnak – az, hogy az újabb kutatások trendjét követve szakít a korábbi lineáris (Fichte–Schelling–Hegel) narratívával, és külön fejezetet szentel a kritikai filozófia kortárs fogadtatásának (Jacobi, Reinhold, Maimon). Ezzel persze jócskán megnehezíti a saját dolgát, hiszen egy leegyszerűsített és egyirányúsított hatástörténet felvázolása helyett arra vállalkozik, hogy az érintett szerzők gondolatainak – hol párhuzamos, hol egymást keresztező – szövevényét mintegy kipreparálva kínálja fel az olvasónak. Ráadásul olyan szövegekkel kell dolgoznia, amelyek a filozófia-történet legnehezebbjei közé tartoznak.

Ennek az önmagához intézett kihívásnak Weiss János nem mindenben felel meg. A sok – a korszak specialistáinak körén kívül – ismeretlen filozófus műveinek és nézeteinek ismertetése némiképp töredékes marad, s nem válik világossá az, ami miatt ezek a szerzők az utóbbi évtizedekben fontossá váltak: bizonyos munkáik ismerete nélkül érthetetlen marad az a szellemi kontextus, amelyben a német idealizmus megszületett. Hiányzik néhány alapvető adat is: a „panteizmus-vitáról” épp csak említés történik (843), Jacobiról pedig, akinek Spinoza-könyvéről egy egész alfejezet szól, nem tudjuk meg, hogy ő fogalmazta meg elsőként azt a kanti filozófiával kapcsolatos máig alapvető ellenvetést (a magában való dolog affekciójával kapcsolatban), amelyet Weiss János egyébként Eberhard kapcsán említ (839).

A „nagyoknál” (Fichte, Schelling, Hegel) is akadnak problémák: miközben pályájuk bizonyos epizódjairól bőséges részleteket tudhatunk meg (lásd Fichte és Schelling indulása), egész korszakaik és

fontos műveik teljesen hiányoznak. Például Fichte késői filozófiája, a *Természet-jog alapjában* és *Az erkölcsstan rendszerében* kifejtett etikája vagy *A zárt kereskedőállam* politikai filozófiája. Nem derül ki, hogy Schellingnek volt természetfilozófiája, a *Schelling kései filozófiájának alap gondolata* címszó alatt pedig egy korábbi korszakhoz tartozó művel ismerkedhetünk meg. Így nem jut hely a „valódi” késői filozófiának: a nyitányként számon tartott *Szabadság-tanulmány*nak (az egyik legzsenszerűsített Schelling-szöveg!), a hagyatékban maradt *Világkorszak-töredékek*nek és a mitológia és a kinyilatkoztatás filozófiájáról szóló előadásoknak. Nem kerülnek szóba Hegel korai „teológiai” írásai, *A szellem fenomenológiájáról* szóló rész pedig az *Előszón* és a *Bevezetés*en kívül csak az első fejezetre korlátozódik. Kicsit soknak érzem az idézetek arányát is – egy kézikönyvben csak nagyon indokolt esetben szabad ilyen karakterpazarló eszközhöz folyamodni. Egészében véve az az olvasó benyomása, hogy Weiss János, aki egyébként a korszak legkiválóbb szakértője, s aki Pécsen iskolát teremtett a romantika és a német idealizmus kutatására, a saját érdeklődését követve írta meg a fejezeteket.

Szegedi Nóra

IX. 20. SZÁZADI KONTINENTÁLIS FILOZÓFIA

(955–1064, PERECZ LÁSZLÓ, ULLMANN TAMÁS, WEISS JÁNOS)

A fejezettel kapcsolatban, amely szinte teljes egészében Ullmann Tamástól származik, két kritikai megjegyzést tennék. Az *Életfilozófia* című alfejezetet, amelybe Nietzsche, Dilthey és Bergson tartoznak – sajtóhibának vettem, hogy a két utóbbi filozófus a számozás alapján egy szintre ke-

rült e fejezettel –, még a 7. fejezetbe illesztetem volna a neokantianizmussal együtt. Nemcsak azért, mert az itt tárgyalt szerzők művei nagyrészt még a 19. században születtek, hanem a Kanthoz és a német idealizmushoz fűződő szoros kapcsolataik miatt is. A másik észrevétel az arányokra vonatkozik: a Sartre-nak szentelt rész túl rövid (akár *A lét és a semmi* filozófiai súlyát, akár a filozófus hatását tekintve), *A tragédia születése* elemzését viszont, de még a *Zarathustrát* is feleslegesen bőbeszédűnek érzem. Néhol érdekesebb lett volna az egyébként kiváló műelemzéseket tömörítve kicsit több információt belegyömöszölni a szövegbe.

Ettől eltekintve Ullmann Tamás itt is úgy jár el, mint az előző, 7. fejezetben: bonyolult gondolatmeneteket ismertet áttekinthetően, könnyedén. A fenomenológusokról és a fenomenológiához kapcsolódó filozófusokról szóló részekből pedig – ezek a legsikerültebbek – Ullmann ilyen irányú mélyebb olvasottsága is nyilvánvalóvá válik.

Végül a bibliográfiáról. Boros Gábor főszerkesztői *Előszavában* ugyan eleve leüti ez irányú várakozásainkat azzal, hogy csak nagyon szerény bibliográfiákra számítsunk, az antikvitást, illetve a középkori filozófiát feldolgozó fejezetek kellemes meglepetéssel szolgálnak e téren. A jelen fejezet (és a továbbiak) irodalomjegyzékeinek szűkössége (néhol esetlegessége) ezek után csalódást kelt. Egy-egy jól kiválasztott monográfiára vagy gyűjteményes kötetre tett utalással akár több száz oldalnyi hasznos információval lehetett volna „bővíteni” a kötetet.

Szegedi Nóra

X. ANALITIKUS FILOZÓFIA (1065–1145, AMBRUS GERGELY)

A fejezet mindjárt az elején leszögezi, hogy a „klasszikus” vagy „korai” analitikus filozófiát tárgyalja. Azaz: fregei előz-

ményekkel Russellt, Moore-t és a korai Wittgensteint mint cambridge-i analitikusokat, továbbá a kontinens logikai pozitivistá és logikai empirista irányzatait, végül a hétköznapi nyelv-filozófiai mozgalmat, a késői Wittgensteinnel és az oxfordi analitikusokkal az élen. Tökéletesen helytálló ez a feltérképezés, akár a fejezet címében is szerepelhetne a „klasszikus” vagy „korai” jelző.

A tematikus változatosság mellett az analitikus filozófiák már a kezdetekben megmutatták közös lényegi vonásukat: azt a meggyőződést, hogy „a filozófiai elemzésnek nem képzeink természetét kell vizsgálnia, hanem a gondolatainkat kifejező mondatok jelentését”, illetve ezen „mondatok logikai szerkezetét”. Valóban szokás az analitikus filozófiát az úgynevezett „nyelvi fordulathoz” kötni. A karteziánus mentalizmussal szakító új álláspont szerint a gondolat szerkezete nem az ideáinkon keresztül, hanem a nyelv *logikai* szerkezetében tárul fel. A nyelv logikai elemzése más, mint a grammatikai: az előbbi – a Frege által bevezetett egy- és többváltozós logikai függvények és argumentumaik, a kvantorok és egyéb logikai operátorok révén – a gondolkodásunkban benne rejlő metafizikai, ontológiai feltevéseinket tárja fel, melyek be vannak ágyazódva a nyelv *logikai* szerkezetébe. A nyelvi fordulat alapján létrejött analitikus filozófiai diszciplína egyébként az úgynevezett *filozófiai logika*, amely tárgyalja többek között létezés és azonosság, a nevek, az individuumok és tulajdonságaik, a modális operátorok használatának stb. – a nyelv logikai szerkezetéből kihámozható – metafizikai kérdéseit.

Ambrus világossá teszi, hogy a jelzett értelemben vett nyelvi fordulatról van szó: Frege kapcsán hangsúlyozza, hogy Frege „kidolgozta ehhez [a fordulathoz] a modern kvantifikációs logikát” és „bevezette a függvény-argumentum” szerinti elem-

zést. A fordulat pontos értelmét és benne Fregének a jelentőségét talán lehetett volna hangsúlyozni nagyobb terjedelemben is. Ezt már csak azért is érdemes lett volna megtenni, mert a kézikönyv második részében *A logika és a matematika filozófiája Russell és Frege után* című fejezet foglalkozik ugyan Fregével, de – teljesen jogosan – más aspektusból. Így valamelyest szűkszavú marad az analitikus filozófia lényeges vonásának a megértetése, amit azért is hiányolok, mert a *Nyelvefilozófia* című fejezet kissé még nehezíteni is fogja az olvasói megértést.

Russellről szólva jól mutatja be Ambrus a metafizikai pozíciójának változását a hagyományos realizmustól az univerzalizmusig, amely csak univerzálékat ismer el, partikulárékat nem. Az empiristák alapvető ismeretelméleti dilemmája a fizikai tárgyak realista, illetve fenomenalista értelmezéséről szintén már Russell tárgyalásánál megjelenik. A témát tovább viszi Moore-nál, akinek erkölcsi antinaturalizmusa megfelelő kifejtést nyer. Wittgenstein szintén standard módon kerül tárgyalásra, megkülönböztetve a korai és a késői Wittgenstein filozófiai arculatát. Ambrus írásának fő erénye, hogy minden egyes álláspont és érv világos, rövid kifejtése után úgy megy át a következő álláspontra és évrre, akár egy szerzőn belül, akár szerzők egymásutánjában, hogy nem hagy hiányérzetet maga után. Amit bevezet a tárgyalásba, azt kellően ki is fejti, amire viszont hely hiányában nem tud kitérni, arra nem tesz fölösleges utalásokat. Általában a tárgyalásnak a szócikkhez méretezett mélységét és részletességét minden egyes részletben egyformán tartja be. Így az olvasót szépen végigvezeti a korai analitikus filozófián, ezáltal kompakt képet nyújtva az irányzatról. Ez az írástechnikai erény nem csak Ambrus sajátja a kötet szerzői közül, de minthogy övé az egyik leghosszabb szöveg, nála még inkább dicséretre méltó.

Igazán elemében a Bécsi Kör és azon belül Carnap tárgyalásánál van a szerző.

Kritikai megjegyzéseimet a 9.5. alfejezettel kezdem, ahol a Bécsi Kör „logikai pozitivizmusáról” és a berliniek, például Reichenbach és Hempel „logikai empirizmusáról” van szó. „A két elnevezés mögött tartalmi különbségek is meghúzódtak” – írja Ambrus, de ezt nem fejti ki. Pedig magyarázatával kapcsolatot teremthetne a korai és az újabb analitikus empiristák között, érzékeltetve ezáltal a filozófiatörténeti közelmúlt és a mai kutatások *folytonosságát*. Talán nem ártott volna a következő összevetést megtenni: a logikai pozitivisták fő problémája, hogy a *privát* tapasztalat alapján hogyan határozzuk meg az empirikus fogalmak *publikus* jelentését. A „fenomenalista szárny” és a „fizikalista szárny”, mint Ambrus is utal rá, különböző megoldásokkal állt elő. A logikai empiristák, főként Hempel és a későbbi tudományfilozófusok, például Goodman, W. Sellars, Bonjour és mások az empirizmus fő kérdését úgy fogalmazzák meg, hogy mi a viszony a tudományos hipotézisek és a konfirmáló empirikus bizonyítékok osztályai között. A fő problémák persze analógok. A pozitivisták gondja: hogyan tehetünk állításokat a publikus fizikai tárgyakról a *privát* érzet-adatok alapján? Az empiristák gondja: hogyan fogadhatunk el tudományos hipotéziseket elégtelen evidencia alapján? Mindkét esetben azt vizsgáljuk, hogy mi jogosít fel bennünket arra, hogy az egyik területre vonatkozó kijelentésekből *átmenjünk* egy másik területtel kapcsolatos igazságigényeinkre. Azonban a „logikai empiristák” kérdésének megfogalmazása a konfirmáció-elmélet mellett feltételezi a quine-i aluldetermináltsági tézist is, amit Ambrus helyesen a „holisztikus empirizmus” termékeként mutat be.

