KISKÁTÉ

KORTÁRS
FILOZÓFIAI
KISKÖNYVTÁR

Mi az a Kiskáté?

A Kiskáté a Műút kritikarovatának önálló sorozata. Ez a kötet a Kiskáté rovatban megjelent írások eddigi legteljesebb gyűjteménye.

Milyen írásokat olvashatunk a Kiskátéban?

Kortárs magyar filozófusok recenzióit és tanulmány értékű ismertetőit frissen megjelent – túlnyomórészt angol nyelvű – filozófiai művekről.

Kinek szólnak a Kiskáté írásai?

Mindenkinek, aki szeretné megismerni az angolszász filozófia „kortárs klasszikusait". Aki örömmel figyelemmel kísérné az analitikus nyelvfilozófia, ismeretelmélet, elmefilozófia, metafizika, társadalomfilozófia, etika, művészetfilozófia, érveléselmélet legizgalmasabb fejleményeit, de eddig nem volt rá módja. A magyar kulturális nyilvánosság erős bástyái mögül kevés látszott az angolszász filozófia virágzásából; ezt a hiányt szeretnék pótolni a Kiskáté írásai.

Miért az a címe a rovatnak, hogy Kiskáté?

Azért, mert az írások bonyolult, összetett gondolatmenetek világos összefoglalására törekszenek – mintegy bevezetőként szolgálva a kortárs filozófiai művek olvasásához. Problématérképet rajzolnak, s arra biztatják a vállalkozó kedvű olvasót: induljon bátran felfedezőútra az immár remélhetőleg nem is oly ismeretlen terepen.

Akkor tehát a Kiskáté szövegei párbeszédes formában íródnak?

Nem. A káté párbeszédes formátumától e rövid bevezető végén elbúcsúzunk. De ne vessünk véget a dialógusnak, olvasás közben tegyünk fel nehéz kérdéseket a kötet írásainak: választ fogunk rájuk kapni.

KISKÁTÉ

Műút-könyvek 033

KISKÁTÉ

KORTÁRS
FILOZÓFIAI
KISKÖNYVTÁR

ÖSSZEÁLLÍTOTTA:
BÁRÁNY TIBOR

műút könyvek
Miskolc, 2017

© A kötet szerkesztői és szerzői, 2017

ISSN 2061-4314
ISBN 978-615-5355-22-6

Tartalomjegyzék

Mi az a Kiskáté? 9

Mi az ember?

Kajtár László: Az életem én vagyok?
[Marya Schechtman: *Staying alive. Personal identity, practical concerns, and the unity of a life*] 13

Szántó Veronika: Egoizmus és halál – avagy hallgatnánk-e zenét apokalipszis idején? [Samuel Scheffler: *Death and the afterlife*] 21

Gébert Judit: Hogy megy a sorod?
[Martha C. Nussbaum: *Creating capabilities. The human development approach*] 28

Paár Tamás: A modernitás mátrixa: (Neo)Arisztotelész közbelép
[Alasdair MacIntyre: *Ethics in the conflicts of modernity. An essay on desire, practical reasoning and narrative*] 36

Kapelner Zsolt: Slavoj Žižek és a világmegváltó dialektika
[Slavoj Žižek: *Absolute recoil. Towards a new foundation of dialectical materialism*] 43

Milyen kötelességeink vannak?

Gébert Judit – Tőzsér János: Hogyan tehetjük jobbá a világot?
[Peter Singer: *The most good you can do. How effective altruism is changing ideas about living ethically*] 51

Mráz Attila: A tartózkodás etikája
[Jason Brennan: *The ethics of voting*] 59

Forrai Gábor: A csoportos ismeretelmélet felé
[Jennifer Lackey (szerk.): *Essays in collective epistemology*] 67

Milyen jogaink vannak?

Kapelner Zsolt: Miért (nem) vagyunk egyenlők?
[Uwe Steinhoff (szerk.): *Do all persons have equal moral worth?*] ... 79

Szántó Veronika: Ghánától Jénáig és vissza: naturalizmus, biológia és a modern rasszizmus születése
[Justin E. H. Smith: *Nature, human nature, and human difference. Race in early modern philosophy*] ... 86

Réz Anna: Mindannyian szexisták vagyunk
[Michael Brownstein – Jennifer Saul (szerk.): *Implicit bias and philosophy. 2. kötet: Moral responsibility, structural injustice, and ethics*] ... 93

Mráz Attila: A kizárás joga
[Claudio López-Guerra: *Democracy and disenfranchisement. The morality of electoral exclusions*] ... 100

Mi létezik?

Mátyási Róbert: Hétköznapi dolgok
[Daniel Z. Korman: *Objects. Nothing out of the ordinary*] ... 113

Kapelner Zsolt: Létezik-e Magyarország?
[John R. Searle: *Making the social world. The structure of human civilization*] ... 121

Mátyási Róbert: Az van, ami van
[Timothy Williamson: *Modal logic as metaphysics*] ... 128

Bárány Tibor: Pop, filozófia, satöbbi. A tömegkultúra művészetelmélete
[Noël Carroll: *Minerva's night out. Philosophy, pop culture, and moving pictures*] ... 137

Bárdos Dániel: A biológia filozófiája...?
[Peter Godfrey-Smith: *Philosophy of biology*] ... 148

Zemplén Gábor: Most akkor vannak sötétségsugarak? Az aluldeterminált elméletek drámájának új felvonásáról
[Olaf L. Müller: *Mehr Licht. Goethe mit Newton im Streit um die Farben*] ... 155

Bárány Tibor: Ízlésviták – mi végre?
[Peter Kivy: *De Gustibus. Arguing about taste and why we do it*] ... 165

Mi az elme?

Klein Dávid: Na, ide figyelj!
[Susan Blackmore: *Conversations on consciousness. What the best minds think about the brain, free will, and what it means to be human*] ... 177

Márton Miklós: Mi fán terem az intencionalitás?
[Uriah Kriegel: *The sources of intentionality*] ... 186

Márton Miklós: Fenomenális elmék
[Uriah Kriegel (szerk.): *Phenomenal intentionality*] ... 195

Szántó Veronika: A tudat, az agy és sok füstölgő filozófus. Thomas Nagel és a neodarwiniánus természetfelfogás kritikája
[Thomas Nagel: *Mind and Cosmos. Why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false*] ... 207

Réz Anna: Szabad akarat újratöltve
[Manuel Vargas: *Building better beings. A theory of moral responsibility*] ... 214

Bernáth László: Dönts szabadon: megcáfolta-e a tudomány a szabadságot?
[Alfred R. Mele: *Free. Why science hasn't disproved free will*] ... 221

Mi a nyelv?

Zvolenszky Zsófia: Pofonegyszerű, kedves Kripkém?
[Saul Kripke: *Reference and existence*] ... 231

Bárány Tibor: Hazudj, ha tudsz!
[Jennifer Mather Saul: *Lying, misleading, & what is said*] 240

Mátyási Róbert: Egyenes beszéd, rakoncátlan szavakkal
[Diana Raffman: *Unruly words. A study of vague language*] 249

Bárány Tibor: A narratívák hasznáról és káráról
[Peter Lamarque: *The opacity of narrative*] 259

Mi a filozófia?

Szántó Veronika: A filozófia kifehérítése
[Peter K. J. Park: *Africa, Asia, and the history of philosophy. Racism in the formation of the philosophical canon, 1780–1830*] 271

Forrai Gábor: Harminc év érvelés
[J. Anthony Blair: *Groundwork in the theory of argumentation*] 278

Bárány Tibor – Mátyási Róbert: Intuíciók határok nélkül
[Herman Cappelen: *Philosophy without intuitions*] 285

Tőzsér János: A filozófia filozófiája
[Søren Overgaard – Paul Gilbert – Stephen Burwood: *An introduction to metaphilosophy*] 292

Zemplén Gábor: Lehet nem ezoterikus a filozófia?
[Arthur M. Melzer: *Philosophy between the lines. The lost history of esoteric writing*] 300

Gébert Judit – Tőzsér János: Lassuljunk!
[Maggie Berg – Barbara K. Seeber: *The slow professor. Challenging the culture of speed in the academy*] 308

Az írások eredeti megjelenése 317

A kötet szerzői 321

Mi az a Kiskáté?

A Kiskáté a *Műút* kritikarovatának önálló sorozata. Ez a kötet a Kiskáté rovatban megjelent írások eddigi legteljesebb gyűjteménye.

Milyen írásokat olvashatunk a Kiskátéban?

Kortárs magyar filozófusok recenzióit és tanulmány értékű ismertetőit frissen megjelent – túlnyomórészt angol nyelvű – filozófiai művekről.

Kinek szólnak a Kiskáté írásai?

Mindenkinek, aki szeretné megismerni az angolszász filozófia „kortárs klasszikusait". Aki örömmel figyelemmel kísérné az analitikus nyelvfilozófia, ismeretelmélet, elmefilozófia, metafizika, társadalomfilozófia, etika, művészetfilozófia, érveléselmélet legizgalmasabb fejleményeit, de eddig nem volt rá módja. A magyar kulturális nyilvánosság erős bástyái mögül kevés látszott az angolszász filozófia virágzásából; ezt a hiányt szeretnék pótolni a Kiskáté írásai.

Miért az a címe a rovatnak, hogy Kiskáté?

Azért, mert az írások bonyolult, összetett gondolatmenetek világos összefoglalására törekszenek – mintegy bevezetőként szolgálva a kortárs filozófiai művek olvasásához. Problématérképet rajzolnak, s arra biztatják a vállalkozó kedvű olvasót: induljon bátran felfedezőútra az immár remélhetőleg nem is oly ismeretlen terepen.

Akkor tehát a Kiskáté szövegei párbeszédes formában íródnak?

Nem. A káté párbeszédes formátumától e rövid bevezető végén elbúcsúzunk. De ne vessünk véget a dialógusnak, olvasás közben tegyünk fel nehéz kérdéseket a kötet írásainak: választ fogunk rájuk kapni.

MI AZ EMBER?

Kajtár László

Az életem én vagyok?

(Marya Schechtman: Staying alive: Personal identity, practical concerns, and the unity of a life. Oxford University Press, 2014)

„Identitás" – ez a fogalom nemcsak a filozófusokat foglalkoztatja az analitikus és a kontinentális hagyományon belül egyaránt, de központi jelentőségű a pszichológiában, szociológiában és még sok más tudományterületen is. Sőt tudományos és diszciplináris határokat átlépve gyakorlatilag a mindennapi diskurzus része – mutatja ezt számos művészeti és popkulturális alkotás is. De mit jelent az identitás tulajdonképpen? A személyes identitás elsősorban válasz a „ki vagyok én?" kérdésére. Az én identitásom az, aki én vagyok. Meghatározhatja a nemzetiségem, a szexuális orientációm, vallási és politikai nézeteim és még sok egyéb tényező. Ilyen értelemben szokás azt mondani, hogy a fiatal felnőttkor az „identitáskeresés" kora, az az időszak, amikor a „ki vagyok én?" kérdésére választ keresünk.

Bár a filozófiában is fontos, hogy mondjuk milyen alapon tulajdonítunk különböző jellemvonásokat valakinek (csak kifejezetten fáradt volt, vagy egyébként is könnyen haragra gerjed?), a modern filozófia John Locke *Értekezés az emberi értelemről* című 1690-es műve óta másra koncentrál, amikor személyes identitásról van szó. Két téma játszik főszerepet: az egyik, hogy mi az ember, és mit jelent, hogy valaki „személy". A másik: milyen feltételek mellett mondhatjuk, hogy bizonyos idő elteltével egy adott személy ugyanaz (identikus) marad. Kissé körülményesen fogalmazva: ha *x* egy személy *t1* időpontban, és *y* egy személy egy későbbi *t2* időpontban, akkor milyen körülmények mellett igaz, hogy *x=y*? Itt fontos megemlíteni, hogy az „identitás" többértelműsége nagyon sok problémát okoz: ahogy fentebb említettem, az „identitást" használhatjuk az „én identitásom", nagyjából a „személyiség" értelmében, de ugyanakkor az *x* és *y* közötti egyenlőség vagy azonosság értelmében is. Az utóbbi esetben az identitás reláció, viszony, tehát nem arra a kérdésre ad választ, hogy „ki vagyok én?", hanem arra, hogy „megegyezik-e *x y*-nal?"

A filozófiában mindez két szempontból is érdekes. Egyrészt a nevek referenciájának szempontjából: bár a nevek különböznek, a „Mark Twain"

név jelölete azonos a „Samuel Longhorne Clemens” név jelöletével. Másrészt az időtényező szempontjából: Budapest számos változáson esett át Pest, Buda és Óbuda 1873-as egyesítése óta, de az akkori Budapest mégis azonos a mostani Budapesttel – Budapest 1873-ban = Budapest 2017-ben. (Természetesen mindez vitatható.) Úgy tűnhet, hogy a relációs identitás a filozófusok játékszere, de a fogalomra támaszkodva nagyon fontos, hétköznapi, mondhatni húsbavágó problémákat is megfogalmazhatunk. Például: ugyanaz vagyok, aki kamaszkoromban voltam? Megváltozott-e a barátom, mióta kijött a rehabilitációról? Más ember lett a testvérem, mióta megházasodott? Itt minden esetben van egy *x* egy korábbi időpontban (kamaszkor, rehab előtt, házasság előtt) és egy *y* egy későbbi időpontban (most, rehab után, házasság után). Tehát *x=y*? Az is világos, hogy a személyes identitásnak vannak különböző gyakorlati vonatkozásai. Az egyik legjelentősebb a morális felelősség kérdése: nem árt, ha azt vonjuk felelősségre később az igazságszolgáltatás keretein belül, aki korábban a tettet elkövette.

A kortárs filozófiában számos, egymással heves vitában álló identitáselmélettel találkozhatunk. Mivel ilyen terjedelemben nem lehet minden jelentős nézetet felsorakoztatni, ezért két táborra koncentrálok: az animalizmus és a pszichológiai kontinuitás híveire. Az animalisták – közöttük Eric Olson és Paul Snowdon – úgy gondolják, hogy az ember a többi állathoz hasonlóan alapvetően biológiai organizmus. Az, hogy valaki személy, nem más, mint a biológiai organizmus egyik fázisa, legfeljebb annyira érdekes, mint az, hogy valaki „tanuló”, „édesanya” vagy „nyugdíjas”. Ugyanaz az ember lehet magzat, felnőtt és tartósan vegetatív állapotban is, amíg az organizmus alapfunkciói működnek, és ha ezek közül csak a „felnőtt” állapotában gondolunk rá személyként, nem oszt és nem szoroz. A „személy” a metafizikai identitás szempontjából nem fontos fogalom.

A kortárs pszichológiai nézeteket „neo-lockiánusnak” is szokás nevezni, mert Locke azon tézisét veszik alapul, hogy a személyes identitás a tudat kontinuitásán áll vagy bukik. Locke híres gondolatkísérlete a következő: képzeljük el, hogy egy herceg lelke, múltjának teljes tudatával együtt átköltözik egy foltozóvarga testébe. Vajon a herceglelkű és vargatestű embert felelősségre vonhatjuk-e a varga tetteiért? Locke szerint egyértelműen nem. A herceglelkű és vargatestű ember azonos a korábban herceglelkű és

hercegtestű emberrel. Visszatérve az animalizmusra: az animalisták elismerhetik, hogy a herceglelkű és vargatestű embert felelősnek tartjuk a herceg tetteiért, de szerintük ennek nem metafizikai okai vannak. Metafizikailag továbbra is az a helyzet, hogy a herceg testének biológiai organizmusa ugyanaz az organizmus, mint korábban. A pszichológiai kontinuitás hívei, köztük Derek Parfit, Sydney Shoemaker, Robert Nozick illetve John Perry ezt vitatják. E különböző elméletek kisebb-nagyobb különbségeiktől eltekintve azért vehetőek egy kalap alá, mert mindegyik azt állítja: a személyes identitáshoz fent kell állnia bizonyos pszichológiai kapcsolatoknak – a későbbi személy mintegy mentális leszármazottja kell hogy legyen a korábbi személynek, öröklött mentális állapotokkal, hitekkel, emlékekkel, preferenciákkal, és a többi.

Ebbe a csatatérbe robbant be Marya Schechtman 1996-os, *The constitution of selves* című művével. A korábban említett nézetek az analitikus filozófia fősodrába tartoznak, és Schechtman szerint problematikus, hogy egyik sem ad szót a személyeknek önmagukkal, az identitásukkal kapcsolatban. A következő helyzetnek semmi köze az identitáshoz az animalisták és a pszichológiai kontinuitás hívei szerint: ha az említett herceg alkoholmámorban megöli az egyik szolgáját, majd reggel elfogja a bűntudat, és képtelen megérteni, hogy miképp tehette ezt. Ő nem ilyen ember, nem ő volt az, aki elkövette a gyilkosságot. Ugyan egy bizonyos értelemben természetesen ő hajtotta végre a tettet, más értelemben viszont úgy érezheti, hogy ez a cselekvés nem tartozik hozzá, ahhoz, aki ő valójában.

Schechtman elmélete fura szerzet, ugyanis az alapvetés a következő: az határozza meg a személyes identitást, hogy az életünket egy elmesélhető, de nem feltétlenül elmesélt történetként tapasztaljuk, amely történet főbb vonalaiban ragaszkodik a valósághoz. Schechtman szerint a személyes identitás témáját az a kérdés határozta meg, hogy miképp marad valaki ugyanaz a személy az eltelt idő során (lásd „újraidentifikáció”), miközben a legtöbben elhanyagolták azt a fontos szempontot, hogy minek alapján tekintünk bizonyos tulajdonságokat, tapasztalatokat, cselekvéseket magunkénak (lásd „karakterizálás”). Schechtman elmélete erre ad választ: a személyek azáltal válnak személyekké, hogy történetként élik meg az életüket, és azáltal válnak azokká a személyekké, akik, hogy a történet által bizonyos tulajdonságokat, tapasztalatokat, és cselekvéseket magukévá tesz-

nek. Schechtman a „narratív identitás” erős képviselője, olyan analitikus és kontinentális filozófusok nyomán és mellett, mint Charles Taylor, Paul Ricoeur, Alasdair MacIntyre vagy Daniel C. Dennett.

A *The constitution of selves* óta eltelt évek alatt Schechtman több nagy vitában is részt vett az animalistákkal vagy a narratív identitás talán leghíresebb kritikusával, Galen Strawsonnal. A vitapartnerek nem haboztak Schechtman szemére vetni, hogy elmélete egy kiváltképp nemkívánatos következménnyel jár, ugyanis ha Schechtman érveit elfogadjuk, akkor rengeteg emberről azt kell mondanunk, hogy nem személy, hiszen nem tudnak történeteket mesélni, életüket történetként megélni: a magzatok és csecsemők, a tartósan vegetatív állapotban lévők, bizonyos mentális vagy neurológiai betegségekben szenvedők (elég az Alzheimer-kórra gondolni), és még sorolhatnánk. Ha egy elmélet ezektől a csoportoktól szisztematikusan megtagadja a személy státuszát, az elfogadhatatlan.

Schechtman 2014-es, *Staying alive: Personal identity, practical concerns, and the unity of a life* című könyve nem a szerző régi nézeteinek újrahasznosítása vagy vaskalapos védelme. Az új mű egy új elméletet fejt ki, amely bizonyos elemeit megtartja a korábbinak, de helyenként felül is írja és felül is bírálja azt. Szót ejtettünk eddig az animalizmusról, a pszichológiai kontinuitásról és a narratív identitásról – az új elméletet talán legjobban az „antropológiai” jelző írja le. A könyv fő tézise: a személy attól személy, hogy a személyekre jellemző életet él, amit a társadalmi és kulturális keretek tesznek lehetővé. Valaki attól az, aki, hogy a saját életét éli, és amíg a saját életét éli, addig ugyanaz a személy marad. Itt nyilván rengeteg kérdés felmerül: mit nevezünk életnek, főként olyannak, ami a személyekre jellemző? Mit jelent, hogy valaki a saját életét éli, és milyen körülmények között folytatódik az élete? Milyen szerepet játszanak a társadalmi és kulturális keretek?

Vizsgáljuk meg, hogy miképp revideálta Schechtman korábbi álláspontját! A narratív identitást továbbra is fontosnak tartja, illetve úgy gondolja, hogy az elbeszélt történetek igenis befolyásolják azt, hogy kit tekintünk személynek. Az élet nem egymástól független pillanatok sorozata, hanem összefüggő, strukturális egész, amely hasonlít egy zenemű egységéhez (a zenemű szintén nem pusztán egyik hang a másik után). A történeteknek, ahogy az életnek is, van eleje, közepe és vége. Ugyanakkor Schechtman már nem ragaszkodik ahhoz, hogy az adott embernek magának kell a történeteket elbeszélnie. A szubjektív narratív identitást egy interszubjektív elmélet váltja fel: a magzatok, a tartósan vegetatív állapotban lévők, illetve például az Alzheimer-kórtól szenvedők többek között azért is személyek, mert mások történeteinek szereplői.

Mindemellett a történetmesélés csak az egyik praktikus módja annak, hogy kimutassuk: valakit személynek tartunk. A magzatoknak olvasnak, beszélnek hozzájuk, és a tartósan vegetatív állapotban lévőket ápolják, öltöztetik. A *Staying alive* amellett érvel, hogy a személy-státusz nem kizárólag az adott személyen múlik, hanem azon is, hogy ilyen interszubjektív, praktikus módon személyként van-e valaki kezelve. A személyes identitáshoz kapcsolódó gyakorlati vonatkozások tárgyalása Locke óta a „törvényszéki” [*forensic*] fajtára korlátozódik. Erre kérdez rá a „kit büntetnénk meg?” típusú gondolatkísérlet is. Ahogy az interszubjektivitás felé való mozdulás mutatja, a *Staying alive* a gyakorlati vonatkozásokat ennél sokkal általánosabban kezeli, többek közt Hilde Lindemann Nelson nyomán. (Schechtman hosszasan érvel az ellen, hogy ilyen alapon akár kedvenc szobanövényünket is személyként tételezhetnénk. Szerinte a személy státusz és a róla alkotott ítéletek nagyrészt automatikusak és ténykövetőek. Ez azt jelenti, hogy nem döntés vagy konvenció eredménye, hogy egy embert személyként gondolunk-e el: az aktuális társadalmi és kulturális keretek között gyakorlatilag adott, hogy az ember mindenképpen személy, és bárhogy viszonyuljunk is a szobanövényünkhöz, az a társadalmi és kulturális háttér hiányában nem nyerhet személy státuszt.)

A személyes identitás egyik központi kérdése a gyakorlati vonatkozások és a metafizikai identitás viszonya. Ezeket háromféle módon gondolhatjuk el: az „egybeesés” [*coincidence*], az „erős függetlenség” [*strong independence*], illetve a „függőségi” [*dependence*] modellek szerint. Visszatérve a Locke-féle herceg–varga-gondolatkísérletre: miért büntetnénk meg a herceglelkű és vargatestű embert a herceg bűneiért? Az egybeesés modellje alapján azért, mert a személyek határai egybeesnek azzal, ahogyan gyakorlati szempontból ítélkezünk róluk. Az erős függetlenségi modell szerint azért, mert a kérdést nem metafizikai alapon döntjük el. A Schechtman által preferált függőségi modell viszont úgy tartja, hogy a gyakorlati vonatkozások középpontjában a személyek állnak, ennek megfelelően a metafizikai elméletnek is így kell kijelölnie őket. A függőség köl-

csönös: a gyakorlati vonatkozások nélkül nem tudjuk, milyen metafizikai entitás azonosságáról beszélünk, illetve a metafizikai azonosság fennállása nélkül nem tudunk helyesen ítélni gyakorlati kérdésekben.

A *Staying alive* a függőségi modellre alapozva mutatja be Schechtman elméletét, amelyet a szerző a magyarul talán furcsán hangzó „személy-élet nézetnek" [*person life view*], röviden „SZÉN"-nek [*PLV*] keresztelt el. A könyv utolsó fejezete a személyek ontológiai státuszával foglalkozik, de ennek ismertetésétől most eltekintek. A központi tézis ezelőtt a következő: attól személy a személy, hogy jellemzően személy-életet él. A személy-élet paradigmájaként Schechtman a kulturált, egészséges emberi lényt választja, és három alapvető dimenziót emel ki: az első a mentális és biológiai fejlődés, amelynek különböző szakaszai vannak az élet folyamatában, és meghatározott képességekkel és tulajdonságokkal ruház fel minket. A második a személyek közötti interakció dimenziója, amely általában követi a fejlődés stádiumait. A harmadik pedig a személy-lét szociális és kulturális infrastruktúrája, intézmények és gyakorlatok összessége, ami lehetővé teszi mind az individuális fejlődést, mind a személyközi kapcsolatokat. Ez utóbbi jelöli ki az úgynevezett „személy-teret" [*person space*], és azt, hogy ki pozícionálható ebben a térben. Személynek lenni annyi, mint helyet kapni a személy-térben. Schechtman természetesen nem rest érveket felhozni amellett, hogy miért nyernek mégis személy státuszt azok, akik nem tökéletesen felelnek meg a paradigmának: akik nem tipikus fejlődési utat követnek, akik rendellenes társadalmi helyzetűek, és esetlegesen nem emberi személyek.

Ahogy a fentiekből is kitűnik, a személy-élet nem – illetve nem pusztán – biológiai jelenség. Schechtman hosszasan tárgyalja, hogy a biológiára nem egyszerűen ráépül a társadalmi és kulturális világ, hanem mindezek kölcsönös befolyást fejtenek ki egymásra. A személy-élet tehát meglehetősen komplex, és következményképp az identitás időbeli fennállását is bonyolult megítélni. Míg az animalisták úgy gondolják, hogy amíg az alapvető biológiai funkciók működnek, addig fennáll az azonosság a korábbi és a későbbi organizmus között, addig Schechtman elméletében az élet folytatása nem csak biológiai kérdés. Schechtman szerint nincsenek szükséges és elégséges feltételei annak, hogy mikor folytatódik egy élet, a személy-életet elegáns kifejezéssel „homeosztatikus tulajdonságegyüttesként" [*homeostatic property cluster*] kell felfogni. Ahogy a személy-életnek általában, egy adott személy életének is vannak biológiai, pszichológiai és társadalmi aspektusai.

Schechtman számára tehát nincs egyetlen szükséges és elégséges kapcsolat (biológiai vagy pszichológiai), amely meghatározná, hogy fennáll-e az időbeli identitás vagy azonosság. Egy személy élete biológiai, pszichológiai és társadalmi szempontból is változik, de ameddig megmarad egy azonosítható fókuszpont a személy térben, addig az azonosság fennáll. Érdekes példa lehet az a tudományos-fantasztikus gondolatkísérlet, amelyet nemrég a (jelen szerző véleménye szerint: rossz emlékű) *Transzcendens,* illetve *Chappie* című filmek fejtegettek (de írt ilyet Arthur C. Clarke, William Gibson és Isaac Asimov is): mi történik, ha sikerül valakinek a tudatát feltöltenünk valamiféle hardverbe vagy akár a felhőbe? Az élet biológiai dimenziója eltűnik; hogy a pszichológiai és a társadalmi is, az vita tárgya lehet. Ugyanaz a személy a feltöltött tudat és a korábbi ember? Schechtman erre azt mondaná, hogy nehéz az ilyen kérdésekben *a priori* dönteni. Sokban függ a helyes ítélet az adott körülményektől, attól, hogy a társadalmi és kulturális infrastruktúra kijelölne-e egy helyet a személy-térben a feltöltött tudat számára. A lényeg az, hogy a változásokat követően marad-e egységes fókuszpontja a személyes interakcióknak.

Vajon mit tud mondani a *Staying alive* arról a kérdésről, ami a *The constitution of selves*t legjobban foglalkoztatta: a karakterizálásról? A narratív identitás elméletének előnye, hogy szót ad a személyeknek azzal kapcsolatban, hogy kik ők: mely tetteket, tapasztalatokat stb. tesznek a történetmesélés által magukévá, melyek „karakterizálják" vagy jellemzik őket. Viszont a *Staying alive* szerint az identitás fókuszpontja a személy élete: az életút biológiai, pszichológiai és társadalmi aspektusai és ezek viszonyai. De vegyük észre: elterjedt jelenség, hogy valaki nem érzi magát „otthon" az életében. Gondolhatunk itt az életközépi válságra, de izgalmasabb példa az az eset, amellyel az Amazon *Transparent* című sorozatában találkozhatunk: a főszereplő biológiailag férfi, egész életét azzal tölti, hogy titkolja a női ruhákba öltözés iránti szenvedélyét, és csak akkor bújik elő és kezdi el nőként élni az életét, amikor már unokái vannak. Miért probléma ez? Azért, mert ha – mint a *Transparent* transznemű főszereplője – nem érezzük magunkat otthon az életünkben, akkor nehéz belátni, hogy az életünk tesz azzá, akik vagyunk. Ha úgy érzem, hogy hazugságban élem

az életem, az életem nem felel meg annak, akinek érzem magam, akkor kérdéses, hogy megtartható-e az egyenlőségjel élet és identitás között a karakterizálás értelmében.

Mindennek ellenére a *Staying alive* kifejezetten eredeti, komplex és remekül végiggondolt, erősen megérvelt képet vázol fel a személyes identitásról. Schechtman nem elvont, szűken szakfilozófiai elméletet fejt ki – ritka manapság az ilyen, de a *Staying alive* nagy erénye, hogy a filozófiailag művelt közönség számára releváns válaszokat ad az identitást és a személy státuszt érintő hétköznapi, akár morális és politikai kérdésekkel kapcsolatban is.

Szántó Veronika

Egoizmus és halál – avagy hallgatnánk-e zenét apokalipszis idején?

(Samuel Scheffler: Death and the afterlife. Oxford University Press, 2013)

Márpedig van élet a halál után, csak nem feltétlenül a miénk. Halálunk másnapján, mint ha mi sem történt volna, kinyit a sarki zöldséges, a gyerekek iskolába mennek, a tőzsdén folytatódik a kereskedés, a televízióban híreket mondanak – amelyek közt jó eséllyel még csak meg sem említik a sajnálatos eseményt. A *show* tehát folyatódik, az élet nem áll meg, a történelem tovább hömpölyög. Egyesek számára talán kiábrándító lehet, hogy Samuel Scheffler könyvének címében a „halál utáni élet" (*afterlife*) kifejezés nem a lélek halhatatlanságával, a pokollal vagy az alagút végén felsejlő világossággal kapcsolatos metafizikai, teológiai vagy parapszichológiai fejtegetésekre utal, hanem erre a banális – és kissé bosszantó – jelenségre. Scheffler szerint az a többnyire reflektálatlanul elfogadott triviális tény, hogy halálunk után majd folytatódik az emberiség kollektív élete, messzemenő következményekkel jár preferenciáinkra, értékválasztásainkra és egész életünkre nézve, és az erre irányuló filozófiai reflexió fontos, meglepő, szinte kontraintuitív belátásokkal szolgál az emberi természetről.

A könyv azt igyekszik megmutatni, hogy az emberek valójában kevésbé önzőek, mint amilyennek gondolnánk őket – ennek az önzésnek a határait pedig éppen az embertársaink halálunk után folytatódó életének mindeddig alábecsült jelentősége világítja meg. A szerző végső soron nem kevesebbet állít, mint hogy bizonyos értelemben az emberiség túlélése fontosabb számunkra, mint a sajátunk. Az emberi önzést alapvetőnek tekintő, az altruizmus korlátozott – vagy legalábbis külön magyarázatra szoruló, problematikus – mivoltából kiinduló modern erkölcsfilozófiák és közkeletű vélekedések felől tekintve ez egy meglehetősen radikális állítás. A könyv Scheffler három előadásának szövege mellett négy neves filozófuskolléga – Susan Wolf, Harry G. Frankfurt, Seana Valentine Shiffrin és Niko Kolodny – kommentárját és kritikai megjegyzéseit, valamint Scheffler ezekre adott válaszait tartalmazza. Az újszerű kérdésfelvetésnek, a mindannyiunk

számára átélhető problémáknak és tételeknek, a filozófiai zsargontól mentes, mégis precíz érvelésnek, valamint a merész következtetéseknek köszönhetően Scheffler könyve nemcsak a szűk szakmai közönség számára izgalmas olvasmány, de a laikus érdeklődők számára is.

De miben is áll az emberiség kollektív továbbélésének jelentősége? Scheffler ennek bemutatásakor ahhoz hasonlóan jár el, ahogyan a genetikus a molekuláris genetika hőskorában: ahhoz, hogy megtudjuk, mi egy ismeretlen funkciójú gén szerepe, iktassuk ki a szóban forgó gént, és nézzük meg, ennek következtében milyen életműködések sérülnek. A kísérleti objektum – az emberiség – egyediségére és a kísérlet volumenére való tekintettel a szerzőnek természetesen be kell érnie a gondolatkísérlettel. A kérdés tehát ez: milyen következményekkel járna egyedi életünkre nézve, ha biztosan tudnánk, hogy az emberiség záros határidőn belül eltűnik a föld színéről?

Scheffler először a következő apokaliptikus forgatókönyvet javasolja megfontolásra. Képzeljük el, hogy valamilyen úton-módon szörnyű tudás birtokába jutunk: bár mi magunk tisztes életkort megérve természetes halállal távozunk majd az élők sorából, halálunk után harminc nappal azonban egy meteoritbecsapódás következtében az egész emberiség megsemmisül. A legkevesebb, amit mondhatunk, hogy legtöbbünk hatalmas érzelmi megrázkódtatáson menne keresztül, és a hozzánk közel álló személyekre váró kegyetlen sors feletti kétségbeesés szinte minden mást elhomályosítana. De Schefflert nem a nyers érzelmi reakciók érdeklik, hanem az a kérdés, hogy vajon milyen hatással lenne egy ilyen forgatókönyv értékeinkre és azokra a dolgokra, amelyek mindaddig fontosak voltak számunkra?

Aligha kérdéses, hogy a hosszú távú haszonnal kecsegtető vállalkozások nagyrészt értelmüket vesztenék. A rákkutatásnak például nem lenne sok értelme – valószínűtlen, hogy a kevés rendelkezésre álló időben sikerülne áttörést elérni ezen a területen. De még ha egy csapásra sikerülne is felfedezni a rák ellenszerét (pontosabban fogalmazva a különböző tumoros betegségek ellenszereit), az már csak rövid távon válhatna az emberiség javára. A rákkutató tehát a várható katasztrófa fényében joggal veszítené el lelkesedését a további kutatás iránt. Hasonlóképp áll a helyzet minden olyan alkotó jellegű, tudományos vagy művészi vállalkozással, amely felételezi a következő generációk meglétét, mint e vállalkozások

lehetséges haszonélvezőit vagy közönségét. Ha belátható időn belül az összes potenciális műélvező atomjaira hullik vagy hamuvá válik, érthető, ha a művészben jelentősen megcsappan az ambíció aziránt, hogy megalkossa a világirodalom egyik legnagyobb regényét vagy a zenetörténet legeredetibb zeneművét. Ugyanez vonatkozik a különböző hagyományok ápolására vagy kulturális, vallási, nemzeti közösségek és csoportosulások identitásának megőrzése érdekében kifejtett tevékenységekre – valamennyi efféle elfoglaltság előfeltételezi az emberiség jövőbeli fennállását. A felsorolt tevékenységek fontosságának vagy értelmének – teljes vagy részleges – megkérdőjeleződése, az azok értékét illető – teljes vagy részleges – elbizonytalanodás elkerülhetetlennek látszik az ítéletnapi szcenárió esetén.