Vagyis a fő különbség a *holista* felfogás hangsúlyossá válása a logikai empirizmusban. (Bár holista vagy koherentista gon-

dolkodója a Bécsi Körnek is volt, például Neurath.) A holizmus kitüntettségének vonalán el lehet jutni például a kortárs Davidson holista jelentés-filozófiájához is. Természetesen nem lehet számon kérni Ambrustól a mai folytatások bemutatását. Ugyanakkor a jelzett különbség magyarázattal szolgált volna az empirizmus mai relevanciájára, hogy az olvasó számára ne tűnhesen a klasszikus analitikus filozófia egészében véve szellemi muzeális tárgynak. A negatív tanulságok mellett – miszerint „a 60-as évekre mind a logikai pozitivizmus, mind a hétköznapi nyelv-filozófiai irányzat elveszítette befolyását” –, ha mégoly jelzésszerűen is, de pozitív tanulságokat is érdemes volna levonni a folytonosság és a mai relevancia szempontjából.

Összegzésében Ambrus azt állítja, hogy „a mai analitikus filozófiát [...] nem annyira valamilyen közös doktrína, mint inkább stilisztikai jegyek alapján lehet elhatárolni más megközelítésektől. [...] Minden heterogenitás ellenére [...] a szigorú érvelésre, a vizsgált fogalmak, állítások közötti igazolási, következtetési viszonyok explicit tisztázására [való törekvés kritériumaként a gyakorlatban mégis meglepően jól alkalmazható”. Egyetértek Ambrussal abban, hogy fő tételek ma nem jellemzik úgy az analitikus filozófiát, ahogyan jellemezték a Bécsi Kört. Ugyanakkor ő maga hoz fel példákat a stílusjegyeken túlmenő tartalmi változásokra: úgy ítéli meg például, hogy bizonyos mai elmefilozófiák mintha feladnák a korábbi antipszichologizmust, továbbá, a hagyományos metaetikai irányzatok mellett mintha mára újra előtérbe kerülnének a szubsztantív kérdésfeltevések. Az etikával kapcsolatos megállapítását egyébként a kézikönyv második részében *A 20. századi angolszász etika* című fejezet megerősíti, és ez az egybecsengés mindenképpen hasznos az olvasó szempontjából. Úgy gondolom, hogy az empirista örökséghez való kitüntetett viszony ma is közös

tartalmi vonása az analitikus filozófiáknak. Továbbá, a „stilisztikai jegyek” hasonlósága és az „érvelési szigorúság” is abban a nagyobb formátumban jelentkezik, hogy kapcsolatok vannak az egyes analitikus filozófiai diszciplínák között az elvek és a tételek mentén: például, a Moore-nál említett ráépülési tézis nemcsak etikai, hanem elmefilozófiai tézis is. Különböző erősségű változatait éppúgy mérlegelik az etikusok, mint az elmefilozófusok. Emellett a metafizika diszciplínájában a kontinuáló dolgok metafizikai elméletei kiválasztják a velük kompatibilis idő- és időn át való azonosság elméleteit. Tehát az analitikusok törekednek az állítások és érvek *koherens* rendszerbe foglalására. Ez a *módszertani koherenzizmus* mindenképpen jellemzi az analitikus filozófiát.

Ujvári Márta

XI. MAGYAR FILOZÓFIATÖRTÉNET (1146–1172, PERECZ LÁSZLÓ)

Régi szokás, hogy az egyes művelődési területek hazai kézikönyveit a téma magyar vonatkozásairól szóló toldalékokkal látják el. Ennek több módja lehetséges. Aprólékos munkával hozzá lehet simítani a magyar anyagot a klasszikus témákhoz: az európai karteizianizmus epizódjaként említeni Apácait,²³ Kant hatástörténetében elhelyezni a magyar *Kant-vitát* és a Hegel-recepció részeként tárgyalni a magyar *hegeli pörrt*. Lehet a szerző szigorú is a nemzeti hagyományhoz: csak az kerüljön be a magyar filozófusok közül a kötetbe, aki egyetemes jelentősége okán érdemli meg. E kötetben például Lukács György-

²³ A fejezet az újabb helyesírásnak megfelelően így írja a filozófus nevét a régebben megszokott Apáczai helyett. (Az *Encyclopaedia* magyar szövegében *Apáczai Tsere János*ként, a latin előszóban *Johannes Apaciusként* található a szerző neve.)

nek járt csupán a magyarok közül önálló alfejezet az egyetemes filozófiatörténeten belül. Bartók György több mint fél évszázaddal korábbi filozófiatörténetében nincs magyar rész, viszont a mester, Böhm Károly önálló fejezetet kap az értékelmélet kidolgozásában szerzett érdemei alapján. A magyar filozófus egyetemes jelentőségét így végül mindig valamely magyar filozófiatörténész határozza meg – nem egészen elfogulatlanul. Ezekkel a megoldásokkal elegánsan megkerülhető a filozófia *nemzeti elbeszélhetőségének* a problémája: nem kell választ adni arra a kérdésre, hogy egyáltalán kifejthető-e értelmesen a filozófia története a nemzeti kultúra keretein belül.

A kötet szerkesztője az önálló magyar fejezet mellett döntött, így a szerző, Percz László elsőként éppen az elbeszélhetőség kérdésével szembesült. A problémát a korábbi publikációiból már ismert véleménye kifejtésével oldja meg: mint írja, a magyar filozófia mint recepciótörténet és intézménytörténet létezik, mint kanonizált szövegek egymással társalkodó hagyománya azonban nem. (Kérdés, hogy elválasztható-e véglegesen a kettő egymástól, hiszen a filozófia intézményrendszere végső soron éppen e társalkodás feltételül szolgál.) Az ekképpen értelmezett történet elbeszélése a gyér, ám nem lebecsülendő színvonalú szövegek számbavételével kezdődik Gellért püspöktől Janus Pannoniusig és Temesvári Pelbártig, körülbelül annak a beosztásnak megfelelően, ahogyan már Erdélyi János is tárgyalta ezeket az évszázadokat, hegeliánus terminológiája szerint a magyar *bölcsészeti előkort*.

A szorosabban vett magyar filozófia történetét Percz az intézménytörténet szálára fűzi föl: Apácai *Encyclopaediája* mint az első magyar nyelvű filozófiai mű, a *Kant-vita* és a *hegeli pör* mint az első, jól dokumentált szakmai viták és az Alexander Bernát szerkesztette *Filozófiai Írók Tára* mint a magyarra fordított klasszikusok

szakterminológiát megszilárdító könyvsorozata lesz az a három mérföldkő, amely jelzi a magyar filozófia kiépülésének, voltaképpen felnőtté válásának a folyamatát. Az intézménytörténet választásának azonban megvannak a buktatói, amelyek különösen az ilyen rövid, kényszerűen karakteres összefoglalásban válnak feltűnővé. Az intézménytörténeti alapú elbeszélésben ugyanis gyakran szükségképpen háttérbe szorul a tárgyalt szövegek merituma. Apácai esetében az ifjabbaknak szóló magyar nyelvű tankönyvei kerülnek előtérbe, míg a nagyobbaknak tartott latin nyelvű előadásai, és az egész magyar 17. század latinul lefolytatott, a korabeli holland szellemi életet mintául vevő kartezianizmus-vitái ebből a – tulajdonképpen filozófián kívüli – szempontból nem látszanak lényegesnek. A Kant-vita tárgyalásakor óhatatlanul az egyes szövegek közvéleményre gyakorolt hatása kerül előtérbe, és helyeződik a szakfilozófiai szempont mellé, vagy éppen elé. A Kantot bíráló, illetve mellette kiálló vitatkozó professzorok, Rozgonyi József és Márton István szövegei mellett így válik a történet egyenrangú szereplőjévé Budai Ferenc *Rostája*, mely pamflet Mészáros András megjegyzése szerint az említett filozófus vitapartnerek diskurzusának főbb régióihoz képest a Kant-vita alagsori szintjét képviseli.²⁴ A *hegeli pör* kapcsán is

²⁴ Itt jegyzendő meg, hogy Percz készpénznek veszi a szöveget névtelenül közreadó Budai Ferenc közlését, amely szerint egy német munka fordítói jegyzetekkel bővített magyar változatáról van szó. Érdekes, hogy az irodalomtörténet szakirodalmában legutóbb éppen ellenkező evidenciára bukkanhattunk: az értelmező számára magától értetődő, hogy a német eredetire való hivatkozás az anonimitással együtt csupán a korban minden olvasó által értett stílus- és szerepjáték. Lásd Balogh Piroska: *Ars scientiae. Közéleti és tudományosi pályájának dokumentumaihoz*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó (Csoknói Könyvtár 38). 2007. 209.

inkább a kulturális hátteret ismerjük meg, mint az – ebben az esetben valóban gyérebb – filozófiai argumentációt.

A nemzeti keretben megírható filozófiatörténet problematikus mivolta azoknak a magyar filozófusoknak a tárgyalásánál mutatkozik meg a legkarakteresebb módon, akik maguk is vitatkoztak erről a kérdésről: az úgynevezett egyezményes iskola (Hetényi János és Szontagh Gusztáv), illetve az Erdélyi–Szontagh-vita összefoglalásakor. Az egyezményesek ismert hármas követelménye a filozófiával szemben: „életrevalóság”, „népszerű előadás”, „nemzetiség”. Ennek Erdélyi kidolgozta kritikája úgy jelenik meg a fejezetben, mint a nemzeti kultúra és a filozófia problematikus viszonyának egyik tünete, és nem úgy, mint eltérő filozófiafelfogások összeütközése.²⁵

A választott intézménytörténeti szempont következményei különösen az előző századvég magyar filozófiai történéseinek sommázásakor, Alexander Bernát értékelésében válnak világossá, akinek „a hatása jelentékenyebb, mint teljesítménye” (1160). Böhm Károly és Alexander egymással vitatkozó filozófiafelfogásai is inkább intézménytörténeti, művelődéstörténeti tartalmat kapnak. Percz inkább a *Filozófiai Írók Tárá*nak, illetve a *Magyar Philosophiai Szemlé*nek az alapító szerkesztőit látatja a kornak e karakteres szerzőiben, mintsem filozófiai nézetek megfogalmazóit.

A kommunizmus évtizedeinek bemutatásakor a fejezet feltehetően tudatosan vállalja föl a kor filozófiai klímájának alapszintű ismertetését a kézikönyv ifjú célközönsége számára, nem számítva arra, hogy e közön-

ségnek bármilyen érdemleges előzetes tudása lenne a tárgyról. A hivatalos filozófián kívül született teljesítmények taglalásakor Bibó István említésével valószínűleg mindenki egyetért, Bibónak a spekulatív gondolkodást illető, közismert ellenérzései dacára, míg Hamvas Bélát nyilván sokan máshová, például a regény mesterei közé sorolnák a magyar kultúrán belül. Az ehhez hasonló besorolási dilemmákat azonban valószínűleg soha nem lehet mindenki számára megnyugtatóan föloldani.

Az alapproblémával, a filozófia történetének egy nemzeti kánonon belüli elmondhatóságával becsületesen és komolyan bírkozik a szerző. A választott megoldásnak, tudniillik hogy a magyar filozófia történetét intézmény- és művelődéstörténetként beszéli el, mint láttuk, megvannak az óhatatlan veszélyei. Minden más megoldás azonban valószínűleg elbeszélhetetlenné, egyes, egymással össze nem függő teljesítmények mechanikusan egymásra következő felsorolásává tette volna a fejezetet. Ha végiggondoljuk a lehetséges megoldásokat, ez a dilemma nem csupán a magyar filozófia, hanem általában mindennemű filozófia történetírásának a problémája.

Mester Béla

XII. ESZTÉTIKA

(1173–1180, BACSÓ BÉLA)

Bacsó Béla feladata nem volt egyszerű: míg a filozófia történetére ezer oldalnál is több jutott, neki alig hét oldalon kellett kifejtenie annak a diszciplínának a lényegét és rövid történetét, amely intézményes szinten ugyanolyan erősen jelen van hazánk tudományos-filozófiai közéletében, mint a filozófia maga. Sajátos magyar – és közép-európai – helyzet, hogy az egyetemen gyakran a filozófiától egészen elkülönülten léteznek esztétika tanszékek,

²⁵ Zavaró, ám az esetleges újabb kiadásokban könnyen korrigálható apróság, hogy ugyanazon a bekezdésen belül kétféle írásmóddal szerepel az egyezményesek vezéralakjának a neve: Szontagh, illetve Szontágh Gusztávként. (A figyelmetlenség nyilván technikai, és nem a fejezet szerzőjének a hibája.)

úgy, hogy az ide jelentkező hallgatóknak általában fogalmuk sincs arról, mit is jelent az, hogy esztétika. De létezik-e egyáltalán a többi filozófiai diszciplínától élesen elkülönülő „esztétika”? Bacsó kisesszéjében az a legszimpatikusabb, hogy miközben röviden és mégis precízen bemutatja az esztétika történeti fejlődésének legfőbb állomásait és legalapvetőbb dilemmáit, síkra száll amellett, hogy a tiszta esztétikai beállítódás nem fogadható el: „nincs bennünk egy pusztán esztétikailag élvező lény, hanem az, amit a mű értésre ad, megrendíti azt, ahogy eddig, egész emberként voltunk” (1177). Ezzel úgy mutatja be az esztétikai gondolkodás fejlődését és problémáit, hogy a bemutatás voltaképpeni célja az esztétika építő jellegű destrukciója: az esztétikai probléma megnyitása arra, ami lényegileg nem (pusztán) esztétikai. Bacsó azt is világossá teszi, hogy ez csak az esztétikai probléma és az esztétikai tudás alapos vizsgálata nyomán mehet végbe. Hogyan alakult ki az esztétikai problémátudat, és mi az esztétikai problémafelvetés lényege? Bacsó szerint az esztétika történetének két nagy fordulópontja van: Kant és Hegel. A két név egyúttal azt a két jelentős problémát is kijelöli, amely a mai napig meghatározza az esztétikát: Hegel felől nézve az alapvető kérdés a műalkotás ontológiája, szoros összefüggésben a művészet történetiségével (időbeliségével), Kant felől nézve pedig a befogadás, az észlelés kérdése: hogyan lehetséges szubjektív észlelésünket és ítéleteinket általános érvényűvé tenni? Van-e igazság, ami jelenvalóvá válik a láthatóban, hallhatóban, az észlelt műalkotásban? Bacsó Béla felfogásához talán a kései Merleau-Ponty megoldása áll a legközelebb: hozzá hasonlóan a pusztán megjelenőn túl a „rejtve működő és a máson keresztül mutakozó” (1178) kutatására vállalkozik. Így lesz a művészet filozófiájaként aposztrofált esztétika olyan, egész emberlétünket megrendítő tapaszt-

alattá, mely a láthatatlan keresésére űz bennünket. Ahogy Herder kapcsán megjegyzi: „a pusztán szép helyén úgy képződik az igazság, hogy az igazság megjelenik az elemeire tagolt szép helyén” (1175). Bacsó elemzései arra is rámutatnak, hogy az esztétika mint filozófiai tudomány létrejöttének mi az ára: nevezetesen, hogy a művészeti szépre vonatkozó bölcséleti reflexióban „minden közvetlen, naiv esztétikai tapasztalat megszűnik” (1176). Az esztétika kialakulásáért nemcsak szépség- és vele együtt világtapasztalatunk fokozódó túlteorizáltságával fizetünk, hanem másrésről „az esztétikai eluralkodásával” (1178) is. A jelenkori esztétika legfőbb dilemmája és feladata talán éppen az, hogy szembenézzen ezekkel a saját hagyományából fakadó következményekkel (lásd: anaiszthészisz-felfogások).

Bacsó Béla elsősorban az elmúlt három évszázad esztétikai elméleteire koncentrálna, és bár utalásszerűen jelzi az antik és a középkori, majd kora újkori esztétikai elméletek létét és fontosságát, mindezt láthatóan nem tartja az esztétika szerves részének: legfőljebb a modern elméletek előőrsének tekinti a Baumgarten előtti szerzőket. Ez a megközelítés azért különös, mert az esztétika általa is pozitívumként említett kortárs destrukciója Heideggernél és Gadamernél nem utolsósorban épp az esztétika eme „előtörténetének” újrafelfedezéséből táplálkozott. Elemzésének másik problematikus pontja az, amikor az esztétikát írása első mondatában „a művészettel és szűkebben a széppel való foglalataskodásként” határozza meg. Hogyan lehetne a szép szűkebb terület a művészetnél? Bacsó elemzései számomra épp azért tűnnek megvilágító erejűnek, mert rámutatnak, hogy a művészettel való találkozás egy nem pusztán esztétikai alap-tapasztalat, melynek elemzése megnyitja a lehetőséget arra, hogy a szélesebb értelemben a széppel, a világgal, a másikkal való

tapasztalást is jobban megértjük, átéljük. A szép területe ennyiben talán mégiscsak tágasabb, mint a művészeté – és tágasabb az esztétika területénél is, ezért lehetséges, hogy az esztétika úgy valósítja meg magát, hogy folytonosan túllép önmaga határain.

Cseke Ákos

XIII. TÖRTÉNELEMFILOZÓFIA (1180–1191, BOROS GÁBOR)

A filozófián belül viszonylag későn, csak a felvilágosodás időszakában jelent meg a történelem filozófiai vizsgálatának igénye. A történelemfilozófia mint diszciplína névadója Voltaire, ám a vizsgálódás önálló módszertanának kialakítójaként inkább Condorcet, Kant neve említhető, illetve Hegel, aki kiteljesítette az ész történetiségének gondolatát. A fejezet szerzője a történelemfilozófia szempontjából jelentőset alkotó 18–19. századi filozófusokat csak utalásszerűen említi, ami érthető is, mivel ezekkel az eszmékkel a kötet filozófiatörténeti részeiben már találkozhattak az olvasók. E tekintetben csak egyetlen hiányérzete van a recensensnek: érdemes lett volna röviden utalni Nietzsche paradox történelemfilozófiai pozíciójára, már csak a jelentős hatástörténet miatt is.

A 20. századhoz érve megnehezedett a szerző helyzete, nem utalhatta a gondolkodástörténeti részhez az olvasót. A század első harmadában ugyan Husserl még fenntartotta a történelemfilozófia egyetemes-ség-igényét (erről részletesebb összefoglalót olvashatunk), a későbbiekben azonban bővült és részben átalakult a történelemfilozófia vizsgálódási horizontja, aminek gazdagságát nem könnyű érzékeltetni egy rövid fejezetben. Boros Gábor ezzel a nehéz feladattal sikeresen birkózott meg. Jelezte, hogy a német filozófiai hagyományban gyökerező *szubsztantív* történelemfilozófiai

látásmód mellett feltűnt az angolszász filozófiai kultúrára inkább jellemző *analitikus* megközelítés is. Itt nyer tárgyalást Collingwood munkássága, mellyel kapcsolatban nem feledhetjük, hogy a történelem megismerését állította középpontba, tehát történelemfilozófiája valójában egy sajátos ismeretelméleti programban fejeződött ki. Már ez is mutatja, hogy a történelemfilozófiai érdeklődés nem jelentette feltétlenül, hogy egy-egy gondolkodó bezárkózott volna a diszciplína hagyományába, hanem inkább azt láthatjuk, hogy a történelem filozófiai vizsgálata más diszciplínákkal is érintkezett, sőt, nemritkán más diszciplínákban, más problematikákba ágyazottan jelent meg. Paradox módon a történelemfilozófiai látásmód térnyerése, ha úgy tesszük, áthatása más tudományterületekre, magának a történelemfilozófiának mint önálló diszciplínának az elsovradásához vezetett. Éppen emiatt érezhette okkal a szerző a kitekintés szükségességét. Mégpedig olyan esztörténeti pozíciókra, melyek nem kizárólag történelemfilozófiaként ismertek.

A francia filozófusok közül Aron és Kojève munkásságát tárgyalja, akiknél a történelemfilozófia erőteljesen kapcsolódott a politikai filozófiához. A német politikai- és jogelméletben, illetve a társadalomelmélet, a teológia terén a 20. század első harmadától feltűntek az úgynevezett szekularizáció-elméletek (Schmitt, Löwith, Bultmann), melyek, anélkül, hogy a változásokat tagadták volna, a modernségben a régebbi korokkal összekötő folytonosságot hangsúlyozták. Ugyanakkor ennek a pozíciónak a kritikája is megjelent Blumenberg írásaiban, aki vitatta, hogy a szekularizáció fogalma alkalmas lenne az újkori történelem magyarázatára. A német szellemi életben Joachim Ritter és tanítványai a történelem vizsgálatát kultúrfilozófiai összefüggésbe helyezték. S ezzel a történelemfilozófiai látásmód még inkább

nyitottá vált, és túl is lépett a diszciplináris határokon. A fogalomtörténet-írás módszertanának egyik kialakítója és nagy hatású elemzések publikálója, Koselleck, inkább történésznek tekinthető, semmint filozófusnak, de hasonló mondható el a társadalmi emlékezés kutatójáról, Assmannról is. Fukuyama ismert tézise a történelem végéről egyúttal a történelem-filozófia búcsúztatását is jelentette. S e fejezetet olvasva úgy tűnik, hogy ezzel kell szembesülnünk. Boros Gábor áttekintése, elemzése ugyanakkor azt is mutatja, hogy nem egyszerűen eltűnésről, hanem átalakulásról van szó. E tekintetben fontosnak gondolom a szerző által tárgyaltakat egy Odo Marquard-mondattal kiegészíteni: „Az egyetemes történelem eredeti elgondolásának pótlékeként a társadalmi evolúció elméletei lépnek színre.”²⁶

Karácsony András

XIV. A DISZKURZUSETIKA (1219–1241, FELKAI GÁBOR)

A kötetben két tematikus fejezet foglalkozik az etikával, ezek közül az egyik az elmúlt évtizedek német gondolkodásában oly központi jelentőségűvé vált diszkurzusetikával, melynek két klasszikus alakjáról, Apelről és Habermasról olvashatunk e terület legkiválóbb hazai szerzőjétől, Felkai Gábortól. A „diszkurzusetika” cím nem egy elkülönült részdiszciplínára utal, hanem egy olyan kérdéskörre, amely az etika, a társadalomelmélet a jog- és politikai filozófia metszéspontján helyezkedik el. Tehát nem diszciplína, hanem egy meghatározott problematika és elkötelezett látás-

mód. Épp ezért a főszerkesztő nyitottságát mutatja, hogy egy filozófiai kézikönyvben a diszkurzusetika mint témakör önálló fejezetben megjelenhetett.

Apel az 1970-es évek elejétől publikált írásaiban arra a kérdésre keresett választ, hogy a normatív etika megalapozásának igénye lehetséges-e a modern társadalomban. A kérdés azért indokolt, mert a modernség tapasztalata azt mutatja, hogy a gazdaság, az igazgatás, a tudomány és technika megítélése a társadalmi közvélekedésben (a nyilvánosságban) kikerült az erkölcs mércéje alól. Az erkölcsi szempont csak a privátszférában merül fel, s az említett területek nyilvános megítélésében az eljárások értéksemleges racionalitása működik mérceként. Apel egy kanti ihletésű úgynevezett transzcendentális pragmatika keretében tett kísérletet univerzális etikájának megalapozására, egy olyan etika lehetőségének kijelölésére törekedett, mely egyaránt átfogja a nyilvánosság és a magánélet világát. Hogy milyen nehézségekkel szembesült Apel, azt részletesen tárgyalja a fejezet. Most csak azt emelném ki, hogy univerzális etikáját Apel egy nem-monologikus emberképre alapozta, azaz abból indult ki, hogy az ember a másikkal való kölcsönös megértésére, és ezáltal nézetegyeztetésre szoruló lény, léte kommunikációs közösségbe ágyazott. S ha így van, akkor életének része a racionális érvelés is. Érvelni viszont csak akkor lehet, ha az alapszabályokat betartjuk. Megsérthetünk ugyan konkrét kommunikációs normákat – például hazudhatunk –, de Apel szerint nem tudjuk teljes egészében elvetni a normarendszert, különben le kellene mondanunk magáról a kommunikációról. Ha nem is mondható el a modern társadalom intézményeiről, hogy mindig racionális érvekből táplálkozó beszédből erednek, de a kommunikáció mint metaintézmény fenn tartja a konkrét intézményekre vonatkozó

²⁶ Odo Marquard: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz. 2001. 257.

bírálatok és igazolások lehetőségének *normatív* feltételeit.