Mindez szinte magától értetődő. Scheffler azonban felhívja a figyelmet egy érdekes jelenségre. Mint láttuk, az apokaliptikus kilátások olyannyira – fogalmazzunk így – kedvét szegnék a rákkutatónak, hogy egyáltalán nem csodálkoznánk rajta, ha elbizonytalanodna hivatása további értelmét illetően. Ugyanakkor vegyük észre, hogy ugyanezt a rákkutatót a katasztrófától nem fenyegetett világban, normál körülmények között egyáltalán nem zavarta, hogy a végső cél, az adott betegség ellenszerének felfedezése már csak az *ő halála után* valósul meg. Vagy ha ez kicsit zavarta is (elvégre minden rákkutató titkon Nobel-díjról álmodik), az biztosan nem volt ellenére, sőt kifejezetten motiválta, hogy elért eredményei az ő halála után még generációk egész sorának a javára váljanak. Ugyanez áll – ha lehet, még nyilvánvalóbb módon – a művész és a hagyományőrző esetére is. Figyelemre méltó tehát, hogy míg ezen tevekénységek értékéből mit sem von le egyéni végességünk, szinte egy csapásra elértéktelenednek a szemünkben, ha az emberiség megsemmisülése realitássá válik. Nem számít, hogy meghalunk, a fő, hogy az emberiség továbbélése – a kollektív „halál utáni élet" – biztosítva legyen. Scheffler természetesen nem tagadja, hogy foggal-körömmel ragaszkodunk az életünkhöz, és szinte mindennél fontosabb a számunkra – a „nem számít, hogy meghalunk" nem valamiféle életidegen önfeláldozást jelent. Arról van szó, hogy a számunkra értékkel bíró tevékenységek szempontjából nem a saját túlélésünk az elsődleges – azokat akkor is értékesnek tartjuk, ha tudván tudjuk, hogy egyszer majd meghalunk; és akkor is, ha tudjuk, hogy a kívánt cél a mi életünkben nem realizálható. Ezeknek a tevékenységeknek az értéke nem a *saját életünk*, hanem *az emberiség jövőbeli fennmaradásának* függvénye. Ilyen értelem-

ben tehát mondhatjuk azt, hogy az emberiség fennmaradása fontosabb a számunkra, mint a sajátunk.

A kozmikus katasztrófa-forgatókönyv szerint szeretteink brutális és értelmetlen halált halnak, és ez felveti azt a kérdést, ez a példa alkalmas-e arra, hogy az emberiség kollektív továbbélésének jelentőségét helyesen ítéljük meg. Igaz lehet, hogy abban a katasztrófahelyzetben minden addig fontosnak és értékesnek ítélt tevékenységtől elmenne a kedvünk, de talán csak azért, mert ezzel a borzalmas tudattal lehetetlennek látszik normálisan együtt élni. Talán csak a hozzánk közel álló személyek, közösségek pusztulásának tudata miatt vagyunk képtelenek arra, hogy továbbra is értéket és értelmet találjunk korábbi elfoglaltságainkban. Scheffler azonban másképp látja. Éppen ezért egy másik katasztrófa-forgatókönyvet ajánl figyelmünkbe, olyat, amely nem tartalmazza szeretteink brutális és értelmetlen halálát. Ehhez P. D. James magyarul is olvasható *The Children of Men* (*Az ember gyermeke*, 1994) című disztopikus regényét hívja segítségül. A cselekmény szerint 2021-ben az emberi fajra globális terméketlenség sújt le – nem születnek többé gyerekek. Az emberiség utolsó generációja lassú kihalásra van ítélve. A regény szerint az emberek utolsó nemzedékén úrrá lenne a letargia, a fásultság és a kétségbeesés, és Scheffler egyetért ezzel a diagnózissal. Pedig a terméketlenség következtében senkinek sem kell korai, erőszakos halált halnia, mindenki betöltheti azt az életkort, amelyet a rendkívüli körülmények hiányában is betölthetett volna. A második gondolatkísérlet azt mutatja meg, hogy az emberiség kihalása akkor is végzetes csapást jelent értékeinkre, ha az nem vonja maga után szeretteink idő előtti halálát. Sőt Scheffler tovább tágítja az elértéktelenedő dolgok körét. Az írónővel egyetértésben úgy látja, hogy a vészforgatókönyv érvényesülése esetén nem csupán a már említett hosszú távú – vagy egyenesen az utókornak szóló – projektjeink veszítenének látványosan a fontosságukból, de még az olyan közvetlen örömforrásnak számító és/vagy azonnali kielégüléssel járó tevékenységek is, mint a zenehallgatás, a természetjárás, vagy épp az evés, az ivás és a szex. Normál körülmények között legtöbbünket semmi nem akadályoz meg abban, hogy értékekkel teli életet éljünk, pedig tisztában vagyunk vele, hogy mi magunk és minden hozzánk közel álló személy elkerülhetetlenül meg fog halni. Az emberiség elkerülhetetlen pusztulása ezzel szemben alapjaiban kérőjelezi meg az értékteljes tevékenységek, a jó vagy értelmes élet lehetőségét. Ebben az értelemben

az emberiség jövője többet nyom a latban, mint saját túlélésünk. Azt is mondhatjuk, hogy ebben az értelemben számunkra ismeretlen és érzelmileg közömbös emberek jövőbeli létrejötte és élete fontosabb, mint a saját életünk. Scheffler szerint a felismerés arra utal, hogy az emberi egoizmus ebben az értelemben korlátozott.

Talán ez a könyv legproblematikusabb állítása. Erre utal, hogy a kritikusok szinte kivétel nélkül fenntartásokat fogalmaznak meg vele kapcsolatban. Susan Wolf például egyetért azzal, hogy a Scheffler által adott értelemben az emberiség létezése fontosabb a számunkra, mint egyéni túlélésünk, és – ettől függetlenül – maga is túlzottnak tartja az emberi egoizmus közgazdászok és filozófusok által gyakran hangoztatott doktrínáját, csak éppen szerinte az első tézisből nem következik a második. Wolf szerint az apokaliptikus szcenáriók azt mutatják meg, hogy még egoisztikus törekvéseink is feltételezik más emberek – köztük eljövendő generációk – létezését, mintegy élősködnek rajta. Egyetlen egoista sem szolipszista – vagy ahogy Scheffler is fogalmaz előadásaiban, az emberek gyakran túlbecsülik saját függetlenségüket. Az ítéletnapi gondolatkísérletek tehát valóban megvilágítják individualizmusunk korlátait, de az önzésről nem árulnak el semmit. Frankfurt és Kolodny is kétségbe vonja Scheffler egoizmus-tézisét. Hiszen vajon nem éppen azért aggódunk a jövő generációk sorsáért, mert létezésük szükséges feltétele annak, hogy *mi magunk* értékteli életet élhessünk?

Scheffler már az előadásokban megelőlegez néhány ezzel kapcsolatos ellenvetést, és megpróbálja megválaszolni őket. Hangsúlyozza, hogy nem arról beszél, hogy az embereket *valójában* valamiféle mindezidáig feltáratlan emberszeretet motiválja cselekedeteikben – ebben tehát egyetért David Hume-mal és másokkal, akik tagadják, hogy absztrakt emberszeretet cselekedeteink indítékául szolgálna. Nemcsak hogy nem motiválja őket ilyen emberszeretet, de az ebben az absztrakt formában nem is létezik (vagy legalábbis Scheffler nem szán magyarázó szerepet semmiféle filantropikus érzelmi attitűdnek): e tekintetben világosan fogalmaz, amikor arról beszél, hogy olyan eljövendő emberi lényektől függ tevékenységeink és értékeink egy jelentős része, akiket még csak nem is szeretünk. A saját túlélésünk és jólétünk iránti elkötelezettségünket sem igyekszik gyengíteni vagy relativizálni. Érve éppen az, hogy jóllehet foggal-körömmel ragaszkodunk életünkhöz és javainkhoz, és jóllehet semmiféle konkrét érzelmi reláció

nem áll fenn köztünk és az utánunk jövő generációk között, *ennek ellenére* bizonyos értelemben sokkal sebezhetőbbek vagyunk az emberiség kollektív életének végességével, mint saját és szeretteink életének végességével szemben. Csak ebben az értelemben beszélhetünk saját egoizmusunk határairól. Scheffler a kritikákra adott válaszában részben megismétli korábbi érveit, ám végül részben visszavonulót fúj. Mint mondja, a gyászt sem tekintjük önző megnyilvánulásnak (habár a filozófiatörténetben erre is találunk példát) csak azért, mert a gyász *a gyászolót ért veszteségre* adott válasz. Ugyanakkor azt is elismeri, hogy a gyász nem is az önzetlenség megnyilvánulása, a gyászt egyáltalán nem az önzés–önzetlenség fogalompárjával kellene leírnunk, s talán ugyanez áll az emberiség vesztére adott reakciókra. Scheffler mégis szeretne kitartani eredeti szóhasználata mellett, de ennek jogosságát most már az általa elmondottak tovább gyengítik. Mint mondja, az előadások megfogalmazásakor adekvátnak tűnt „a mások sorsával szembeni érzelmi sebezhetetlenséget" és a „másoktól való függetlenséget" (*self-sufficiency*) az önzés fogalomkörébe utalni. Csakhogy ha a gyász – a mások sorsával szembeni érzelmi sebezhetőség paradigmatikus esete – leírására ez a fogalompár inadekvátnak bizonyult, akkor Schefflert immár saját logikája arra kell hogy késztesse, hogy felhagyjon idioszinkratikus szóhasználatával, még ha kezdetben találónak tűnt is a számára.

Az utolsó előadásban Scheffler olyan témák felé fordul, amelyek látszólag csak lazán kapcsolódnak az eddigiekhez. Kívánatos lenne-e az örök élet? Ésszerű-e félni a haláltól? Azonban hamar világossá válik, hogy ezek a fejtegetések nem csak önmagukban relevánsak, de az előző előadások következtetéseit is kiegészítik. Scheffler végső soron arra jut, éppen egyéni életünk végessége kényszerít rá, hogy elérendő célokat tűzzünk magunk elé, értékeket válasszunk, elköteleződjünk. Csak ezek között a lényegileg limitált körülmények között van súlya a döntéseinknek, értékek valójában csak ebben a kontextusban konstituálhatók. A halhatatlanság iránti vágy abból fakad, hogy felületesen úgy képzeljük végtelen életünket, mint ennek a mostaninak a javított, szebb, hosszabb változatát. Észre kell vennünk azonban, hogy a halhatatlanság nem csak mennyiségileg, hanem minőségileg is különbözne az emberi egzisztenciától, hiszen a halhatatlanság éppen az idő értékkonstituáló szűkösségét küszöbölné ki. Röviden tehát a halhatatlan élet valójában nem is lenne emberi élet, amennyiben szükségképpen hiányoznának belőlük a sajátlagosan emberi értékek.

Talán most már nyilvánvaló, hogy Scheffler ezen önmagában is izgalmas és nyilván vitatható állítása hogyan függ össze az eddigiekkel. Egyéni halálunk – azaz a halhatatlanság hiánya – szükséges feltétele annak, hogy értékes emberi életet élhessünk. Az emberiség kollektív továbbélése úgyszintén szükséges feltétele annak, hogy értékes emberi életet élhessünk. Az értékes emberi élet feltétele tehát az, hogy mi magunk meghaljunk, az emberiség viszont tovább éljen. Scheffler szerint istenadta szerencse, hogy míg a kevésbé fontos egyéni halhatatlanságért úgyis hiába küzdenénk, a jövő generációk továbbéléséért – amely fontosabb – nagyon is sokat tehetünk. A mi választásunkon is múlik, hogy még sokan jöhessenek utánunk olyanok, akiket majd újra és újra választásra kényszerít a végső és legszűkösebb erőforrás, az idő.

Gébert Judit

Hogy megy a sorod?

(Martha C. Nussbaum: Creating capabilities. The human development approach. Belknap Press, 2011)

I .

Amikor feltesszük valakinek a címben szereplő kérdést, gyakran még magunk számára sem teljesen egyértelmű, hogy pontosan mire is vagyunk kíváncsiak. Arra, hogy az illető boldog-e? Van-e munkája? Szűkölködik-e anyagiakban? Netán arra, hogy egészséges-e? Vagy esetleg az előbb említett dolgok összességére?

De nem csak egy személy hogyléte iránt érdeklődhetünk. Arra is kíváncsiak lehetünk, hogy megy egy ország sora. Ekkor sem mindig egyértelmű, mire irányul a kérdés. Arra, hogy milyen a gazdaság teljesítménye? Arra, hogy boldogok-e az ország lakói? Arra, hogy béke van-e, avagy háború? Vagy talán arra, hogy érvényesülnek-e a politikai szabadságjogok?

Martha Nussbaum (aki jelenleg a jog és etika professzora a Chicagói Egyetemen, és akit sokan a jelenleg élő tíz legfontosabb filozófus között tartanak számon) *Creating capabilities. The human development approach* című, 2011-ben megjelent könyvében azt vizsgálja, hogy mikor mondhatjuk azt jogosan, hogy valakinek vagy akár az egész politikai közösségnek jól megy a sora, valamint hogy a válaszokból mi következik a társadalmi igazságosságra nézve.

Nussbaum könyvének gondolatmenete alapvetően pofonegyszerű ötletre épül: az életben végső soron az számít, hogy mit tudunk megtenni, és mivé tudunk válni. Pontosabban fogalmazva: milyen *tényleges lehetőségeink* vannak arra, hogy olyan életet éljünk, amelyet értékesnek tartunk. Például (minden bizonnyal) értékes *cselekvés* elolvasni a Műút jelen számát, és (egészen bizonyosan) értékes *létállapot* egészségesnek lenni.

Be kell vallani: ezt az egyszerű gondolatot Nussbaum némileg félreérthető terminológiában fejti ki. *Képességek*nek [*capabilities*] nevezi az egyén tényleges lehetőségeit arra, hogy megtegye és elérje, amit értékesnek tart. E terminus szerepel a könyv címében is (lásd: *Képességek teremtése*), illetve a Nussbaum által képviselt elmélet nevében is: *képességszemlélet* [*capabilities approach*].

A „képesség" kifejezés azért félrevezető (magyarul éppúgy, mint angolul), mert azt sugallja, hogy mindössze az egyének személyes *skill*jei számítanak. Holott az elmélet szerint a „képesség" a megfelelő skillek *mellett* magában foglalja mind a szükséges eszközök meglétét, mind a külső körülmények szerencsés együttállását. Például: valakinek akkor van képessége (tényleges lehetősége) biciklivel közlekedni a városban, ha amellett, hogy (1) tud biciklizni (megfelelő *skill*), (2) rendelkezik biciklivel (eszköz), és (3) vannak a lakóhelyén kiépített bicikliutak, vagy legalábbis léteznek a biciklizésnek érvényes szabályai (külső körülmények). Ha az előbbi három feltétel közül valamelyik hiányzik, akkor az illetőnek nincs tényleges lehetősége a kerékpározásra.

Ez az egyszerű és kézenfekvő gondolat új nézőpontot hozott a 20. század végi politikai filozófia területén. Nussbaum a könyvében részletesen ír arról, hogy az elmélete miben tér el a rivális elméletektől, leginkább az eszközalapú megközelítésektől. Az eszközalapú megközelítések – némileg leegyszerűsítve – azt állítják, hogy az emberek jó sora attól függ, hogy mennyi olyan eszközt birtokolnak, amit a saját céljaik megvalósításának érdekében képesek a szolgálatukba állítani. Eszköz lehet a vagyon, az étel, s a termékeny földterület, ásványkincs éppúgy, mint a gépkocsi vagy a számítógép. Ezzel szemben a képességelmélet szerint az eszközök birtoklása helyett arra kell fókuszálni, hogy az emberek *hogyan* tudják a rendelkezésükre álló eszközöket *ténylegesen* használni. Egy eszköz használata ugyanis nagy mértékben függ a személyes tulajdonságainktól és a külső körülményektől. Ez igaz például az univerzális eszköznek tartott pénzre is. Hiába a magas jövedelem, ha valaki krónikus betegségben szenved és jövedelmének nagy részét gyógykezelésekre kell fordítania, jóval kevesebb értékes célt tud megvalósítani, mint az a személy, akinek ugyanakkora jövedelemből nem kell gyógykezelésre költenie.

II.

Az, hogy Nussbaum a könyvben a tényleges lehetőség fogalmát állítja vizsgálódásainak fókuszába, jól mutatja: a képességszemlélet különös hang-

súlyt fektet a *választás szabadságá*ra. Az elmélet perspektívájából nézve ugyanis édesmindegy, hogy XY ténylegesen szokott-e biciklizni vagy sem; egyedül az számít, hogy legyen lehetősége a kerékpározást választani. Másik példával élve: nem mindegy, hogy XY azért nem eszik, mert nincs mit ennie, vagy azért, mert fogyókúrázik. Az utóbbi esetben lenne lehetősége az evést választani, de úgy dönt, hogy nem az evést választja. (A választási szabadság középponti szerepe miatt sorolható Nussbaum elmélete – a napjainkban igen népszerű – liberális politikai filozófiai irányzathoz.)

Mindez általánosan is megfogalmazható. Annál jobban megy a sora valakinek, minél több tényleges lehetőség közül választhat, és annál jobban megy egy ország sora, minél több tényleges lehetőség válik az emberek számára elérhetővé.

Nussbaum a könyvben tíz olyan központi képességet vagy inkább képességcsoportot sorol fel, melyek az emberhez méltó élet feltételei. Szerinte e lista *univerzális*, azaz minden emberre egyaránt érvényes. Íme:

1. *Élet*. Normál hosszúságú életet élni, nem meghalni idő előtt.
2. *Testi egészség*. Fizikailag egészségesnek lenni (beleértve az egészséges reproduktív képességeket); jóltápláltnak lenni és megfelelő hajlékkal rendelkezni.
3. *Testi integritás*. Szabadon mozogni; biztonságban lenni testet érő támadások elől (beleértve a szexuális és családon belüli erőszakot); szexuális örömöt érezni, valamint a reprodukcióval kapcsolatban szabad döntést hozni.
4. *Érzékek, képzelet és gondolat*. Használni érzékeinket és képzeletünket; megtanulni írni-olvasni; részt venni elemi matematikai és tudományos képzésben. Később a képzeletünk és a gondolkodásunk révén megtapasztalni és/vagy alkotni vallási, irodalmi, zenei stb. műveket. Képesnek lenni szellemi élvezetekre és a felesleges fájdalmak elkerülésére; megérteni és gyakorolni a szólás- és vallásszabadságot.
5. *Érzelmek*. Kötődni tudni más személyekhez és különböző dolgokhoz (tárgyakhoz, eszmékhez, helyekhez stb.); szeretni tudni azokat, akik törődnek velünk; gyászolni tudni; megtapasztalni tudni a hálát és az indokolt dühöt. Félelemtől és szorongástól mentes életet élni.
6. *Gyakorlati észhasználat*. Megalapozott véleményt formálni arról, hogy mi a jó; képesnek lenni az életünk tudatos tervezésére. Lelkiismereti és vallási szabadságainkat gyakorolni tudni.

7. *Csoporthoz tartozás*. Együtt élni másokkal, törődni velük. Képesnek lenni az empátiára, részt venni a társadalmi érintkezés változatos formáiban. A társadalmi önbecsülés alapjaival rendelkezni, másokkal egyenlő, mások által tiszteletben tartott, emberi méltósággal bíró emberi lénynek lenni; védettnek lenni faji, nemi orientációval, vallási, nemzeti hovatartozással kapcsolatos diszkriminációval szemben.
8. *Más fajok*. Együtt élni és törődni állatokkal, növényekkel és a természettel.
9. *Játék*. Nevetni, játszani és rekreációs tevékenységet folytatni.
10. *Környezet feletti kontroll politikai és anyagi értelemben*. Hatékonyan részt venni olyan politikai döntésekben, melyek érintik az ember életét; élni a politikai részvétel jogával, a gyülekezés és a szólás szabadságával. Tulajdonnal, tulajdonhoz kötődő jogokkal rendelkezni. Álláskeresés során másokkal egyenlő joggal bírni. Védelmet élvezni indokolatlan házkutatással és lefoglalással szemben. Emberhez méltó munkahelyen dolgozni; egymás kölcsönös tiszteletén alapuló, jelentőségteljes kapcsolatokat fenntartani a munkatársakkal.

Nussbaum szerint minden politikai közösségnek biztosítania *kell* a tagjai számára ezeket a központi képességeket. Ez a *minimum*. Ennyiben Nussbaum elmélete *normatív* politikai elmélet, mely a társadalmi igazságosság minimális *jogosultságai*ról [*fentitlements*] szól, és amelyeket minden ország alkotmányában kell(ene) rögzíteni. A politikai közösség természetesen többet is biztosíthat (például ingyenes részvételt a felsőoktatásban, feltétel nélküli alapjövedelmet, ingyenes internet-hozzáférést stb.), de ha kevesebbet teljesít, akkor igazságtalan.

Fontos hangsúlyozni továbbá, hogy Nussbaum szerint az iménti lista elemei *nem kötelességek* az egyének számára (az állam nem követelheti meg senkitől, hogy éljen is ezekkel a központi képességekkel); az egyén döntésén múlik, hogy akar-e élni velük, vagy sem. Például az állam nem kényszerítheti az egyént arra, hogy vigyázzon a testi egészségére (elvégre dolgozhat kaszkadőrként), vagy arra, hogy éljen reprodukciós képességével (elvégre szentelheti más értékes tevékenységnek az életét; részt vehet például egy Mars-expedíción, amivel bajosan egyeztethető össze a gyerekvállalás).

Felmerülhet a kérdés: kinek a kötelessége a központi képességek minimális szintjének biztosítása? Nussbaum válasza igen határozott: a *kor-*

mányzaté. A kormány ugyan megbízhat egyes intézményeket vagy magánszemélyeket egy-egy konkrét feladat ellátásával, de a végső felelősség azzal kapcsolatban, hogy ténylegesen el van-e látva a kérdéses feladat, a kormányé marad.

III.

A könyv keletkezéstörténetével kapcsolatban meg kell jegyezni: maga a képességszemlélet nem Martha Nussbaum találmánya. Az elméletet, beleértve a terminológiát Amartya Sen dolgozta ki az 1970-es és 1980-as években. Sen indiai származású közgazdász és filozófus, aki 1998-ban kapott közgazdasági Nobel-díjat – a hivatalos indoklás szerint azért, mert „visszahozta az etikát" a közgazdaságtan területére. S újraértelmezve a közgazdaságtan jólétfogalmát azt állította: nem az az ország számít fejlettnek, amelyet magas egy főre eső reáljövedelem jellemez (amivel általában a közgazdaságtan foglalkozik), hanem az, amelyben az egyéneknek nagy választási lehetősége van abban, hogy megvalósítsák a számukra értékes célokat. Sen és Nussbaum éveken át dolgoztak együtt, több könyvet és folyóiratcikket írtak közösen.

Mi hát a különbség Nussbaum és Sen megközelítése között? Az, hogy másképp vélekednek a képességek *státus*áról. Sen amellett érvel, hogy a releváns képességek kiválasztása mindig az aktuális politikai közösség feladata. Vagyis – szemben Nussbaum elképzelésével – nem létezik univerzális lista; a közösség tagjainak társadalmi megvitatás útján kell eldöntenie, hogy számukra aktuálisan épp mely képességek elérése a fontos.

Miért tartja mégis fontosnak Nussbaum az univerzális lista összeállítását? Egyrészt azért, mert így összehasonlíthatóvá válik a különböző egyének, társadalmak helyzete. Másrészt azért, mert így kézzelfogható támpontokat kapunk arra nézvést, hogy merre kell(ene) egy társadalomnak fejlődnie, és kinek a felelőssége a fejlődés elősegítése. Mindazonáltal Nussbaum sem tartja a központi képességek felsorolását kőbe vésettnek; kiemeli, hogy a lista bővíthető és társadalmi megvitatás útján módosítható.

A különbségeknél fontosabb, amiben Nussbaum és Sen egyetért. Jelesül: ahhoz, hogy társadalmi egyenlőségről beszéljünk, az kell, hogy a társadalom tagjai a képességeikben legyenek egyenlők. Vagyis a társadalmi igazságosság egyik alapvető feltétele, hogy az egyéneknek ugyanolyan

tényleges lehetőségeik legyenek. A szerzők egyetértenek abban is, hogy a képességekben való egyenlőség csak az *egyik* feltétele a társadalmi igazságosságnak, s ezért a képességszemlélet csak *részleges* igazságossági elmélet. Sen is és Nussbaum is elismeri: a képességszemlélet nem tud választ adni minden egyes társadalmi igazságossági kérdésre (például az „engedelmeskednünk kell-e a törvényeknek?" típusú kérdésekre). Mindketten úgy gondolják: a képességszemlélet valójában egy modul-elmélet, amely más társadalmi igazságosságról szóló elméletekhez illeszthető hozzá.

IV.

Az olvasónak nyilván feltűnik a hasonlóság a nussbaumi univerzális lista és az ENSZ által kidolgozott emberi jogok koncepciója között. És valóban: a lista valamennyi eleme könnyedén átfogalmazható a *jogok* terminológiájában: egészséghez való *jog*, vallásszabadsághoz való *jog*, társadalmi önbecsüléshez való *jog* stb. A hasonlóság nem véletlen: mind a képességszemlélet, mind az alapvető emberi jogok koncepciója szerint az embereknek pusztán *emberi méltóságuknál fogva* járnak bizonyos jogosultságok. Nussbaum elmélete azonban legalább három szempontból többet mond az emberi jogok koncepciójánál. (1) Szemben azzal, filozófiai érvekkel támasztja alá a központi képességek listáját. (2) Szemben azzal, összeköti a jogosultságokat a kötelességekkel, és a központi képességek biztosítását a mindenkori államvezetés feladatává teszi. (3) A legfontosabb: Nussbaum koncepciója szembemegy az amerikai típusú jogfelfogással, mely szerint a kormányzat feladata kimerül abban, hogy nem akadályozza az egyéneket jogaiknak az érvényesítésében. A képességszemlélet ugyanis kötelességet ró az állam vezetőségére, hogy az ténylegesen biztosítsa a központi képességeket. Például az oktatásban való részvétel lehetőségének biztosítása nem merül ki a tankötelezettség törvénybe iktatásában, hanem cselekvést követel meg: megfelelő számú és elérhetőségű iskola létrehozását, hátrányos helyzetű gyerekek számára felzárkóztató programok indítását stb.

Nussbaum könyvében részletesen ír arról, hogy milyen filozófiai tradícióból ered a képességszemlélet ötlete és a központi képességek listája. A teljesség igénye nélkül íme néhány szerző és néhány gondolat. Arisztotelésztől származik az emberi kiteljesedés [*flourishing*] eszméje és az a

gondolat, hogy a vagyon csak eszköz ahhoz, hogy az egyén elérje a céljait, de nem önmagában vett cél. A sztoikus filozófusoktól ered az a gondolat, mely szerint pusztán azért kell figyelembe venni embertársaink méltóságát, mert embernek születtek, és egyéb megfontolásokra nincsen szükség. Kanttól veszi át Nussbaum mind a választás szabadságának fontosságát, mind a kategorikus imperatívusz ama értelmét, hogy az embereket célként és nem eszközként kell tételeznünk. Rawlstól pedig a társadalmi önbecsülés alapjainak eszméjét importálja.

Az elődök között sajátos helyet foglal el Adam Smith, akit a modern közgazdaságtan atyjának szokás tekinteni, és aki az állami beavatkozástól való mentesség mellett érvelők kedvelt hivatkozási alapja. Nussbaum átértelmezi Smith hagyományos értelmezését. Amellett érvel, hogy habár Smith a szabad kereskedelem akadályainak elhárítása mellett szállt síkra, lényegesen fontosabbnak tartotta azokat a szabályozásokat, melyek az ember emberhez méltó életét biztosítják. Ilyen például a bérszínvonal szabályozása annak érdekében, hogy a munkás bére elegendő legyen a háztartását fenntartani, vagy az oktatás kötelezővé tétele. Nussbaum szerint Smith – hasonlóan hozzá – fontosnak tartotta hangsúlyozni, hogy bizonyos anyagi feltételek szükségesek az emberi méltósághoz, és ezeket a mindenkori kormány feladata biztosítani.

V.

Nussbaum könyve tulajdonképpen kézikönyv: átfogó képet nyújt a képességszemléletről, annak filozófiai alapjairól és a hozzá kapcsolódó releváns politikai filozófiai témákról. Viszonylag könnyű olvasmány: sok gyakorlati példát hoz és különösebb politikai filozófiai előképzettség nélkül is érthető. Fő erénye, hogy perspektívát kínál ahhoz, hogyan gondolkodjunk bizonyos kortárs társadalmi problémákról. Mikről? A szegénységről, a nemek közötti egyenlőségről, a fogyatékkal élők nehézségeiről, az időskori ápolásról, az oktatásban való részvételről, az állatok iránti kötelességeinkről, a környezeti minőségről, az alkotmányos jogról, és még hosszasan sorolhatnám. Ahogy a felsorolt témák sokszínűsége is mutatja: a képességszemléletnek a társadalmi élet számos területen van releváns mondanivalója.

Bármelyik problémáról gondolkodjunk is, a képességszemlélet nézőpontjából mindig azt kell figyelembe vennünk, hogy az egyének (férfiak és

nők, fogyatékkal élők és egészségesek stb.) egyenlő lehetőségekkel rendelkeznek-e vagy sem. Elérhetik a központi képességeket, vagy nem érhetik el? Egyenlő esélyekkel rendelkeznek-e a munkavállaláshoz, a mobilitáshoz, a politikai részvételhez stb? Ha nem, akkor – és ez a verdikt – a politikai vezetés feladata, hogy megváltoztassa a körülményeket, és elhárítsa az akadályokat e képességek (tényleges lehetőségek) útjából.

Nussbaum elméletének természetesen megvannak a sajátos nehézségei. A szerző is elismeri, hogy problémát okozhat, ha a központi képességek elérése egymással összeütközésbe kerül. Például valaki egyszerre nem tudja elérni a vallásszabadság és az egészség képességét, ha transzfúzióra lenne szüksége, de a vallása tiltja ezt számára. Vagy ha fontos gyógyszerek előállítása érdekében fájdalmat kell okozni az állatoknak. Mit követel meg ilyenkor a társadalmi igazságosság az egyénektől, vagy az állami szabályozástól? Nussbaum maga veti fel e nehézségeket, de érdemi válasza (azon kívül, hogy igyekezzünk minél előbb elhárítani az ilyen választást követelő szituációkat) talán nincsen erre.

Összefoglalva: Nussbaum könyve abban segít az olvasónak, hogy véleményt alkosson a társadalmi igazságosságról, egy adott politikai beavatkozás hatásáról, vagy akár egy kormány működéséről. Arról is képet nyújt, hogy a politikai filozófiának milyen szerepe van a gyakorlati politikai életben, milyen a politikai filozófia és a valóság viszonya.

A címben feltett kérdésre tehát így hangzik a nussbaumi válasz egy jól működő lehetséges világban: „köszönöm, elégedett vagyok a tényleges lehetőségeimmel”.

Paár Tamás

A modernitás mátrixa: (Neo)Arisztotelész közbelép

(Alasdair MacIntyre: Ethics in the conflicts of modernity. An essay on desire, practical reasoning and narrative. Cambridge University Press, 2016)

Filozófiai szövegeket olvasva gyakran támadhat az az érzésünk, hogy a leírtak köszönőviszonyban sincsenek a saját problémáinkkal. Egyes szerzők bátran leszögezik, hogy az általuk művelt filozófiának nem kell a köznapi emberek gondolataihoz kapcsolódnia – hiszen ez utóbbi nem is filozófia! Szétzilált életünk megoldatlan dilemmáival forduljunk máshoz. Ez a jelenség a filozófia professzionalizálódásának tünete. A filozófiai művek többsége egy-egy szűk témára koncentrál – így próbál a szerző megküzdeni a rá nehezedő nyomással, hogy minél több írást publikáljon. (Lásd erről Gébert Judit és Tőzsér János írását a kötetben: Lassuljunk!, 308–315.) A filozófia specializálódása a tudományok specializálódásának egyik alesete, ami egyebek közt azzal is jár, hogy az egyes tudományágak kevésbé figyelnek egymásra – így a filozófusok nem olvassák a történészek vagy közgazdászok munkáit. Akkor hát hogyan figyelhetnének az átlagemberek gondjaira?

Vannak azonban olyan filozófusok, akik élesen szembehelyezkednek ezzel a gyakorlattal. Közéjük tartozik Alasdair MacIntyre. Az ő hozzáállása homlokegyenest különbözik a fentiektől. MacIntyre nemcsak úgy gondolja, hogy a hétköznapi emberek életproblémái is végső soron filozófiai jellegűek, és ilyen válaszért kiáltanak, de úgy látja, hogy e problémák némelyike és a specializáció fent leírt jelensége egy tőről fakad. A modern világ széttöredezett: nemcsak az egyes tudományterületek idegenednek el egymástól, de az emberi élet területei is. Miközben egymásnak ellentmondó elvárásoknak kell megfelelnünk, mi is összeegyeztethetetlen ítéleteket hozunk a különböző helyzetekben, radikálisan különböző szerepeket töltünk be – szinte azt is elfeledve, végső soron mit miért teszünk.

Az elaprózódás nehézségeire mi más is lehetne a válasz, mint hogy az elégedetlen filozófus előáll egy különböző területeket átfogó, nagyívű gondolatmenettel? MacIntyre legfrissebb könyvében részletesen ismerteti és összegzi válaszát a modernitás felvetette nehézségekre, amelyet eredetileg három és fél évtizede kezdett el kidolgozni leghíresebb munkájában, *Az erény nyomában* című morál- és politikafilozófiai műben. (A kötet magyarul is megjelent Bíróné Kaszás Éva fordításában, Osiris Kiadó, Budapest, 1999.) A szóban forgó új könyv könnyen olvasható, bár összefoglaló munkához méltóan több szinten futó, egymásba ágyazódó és összefonódó érvmeneteket tartalmaz. Fent kiemelt témája (az élet széttöredezése a modern korban) is csak egy a sok közül, még ha az egyik legfontosabb is. Emiatt a legcélszerűbb, ha a könyv szerteágazó központi gondolatainak bemutatása során (némileg szolgaian) követjük a könyv struktúráját.

Az első fejezet a vágyak és a jó fogalmának filozófiai elemzését nyújtja, és végső soron egy klasszikus filozófiai patthelyzetet mutat be. Így vagy úgy mindnyájunkat megkínoznak a beteljesületlen vágyaink és az egymással összeütköző késztetéseink. Mindkét fajta érzés elégedetlenséget, frusztrációt okozhat – ezért kénytelenek vagyunk feltenni magunknak a kérdést: mire vágyjunk? Milyen vágyakat követünk jó okkal? Ez a kérdés adja a könyv alapmotívumát. Azonban nem csupán saját vágyaink kerülhetnek összeütközésbe egymással, hanem mi magunk is más emberekkel, ha nem értünk egyet abban, mely vágyainkat kövessük, melyek irányulnak valami jóra és melyek nem. Az ilyen véleménykülönbségek értelmezése a metaetika feladata. Mit jelent a jó? Miről beszélünk, amikor az értékekről vitatkozunk? Hogyan oldhatjuk fel ezeket a nézeteltéréseket? A metaetikával foglalkozó filozófusok ilyen és ezekhez hasonló kérdésekre kívánnak válaszolni. MacIntyre két metaetikai elméletet ismertet a kötetben.

Az expresszivista iskola képviselői (többek közt Simon Blackburn és Allan Gibbard) úgy gondolják: értékeinkről vitatkozva egyszerűen helyeslésünknek vagy nemtetszésünknek adunk hangot. Amikor valamit jónak vagy rossznak mondunk, valójában vágyainkat, érzelmeinket és preferenciáinkat (röviden: attitűdjeinket) fejezzük ki. Végeredményben az egymással viaskodó attitűdök kérdését sem döntheti el más, mint maguk a vágyak és beállítódások – nincs magasabb ítélőszék, amelyhez fellebbezni tudnánk. A másik nézet, amelyet MacIntyre ismertet, a saját maga (és például Martha Nussbaum) által is képviselt neoarisztoteliánus szemlélet. (Nussbaum elemzésével kapcsolatban lásd Gébert Judit írását a kötetben: Hogy megy a

sorod?, 28–35.) Eszerint igenis vannak olyan további szempontok, amelyek fontos szerepet játszhatnak a vágyak vitájában. MacIntyre szerint ilyen magasabb szempont a jó élet kérdése. Ezért annak eldöntéséhez, hogy melyek a jó vágyaink, azt kellene megvizsgálni, hogy mi illik az emberi természetnek megfelelően leélt élethez. Akkor követjük a megfelelő vágyainkat, ha azok hozzásegítenek minket sajátosan emberi jellegzetességeink kibontakoztatásához: társadalmi, közösségi gyakorlatainkban törekednünk kellene a kiválóságra és racionális gondolkodásunk fejlődésére.