Noha Habermas már a hatvanas években, azaz Apel diszkurzusetikai koncepciójának megjelenése előtt megfogalmazta azon meggyőződését, hogy a nyelvben gyökerezik a konszenzus iránti igény, diszkurzusetikája rendszerezett kifejtését azonban csak évtizedekkel később adta. Apel és Habermas gondolatvilágát hatástörténetileg nem lehet időrendbe sorolni, inkább azt mondhatjuk, hogy párhuzamosan, egymást erősítve formálódott koncepciójuk. Habermas univerzális pragmatikájának (a kölcsönös megértés univerzális feltételeinek) központi fogalma a gyakorlati vita. Szerinte a cselekvési normákra vonatkozó érvényességi igények csak gyakorlati vitában egyeztethetőek, és csak azok a normák méltók intézményesítésre, melyeket gyakorlati vita keretében általánosan elismernek. Habermas e gondolatát a társadalmi fejlődés meghatározott elméletével (a világképek racionalizálódásának történelemfilozófiai sémájával) is megkísérelte alátámasztani.

A diszkurzusetika mindkét változata (a) *elméleti* szempontból a racionalizmus hagyományába illeszkedik, azzal a lényeges módosítással, hogy nem meghatározott értelemtartalmakhoz, hanem meghatározott eljárásokhoz kötik a racionalitást, (b) *gyakorlatilag* a demokrácia politikai intézményrendszerében látja azt a struktúrát, ami leginkább biztosítja a normadó, szabad diszkurzus lehetőségét a társadalomban. Ez a belátás Habermasnál a kilencvenes évek elejétől egy deliberatív jogelmélet megalkotásához is elvezetett, melyben a diszkurzuselvnek megfelelő jogi normák genesisét vázolta fel.

A fejezetben olvasható differenciált szövegértelmezések világos eligazodást nyújtanak a diszkurzusetika finomszerkezetét illetően, arról azonban kevésbé tudósítanak, hogy milyen ellenérvek fogalmazód-

tak meg ezzel a koncepcióval szemben. S ezt a hiányérzetet azért is jelezni kell, mert itt nem egyszerűen egy filozófiai diszciplína mérvadó szellemi javaslatainak „semleges” áttekintésével találkoztunk, hanem meghatározott értékszempontok alapján megfogalmazódó intellektuális pozíciókkal. A tájékozódást a kritikai reflexiók megjelenítése jobban segítette volna.

Karácsony András

XV. VALLÁSFILÓZÓFIA (1242–1257, MEZEI BALÁZS)

A *Vallásfilozófia* című fejezet fő feladata a főszerkesztői előszó szerint a vallásfilozófia jelen állapotának jellemzése. Szerzője, Mezei Balázs meggyőzően mutatja be a modern vallásfilozófia kialakulásának bonyolult történeti folyamatát, nagy tájékozottságot igénylő összehasonlítások révén jelöli meg a kortárs nemzeti (angol, német, francia) vallásfilozófiák sajátosságait. Lényeges módszertani megfontolások után a vallás fogalmának sokoldalú és eredeti meghatározásához érkezik, s annak taglalása alapján, koherensen fejti ki a vallásfilozófia egy lehetséges fogalmát, illetve tudományos feladatait. A „vallásbölcsélet” viszonylag új keletű eszméjének tömör jellemzése zárja e véleményünk szerint érdekes és elgondolkodtató fejezetet.

E jól megírt fejezetet olvasva, és emlékezetünkben tartva, hogy annak fő témája a *kortárs* vallásfilozófia bemutatása, mégis némi hiányérzetünk támadhat amiatt, hogy a vallásfilozófia *hagyományos* eszköztárából, széles tematikájából talán többet is megmutathatott volna. A vallásfilozófia mai művelői, de a kevésbé tájékozott olvasók is esetleg hiányolhatják, hogy az *istenérvek* kiterjedt szakterülete nem említődik e vallásfilozófiai összefoglalóban. A klasszikus, de ma is használatos istenérvek *típusainak*

felsorolását és kifejtését hiába keressük. Nem tematizálódnak a velük szemben felhozható ellenérvek, illetve azok lehetséges cáfolatai sem – pedig ezzel el lehetett volna mélyíteni a filozófiai síkon napjainkban is változatlan hévvel folyó hívő–ateista dialógust. A modern vallásfilozófiának is valamennyire témája kell maradjon *vallás* és *morál* viszonyának klasszikus kérdése, a vallási *tapasztalat* (misztikus élmény) lehetőség, az isteni gondviselés és a világban lévő rossz viszonya (a *teodícea* szakterülete). Persze nyilvánvaló, hogy e fajsúlyos kérdéseket nem lehetett volna kimerítően tárgyalni tizenöt oldalon. De felvillantásuk talán mégis gazdagabbnak mutathatta volna a vallásfilozófia ma némileg elhanyagolt területét.

A filozófiailag kifejezetten mély és értékes fejtegetést ezért – a reménybeli következő kiadásban – javasolnánk egy rövid, tematikus fejezettel megtoldani. Mezei Balázs egy ilyen fejezet leghivatottabb megírója lehet.

Vassányi Miklós

XVI. METAFIZIKA (1258–1272, HUORANSZKI FERENC)

A fejezet az „általános metafizika” kérdesei közül a következő témákat tárgyalja: a (kontinuáló) dolgok és a tulajdonságaik viszonyát, a dolgokat a tulajdonságok nyálábjaira redukáló univerzalista és partikularista elméleteket, a tulajdonságok nominalista és realista felfogását, valamint az úgynevezett esszenciális tulajdonságokat, amelyek biztosítják a dolgoknak a változásaikon át is fennálló azonosságát. A tudományokhoz kapcsolódó „speciális metafizikai” kérdések közül a fizikai és a lelki tulajdonságok kérdését, az egymáshoz való viszonyukat stb. veszi közelebbről szemügyre a szerző. Ez fontos az elmefilozófia szempontjából – amiről egyébként nincs

külön fejezet a kötetben –, és társítható a korai modern filozófiák test–lélek problémájához is. A két nagy kérdéskör természetesen sem választható el egymástól: mint Huoranszki megállapítja, „a fizikai és a lelki tulajdonságokkal kapcsolatos speciális metafizika [...] hasonló kérdéseket vet fel, mint az általános metafizika: a függetlenséggel, redukálhatósággal, illetve az azonossággal kapcsolatos kérdéseket”. A fejezet standard, releváns módon tárgyalja a témákat és példákkal jól illusztrál olyan fontos problémákat, amelyeknek a teljes kifejtésére nincs mód a szűk keretben. Például a tények metafizikai szerepét jól mutatja meg a relációs tények esetén keresztül: mondjuk, az egyik hegy magasabb, mint a másik. Nyilvánvaló, hogy az így alkotott relációs tény nem redukálható sem a hegyekre mint relátumokra, sem a közöttük lévő relációra. Az olvasó így tudja meg egyszerű módon, amit technikailag szólva úgy szokás kifejezni, hogy a tények a konstituensteik nem-mereológiai összegei. És ha az utóbbi megfogalmazást nem ismeri, akkor is megérti a példán át, hogy sok filozófus miért vesz fel tényeket vagy tényállásokat ontológiai elemként a tárgyak és a tulajdonságaik mellett.

A realista álláspontot úgy határozza meg a szerző, hogy eszerint a „tulajdonságok nem redukálhatók a tárgyak osztályaira”, mivel az „osztályozás alapjaként” a „tárgyak osztályaitól függetlenül, azokat logikai értelemben megelőzően is létezniük kell [...] Az ily módon létező tulajdonságokat *univerzáléknak* szokás nevezni”. Huoranszki megkülönbözteti a függetlenség *erős* és *gyenge* értelmezését: az utóbbi, gyenge értelmezés a most kifejtett logikai redukálhatatlanság, az erős értelmezés pedig tartalmazza azt az állítást, miszerint „lehetségesek példány nélküli univerzálék”. A realizmus elkerüli a nominalizmusnak azt a buktatóját, hogy a tényleges tárgyak osztályaiként felfogott tulajdonságok

ki vannak téve a kontingens tárgyakkal járó változásoknak. További előny, hogy „a realizmus magyarázatot tud adni arra, hogy miért kell megkülönböztetnünk a természetes tulajdonságokat az egyéb univerzáléktól”. A természetes tulajdonságokkal kapcsolatban szokás elmondani, hogy ezek a tulajdonságok a *valódi* szerkezete szerint tagolják a természeti világot, ezért rajtuk keresztül valódi természetismeretet nyerünk. Ha ezen tulajdonságok megkülönböztetésében a realizmusnak szerepe van, mint azt a szerző állítja, akkor itt realizmus alatt nyilván a *naturalizáló* realizmust érti. Az „egyéb univerzáléknak” talán nem is szán szerepet, hiszen világosan kimondja, hogy „a természetes tulajdonságok az univerzálék”. Meg kell azonban jegyezni, hogy a tulajdonság-függetlenséget állító – és a nominalizmus buktatóját ezáltal elkerülő – realizmus viszont *nem* naturalizáló tan. Nem véletlen, hogy „sok filozófus nem ért egyet [...] azaz, [...] hogy nem létezhetnek példány nélküli univerzálék”, mint maga a szerző is mondja. A csak természetes tulajdonság-univerzálékat elismerő naturalizáló realizmust és a tulajdonságfüggetlenség alapján a példány nélküli univerzálék lehetőségét állító tulajdonság-realizmust Huoranszki nem különbözteti meg egymástól. Ugyanakkor a problémát érzékelve megpróbálja a kettőt összeegyeztetni a következő példával – más szerzők érvelése nyomán. „Az például, hogy valami pontosan 100,0023 kg tömegű, még akkor is természetes tulajdonság, ha az aktuális világban sohasem létezett egy pontosan 100,0023 kg tömegű tárgy.” Vagyis a példány nélküliségnek azt az esetét ismerik el néhányan, amikor egy természetes tulajdonság mint *meghatározandó* nem példázódik egy bizonyos *meghatározott* formában. Erre én azt mondanám, hogy a meghatározandó/meghatározott tulajdonságok különbsége gyakran szemantikai (például „futni”, „lassan futni”),

ezért nem alkalmas arra, hogy illusztrálja a természetes tulajdonságok és a példányaik viszonyát. Arról nem is beszélve, hogy a példában nincs kizárva, hogy a jövőben ne lehessen egy jelzett tömegű tárgy. A nominalizmus szofisztikáltabb változata éppen ezért „*minden lehetséges tárgy alkotta osztálynak*” fogja fel a tulajdonságot, mint azt maga Huoranszki is írja. A tulajdonságrealizmus viszont *nem* szofisztikált nominalizmus. Az előbbi nem csupán azt állítja, hogy „lehetséges, hogy lehetséges példánynélküliség”, hanem azzal az erősebb állítással jár, hogy „lehetséges szükségképpen példánynélküliség”. A szükségképpen példánynélküliség eseteit az *idealizációk*, vagyis tényleges fizikai tulajdonságok idealizációi alkotják. Ilyen például a „sűrűségmentes felületnek lenni”, vagy az „egy pontból kiinduló fénysugárnak lenni” stb. tulajdonsága. Úgy gondolom, hogy az idealizációknak mint a szükségképpen példány nélküli tulajdonságok eseteinek elismerése nélkül a tulajdonság-realizmus nem tud valódi alternatívát kínálni a nominalizmusra. A naturalizáló realizmusnak pedig nem kell sérülnie, mivel az idealizációk, jóllehet nem természetes tulajdonságok, az empirikus tudományok elméletein keresztül, amelyekben alkalmazást nyernek, mégis megvilágítják a természetes tulajdonságokat is.