A fejezet végső következtetése, hogy a metaetika absztrakt érveinek szintjén a két rivális elmélet közt nem tehetünk igazságot. Az arisztoteliánusok szerint az expresszivisták még nem tanulták meg, hogy vágyaikat a racionális indokoknak megfelelően rangsorolják; a másik fél szerint viszont az arisztoteliánusok nem ismerték fel, hogy a racionalitás sem más, mint egy attitűd a többi között – perdöntő szerepe csak akkor van, ha valaki azonosul vele.

Hogyan is mozdulhatna el a holtpontról ez a vita? MacIntyre szerint úgy, hogy kilépünk a szűken vett filozófia biztosította keretek közül, és számba vesszük a filozófiai elméletek szociális, történeti beágyazottságát. A szerző példákkal demonstrálja, hogy mi lehet az eredménye annak, ha a filozófiai elméletek nem rendelkeznek „szociológiai önismerettel". Az első példa David Hume, az expresszivista elméletek ősatyjának munkássága. Hume a kapzsiságot, avagy a nyereségvágyat alapvető emberi szenvedélynek tartotta, ami mindenkire egyaránt jellemző – akikre pedig esetleg mégsem, azok szerinte deviánsok. Úgy gondolta, hogy a nyereségvágy okozta óriási gazdasági egyenlőtlenségek igazolhatók. MacIntyre minden kifogásolható „illiberális attitűdje" ellenére elismeri Hume filozófiai nagyságát – másfelől viszont saját iskolájának alapító figuráját sem kíméli: a következő bírált alak maga Arisztotelész. Nála ugyanis jócskán találkozhatunk olyan megállapításokkal, amelyekből egyértelműen kiderül: a filozófus lenézte a nőket, a kétkezi munkásokat és a „barbárokat" (vagyis a nem görögül beszélőket). Mit tanulhatunk ebből a két példából? Még a legkiválóbb gondolkodók esetében is megjelenhetnek a filozófiai művekben saját társadalmi közegük előítéletei, így e szerzők érvei egyúttal ezeket a szerencsétlen elfogultságokat és társadalmuk hibás gyakorlatait is védelmezik. Ennek elkerülésére tanít MacIntyre szerint két másik filozófus: Aquinói Szent Tamás és Marx.

Aquinói Szent Tamás ugyan kritikátlanul átvette Arisztotelésztől például a „természetes rabszolgákra" vonatkozó tézist, ám képes volt az arisztoteliánus elméletet olyan formában újraértelmezni és átalakítani, hogy az egyrészt alkalmazható legyen későbbi társadalmi helyzetekre, másrészt felfedezte benne a mindenkori társadalmi kereteken való filozófiai felülemelkedés eszközeit – ezekre (azaz a természettörvény elveire) egy kicsit később még visszatérek. E fejlemények ellenére az arisztoteliánus-tomista hagyomány az évszázadok során egyre inkább kiment a divatból, Hume elmélete viszont egyre népszerűbbé vált. MacIntyre szerint ennek a tendenciának ugyanaz áll a hátterében, mint Hume előítéleteinek – és ennek kimutatásához Marx kapitalizmuskritikáját hívja segítségül. A piacot az újkori kapitalizmusban épp azon szenvedély működteti, amelyet Hume egyetemesnek gondolt: a nyereségvágy. Minél nagyobb befolyásra tesz szert a piaci logika, annál többen gondolkodnak maguk is a nyereség és a veszteség mátrixában, és értelmezik vágyaikat és racionalitásukat saját egyéni hasznuk maximalizálásának szempontjából. A legnagyobb felhalmozott tőkével rendelkezők pedig anyagi befolyásuknak köszönhetően a politikába is beleszólhatnak, olyan „liberális" társadalmaknak kedvezve ezzel, amelyekben a vagyoni eloszlás szélsőségesen egyenlőtlen. Érdemes ezen a ponton megjegyezni, hogy MacIntyre elismeri a modern kor értékeinek gazdagságát és általában emancipatorikus törekvéseinek helyességét is – amit elítél, az az új formákban jelentkező szélsőséges vagyoni egyenlőtlenség, és e jelenség gondolkodásunkra és életünkre gyakorolt elidegenítő hatása.

Mindez hogyan segíthet túljutni a végeláthatatlan etikai vitákon? Ezt mutatja meg a könyv legösszetettebb, harmadik fejezete, amelyben MacIntyre nemcsak a modernitásra jellemző morál elemzését, társadalmi szerepének vizsgálatát és kritikáját nyújtja, de az expresszivizmus határaira is rámutat, és elénk tárja, milyen megfontolások segítségével szabadulhatunk meg a modernitás előítéleteitől. A modern morál – bizonyos korlátozó szabályok bevezetésétől eltekintve – nem foglalkozik azzal, hogy kinek milyen vágyai vannak, és hogyan kellene azok közt sorrendet felállítani. Ez a morál végső soron gyenge hatást gyakorol a társadalom tagjaira, mivel általában képtelenek vagyunk válaszolni arra a kérdésre: miért is tartanánk be épp ezt vagy azt az erkölcsi előírást. Az expresszivizmus egyenesen aláássa ezt a morált, mert míg a morál mércéi személytelenként kívánják

magukat feltüntetni, addig az expresszivista metaetika megállapítja, hogy minden norma érvénye csak személyes attitűdünk, beleegyezésünk kérdése. Az expresszivizmus azonban önmagában nem sokat segít hétköznapi problémáink megoldásában. Egyrészt nem nyújt muníciót attitűdjeink, vágyaink felülbírálásához – így ha ezen az elméleten múlik, nyugodtan maradhatunk korunk előítéleteinek rabjai. Másrészt nem segít választani konfliktusban álló attitűdjeink között. Mi lendíthet túl ezen a nehézségen? MacInyre szerint érdemes lehet irodalmi minták után nézni.

A szerző Oscar Wilde és D. H. Lawrence erkölcsi szempontból felforgató műveit ajánlja figyelmünkbe. Wilde nem tartotta sokra korának erkölcsi értékeit; viszont műveinek olvasása arra tanít, hogy az élet szükséges része a művészet. Vagyis – fordíthatjuk le MacIntyre nyelvére az életmű üzenetét – míg a társadalmi normák nem igazán fontosak, megfelelő hangsúlyt kell fektetnünk a jó élet szükséges velejárójára: a művészetre. Lawrence regényeivel azt igyekezett megmutatni: a legfontosabb dolog az életünkben, hogy mindig kövessük az érzelmeinket. Ám arra is felhívta a figyelmet, hogy az érzéseink nem mindig azok, amiknek tűnnek számunkra – sokszor másra vágyunk, mint hisszük, esetenként pedig felszínes, másoktól eltanult attitűdjeink is akadályoznak legbelsőbb érzéseink felismerésében.

A két író üzenete egyaránt megjelenik Bernard Williams erkölcsfilozófiájában, aki MacIntyre legfőbb dialóguspartnere ebben a könyvben – és akiről ő is érezhetően úgy gondolja, hogy a 20. század egyik legnagyobb filozófusa volt. Ám Williams erkölcsfilozófiája *outsider* filozófia. Nem győzte kritizálni azt a morálfelfogást, amelyet MacIntyre a modernitás sajátjának tekint, ráadásul még az akadémiai filozófiát is unalmasnak bélyegezte. Ugyanazt hiányolta, mint MacIntyre: a kortárs etika nemigen ad választ arra a kérdésre, „hogyan éljek?". Williams nagy hangsúlyt fektetett a lawrence-i szállóigére: „mindig kövessük legbelsőbb impulzusainkat". Épp emiatt úgy gondolta, döntően fontos az igazsághoz való hűség erénye: e nélkül sosem tudjuk meg, mit szeretnénk igazán.

Mit nyújt ehhez képest a MacIntyre képviselte tomista arisztotelianizmus? Ezt foglalja össze a következő fejezet. A MacIntyre által kifejtett gondolatok (mint például a közjó, az erények és a boldogság arisztoteliánus koncepciója) közül kettőt érdemes itt kiemelni: a természettörvény és a narrativitás mozzanatát (ez utóbbi témáról lásd Kajtár László írását

a kötetben: Az életem én vagyok?, 13–20.). Ez az irányzat Williamshez hasonlóan a jól leélt emberi élet szempontjából központi jelentőségűnek tekinti az önismeret megszerzését – így az említett „szociológiai önismeret" megszerzését is. Ezen túlmenően ugyanakkor a jó élet más szükséges velejáróit is kiemeli. MacIntyre úgy gondolja, hogy racionálisan megvitatható és megvitatandó, pontosan melyek is lennének az ember számára való jó élet jellemzői. Az erről szóló vitákban szerinte az igazságra törekvés mellett az is fontos, hogy tiszteletben tartsuk a racionális vita normáit. A kitartó kérdezés, az élethosszig tanulás és a tartalmas eszmecsere gyakorlata – ideértve a legszigorúbb kritikusainkkal folytatott eszmecserét is – csak bizonyos viselkedés mellett vagy meghatározott társadalmi berendezkedés esetén valósulhat meg. És mivel ezek hiányában önismeretünk sérül, előítéletek áldozataivá válhatunk, vagy akár becsaphatjuk önmagunkat, így a jó emberi életnek magára a jó élet megismerésére törő párbeszéd és a párbeszéd fenntartásához szükséges feltétlen normák elismerése is részét képezi. Ez utóbbiakat MacIntyre azzal azonosítja, amit Szent Tamás a természettörvény parancsainak nevezett.

Vágyaink elrendezéséhez, életünk megfelelő alakításához tehát szükségünk van a párbeszédre: arra, hogy másokkal együttműködve megismerjük egyrészt saját magunkat és egyedi lehetőségeinket, másrészt az elérendő jókat. Az élethosszig tartó tanulás folyamata, önmagunk és mások megismerése úgy zajlik, hogy történeteket mesélünk, és mások is ilyen narratívák révén érthetnek meg minket. Ezek a történetek tartalmazzák hibáinkat és önkorrekciós kísérleteinket, azt, hogy hogyan emelkedtünk felül korábban az akadályokon és saját szűklátókörűségünkön – ezek a sikerek igazolhatnak minket mások szemében. Ezért elengedhetetlen a jó élethez, hogy meghatározott célok felé tartó narratívaként fogjuk fel az utunkat. (Ezen a ponton MacIntyre részletes választ ad a narrativitás két fontos kritikusának, Tengelyi Lászlónak és Galen Strawsonnak az ellenvetéseire.)

A könyv utolsó fejezete szokatlan módon négy életút elbeszélését tartalmazza. Az érvelés komplexitásának megfelelően e narratívák szerepeltetése is számos célt szolgál – például bemutatja az eddig ismertetett fogalmak és tézisek alkalmazhatóságát konkrét esetekre, az általános elmélet és az egyedi cselekvés viszonyát; nem utolsó sorban pedig olyan jellemeket ismerhetünk meg a szövegből, akiknek életéből mi is tanulhatunk. Nem morális szentekről van szó, hiszen miközben a négy személy bátran felvet-

te a harcot a nők, a másként gondolkodók, a más rasszhoz tartozók és a más vallásúak ellen irányuló sztereotípiákkal, addig időnként maguk is kritikátlanul azonosultak a közfelfogás hibás elemeivel. (Az USA Legfelsőbb Bíróságának első női tagja esetében MacIntyre például azt rója fel: Sandra Day O'Connor kritikátlanul azonosult az Amerika-mítosszal és egyfajta elméletellenes konzervativizmussal.).

A szerző szerint a négy életút egyik legfontosabb tanulsága, hogy ezek a személyek életük különböző céljait rangsorolva és egységbe rendezve soha nem zárták ki valami még nagyobb jónak az elérését. Ezt a legnagyobb jót MacIntyre teológiai fogalmakban ragadja meg, ám a szekuláris értelmezést is lehetségesnek tartja. Érdemes a szerzőt szó szerint idézni: „nincs olyan különös véges jó, amelynek az elérése tökéletessé tenné és beteljesítené az életünket. Mindig van valami más és jobb, ami elérendő – bármit is értünk el eddig. Életünk tökéletessé tétele és beteljesítése abban áll, hogy kitartóan igyekszünk elérni és meghaladni az általunk eddig ismert legnagyobb jókat."

Ha azok veszik a kezükbe MacIntyre könyvét, akik a szerző első főművét olvasva bizonyos közkeletű félreértések jegyében tévesen azonosították az álláspontját (például hogy relativista lenne, nosztalgikusan a múltba vágyakozna vagy konzervatív elköteleződésű lenne), azok az új mű alapján világosan láthatják, miben állt a tévedésük. A megértést segíti, hogy MacIntyre minden eddigi könyvénél gazdagabb és találóbb példaanyaggal dolgozik; még japán autógyári munkásokkal vagy dán halászfalvak lakóival is találkozhatunk az elemzett esetek leírásában. Összetettségének köszönhetően a kötet azok számára is tartogathat megfontolandó részleteket, akik nem értenek egyet a szerző egyes központi tételeivel – esetleg úgy vélik, hogy a ma problémái nem a modern morálból fakadnak, hanem inkább abból, hogy letértünk az erkölcs útjáról, vagy másként gondolkodnak arról a kérdésről, hogy az igazolás kérdésében az elmélet helyett az elbeszélésekre kellene helyezni a fő hangsúlyt.

Kapelner Zsolt

Slavoj Žižek és a világmegváltó dialektika

(Slavoj Žižek: Absolute recoil. Towards a new foundation of dialectical materialism. Verso, 2014)

A filozófus világsztár furcsa jelenség. Megszoktuk, hogy a filozófusok évszázadok távolából, vagy poros tantermek és dolgozószobák homályából pislognak ránk. Tévéműsorokban szerepelni, botrányhősnek lenni, popkulturális ikonná válni – mindez nemigen jellemző az átlagos filozófusra; ha mégis, az emberben önkéntelenül gyanú ébred: csakugyan komoly filozófusról van szó? Slavoj Žižek azon kevesek közé tartozik, akik ma joggal tarthatnak igényt a filozófus világsztár címre, és valóban, a szlovén Szókratész világsikereket arató könyveit olvasva – melyekből összesen kilencet adott ki az elmúlt két évben –, miközben kapkodjuk a fejünket a Lacan-idézetek, filmes utalások, Hegel-elemzések és macedónokról szóló szlovén disznó viccek között, sokunkban felmerül a kérdés: rejlik-e valódi tartalom a már-már bénító erejű Žižek-jelenség mögött? Találhatunk ezekben a könyvekben értékelhető – ne adj' Isten: jelentős – filozófiai gondolatokat?

A magam részéről úgy gondolom, hogy Žižek elragadóan provokatív és csábosan profán stílusa mögött – amely részint marketingfogás, részint sajátos gondolkodói módszer – komoly és érdekfeszítő filozófiai megfontolások bújnak meg. Ahhoz viszont, hogy ezeket megtaláljuk, érdemes Žižek pamfletirodalmán túl az olyan kimondottan filozófiai témájú műveket is felütnünk, mint a *The sublime object of ideology*, a *The parallax view* vagy a 2012-ben megjelent *magnum opus*, a több mint ezer oldalas *Less than nothing*. Ebben a rövid elemzésben is erre teszek kísérletet, az egyik legújabb – évi négy-öt könyvnél nehéz lépést tartani – filozófiai témájú könyv, a *Less than nothing* folytatásának szánt *Absolute recoil* bemutatásával. De előbb egy kis kontextus: ki is igazából az a Slavoj Žižek?

Žižek a ljubljanai pszichoanalitikus iskola, vagy más néven a szlovén Lacan-iskola tagja. Ez egy nyolcvanas évektől aktív szlovén gondolkodói csoportosulás – talán legismertebb tagja Žižek mellett Alenka Zupančič –, amely elképzeléseit főleg a kortárs francia filozófiára, mindenekelőtt a

strukturalista pszichoanalitikus filozófusra, Jacques Lacanra építette. Žižek és Zupančič esetében ez az érdeklődés a német idealizmus, vagyis Kant, Fichte, Schelling és mindenekelőtt Hegel tanulmányozásával egészült ki. Žižek legközvetlenebb szellemi szomszédságában találjuk továbbá a kortárs francia marxizmus képviselőit, különösen Alain Badiout és valamivel távolabb Jacques Rancière-t.

Žižek filozófiája a mai napig nagyjából ezekből az összetevőkből épül fel: Lacan+Hegel+Marx. Ők a szlovén filozófus legkedveltebb hivatkozásai, de ez a filozófiai háttér más módon is meghatározza gondolkodását. Ahogy e szerzők számára, úgy a filozófia Žižek számára sem pusztán értelmi belátások megragadására szolgál; nem egyszerű intellektuális tornamutatvány, hanem épp ellenkezőleg: filozófiai gondolatainknak nagyon komoly gyakorlati jelentősége van. A filozófia nemcsak arra való, hogy leírja, de arra is, hogy *átformálja* a valóságot.

Erre rendkívül nagy szükségünk is van, hiszen – ahogy a *Living in the end time*s című könyvében kifejti – az emberiség napjainkban minden eddiginél komolyabb kihívásokkal néz szembe. A klímaváltozás, a növekvő társadalmi egyenlőtlenségek, a gyorsuló technológiai – főként biotechnológiai – fejlődés soha nem látott veszélyt jelentenek számunkra. Ezeken csak akkor kerekedhetünk felül, ha a megfelelő közösségi fellépés mellett – vagy talán annak előfeltételeként – sikerül kidolgozunk egy megfelelő filozófiai keretrendszert, amelynek révén megérthetjük a minket fenyegető globális veszélyek természetét; világossá válhat, miként gyökereznek azok a modern társadalom gazdasági és ideológiai szerkezetében, és hogyan lehetünk képesek legyőzni őket.

Az a látszólag teljes mértékben spekulatív gondolati hullámvasút, amelyet Žižek az *Absolute recoil*ban bemutat, ugyanezt a célt szolgálja. Minden Hegelről, a szubjektivitás természetéről, a Lacan-féle pszichoanalízisről szóló fejtegetés mögött ez a praktikus, a társadalmi valóság megváltoztatására törekvő filozófiai program húzódik meg. Ennek a programnak a kulcsfogalma – a szerző gondolkodói fejlődésének jelen fázisában – a *dialektikus materializmus*. Ez a marxista hagyomány egy régi fogalma, melyet azonban Žižek egészen újszerű módon használ fel; számára sem a „materializmus", sem a „dialektika" nem azt jelenti, mint amire számítanánk.

A „materializmus" a kortárs analitikus filozófiában általában valamiféle *naturalizmust* jelent, egy olyan elméletet a világ és a megismerés

természetéről, amely szerint minden, ami van, természeti, vagyis a természettudományok eszközeivel leírható és megérthető. A kontinentális filozófiában a „materializmus" vagy „új materializmus" azokat az elmúlt néhány évtizedben kibontakozó filozófiai iskolákat jelöli, amelyek szembe mennek az olyan elképzelésekkel, amelyek középpontba állítják a szimbolikus, diszkurzív és nyelvi struktúrákat, mint például Derrida filozófiája és a korai Foucault.

Žižek az *Absolute recoil*ban amellett érvel, hogy a fent említett filozófiai program kivitelezésére mindkét megközelítés alkalmatlan. Mind a naturalista materialisták – akiket nem annyira a kortárs analitikus filozófusokkal, mint inkább az úgynevezett „új ateizmus" népszerű szerzőivel (Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens) azonosít –, mind a kontinentális oldal materialistái – Deleuze, a kései Foucault és Althusser követői – arra törekednek, akárcsak Žižek, hogy plauzibilis filozófiai keretrendszereket hozzanak létre, melyek egyúttal a valóság megváltoztatásának, a társadalom újrarendezésének alapjául is szolgálhatnak. (Ez a társadalmi-politikai beállítottság valóban leginkább az új ateistákra igaz, semmint az analitikus naturalista metafizikusokra, Žižek választása talán ezért is esett rájuk.) Csakhogy minden jó szándékuk ellenére mindkét tábor súlyosan melléfog.

Fő problémájuk, hogy a valóságot és benne minket, embereket merev fogalmi keretrendszerek Prokrusztész-ágyába igyekeznek beleszuszakolni. Olyan kulcsfogalmakat keresnek, amelyekben le tudják horgonyozni világmagyarázataikat, és mintegy végérvényesen ki tudják jelölni az emberi cselekvés és a helyes társadalomszervezés lehetőségeit. Csakhogy – így Žižek – a valóság lépten-nyomon olyan jelenségekkel áll elő, amelyek ellenállnak a fogalmi megragadásnak, amelyek megtörik és folytonosan átformálják nemcsak az uralkodó fogalmi rendeket, hanem egyúttal a létezés kategóriáit is. A figyelmünket épp ezért nem annyira végérvényes filozófiai kategóriák kijelölésére, hanem e dinamizmusoknak, létrejöveseknek, megtöréseknek és átalakulásoknak a természetére kellene összpontosítanunk.

Žižek számára az a szerző, aki ezeket a dinamizmusokat leginkább képes volt megragadni, aki nem végső, merev kategóriák, hanem a létrejövés és megszűnés folytonos mozgása segítségével tudta értelmezni a valóságot, nem más, mint Hegel; az általa alkalmazott módszer neve pedig a *dialektika*. Mit jelent Žižeknél a dialektika? A bevett, tankönyvi értelme-

zés szerint Hegel filozófiai rendszere nagyjából a következőképpen fest: adott mindenekelőtt a kezdetben immateriális vagy ideális Fogalom vagy Szellem, melyet azonban belső ellentmondások feszítenek. Ezek hatására a Fogalom elidegenedik önmagától, majd felismeri az önmaga és saját elidegenedett formája között fennálló alapvető egységet, meghaladja az önelidegenedés alapjául szolgáló belső ellentmondást, és egy magasabb szintetikus egységben ismét azonossá válik önmagával.

Ez a folyamat nem tökéletes, az újonnan létrejött *szintézis*t szintén ellentmondások feszítik, és a dialektikus folyamat tovább gördül – ennek az eredménye nagyjából minden: a logikai fogalmak létrejötte, a természet, az elme, a társadalom és a történelem mind nem egyéb, mint a Fogalom dialektikus mozgásának megnyilvánulásai. A folyamat végén (amely vagy valóban bekövetkezik, vagy pusztán hipotetikus) persze a Fogalom visszatalál önmagához, egy magasabb szinten helyreáll a Fogalom teljes önazonossága – a történelem véget ér. Ez persze nem egy megfigyeléseken nyugvó, a történet- vagy természettudomány területére tartozó elképzelés, hanem egy spekulatív, metafizikai és történetfilozófiai nézet, amely azonban Žižek szerint fontos filozófiai belátások kiindulópontjául szolgálhat számunkra.

Ehhez azonban először is arra van szükség, hogy elvessük ezt a tankönyvi értelmezést, amely szerinte teljesen idegen Hegel valódi szellemiségétől. Žižek számára Hegel nem feltételez semmiféle eredendő metafizikai harmóniát vagy egységet, amelyhez a dialektikus folyamatban *visszatalál* a Szellem. Ellenkezőleg, a valóság alapszerkezete *már mindig is* instabil, kaotikus, ellentmondásokkal terhelt, ám épp ezért dinamikus és mozgásban lévő. Nincsenek e zavaros valóságon túli, azt valamilyen módon megregulázó végső alapelvek; nincs olyan tudományos, metafizikai, erkölcsi vagy vallási nézőpont, ahonnan nézve a környező világ ellentmondásai és feszültségei felszámoltatnak.

Mégis, még e végső, transzcendens alapelvek, elméleti sarokkövek hiányában is, még e kaotikus valóságban is létrejöhet a konzisztencia, a rend állapota, értelmezhetők az igazság, az értékek, a helyes és helytelen, igazságos és igazságtalan, szabadság és elnyomás fogalmai. De mégis hogyan? Hogyan lehet például egy társadalom igazságos, ha nem létezik az igazságosságnak semmiféle transzcendens mércéje? Hogyan lehet a technológia ilyen vagy olyan felhasználása helyes, ha e helyességnek nincsenek abszolút vonatkozási pontjai?

Žižek válasza a dialektika. Ezeket az értékeket, azokat a konzisztens társadalmi, történelmi, sőt metafizikai kereteket, amelyek e lehetőségeket biztosítják, dialektikus folyamat hozza létre. Ez azonban nem egy kezdeti konzisztens, harmonikus és értéktelített állapottól indul, amelyhez később visszatér – mint a tankönyvi Hegel szerint –, hanem az értékeket a kaotikus világ teljes mértékben *önmagából*, *immanens* módon hozza létre.

Az igazságosság például nem úgy jön létre a világban, hogy bizonyos jelenségek az ellentmondásos világ zűrzavarában meg találnak felelni az igazságosság transzcendens ideájának; ilyen idea egyáltalán nincs. Ehelyett az történik, hogy az igazságos társadalom önmaga létrehozása során *bevezeti* ezt a fogalmat a valóság rendjébe, *megalkotja* azokat a feltételeket – társadalmi, de egyúttal erkölcsi és metafizikai feltételeket is –, amelyek az igazságosság földi megnyilvánulásaihoz szükségesek.

Ezt a némiképp absztrakt gondolatmenetet jobban megérthetjük Žižek egyik példáján keresztül: az indiai függetlenségi mozgalom a brit gyarmati uralomra válaszul jött létre, és célja az indiai nép felszabadítása, egy szabad indiai állam létrehozása volt. Persze egységes indiai nép, pláne szabad indiai állam egyáltalán nem létezett a gyarmati uralom előtt; voltak különféle területek, kasztok, etnikumok, de egységes India nem volt. Ahhoz, hogy a függetlenségi mozgalom egyáltalán létezhessen, hogy törekvései értelmet nyerhessenek, létre kellett hozni az egységes India képzetét. Nem csak hasznos fikcióról van szó, hamis, de jól használható propagandaüzenetről. Azzal, hogy a mozgalom célt ért, és valóban létrejött a szabad India, a mozgalom ténylegesen átformálta a múltbeli események jelentőségét; a gyarmati uralom immár nemcsak egyes területek és népcsoportok, hanem az egységes India leigázásának felel meg, a helyi fölkelések nem elszigetelt események, hanem fejezetek az indiai függetlenségért folytatott harcban.

Az egységes és szabad India nem egy korábbi, a gyarmati uralmat megelőző, harmonikus állapothoz való visszatérés által jött létre, hanem úgy, hogy az érte folytatott küzdelem létrehozta saját előfeltételeit. Ha erre nem került volna sor, talán lehetett volna harcolni Pandzsáb vagy Gudzsarát szabadságáért, de Indiáért nem. Ha a függetlenségi mozgalom nem hozza létre az egységes Indiát, nem tud harcolni a függetlenségéért sem. Az indiai szabadság tehát nem előbb létrejött, majd elveszett (a gyarmatosítás alatt), és utána visszaszerezték; ellenkezőleg, éppen azért jöhetett létre egyáltalán, mert már bizonyos értelemben mindig is *el volt veszve*.

Erre a dinamikára, az értékeknek és jelenségeknek saját nemlétükből, saját elvesztettségükből való létrejöttére utal Žižek könyvének címe, az *Absolute recoil*, azaz abszolút ellenlökés (Hegel eredetijében: *absoluter Gegenstoss*) is. Ez a hegeli fogalom Žižek szerint arra a dialektikus folyamatra utal, melynek során valami „önmaga elvesztésén keresztül jön létre". Számtalan kulturális, történelmi és filozófiai – sőt olykor tudományos – példán keresztül Žižek azt igyekszik megmutatni, hogy ennek a dialektikus dinamikának kell a helyes filozófiai keretrendszer sarokkövét képeznie, nem pedig a rivális materializmusok filozófiai és tudományos fogalmainak.

A kortárs materializmus különféle változatai kétségbeesetten kutatnak valamiféle transzcendens biztosíték, szilárd fogalmi keretrendszer után, amelyek révén egyszer és mindenkorra választ adhatunk arra a kérdésre: mi garantálja, hogy képesek vagyunk létrehozni egy igazságosabb társadalmat, hogy meg tudunk küzdeni a klímaváltozás, a biotechnológia elképesztő kihívásaival? Ezzel szemben a dialektikus megközelítés szerint le kell mondanunk e biztosítékok *kereséséről* – ehelyett *létre kell őket hoznunk*.

Minden létező csupán saját létrejövésében és önelvesztésében létezik, és e létezés semelyik jelensége vagy kategóriája sincs lehorgonyozva egy transzcendens referenciapontban. Ez kétségtelenül azt jelenti, hogy elveszítjük a végső morális, politikai vagy metafizikai alapelveket, melyek kijelölnék az emberi létezés kereteit, és bizalommal vagy kétségbeeséssel töltenének el minket a jövőt illetően. Ez a hiány Žižek szerint mégis felszabadító, hiszen a siker lehetőségét teljes mértékben a mi kezünkbe, a dialektikus folyamat alanyaként működő szubjektum kezébe helyezi.

MILYEN KÖTELESSÉGEINK VANNAK?

Gébert Judit – Tőzsér János

Hogyan tehetjük jobbá a világot?

(Peter Singer: The most good you can do. How effective altruism is changing ideas about living Ethically. Yale University Press, New Haven/London, 2015)

I.

Sokan vagyunk, akik szeretnénk jobb hellyé tenni a világot, mivel – szemben Pangloss mester tanításával – úgy gondoljuk, hogy a világ nem a lehetséges világok legjobbika, de nem tudjuk, hogyan vágjunk bele. Nem tudjuk, a magunk részéről mivel járuljunk hozzá, hogy a világunkban kevesebb legyen a szenvedés és több a boldogság. Adjunk minden második utunkba kerülő kéregetőnek egy kisebb összeget? De miért pont minden másodiknak adjunk? Támogassunk állatmenhelyeket? De miért ne a saját fajunkat részesítsük előnyben? Ne vásároljunk távol-keleten gyártott termékeket, gondolván: ezekhez jó eséllyel gyerekmunka verítéke tapad? Vagy vegyünk ilyeneket, mondván: több millió mélyszegénységben élő ázsiai gyerek számára az az egyetlen lehetőség az életben maradásra, ha efféle termékeket előállító üzemekben dolgozik? Netán időnkből áldozzunk a hátrányos helyzetű embertársainkra, patronáljunk mélyszegénységben élő cigánygyerekeket? Vagy inkább saját gyerekeink iskolájában fessük színesre a kerítést – ahogy az a Waldorf-szülőktől gyakorta megkívántatik?

Azoknak, akik szeretnék jobb hellyé tenni a világot, Peter Singer az *effektív altruizmus* eszméjét javasolja. Hogy az micsoda? Íme egy meghatározás: „[az effektív altruizmus] filozófia és mozgalom, amely megmutatja, miért és hogyan tevékenykedjünk a világ jobbá tételén a lehető leghatékonyabb módon." (4–5) Részletesebben:

> Az effektív altruizmus nagyon egyszerű elképzelésen nyugszik: *annyi jót kell tennünk, amennyit csak tudunk*. Az olyan szokásos szabályok betartása, hogy ne lopjunk és ne csaljunk, ne okozzunk fájdalmat és ne gyilkoljunk, *nem elég önmagában*. Legalábbis *tőlünk* nem elég, akik olyan szerencsések vagyunk, hogy anyagi biztonságban és jólétben élünk, egészségesen tudunk táplálkozni, fedél van a fejünk felett, fel tudjuk ruházni magunkat és családunkat, és mindezek

után is marad pénzünk és időnk. Az elégséges morális élethez minimum az tartozik hozzá, hogy fennmaradó jövedelmünk egy részét arra használjuk fel, hogy jobb hellyé tesszük a világot. A morálisan teljes élethez pedig az kell, hogy a *lehető legtöbb jót* tegyük, amit csak tehetünk. (vii. – kiemelések tőlünk.)

A fenti idézetben a „lehető legtöbb jó" kifejezésen van a hangsúly. Eszerint az effektív altruisták a jótékonyságra szánt erőforrásaikat a *lehető leghatékonyabban* (tudniillik: egységnyi erőforrásból a lehető legtöbb jót megvalósítva) igyekeznek felhasználni. Ha kisebb összeget adsz minden második koldusnak, ha találomra támogatsz egy állatvédő alapítványt, ha nem vásárolsz bizonytalan eredetű termékeket, ha marginalizált helyzetben élő romagyerekeket korrepetálsz, *altruista vagy*, hisz nem a saját érdekeidet tartod szem előtt, hanem másokét, de *nem vagy effektív* altruista. Ehhez az kell, hogy olyan alapítványokat támogass, illetve olyan programokban vegyél részt, melyekről – mivel alaposan utánanéztél és utánaszámoltál – *jó okkal* hiheted, hogy tevékenységeikből a lehető legtöbb jó ered; vagyis amelyek a legeredményesebben használják fel a rendelkezésükre álló erőforrásaikat életek megmentésére és az extrém szenvedés (mélyszegénység, megelőzhető betegségekből eredő halál stb.) mérséklésére.

Mi jellemzi hát az effektív altruistát? Singer szerint először is az, hogy szerényen él, kerüli a luxuskiadásokat, és – ahogy már említettük – jövedelme egy részével olyan segítő szervezeteket támogat, melyek bizonyíthatóan a legsikeresebben küzdenek a szenvedés ellen (például a lehető legtöbb emberi életet mentik meg). Az effektív altruista úgy gondolja: a világunkban olyan nagymértékű a szenvedés, hogy ha szerepet tudunk vállalni annak megelőzésében vagy mérséklésében, akkor meg *kell* tennünk.

Singer sokat idézett, 45 éve megjelent *Famine, affluence and morality* (Philosophy and Public Affairs, 1972/3, 229–243) című tanulmányában így fogalmaz:

[H]a a tóparton sétálva látok egy gyereket fuldokolni, akkor be kell ugranom a tóba, és ki kell mentenem a gyereket. Ez ugyan azzal jár, hogy a ruhám sáros lesz, de ez jelentéktelen dolog ahhoz képest, hogy a gyerek halála [...] nagyon rossz dolog volna. (231)

Singer szerint *nincs morális különbség* a gyerek életének (ruhánk tönkremenetelével járó) megmentése és az élete(ke)t mentő pénzadományozás között. Egyik sem extra jótett, melyet megtenni ugyan helyes, de elmulasztása nem vétség, hanem mindkettő a szó szoros értelmében vett *kötelesség*, melynek elmulasztása *morálisan helytelen*. Másként fogalmazva: ha új ruhára költünk (melyet csak azért vásárolunk, hogy divatosak legyünk) ahelyett, hogy eladományoznánk ugyanezt a pénzt (amiről tudjuk, hogy életet menthet), akkor az pontosan olyan, mintha a fenti esetben a ruhánkat féltve a parton álldogálnánk, és hagynánk a gyereket vízbe fúlni.

Természetesen látni kell: „az effektív altruisták hús-vér emberek, nem szentek, ezért nem maximalizálják a hasznosságot minden egyes cselekedetükkel a nap 24 órájában." (8) Ha minden bevásárlás során azon emésztenénk magunkat, hogy sokkal kevesebb szükségünk van sajtra, mint a világ másik felén egy kisgyereknek védőoltásra, vagy minden egyes alkalommal lelkiismeret-furdalás törne ránk, mikor egy forró nyári napon fagylaltot eszünk, mondván Afrikában éheznek, akkor *nem* lennénk jó effektív altruisták. Az effektív altruisták tisztában vannak a határaikkal: jövedelmük egy részét, való igaz, másoknak adják – de a fennmaradó részre sajátjukként tekintenek, melyet minden morális aggály nélkül, kedvük szerint költenek magukra, családjukra, barátaikra.

Mikor nyugodhatunk meg, mikor érezhetjük úgy, hogy eleget adtunk? Mennyit kell adakoznunk a jövedelmünkből ahhoz, hogy morálisan teljes életet éljünk? E kérdésre Singer szerint nincs egyértelmű válasz, mivel nagyon sok tényezőtől függ. Útmutatást azonban ad: legfeljebb akkora pénzösszeget adakozz, melynél ha többet adnál, akkor te és a családod nagyobb kárt szenvedne, mint amennyit nyerne a kedvezményezett! (13) Ha az olvasó kíváncsi, hogy jövedelme alapján kell-e, s ha kell, körülbelül mennyit kell adakoznia, íme egy Singer által (is) javasolt kalkulus: https://www.thelifeyoucansave.org/Take-the-Pledge.