Ujvári Márta

XVII. NYELVFILOZÓFIA (1273–1288, FARKAS KATALIN ÉS KELEMEN JÁNOS)

A fejezet először is eligazítja az olvasót a nyelvvel kapcsolatos különböző filozófiai törekvések értelmezésében. Megkülönbözteti a nyelvnek *mint* sajátos objektumnak a filozófiai vizsgálatát a nyelvészet *mint* tudomány tudományfilozófiai kérdé-

seitől, és mindkettőt az úgynevezett nyelvi filozófiától, amelyen Wittgenstein és a hétköznapi nyelv filozófiai irányzata érthető. Ez az utóbbi a szerzők szerint nem azonosítható a filozófia nyelvi fordulatával, jóllehet a fordulat tette lehetővé a hétköznapi nyelv irányzatát is, hanem „nyelvkritikaként” felfogott filozófiának tekinthető. Ezzel egyet is érthetünk, az azonban némileg zavaró, hogy Farkas és Kelemen a filozófia említett nyelvkritikai értelmezésével világítják meg a „filozófia nyelvi fordulatát”, ezt írva: „nem nehéz felismerni, hogy a szóban forgó értelmezés [tudniillik a filozófia mint nyelvkritika] magának a filozófiának [...] új felfogását foglalja magában [...], amit] sokáig úgy emlegettek, mint a »filozófia nyelvi fordulatát«”. A szövegben később ugyan kitérnek arra, hogy „az irányzat sok képviselője, Fregét követve, kifejezetten szembeállítja azt, ami a nyelvben csak grammatikai és azt, ami logikai benne, s a mondatok grammatikai és logikai formája közül az utóbbinak a felfedezését és leírását tűzi ki célul”. Ekkora azonban az olvasó már rögzíthette magában, hogy az analitikus filozófiát egészében véve az jellemzi, ami jellemzi az egyik irányzatát, a hétköznapi nyelv filozófiáját.

Célszerű lett volna tisztázni – akár ebben, akár az *Analitikus filozófia* (9), akár a *Metafizika* fejezetben –, hogy mi a viszony a hétköznapi nyelv filozófiája és a vázolt analitikus „nyelvi fordulat” között. Szerintem a viszony a következő: a hétköznapi nyelv filozófiáját mint filozófiai nyelvkritikát *lehetővé tette* a nyelvi fordulat azzal, hogy elutasította az ideáinkra irányuló kar-teziánus mentalizmust. Ugyanakkor a hétköznapi nyelv filozófiája nem viszi végbe teljesen a nyelvi fordulatot, mert megáll a nyelv grammatikai elemzésénél, és nem kutatja a logikai szerkezetet mint a metafizikai feltevések helyét. Ettől persze még van szerepe a korai analitikus filozófiában, de hiba lenne a megközelítését kivetíte-

ni az irányzat egészére. Különösen azért, mert a nyelvi-logikai fordulat nem vététt vissza a mai napig sem az analitikus filozófiában. Az a fejezet, amelyik *használja*, bár *nem említi*, a logikai strukturálás szempontjait, a *Metafizika* című fejezet.

A szerzők mérlegelik a nyelvre mint sajátos objektumra irányuló filozófiai vizsgálatnak a szemiotikára, illetve a hermeneutikára való esetleges kiterjesztését is. Ha már teret adtak a hermeneutikának is, akkor a 19. és a 20. századi szellem-tudományi hermeneutikák mellett talán jelzésszerűen kitérhetek volna olyan hermeneutikai relevanciával is bíró, mégis sajtóságon modern nyelvfilozófiai témákra, mint a hit-tulajdonítás, a beágyazott mondatok elemzése, attitűd kontextusok stb.

A „Kortárs viták a nyelvfilozófiában” című alfejezet igen fontos kérdésekbe vezet be röviden és világosan az olvasót. A „nyelv alapvető funkciója” kapcsán az a dilemma, hogy a nyelvet a gondolatok kifejezési eszközként, vagy pedig a kommunikáció eszközként tekintsük-e első-sorban. A nyelvi jelentésnek a világgal való kapcsolata szempontjából az internalista, illetve az externalista álláspontok vitáját vázolják. A „szemantikai externalizmus” magyarázatát a beszélő-jelentés és a nyilvános jelentés megkülönböztetésével, egymástól való esetenkénti eltérésükkel vezetik be a szerzők. Utána azonban ki-mondják, hogy a szemantikai externalizmus szerint „egyes szavak [főként a »referáló« »tulajdonnevek« és a »természetes fajtanevek«] jelentését konstitutív módon meghatározza a nyelvhasználót körülvevő fizikai vagy társas környezet: azaz ha ez a környezet másmilyen lenne, akkor lehetetlen lenne bizonyos nyelvi jelentések és a hozzájuk tartozó gondolati tartalmak kifejezése”. Nos, nyilvánvaló, hogy ha a külső környezetnek a fizikai jellege számít, mint például a természetes fajtanevek esetében, akkor a beszélő-jelentés és a kon-

vención alapuló publikus nyelvi jelentés fölvezetett különbsége nem lesz releváns a szemantikai externalizmus álláspontjára nézve: ugyanis a fizikai környezet valódi természete mint jelentés-meghatározó felülírhatja a természetes fajtanevek esetében mind a beszélő-jelentést, mind a publikus nyelvi jelentést. A szemantikai externalizmusnak ezt az erős metafizikai élet, hogy tudniillik a fizikai környezet meghatározza a jelentést, kissé tompítják a szerzők, vélhetően a tárgyalás kényszerű rövidsége miatt.

Végül, a „nyelvi jelentés természetéről” szólva az igazságfeltétel-szemantikákat, a jelentéshasználat elméletét, illetve annak újabb változataként a fogalmiszerep-szemantikákat említik és magyarázzák meg röviden. Az indexikus kifejezések kapcsán kitérnek a jelentés kontextualista elméleteire is. A rövid fejezet a legfontosabb kérdésekre világosan ráirányítja a figyelmet, és jól el van látva további irodalommal és referenciákkal.

Ujvári Márta

XVIII. A LOGIKA ÉS A MATEMATIKA FILOZÓFIÁJA RUSSELL ÉS FREGE UTÁN (1289–1311, MÁTÉ ANDRÁS)

A filozófusok a tiszta tudományok, azaz a logika és a matematika kapcsán rendszerint a logikai/matematikai objektumok természetéről és a logikai/matematikai megismerés sajátosságairól elmélkednek. A fejezet szerzője azonban világossá teszi, hogy a logika és a matematika filozófiáján nem a jelzett stúdiumokat érti, hanem az e diszciplínák *alapjaira* irányuló kutatásokat. Ebből a szempontból értékeli Máté Frege logicista programját is, azaz az aritmetikának a logikára való visszavezetési törekvését: „a matematika filozófiája ezáltal válik a filozófiai gondolkodás önálló területévé.”

A megalapozó kutatások jelentősége, hogy megmutatják e diszciplínák megalapozási problémáit és eredményeik korlátait. A szócikkben tárgyalt Russell-paradoxon és a Cantor-tétel, amelyek között egyébként levezetésbeli hasonlóság is van, a „matematikai alapok válsága” néven vonult be a matematika történetébe. A logicizmusnak és a formalizmusnak mint a megoldást kereső iskoláknak azonban szembe kellett nézniük azzal, hogy programjuk korlátait megmutatta Gödel két nem-teljességi tétele és a Church-tétel. Ennek alapján a klasszikus elsőrendű extenzionális logikát abból a szempontból fejti ki Máté, hogy milyen korlátai vannak a deduktív következtetéseknek. Részéről érthető, hogy a korlátozó tételekre összpontosít, hiszen a megalapozó törekvéseket ezáltal lehet pontosan felmérni. Ugyanakkor az olvasó szemszögéből kíváncsi lett volna megmutatni a történetben az új matematikai logika eredményeit, esetleg *filozófiai szempontból* való jelentőségét. Például a relációs kijelentések többváltozós logikai függvényekkel való kifejezhetőségét, a kvantifikációt mint a kijelentések logikai szerkezete elemzésének eszközét, a kvantifikációnak a modális kontextusokban való vitatott, de metafizikailag fontos alkalmazását stb. Ezeknek a szempontoknak a legjobb helye persze egy „filozófiai logika” szócikkben lett volna, de erre láthatóan már nem volt mód a kötetben.

A többértékű logikákat tárgyalva Máté helyesen mutat rá arra, hogy az intuicionisták igazságérték-rés logikája nem sorolható be a többértékű logikák közé: az utóbbiaktól eltér a célja és a motivációja tekintetében. Hivatkozik itt a szerző Arthur Prior és Ruzsa Imre érték-rés rendszereire. Megjegyzem, hogy Prior eredményeinek elismertetéséért sokat tesz újabban a metafizikus-logikus Kit Fine; öröndetes, hogy Máté Ruzsa Imre jelentőségét is hangsúlyozza.

A mai modális logikát a standard megközelítés szerint C. I. Lewisnak ama egykori törekvéséből származtatja Máté, hogy a philóni gyenge kondicionálist a szükségyszerűséggel megerősítse. Így kapjuk meg a mondatokra vagy kijelentésekre alkalmazott különböző erősségű modális rendszereket. Kripke újabb modális szemantikája viszont modális intuíciónkat az úgynevezett „lehetséges világok” révén fejti ki. A világok azon mondatok vagy kijelentések halmazai, amelyek lehetnek együttesen igazak. Máté viszont azt állítja, hogy „lehet a lehetőség fogalmától független választ adni [...] arra, hogy mik a lehetséges világok [:] Egy lehetséges világ mindig a nyelv modalitás nélküli részének egy interpretációja [...]”. Megjegyzésével Máté kimondatlanul is arra a szokásos ellenvetésre reagál, miszerint a lehetséges világok szemantikája nem ad valódi reduktív tárgyalást a modalitásokról, mert előfeltételezi – ahelyett, hogy reduktív módon magyarázná – a modalitásokat. Ha a Máté által említett interpretáció analitikus szükségyszerűségeket ad meg, akkor „bármely világból nézve ugyanazok a kijelentések szükségszerűen igazak”, következésképp „bármely világ bármelyiknek alternatívája”. Azonban ha események jövőbeli kimeneteleiről szóló temporális feltevésekkel adunk meg világokat, akkor az egyes világok mégis csak az együtt-lehetséges kimenetek rendjei lesznek, és nem lesz igaz, hogy „bármely világ bármelyiknek az alternatívája”. Máté maga mondja, hogy a „lehetséges, hogy A [ahol A egy esemény kimenetelét kifejező kijelentés] jelentése az, hogy a jövő alakulhat úgy, hogy A igaz legyen”. Viszont alakulhat úgy is, hogy nem lesz A igaz, ami egy másik elágazó folytatása a ω alapvilágnak. Ez pedig azt jelenti az én értelmezésemben és sok más metafizikus értelmezésében, hogy a lehetséges világok az „együtt-lehetséges kimenetek rendjeként” határozódnak meg,

amennyiben modális intuíciónk tárgya az események lehetséges alakulása. Ez esetben viszont modális intuíciónk látszólag reduktív kifejtéséhez a modális gondolat előfeltételeződik.