Másodszor: Singer szerint az effektív altruistának olyan pályát érdemes választania, mely nagy jövedelemmel kecsegtet, így nagyobb összeget tud adakozásra fordítani. Erre persze azonnal mondhatja valaki: ez az elképzelés életszerűtlen, sőt veszélyes, mivel esetleg olyan munkák elvállalására sarkall, melynek következtében az illető személyes integritása sérül. Singer ezzel szemben azt állítja: „azoknak, akik *tényleg* képviselik az eszmét [az effektív altruizmusét], valójában akkor sérülne a személyes integritásuk, ha

általános iskolában tanítanának, PhD-értekezést írnának a *Beowulf*ról és a középkori irodalom professzoraivá válnának." (49)

Félreértés ne essék: Singer nem fanatikus, csak kicsit sarkosan fogalmaz. Az általa javasolt effektív altruizmus *nem követeli meg* tőlünk, hogy mindannyian adjuk fel művészi vagy tudományos ambícióinkat, és mindannyian tőzsdeügynökök, bankárok stb. legyünk. Hanem csak azt javasolja: akármilyen pályát választunk is, úgy teljesedjünk ki az életben, hogy közben másokon segítünk. Ahogy fogalmaz: „[h]a a lehető legtöbb jót tenni másokért azzal jár, hogy közben te is kiteljesedsz, akkor az a lehető legjobb eredmény mindenki számára." (5)

Harmadszor – és ez független a jövedelemtől – az effektív altruista teste bizonyos részeit felajánlja azoknak, akiknek az életét ezzel meg tudja menteni. Singer egyik volt diákja érvét idézi, aki egy idegennek adományozta az egyik veséjét:

> [A] halál kockázata veseadományozás esetén 1 a 4000-hez. Ez azt jelenti, ha valaki nem ajánlja fel a veséjét, akkor az illető a saját életét 4000-szer értékesebbnek ítéli egy idegen ember életénél. Ez pedig igazságtalan. (14)

Ha a veseadományozás egyesek szemében mégiscsak kockázatosnak tűnik, még mindig ott van a vér, a vérplazma, a csontvelő adományozása, melyek mindegyike rutinbeavatkozás, s melyek kockázata *abszolút elhanyagolható* ahhoz képest, hogy ezzel több ember élete is megmenthető.

Negyedszer: az effektív altruistának a világ jobbá tételére irányuló igyekezete *nem korlátozódik* az emberi fajra. Magyarán: nem csak az extrém szegénységben és kiszolgáltatottságban élő emberekre gondol.

A következőről van szó: az ember mellett más fajok élete is szenvedéssel jár. Az emberiség évente körülbelül 60 milliárd szárazföldi állatot és 2000 milliárd halat pusztít el. Nehezen vitatható, hogy a megölt és elfogyasztott állatok is képesek a szenvedésre: egy sertés, egy szarvasmarha, egy birka, egy kecske vagy egy kutya esetében is – Thomas Nagel kifejezésével élve – „*van olyan*, mint *átélni*" a testi fájdalmat (Lásd Thomas Nagel: *What is it like to be a bat*, Philosophical Review, 1974/4, 435–450; magyarul: *Milyen lehet denevérnek lenni?*, Sutyák Tibor fordítása, Vulgo, 2004/2, 3–12). Mármost – mint közismert – a fejlett gazdaságok nagyipari állattartása hihetetlen nagyságú és mennyiségű állati szenvedéssel jár.

A fájdalomra képes állatok életük során alig mozoghatnak, gyakran érzéstelenítés nélkül mészárolják le őket, extrém esetekben élve nyúzzák meg őket, bizonyos gasztronómiai megfontolásokból kiindulva élve dobják bele őket a forró serpenyőbe. (Hadd ne mellékeljük a legszörnyűségesebb YouTube-videók linkjét!) Következésképpen az effektív altruista szemében (aki a világunkban lévő fájdalom mérséklését tartja szem előtt) a lehető legtermészetesebb cél, ha jövedelme egy részével olyan alapítványokat (is) támogat, melyek sikeresen veszik fel a küzdelmet az állati szenvedéssel (például szorgalmazzák a vágóhidak bekamerázását), és/vagy olyan életmódot folytat, hogy a maga részéről semmilyen formában nem támogatja a nagyüzemi állattartást, például vegetáriánus/vegán étrendet tart.

Ötödször, s egyben végezetül: az effektív altruista igyekszik a ma élő embereken és ma élő állatokon kívül a *jövőben élő* emberek és állatok érdekeit is szem előtt tartani. Sőt maga Singer épp azt tekinti a legfontosabb célnak, hogy megelőzzük az emberi és más fajok teljes kipusztulását (165–177).

Könyve utolsó fejezetében Singer felsorol néhány úgynevezett egzisztenciális kockázatot: ezek azzal fenyegetnek, hogy minden ember és számos állatfaj véglegesen eltűnik a Föld színéről. Listáján olyan lehetséges forgatókönyvek szerepelnek, mint hogy nukleáris háborúk, járványok törnek ki, a globális felmelegedés lakhatatlanná teszi a Földet, becsapódik egy aszteroida, vagy – lásd a science fiction irodalmat – a szuperintelligens, de az emberekkel ellenséges szándékú mesterséges értelem létrejötte után nem sokkal átveszi az irányítást a planétán. Ha arra gondolunk – érvel Singer –, milyen óriási katasztrófát előzhetünk meg például egy aszteroida-megfigyelőállomás fenntartásával (tudniillik a Föld élővilágának kipusztulását), be kell látnunk: ehhez képest eltörpül a megfigyelőállomás fenntartásának a költsége. Úgy véli: az a *legeffektívebb* altruizmus, ha támogatjuk a védekezést az efféle lehetséges forgatókönyvek megvalósulása ellen; s bár az ilyen típusú „ügyek" nem különösen népszerűek az effektív altruisták körében, ez pusztán annak köszönhető, hogy az emberiséget eddig még semmilyen egzisztenciális katasztrófa nem sújtotta.

II.

Megkockáztatjuk: amit eddig Singer könyvéről mondtunk (leszámítva talán az utolsó, ötödik megjegyzést), sok olvasónkban rokonszenvet ébresztett az effektív altruizmus eszméje iránt. Azaz (immár) így gondolja: ha valakinek a jövedelme engedi, akkor az illető *valóban adakozzon*, hogy enyhítse embertársai és más érző lények szenvedését, és adakozását ne Hűbele Balázs módjára, hanem *körültekintően*, annak *legjobb következményeit mérlegelve* végezze.

Az effektív altruizmus azonban többet kíván meg a követőitől. Nevezetesen annak újragondolását, hogy milyen *célcsoportot* támogasson. Ehhez azonban az effektív altruistának meg kell piszkálnia természetes és alapvető morális meggyőződéseit, és (valószínűleg) átértékelnie azok egyikét-másikát.

Négy pontot emelünk ki.

Először: vegyük a Make a Wish Foundation – Singer által elemzett – híres akcióját. Adott egy ötéves, súlyosan beteg, leukémiás kisfiú, akinek az az élete álma, hogy Batman társa legyen. Az Alapítvány teljesíti a kisfiú vágyát. Egy San Franciscó-i rendezvényen a gyerek álma „valóra válik": a kisfiú egy Batmannek öltözött színész társaságában „Batkid"-ként végigsétál „Gotham City" főutcáján az ünneplő tömeg gyűrűjében. Az esemény 7500 dollárba kerül.

Hogy látja Singer a történteket? Így: „az effektív altruista, ahogy bárki más, érzelmileg fontosnak tartja e beteg kisfiú álmainak beteljesülését, azonban azt is tudja, hogy az a 7500 dollár családokat menthetne meg a például a maláriától, és így megóvná három, vagy talán több gyerek életét is." (5) Vagyis Singer szerint a rendezvény valóban szívet melengető (közvetlenül a könnycsatornákat célozza), mivel *látjuk*, hogy egy *saját* városunkból/országunkból származó halálosan beteg kisfiúnak teljesül élete nagy vágya. Csakhogy eközben becsapjuk önmagunkat: valójában ugyanis morálisan irreleváns, hogy milyen érzelmi viszony fűz bennünket a beteg kisgyerekhez. Ahogy fogalmaz:

> [Természetesen] az effektív altruisták is erős késztetést éreznek, hogy segítsenek egy saját nemzetükből, országukból, vagy etnikai csoportjukból származó gyereknek. De aztán megkérdezik magukat: biztosan ez-e a legjobb dolog, amit tehetnek. Az effektív altruisták tudják, hogy egy élet megmentése fontosabb egy kívánság valóra váltásánál, és három élet megmentése még sokkal fontosabb. Tehát [az effektív altruisták] nem a legszívfacsaróbb ügyekre áldoznak. Olyan projekteket támogatnak, melyek – a rendelkezésre álló erőforrások, idő és pénz függvényében – a lehető legtöbb jót érik el. (7)

Másodszor (visszatérve az állatok szenvedéséhez): Singer szerint akkor is figyelmen kívül kell hagynunk az érzelmeinket, amikor állatok életének jobbá tételén fáradozunk. Számos alapítvány foglalkozik kutyákkal, macskákkal és egyéb házi kedvencekkel, de alig valaki a tenyészállatok (csirkék, disznók, szarvasmarhák stb.) jóllétével. Ennek egész egyszerűen az az oka, hogy míg a kutyákhoz és macskákhoz érzelmileg vonzódunk, addig a tyúkokhoz és társaihoz kevésbé. Pedig – hangsúlyozza Singer – a tenyészállatok élete általában sokkal több szenvedéssel jár, mint a kutyáké és macskáké. Sok-sok tenyészállat a levágásig sem jut el: korábban elpusztul a rengeteg szenvedés következtében. Ráadásul sokkal több a tenyészállat, mint a házikedvenc: az Egyesült Államokban körülbelül 164 millió kutya és macska él, míg évente 9 milliárd állatot mészárolnak le azért, hogy élelem legyen belőlük (137).

Harmadszor: bizonyára vannak olyan olvasóink, akik – ha mással nem is, adójuk egy százalékával – bizonyos kulturális jószágokat támogatnak. Például bizonyos színházakat, múzeumokat és folyóiratokat, *horribile dictu* épp a *Műút*ot. Singer azonban úgy véli: ezeknél sokkal fontosabb ügyek is vannak. Így fogalmaz:

> Egy olyan világban, amely leküzdötte az extrém szegénységet és más jelenlegi fontos problémákat, a művészetek támogatása valóban értékes cél. De egy olyan világban, amelyben élünk, jó okkal gondolhatjuk [...], hogy nem operaházak és múzeumok támogatásával tesszük a lehető legtöbb jót. (9)

Negyedszer: mivel az effektív altruizmus szerint *kizárólag* a „kevesebb szenvedés – több boldogság"-kalkulus számít, a saját családunk/nemzetünk/etnikai csoportunk stb. boldogsága *nem feltétlenül előbbre való* bárki más boldogságánál. Ez az effektív altruizmus legnehezebben megemészthető állítása, mivel a legtöbben úgy gondoljuk: morálisan fontosabb saját családunk és szűkebb csoportunk támogatása, mint ismeretleneké. Úgy gondoljuk: ha valakinek választania kellene, hogy a saját fuldokló gyerekét mentse

ki a tóból, vagy egy vadidegen fuldokló gyereket, akkor az illetőnek (amellett, hogy ösztönösen is így tenne) morális kötelessége volna *saját* fuldokló gyereke kimentése. Ha nem így tenne, mindenki joggal neheztelne rá.

Singer szerint a fentebb említett személyes vonzódásunk családunkhoz, barátainkhoz, nemzetünkhöz, szőrös kis állatainkhoz, kedvenc folyóiratainkhoz, s érzelmi azonosulásunk beteg kisgyerekek álmaival, valójában *érzelmi korlátok*, melyek meggátolják, hogy a lehető legtöbb jót tegyük. Félreértés ne essék: Singer nem azt várja el, hogy mindannyian érzelemmentes haszonmaximalizáló automaták legyünk. Természetes, hogy vannak érzelmi korlátaink. Szerinte az a feladatunk, hogy tudatában legyünk ezeknek, és egyensúlyban legyen az, hogy mennyit segítünk a hozzánk közelállóknak és mennyit a világ másik felének. Ahogy fogalmaz: „[a]z effektív altruisták nem gondolják, hogy a gyereküknek feltétlenül szükségük van a legújabb játékokra vagy hatalmas születésnapi partikra. Határozottan elutasítják azt az elterjedt nézetet, hogy a szülőknek haláluk esetén szigorúan véve mindenüket, amijük csak van, saját gyerekeikre kell hagyniuk ahelyet, hogy vagyonuk jelentékeny részét azoknak adnák, akiknek sokkal nagyobb szükségük van rá." (8)

Mráz Attila

A tartózkodás etikája

(Jason Brennan: The ethics of voting. Princeton University Press, 2011)

Kötelességünk-e elmenni szavazni? Maradjon-e inkább otthon, aki nem ért a közügyekhez? Szabad-e fizetni bárkinek azért, hogy szavazzon? Jól fejlett demokráciákban illendő közhelyként visszhangozni a válaszokat a demokratikus részvétel e legalapvetőbb erkölcsi kérdéseire, vagy egyenesen tabuként kezelni a kérdéseket. *Hát persze*, hogy el kell menni szavazni! „A demokrácia egy olyan játék, ami nem működik nélkülem, és nem működik nélküled" – hangzott el a „Szavazz!" nevű civil kezdeményezés videó-spotjában még a 2014. áprilisi választások előtt (elérhető itt: http://mandiner.hu/cikk/20140324_menj_el_szavazni). *Hát persze*, hogy nem tűrhetjük, hogy bárki is fizessen valaki más szavazatáért: például így veszik meg a közmunkások szavazatát vidéki kiskirályaink az önkormányzati választásokon. (Lásd például az Átlátszó, K-Monitor, Political Capital és Transparency International Magyarország: *A szegények voksa – közmunka és a választások tisztaságának kockázatai* című tanulmányát; letölthető innen: http://www.valasztasirendszer.hu/wp-content/uploads/PC-Atlatszo-TI-KM_ASzegenyekVoksaKozmunkaEsAValasztasTisztasaganakKockazatai_150219.pdf.) Talán hasonlóan egyértelmű a válaszunk a tájékozatlan szavazók tartózkodásáról. Az úgynevezett „tájékozatlanok" tartózkodtak már eleget például az 50-as évek Amerikájában, ahol a fekete szavazókat „műveltségi teszteken" elbuktatva zárták ki a választójogból. Inkább szavazzon csak, aki tud, most, hogy végre tud.

Jason Brennan *A szavazás etikája* című könyvében azonban éppen arra vállalkozik, hogy megdöntse a fenti tabukat. Előre szólok: Brennan könyvének minden egyes állítása meglehetősen provokatív; a szerző inkább élvezetét lelve, mintsem szégyenkezve döntögeti a demokratikus állampolgári éthosz legfőbb tartóoszlopait. A felhevült olvasók kedélyét lehűtendő azonban Brennan már a kezdet kezdetén erősen korlátozza

vizsgálódása tárgyát. Ahogy a kötet címe is sugallja, a szerzőt kizárólag a szavazás erkölcsi, nem pedig jogi kérdései érdeklik. Pontosabban: a szerző adottnak veszi az általános, egyenlő és titkos választójogot (legalább ezt!), és arra kíváncsi, mikor és hogyan kellene – vagy inkább *nem* kellene – élnünk ezzel a joggal. Például ahogy a lelkes aktivista is pusztán erkölcsi, nem pedig jogi kötelezettségre figyelmeztet, amikor azt harsogja, „El *kell* menned szavazni!!!", úgy Brennan is csupán arra keresi a választ, tisztán erkölcsi kötelességként megállja-e a helyét ez a követelmény. (A szerző egy későbbi, társszerzőként jegyzett kötetben ugyanakkor épp a jogi értelemben kötelező szavazás elleni érvekkel foglalkozik. Lásd Jason Brennan és Lisa Hill: *Compulsory Voting – For and Against*, Cambridge University Press, 2014. Ez a kérdés is távol áll az abszurditástól: a világ számos államában, az EU-ban például Belgiumban, Cipruson, Görögországban és Luxemburgban is kötelező a választási részvétel.)[1]

Erkölcsi kötelességünk-e tehát szavazni? Brennan válasza ezen a ponton már aligha lehet meglepő: nem! A szerző válaszát igazolandó elsősorban azt vizsgálja: az állampolgári erény megköveteli-e, hogy az erényes állampolgár szavazzon. A kérdésfeltevés nem kizárólag a szavazás vonatkozásában izgalmas. Brennan ugyanis kénytelen egy komplett elméletet alkotni arról, mi is az az állampolgári erény, hogy aztán ezen az alapon igazolja: nem következik belőle a szavazás erkölcsileg kötelező jellege. Ez az elmélet például azt próbálja felfejteni: az erényes állampolgárnak hozzá kell-e járulnia a közjóhoz, vagy a jó kormányzáshoz mint közösségi jószághoz? Csak szavazással járulhat-e hozzá az állampolgár? Brennan válaszait talán az „anti-republikánus" címkével jellemezhetnénk leginkább. Állampolgári erényelméletének lényege, hogy a közösségi hozzájárulás egyáltalán nem csak a politikai részvétellel valósítható meg. Mi több: van, aki többel tud hozzájárulni a közjóhoz, vagy akár a jó kormányzáshoz azzal, ha a szavazás helyett más tevékenységnek hódol.

Vegyünk egy példát a vágyteljesítő álmok köréből. Képzeljük el, hogy 2015 nyarán Budapest főpolgármestere lemond, mert a választópolgárok szemében méltatlannak bizonyult közmegbízatására a menekültválság emberi jogokat semmibe vevő kezelése miatt. A Budapestre érkező menekültek száma nem csökken, a segítségre folyamatosan szükség van. Ezalatt megrendezik az időközi választásokat. A Migration Aid nevű önkéntes, menekülteket segítő szerveződés egyik tapasztalt önkéntese pedig a következő dilemmával néz szembe: akkor viselkedik-e erényes állampolgárként, ha a vasárnapja egy részét a szavazáson való részvételnek szenteli, vagy inkább akkor, ha pár szabad órájában folytatja önkéntes tevékenységét. Brennan válasza a hasonló példák esetében egyértelmű: hagyjuk a politikai részvétel fetisizálását. Vegyük komolyan, hogy egy munkamegosztáson alapuló társadalomban a közösségi hozzájárulás mennyire sokféle lehet és kell legyen ahhoz, hogy egy politikai közösség jól működjék. Ha valóban az a cél, hogy a közjóhoz járuljunk hozzá, akkor inkább mindannyian válasszuk ennek egy-egy olyan módját, ami számunkra egyénként a leghatékonyabb hozzájárulást teszi lehetővé. Márpedig – a példánál maradva – sokan el tudnak menni szavazni, de csak keveseknek van gyakorlata a menekültek segítésében. Így nem állja meg a helyét az az elképzelés, hogy csak aktív szavazókként lehetünk erényes állampolgárok. Az állampolgári erényesség követelményéből tehát nem következik, hogy erkölcsi kötelességünk lenne szavazni.

Természetesen Brennan nem tagadja, hogy bizonyos körülmények között erkölcsi kötelességünk a szavazás. Léteznek kiélezett választások, különösen aggasztó jelöltekkel. Ha nagy a szavazás tétje, a mérlegelés eredménye megváltozik. A szerző csupán annyit állít: a mérlegelés nem kerülhető el. Nem *általános* erkölcsi kötelességünk a választási részvétel, hanem az adott politikai, társadalmi, gazdasági környezet és ezen belül saját helyzetünk, képességeink és lehetőségeink függvénye, hogy el kell-e mennünk szavazni egy adott választáson. Idáig persze az állítás nem tűnik különösebben provokatívnak. Végtére is van, amikor kötelességünk szavazni. Legfeljebb kicsit túláltalánosítunk: néha olyankor is elmegyünk szavazni, amikor nem kéne. Na bumm! Ennél nagyobb baj sose érjen – gondolhatnánk. Megteszünk valamit, ami nem is a kötelességünk. (Azt az egy órácskát közben csak kibírják a menekültek is...)

Ám itt jön a következő, provokatívabb állítás: Brennan szerint súlyosan tévedünk, ha azt gondoljuk, hogy a szavazás legrosszabb esetben erkölcsileg semleges tett. A részvétel ugyanis erkölcsileg elítélendő is lehet. Méghozzá elsősorban akkor, ha választásunk hiányos tájékozottságon alapul, vagy irracionális döntés eredménye, vagy pedig alapvető erkölcsi

1 A szerző nemrégiben megjelent monográfiájában pedig már a választójog általánosságát is kritika tárgyává teszi. Ezzel kapcsolatos érveivel jelen írásban nem foglalkozom. Lásd Jason Brennan: *Against Democracy*. Princeton University Press, 2016.

normákat hág át (például rasszista értékrendre épül). Természetesen a választások kimenetele nem egyetlen ember szavazatán múlik. Ám Brennan szerint két érv is szól amellett, hogy a tájékozatlan, irracionális, alapvető erkölcsi normákat áthágó szavazatok leadása minden egyes esetben erkölcstelen tett.

Egyrészt: Brennan szerint kötelességünk tartózkodni a kollektív károkozáshoz való hozzájáruláshoz. Tegyük fel, hogy egy katasztrofális kormányt választottunk, amelyik fittyet hány az emberi jogokra. Tegyük fel továbbá, hogy ez előre látható volt. Mindenki, aki azért szavazott a kormányra, mert nem tudta, mi várható (holott előre látható volt), vagy mert azt gondolta, az emberi jogoknak nincs köze a moralitáshoz, Brennan szerint felelőtlenül cselekedett, és hibáztatható azért, mert részt vett a példában szereplő kormány megválasztásában. Másrészt: Brennan feltételezi, kötelességünk tartózkodni a másokat túlzott kockázatnak kitevő tevékenységektől. A szerző szerint épp ezért a tájékozatlan, irracionális stb. választópolgár akkor is hibáztatható, ha történetesen mázlija volt: a választás eredménye nem lett katasztrofális. Ebben az esetben is igaz ugyanis, hogy az illető – például tájékozatlan választásával – túlzott kockázatnak tette ki polgártársait. Aki nem veszi a fáradságot, hogy tájékozott, racionális döntésen alapuló, az emberi moralitás legalapvetőbb tételeinek megfelelő döntést hozzon, annak is joga van ugyan szavazni – de Brennan elmélete szerint erkölcsi kötelessége nem élni a szavazatával. (Ne feledjük: számos más szabadságjogunk gyakorlásától is lehet erkölcsi kötelességünk tartózkodni bizonyos feltételek között. Például jogom van a békés gyülekezéshez, de ettől még erkölcsi kötelességem tartózkodni a náci tüntetések szervezésétől.)

Aki tehát – Brennan szerint tévesen – erkölcsi kötelességének tekinti a szavazást, de kellő tájékozottság nélkül megy el szavazni, nem pusztán olyasmit tesz, amit nem kötelessége megtenni. A túlbuzgó szavazó legjobb szándéka ellenére is olyat tesz, amitől kötelessége lenne tartózkodni.

A tartózkodás mellett szóló mindkét érv látszólag ellentmond a demokratikus, befogadó ideáloknak – ugyanakkor egy igen alapvető intuícióra támaszkodik. Nevezetesen: a választójog gyakorlása több puszta önrendelkezésnél. Végtére is egy választáson mások sorsa felől is döntünk, nem csak a magunkéról. Szabadon választhatjuk, hogy saját sorsunkról tájékozatlan és irracionális döntéseket hozunk, elvégre mi isszuk meg a levét. A választások, és különösen az ügydöntő népszavazások révén azonban mások jogait és kötelességeit is megszabhatjuk. Más kárára pedig nem felelőtlenkedhetünk akárhogyan.

A tartózkodásra intő elmélet következményei mindenképp súlyosak. A Brennan kívánalmainak megfelelő, felelős választásra képes szavazók eloszlása ugyanis nem véletlenszerű egy népességen belül. A szegényebb, vagy valamilyen hátrányos helyzetű kisebbséghez tartozó választópolgárok éppen hátrányos helyzetüknél fogva nem feltétlenül rendelkeznek például a tájékozott, racionális szavazáshoz szükséges kulturális tőkével (értsd: például az újsághírek értő olvasásának készségével), sem a tájékozódáshoz szükséges szabadidővel, energiával, vagy éppen anyagi erőforrásokkal. (Az internet-előfizetés is pénzbe kerül, a nyomtatott újságról, TV-ről nem is beszélve.) Brennan elméletének enyhén szólva fájdalmas következménye tehát, hogy – hazai példával élve – a szegény roma családok tagjaitól nagyobb valószínűséggel várja el erkölcsi alapon, hogy tartózkodjanak a szavazástól, mint a rózsadombi, felső-középosztálybeli választópolgártól. Vajon elfogadható-e, hogy erkölcsi alapon elvárjuk valakitől a tartózkodást, ha ő éppen társadalmi hátrányai folytán képtelen a tájékozott részvételre?

Hasonló problémával szembesülünk, ha olyan demokráciákra – mondjuk Magyarországra – alkalmazzuk Brennan érveit, amelyekben a választópolgári tájékozódás ésszerű lehetőségei (szinte) *senkinek* nem adottak. Köztudomású, hogy Magyarországon a jelenlegi kampány- és médiaszabályozás mellett a választópolgárok nagy részéhez nem jut el elégséges (és elégségesen sokféle) információ ahhoz, hogy megalapozott választói döntést hozhassanak. Vajon elfogadható-e, hogy a választópolgárok túlnyomó többségétől erkölcsi alapon elvárjuk a tartózkodást, ha éppen az antidemokratikus médiaszabályozás következtében kellene emberfeletti erőfeszítéseket tenniük, hogy tájékozottan szavazhassanak?

Brennan válasza ismét provokatív. Egyfelől elismeri, hogy a példákban említett háttérfeltételek – az információhoz való egyenlőtlen vagy elégtelen hozzáférési lehetőségek – igazságtalanok. Épp ezért úgy gondolja: tenni kell ellenük. Másfelől viszont ez nem jelenti azt, hogy helyesen jár el, aki - akármilyen okból is - felelőtlenül szavaz egy olyan kérdésben, amely polgártársai millióinak sorsát is befolyásolja. A megoldás nem a helyes erkölcsi követelmények lebontása, érvel Brennan, hanem az igazságos háttérfeltételek megteremtése.

Ezen a ponton azonban úgy tűnhet, a politikai gazdaságtani érvekre amúgy rendkívül fogékony szerző nem veszi figyelembe az elmélete által teremtett perverz ösztönzőket. Pedig az erkölcsi szabályrendszerek igazolása nem tekinthet el attól, hogy az adott szabályok puszta létezése milyen ösztönzőket teremt, és hogyan segíthet aláásni más erkölcsi értékeket vagy jogokat. Egy antidemokratikus kormánynak, amelyik maga gondoskodik arról, hogy az állampolgároknak vagy egy részüknek ne legyen ésszerű lehetősége a tájékozódásra, kapóra jön egy olyan erkölcsi követelményrendszer, amely a tájékozatlanokat a szavazástól való távolmaradásra ösztönzi. Például a jogalkotónak nem kell bajlódnia a romák választójogból való kizárásával. Elég „mindössze" a szegregáció feletti szemhunyással aláásni az oktatásukat, majd számon kérni rajtuk, hogy is merészelnek szavazni, ha egyszer nem kaptak megfelelő oktatást.

Mindez árnyalja, sőt beárnyékolja Brennan elméletét – de nem teszi érdektelenné. A tartózkodás melletti érvek erkölcsi feltevései maguk is számos ponton kritizálhatók, de az előbb ismertetett következmények önmagukban nem kérdőjelezik meg a feltevések helyességét. Az érvek legalábbis arra rávilágítanak: egy olyan demokráciában, amelyben nem adottak mindenki számára a felelős, tájékozott szavazás méltányos és egyenlő feltételei, a választópolgárok jelentős része *kettős* erkölcsi hátrányt szenved – az információhoz való hozzáférést okozó hátrány nem csupán önmagában jelent problémát, hanem azért is, mert a választópolgárt olyan helyzetbe hozza, amelyben már nincs ésszerű lehetősége felelősen élni a jogaival.

Brennan azonban nem áll meg itt a tabudöntögetésben: amellett is érvel, hogy a szavazatvásárlás önmagában erkölcsileg nem kifogásolható. Úgy tűnhet, ez a fejtegetés nem igazán vág egybe a könyv azon céljával, hogy a választópolgár erkölcsös viselkedésének körvonalai a jog határain *belül* rajzolódjanak ki. A Btk. legalábbis így rendelkezik: „Aki [...] arra jogosultat a választásban, a népszavazásban [...] akadályoz, [...] vagy anyagi juttatással befolyásolni törekszik, [...] bűntettet követ el és három évig terjedő szabadságvesztéssel büntetendő" (350. § (1) bekezdés *e)* pont). A szavazatvásárlásról szóló fejtegetések ebben a kontextusban inkább politikai, mint erkölcsfilozófiaként – vagyis a *megalkotandó*, megreformálandó jog számára erkölcsi igazolást kínáló elméletként – értelmezhetők. Céljuk annak utánajárni: mi és miért számít kifogásolható anyagi juttatással történő befolyásolásnak a szavazás során.

A szerző által elemzett szituációk többségében a szavazatvásárló célja nem az, hogy az eladót egy konkrét párt, jelölt, vagy közpolitikai javaslat támogatására bírja rá. Inkább például az érdekli Brennant: van-e bármi kivetnivaló abban, ha a politikában tájékozott, megfontolt gondolkodóként ismert, de szavazni túl lusta polgártársainknak fizetünk azért, hogy mégis elmenjenek szavazni, *akárkire szavaznak is*. Brennan válasza egyszerű és kreatív: felelősen szavazni csak akkor lehet, ha mi magunk tájékozottan mérlegeljük, kire szavaznánk – abban pedig nincs és nem is lehet semmi kivetnivaló, ha bárki fizet nekünk azért, hogy felelősen szavazzunk. (Tekintsük most el attól, amitől Brennannek nem kellett volna: nevezetesen hogy a magasabb részvétel önmagában is az egyik vagy másik kimenetelnek kedvezhet.)

Brennant azonban a szavazatvásárlás hagyományosabb esetei is nagyobbrészt hidegen hagyják. A szerző arra próbál rámutatni: más piaci tranzakciókhoz hasonlóan nem maga a szavazat áruba bocsátása kifogásolandó, hanem az, ha a tranzakció egyenlőtlen feltételek között történik. Például pusztán az egyenlőtlen háttérfeltételek miatt aggályos, ha a szegény ember kénytelen eladni szavazatát a helyi hatalmasok valamelyikének. Csakhogy Brennan gondolatmenetét követve arra kell jussunk: egy vagyonegyenlőséget megvalósító társadalomban a szavazatvásárlás erkölcsileg kifogástalan lenne. Van, aki politizálni szeret jobban, és van, aki utazni: aki politizálni szeretne inkább, miért ne venné meg valaki más szavazatát, aki meg a kapott pénzen többet utazhat? Az olvasó ezen a ponton joggal foghat gyanút – valami nincs rendben Brennan előfeltevéseivel, ha azok a szavazatok szabad (és egyenlő) piacát támogatják. Legtöbbünk intuíciója szerint a szavazat más típusú jószág, mint a pénz vagy akár saját munkaerőnk: nem ugyanúgy rendelkezünk felette, mint a tulajdonunk felett. Terjedelmi okokból az olvasóra bízom, miért is van ez így. Mindazonáltal Brennan vitathatatlan érdeme, hogy elgondolkodtat minket arról, milyen típusú jószág a szavazatunk, és ennek megfelelően hogyan (nem) kellene rendelkeznünk vele.

Összességében Brennan könyve hiánypótló, átfogó tárgyalását kínálja mind a szavazás etikájával kapcsolatos közkeletű, mind pedig (talán kisebb részben) a filozófiai szakirodalomban fellelhető nézeteknek. A kötetet nemcsak filozófusoknak, hanem a közélet erkölcsi kérdései iránt érdeklődő tágabb közönségnek szánták. Ebben a tekintetben a könyv páratlan

siker: a filozófus szerzőnek sikerült egyszerű, zsargonmentes nyelvezettel elérhetővé tenni amúgy is világos, jól strukturált érvelésmeneteit. Külön öröm, hogy afféle bevezető jellege ellenére sem közhelyes, hanem kifejezetten merész, szellemes gondolatmenetű könyvről van szó, amelyet minden tisztes demokrata szellemiségű olvasó legalább háromszor a földhöz vágna az olvasás során. Brennan könyvét mégsem könnyű eldobni. A bosszantó érvek részben ugyanis épp azért bosszantóak, mert a demokratikus részvétel legfőbb erkölcsi kérdéseit körbejárva világossá teszik: a szellemi munka nem spórolható meg, nincs okunk *„Hát persze, hogy”*-gyal kezdeni a válaszainkat.

Forrai Gábor

A csoportos ismeretelmélet felé

(Essays in Collective Epistemology. Szerkesztette: Jennifer Lackey, Oxford University Press, 2014)

„Az egész iskola tudta, hogy Gézuka törte be az ablakot.” „A szerkesztőség tudja, hogy Széptollú Alfonz vérig sértődik, ha a novelláját nem hozzák le a következő számban.” „A pályázatokat értékelő bizottság véleménye szerint Nap Jolán a legalkalmasabb jelölt.” Az ilyen mondatokkal nem egy konkrét személynek tulajdonítunk tudást vagy véleményt, hanem valamilyen csoportnak: az osztálynak, a szerkesztőségnek, a pályázatokat értékelő bizottságnak.

Jó ideig senki nem gondolta, hogy az efféle csoportos tudás vagy vélemény érdekes ismeretelméleti kérdéseket vethet fel. Kézenfekvőnek tűnik ugyanis, hogy a csoport itt egyszerűen a csoport tagjainak többségét jelenti, ennélfogva a tudással és véleménnyel kapcsolatos kérdések mind az egyén szintjén jelentkeznek. Ha megválaszoljuk az egyéni szinten felvetődő ismeretelméleti kérdéseket, akkor – ha tudjuk, hogy az egyéni vélemények milyen szabály szerint összegződnek csoportos véleménnyé – rögtön megvan a válasz a csoportos véleménnyel kapcsolatos ismeretelméleti kérdésekre. Így legfeljebb az összegzési szabállyal kapcsolatban maradnak kérdések: mekkora többségre van szükség, nagyobb súllyal veszszük-e tekintetbe a csoport tájékozottabb tagjainak a véleményét, vagy az efféle ítéletek mennyire kontextusfüggők. Ám ezek részint a csoportok viselkedését érintő szociológiai kérdések, részint a csoportos véleményt kifejező szófordulatok használatára vonatkozó nyelvészeti kérdések. Ezért csoportos ismeretelmélet jó ideig nem is létezett.

A helyzetet az úgynevezett *diszkurzív dilemma* felbukkanása változtatta meg. Lássunk egy példát. Egy háromfős bírói tanácsnak arról kell döntenie, hogy a vádlott bűnös-e szándékos emberölésben. A vádlottat akkor és csak akkor ítélik bűnösnek, ha (a) a vádlottnak szándékában állt megölni az áldozatot, és (b) csakugyan megölte az áldozatot. A bizonyítási eljárás végeztével a három bíró – nevezzük őket **A**-nak, **B**-nek és **C**-nek – külön-külön a következő álláspontra jut. **A** szerint (a) és (b) is igaz. **B** szerint

(a) igaz, de (b) hamis. **C** szerint (a) hamis, (b) viszont igaz. Hogy közösen milyen döntést hoznak, attól függ, milyen eljárást követnek. Ha külön-külön eldöntik, hogy a vádlott bűnös-e, s ezután többségi szavazással hozzák meg az ítéletet, akkor a szándékos emberölés vádja megbukik, hiszen csak **A** van azon az álláspontón, hogy a bűnösség mindkét feltétele teljesül. Ha ellenben a bűnösség feltételeinek teljesüléséről szavaznak, majd az (a)-ról és (b)-ről kialakult többségi álláspont alapján következtetnek a bűnösségre, akkor bűnösnek mondják ki, hiszen mindkettőnél két igen szavazat áll egy nemmel szemben: (a) **A** és **B** szerint teljesül, (b) **A** és **C** szerint.

A dilemma arra világít rá, hogy ha a csoport álláspontját egyszerűen a többség álláspontjával azonosítjuk, ahogy két bekezdéssel korábban tettük – ezt nevezik újabban „summativista" álláspontnak –, az bizonyos körülmények között ellentmondáshoz vezet. Jelen esetben egy háromfős csoportról és három kijelentésről van szó, (a)-ról, (b)-ről és a vádlott bűnösségéről. Ha a csoport álláspontját mindhárom kijelentés esetében summativista módon kalkuláljuk ki, akkor a csoport szerint (a) és (b) is igaz, de a vádlott nem bűnös. Ez azonban ellentmondás, hiszen (a)-ból és (b)-ből az következik, hogy a vádlott bűnös. A dilemma abban áll, hogy választanunk kell a *többségi elv* következtetés érvényesítése és az *ellentmondás-mentesség* követelménye között.

Ráadásul a bíróság akkor jár el helyesen, ha érvényesíti az ellentmondás-mentesség elvét. A bíróságnak ugyanis nemcsak döntenie kell, hanem meg is kell indokolnia az ítéletet, vagyis meg kell mutatnia, hogy a bizonyítékok fényében az ítélet racionális. Az ellentmondás azonban kizárja a racionalitást. Képzeljük csak el, hogy a bíróság következetesen a többségi elvet alkalmazva ártatlannak mondaná a vádlottat, majd az ítéletet így indokolná: „a bíróság bizonyítottnak találta, hogy a vádlottnak szándékában állt megölni az áldozatot, és úgyszintén bizonyítottnak találta, hogy csakugyan megölte"!

A diszkurzív dilemma tehát súlyos érv a summativizmus ellen: ha a summativizmus helyes lenne, akkor bizonyos körülmények között a csoportok ellentmondásra, s ennélfogva irracionalitásra lennének kárhoztatva. Ez aztán kiegészült pár további érvvel. Egy: elméletileg lehetséges, hogy két bizottság különböző álláspontra helyezkedjen, jóllehet tagjai azonosak. Például az egyetem könyvtárügyi bizottsága egy bizonyos összeget kér a könyvtár fejlesztésére, majd az ugyanazokból a tagokból álló gazdasági bizottság ennél kevesebbet szavaz meg. Változatlan egyéni vélemények azonos szabály szerinti összegzése azonban nem eredményezhetne kétféle csoportos véleményt. Kettő: előfordul, hogy a csoportos vélemény kitér olyan kérdésekre, amelyekről a tagok többségének egyáltalán nincs véleménye. Például a beruházás környezeti hatásait vizsgáló szakértői csoport jelentése állít valamit a talajvíz várható szennyeződésével kapcsolatban, ám a jelentés ezen részének elkészítése két szakértőre van kiosztva, s az ő munkájuk nyomán illeszti bele az elnök a szövegrészt a jelentésbe, miközben a többiek csak a végleges jelentésből értesülnek róla. Három: lehetséges csoportos tudás abban az esetben is, amikor a csoport tagjainak többsége kompetencia híján nem tud olyan megalapozott véleményt formálni, ami tudásnak minősülne. Az iménti példát folytatva: a bizottság tudja, hogy a talaj ilyen és ilyen mértékben szennyeződhet, jóllehet ezt a tagok közül csak ketten tudják; a többiek, mivel nem értenek hozzá, nem rendelkezhetnek erről tudással.

Ha ezek az érvek helyesek, akkor *a csoport álláspontja olykor nem azonos a tagok többségének álláspontjával,* s ennélfogva a csoport tudásával vagy álláspontjával kapcsolatos ismeretelméleti kérdések nem vezethetők vissza az egyedi megismerőkkel kapcsolatos kérdésekre. A csoportos ismeretelméletnek ezért igenis van létjogosultsága.

A csoportos ismeretelmélet napjainkban az egyik legforróbb téma az ismeretelméleten belül, s a Jennifer Lackey által szerkesztett tanulmánygyűjtemény az egyik első, amely ebben a témában megjelenik. A szerzői garnitúra kiváló: ott vannak a diszkurzív dilemma első megfogalmazói – Pettit és List –, két „nagy öreg" – Goldman és Sosa –, és a kérdéskör több ismert szakértője. A köteten mindazonáltal érződik, hogy friss területről van szó, amelynek még bizonytalanok a határai, és ahol még nem kristályosodtak ki a fő kérdések, a fő álláspontok, s azok mellett és ellen szóló érvek. Az alábbiakban két alapkérdésre koncentrálok, melyet több írás is érint.

Az első az, hogy *egyének milyen halmazainak* tulajdonítható egyáltalán csoportos vélemény vagy tudás. Mindaddig, amíg a csoport álláspontját a többségével azonosítjuk, e kérdésnek nincs sok értelme: egyének bármely sokasága rendelkezhet csoportos véleménnyel, a 6-os villamoson utazók éppúgy, ahogy a mezőkövesdi nyugdíjasok. De ha a csoportos vélemény eltérhet a többségi álláspontól, akkor a csoportnak valamiképpen

többnek kell lennie a tagok halmazánál. Léteznie kell tehát valaminek, ami az egyéneket „véleményképes” csoporttá egyesíti.

Ezt a kérdést három írás is érinti. Philipp Pettit azt tárgyalja, mi tesz egy csoportot ágenssé, azaz az emberi cselekvőkhöz hasonlóvá. Pettit különbséget tesz kétfajta ágens között. Nem-személyes ágensnek tekinthető bármilyen rendszer, amely képes reprezentációira támaszkodva célokat követni. Ahhoz, hogy egy rendszernek reprezentációkat és célokat tulajdonítsunk, némi általánosítási és kategorizálási képesség és viselkedésbeli flexibilitás szükséges. Egy termosztát, amely pontosan meghatározott ingerekre (kritikus érték alatti vagy feletti hőmérséklet) pontosan meghatározott válaszokat ad (fűtés bekapcsolása, illetve kikapcsolása), nem tekinthető ágensnek, de egy takarítórobot, amely a konyha különböző pontjain található, különböző színű és formájú szemétdarabokat összegyűjti, s ennek során különböző mozgásformákat hajt végre (máshova megy, máshogy fog), már ágens. A *személyes ágenseket* az különbözteti meg a nem-személyes ágensektől, hogy képesek ellenőrzést gyakorolni reprezentációik és céljaik felett. Nem hisszük el automatikusan azt, ami igaznak tűnik, s nem tesszük automatikusan azt, amihez kedvünk van. Például a felhőkarcoló teteje közelinek tűnik, mégsem fogom azt hinni, hogy rögtön odaérek az aljához, mert tudom, hogy ez az épület sokkal magasabb azoknál, amelyeken megtanultam a távolságot megbecsülni. Szintén nem kezdek üvöltözni a fafejű ügyintézővel, hiába lenne hozzá kedvem, mert az ügyem elintézését fontosabbnak tartom annál, hogy az illetővel közöljem szellemi képességeiről alkotott kedvezőtlen véleményemet. Mielőtt valamit elhinnék, vagy elkötelezném magam egy cél mellett, képes vagyok ellenőrizni, hogy a véleményem összhangban van-e egyéb véleményeimmel és céljaimmal. Csak az ítéletekért és a célokért vállalok felelősséget, a puszta reprezentációkért és viselkedési késztetésekért nem.

Pettit amellett érvel, hogy ha egy csoport ágens, akkor személyes ágens. Az olyan esetekben ugyanis, amelyekben egyének valamely csoportja nem-személyes ágensként értelmezhető, a csoport tevékenysége tökéletesen megmagyarázható az egyének individuális tevékenységének eredőjeként, s ezért szükségtelen az egyéneken túl még egy csoportágenst is feltételezni. Példa lehetne erre a piac, amely a kereslet, kínálat és további változók függvényében meghatározza az adott termék árát: a piaci szereplőkön kívül nincs szükségünk a piaci szereplők összességére is.

Mármost azt, hogy valami személyes ágens-e, csak a vele folytatott párbeszédből tudjuk megállapítani, viselkedésének puszta megfigyeléséből nem. Ha időnként olyasmiket mond, hogy „bár ez első látásra igaznak tűnik, ha tekintetbe vesszük ezt és ezt, akkor mégsem fogadhatjuk el igaznak”, vagy „nagyon is meg tudom érteni, miért akarná valaki ezt és ezt, csakhogy ez azt eredményezné, hogy”, az a vélemények és célok feletti ellenőrzés meglétéről tanúskodik. Ennek alapján pedig rögtön adódik, hogy csak olyan csoportokat tekinthetünk ágensnek, amelyekkel párbeszédet folytathatunk, mert képesek egy hangon beszélni. Ennek folytán a vállalatok, egyházak, politikai pártok, sportegyesületek vagy környezetvédő csoportok személyes ágensek, míg a magyarok, a katolikusok, a bélyeggyűjtők, a túlsúlyosak vagy a Z generáció nem az. Bár Pettit nem érvel expliciten emellett, ésszerűnek tűnik a véleményképes csoportokat azonosítani a csoportos ágensekkel. A recenzió elején említett példák közül a pályázatokat értékelő bizottság és a szerkesztőség véleményképes csoport, míg az egész iskola nem az.

Margaret Gilbert és Daniel Pilchman a csoportos véleményt a közös elkötelezettséggel azonosítják, ahol is elkötelezettségen nem szubjektív meggyőződést értenek, hanem a viselkedésre vonatkozó normatív korlátot. Például ha megígérem, hogy a recenziót január végéig megírom, akkor ez el is várható tőlem, s ha nem írom meg, jogos bírálatnak teszem ki magam. A csoportos vélemény a szerzők szerint úgy jön létre, hogy a csoport tagjai közösen és nyíltan elkötelezik magukat egy adott kijelentés mellett. A továbbiakban aztán ennek megfelelően kell viselkedniük: például az értékelő bizottság elnökének egy másik testület előtt akkor is a bizottság álláspontját kell védelmeznie, ha azzal személyesen nem ért egyet. A közös elkötelezettségtől senki nem léphet vissza egyoldalúan, a többiek jóváhagyása nélkül. (További kérdés, hogy pontosan mivel jár az ilyen elkötelezettség; a bizottság elnöke otthon elpanaszolhatja a férjének, hogy rossz döntést hoztak.)

Ebből az álláspontból az is következik, hogy a csoportos vélemény kialakításához a csoportnak nem kell előzetesen léteznie. A bizottság természetesen előbb jön létre, mint a bizottsági vélemény, de más esetekben éppen a közös elkötelezettség hozza létre a csoportot. Mondjuk valaki megjegyzi a vasúti fülkében, hogy nagyon meleg van, és te egyetértően bólintasz. Ezzel tagja leszel egy véleménnyel bíró kétfős csoportnak, amely

korábban nem létezett. Azt pedig, hogy a bólintással vállaltad a közös elköteleződést, az mutatja, hogy a továbbiakban is az elkötelezettségnek megfelelően kell viselkedned. Ha egy pillanattal később belép valaki a fülkébe, s azt mondja, hogy hideg van, nem szabad helyeselned.

E felfogás alapján a bevezetőben említett példák közül az értékelő bizottságnak egyértelműen van csoportos véleménye, míg a szerkesztőség és az osztály is véleményképes, de hogy csakugyan rendelkeznek-e a példában szereplő csoportos véleménnyel, azon múlik, hogy ténylegesen megtörtént-e a közös elköteleződés. Ugyanakkor fenntartásaim vannak azzal kapcsolatban, hogy a puszta egyetértő nyilatkozat minden esetben olyan elkötelezettséggel járna, amely egyoldalúan nem mondható fel. Például ha ráeszmélsz, hogy a vasúti fülke nem meleg, hanem inkább levegőtlen, s ezt ki is mondod, az nem tekinthető dezertálásnak. Az értékelő bizottság esete nem ilyen: ha az értékelő bizottság elnöke olyan új információhoz jut Nap Jolánról, amely egyértelműen mutatja alkalmatlanságát, akkor valóban konzultálnia kell a többiekkel, s nem teheti meg, hogy a többiek jóváhagyása nélkül másik jelöltet terjesszen elő.

Mindkét eddig tárgyalt megközelítés feltételezi, hogy az egyén valamilyen formában elkötelezi magát a csoport ügye mellett. Alexander Bird igencsak eltérő megközelítést javasol. Olyan példákból indul ki, hogy a repülőgép-hordozó be tud állni a kikötőbe, vagy hogy Észak-Korea képes atombombát előállítani. Az ilyenfajta tudás megköveteli a speciális kompetenciákkal bíró szakértők közötti együttműködést. A véleményképes csoportot Bird szerint éppen *az elosztott tudás és a funkcionális szervezettség* alapozza meg. Ezen az alapon a szerző amellett érvel, hogy a tudomány egésze is véleményképes csoport. Bird példái nagyon elütnek a szokásos példáktól – a szerző a bevezetésként említett három csoportot is véleményképtelennek minősíti –, s feltevődik a kérdés, hogy az a fajta tudás, mely Birdöt érdekli, valóban jellemezhető-e csoportos tudásként. Ha igen, akkor a csoportos tudás radikálisan különböző fajtájáról van szó.

Mielőtt rátérnék a másik alapkérdésre, egy terminológiai megjegyzés. Ahol eddig a „vélemény" vagy az „álláspont" kifejezést használtam, ott a tanulmányokban rendre a „belief" szó szerepel, melynek szó szerinti fordítása „hit". A magyar szónak azonban vannak félrevezető asszociációi – például azt sugallhatja, hogy érzelmi elköteleződéssel jár valamilyen fontos kérdésben, mint a vallásos hit, vagy hogy a hit és a tudás kizárják egymást

–, ezért használtam inkább a „vélemény" szót. A továbbiakban azonban nem kerülhetem meg a „hit" szó használatát, de kérem az olvasót, tartsa észben, hogy abban az értelemben, amelyben használni fogom, a hitnek nem kell hogy bármiféle érzelmi tartalma legyen, s a hit egyáltalán nem zárja ki a tudást, hanem épp ellenkezőleg: bizonyos fajta hiteket tudásnak tekintünk.

A másik kérdés ez: ha egy csoport állást foglal egy kérdésben, ezt helyes-e *hitnek* tekintenünk. Hiteink spontán módon jönnek létre, akaratunktól függetlenül; például az olvasó számára igaznak tűnik, hogy most egy recenziót olvas, ezért elhiszi ezt. Az olyan esetekben, amikor valaki vacillál, hogy elhiggyen-e egy kijelentést, addig forgatja fejében a pro és kontra megfontolásokat, amíg spontán módon el nem dől, hogy hiszi-e a kérdéses dolgot vagy sem. Egy csoport esetében azonban a spontán „igaznak tűnést" nehéz elgondolni. A csoport tagjainak külön-külön igaznak tűnhet egy kijelentés, de a csoportnak nincsen közös elméje, amely számára a kijelentés igaznak tűnhetne. Ráadásul a csoportok esetében sokszor nincs idő kivárni, amíg spontán kialakul az álláspont, mert döntési kényszer van; sem a bírói tanács ítélete, sem a pályázók rangsorolása nem halogatható.

Ha a csoportos állásfoglalás nem hit, akkor *elfogadás*. Az elfogadás az ismeretelméletben szokásos értelemben a cselekedetek melletti akaratlagos döntésekhez hasonlít. Amikor elhatározzuk, hogy mit tegyünk, számot vetünk céljainkkal, kiválasztjuk a legfontosabbat, majd megállapítjuk, hogy melyik cselekedet tűnik a legalkalmasabb eszköznek a cél elérésére. Például ha azt mondom ebadta kölykömnek, hogy addig nincs videójáték, amíg meg nem írja a házi feladatát, akkor előzetesen eldöntöttem, hogy a házi megírása fontosabb annál, hogy jól mulasson, és fontosabb annál is, hogy ne orroljon meg rám; s azt is, hogy a házi megírására azzal tudom leginkább rávenni, hogy csak utána engedélyezem a videójátékot. A cselekedetek, például hogy ezt és ezt mondom neki, akaratlagos döntések, az elfogadás pedig egy kijelentés melletti akaratlagos döntés: céljainkat leginkább úgy tudjuk megvalósítani, ha a kijelentéssel kapcsolatban úgy viselkedünk, mintha igaz volna. Híres példa erre a fiatal Galilei, aki elfogadta ugyan a kopernikuszi felfogást, de nem hitt benne. Galilei legfontosabb célja a bolygók égi pályájának magyarázata volt. Látta, hogy a geocentrikus felfogás pontosságán jó ideje nem sikerült érdemben javítani, s bár

a kopernikuszi felfogás igazságával szemben komoly kételyeket táplált, mégis elfogadta, mert ez jobb esélyeket kínált céljának elérésére. Hinni csak jóval később kezdett benne, amikor az újonnan talált bizonyítékok eloszlatták kételyeit.

Sarah Wright a sztoikus felfogás alapján amellett érvel, hogy a csoportos hit ugyanolyan értelemben hit, mint az egyéni hit, ugyanakkor elutasítja a hit és elfogadás közötti szokásos megkülönböztetést. A sztoikus felfogás a hitet és a cselekvést nagyon hasonló módon jellemzi. Mindkettőt megelőzi valamilyen benyomás: a hitet egy olyan benyomás, miszerint a dolgok így állnak, a cselekvést pedig egy „impulzív benyomás", tudniillik hogy ezt és ezt kellene tenni. A hit és a cselekvés úgy születik meg, hogy a megfelelő benyomásokat jóváhagyjuk. Ez a jóváhagyás pedig akaratlagos döntés, amelyet minden esetben cél vezérel. A hit esetében a cél az igazság, a cselekvés esetében valamilyen gyakorlati dolog. Ilyen módon a sztoikus hit inkább a mai értelemben vett elfogadásnak feleltethető meg.

A sztoikus megközelítés ellen a leggyakrabban úgy érvelnek, hogy a hitek, szemben a cselekvéssel, nincsenek alávetve akaratlagos kontrollnak. Az olvasó ha akarná, akkor sem tudná azt hinni, hogy ebben a pillanatban éppen úszik. De ha úszni akarna, akkor már venné is a fürdőruháját, és indulna az uszodába. Wright szerint azonban az érv félrevezető, mert episztemikusan helyes hiteket állít szembe erkölcsileg semleges cselekedetekkel. Az episztemikusan erényes megismerő, akinek természetévé vált, hogy hiteit helyesen alakítja ki, nem képes ezen változtatni. Az olvasó, aki vélhetően bizonyos fokig episztemikusan erényes, valóban nem tudja azt hinni, hogy nem olvas. Csakhogy az erkölcsileg erényes emberrel ugyanez a helyzet: nem tud a természetével ellentétesen viselkedni. Ha szembetalálkozik egy barátjával, nem képes köszönés helyett képen törölni. Ténylegesen akkor tudunk csak tetszésünk szerint dönteni, ha erkölcsileg semleges cselekedetről van szó. Az episztemikus szférában talán a képzelet tekinthető semlegesnek – sem erényesnek, sem bűnösnek –, s ebben ugyanúgy képesek vagyunk akaratlagos kontrollra, mint a cselekvés szférájában: ha akarom, azt képzelem el, hogy rocksztár vagyok, ha akarom, azt, hogy püspök.

Gilbert és Pilchman nem a hit-elfogadás-megkülönböztetés megalapozottságát vitatják, hanem azt, hogy ez értelmesen kiterjeszthető a csoport szintjére. Érvelésük a már korábban ismertetett nézeten alapul, hogy a csoportos hitet a közös elkötelezettség hozza létre. Nevezzük az így körülhatárolt jelenséget csoportos hit*-nek, azt kifejezendő, hogy nem vesszük adottnak, hogy a szó szigorú értelmében hitről van szó.

Tekintsük először a vasúti fülkében ülők esetét, akik csoportosan hiszik*, hogy meleg van. Ez a csoportos hit* nem jöhet létre a csoport akaratából, mivel a csoport mint csoport korábban nem létezik, hiszen éppen a csoportos hit avatja a fülkében ülőket csoporttá. Ha pedig a csoportos hit* nem akaratlagos döntés eredménye, akkor nem lehet elfogadás.

Másodszor vegyük azt az esetet, amikor egy tanszéki értekezleten, amelyen a tanszék elismertségének növeléséről van szó, a tanszékvezető ezt mondja: „Azt kell hinnünk, hogy az egyik legjobb tanszék vagyunk a világon." A tanszék tagjai jóváhagyóan bólogatnak és hümmögnek. Az ily módon létrejövő csoportos hit*-et a már előzetesen létező csoport akarata hozza létre. Ebből következően a csoportos hit* nem hit.

Ha a csoportos hit* nem elfogadás, de nem is hit, az a szerzők szerint azt mutatja, hogy ez az eredendően az egyénekre szabott megkülönböztetés a csoport szintjén nem alkalmazható. Számomra úgy tűnik, hogy az érvekből egy másik konklúzió is levonható volna, nevezetesen hogy a csoportos szinten is tehetünk különbséget hit és elfogadás között: van olyan csoportos hit*, amely hit, és van olyan, amely elfogadás. Gilbert és Pilchman valószínűleg azért hajlanak inkább az egyéni és a csoportos szint közötti különbség hangsúlyozására, mert így könnyebben kikerülhetik azt a nehézséget, hogy míg az egyének esetében a kijelentésben való hit együtt jár azzal, hogy a kijelentés igaznak tűnik számunkra, ez az „igaznak tűnés" a csoport szintjén nehezen értelmezhető. Ebből a szempontból Gilbert és Pilchman javaslata ígéretesebb Wrighténál. A sztoikus felfogásban ugyanis szerepet játszik a spontán igaznak tűnés – ez az, amit a sztoikusok benyomásnak neveztek, s így jogos a kérdés, hogy egy csoport egészének hogyan lehetnek benyomásai.

Végül pár szó a kötetben szereplő többi írásról. Alvin Goldman évtizedek óta töretlen népszerűségű megbízhatóság-elméletét próbálja kiterjeszteni a csoportos hitekre. Elképzelése szerint egy csoportos hit akkor igazolt, ha az aggregációs folyamat, amelynek révén a csoport tagjainak egyéni hiteiből csoportos hit lesz, megbízható, azaz magas statisztikai valószínűséggel eredményez zömmel igaz egyéni hitekből igaz csoportos hitet.

Jennifer Lackey amellett érvel, hogy ha valamit egy csoport tanúbizonysága révén tudunk, akkor tudásunk forrása nem maga a csoport, hanem a csoport álláspontját közvetítő egyén.

David Christensen egy olyan kérdést vizsgál csoportos kontextusban, amely – a csoportos ismeretelmélet mellett – napjainkban az egyik legtöbbet tárgyalt ismeretelméleti téma. A kérdés arra vonatkozik, hogy a hozzánk hasonlóan tájékozott és kompetens megismerőkkel való makacs nézetkülönbség aláássa-e saját nézeteink igazoltságát. (Erről lásd Tőzsér János írását a kötetben: A filozófia filozófiája, 292–299.) Christensen az egyik élharcosa annak az álláspontnak, hogy a nézetkülönbség ténye, amennyiben nincs független bizonyítékunk a másik fél episztemikus alsóbbrendűségére, csökkenti álláspontunk alátámasztottságát. Jelen írásában amellett érvel, hogy a csoportos véleménykülönbség alapesetben erősebb okot ad a saját álláspontunk megkérdőjelezésére, mint az egyének közötti véleménykülönbség.

Ernest Sosa írása, amely inkább a társas, mintsem a csoportos ismeretelmélet körébe tartozik, a tudás értékéről és a tudás által megkövetelt megbízhatóság fokáról a tudás társas jellege révén kíván számot adni. Álláspontjának a lényege, hogy bár különböző szituációkban hiteinktől különböző szintű megbízhatóságot várhatunk el – amikor a tévedésnek nincsenek súlyos következményei, alacsonyat, amikor súlyos következményei vannak, magasat –, a tudáshoz megkövetelt bizonyosság egyforma. Ennek ez a magyarázata, hogy a megbízhatóság fokát a közösség igényei szabják meg: információcserélő lények vagyunk, s az az érdekünk, hogy a pillanatnyi szituációtól függetlenül joggal támaszkodhassunk az egymástól kapott információkra.

Az utolsó két tanulmány, melyeket Rachael Briggs, Fabrizio Cariani, Kenn Easwaran és Branden Fitelson, illetve Christian List jegyez, visszavisz bennünket a diszkurzív dilemma problémaköréhez. Láttuk, hogy a többségi elv bizonyos körülmények között ellentmondásra vezet. A kérdés az, hogy ha az egyéni álláspontokat a többségi elv alapján összegezzük, van-e olyan, az ellentmondás-mentességre emlékeztető, ám annál gyengébb követelmény, amelynek eleget tehetünk. Mindkét cikk definiál egy-egy ilyen követelményt, s mindkettő megfogalmaz érveket amellett, hogy a racionalitáshoz helyesebb csupán ennek a gyengébb követelménynek a teljesülését megkövetelni.

MILYEN JOGAINK VANNAK?

Kapelner Zsolt

Miért (nem) vagyunk egyenlők?

(Do all persons have equal moral worth?
Szerkesztette: Uwe Steinhoff, Oxford University Press, 2015)

Úgy vettem észre, hogy sokan a szellemi érettség egyik ismertetőjelének tekintik, ha valaki arra a felvetésre, hogy „minden ember egyenlőnek született", cinikusan vállat vonva csak annyit mond: „hát igen, szép is lenne, de sajnos nincs így: nem vagyunk egyenlők, ideje beletörődni".

Ha végignézünk a világot velünk együtt belakó több milliárd emberen, az első és legalapvetőbb benyomásunk, hogy milyen mélységesen különbözünk egymástól. Gandhik és Hitlerek, Teréz anyák és Putyinok, Bill Gatesek és afrikai éhezők, szíriai menekültek és európai xenofóbok – különbözőbbek nem is lehetnénk. Ugyan miért gondolnánk, hogy mindannyiunkat egyenlő jogok illetnek meg, hogy mindannyiunk élete egyenlő értékkel bír, vagy hogy bármilyen egyéb szempontból egyenlők vagyunk?

Ez a sokak számára furcsa gondolat mégis évszázadok óta a nyugati morális és politikai gondolkodás alapját képezi. Ahogy a híres politikafilozófus, Will Klymicka írja ismert tankönyvében: „ha valamely [politikai] elmélet azt állítaná, hogy bizonyos embereket nem illet meg az egyenlő bánásmód a kormány részéről, hogy bizonyos emberek egyszerűen kevesebbet számítanak, mint mások, akkor a legtöbben a modern világban azonnal elutasítanák ezt az elméletet." (Will Kymlicka: *Contemporary political philosophy*, Oxford University Press, 2002, 4.)

Persze az, hogy a *legtöbb* erkölcs- és politikafilozófus elfogadja az *egyenlőség elvét*, még nem jelenti, hogy ne vethetnénk alá racionális vizsgálatnak vagy kritikának; hogy a fenti megfontolásokat, aggodalmakat ne vehetnénk komolyan. Pontosan erre vállalkozik az Uwe Steinhoff által szerkesztett *Do all persons have equal moral worth?* című kötet.

Ahogy Steinhoff a bevezetőben írja, a kötet célja, hogy megmutassa, az egyenlőség elvét „nem fogadhatjuk el egyszerűen axiómaként, amely állítólag minden ésszerű politikaelmélet kiindulópontjaként kell hogy szolgáljon." Az egyenlőség elvét problémává kell tennünk, fel kell vetnünk a vele kapcsolatos ellenvetéseket és a rájuk adható válaszokat.

Steinhoff nem titkolt célja, hogy megcáfolja az elvet, ám lelkiismeretes filozófusként ez nem akadályozza meg abban, hogy kötetében szép számmal szerepeltessen olyan szerzőket, akik védelmükbe veszik az egyenlőség gondolatát. Ez a rendkívül érdekes könyv épp ezért sajátos bepillantást enged a mai erkölcs- és politikafilozófia egyik legfontosabb, de keveset tárgyalt kérdéskörébe.

Mielőtt azonban nekiveselkednénk a kérdésnek, vajon igaz-e az egyenlőség elve, először is értsük meg, pontosan mit állít az elv. A közkeletű félreértésekkel szemben az egyenlőség elve nem azt állítja, hogy mind *egyformák vagyunk*, vagy hogy mindenki *egyforma elbánást érdemel* a kormány vagy embertársai részéről. Ronald Dworkin – talán az egyik legfontosabb kortárs egalitárius filozófus – megfogalmazása szerint az egyenlőség elve nem azt mondja ki, hogy *egyenlően*, hanem, hogy *egyenlőkként* kell bánnunk egymással.

Mit jelent ez pontosan? Az egyenlőség elve szerint minden ember *egyenlő morális státusszal* rendelkezik, azaz *mindenki ugyanannyit ér*. Mikor morális megfontolásokra kerül sor, senki érdekeinek, szempontjainak nem juttathatunk nagyobb súlyt, jelentőséget minden további igazolás nélkül.

Ez az elv sok esetben egyáltalán nem követel meg egyenlő vagy egyforma bánásmódot, épp ellenkezőleg. Ha például egy társasággal kirándulni megyünk, és akad köztünk egy mozgássérült, akkor az egyenlőség elve éppen azt írja elő, hogy nyújtsunk segítséget ennek az illetőnek – szemben testileg ép társaival. Mivel mindenkinek egyformán érdeke, hogy eljusson a célig, gyönyörködjön a természetben, stb., és mert mindenki érdeke *egyformán* számít, ezért e cél elérésének lehetőségét mindenki számára egyformán biztosítani kell. Ehhez viszont épphogy különbözőképpen kell bánnunk egymással – van, akinek segítséget kell nyújtanunk, van, akinek nem.

Miféle problémák adódnak ezzel az elképzeléssel kapcsolatban, milyen kihívásokkal kell szembenéznie az egalitáriusnak? Steinhoff kötetének szerzői két fő problémakört járnak körül. Az első arra a közkeletű megfontolásra támaszkodik, amelyet már említettünk: az emberek igenis különbözőek, a köztük lévő *empirikus variancia* pedig komoly problémát okoz az egalitárius számára. Miért?

Kezdjük kicsit messzebbről. Az egyenlőség elve azt állítja, minden ember *egyenlő morális státusszal rendelkezik*. De miért rendelkezünk *egyáltalán* bármiféle morális státusszal, szemben például a kövekkel, felhőkkel, elektronokkal? Ha belerúgok egy kőbe, azzal nem teszek morálisan elítélhető dolgot – a kőnek magának nincsenek érdekei, sem joga a testi integritáshoz, amelyet a rugdosással megsértek. Miért?

Nemigen lehet a dolognak más magyarázata, mint hogy nekünk, embereknek van egy olyan *tulajdonságunk*, amilyen a kőnek nincs, és amely *megalapozza* a morális státuszunkat. Nevezzük ezt a tulajdonságot „X”-nek. A probléma a következő: ha fenn szeretnénk tartani az egyenlőség elvét, akkor X-nek olyannak kell lennie, hogy egyrészt minden embert morális státusszal ruházzon fel, továbbá mindenkit *egyenlő* morális státusszal ruházzon fel.

Ha ugyanis X olyasmi, amiből nekem több lehet, mint neked, akkor felmerül a kérdés, hogy X miért nem kölcsönöz jelentősebb morális státuszt nekem, mint neked. Vegyünk egy példát: sokak szerint az ember morális státuszának alapja a *racionalitás* – a mérlegelésre és megfontolásra, valamint a tudatos és szándékolt cselekvésre való képesség.

Igen ám, azonban a racionalitás terén az emberek között jelentős eltérések mutatkoznak: egyesek inkább képesek érvényes megfontolásokat tenni, míg mások hibáznak a mérlegelési folyamat során, vagy nem is mérlegelnek, és irracionális módon cselekszenek. Sok embertársunk – mint az újszülöttek, a súlyos szellemi fogyatékkal élők, vagy az agykárosodás folytán visszafordíthatatlan kómába zuhant betegek – gyakorlatilag képtelenek a racionális megfontolásra.

Világos, hogy a racionalitás hogyan ruházhatna fel minket morális státusszal, szemben a kővel: nekünk van valamennyi, a kőnek nincs semennyi. A racionalitás viszont *fokozati* kérdés: miért ne kölcsönözne a fejlettebb racionalitás nagyobb morális jelentőséget egyeseknek, mint másoknak?

Az egalitárius a következő kihívással találkozik: meg kell találnia azt a rejtélyes X-et, amelynek révén nem csak hogy mi, emberek rendelkezünk morális státusszal – szemben a kövekkel –, de amely ráadásul egyenlő morális státusszal is ruház fel mindannyiunkat.

A kötet több szerzője is igen érdekes megoldást kínál erre a problémára, de szorítkozzunk most George Sher cikkére, aki egy standard egalitárius stratégiát követ: Sher azt szeretné megmutatni, hogy igenis találhatunk olyan tulajdonságot, amelyben mind osztozunk, és amelynek megléte nem

fokozati kérdés. Szerinte ez nem más, mint a *szubjektivitás*: az a tulajdonságunk, hogy sajátos, *első személyű* perspektívából tekintünk a világra; hogy a velünk történő eseményeket *megéljük*, szubjektív benyomásokat szerzünk velük kapcsolatban.

A szubjektivitás – úgy tűnik – nem fokozati kérdés: valakinek vagy van első személyű perspektívája a világra, vagy nincs. Ez azonban talán még nem elég ahhoz, hogy az egalitárius megfeleljen a fenti kihívásra. Richard Arneson szerint az ilyen típusú egalitárius válaszok rendre ugyanabba a dilemmába ütköznek: vagy kiderül, hogy a szóban forgó tulajdonság mégiscsak fokozati kérdés, vagy arra jutunk, hogy nem alkalmas a morális státusz megalapozására.

Arneson Sher elméletét is így támadja: először is, ha közelebbről megnézzük, kiderül, hogy valójában a szubjektivitás összetevői is fokozatosságot foglalnak magukban. Az élmények lehetnek összetettebbek vagy kevésbé összetettek, gazdagabbak vagy szegényebbek. Másrészről még ha nem is így volna, akkor is kétséges, hogy a szubjektivitás puszta jelenléte máris morális státusszal ruházna fel bárkit.

Elképzelhető (a példa nem Arnesoné), hogy szegényes érzékszervein keresztül egy földigiliszta is valaminő szubjektív benyomást szerez a világról, *élményeket* él át, ez azonban még aligha ruházná fel *ugyanazzal* a morális státusszal, mint egy emberi lényt. Ha felmerülne a kérdés, hogy a gilisztát vagy egy kisgyereket mentsünk ki egy lángoló épületből, aligha mondhatnánk, hogy a két élőlény érdekeinek egyenlő megfontolást kell adnunk *pusztán* azért, mert mindketten rendelkeznek szubjektív benyomásokkal.

De tegyük fel, hogy sikerül megfelelő tulajdonságot találnunk, amely képes megalapozni az egyenlőség elvét. Az egalitárius még ekkor sem dőlhet hátra. A másik ismert ellenvetés szerint ugyanis az egyenlőség elve, még ha igaz is, akkor is teljes mértékben *irreleváns* a morális és politikai gyakorlatunkra nézve. Az elv semmiféle útmutatóval nem szolgál számunkra arra nézvést, hogyan kell viselkedünk egymással, miféle kötelességeink vannak – mint ilyen, az elv erkölcsfilozófiai szempontból tartalmatlan, üres.

Ezt a legmélyenszántóbban talán éppen Steinhoff írása mutatja be. A szerző sorra veszi az egyenlőség elvének számos különböző értelmezését, és igyekszik mindegyikről megmutatni, hogy tarthatatlan. Bár Steinhoff

úgy véli, magát az egyenlőség elvét cáfolja meg ezzel, véleményem szerint azonban inkább arra mutat rá, hogy önmagában az elvből nem vonható le semmifajta normatív következtetés.

Hogy megértsük, miért, induljunk ismét kissé távolabbról. Ahogy korábban láttuk, az egyenlőség elvével nincs ellentmondásban az az állítás, hogy bizonyos emberekkel *másként kell bánnunk*, mint másokkal. A bűnözőket börtönbe zárhatjuk, a jeles tudósokat kitüntethetjük, a jó dolgozókat előléptethetjük – ez még önmagában nem tagadása az egyenlőség elvének. A lényeg, hogy ezeket az egyenlőtlen eljárásokat képesek legyünk *megfelelően igazolni*.