Ujvári Márta

XIX. TUDOMÁNYRÓL ÉS A TUDOMÁNYFILOZÓFIÁRÓL (1312–1329, FEHÉR MÁRTA)

A tudományfilozófia új fejleményei alcím alatt valójában a 70-es években megjelent tudásszociológiai erős programot mutatja be a fejezet – az irányzatot alátámasztó célzattal. Az erős program lényegében az egyik kikristályosodott álláspont a tudományos racionalitás kitüntetettsége körül folyó Kuhn utáni tudományfilozófia vitájában. Egy másik álláspont a vitában Quine-nak a naturalizált episztemológiára tett javaslatát, amiről az *Analitikus filozófia* fejezetben tudhat meg egyet s mást az olvasó. Ami Fehért illeti, ő a Bloor-féle „erős programra” fókuszál, amelyet az úgynevezett szimmetria-tétel miatt neveztek el „erős”-nek. E tétel szerint a racionális és az irracionális megismerési módok okságilag ugyanolyan típusú szociológiai tényezőkkel magyarázhatók. Fehér szerint nem egyszerűen a „relativizmus” megnyilvánulásaként kell értelmezni a programot, hanem oly módon, hogy ez a program az „emberi megismerés kontingenciájának” a belátását testesíti meg. Vagyis annak belátását, hogy az emberi tudás útja, ahogyan ténylegesen megvalósult az idők folyamán, nem alternatívátlan, unikális út. A *felfedezés* útjának eme sajátosságát összeköti Fehér az *igazolásra* kerülő tudásigények státusával: Fehér ugyanis egyetért azzal a – Rorty-nál is megtalálható – állásponttal, miszerint az igazság *nem* unikális. Az „unicitás elv” szerint az „igazság egyféle”; feladásával viszont feladjuk a „hagyományos episztemo-

lógia alapfeltevéseir”, ahogyan azt Rorty teszi, és amit Fehér jóváhagy. Jóváhagyásának előfeltevése, ami a fentiekből kiolvasható, hogy az *igazolt* tudás azért nem unikális, mert a hozzá (vagy jobban mondva a *hozzájuk*) vezető *felfedezési* út (utak) sem az(ok).

Az erős program ugyanolyan típusú magyarázó elvekkel fedi le a „különböző gondolkodási stílusokat”, miközben magyarázatot próbál nyújtani e gondolkodási stílusoknak ugyanazon kijelentésekhez való eltérő viszonyáról. Fehér példájában egy törzsi társadalom tagjainak és a mi modern világunk tagjainak viszonya az ártó szellemekről szóló állításokhoz a következővel jellemezhető: „ilyen állítás a mi [...] gondolkodási stílusunk szerint *nem lehet* igaz-vagy-hamis. Ám például egy törzsi társadalom világképe [...] szerint lehet igaz-vagy-hamis.” Nos, én úgy gondolom, hogy az olyan kijelentés, ami lehet „igaz-vagy-hamis”, az *empirikusan szignifikáns*, mivel az igazságértéke eldönthető és így tudható, hogy mi a helyzet a világban a kijelentés igazsága/hamissága esetén. Az empirikus szignifikanciának a klasszikus tudományfilozófiából (metafizikából?) örökölt elve tehát alkalmazásra kerül Fehér magyarázatában is, csak éppen kultúrákhoz relativizáltan.

A fejezetnek ez az első része azt a képzetet kelti az olvasóban, hogy a tudományfilozófia ma nagyrészt a tudásszociológiában folytatódik, mivel ez az utóbbi hatékonyan vállalta fel a tudományos racionalitás központi problémáját. A szerzőnek természetesen szíve joga az „erős program” mellett érvelni, azonban egy bemutatató célzatú fejezetben az olvasónak választ kell kapni arra is, hogy a tudományfilozófia hagyományos módszertani és elméleti-spekulatív problémái hogyan élnek ma tovább. Például, hogy milyen fontossá vált napjainkban a tudományos elméletek metafizikai tartalmának azonosítása, vagy akár az, hogy

a tudományos elméletek és a matematika viszonyának állandó kérdése sem került le a napirendről. A fejezet szerzőjének, aki kiválóan ismeri ezt a területet is, nem okozott volna gondot, hogy az olvasót ezen a területen is megerősítse a filozófiai problémák kontinuitásának hitében.

A fejezet második része a tudomány művelésének újabb, „posztakadémiai” fázisát tárgyalja. Ebben az időben, azaz napjainkban, a kutatást nem független kutatók végzik, hanem ipari konszernnek alkalmazottai, tulajdonosi beállítottságú és érdekeltségelvű menedzsment vezetése alatt. A tudomány ilyen keretek között való művelése szemben áll a tudomány hagyományos értékeivel, amelyekre itt pozitívan és kulturális relativizálás *nélkül* hivatkozik Fehér: „[...] a kutatók közötti szabad eszmecsere, az eredmények megvitatása [...] lehetlenné válik. S ez a tudományos kutatást alapjaiban rendítheti meg, hiszen a *független* ellenőrizhetőség és a falszifikálhatóság az újkori tudomány lényegéhez tartozik.”

Ujvári Márta

XX. PRAGMATIZMUS (1330 – 1345, BOROS JÁNOS)

A szerző már az elején eloszlatja azt a közkeletű hitet, hogy az irányzatot a filozófia egészében való tagadása jellemzi. Boros a peirce-i gyökerekig megy vissza a tárgyalásban, egész pontosan Peirce Descartes-kritikájáig. Peirce a karteziánus belső bizonyosság elméletének kritikáját nyújtja, amivel szemben Hume pszichológizáló naturalizmusát tartja valódi, az episztemológia felfoghatóságát biztosító alternatívának. Hume igazságigényeinket elménk naturálisan adott hajlamaival magyarázza. A mai értelemben vett pragmatizmus inkább James eredményelvű tételeihez társítható. Ugyanakkor, mint arra Boros rámutat,

ez a populárisabb forma sem nélkülözi teljesen a klasszikus filozófiai örökségre való reflexiót: a james-i filozófiai tételek magva a „létrehozott” vagy „konstituált” igazság fogalma, ami persze nem „transzcendentális” módon értendő, írja Boros, hanem a fentiek szerint „naturalizált” módon.

A fejezet szerzője a „kortárs pragmatizmus kiemelkedő képviselőjének” aposztrofálja Richard Rorty-t, miközben vele ért egyet a legkevésbé. Ami számára elfogadhatatlan, az Rorty „immunizációs stratégiája”, ahogyan egyszerűen megváltoztatja a vita tárgyát vagy tárgyát a más filozófusokkal folytatott polémiajában. Így már nem mérlegelhetünk „ugyanarról” a kérdéstről való eltérő álláspontokat, ami a korrekt diszkusszió feltétele. A Boros által leírt immunizációs stratégia szerint értelmezhető véleményem szerint Rortynak az a törekvése is, hogy a filozófiatörténeti hagyományt egészében véve a „reprezentacionalizmus ismeretelméleti tételének” Prokruosztész-ágyába szorítsa be, tudomást sem véve például a kanti konstruktivizmusról. Ami Rorty filozófiai érdemeit illeti, Boros inkább kulturális közvetítőként értékeli a filozófust: „nem választhatunk eleve egyetlen irányzatot, hanem a lehető legtöbbet kell megismernünk [...] Az irodalomtudománnyal, a humán tudományokkal kapcsolatot ápoló filozófusok, a dekonstrukció iránt nyitott gondolkodók számára Rorty művei megkerülhetetlenek.”

Ujvári Márta

XXI. ÚJ FENOMENOLÓGIA FRANCIAORSZÁGBAN (1346–1372, TENGYELI LÁSZLÓ)

„Miben áll a megújult fenomenológia újdonsága?” – teszi fel a kérdést a fejezet szerzője, és válaszkísérletében Descombes, Janicaud és Waldenfels mellett a saját szempontjai alapján végzi el a legújabb

irányzatok elemzését. A francia fenomenológusok legfőbb újdonsága szerinte abban áll, hogy „a tudat értelemadó tevékenységének gondolatát hatályon kívül helyezve találnak utat az értelemképződmények vizsgálatához” (1351), illetve hogy a fenomént magát állítják be eseményként, „olyan eseményként, amellyel valami új tör be a tudatba” (1356). Ennek jegyében mutatja be a fenomén különböző, egymástól eltérő, de egyúttal egymást kiegészítő elméleteit Henry, Marion, Richir és Janicaud munkásságában. Hasonló alaposágú és hasonlóan igényes tanulmány magyar nyelven tudomásom szerint még nem készült a kortárs francia fenomenológiáról; Tengelyi László széles látókörű elemzésének az a legfőbb erénye, hogy a dilemmák bemutatása közben maga is együtt filozofál az általa elemzett szerzőkkel.

Értelmezése két ponton tűnik problematikusnak. Egyrészt érzésem szerint túl komolyan veszi az általa elemzett szerzőket: alapvető változást hozó filozófiai életművet tulajdonít azoknak a kiváló elméknek és filozófiatörténészeknek, akikről elmondhatjuk, hogy elméletük minden, Tengelyi László által is kiemelt alapvető fogalma (esemény, adományozás, fenomén, a meg-nem-jelenő fenomenológiája stb.) Husserltől és Heideggertől származik, és annak egyszerű (és persze nagyszerű) továbbfejlesztése. Sajátos, ugyanakkor jellemző, hogy még a Tengelyi által Marion alapelveként emlegetett „amennyivel több redukció, annnyival kevesebb adomány” (1353) is egy Heidegger-idézet francia fordítása („Soviel Schein – soviel Sein”²⁷. Paris, Puf. 1989. 95). Helyenként azonban nemcsak eltúlozza e filozófusok jelentőségét, hanem mintha túl is értelmezné gondolataikat. Egyetlen példát hoznék: a tanulmány abban láttatja Marion fenomenológiájának fő tézisét, hogy „a fenomén

²⁷ Idézi Marion: *Réduction et donation*.

önmagát magától adja” (1361), és hogy ez az „ok és alany nélküli adomány” (1365) közvetlenül kizár mindenféle transzcendenciát. Ennek jegyében – némiképp túlértelmezve és túlfordítva az eredeti francia fogalmakat – többször is „önadásnak” fordítja a *donation*ot és „önkinyilatkoztatásnak” a *révélation*ot, Marion pedig úgy mutatja be, mint akitől távol áll az – itt szinte szitokszóként használt – „hagyományos metafizika” és annak istenképe. Marion írásai azonban ezt nem feltétlenül támasztják alá. A francia filozófus, aki a *Réduction et donation*ban Heideggert is megelőzően a *Második törvénykönyv* 6, 4-ből eredezteti az adomány és meghívás fenomenológiáját, s aki *Adva lévő* című művében külön fejezetet szentel a „kinyilatkoztatás” mellett a Kinyilatkoztatás keresztény fogalmának is, világossá teszi, hogy számára a „módszertani ateizmus” csak kiindulópont: a kinyilatkoztatás fenomenológiai és a Kinyilatkoztatás teológiai értelme alapvetően összefügg és egymásra épül.

Nem véletlen, hogy első könyvében az isteni dicsőség misztériumát vizsgálta meg Órigenész, Pszeudo-Dionüsziosz és Keresztes Szent János nyomán (*Lueur du secret*. Paris, L’Herne. 1985), újabban pedig külön tanulmányt szentelt például a válaszáadás és a felelősség egyszerre esztétikai, etikai és teológiai fenoménjének (*Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*. Paris, Puf. 2007), valamint az *Énekek énekének* (*Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des cantiques*. Paris, Puf. 2005). A *felejtethetlen és a nem remélt* című könyvében (magyarul: Budapest, Vigilia. 2010) a felejtés és az emlékezés fenomenológiai analízise többek között Izajás, Alexandriai Philón és Ágoston nyomán Isten emlékezetének és felejtésének teológiai vizsgálatában teljeseedik ki.