Mi számít azonban megfelelő igazolásnak? Egy nagyon kifacsart helyzetben akár egy rasszista is állíthatná, hogy hisz az emberek közti egyenlőségben: „persze, *alapesetben* minden ember egyenlő – így a rasszista –, de mind tudjuk, hogy vannak olyan további körülmények, amelyek igazolhatják az egyenlőtlen bánásmódot. Például a bűnöző bűntette indokolhatja, hogy másként bánjunk vele, mint az áldozatával. Mármost szerintem a bőrszín vagy a származás is ilyen körülmény, amely bizonyos emberek esetében felülírja az egyenlőség elvét".

Azt, hogy ez az érvelés nem tartható, nem az egyenlőség elve mutatja meg. Ez az elv ugyanis nem szól arról, hogy az egyenlőtlen bánásmód mely igazolásai elfogadhatók és melyek nem. Ezt független morális alapelvek segítségével kell megmutatnunk, amelyekből következik, hogy a faji és etnikai megfontolásokra épülő igazolások nem írhatják felül az egyenlőség elvét, mivel a származás és a bőrszín erkölcsi szempontból lényegtelenek.

Ha azonban vannak ilyen, az egyenlőség elvétől független morális megfontolásaink, akkor mi szükség az elvre egyáltalán? Ha képesek vagyunk az elvtől független morálfilozófiai eszmefuttatások segítségével belátni, hogy a faji, nemi, származás szerinti diszkrimináció helytelen, hogy a háborús övezetekből érkezőknek joguk van a menekültstátuszra, és így tovább, akkor mi szükségünk arra a további megfontolásra, hogy *minden ember egyenlő*?

Különösen akkor, ha ezt az elvet a hétköznapi morális gyakorlatban rendre felülírjuk: nem bánunk egyenlően bűnözőkkel és áldozatokkal, a kormány nem tartozik egyenlő kötelezettségekkel állampolgárok és külföldiek felé, egy anyának is mások a kötelességei saját gyereke és mások gyerekei felé – és az egalitárius szerint is jól van ez így. Akkor mégis miért

kötjük az ebet a karóhoz, és tartunk ki az egyenlőség üres és következmények nélküli dogmája mellett?

Úgy gondolom, Steinhoff felvetései komoly kihívást jelentenek az egalitárius számára, ám a helyzet koránt sem reménytelen. Egyrészt igenis vannak olyan filozófiai kérdéskörök, amelyek esetében az egyenlőség elve fontos szerepet játszik a filozófiai érvmenetben: ilyenek például a demokrácia és a disztributív igazságosság bizonyos elméleteihez kapcsolódó érvek; ezek áttekintésére itt nincs lehetőségünk.

Egy másik, véleményem szerint hathatósabb ellenvetés Steinhoff érvével szemben a következő: az egyenlőség elve igenis mond valamit arról, hogy az egyenlőtlen bánásmód mely igazolásai elfogadhatók és melyek nem. Steinhoff elemzése során úgy használja az egyenlőség elvét, mintha az azt határozná meg, hogy egy bizonyos valami – morális érték, méltóság, tisztelet stb. – miként oszlik meg az emberek között (tudniillik egyenlő módon). Leegyszerűsítve: mintha az elv azt állítaná, hogy a hátára erősített metafizikai batyuban minden ember ugyanúgy egy kiló morális értéket hordoz, se többet, se kevesebbet.

Ez az elv egyik kézenfekvő értelmezése, ugyanakkor, mint Héctor Wittwer kötetbeli cikke helyesen megmutatja, a tényleges morális gyakorlatban szinte soha nem hivatkozunk az egyes emberek által „hordozott" erkölcsi értékre – már amennyiben ennek a fogalomnak van bármi értelme egyáltalán.

Az elv egy másik – az én szívemnek sokkal kedvesebb – értelmezése szerint valójában egész másról szól. Jelesül arról, hogy erkölcsi ítéleteink meghozatalakor miféle indokokat és érveket tarthatunk elfogadhatónak. Minden ember egyenlő morális státusszal rendelkezik – ez azt jelenti, hogy tetteink morális igazolásakor nem folyamodhatunk olyan érvekhez, amelyek arról szólnak, hogy bizonyos emberek értékesebbek másoknál, érdekeik nagyobb súllyal esnek a latba, mint a többiekéi, pusztán azért, mert ők azok, akik.

Egy példa: ketten fuldokolnak a tóban. Mikor azt fontolgatjuk, melyiküket mentsük ki (feltéve, hogy csak az egyiküket tudjuk kihúzni a vízből), számos szempont szóba jöhet: melyikük van közelebb hozzánk, kit van nagyobb esélyünk kimenteni stb.? De az nem lehet szempont, hogy egyikük többet ér a másiknál; hogy egyikük szempontjai, érdekei, joga az élethez, vágya, hogy ne fulladjon meg, többet számít, mint a másiké. Az ilyen fajta morális megfontolások érvénytelenek.

Az egyenlőség elve eszerint nem arra való, hogy segítségével egy bizonyos valamit – erkölcsi értéket, tiszteletet, méltóságot stb. – egyenlő mértékben osszunk szét az emberek között. Steinhoffnak igaza van abban, hogy ezek tekintetében koránt sem vagyunk egyenlők: egy anya semmilyen értelemben nem tartozik ugyanazzal a tisztelettel a gyerekének és a gyerekére támadó gyilkosoknak. Kétségtelenül más jogok illetnek meg ártatlan embereket és háborús bűnösöket.

Az egyenlőség elvének az a funkciója, hogy e különbségek *igazolása* közben bizonyos típusú erkölcsi okfejtéseket és indokokat – melyek az egyéni vagy csoportidentitásra alapulnak, és semmi másra – *letiltson*. Ennek pedig igenis komoly következményei vannak arra nézve, hogy miféle egyenlőtlenségeket fogadhatunk el és milyeneket nem: a rasszista fent bemutatott eszmefuttatása például egyértelműen szemben áll az egyenlőség elvének ezen értelmezésével.

Meglehet persze, hogy az elv ezen védelme sem kikezdhetetlen, és az egalitáriusok végül talán alulmaradnak a Steinhoff és más kötetbeli szerzők képviselte álláspontal szemben. Kiderülhet, hogy az egyenlőség elve nem több, mint puszta *retorika*. Különösebb elméleti következmények nélküli *puszta állásfoglalás*; válasz arra a kérdésre, hogy az elfogadható politikai elméleteknek milyen formát kellene ölteniük. Még ha így lenne is azonban, be kell látnunk: olyan időket élünk, amikor az ilyen állásfoglalások életbevágóan fontosak.

Szántó Veronika

Ghánától Jénáig és vissza: naturalizmus, biológia és a modern rasszizmus születése

(Justin E. H. Smith: Nature, human nature, and human difference. Race in early modern philosophy. Princeton University Press, 2015)

Ül a kocsmában a francia, a skót és a német. Megszólal a francia: – Nagyon úgy tűnik, hogy *az emberek éppúgy különfélék, mint a fák; a körtefa, a fenyőfa, a tölgyfa és a barackfa nem ugyanattól a fától származik, ahogyan a szakállas fehérek, a gyapjas négerek, a sörényes sárgák és a szakálltalan emberek sem ugyanattól az embertől származnak... A fákhoz hasonlóan minden emberi fajnak megvan a maga megkülönböztető jegye. A négerekben ez nem más, mint az a nyálkahártya, amit a természet az izmok és a bőr közé iktatott. Ha valaki szeretne felboncoltatni magának egy négert (úgy értem, miután már meghalt,* hehe), *az meggyőződhet róla, hogy ez a réteg tetőtől talpig fekete, mint a tinta... Az értelmi szintjük is bámulatos különbséget mutat a többi emberfajéhoz képest. Ez megmagyarázza, hogy a négerek miért lettek más emberek rabszolgái, miért adják-veszik őket Afrika partjain, akár az állatokat. – Hajlok a gyanúra –* helyesel a skót –, *hogy a feketék természettől fogva alacsonyabb rendűek, mint a fehérek. Aligha élt valaha is civilizált nemzet, vagy akár a tettek vagy az elmélet terén kiváló egyén, akinek ilyen lett volna a bőre színe. Hallom, Jamaikában tényleg van egy néger, akit jó képességű és művelt embernek tartanak; de valószínű, hogy valójában szerény teljesítmények miatt járnak a csodájára olyanformán, mint egy papagájnak, amiért képes néhány szót tisztán kiejteni.* – Ahogy mondod, cimbora – riad fel szendergéséből a német. – *Afrika négerei természettől fogva képtelenek az idétlennél emelkedettebb érzésre. A feketék százezrei között, akiket saját hazájukból máshová hurcoltak, még ha sokuk el is nyerte szabadságát, soha egyet sem találtak, aki akár a művészetekben, akár a tudományokban, akár bármi másban, ami dicséretünket kiérdemelné, bármi nagyot mutatott volna föl.* Nemrég olvastam ugyan egy *néger ácsr*ól, aki állítólag mondott *valami megfontolásra méltót, csakhogy – röviden szólva – ez a fickó a talpától a feje búbjáig fekete volt, nyilvánvaló bizonyítékaként annak, hogy amit mondott, az okvetlenül ostobaság.*

Mindez természetesen nem vicc – annak durva lenne. A dőlt betűvel szedett részek mind a felvilágosodás filozófiájának legfényesebb csillagaitól származó idézetek: Voltaire-től, David Hume-tól és Immanuel Kanttól. Persze közvetlen szövegkörnyezetükből és az életművek tágabb összefüggéseiből kiragadott részletekről van szó, a valóságban sokkal árnyaltabb a kép – Kant például idővel egyre kisebb jelentőséget tulajdonított az emberi rasszok közötti fizikai különbségeknek. Az sem kétséges, hogy a megidézett szerzők között korántsem volt tökéletes az egyetértés, számos ponton különbözőképpen vélekedtek az emberek sokféleségéről. Ám ha a nézeteik nem teljesen azonosak is, a nyelv, amelyen megosztották azokat közönségükkel, kétségtelenül közös. A biológiai kategóriák alkalmazása és az azoknak tulajdonított magyarázó szerep, a természettől adott, megváltoztathatatlan különbségek posztulálása magától értetődőnek tűnt számukra, és előttünk sem ismeretlen. A modern, biológiai vagy tudományos rasszizmus nyelve ez. Pedig alig egy évszázaddal korábban ez a nyelv még nem létezett. Hogyan jött létre és miért? Ezt a kérdést vizsgálja Justin E. H. Smith filozófiatörténész *Nature, human nature, and human difference. Race in early modern philosophy* című könyvében. Smith azokat az eszmetörténeti fejleményeket elemzi, amelyek a sajátosan modern rasszizmus létrejöttét lehetővé tették.

Smith nem azt állítja, hogy a rasszizmus a 18. században jött létre. Legalábbis kétséges, hogy volt-e olyan időszak az emberi faj történetében, amikor a saját csoporttól eltérő kinézetű, életmódú, kultúrájú embercsoportok megkülönböztetése, erkölcsi megbélyegzése, olykor akár dehumanizálása ne lett volna ismert gyakorlat. Az emberiséget néhány nagy, egymástól világosan elhatárolható, tapasztalati úton meghatározott biológiai paraméterekkel definiált kategóriára felosztó „rassztudomány" azonban viszonylag kései fejlemény a nyugati gondolkodás történetében. Smith szerint azok a fogalmi, gondolkodásmódbeli változások, amelyek ennek az állítólagos tudománynak a létrejöttét lehetővé tették, a 17. század végén jelentek meg, és a 18. század második felére teljesedtek ki. Maga a „rassztudomány" vagy – ami ugyanazt jelenti – „tudományos" rasszizmus népszerűsége a 19. században ível fel, és a legszélsőségesebb megnyilvánulási formái is csak jóval a felvilágosodás kora után jelennek meg – ezek a

fejlemények kívül esnek a könyv keretein. Smith úgy véli, a tágan értelmezett felvilágosodás – meglehetősen kétes értékű – eredményei a rasszizmus történetének szempontjából azért bírnak különös jelentőséggel, mert a 18. századi „liberális rasszizmus" szolgáltatta a legfontosabb fogalmakat és módszereket a későbbi, illiberális rasszizmusok számára, és mert napjaink *mainstream* rasszizmusa inkább mutat rokonságot a felvilágosodás liberális rasszizmusával, mint a 19–20. századi *hardcore* rasszisták ideológiai és valóságos ámokfutásával.

De mi is az a liberális rasszizmus, azaz pontosan minek is a történetével foglalkozik Smith könyve? Smith a kifejezést Richard Popkintól veszi át, és arra felfogásra utal vele, amely szerint az európai ember kultúrájának kell modellként szolgálnia az emberiség egésze számára, így biztosítva azt, hogy a felvilágosult szellem térhódítása révén végül valamennyi nép európaivá váljon. A liberális rasszizmus önmagában véve tehát nem is rasszizmus, csakhogy a vállalkozás – ha nem is szükségképpen, de tényszerűen – tartalmaz egy végzetes önellentmondást. Miközben a felvilágosult filozófus – aki számára az antropológia a legteljesebb mértékben filozófiai diszciplína, amely végső soron a fenti program szolgálatában áll – a modern taxonómia vívmányaival felfegyverkezve számba veszi, rendszerezi és leírja a világ különféle népeit, óhatatlanul létrehozza és rögzíti azokat a kategóriákat, fogalmakat és gyakorlatokat, amelyek megteremtik az esszencializáló, illiberális rasszizmus módszertani és ideológiai alapjait. Az önellentmondás már Kant, Blumenbach és más liberális rasszisták írásaiban is megmutatkozik: míg explicit módon kiállnak az emberiség egysége és egységes származása (a monogenezis) mellett, és minden fizikai változatosságot a környezeti tényezők, a klimatikus viszonyok, életmódbeli sajátosságok számlájára írnak, a különböző rasszokról mégis hajlamosak úgy beszélni, mint egymástól lényegileg különböző, egyszer s mindenkorra adott csoportokról, amelyeket biológiai különbségek definiálnak. A rassztipológiák realitásgeneráló ereje figyelemreméltó: Smith meggyőzően mutatja be, hogy az emberi nem egységének absztrakt ideálja és a reverzibilis környezeti adaptáció elmélete milyen kevéssé gátolja meg a liberális rasszistát abban a törekvésében, hogy az emberi fajt különálló természetes fajtákra bontsa, és hagyja, hogy a tipológia felállításában használt kritériumok – Kantnál kvalitatív jellegek, míg a modern, statisztikus szemléletű rasszizmus előfutárának is tekinthető Blumenbachnál inkább kraniometriai paraméterek – az elhatárolt embercsoportok esszenciális tulajdonságaiként tűnjenek fel.

Éppen ezért Smith érdeklődésének középpontjában nem egy jól leírható, koherens elmélet, a „tudományos" rasszizmus valamilyen tézisszerűen összefoglalható változata áll, hanem azok a filozófiai előfeltevések és tudományos fejlemények, amelyek lehetővé tették a rasszizmus sajátosan modern diskurzusának létrejöttét. A diskurzus soha nem volt koherens, viszont annál vonzóbb sokak számára. A történész nem idegenkedik attól, hogy ennek a látszólagos ellentmondásnak a feloldását az evolúciós pszichológiában és a kognitív tudományban keresse. Ezek szerint az emberi elmét akképp kondicionálta az evolúció, hogy az élőlényeket fix, egymástól élesen elváló kategóriákba, természetes fajtákba rendezze. Ez a naiv pszichológiai esszencializmus az alapja a népi [*folk*] taxonómiáknak, amelyek – legalábbis a rendszertani hierarchia alján – olykor valóban meglepő egyezést mutatnak a tudományos rendszertan felosztásával. Az, hogy az elme az embereket is hasonlóképpen csoportosítja, valószínűleg ugyanennek a kognitív hajlamnak az inadekvát tárgyra való alkalmazása. Smith úgy látja, hogy – talán meglepő módon – az evolúciós pszichológia és a kulturális antropológia (vagy éppen a posztkolonialista kritika) társadalmi konstruktivizmusának következtetései a rasszkérdésben nem összeegyeztethetetlenek. A kognitív tudomány és a konstruktivizmus egyaránt arra a következtetésre jut, hogy a rassz-esszencializmus nem a valóság helyes reprezentációja, hanem rossz tudomány – vagy reflektálatlan, ösztönös elmeműködésünk eredménye, vagy éppen egy társadalmi gyakorlat igazolására létrehozott, az objektivitás hamis látszatával felruházott mentális konstrukció, esetleg mindkettő egyszerre. Smith szerint azonban mind a kognitív antropológia, mind az ideológiai motiváció aluldeterminálja, hogy egy konkrét időben és helyen a rasszizmus milyen megjelenési formái válnak dominánssá. Meglehet, az emberi elme természetéből következően hajlamos rassz-szerű csoportokat képezni, és meglehet, a transzatlanti rabszolga-kereskedelem ideológiai megalapozásért kiáltott – de miért éppen a biológia lett az új „rassztudomány" alapja? Smith szerint erre csak a történeti megközelítés bevonásával adható kimerítő válasz, és így a filozófiatörténet a kognitív tudománnyal és a releváns társadalomtudományokkal együttműködve, az azok által megválaszolatlanul hagyott kérdéseket megválaszolva járul hozzá a modern rasszizmus jobb megértéséhez.

Smith szerint két kulcsfontosságú eszmetörténeti folyamat vezetett a biológiai rasszizmus felemelkedéséhez: a metafizikai dualizmus hanyatlása és a naturalizmus térhódítása. Mindaddig, amíg a halhatatlan, racionális lélek megőrizte az emberi lényeg hordozójának státuszát, az emberi lények között tapasztalható, pusztán a felszínt érintő fizikai-biológiai variancia aligha szolgálhatott az emberiségen belüli fundamentális különbségek alapjául. Smith szerint a karteziánus filozófia ezért immunis a rasszizmussal szemben. Az embert a természet részeként, nem pedig valamilyen kitüntetett ontológiai státuszú lényként értelmező naturalista megközelítések először vallási eretnekségek formájában jelentkeztek. A különböző földrészek lakosságának különböző – részben naturalisztikus – eredetet tulajdonító, 16–17. századi poligenetikus elméletek inkább értelmezhetőek a zsidó-keresztény eredettörténet és rajta keresztül a kinyilatkoztatás autoritása ellen intézett kihívásként, mint az ember eredetére vonatkozó tudományos-naturalista elméletekként. A módszertani naturalizmus talaján álló tudományos rendszertan emberre való kiterjesztése azonban olyan – a tudományos objektivitás látszatával felruházott – rassz-tipológiákat eredményezett, amelyek koránt sem bizonyultak ártatlan katalogizálásnak.

Az ember természetének a biológiai jellemzőibe történő bekódolása szinte észrevétlenül, látványos fordulatok és botrányok nélkül ment végbe. A könyv tulajdonképpen ennek a folyamatnak néhány aspektusát és állomását mutatja be epizódszerűen (ami időnként az esetlegesség érzetét kelti az olvasóban) a korai poligenetikus elméletektől a biogeográfia kezdetein át a tizennyolcadik század második feléig. A rasszizmus addigi története szempontjából Linné, Kant és Blumenbach rassztipológiái jelentik a végkifejletet, a 19. századra előretekintve pedig a vég kezdetét. Szerves kapcsolat híján az univerzalista filozófia észrevétlenül kopik ki a taxonómiai konstrukció mögül, és a rasszizmus felszabadul a humanisztikus megfontolások gátja alól. A kocsmapultot immár Gobineau, Chamberlain és a nagyreményű német rassztudósok támasztják.

A könyvnek szerencsére nemcsak antihősei vannak, hanem hősei is. Ha netán azzal mentegetnénk a felvilágosodás idézett bajnokait, hogy saját meggyőződéseinket számon kérni rajtuk nem csupán történetietlen hozzáállás, hanem meglehetősen igazságtalan is, jusson eszünkbe, hogy mindvégig adott volt az alternatív szemlélet. Smith szerint ez nem más, mint Leibniz filozófiája. A Leibnizről szóló fejezet a többi fejezethez viszonyítva aránytalanul terjedelmes és részletes, ami azonban nemcsak a szerző tudományos érdeklődésének és nyilvánvaló szimpátiájának tulajdonítható, hanem annak, hogy a leibnizi filozófia az emberi sokféleséget és a kulturális partikularitást valóban hatékonyan és sokrétűen képes integrálni. Ha a leibnizi program nem más, mint az egység felmutatása a sokféleségben, akkor nem csupán a filozófus csillapíthatatlan érdeklődése válik érthetővé a legkülönfélébb népek, szokások és nyelvek iránt, hanem az a meggyőződése is, hogy a különféle nyelvi kultúrák – az emberiség diverzitásának Leibniz szerint egyetlen figyelemre méltó aspektusa – ugyanannak az egyetemes racionalitásnak a lokális megnyilvánulásai. Leibniz lokális racionalitások iránt érzékenysége abban is kifejezésre jut, hogy úgyszólván ő az egyetlen a korszakban, aki komolyan veszi a nem európai népek tudását, elsősorban azok etnobotanikai ismereteit. (A kérdést nem csak a botanikai imperializmusban rejlő lehetőségek miatt lehet túlzás nélkül államérdeknek nevezni: XIV. Lajos hasmenésének elmulasztásán például a kor legkiválóbb orvosai fáradoztak sikertelenül, mígnem egy bizonyos Helvétius doktor, a filozófus Helvétius nagyapja csodát nem tett a Dél-Amerikából importált ipekauánagyökér-főzettel.)

Smith könyvének legérdekesebb fejezete Anton Wilhelm Amóról, a rabszolgából lett filozófusról szól. Amo a mai Ghána területén született 1703 táján. Korán rabszolgakereskedők kezére került, de gazdája, egy felvilágosult német arisztokrata felszabadította, és védencét a legjobb oktatásban részesítette. Így lett Amo a hallei, wittenbergi és a jénai egyetemek hallgatója, majd oktatója. Az egyetemek kezdetben szívélyesen fogadták, származása legfeljebb érdekességszámba ment. A wittenbergi egyetem rektora Amót az észak-afrikai klasszikus kultúra Szent Ágoston, Tertullianus és Terentius nevével fémjelzett hagyományának örököseként üdvözölte. Amo legfontosabb, latin nyelven írt 1734-es filozófiai traktátusának programja a karteziánus dualizmus radikalizálása. A lélek szenvedélymentessége mellett érvel: szerinte a léleknek nincsenek szenvedélyei, mivel tiszta aktivitás: egyetlen tevékenysége a gondolkodás. Amo tehát kizárja a test–lélek-interakciót, a két szubsztancia viszonyát inkább a leibnizi parallelizmus szerint képzeli el. A test és lélek története egymással tökéletes harmóniában, de egymástól okságilag függetlenül bomlik ki. Smith meggyőzően érvel amellett, hogy Amo elköteleződése a leibnizi séma mellett nem teljesen független sajátos helyzetétől. Amo környezetében még nagyon is érezhetők voltak a ko-

rábban lezajlott Leibniz-Stahl-vita utóhatásai. Az animista Stahl Leibniz ellenében amellett érvelt, hogy a lélek közvetlenül felelős a test állapotaiért, végső soron az ember egészségi és morális állapotáért egyaránt. Tézise azt implikálja, hogy az emberi testről közvetlenül leolvasható az erkölcsi minőség: olyan gondolat ez, amely majd szintén a 19. században válik aggasztóan népszerűvé. Smith szerint Amo – kimondatlan – leibniziánus irányultsága ennek fényében különös értelmet nyer. Emlékezzünk rá, hogy Leibniz szerint a test morfológiája semmiféle útmutatással nem szolgál az emberi természetről, amelynek egyetlen valódi lókusza a halhatatlan lélek.

Amo 1748-ban elhagyta Németországot, visszatért Ghánába, és pár év múlva meghalt. Döntésének okairól csak sejtéseink lehetnek. Nem sokkal távozása előtt megjelent egy gúnyvers egy Amo nevű „tudós mórról", aki beleszeretett egy bizonyos Astrine kisasszonyba, de a mór „alantas természete" miatt nem lehetett méltó a német hölgy kegyeire. A költemény szerzőjének láthatóan nem esett nehezére a külső megjelenésről az erkölcsi minőségre való következtetés; és hát nem maga Immanuel Kant mondja azt nem sokkal később, hogy a néger ács fekete volt, *tehát* ostobaságokat beszélt?

A következő évszázadban a test-lélek-dualizmus további hanyatlásának lehetünk tanúi, és tudományos körökben az általános emberi lényegre való hivatkozás egyre inkább csak fölényes mosolyt vált ki. Tudjuk jól, hogy antirasszizmus nem a dualizmussal együtt áll vagy bukik, de a rasszizmus nagy korszaka mégiscsak ezután következett, és különböző alakváltozataiban napjainkig velünk él. Többek között talán éppen azért, mert a rasszizmusnak ez az állandósága és sokféleségében megnyilvánuló egysége maga is a változatlan és egyetemes emberi természet manifesztuma.

Felhasznált fordítások:

David Hume: A nemzeti sajátosságokról. Fordította: Takács Péter. In *David Hume összes esszéi*, I., Atlantisz, Budapest, 1992., 195–212.
Immanuel Kant: Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről. Fordította: Czeglédi András. In Immanuel Kant: *Prekritikai írások*, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003., 285–336.

Réz Anna

Mindannyian szexisták vagyunk

(Michael Brownstein – Jennifer Saul [szerk.]: Implicit bias and philosophy. 2. kötet: Moral responsibility, structural injustice, and ethics. Oxford University Press, 2016)

Donald Trump váratlan győzelme a 2016-os amerikai elnökválasztáson olyan publicisztikadömpinget indított útjára a baloldali/progresszív/liberális sajtóban, amelynek feldolgozása önmagában is tisztes feladat. Az általános apokalipszishangulatban először a jóérzésű sopánkodók szólaltak meg, akik a progresszió bukásán lamentáltak, és nem győzték kárhoztatni az amerikai nép láthatóan kiirthatatlan rasszizmusát és szexizmusát. Később más szereplők árnyalták a képet, felvetve annak lehetőségét, hogy ugyan a megválasztott amerikai elnök kétségtelenül idegengyűlölő és szexista, talán mégsem *ezért* nyerte meg a választást. Erre hivatkozva az úgynevezett alternatív baloldal [*alt-left*] képviselői önreflexióra szólították fel a liberális-progresszív oldalt, amely – állították – saját identitáspolitikai ágendáját erőltetve megfeledkezett a munkásosztály materiális valóságáról. Az alternatív jobboldal [*alt-right*] érveléséhez hasonlóan óva intettek mindenkit, hogy a politikai korrektség zászlaja mögé bújva furkósbotnak használják a rasszizmus és a szexizmus vádját, ezáltal elfedve-elhallgattatva a Trump-szavazók *valós* problémáit (hogy melyek is lennének ezek, nem derült ki egyértelműen). Erre a progresszió védelmezői csöndesen megjegyezték, hogy ha valaki másodrendű állampolgárnak tekinti a nőket, és jogokat vonna meg emberektől pusztán a bőrük színe miatt, akkor az illető definíció szerint szexista és rasszista. Ezt ilyenformán az ellenoldal sem tagadhatta, mégis kitartott amellett, hogy valamilyen morális vagy praktikus okból nem helyénvaló lerasszistázni és -szexistázni több tízmillió amerikait.

Bármilyen friss is a Michael Browstein és Jennifer Saul szerkesztette *Implicit bias and philosophy* című kétkötetes antológia, mindezen fejleményekről a kötet szerzői még nyilvánvalóan nem tudhattak. Mint ahogy arról sem, hogy Donald Trump beiktatása után hét hónappal már vállaltan náci amerikai állampolgárok fognak halálra gázolni antifasiszta tünte-

tőket egy amerikai város utcáin. Az *Implicit bias and philosophy* második kötetében, amely az implicit előítéletekkel kapcsolatos erkölcs- és politikafilozófiai tárgyú írásokat tartalmazza (az első kötet a téma metafizikai, ismeretelméleti és nyelvfilozófiai aspektusaival foglalkozik), még diadalmaskodik a progresszió. A társadalom (de legalábbis azok a nyugat-európai és észak-amerikai országok, amelyekben a kötet szerzői élnek, vagy legalábbis ezen országok egyetemi tanszékei) egybehangzóan elítélik a szexista és rasszista megkülönböztetés minden formáját, következésképpen minden ember (de legalábbis minden nyugat-európai vagy észak-amerikai egyetemi ember) abban érdekelt, hogy ne viselkedjen diszkriminatívan. Vagy azért, mert ez amúgy is ellentmond az értékrendjének, vagy „pusztán" azért, mert az ilyen viselkedést a közösség szankcionálja.

De miért viselkedne előítéletesen valaki, ha egyszer – saját bevallása szerint – a legkevésbé sem előítéletes; mi több, élete álma, hogy egyenlő(bb) és igazságos(abb) világban éljünk? A választ a kérdésre az elmúlt húsz év implicit előítéletekről szóló, immár igen terjedelmes pszichológiai szakirodalma adja meg. Az implicit előítéletek olyan automatikus tudattársítások, amelyek egy adott embercsoport (nők, sötétbőrűek, öregek, kövérek) tagjait sztereotip jegyekkel vagy negatív tulajdonságokkal ruházzák fel. Gondolatok vagy érzelmek formájában is megjelenhetnek: félelmet ébreszthetnek bennünk, akiknek eltérő a bőrszíne; vagy azt gondolhatjuk, hogy a túlsúlyosak lusták.

Implicit előítéleteink azért implicitek, mert anélkül befolyásolják a viselkedésünket, hogy ennek tudatában lennénk – mi több, akkor is tovább munkálnak bennünk, ha nyíltan elutasítjuk a bennük foglalt értékítéleteket. És hogy még rosszabb legyen a helyzet: az implicit előítéletek kialakulásához bőségesen elegendő, ha az ember olyan társadalomban nő fel, amelyben a kérdéses sztereotípiák elterjedtek. A kutatások egybehangzó tanulsága szerint az implicit előítéletek megbízhatóbban jelzik előre a diszkriminatív, megbélyegző viselkedést, mintha csak az egyének nyíltan vállalt attitűdjeire hagyatkoznánk.

Az implicit előítéletek mérésére több sztenderd módszer létezik; ha a nyájas olvasó szeretné felmérni rasszizmusa vagy szexizmusa mértékét, itt (https://implicit.harvard.edu/implicit/takeatest.html) bármikor megteheti.

Mindez több okból is aggályos. Legelsősorban azért, mert mindannyian szeretjük azt hinni: tudjuk, mit miért csinálunk. Persze néha elragadnak

az indulatok, megbénít a rettegés, nem tudunk ellenállni a csábításnak, és maga alá gyűr a kimerültség – no de ilyenkor legalább tudjuk, mi miért történik, még akkor is, ha nem tudjuk teljes mértékben uralni a viselkedésünket. Ennek a transzparenciának – tehát hogy tudatában legyünk cselekvésünk indokainak és azoknak a tényezőknek, amelyek befolyást gyakoroltak a viselkedésünkre – az erkölcs területén kiemelt jelentősége van. Úgy gondoljuk (még akkor is, ha nem olvastunk túl sok Kantot), hogy cselekedeteink erkölcsi értéke csak olyan tényezőktől függhet, amelyeket képesek vagyunk tudatos befolyásunk alá vonni. Ha nem így lenne, önkényessé válna az erkölcsi ítélkezés és felelősségre vonás gyakorlata – hiszen akkor is vétkesek lehetnénk, ha a tudatos mérlegelés és cselekvés során mindent kifogástalanul csináltunk.

Nem csoda hát, hogy a kötet felét azok a tanulmányok teszik ki, amelyek az implicit előítéletek és az általuk okozott diszkriminatív viselkedésért viselt felelősség kérdését próbálják megoldani. Első pillantásra ugyanis az implicit előítéletek még csak nem is emlékeztetnek azokra a dolgokra, amelyekért felelősséget szoktunk vállalni. Nem vagyunk tisztában a működésükkel, nem tudjuk közvetlenül kontrollálni a működésüket, és számos esetben a legkevésbé sem azonosulunk velük – mégis csak komoly vesződségek árán tudunk megszabadulni tőlük. De nem ugyanolyan méltánytalan az embereket pellengérre állítani öntudatlan előítéleteik miatt, mintha mondjuk a fóbiáikat vagy irracionális szorongásaikat kérnénk rajtuk számon?

A kötet szerzői szerint nem. A megoldások persze egytől egyig elég tekervényesek. A szerzők egy része az úgynevezett közvetett felelősségi elméleteket képviseli, amelyek az implicit előítéleteket hasonlóképp kezelik, mint a cselekedeteink következményeiért viselt felelősséget. Ha hazug pletykákat hintek szét a barátaim között, aminek következtében ők egymás torkának ugranak, akkor az összeveszésért közvetlenül nem lehetek felelős – hiszen egyáltalán nem én cselekedtem. Közvetve viszont nyilvánvalóan vétkes vagyok a kialakult helyzetért, mert az cselekedeteim előre látható következménye volt. A közvetett elméletek szerint felelősek vagyunk az implicit előítéleteink által előidézett diszkriminatív cselekedetekért: a múltban olyasmit tettünk vagy mulasztottunk el megtenni, ami megakadályozhatta volna, hogy a személy (én vagy más) diszkriminatívan viselkedjen. Natalia Washington és Daniel Kelly például amellett érvelnek, hogy

elsődleges felelősségünk nem abban áll, hogy megpróbáljuk „kigyomlálni" a saját szexista és rasszista előítéleteinket, hanem hogy olyan episztemikus környezetet teremtsünk, amelyben az implicit attitűdökkel kapcsolatos információk mindenki számára elérhetővé válnak. Ez ugyanis a legelső lépés annak érdekében, hogy mindannyian tehessünk valamit ellenük. Hasonló elméletet fejt ki Maureen Sie és Nicole van Voorst Vader-Bours is; a szerzők azt hangsúlyozzák, hogy az előítéleteket emberek kollektívája alakítja ki és tartja fenn – következésképpen az egyén azzal tud hozzájárulni a felszámolásukhoz, ha elősegíti az előítéleteket fenntartó kollektív gyakorlatok megváltoztatását.

Velük ellentétben Robin Zheng amellett érvel, hogy igenis helyénvaló minket közvetlenül felelősségre vonni olyankor, amikor implicit előítéleteink miatt előítéletesen viselkedünk – ha és amennyiben ezek tükrözik az értékítéleteinket. Azokban az esetekben pedig, amikor valaki őszinte egalitárius elköteleződése dacára viselkedik előítéletesen, válaszként a higgadt, segítő szándékú kritikát tartja a megfelelő erkölcsi reakciónak. Joshua Glasgow és Luc Faucher pedig már egyenesen azt javasolják, hogy vizsgáljuk felül a felelősségre vonás teljes gyakorlatát annak érdekében, hogy felelősségre vonhassuk azokat, akik – bármilyen tudattalan és nehezen befolyásolható módon, de – kárt okoznak előítéletes viselkedésükkel. (Azzal mindkét szerző adós marad, hogy megmagyarázza: mégis mitől lenne *igazságos* ezekben az esetekben a hibáztatás.)

Néha már-már zavarba ejtő az az igyekezet, amellyel a kötet szerzői – néhol igencsak körmönfont technikai apparátust mozgatva – megpróbálják alátámasztani az implicit előítéleteinkért és a belőlük fakadó cselekedeteinkért viselt felelősségünket. Hiszen végső soron mondhatnánk ezt is: ugyan nyilvánvalóan rossz és káros dolog, hogy az emberek többségében burkolt előítéletek élnek a sérülékeny csoportok tagjaival szemben, ám ettől még nem lesznek az előítéletekért felelősek. Ugyanis a kérdéses személyek nem gyakorolnak olyasfajta befolyást az előítéletek felett, amely méltányossá tenné, hogy számon kérjük rajtuk ezeket az ítéleteket. Miért ne elégedhetnénk meg ennyivel? A cél végső soron úgysem az egyének kárhoztatása, hanem azoknak a társadalmi egyenlőtlenségeknek a megszüntetése, amelyeket többek között éppen az implicit előítéletek tartanak fenn.