Ahogy az *Adva lévő*n című művében írja: „El kell kerülnünk, hogy Isten létének problémáját túlságosan formális és transz-

cendentális értelemben tárgyaljuk – a fenomenalitás teologizálásától azonban egyáltalán nem kell megijednünk: nagyon is elképzelhető, hogy jóval kifinomultabb megjelenési stratégiákra lelünk a Kinyilatkoztatásban, mint a kinyilatkoztatások fenomenológiai vizsgálatában. Nem kell tehát meglepődnünk azon a feltevésen, hogy Isten jogot formál arra, hogy beleíródjon a fenomenalitásba. Inkább az a meglepő, hogy vannak, akik minden áron meg akarják tagadni Istentől ezt a jogot, vagy még inkább az, hogy már meg se lepődünk ezen a csökönyös elutasításon”²⁸. A fenomenológia és a teológia módszerének elkülönítése nem jelenti tárgyak elkülönítését, sőt, Marion épp a kettő elidegeníthetetlen egységére mutat rá, amiből egyenesen következik, hogy bár a fenoméneket első megközelítésben önadományként kell leírnunk, fel kell tennünk a kérdést – ez volt már a *Réduction et donation* Husserl-kritikájának is a lényege (lásd 54 skk.) –: ki vagy mi adja az adományt, kinek az adományai vagyunk, ki az, akinek köszönhetően megérthetem önmagam adományozottságát, és zárt szubjektumból adománnyá, adományozottá, megszólítottá és önátadóvá válhatok? Mariontól, szemben azzal, amit Tengelyi állít (1353), távol áll a „tisza fenomenológia” programja: nem véletlen, hogy például a *Dieu sans l’être*-ben az oltáriszentség fenomenológiai vizsgálatát végzi el, az *Adva lévő*n zárófejezetében pedig síkra száll amellett, hogy a legalapvetőbb fenomén az arc és a szerelem, és hogy ennek megfelelően a fenomenológiának fel kell vetnie az etika legalapvetőbb kérdéseit. Marion kollégájáról, a Tengelyi által inkább csak a bibliográfiában megidézett Jean-Louis Chrétienről ez, ha lehet, még inkább elmondható: nem véletlen, hogy

²⁸ *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris, Puf. 1997. 337.

például a *L'inoubliable et l'inespéré*-ben a felejtés és az emlékezés fenomenológiai analízise Izajás, A zsoltárok könyve, Szent Pál és Szent Ágoston nyomán Isten emlékeztének és felejtésének teológiai vizsgálatában teljeseedik ki.²⁹ Mindezek alapján úgy tűnik, igazat kell adnunk Janicaud-nak: az „új teológusoknak” valóban központi témája a transzcendenciára irányuló törek-

vés, és e törekvés nyíltsága az, ami talán a legelgondolkodtatóbb és a legújszerűbb az e tekintetben jóval visszafogottabb Husserlhez és Heideggerhez képest.³⁰ Tengelyi László egyébként kiváló elemzése érzésem szerint nem hangsúlyozza kellőképpen, sőt, mintha megpróbálná banalizálni ezt az alapvető problémát.

Cseke Ákos

²⁹ *L'inoubliable et l'inespéré*. Paris, Desclée. 2000. 132 skk. Magyarul: *A felejthetetlen és a nem remélt*. Ford. Cseke Ákos. Budapest, Vigilia. 2010.

³⁰ Lásd D. Janicaud: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas, Éclat. 1991.

A Magyar Filozófiai Szemle bibliográfiája 2011/1.

Összeállította Lengyel Zsuzsanna Mariann

A válogatás a könyvkiadók kínálata és az Országos Széchényi Könyvtár online adatbázisa alapján készült.

Magyar szerzők idegen nyelven

- Darida Veronika 2010. *Approaches Phenomenologiques de la Representation Theatrale*. Editions Universitaires Européennes. 156 o.
- Darida Veronika 2011. *Le sublime et la presence cachée. La théorie de la représentation chez Louis Marin*. Editions Universitaires Européennes. 196 o.
- Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi László 2011. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin, Shurkamp Verlag (shurkamp taschenbuch wissenschaft). 708 o.
- Huoranszki Ferenc 2010. *Freedom of the Will: A Conditional Analysis*. New York, Routledge. 208 o.
- Kelemen Pál – Kulcsár Szabó Ernő – Tamás Ábel (Hrsg.) 2011. *Kulturtechnik Philologie. Zur Theorie des Umgangs mit Texten*. Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften 131. Heidelberg, Winter Verlag. 489 o.
- Margitay Tihamér (szerk.) 2010. *Knowing and Being: Perspectives on the Philosophy of Michael Polanyi*. Cambridge, Cambridge Scholars Publishing. 220 o.

Magyarul megjelent filozófiai szakirodalom

- András Ferenc 2010. *A kommunikációs tér filozófiája*. Budapest, Gondolat. 128 o.
- Babits Antal 2010. *Végtelen ösvények – zsidó bölcsélet és misztika*. Gabbiano Print. 359 o.
- Balogh László Levente 2011. *Az erőszak kritikája*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Barta-Kovács Katalin – Széchényi Endre (szerk.) 2011. *A tudom-is-én-micsoda fogalma. Források és tanulmányok*. Budapest, L'Harmattan (Laokoón könyvek). 193 o.
- Bartha-Kovács Katalin 2010. *A csend alakzatai a festészetben: francia festészetelmélet a XVII–XVIII. században*. Budapest, L'Harmattan (Laokoón könyvek). 174 o.
- Boros Gábor (szerk.) 2010. *A hetvenes évek filozófiai lehetőségei és valósága*. Sorozatszerk. Gángó Gábor – Kiss Lajos – Mester Béla. Budapest, L'Harmattan (Ad marginem). 323 o.
- Boros Gábor 2010. *Descartes és a korai felvilágosodás*. Budapest, Áron Kiadó – Brozsek Kiadó. 483 o.
- Boros János 2010. *A tudomány, a tudás és az egyetem. Filozófiai és felsőoktatás-elméleti vázlatok*. Budapest–Veszprém, Gondolat – Iskolakultúra könyvek. 171 o.
- Brunzel Balázs 2010. *Modernitás illúziók nélkül: Niklas Luhmann társadalom- és politikaelmélete*. Budapest, L'Harmattan. 319 o.
- Cseke Ákos 2011. *A középkor és az esztétika*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 336 o.
- Cseke Ákos – Hörcher Ferenc (szerk.) 2010. *Kultúra és Kritika: válogatás a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar Esztétika Tanszékén működő kritikai portál anyagából 2008–2010*. Piliscsaba, PPKE BTK. 187 o.

- Csörgő Zoltán – Szabados Levente (szerk.) 2010. *Szubjektív tudás - Objektív tudomány*. Budapest, L'Harmattan (Tudománytörténet és Tudományfilozófia). 254 o.
- Darida Veronika 2010. *Művészettapasztalatok (fenomenológiai megközelítések)*. Budapest, L'Harmattan. 141 o.
- Darida Veronika 2010. *Színház-utópiák*. Budapest, Kijarat. 270 o.
- Egyed Péter 2010. *Szellem és környezet – Filozófiai esszék és tanulmányok*. Polis Könyvkiadó. 388 o.
- Frenyó Zoltán (szerk.) 2010. *Molnár Tamás eszmévilága*. Budapest, Gondolat. 260 o.
- Gábor György – Vajda Mihály (szerk.) 2010. *A lét hangoltsága – Tanulmányok a tudás sokféleségéről*. Budapest, Typotex (Saeculum könyvek). 372 o.
- Garaczi Imre – Varga Csaba (szerk.) 2011. *Metaelméletek és új paradigmák – Magyar gondolkodók a 21. századi világalternatívákról*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- Gurka Dezső (szerk.) 2010. *Göttingen dimenziói. A göttingeni egyetem szerepe a szaktudományok kialakulásában*. Budapest, Gondolat. 194 o.
- Hankovszky Tamás 2011. *Pilinszky János evangéliumi esztétikája. Teremtő képzelet és metafizika*. Budapest, Kairosz. 264 o.
- Heller Ágnes 2010. *A mai történelmi regény*. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó. 263 o.
- Hoppál Kál Bulcsú (szerk.) 2010. *Aquinói Tamás és a tomizmus ma*. Budapest, Magyar Vallástudományi Társaság – Magyarországi Aquinói Szt. Tamás Társaság – L'Harmattan (Vallástudományi könyvtár). 176 o.
- Horváth Orsolya 2010. *Az öneszmélés fenomenológiája: a redukció problémája Husserl késői filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület (Dasein könyvek). 175 o.
- Isztray Simon 2011. *Nietzsche – Filozófus születése a tragédia szelleméből*. Budapest, L'Harmattan. 215 o.
- Karikó Sándor (szerk.) 2010. *A nevelés mint érték*. Budapest, Áron Kiadó – Brozsek Kiadó. 165 o.
- Karikó Sándor (szerk.) 2010. *Kockázati társadalom és felelősség*. Budapest, Áron Kiadó. 225 o.
- Krausz Tamás (összeáll. és szerk.) 2010. *Lukács György és a szocialista alternatíva: tanulmányok és dokumentumok*. Budapest, L'Harmattan – Eszmélet Alapítvány (Eszmélet kiskönyvtár). 356 o.
- Kutrovács Gábor – Láng Benedek – Zemplén Gábor (szerk.) 2010. *Határmunkálatok a tudományban*. Budapest, L'Harmattan (Tudománytörténet és tudományfilozófia). 241 o.
- Laczkó Sándor – Gyenge Zoltán (szerk.) 2010. *A szabadság*. Szeged, Státus Kiadó – Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Budapest, Magyar Filozófiai Társaság (Lábjegyzetek Platónhoz 8.). 322 o.
- Losoncz Alpár 2010. *Merleau-Ponty gondolkodása*. Budapest, Attraktor (Ad Hominem). 310 o.
- Márton Miklós 2010. *Az észlelési tartalom konceptualista észlelése*. Budapest, L'Harmattan (Cognito könyvek). 272 o.
- Mester Béla 2010. *Szabadságunk születése. A modern politikai közösség antropológiája Kálvin Jánostól John Locke-ig*. Budapest, Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely (Eszmetörténeti könyvtár). 183 o.
- Mestyán Ádám 2010. *Az együttérés tökéletes hiánya*. Pozsony, Kalligram. 104 o.
- Mezei Balázs 2010. *Mai vallásfilozófia*. Budapest, Kairosz. 368 o.
- Nyíró Miklós (szerk.) 2010. *Filozófia a globalizáció árnyékában: Richard Rorty*. Budapest, L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság (A filozófia útjai). 216 o.
- Olay Csaba (szerk.) 2010. *Hermeneutika és idealizmus. Tanulmányok Fehér M. István hatvanadik születésnapjára*. Budapest, L'Harmattan. 448 o.
- Pápay György 2010. *Demokrácia filozófiai megalapozás nélkül – Richard Rorty és a politikai filozófia*. Ráció Kiadó. 194 o.

- Papp Zoltán 2010. *Elidőzni a szépnél – Kant esztétikájáról*. Budapest, Atlantisz. 403 o.
- Pavlovits Tamás 2010. *Blaise Pascal – A természettudománytól a vallási apológiáig*. Budapest, Attraktor (Ad Hominem). 325 o.
- Pogonyi Szabolcs – Bodnár M. István – Borbély Gábor (szerk.) 2010. *A politikum filozófiája. Bence György- emlékkönyv*. Budapest, Gondolat. 200 o.
- Radnóti Sándor 2010. *Az Egy és a Sok – Bírálatok és méltatások*. Pécs, Jelenkor. 336 o.
- Radnóti Sándor 2010. *Jöjj és láss! A modern művészetfelfogás keletkezése: Winckelmann és a következők*. Budapest, Atlantisz (Mesteriskola). 573 o.
- Schmal Dániel (szerk.) 2010. *Lélek és elme a kartezianizmus korában: elmefilozófiai szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan (Rezonőr sorozat). 295 o.
- Steiger Kornél 2010. *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*. Budapest, Gondolat (Electa). 260 o.
- Szalay Máttyás – Sárkány Péter (szerk.) 2010. *Mi a fenomenológia? Szöveggyűjtemény a realista fenomenológiához: Adolf Reinach – Edith Stein – Dietrich Von Hildebrand*. Budapest, Jel Kiadó. 168 o.
- Széplaki Gerda 2011. *Az ember teste. Filozófiai írások*. Pozsony, Kalligram. 477 o.
- Szigeti Attila 2011. *A testet öltött másik – Kortárs fenomenológiai tanulmányok*. Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia. 188 o.
- Szikszai László 2010. *Megélt esztétika*. Budapest, Argumentum – Lukács Archívum (Alternatívák). 509 o.
- Tóth I. János 2010. *Játékelméleti dilemmák társadalomfilozófiai alkalmazásokkal*. Szeged, JATE Press. 214 o.
- Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma: sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L'Harmattan. 428 o.
- Ullmann Tamás – Viellard-Baron, Jean-Louis (szerk.) 2011. *Bergson aktualitása*. Budapest, Gondolat. 130 o.
- Veres Ildikó (szerk.) 2010. *Az a priori rejtjelei a magyar filozófia történetében. Pro Philosophia évkönyv 2010*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány. 148 o.

Külföldi szakirodalom magyar fordításban

- Alois M. Haas 2011. *Felemelkedés, alászállás, áttörés: a misztikus tapasztalat és a misztika nyelve*. Ford. Görföl Tibor. Budapest, Vigilia (Mai keresztény gondolkodók). 318 o.
- Arisztotelész 2010. *A természet [Physica]*. Ford., a jegyzeteket és a kísértő elemzést írta Bognár László. Budapest, L'Harmattan. 315 o.
- Bor, Jan – Errit Petersma 2010. *Képes filozófiatörténet – a gondolat képzelőereje*. Budapest, Typotex. 402 o.
- Chrétien, Jean-Louis 1991/ 2010. *A felejthetetlen és nem remélt*. Ford. Cseke Ákos. Budapest, Vigilia (Mai keresztény gondolkodók). 171 o.
- Deleuze, Gilles 1966/2010. *A bergsoni filozófia*. Ford. John Éva. Budapest, Atlantisz (Mesteriskola). 122 o.
- Grice, Herbert Paul 1989/2011. *Tanulmányok a szavak életéről*. Ford. Bárány Tibor – Márton Miklós és mások. Budapest, Gondolat. 350 o.
- Habermas, Jürgen 1981/2011. *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Ford. Ábrahám Zoltán – Berényi Gábor – Felkai Gábor. Budapest, Gondolat. 612 o.
- Hadot, Pierre 1981/2010. *A lélek iskolája: lelki gyakorlatok és az ókori filozófia*. Ford. és az utószót írta Cseke Ákos. Budapest, Kairosz (Hit és tudomány). 388 o.
- Koyré, Alexandre 1966/2010. *Tanulmányok a tudományos gondolkodás történetéből*. Ford. Szigeti Csaba. Budapest, L'Harmattan (Rezonőr sorozat). 377 o.

- Libera, Alain de 1991/2011. *A középkorban gondolkodni*. Ford. Lukács Edit Anna. Budapest, L'Harmattan (Rezonőr sorozat). 336 o.
- Luhmann, Niklas 1992/2010. *A modernség megfigyelései*. Ford. Böröczki Tamás – Brunczel Balázs. Budapest, Gondolat. 200 o.
- Mariet, Gérard 2005/2010. *Mundus est fabula – Filozófiai vizsgálódás a szabadságról korunkban*. Ford. Balázs Péter. Budapest, L'Harmattan (Rezonőr sorozat). 278 o.
- Mendelssohn, Moses 1783/2010. *Jeruzsálem, avagy A vallási hatalomról és zsidó hitről*. Ford., az utószót írta és a jegyzeteket összeáll. Rathmann János. Budapest, Józseveg Műhely. 147 o.
- Miroslav, Marcelli 2011. *A Barthes-példa*. Ford. Keserű József. Pozsony, Kalligram Könyvkiadó. 344 o.
- Órigenész 2010. *Homíliák a Teremtés könyvéhez*. Ford., a bevezetőt és a jegyzeteket írta Heidl György. 2. jav. kiad. Budapest, Kairosz (Catena Fordítások). 250 o.
- Ricoeur, Paul 2007/2011. *Egészen a halálig – Töredékek*. Ford. Bende József. Pannonhalma, Bencés Kiadó. 128 o.
- Schelling, W. J. 1809/2010. *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Ford. Boros Gábor – Gyenge Zoltán. Tanulm. Boros Gábor – Gyenge Zoltán – Weiss János. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor. 122 o.
- Zourabichvili, François 2002/2010. *Spinoza. A gondolkodás fizikája*. Ford. Moldvay Tamás. Budapest, Göncöl Kiadó. 288 o.

E számunk szerzői

FORRAI GÁBOR egyetemi tanár a Miskolci Egyetem Filozófia Intézetében. Főleg az ismeretelmélet, a metafizika és a nyelvfilozófia határterületére eső kérdésekkel foglalkozik. E-mail: forrai.gabor@upcmail.hu

HUORANSZKI FERENC (DSc) egyetemi tanár a Közép-európai Egyetem (CEU) Filozófia Tanszékén és az Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK Filozófiai Intézetében. Főbb kutatási területei a kortárs metafizika és cselekvésemélet, valamint ezek kapcsolata a korai modern filozófiákkal. E-mail: huoransz@ceu.hu

KOLLÁR JÓZSEF egyetemi adjunktus a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Filozófiai Intézetében. Kutatási területei: elmefilozófia, nyelvfilozófia, művészetfilozófia. Legutóbbi könyve (társszerzővel): *Vízen járni (A válságkezelés filozófiája)*. Budapest, Mentofaktúra Kiadó, 2010. E-mail: kollarjosef@gmail.com

KOMORJAI LÁSZLÓ (1968) főiskolai docens az Nyugat-magyarországi Egyetem BTK Filozófia Tanszékén és tudományos munkatárs az Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK Filozófiai Intézetében. Fenomenológiai, ismeretelméleti, nyelvfilozófiai problémákkal foglalkozik. E-mail: komorjai@gmx.net

RÉZ ANNA a Közép-európai Egyetem doktori hallgatója. Doktori disszertációjában az erkölcsi felelősség és a kontroll fogalmának kapcsolatával foglalkozik, de kutatásai kiterjednek a morálpszichológia, a cselekvésemélet, az érzelemelmélet és a morális konfliktusok és dilemmák területére is. E-mail: rez_anna@ceu-budapest.edu

SZALAI JUDIT az Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK Filozófiai Intézetének adjunktusa. Doktori fokozatát a Közép-európai Egyetemen szerezte 2006-ban. E-mail: jszalai@webmail.phil-inst.hu

TALLÁR FERENC (1950) egyetemi tanár, a Nyugat-magyarországi Egyetem BTK Filozófia Tanszékének vezetője, az Interkulturális Tanulmányok Intézetének igazgatója. Kutatási területei: etika, esztétika, regényelmélet. E-mail: tallarcs@t-online.hu

TÖZSÉR JÁNOS (1970) az MTA–ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoportjának tagja. Kutatási területei: elmefilozófia, metafizika, észlelésemélet. Legutóbbi könyve: *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2009. E-mail: jantozser@gmail.com

Summaries

JÁNOS TÓZSÉR

The Limit of Self-Knowledge

Here is an argument for the disjunctive theory of perception. (1) According to the disjunctive theory hallucinations are a different type of mental events than the veridical perceptual experiences which are indistinguishable from them from a subjective perspective. (2) If two perceptual experiences are indistinguishable from one another from a subjective perspective, then the two perceptual experiences have the same phenomenal properties. (3) If two perceptual experiences have the same phenomenal properties, even though they are different types of mental events, then self-knowledge will be seriously damaged: the factors determining the type of the mental events in question are inaccessible to introspection.

In the first part of my paper I reconstruct the problem of self-knowledge, in the way it arises from the perspective of the disjunctive theory, then in the second part I show that the above argument which alludes to the limit of self-knowledge does not work against the disjunctive theory. The key point will be this: contrary to what premise (2) says, the indistinguishability of a hallucination from an appropriate veridical perceptual experience should not be understood in such a way that the two mental events have the same phenomenal properties.

ANNA RÉZ

Recalcitrant Emotions and Moral Responsibility

Recalcitrant emotions pose a major challenge for theories of emotions and theories of moral responsibility as well. On the one hand, unified theories of emotions have difficulties with explaining the assumed irrationality of recalcitrant emotions. On the other hand, even those rare accounts of moral responsibility which can admit to responsibility for emotions, cannot explain how we can be responsible for such emotions which go strictly against the agent's beliefs. In this paper I defend two theses. First, I argue that so-called attributionist accounts, defended by Thomas Scanlon and Angela Smith, provide the most feasible way to explain and justify responsibility-attribution for emotions. Secondly, I present D'Arms and Jacobson's solution for the problem of recalcitrant emotions and argue that only a non-unified account of emotions supplemented with an attributionist theory can provide answers for the discussed difficulties.

FERENC HUORANSZKI

Practical Rationality and Weakness of the Will

The paper argues that the capacity of practical rationality can be best captured by investigating the conditions under which we would regard human behavior irrational. Akrasia occurs when agents act against a judgment which is the consequence of their practical reasoning. The paper claims that this view of akrasia can help to explain what we mean by practical rationality as a capacity to control behavior by forming judgments about the value of an action in concrete situations. Practical rationality does not require that agents do what they judge best, since in many cases such a judgement is not available. Rather, practical rationality requires that if judgments based on practical reasoning were available, the agent's actual behavior wouldn't contradict its content. Contrary to some recent opinions, actions not controlled by the agents' judgements cannot be practically rational because they fail to satisfy the control requirement. Finally, we must understand weakness of the will as some failure of practical rationality because agents are weak-willed only if they revise their intentions without having sufficient reasons for such revision.

JUDIT SZALAI

Parallel Deception

This paper proposes a new way of understanding the relationship between interpersonal deception and self-deception. The type of scenario in focus is called "parallel deception", viz. when self-deception and interpersonal deception occur at the same time, regarding the same issue. The analysis of parallel deception reveals a possible mechanism of interpersonal deception that has gone unnoticed in the literature.

JÓZSEF KOLLÁR

Be Spontaneous. The Logic of Double Bind

The term double bind and other terms of deutero-learning closely related to it play a significant role in different social and behavioural sciences such as psychiatry, psychotherapy, organisational and political sciences. In my paper, I am investigating double bind or more particularly, one of its specific cases, i.e. 'Be spontaneous', with the devices of analytic philosophy. As a starting-point, I accept Davidson's idea that the reason of a given act is at the same time its cause. In my interpretation, while a person A, causing double bind, requires that the reason caused by his/her reason should not become the cause of the act of victim B, he/she expects B to act as if the reasons caused by A's reasons had caused B's act. The second result is that the person's inconsistency does not itself create a pathological situation as for this, the loss (not temporary as that is often fruitful) of the illusion of conscious will is needed. The third important insight is that trust, which, in my interpretation, is one of the paradigmatic forms of 'Be spontaneous', is, among others, an exciting learning situation which may likewise become 'pathological' or real deutero-learning. Finally, the fourth message, which seems

to be significant, is that the interpretation of trust given by me shakes although does not destroy Davidson's theory on internal consistency, put forward in his *Paradoxes of Irrationality*.

GÁBOR FORRAI

Logical Conventionalism

The paper offers a defence of conventionalism about logic. It argues first that the core of conventionalism can be retained without commitment to the view that logic is completely independent of non-linguistic facts, which renders some standard criticisms of conventionalism irrelevant. It then goes on to suggest that conventionalism can be substantiated by showing that it alone explains two central features of logic, that it is a priori and that it is a matter of choice. The argument for these features proceeds in two steps. First it is argued by assuming the method of reflexive equilibrium that logic is a matter of choice, i. e. neither reality nor our criteria for assessment of logical theories select a single right logic theory. Then it takes up Quine's view and claims that his alleged empirical justification of logic shows neither that logic is empirical nor that there is only one right logic.

FERENC TALLÁR

'Reality of the Soul' and Novel – On the young Lukács's understanding of Dostoyevsky

The subject of this essay is the view of the young Lukács on Dostoyevsky and his central idea: the 'reality of the soul' (Seelenwirklichkeit), which implies direct personal relations free of alienation. However, in *The Theory of the Novel* both the narrative form applied by Dostoyevsky and the idea of the reality of the soul rose historical expectations: Lukács regarded them as indications of the time to come, as the sign of future social redemption. Taken, on the one hand, the failure of Lukács's philosophyco-historical prediction and, on the other, the interpretative relevance of the idea of the soul's reality, I suggest to give to the latter a suprahistorical, mythological significance. This would allow to grasp the mythological tenor of Dostoyevsky's novels in purely conceptual terms.