Ám érdemes észrevenni: az implicit előítéletek problémája egy sokkal átfogóbb politikai projekt része. Az 1970-es évek óta mind a politikai

aktivizmusban, mind a nemzeti és nemzetközi *policy making* területén egyre nagyobb szerepet játszanak azok az elméleti megközelítések, amelyek a szexista és rasszista előítéletekben találják meg a nemek és rasszok közti strukturális társadalmi egyenlőtlenségek fő forrását. Az ideológiai és jogszabályi közeg megváltozásával a társadalmi igazságosságért folyó küzdelem fokozatosan eltávolodott mind a polgári jogi aktivizmustól, mind az elnyomó és elnyomott csoportok közti anyagi, materiális egyenlőségért folyó küzdelemtől. Helyüket pedig egyre inkább a társadalmi előítéletek elleni küzdelem tölti be. E politikai, ideológiai megközelítés szerint az implicit előítéletek tételezése és vizsgálata kulcsfontosságú, hiszen egyfelől ezek segítségével írható le az az oksági folyamat, amely a diszkriminatív viselkedést létrehozza, másfelől az előítéletek implicit jellege arra is választ ad, hogyan maradhatnak fenn a strukturális egyenlőtlenségek azokban a társadalmakban, amelyek látszólag egyöntetűen elítélik a szexizmust és a rasszizmust. Az implicit előítéletekre építő politikai beszédmód burkoltan azt sugallja, hogy törvényhozási, intézményes szinten minden problémát megoldottunk, és már csak az a kérdés, mikor tudjuk végre kellőképp egyenlőségelvűvé érzékenyíteni rossz berögződésekkel küzdő polgártársainkat.

Bár nagyon tapintatosan és kis lépésekben, de pontosan ezt az elméleti megközelítést teszi kritika tárgyává a kötet második felének több írása is. Lawrence Blum cikkében a „sztereotípia-fenyegetettség" Claude Steele által bevezetett pszichológiai fogalmát elemzi. Steele úttörő kísérletében egy sztereotipizált csoport tagjainak olyan feladatot kellett végrehajtaniuk (Steele egyetemi környezetben végezte kísérleteit), amelyben a közismert előítéletek szerint az adott csoport tagjai gyengén teljesítenek (tegyük fel, nők kaptak egy bonyolult matematikatesztet). Steele és az őt követők a kísérletek során azt találták, hogy azok az emberek, akiket a kísérlet keretei között valamilyen módon szembesítettek a csoportjukra vonatkozó sztereotípiával, gyengébben teljesítették az adott feladatot, mint azok, akik nem kaptak ilyesfajta megjegyzést. Blum azt elemzi, hogyan viszonyul a sztereotípia-fenyegetettség jelensége a tágabb, rendszerszintű társadalmi egyenlőtlenségekhez – és hogyan válik a jelenség bevett tárgyalása vakká mindezekre a tágabb összefüggésekre. Hasonlóképp Anne Jacobson cikke is azt a kérdést járja körül, hogy az ismert pszichológiai, szociálpszichológiai és szociológiai eredmények alapján valóban az-e a legcélravezetőbb

(vagy akárcsak elégséges) módja a társadalmi egyenlőtlenségek felszámolásának, ha az egyes emberek rasszista előítéletei ellen vesszük fel a harcot. A válasza: jó eséllyel nem. Bár inkább etikai, mintsem politikafilozófiai perspektívából, de Samantha Brennan is amellett érvel, hogy mivel a sérülékeny csoportok tagjai által átélt negatív megkülönböztetés sokszor alig érzékelhető, morálisan már-már irreleváns apró gesztusok, momentumok sorozatából áll össze (gondoljunk csak a nagy előszeretettel kiröhögött „mikroagresszió" fogalmára!), az egyéni cselekedeteken való erkölcsi rugózás helyett érdemes inkább intézményes megoldásokat találni a társadalmi egyenlőtlenségek enyhítése érdekében. Végül más perspektívából ugyan, de hasonló kérdéseket vet fel Katya Hosking and Roseanne Russell tanulmánya is, amely azt vizsgálja, miért nem alkalmasak a brit diszkriminációellenes törvények a hátrányos megkülönböztetés hatékony szankcionálására és visszaszorítására.

Együtt olvasva a kötet írásait olyan érdekes ellentmondásokra és feszültségekre bukkanhatunk, amelyek messze túlnyúlnak az erkölcsfilozófiai viták szokásos horizontján, és amelyek elég pontosan képezik le azokat a nézetkülönbségeket, amelyek az amerikai elnökválasztás kapcsán felszínre kerültek. Míg a szerzők egy része kimondatlanul bár, de ragaszkodik ahhoz a megközelítéshez, amely a vétkes egyéni attitűdök számonkérésében és kigyomlálásában látja a progresszió útját, addig a szerzők másik fele pontosan arra kérdez rá, hogy ez a fogalmi keret alkalmas-e arra, hogy érdemben kezeljük a jól dokumentálhatóan fennálló társadalmi különbségeket a nemek és rasszok között.

És az is fájdalmasan nyilvánvalóvá válik az egyébként többnyire jó minőségű szövegeket olvasva, hogy mennyire hiányzik a kommunikáció még egyazon tudományterület különböző diszciplínái között is. Mint ahogy sokszor hiányzik a szövegekből a józan távolság, amelynek köszönhetően a szerzők rámutathatnának az adott kérdést övező tágabb kontextusra, a kérdés gyakorlati tétjére és fontosságára. Míg a kötet összes szerzője sokszor és alaposan hivatkozik az implicit attitűdökkel kapcsolatos szociálpszichológiai kutatások eredményeire (és milyen jó, hogy ezt teszik!), addig a filozófiai társterületek eredményeire és problémafelvetéseire a lehető legritkább esetben reagálnak.

Végezetül érdemes kitérni arra is, hogy mennyiben érvényesek a kötet problémafelvetései a magyar kontextusban, amelyben a szexizmus és

rasszizmusmentesség soha nem vált tartósan politikai és erkölcsi minimummá. A kötet első felének szövegei egy olyan világ erkölcsi normáiból indulnak ki, amelyben a szexizmus és rasszizmus megnyilvánulásait a közösség egyértelműen és következetesen szankcionálja, és így az erkölcsi felelősségre vonás ténylegesen megtörténik; nem meglepő hát, ha a szerzők megpróbálják igazolni a fennálló gyakorlatot. A kötet második fele pedig egy olyan politikai stratégia kudarcából próbál levonni következtetéseket, amely stratégia itthon csak részlegesen és rövid ideig határozta meg a politikai közösség célkitűzéseit és arculatát. Az absztrakt kérdésfeltevések tehát egy nagyon is konkrét, helyhez és időhöz kötött társadalmi szisztémára reflektálnak, és figyelmeztetésül szolgálnak az angolszász filozófia művelőinek: látszólag univerzális eszmefuttatásaikat alapvetően felforgathatja egy mezei elnökválasztás – vagy az, hogy ezer kilométerrel keletebbre vagy nyugatabbra olvassuk őket.

Mráz Attila

A kizárás joga

(Claudio López-Guerra: Democracy and disenfranchisement. The morality of electoral exclusions. Oxford University Press, 2014)

Mikor zárhatunk ki bárkit is a választójogból? Demokráciákban, gondolhatnánk, a válasz egyszerű: soha. A XX. századi nyugati világ politikai intézménytörténete – kellő távolságból nézve – a választójog fokozatos kiterjesztéséről (is) szól. A nők, a nincstelenek, az aktuális politikai elit által elismert oktatásban nem részesült polgárok választójogosultságának elismerése óriási lépések a demokrácia fejlődéstörténetében, amelynek végét sokunk számára a mindenkit megkülönböztetés nélkül befogadó politikai közösség ideálja jelöli ki. Ez a felfelé ívelő pálya azonban kevésbé tűnik töretlennek, ha tudomást veszünk az általánosnak nevezett választójog nagyon is valóságos, ma is milliókat érintő korlátozásairól. Vegyük sorra: a világ számos fejlett demokráciájában nem szavazhatnak azok a fogyatékkal élő állampolgárok, akiket egy bíróság a választójog gyakorlására inkompetensnek ítélt. Ez Magyarországon sincs másképp: a 2014-es országgyűlési választások idején például közel 55 ezer, vagyis egy kisebb városnyi gondnokság alatt álló felnőtt embernek nem volt választójoga (lásd: http://mdac.org/hu/demokracia-nem-a-fogyatekossaggal-elo-emberek-szamara). Hasonlóképp szerte a világon elterjedt, noha hasonlóan vitatott gyakorlat a szabadságvesztésre ítéltek választójogának megvonása. Magyarországon például az elítéltek a szabadságvesztés letöltését követő akár 10 évre is elveszthetik választójogukat (Btk. 62. § (1) bekezdés); az USA számos tagállamában pedig az egyszer elítéltek szabadulásuk után többnyire soha nem is nyerik vissza életük során (lásd: http://www.sentencingproject.org/wp-content/uploads/2015/12/Felony-Disenfranchisement-Laws-in-the-US.pdf). Arról sem feledkezhetünk meg, hogy a 18 év alatti gyermekek, tinédzserek – néhány kivételtől eltekintve – szinte sehol sem választójogosultak. Igazolhatóak-e a fenti korlátozások? Van-e bármi morális alapunk ezeket a csoportokat kizárni a demokratikus döntéshozatalból?

A vitás kérdéseket elvontabban megfogalmazva újabb kételyeknél lyukadunk ki: adottnak véve az általános választójogot, ki az a „mindenki", aki választójogosult kellene legyen? Minden állampolgár? Vagy inkább minden állampolgár, aki az ország területén él? Vagy egyszerűen mindenki, aki az ország területén telepedett le? Ezeket a kérdéseket itthon is élénk közéleti vita övezi, mióta a 2011-es, új országgyűlési választójogi törvény a hazánkon kívül élő állampolgárokra is kiterjesztette a választójogot [az országgyűlési képviselők választásáról szóló 2011. évi CCIII. tv. [Vjt.] 12. § (3) bekezdés]. Közel sem tűnik magától értetődőnek, ki mindenkire kellene kiterjednie az általános választójognak.

Claudio López-Guerra ezekre a kérdésekre keresi a választ könyvében – méghozzá többnyire a vitás csoportok kizárása elleni politikafilozófiai érvekkel szolgál. Némiképp sajátos módszert követve a szerző nem egy általános demokráciaelméletből vezeti le, ki mindenkinek kellene a választópolgárok közösségéhez tartoznia. Ehelyett afféle „Oszd meg és uralkodj!"-elvet követve a választójogukban korlátozott csoportokat egyenként veszi sorra, hogy megvizsgálja és kritizálja a kifejezetten az adott csoport kizárása mellett szóló érveket. Ennek a módszernek a korlátairól később még lesz szó – de előbb lássuk, mit gondol López-Guerra a vitás csoportok választójogosultságáról!

A könyvben vizsgált kizárási okok körül talán a *kompetenciahiány* a legizgalmasabb, mivel valódi dilemma elé állítja az olvasót. Egyfelől ez az állítólagos indok áll az értelmi fogyatékkal élő gondnokoltak választójog-korlátozása mögött, amelynek morális helytállósága erősen vitatható, s amely korlátozással Magyarország például ma is nemzetközi jogot sért (lásd: http://www.valasztasirendszer.hu/?p=1942392). Másfelől mégsem szokás azt gondolni, hogy a kompetencia – akármit jelentsen is – általánosságban lényegtelen lenne a választójogosultság szempontjából. Szinte senki nem vitatja például, hogy a kisgyermekek valamiféle kompetenciahiány miatt – igazoltan – nem rendelkeznek választójoggal. Ezt López-Guerra sem kérdőjelezi meg. A kompetenciakövetelményeket tekintve azonban általában véve viszonylag konzervatív álláspontra helyezkedik: álláspontja szerint mindenkinek jár a választójog, *aki kompetens*.

Mi lehet az inkompetencia miatti kizárás indoka? Sokak szerint egyszerűen az a közérdek, amely a választások során meghozott döntések minőségéhez fűződődik (nevezzük ezt a gondolatmenetet *minőségérv*nek).

Mindannyiunk érdeke – szól az érv –, hogy a választásokon minél kompetensebb jelöltek minél jobb közpolitikai javaslatokkal kerekedjenek felül a riválisaikon. Éppen ezért mindannyiunk érdeke lehet azok kizárása a döntéshozatalból, akik ennek az esélyét rontanák. López-Guerra szerint azonban az érv ellen legalább két ellenvetést is felhozhatunk. Egyrészt ha tényleg ez az okunk a gyermekek és a fogyatékkal élők kizárására, a minőségérv híveinek meg kell magyarázniuk: hogyhogy *csak* ezeket a csoportokat zárjuk ki, nem pedig *mindenkit*, aki alkalmatlanabb jelöltekre vagy például szakmailag rosszabb programra voksolna. Egyáltalán, miért ne inkább a (leg)rosszabb jelölteket zárnánk ki – ha előre meg tudnánk egyezni abban, kik ezek – a szavazók helyett? Másrészt a szerző szerint sem arra nincs kellő bizonyítékunk, hogy a gyermekek és fogyatékkal élők általában rosszabb döntéseket hoznának, mint mások, sem pedig arra, hogy a teljesen általános választójog mellett a politikai közösség a legjobb jelölteket választaná ki. E második ellenvetés López-Guerra szerint végzetes a kizáráspártiak érvére nézve.

Azonban a szerző ez utóbbi ellenvetése kevéssé meggyőző. Vegyünk egy példát a jogkorlátozások egy másik területéről. Az ittas vezetést nem (csak) azért korlátozzuk, mert beláttuk, hogy az ittas vezetők sok embert ütnek el. Anélkül, hogy tudnánk, hány embert ütnek el, összehasonlítva a józan vezetőkkel, tudhatjuk, hogy az ittasság csökkenti a jó döntések valószínűségét – mégpedig azért, mert a racionális döntéshozatal *folyamatát* befolyásolja hátrányosan. Hasonlóképp nem kell adatokkal rendelkeznünk például a kisgyermekek politikai döntéseiről, se véleményt mondanunk e döntések érdeméről ahhoz, hogy megalapozottan állíthassuk: a kisgyermekek úgy általában a felnőtteknél rosszabb döntéshozók. Például azért, mert logikai képességeik korlátozottabbak, vagy kevesebb információt képesek figyelembe venni egy döntési helyzetben stb. Éppen ezért úgy tűnik, López-Guerra második ellenvetése korántsem dönti romba a minőségérvet.

Noha kategorikusan elutasítja a minőségérvet, López-Guerra védelmébe vesz egy másik, az inkompetens személyek kizárását *megengedő* érvet. Ki számít inkompetensnek? López-Guerra szerint az, aki nem képes a választójogot rendeltetésének megfelelően használni: vagyis aki nem rendelkezik a választások tétjének értelmezéséhez és a jelöltek valamilyen szempontok szerinti rangsorolásához szükséges képességekkel. Önmagában nem számítana megdöbbentően új állításnak, hogy a rendeltetésszerű

joggyakorlásra képtelen személyek kizárhatók a választójogból. A szerző érvelése azonban meglepő: szerinte az ilyesfajta kizárás azért megengedhető, *mert nem önkényes*. Ez meggyőzőnek éppen nem nevezhető. Önkényesség alatt ugyanis nem azt érjük, hogy egy döntésnek vagy szabályozásnak nincs indoka, hanem azt, hogy nincs *megfelelő* indoka. Miért pont a rendeltetésszerű használatra való képesség lenne a választójogosultság kritériuma, illetve hiánya a kizárás *megfelelő* indoka? Ezekre az érdemi kérdésekre nem kapunk kielégítő választ – és nem is kaphatunk a szerző módszerével, amely hangsúlyosan kerüli a választójog és a demokratikus intézményrendszer igazolásának mélyebb kérdéseit.

Meggyőzőbb és – a filozófiai szakirodalomban – újszerűbb López-Guerra kritikája, amely az inkompetens polgárok kizárását *megkövetelő* érvet veszi célba. A támadott érv szerint a választójogtól való megfosztást az ún. *betanítás problémája* igazolja. A probléma abban áll, hogy aki a releváns értelemben inkompetens – azaz nem rendelkezik a választások tétjének értelmezéséhez és a jelöltek valamilyen szempontok szerinti rangsorolásához szükséges képességekkel –, azt a szó releváns értelmében nem lehet meggyőzni, hanem csak „betanítani" (*instruct*). Másképp: az inkompetens szavazónak mások szükségszerűen csak illegitim módon formálhatják a választását, mert ő – definíció szerint – nem képes a mások *érveit* mérlegelő, racionális választói döntésre. Könnyű tehát visszaélni az inkompetens szavazókkal, és meggyőzésnek álcázva pusztán betanítani őket a valamelyik jelöltnek kedvező szavazat leadására. Viszont – szól az érv – az ilyesfajta választási csalások megelőzése közérdek, ami megköveteli az inkompetens polgárok kizárását a szavazásból. A szerző azonban felhívja rá a figyelmet: nem elegendő, ha az inkompetens polgárok szavazatával való visszaélések kockázata pusztán logikai lehetőségként merül fel. Csak akkor hozhatjuk meg az inkompetens polgárokat kizáró rendelkezéseket, ha az ilyesfajta visszaélések kockázata jelentős. Ezt pedig nincs okunk feltételezni. (Érdemes összevetni ezt az gondolatmenetet a szavazás során történő személyazonosítás követelményeiről szóló kortárs amerikai jogvitákkal. Utóbbiakban visszatérő érv, hogy a szavazás személyazonosító okiratok bemutatásához kötése csak akkor igazolható, ha megalapozottan feltételezzük, hogy a választásokon jelentős kockázata van a mások személyazonosságával való visszaéléseknek. Ez pedig az amerikai kontextusban nem tűnik megalapozottnak; lásd: https://www.washington-

post.com/news/wonk/wp/2014/08/06/a-comprehensive-investigation-of-voter-impersonation-finds-31-credible-incidents-out-of-one-billion-ballots-cast/?utm_term=.cb53d15d4d08.)

Összességében tehát López-Guerra arra jut: a szó fenti értelmében inkompetens – így akár az egészen súlyos értelmi fogyatékkal élő – választópolgárok kizárása csupán meghatározott esetekben lehet igazolt, pláne morális követelmény. Érdekes módon arra azonban nem ad választ, hogy ezek szerint vajon a gyermekek választójogának korlátozása is igazolatlan-e, vagy legalábbis nem követelmény, csupán megengedhető opció. A probléma felfejtését az olvasóra bízom, de annyi már világos: egy megengedő állásponthoz olyan elméletre lenne szükségünk, amely vagy egyszerre képes érvelni a kisgyermekek választójoga *ellen*, ám a fogyatékkal élők választójoga mellett, vagy pedig meggyőz minket a (kis)gyermekek választójogból való kizárásának indokolatlanságáról is.

Hasonlóképp a kompetens szavazás áll a középpontjában a könyv kakukktojás-fejezetének is, amely az ún. *választójogosultság-lottó*ról szól. Az összes többi, érdemi fejezet lényegében amellett érvel: *ha van okunk ragaszkodni az általános választójoghoz*, igazságtalan lenne a személyek egy bizonyos csoportját kizárni belőle. Igen ám, de mi van, ha nem feltételezzük, hogy az általános választójog az egyetlen helyes intézményes berendezkedés? Ebben a fejezetben kibújik a szög a zsákból: López-Guerra úgy véli, nincs okunk ezt feltételezni. A szerző szerint ugyanis a választójog nem alapvető jog. Így – López-Guerra érvelése értelmében – azt sincs okunk feltételezni, hogy az általános választójog jellemezte demokrácia lenne a politikai hatalomgyakorlás egyetlen legitim módja; nem kell tehát ragaszkodnunk hozzá. Morálisan megengedhető lehet egy másik, a politikai döntéshozatalból akár meglehetősen sokakat kizáró eljárás is a döntéshozók kiválasztására: ez az ún. választójogosultság-lottó (*enfranchisement lottery*).

Hogy is működne ez a rendszer? Először véletlenszerűen kisorsolunk egy reprezentatív mintát a lakosságból: ők azok, akik választójogosultságot szerezhetnek – a többiek mind ki vannak zárva a szavazásból. López-Guerra szerint a teljes populációnál jóval kisebb választói közösség előnye, hogy könnyebb biztosítani a tájékozott részvételüket: afféle választópolgári kiképzőtáborokat lehet nekik szervezni, ahol megismerhetik és megvitathatják a tájékozott választópolgári döntéshez szükséges tényeket. A szerző

javaslata alapján ugyanis a kisorsoltak közül is csak az gyakorolhatná a választójogát, aki részt vett ezeken a képzéseken.

Ezen a ponton számtalan lehetséges ellenvetés fogalmazódhat meg az olvasóban, melyek közül a szerző igyekszik jó néhányat előre megválaszolni. Közülük talán az egyik legnyilvánvalóbb: nem éppen a legrosszabb anyagi helyzetű potenciális szavazók lesznek-e képtelenek vállalni az efféle képzéssel járó költségeket? Ha pedig ez így van, egy ilyen választási rendszer nem éppúgy részrehajlóan, csupán a jobb anyagi helyzetű polgárok nézőpontját közvetítené-e, mint a köztudottan egyenlőtlen részvételi arányokat mutató, általános választójogra épülő demokrácia? Ezekre a kérdésekre sajnos nem kapunk megnyugtató választ.

Kategorikusan érvel azonban a könyv a *bűntettesek, elítéltek* választójogból való kizárása ellen. Világosan rámutat: a közéleti vitákban népszerű, valamiféle társadalmi szerződés megszegésére utaló homályos érvek nem alkalmasak a választójogból való kizárás igazolására. Akit bűncselekmény miatt elítéltek, továbbra is köteles betartani országa törvényeit. Még metaforikusan sincs tehát értelme arról beszélnünk, hogy bármelyik fél – akár a tettes, akár politikai közössége – „felmondott" valamiféle szerződést, aminek következtében a politikai közösség jogosan zárhatná őt ki a közösségi döntéshozatalból.

A szerző szerint a választójogtól való megfosztás nem lehet a *büntetés* morálisan megengedhető eszköze sem. Ez talán a könyv legprogresszívebb gondolata. A mai jogszemlélet világszerte elsősorban büntetésként tekint az elítéltek választójogból való kizárására, és ekként – bizonyos feltételek mellett – jogszerűnek is találja azt. Az Emberi Jogok Európai Bíróságának 2005-ben született precedensértékű ítélete (*Hirst* contra *Egyesült Királyság*) is csupán azt kifogásolja, ha a bűntett súlyának és jellegének mérlegelése nélkül, általános jelleggel fosztják meg a szabadságvesztésre ítélteket választójoguktól – ahogy azt például az Egyesült Királyság ma is teszi, 12 évvel az ellene hozott ítélet kihirdetése után. A magyar Büntető Törvénykönyv hasonlóan büntetésként fogja fel az elítéltek választójogtól való megfosztását („Mellékbüntetés a közügyektől eltiltás", Btk. 33. § (2) bekezdés). A Btk. viszont ennek a büntetésnek a kiszabását nem általános jelleggel, hanem – világosnak éppen nem nevezhető kritériumok alapján – a bűncselekménnyel arányos büntetésként rendeli el: „A közügyek gyakorlásától el kell tiltani azt, akit szándékos bűncselekmény elkövetése miatt végrehajtan-

dó szabadságvesztésre ítélnek, *és méltatlan arra, hogy azok gyakorlásában részt vegyen*" (Btk. 61. § (1) bekezdés [*kiemelés tőlem* – M. A.]). Mindezek fényében tehát a szerző álláspontja – miszerint az elítéltek formális kizárása a választójogból *soha* nem megengedett – különösen fontos.

A választójogból való kizárás mint büntetés *általános* tilalmának igazolásában viszont a könyv – nézetem szerint – kudarcot vall. López-Guerra egyrészt azt igyekszik alátámasztani, hogy a választójogtól való megfosztás nem lehet megfelelő *megtorlása* a politikával semmilyen összefüggésben nem álló bűncselekményeknek. Ráadásul – érvel – egyetlen, a politikával semmilyen összefüggésben nem álló törvény megszegésének sem lehet arányos megtorlása az *összes* törvényt megalkotó képviselőtestület összetételébe való beleszólás jogának megvonása. Mindez talán meggyőző, de nem zárja ki a jogkorlátozást – legalább is liberális demokráciában – a politikai színezetű, vagy akár az olyan, kifejezetten a demokratikus rend felborítására irányuló bűncselekmények következményeképp, mint amilyen például az alkotmányos rend erőszakos megváltoztatása, vagy a hazaárulás, kémkedés. Másrészt a kizárás tilalmának általánosságát az is csorbítja, ha a büntetésnek nem a megtorló, hanem a további bűnelkövetést *megelőző, elrettentő* funkciójára összpontosítunk. Azt ugyanis López-Guerra sem zárja ki, hogy egyesek esetében a választójogtól való megfosztás akár még hatékonyan is szolgálhatja ezt a célt. A szerző érvei azonban e korlátaikkal együtt is rámutatnak: az elítéltek választójog-korlátozása melletti szokásos, büntetésre összpontosító érvek alkalmatlanok a rutinszerű kizárás igazolására – sőt, az esetek többségében nem igazolnák a jogfosztást.

López-Guerra ugyanakkor megkísérli megmutatni: mindezek ellenére bizonyos körülmények között igazolt lehet a fogvatartottak *választójog-gyakorlási lehetőségeinek korlátozása*. A körülményes fogalmazás fontos különbségtételt takar: a szerző szerint a választójogtól való formális megfosztás többnyire nem igazolható, de ebből nem következik, hogy az államnak minden körülmények között biztosítania kellene a jog gyakorlásának lehetőségét is.

López-Guerra szerint például a börtönök egy részében jelenleg nem biztosítható, hogy az egyéni választás mentes legyen mindenféle kényszertől és illegitim nyomásgyakorlástól. Ilyen esetekben meg kell teremteni az önkéntes joggyakorlás feltételeit, ám ameddig ez nem történt meg, *addig* indokolt lehet a választójog-gyakorlás korlátozása, méghozzá a választási

eljárás integritásának védelmében – állítja a szerző. A korlátozás mellett szól López-Guerra szerint, hogy ahol az önkéntes választás nem biztosított, ott a választójog alanyait amúgy se éri hátrány, ha nem pusztán kényszer alatt, hanem sehogy nem tudják gyakorolni e jogukat. Az olvasóra bízom, mennyire találja meggyőzőnek ezt az érvelést.

A könyv hosszan elemzi a választójog, az állampolgárság és a tartózkodási hely kapcsolatát is. López-Guerra először is azt állítja: nincs okunk az állampolgárokra korlátozni a választójogosultságot. Érve alapvetően koherenciaalapú: ha egyszer az állandó tartózkodás önmagában feljogosít más jogok – köztük politikai szabadságjogok – gyakorlására, miért pont a választójoghoz lenne szükség állampolgárságra? Például tüntetést szervezhet Magyarországon is bármely külföldi állam Magyarországra bevándorolt, letelepedett, vagy tartózkodási engedéllyel rendelkező állampolgára – l. a gyülekezésről szóló 1989. évi III. tv. 5. § *c)* pontját. Akkor miért ne szavazhatna ugyanez a személy? – kérdi a szerző. (Mellesleg: a helyi önkormányzati választásokon nálunk például minden menekültként, bevándoroltként vagy letelepedettként elismert nagykorú személy szavazhat, l. Alaptörvény XXIII. cikk (3) bekezdés – vagyis nálunk legalább részlegesen egybeesnek a különböző politikai szabadságjogok nem-állampolgár jogalanyai.) López-Guerra számára egyértelmű: a tartózkodási hely állampolgárság nélkül is megalapozza egy országban a választójogosultságot.

De mi a helyzet azokkal, akik életvitelszerűen *nem* tartózkodnak egy ország területén, és szándékaik szerint nem is kívánnak oda (vissza)költözni? Ők vajon szavazhatnának abban az országban López-Guerra elmélete alapján? Az ehhez hasonló kérdéseket a demokráciaelméleti szakirodalom revizionistább ága gyakorta az ún. *érintettség elvé*re alapozva válaszolja meg: eszerint azért jogosult valaki a választójogra, mert érintett azokban a politikai döntésekben, amelyeket a megválasztandó testület hoz. Az érintettségre alapuló válaszok pedig rendszerint arra a belátásra építenek, hogy egy-egy állam politikai döntéseinek hatása nem tartja tiszteletben az államhatárokat. Ha tehát kizárólag az érintettség számít, akkor a tartózkodási hely *önmagában* éppolyan irreleváns a választójogosultság szempontjából, mint az állampolgárság. A közismert magyarországi példára vetítve: az érintettség elve nem azt a kérdést feszegeti, hogy a külhoni magyar állampolgároknak legyen-e választójoguk, hanem azt, hogy – minimum – a V4 országok minden állampolgára szavazhasson-e a magyar országgyűlési vá-

lasztásokon. Hiszen ezen országok politikáját mind alapvetően befolyásolja – például – Magyarország jelenlegi embertelen menekültpolitikája, vagy a demokratikus jogállam alkotmányos kereteit leépítő döntések sorozata.

López-Guerra azonban rámutat: az érintettség elve félreérti az érintettség morális jelentőségét. Az érintettség nem alapozza meg közvetlenül a választójogosultságot; valódi tartalmát egy sokkal elvontabb elvben fogalmazhatjuk meg. Ez pedig – nevezzük így – az *egyenlő figyelem elve*: minden ember érdekeit egyenlően kell figyelembe venni és védeni azokban a döntésekben, amelyek őt érintik. Ahogy azonban a szerző rámutat: ahhoz, hogy az ember érdekeit megfelelőképp vegyék figyelembe egy döntésben, nem minden esetben szükséges a döntésben részt vennie. Például egy bírósági ítélet nem attól elfogadható, hogy a perben érintett ellenérdekű felek megszavazhatják, hogyan döntsön a bíró. Épp ellenkezőleg: a bíróság a felek jogainak és kötelezettségeinek független megállapításával biztosítja az állampolgárok perben érintett érdekeinek egyenlő figyelembe vételét.

López-Guerra tehát amellett érvel: az érintettség morális jelentőségének felismeréséből nem következik, hogy a politikai döntések tetszőleges, államhatáron túli érintettjeit be kellene vonnunk a politikai közösség döntéseibe. Az érintettség a választójogosultság szükséges, de nem elégséges feltétele. Ez az érv azonban csupán azt mutatja meg, hogy a határon túliak választójogosultsága nem *morális követelmény*. Hogy egyenesen *kifogásolható* lehet, annak alátámasztására López-Guerra további érvet hoz fel, amely ugyan egyáltalán nem elvi jellegű, de nem érdektelen. A szerző felhívja rá a figyelmet: a politikai intézményrendszer stabilitását veszélyeztetheti, ha a hazai többség által támogatott erőktől eltérő politikai erők kerülnek hatalomra a külhoniak szavazatai következtében. Példáért nem kell messzire mennünk: a magyar országgyűlési képviselők 2014. évi általános választásán a kormánytöbbség a levélben szavazó, külhoni magyar állampolgárok szavazataival tudta csak megszerezni a kétharmados többséget. (Lásd a Nemzeti Választási Iroda adatait az országgyűlési képviselők 2014. évi általános választásáról: http://valasztas.hu//hu/ogyv2014/861/861_0_index.html .) Ez pedig önmagában is sokakban a demokratikus intézményrendszerrel szembeni bizalomvesztéssel járhatott.

Összegezve: a könyv érvelése alapján a magyarországi választójogosultság szempontjából nincs releváns morális különbség a kolozsvári román állampolgár és a kolozsvári magyar állampolgár magyarországi választójogosultsága között. López-Guerra szerint minden bizonnyal egyiknek se kellene legyen magyarországi választójoga, ha egyiküket sem érinti a magyarországi politikai döntések jelentős része – vagy akár mindkettőnek lehet, ha érinti őket, és részvételük nem vezet túlzott tiltakozáshoz a politikai közösségen belül.

A könyv utolsó érdemi témája a polgárok *választhatóságának* (passzív választójogának) korlátozása. Noha a tárgyalás szinte érintőleges, így is hiánypótló, hiszen a politikai filozófiai szakirodalomban rendkívül elhanyagolt területről van szó. Szemléletmódjában ráadásul ez a könyv legtöbb újdonságot hozó része. A szerzőt ugyanis alapvetően nem az érdekli, hogy a választhatóságot érintő korlátozások mennyiben terhelik a jelöltként indulni kívánó polgárokat. Ha csak az ő jogaikat tekintjük, a közhivatal-viselés, ahogy bármely más foglalkozás űzése is, a szerző szerint indokolt esetben feltételekhez köthető. A kérdés azonban a szerző számára inkább azért izgalmas, mert a választhatóság korlátozásában egyben *mások* aktív választójogának korlátozását is látja. A választhatóság korlátozásával a jogalkotó ugyanis a választópolgár helyett eldönti, kiből (nem) lesz jelölt, ki alkalmas hivatalviselésre és ki nem. A probléma ilyesfajta keretezése teljesen újszerű, és a korlátozások jelentőségének újraértékelése szempontjából sokkal fontosabb is, mint amilyenek López-Guerra e felismerés fényében levont konkrét következtetései.

Végezetül hadd szóljak pár szót a könyv sajátos módszertanáról, melyet a szerző szintén az utolsó fejezetben tárgyal. López-Guerra arra a feltevésre alapozza módszerét, hogy minden, a politikai hatalomgyakorlás alanyait azonosító elmélet két részből áll. Az első rész afféle szűrő: meghatározza, kik azok, akik *nem* vehetnek részt a hatalomgyakorlásban. A második rész pedig arra ad választ: a fennmaradó csoporton belül kik azok, akik részt vehetnek benne. A szerző szerint a demokrácia alapelvei a második részhez tartoznak: csak annyit árulnak el, hogy más politikai berendezkedésekkel ellentétben mindenki, aki átment a szűrőn, részt kell vehessen a hatalomgyakorlásban – csupán erről szól a választójog általánossága. A könyvben tárgyalt vitás kérdések – a gyermekek, fogyatékkal élők, elítéltek stb. választójogosultsága – azonban López-Guerra szerint az első részhez tartoznak: annak eldöntéséhez, hogy ki menjen át a szűrőn, a demokrácia-elmélettől független segédelvek szükségesek. Ez indokolja – legalábbis a szerző szerint –, hogy a könyv mozaikszerűen,

számtalan morális érv egymás mellé illesztésével rakja össze a képet, nem pedig a demokrácia egy általános elméletéből kívánja levezetni álláspontját a különböző csoportok választójog-korlátozásáról.

A könyv sajátos módszertana következtében progresszív állításai ellenére is összességében meglehetősen konzervatív álláspontot vezet. A szerző a kizárások morális tilalmát nem a demokrácia alapelveire, és nem is a polgárok alapvető egyéni jogaira hivatkozva, hanem egyéb morális megfontolásokra építve igazolja. A választójog általánosságának vitás kérdései eszerint nem a politikai közösség alkotmányos kereteit, illetve tagjai alkotmányos jogait érintik. Így nem is adható e kérdésekre az alkotmányos-demokratikus intézményrendszer igazolásából eredeztethető, *minden demokrata számára* elfogadható válasz. Ehelyett olyan kérdésekről van szó, amelyekről észszerű morális nézeteltérés alakulhat ki a demokratikus politikai közösségben, s amelyekről ezért a közösség minden bizonnyal szabadon dönthet többségi döntéshozatal keretében. Csakhogy az elítéltek vagy éppen a fogyatékkal élők választójog-korlátozásainak feloldása jellemzően a világ fejlett demokráciáiban sem tartozik a többség számára kedves álláspontok közé. López-Guerra módszertana – anélkül, hogy erről a szerző tudomást venne – végső soron tehát feljogosítja a többséget a korlátozó szabályozások fenntartására. A szerző korlátozásellenes álláspontja saját módszertana értelmében csupán egy a lehetséges észszerű morális álláspontok közül, amely mellett a többség által képviselt – jóllehet a szerző által hibásnak tartott – korlátozó álláspontok jogosan érvényre juthatnak. Másképp szólva: a tárgyalt vitás kérdésekben a közösséget megilleti a kizárás joga. Az olvasó feladata eldönteni, mindez kétséget ébreszt-e a könyvben alkalmazott megközelítéssel szemben.

MI LÉTEZIK?

Mátyási Róbert

Hétköznapi dolgok

(Daniel Z. Korman: Objects. Nothing out of the ordinary. Oxford University Press, 2015)

A tudományt nehéz megérteni alapos felkészültség nélkül, és a néha szokatlan tudományos eredményeket évszázadokkal felfedezésük után is nehéz elfogadni. Egy példa: a rapper B.o.B Twitterén amellett érvel, hogy a föld lapos, és elég alaposan körbe nézni, hogy ezt felismerjük; „a bizonyítékok szinte kiütik a szemünket" – állította B.o.B. (Az eredeti linket a médiavisszhang után törölték, de például itt lehet olvasni a lapos föld ügyéről és annak számos további abszurd fordulatáról: https://www.theguardian.com/music/2016/jan/25/bob-rapper-flat-earth-twitter.) Daniel Z. Korman hasonló módon érvel a hétköznapi tárgyakat előnyben részesítő metafizikai elméletek mellett. Szerinte látjuk és felfogjuk, hogy mely dolgok léteznek, és e felfogásra alapozva elvethetjük a szokatlan filozófiai elméleteket arról, hogy mi létezik. B.o.B-vel ellentétben Korman szofisztikáltan érvel, és az általa kifogásolt metafizikai elméletek mellett nincs egyértelmű bizonyíték. A laposföld-hívőkkel ellentétben Korman véleményét tehát érdemes komolyan venni.

Vegyük a hétköznapi konkrét fizikai dolgokat – a szó legszélesebb értelmében. Ide tartoznak az ember alkotta tárgyak (például könyvek, laptopok stb.), a természeti tárgyak (kövek, szigetek, felhők stb.), az élőlények és egyéb releváns dolgok (személyek, állatok, növények, zöldségek, gyümölcsök stb.), és még sok minden más. A *konzervatív* ontológiai elméletek csak a hétköznapi tárgyak és élőlények létezését ismerik el, kiegészítve a tudományos magyarázatokhoz feltételezett egyéb dolgokkal (például részecskék, vegyületek, bacilusok, hullámok, vírusok stb.).

A konzervatív ontológiai elméleteket a filozófia-tanszékeken kívül – és nagyrészt a filozófia-tanszékeken is – mindenki elfogadja ilyen vagy olyan megszorításokkal. Viszont a konzervatív ontológiát nehéz reflektálatlanul elfogadni. Például ha figyelembe vesszük, hogy kellőképpen hasonló, de a konzervatív világkép által nem elismert dolgok is létezhetnének, önkényesnek tűnik a hétköznapi tárgyakat előnyben részesíteni. Van egy kutya és

egy fa Korman kertjében. A kutya és a fa különböző részekből áll. Miért ne lehetne egy ún. *trog* is ugyanott – azaz egy térbelileg nem egységes, részekből álló, szétszórt tárgy, amely a különálló kutyából és a fából áll? (A „trog" kifejezés az angol „tree" és „dog" szavakból ered. Magyarul akár „fakutyá"-nak is hívhatnánk, de ez félrevezető lenne, ezért maradok a trognál.) Másrészt ha nincsenek trogok, akkor miért vannak különálló részekből álló létezők, más esetben ugyanis hajlamosak vagyunk elfogadni ilyenek létezését? Hasonló gondolatmenetek alapján egyesek szerint (nevezzük őket *engedékeny* metafizikusoknak) vannak trogok, és a trogok mellett bármely más dolgok összege is létezik, legyen az bármilyen szétszórt vagy bizarr. Például egyes engedékeny metafizikusok szerint a torontói CN Tower és az összes cirmos macska összege is létezik, és pont ott van, ahol a CN Tower és az összes cirmos macska együttvéve, azaz szétszórtan a világban és Torontóban. Mások szerint (nevezzük őket *elutasító* metafizikusoknak) abszurd olyan létezőkben hinni, mint a trogok vagy CN Tower és a cirmos macskák összege – de ugyanígy abszurd elfogadni, hogy léteznek kutyák vagy fák. Az elutasító metafizikusok szerint hétköznapi dolgok nem léteznek, csak azoknak bizonyos összetevői léteznek (azaz szerintük az egyszerűbb kémiai vegyületek, fizikai részecskék, vagy metafizikai atomok a valódi létezők, amelyeknek egyáltalán nincsenek részei). Nevezzük a szokatlan metafizikai elméleteket *revizionistának*, ha azok a hétköznapi felfogásunkhoz képest több vagy kevesebb dolog létezését ismerik el. Az engedékeny metafizikusok és az elutasító metafizikusok tehát egyaránt revizionista metafizikai elméletek mellett kardoskodnak.

Sokan hihetetlennek és elképesztőnek találják a revizionista ontológiát – feltételezem, a legtöbb olvasó is. Nehéz elhinni, hogy nincsenek fák és kutyák, hiszen ott van egy kutya és ott van egy fa Korman kertjében. Elképesztő gondolat, hogy lennének trogok, hiszen kutyák és fák csak úgy nem alkotnak tárgyakat, pláne hogy közben teljesen különállnak egymástól. De Korman – és a legtöbb filozófus – szerint mindez nem elégséges indok, hogy elvessük a revizionista metafizikát, ráadásul nem is szükséges indok. Korman tehát nem azért érvel a konzervatív metafizikai világkép mellett, mert a revizionista elméletek szokatlanok, hihetetlenek, vagy elképesztők. (Sok igaz elmélet tűnik első látásra hihetetlennek és elképesztőnek, de kellő magyarázat után már könnyebb őket megemészteni.) Az sem számít, hogy a konzervatív metafizika a legnépszerűbb elmélet a

filozófia-tanszékeken kívül. Korman nem állítja, hogy az egyszerű, népi elképzelés a világról jobb lenne pusztán azért, mert az az egyszerű, népi elképzelés. Szerinte nemes egyszerűséggel a konzervatív világkép igaznak tűnik, míg a revizionista világkép nem tűnik igaznak. Mivel filozófiai elméletekről van szó, semmi sem jobb bizonyíték, mint egy erős érv. A konzervatív világkép pedig azért tűnik igaznak, mert jól alá van támasztva számos erős érvvel.

Az *Objects* fő érve nagyon egyszerűen összefoglalható:

(1) Ha az engedékeny metafizika igaz, akkor vannak trogok.
(2) Nincsenek trogok.
(3) Az engedékeny metafizika hamis.
(4) Ha az elutasító metafizika igaz, akkor nincsenek asztalok.
(5) Vannak asztalok.
(6) Az elutasító metafizika hamis.

Az érv független attól, mely revizionista ontológiáról van szó, és hogy azok szerint mely tárgy nincs vagy mely tárgy létezik. Van olyan engedékeny ontológia, mely szerint nincsenek trogok, de valamilyen más szokatlan létező van, amelyet ellenpéldának használhatunk az adott engedékeny ontológia ellen. Van olyan elutasító ontológia, mely szerint vannak asztalok, de valamely más hétköznapi tárgy nem létezik, és ezt szintúgy ellenpéldának használhatjuk az adott elutasító ontológia ellen. Korman tehát a legegyszerűbb módon érvel a revizionista elméletek ellen: ellenpéldákkal, melyeket az adott revizionista elméletek nem képesek magyarázni.

A fenti érv viszont gyanúsan egyszerű. Miért is pocsékolnák az időt a revizionista metafizikusok nyilvánvalóan hamis elméletek védelmezésére? Nem meglepő, hogy a revizionista metafizikusok úgy gondolják, hogy az ellenpéldák valójában nem is ellenpéldák, vagy önmagukban nem relevánsak a komoly metafizika szempontjából. Korman könyvének első fele az adott ellenpéldákat mutatja be és támasztja alá úgy, hogy azok tényleg releváns ellenpéldának számítsanak a revizionisták számára. Korman többek között két népszerű stratégia ellen érvel: A *kompatibilista* metafizikusok szerint az ellenpéldák összeegyeztethetők a revizionista elméletekkel, mivel máshogyan értjük őket. (Ezt az állítást alább megmagyarázom.) A Korman által *forradalminak* nevezett stratégiák szerint pedig a metafizikai elméleteket nemcsak máshogy értjük, de azokat egy teljesen más, a világ leírására tökéletesen megfelelő ontológiai nyelven fogalmazzuk meg. A hétköznapi

nyelv túl lazának tűnik ahhoz, hogy igazi metafizikát lehessen művelni vele, az ellenpéldák pedig hétköznapi nyelven vannak megfogalmazva, tehát nem számítanak. De a forradalmi stratégiákkal épp az a probléma, hogy egy teljesen más nyelvet, az ontológia nyelvét használják. Korman szerint nincs rá bizonyítékunk, hogy az ontológia nyelvére átfordítva ne lennének erősek a fenti ellenpéldák, és arra sincs bizonyítékunk, hogy angolul vagy magyarul épp oly meggyőzőnek tűnnének a revizionista ontológiák, mint az ontológia technikai nyelvén.

A nem forradalmi értelemben vett kompatibilista stratégiák megértéséhez vegyük újra a releváns ellenpéldákat. Egyrészt az engedékeny metafizikák ellen az alábbit mondhatjuk:

(1) Ha az engedékeny metafizika igaz, akkor vannak trogok.

(2) Nincsenek trogok.

Másrészt az elutasító metafizikák ellen pedig az alábbit mondhatjuk:

(3) Ha az elutasító metafizika igaz, akkor nincsenek asztalok.

(4) Vannak asztalok.

A kompatibilisták szerint mindkét állításpár igaz, de ezekből nem következik, hogy el kell vetnünk a revizionista ontológiákat. A kompatibilista stratégiát a következőképp mutathatjuk be a legegyszerűbben:

(1*) Ha az engedékeny metafizika igaz, akkor *ontológiai értelemben* vannak trogok.

(2*) *Hétköznapi értelemben* nincsenek trogok.

(Az elutasító ontológiák esetében ugyanez a stratégia.)

Azaz a kompatibilisták szerint más-más releváns olvasat miatt tartjuk igaznak a két állítást. Szerintük (1)-et és (2)-t félreértjük, ha azokat nem (1*) és (2*) szerint olvassuk. Ha vannak trogok, akkor azok nem hétköznapi tárgyak, de ebből még nem következik, hogy szigorúan ontológiai értelemben se léteznének. Így azok a példák, amelyek eredetileg ellenpéldának tűntek, valójában nem is azok a kompatibilisták szerint.

Legalább négy különböző módon érvelhetünk a kompatibilizmus mellett:

– Különböző helyzetekben hallgatólagosan más feltételezésekkel élünk a mondatainkban szereplő kvantorok (*vannak*, *nincsenek* stb.) hatóköreivel kapcsolatban. Példa: „Nincs több sör." (Kontextus: például valaki a nyitott hűtő előtt állva mondja ki a mondatot, vagy egy rosszul felszerelt kisboltban.) Senki sem érti félre ezt a mondatot úgy, hogy a világban nem létezik

több sör. Ontológiailag és hétköznapi helyzetekben más-más releváns értelmezéssel dolgozunk a kvantorok hatókörét illetően.

– Informális, laza beszéd. Példa: „Azért nem fogsz meghalni." (Kontextus: türelmetlen vagy ironikus szülő mondja a mondatot a térdhorzsolás miatt síró kisgyerekének.) Senki sem érti félre a mondatot úgy, hogy a beszélő szerint a hallgató halhatatlan lenne. A hétköznapi beszéd informális, a metafizika viszont egyértelmű és formális módon beszél a dolgokról.

– Dolog, tárgy, vagy létező alatt más kontextusban mást és mást értünk. Eszerint amikor úgy gondoljuk, hogy nincsenek trogok, akkor azt úgy értjük, hogy a trogok nem hétköznapi tárgyak.

– Más kvantorokat használunk, amikor szigorúan ontológiai értelemben és amikor hétköznapi értelemben beszélünk. Azaz: trogok *nincsenek*, ha egy hétköznapi kvantor szerepel a mondatban. Viszont trogok *vannak*, ha szigorúan az ontológiai kvantor felhasználásával alkotjuk meg a mondatot.

Korman szerint nem számít, melyik stratégiát választjuk a kompatibilizmus védelmére, mivel mind a négy módszer pszichológiailag és pragmatikailag is hibás elemzését adja a konzervatív ellenpéldáknak. A probléma Korman szerint nem az, hogy a fenti jelenségekre ne találhatnánk példákat a természetes nyelvekben. Inkább egyszerűen nincs rá bizonyíték, hogy bármelyik fenti próbálkozásra támaszkodva hihető leírását adhatnánk az eredeti szituációnak, amikor ellentmondunk a revizionista metafizikusoknak. Korman úgy érvel, hogy ha bármely stratégia a négy közül hihető leírását adná ennek a szituációnak, akkor a kérdéses rejtett nyelvi elemeket felszínre hozva be kellene ismernünk, hogy az asztalok létezése melletti, illetve a trogok létezése elleni intuícióink helytelenek, tehát képesek lennénk átértékelni az eredeti intuícióinkat. Korman meggyőzően érvel amellett, hogy az ellenérzéseink akkor sem szűnnek meg a revizionista ontológiákkal szemben, ha formálisan és egyértelműen felszínre hozzuk, hogy mely típusú kvantort használjuk, milyen a kvantor hatóköre, és hogy a „dolog" kifejezés mely értelmére támaszkodunk. Sőt valószínűleg ugyanazt a kvantort használjuk ugyanazzal a hatókörrel, mint amit a képzett metafizikusok, és nem beszélünk informálisan, és nem a „dolog" szó egzotikus értelmére utalunk, amikor úgy gondoljuk, hogy nincsenek trogok. Ez sokszor egyaránt így van akkor is, ha valaki az utca embere, és akkor is, ha egy filozófia-tanszéken dolgozik.

Az ellenpéldákra alapozott érvről szóló rész tanulsága az, hogy a konzervatív ontológiát nem lehet elvetni mint egyszerű, reflektálatlan, filozófiai előtti népi elképzelést a világról. Az ellenpéldákból vett érv viszont nem ér sokat, ha a revizionista ontológiák mellett szóló érvek meggyőzőbbek. Korman a könyv második felében a konzervatív metafizikák elleni érvekkel foglalkozik. Ezek az érvek mind a konzervatív ontológia hiányosságaira hívják fel a figyelmünket. A továbbiakban itt csak Korman ún. evolúciós leleplező érvekre adott válaszára térek ki, illetve a fent is említett önkényességre alapozott érvekre.

Az evolúcióra alapozott leleplező érvek szerint figyelembe kell vennünk, hogy a dolgok létezésével kapcsolatos elképzeléseink (éppúgy, ahogy például az érzékszervi képességeink) biológiai folyamatok produktumai. Az evolúcióra hivatkozva megmagyarázhatjuk, hogy bizonyos dolgokat nem vagyunk képesek érzékszerveinkkel tapasztalni – épp így azt is megmagyarázhatjuk, hogy a dolgok létezéséről szóló ítéleteink (valószínűleg) fajspecifikusak és korlátozottak. Viszont ha elképzeléseink fajspecifikusak és korlátozottak, akkor az ontológiáról szóló konzervatív elképzeléseink és a tényleges ontológia között nincs egyértelmű magyarázati összefüggés. Úgy érezzük, hogy hétköznapi dolgokkal vagyunk körülvéve, de ennek a gondolatmenetnek fényében akár valami egészen más is lehet ott, ahol mi asztalokat, kutyákat, köveket és egyebeket vélünk felismerni.

Korman válaszát az első bekezdésben már említettem: szerinte igenis képesek vagyunk felfogni a releváns tényeket a dolgokkal kapcsolatban, és ezért gondoljuk a konzervatív ontológiát igaznak. Valahogyan intellektuálisan megérezzük vagy ráérzünk, hogy a fa egy önálló dolog, míg egy trogról nem gondoljuk ugyanezt. Ha úgy véljük, hogy képesek vagyunk valamilyen módon felfogni a metafizikai tényeket, akkor legalábbis racionálisan indokolt megtartanunk az ítéleteinket. Korman nem mutatja meg, hogyan vagyunk képesek ezeket felfogni, és kérdéses, hogy a tudomány valaha is képes lesz-e ezt a jelenséget megmagyarázni, ha tényleg fennáll. Emellett a leleplező érvek akár igazak is lehetnek, de jelen formájukban nem kényszerítenek arra, hogy elvessük az általunk helyesnek tartott világképet. Korman stratégiája inkább a szkepticizmusra adott általános válaszokhoz hasonlít. Miért gondoljuk, hogy tudunk bármit is, ha akár egy gonosz démon félrevezetésének áldozatai is lehetnénk? Egy népszerű megfontolás szerint erre a tudományos módszertanból ismert *abdukció*

a legjobb válasz. Az abduktív érvelés két lépésből áll: vegyük a tapasztalati bizonyítékainkat, és keressük meg rájuk a legjobb magyarázatot. A tapasztalati bizonyítékaink azt mutatják, hogy tudunk néhány dolgot a világról, és nem vagyunk félrevezetve egy gonosz démon által. Erre nagy vonalakban az a legjobb magyarázat, hogy úgy általában véve képesek vagyunk tudást szerezni. Korman hasonlóan érvel: szerinte az a legjobb magyarázata annak, hogy erősen kötődünk a konzervatív ontológiákhoz, hogy képesek vagyunk ontológiai tényeket felfogni.

Viszont azt is érdemes figyelembe vennünk, hogy a szkeptikus kihívásra adott válaszaink nem egyértelműen alkalmazhatók az ontológiai kételyeink ellen. Egyrészt természetesen a két kérdéskör hasonló: A szkeptikus érvek mind gondosan úgy vannak felépítve, hogy ha igazak volnának az elővezetett szkeptikus szcenáriók, akkor is ugyanolyannak tűnne számunkra a világ. Ehhez hasonlóan egy metafizikus sem tagadja, hogy a világ pont így tűnne számunkra, ha a revizionistáknak lenne igaza, és több vagy kevesebb dolog lenne a világban. Másrészt viszont a hatékony szkeptikus érvek *összességében* ássák alá az elképzeléseinket. Semmiben sem lehetünk biztosak, ha egy gonosz démon folyamatosan megtéveszt minket. Viszont egészen más elfogadni, hogy nincsenek asztalok, vagy vannak trogok. Ha az elutasító ontológiák igazak, akkor is *valami hasonló* (például részecskék rendszeres összhatása) magyarázná az asztalszerű dolgokkal való interakcióinkat. A trogok létezése sem írná felül alapvetően a meglévő ismereteinket: a valóságban több dolog áll össze egészként, mint korábban gondoltuk, ám minden más ugyanolyan, mint eddig hittük. Mindezt ugyanúgy képesek vagyunk felfogni, mint a konzervatív ontológiát. Ennek fényében pedig további, független érvek híján nem egyértelműen a konzervatív ontológiát támogatja Korman válasza.

Egy másik érv szerint a részekről és egészekről való elképzeléseink önkényesek. Vegyük például a szigeteket, hogy az írás vége felé még elővezessünk egy jól ismert fejtörőt. A szigetek víz feletti földterületek, melyek megszűnnek létezni, ha víz alá kerülnek. Most egy pillanatra gondoljunk a garázsban álló autókra! Legyenek a *benti autók* olyan tárgyak, melyek csak akkor léteznek, ha egy autó a garázsban van. Amíg az autó a garázsban van, a benti autó pontosan ugyanazt a térbeli helyett foglalja el, mint amelyet a mi felfogásunk szerint az átlagos autók szoktak. Viszont ha az autó átlépi a garázs küszöbét, a benti autó fokozatosan elkezd összezsugorodni,

míg a küszöbön kívül létrejön és folyamatosan növekszik egy *kinti autó*, amely végül pontosan ugyanakkorára nő, mint amekkorák szerintünk az átlagos autók. Ha vannak szigetek, melyek a vízszintnek megfelelően zsugorodnak, miért nincsenek benti autók? Az elutasító metafizikusok szerint a benti autók és a szigetek közötti tényleges ontológiai különbség hiánya indokolja a szigetek létezésének tagadását. Az engedékeny metafizikusok elismerik, hogy igenis vannak benti autók.

Korman szerint az ehhez hasonló fejtörőket külön-külön a maguk módján kell megválaszolnunk. A fenti fejtörőre adott válasza a következő: a szigetek nem szűnnek meg létezni, ha akár teljesen víz alá kerülnek, például árapály idején, tehát nem egészen olyanok, mint a benti autók. Talán ez idő alatt megszűnnek szigetnek lenni, de a földfelszín ott lesz, és ténylegesen nem szűnik meg semmi sem létezni, amíg a sziget víz alatt van.

A szétszórt tárgyakról szóló érveket Korman szintén egyenként kezeli. Egy érv szerint pontosan azért léteznek trogok vagy hasonló szétszórt tárgyak, amiért léteznek méhkolóniák. De a méhkolóniák nem egészen számítanak *egyetlen dolognak* a konzervatív ontológia szerint. A „méhkolónia" kifejezést több különálló, de valamilyen laza értelemben mégis összetartozó méhre használjuk. Például a következő tesztet alkalmazhatjuk Korman szerint: a tárgyak rész-egész viszonyai tranzitívak, míg a különálló, de nyelvtanilag együtt kezelt dolgok tagjainak részei nem tagjai a csoportosulásnak. Tehát például az ujjam a kezem része, a kezem az én részem, következésképpen az ujjam is a részem (ahogy az ujjam és a kezem összes része is a részem). De a méhek fullánkjai nem tagjai a méhkolóniáknak, ahogyan a méhek azok. A méhkolóniák ezért nem hasonlítanak a trogokra. A méhkolóniák nem tárgyak, melyek méhek szétszórt összegei, ahogy más egyéb csoportosulások sem azok (mint például az országgyűlés sem az).

A metafizikát nehéz megérteni alapos felkészültség nélkül, és néha a legkevésbé szokatlan metafizikai elméleteket a legnehezebb elfogadni. A konzervatív metafizikusok, ha olyan erős és megfontolt érveket hoznak, mint Korman, akkor sokkal jobban hasonlítanak egy megfontolt, ésszerűen gondolkodó tudósra, mint az egyértelműen félrevezetett laposföld-hívőkre. Ha Kormannak igaza van, aggodalomra semmi ok: egy fejtörő nem tudja csak úgy aláásni a világról szóló homályos ontológiai elképzeléseinket.

Kapelner Zsolt

Létezik-e Magyarország?

(John R. Searle: Making the social world. The structure of human civilization. Oxford University Press, 2010)

„Sokan azt gondolják: Magyarország – volt; – én azt szeretem hinni: lesz!" – írta Széchenyi gróf a *Hitel*ben. Én itt és most egy ennél sokkal szerényebb állításról szeretnék értekezni, jelesül, hogy „Magyarország van". Ezzel igencsak nehéz lenne vitatkozni. Míg azt joggal kétségbe vonhatja valaki, hogy például a Donyecki Népköztársaság létezik-e, az kétségtelennek tűnik, hogy Magyarország tényleg van. Sőt nemcsak hogy van, de azt is meg tudjuk mondani, hol van, és hogy mikortól létezik. Úgy tűnik tehát, hogy Magyarország egy téridőben kiterjedt entitás, csakúgy, mint a kövek, székek, asztalok, vagyis azok a valamik, amelyeket a filozófusok konkrét egyedi létezőknek szoktak nevezni. Világos azonban az is, hogy Magyarország egyáltalán nem abban az értelemben *létezik*, mint egy szék vagy egy asztal. De akkor mégis hogyan? Miféle létező ez a Magyarország, miben különbözik a kövektől, füvektől, állatoktól? Mit kell azon értenünk, hogy Magyarország *van*, míg például a Szovjetunió már *nincs*?

Mielőtt válaszolnánk a kérdésre, térjünk vissza egy percre Széchenyi grófhoz. Az ő arcképe látható azokon a színes, kékes-lilás papírdarabokon, amelyeket sokan – sajnos nem elegen – minden nap maguknál hordanak. Mármost ezeknek a papírdaraboknak van egy bizonyos tulajdonsága, mégpedig az, hogy ötezer forintot érnek. De tegyük fel a kérdést: miféle tulajdonság ez az „ötezer forintot érés"? Milyen értelemben rendelkezik vele egy bankjegy? Nyilván nem úgy, ahogy egy hegy rendelkezik azzal a tulajdonsággal, hogy ötezer méter magas, vagy egy épület azzal, hogy ötezer éves. De hát akkor mégis hogyan?

A huszadik század egyik legjelentősebb amerikai filozófusa, John R. Searle szerint ez a két kérdés egyazon kategóriába esik; mindkettő a filozófia egy bizonyos területének, az úgynevezett *társadalmi ontológiának* a területére tartozik. A papírdarab pontosan azért ér ötezer forintot, amiért Magyarország létezik – jelesül azért, mert fennállnak bizonyos *társadalmi tények*. E tények természetéről – mondja Searle – egységes filozófiai elméletet alkot-

hatunk, amely minden társadalmi létező minden társadalmi tulajdonságáról számot ad a bankjegyektől a focimeccseken át az államokig és az ENSZ-ig.

Searle elméletét először az 1997-es *The construction of social reality* (*A társadalmi valóság felépítése*) című könyvében publikálta, majd több mint tíz évvel később újra nekiült, hogy az időközben felgyülemlett ellenvetésekre válaszolva, és elképzeléseit immár a társadalmi valóság mibenlétének átfogó elméletévé fejlesztve újra kifejtse nézeteit. Ennek eredménye a 2010-ben publikált *Making the social world. The structure of human civilization* (*A társadalmi világ létrehozása. Az emberi civilizáció szerkezete*).

Lévén hogy Searle könyvében arra vállalkozik, hogy a minket körülvevő társadalmi valóság egészéről adjon átfogó elméletet, nem csoda, hogy mondandója olykor igen bonyolult és szerteágazó. Mégis érdemes nagy vonalakban áttekintetünk elképzeléseit. Ezek ugyanis olyan bepillantást engednek a környező és az életünket minden téren meghatározó társadalmi valóság természetébe, amilyennel az egyéb tudományok – például a politikatudomány vagy a közgazdaságtan – nem szolgálhatnak.

Searle kiindulópontja az a gondolat, hogy a társadalmi létezők nem *függetlenek* az emberi lényektől. Ha egy kozmikus katasztrófa során minden ember elpusztulna, a hegyek továbbra is ötezer méter magasak, az épületek ötezer évesek maradnának, ám a színes papírdarabok megszűnnének ötezer forintot érni. A társadalmi létezőket az emberek hozzák létre, persze nem úgy, ahogy az épületeket és műtárgyakat hozzák létre – azaz nem vésővel, kalapáccsal és egyéb eszközökkel. A társadalmi létezők – mondja Searle – az emberi *elme* termékei.

Ez semmi esetre sem jelenti azt, hogy a társadalmi létezők pusztán *illúziók*. Nem igaz például, amint azt Weöres Sándor mondja, hogy „a pénz [...] tulajdonképpen nincs, csak puszta idea és ideál" (*A teljesség felé*). Attól még, hogy valami függ az emberi elmétől, nem válik automatikusan nem létezővé. A gondolatok, emlékek kétségtelenül léteznek – sok gondolatom van például Searle könyvéről –, bár ezek is az elménk termékei. Vagy vegyünk egy költeményt. Ez is az elménk terméke, de ettől még nem „puszta idea vagy ideál", és semmi esetre sem „fikció". Nagyon is létezik, csak éppen létében függ az emberi elmétől.

A társadalmi létezők tehát elmefüggő dolgok. Az, hogy mi is pontosan az elme, számunkra most nem érdekes. Searle elméletével ugyanúgy összefér, hogy az emberi elmét a fizikai világ részének tartsuk – mondjuk

neuronkisülések összességének –, mint az, hogy egy testetlen, szellemi valóság részének. Searle egyetlen dolgot követel meg az elméktől: hogy képesek legyenek *intencionalitásra*. Ez a sokat használt és sokszor félreértett fogalom lesz a kulcsa Searle társadalmi valóságra vonatkozó elméletének.

Az intencionalitás az elmének az a tulajdonsága, hogy képes *vonatkozni valamire*. Például amikor gondolunk egy dologra, vágyunk rá, vagy visszaemlékszünk rá, akkor ezek a mentális állapotaink az adott dolog*ról* szólnak. Ezzel szemben egy kő vagy egy fa nem szólhat semmiről, saját magán kívül nem képes semmi másra sem vonatkozni. Még egyszer: az intencionalitást nem kell természetfeletti, csodás jelenségnek tartanunk, amelyet az ember testetlen szellemi valója hoz létre, de nem kell pusztán fizikai viszonyok összességének sem tekintenünk. Searle elmélete összefér mindkét elképzeléssel.

Mármost Searle megkülönböztet *egyéni* és *kollektív* intencionális aktusokat. Például amikor egymagamban arra gondolok, hogy mit szeretnék ebédelni, egy egyéni intencionális aktust hajtok végre. De mikor a legjobb barátommal azt próbáljuk kiötölni, hogyan mismásoljuk el a tényt, hogy előző este részegen összetörtük a házigazda kedvenc dísztárgyát a házibuliban, egy kollektív intencionális aktussal van dolgunk. Ilyenkor ugyanis nem azon gondolkodom *egyedül*, hogy *én* mit csináljak, hanem azon gondolkodunk *együtt*, hogy *mi* mit csináljunk. Az intencionális aktus alanya egy „mi", nem pedig egy „én".

Az ilyen kollektív intencionális aktusok egyik sajátos tulajdonsága, hogy képesek bizonyos dolgokat *funkciókkal* felruházni. Ha kimegyünk a parkba focizni, és kinevezünk két fát kapunak, úgy ezt a két dolgot egy kollektív intencionális aktus segítségével felruháztuk egy bizonyos funkcióval. E funkciók között speciális helyet foglalnak el azok, melyeket Searle *státusfunkcióknak* nevez. Ezek olyan funkciók, melyeket a funkciót ellátó tárgy nem képes pusztán fizikai felépítése folytán betölteni. Ha egy nehéz kődarabot felruházok a *levélnehezék* funkciójával, úgy ezt a funkciót a kődarab már pusztán fizikai felépítése folytán is képes ellátni. Ezzel szemben egy bankjegy, de még egy aranyrög sem képes pusztán fizikai felépítése folytán értékes lenni.

Ahogy a példa is sugallja, a státuszfunkciókban rejlik a társadalmi valóság ontológiájának kulcsa. Searle szerint a társadalmi valóságot úgynevezett institucionális vagy intézményes tények alkotják. (Az intézményes tényekről magyarul lásd Searle *Beszédaktusok* [fordította: Bárány Tibor, Gondolat Kiadó, 2009], illetve *Elme, nyelv és társadalom* [fordította: Kertész P. Balázs,

Vince Kiadó, 2000] megfelelő fejezeteit.) *Ezek a tények akkor jönnek létre, amikor kollektív intencionális aktusok segítségével bizonyos dolgokat státusfunkciókkal ruházunk fel.* Miként történik ez a felruházás? A státusfunkciókat létrehozó kollektív intencionális aktusok – igen, bonyolódik a dolog, de kitartás! – úgynevezett *deklarációk*; olyan fajta aktusok, mint az, amikor az iskolaigazgató azt mondja, „a tanévet ezennel megnyitom".

A dolgokat státuszfunkciókkal felruházó kollektív deklarációk bizonyos *szabályokat* határoznak meg a státusfunkcióval felruházott dologgal kapcsolatban. Ezeknek a szabályoknak az általános formája a következő: „*X Y-nak számít C kontextusban*". Például az a tény, hogy a már emlegetett bankjegy ötezer forintot ér, oly módon jön létre és kizárólag annak folytán létezik, hogy mi, a társadalom tagjai egy kollektív intencionális aktus segítségével deklaráltuk, hogy „A kékeslila papírdarab (X) egy ötezer forintos bankjegynek (Y) számít a mi társadalmunkban (C)".

Egy utolsó kérdés: miben áll valaminek a számára Y-nak lenni C kontextusban? Mit deklarálunk tulajdonképpen, amikor azt mondjuk, a papírdarab bankjegynek számít a mi társadalmunkban? Searle álláspontja szerint minden alkalommal, amikor X-et felruházunk egy státusfunkcióval, voltaképpen nem teszünk mást, mint meghatározunk bizonyos engedményeket, kötelességeket, jogokat, összefoglaló néven *deontikus erőket* (*deontic powers*), amelyekkel más emberek – a társadalom tagjai – e deklaráció folytán rendelkezni fognak.

Ha például mi mind deklaráljuk, hogy ez a papírdarab ötezer forintot fog érni, úgy ezzel voltaképpen azt deklaráltuk, hogy nekem, aki birtoklom ezt a papírdarabot, bizonyos körülmények között *jogomban áll* bizonyos dolgokért elcserélni a papírdarabot. Továbbá egy pénztárosnak *nem áll jogában* azt mondani, hogy nem ad érte nekem egy csomag rágót – ahogy ellenben jogában állna ezt mondani, ha kavicsokat ajánlanék fel neki fizetségként. Ha a barátom egy ilyen papírdarabbal ki akarja egyenlíteni ötezer forintnyi tartozását felém, normális körülmények között *kötelességem* azt elfogadni, nem mondhatom, hogy a tartozása nincs kiegyenlítve. És így tovább. Az tehát, hogy valami rendelkezik egy státuszfunkcióval, végső soron nem azt jelenti, hogy valami egy sajátos tulajdonságra tesz szert, hanem hogy valaki sajátos jogoknak és kötelességeknek kerül birtokába. *A státuszfunkciók végső soron nem az őket hordozó tárgyakban, azok valamely specifikus tulajdonságában, hanem az általuk deontikus erőkkel felruházott személyekben vannak lehorgonyozva.*

Ez az elképzelés megoldja az úgynevezett „szabadon lebegő" státuszfunkciók problémáját is. Úgy tűnik ugyanis, vannak bizonyos társadalmi létezők, amelyeknek nincs vagy nincs egy meghatározott fizikai megtestesülése. Hol van például pontosan egy részvénytársaság? Mely fizikai tárgyat ruházunk fel ezzel a státuszfunkcióval, mikor megalapítjuk a részvénytársaságot? Nos, nincs egyetlen ilyen fizikai tárgy, ez azonban nem probléma. Ami végső soron számít, az a deontikus erő, amellyel a vezérigazgatót, a titkárt, a részvényeseket és másokat felruházzuk a deklaráció során.

Összegezve tehát Searle elméletét a társadalmi valóság felépítéséről: a minket körülvevő társadalmi valóságot *intézményes tények* alkotják, amelyek *kollektív intencionális aktusok* során jönnek létre; ezek olyan *deklarációk*, amelyek *státusfunkciókkal* ruháznak fel bizonyos dolgokat, ez pedig annyit tesz, hogy a deklarációk folytán bizonyos emberek *deontikus erőkre* – azaz jogokra és kötelességekre – tesznek szert. Társadalmi tények akkor is létrejöhetnek, ha nincs egyetlen meghatározott fizikai tárgy, amely a státuszfunkció hordozója – mindaddig, amíg vannak olyan személyek, akik rendelkeznek a szükséges deontikus erőkkel.

Mindezek alapján úgy tűnik, Searle elképzelése a társadalmi valóság szerkezetéről teljes mértékben tarthatatlan. Hogy miért? Vegyük például az ötezer forintos bankjegyet. 1999. április elsején bizonyos személyek deklarálták, hogy az ilyen és ilyen papírdarabok ötezer forintot érnek. De engem például soha senki nem kérdezett meg, hogy ennek a deklarációnak az érvényességét elfogadom-e, és kétségtelen, hogy a bankjegyet használó közösség – amelynek tagjai elvileg szükségképpen részt vesznek a kollektív deklarációban – szintén így van ezzel. Hogyan lehetséges tehát, hogy a bankjegyek mégiscsak rendelkeznek a szóban forgó státuszfunkcióval?

Searle válasza a *Hálózat* és a *Háttér* fogalmából indul ki. A gondolat a következő: intencionális aktusainkat intencionális állapotok – hitek, vélekedések – egész Hálózata, valamint képességek, hajlamok, szokások Háttere teszi lehetővé. Ahhoz, hogy eldöntsem, eszem egy hamburgert a sarki McDonald's-ban, úgy kell gondolnom, hogy a McDonald's ilyenkor nyitva van, hogy árulnak hamburgert, hogy a hamburgerek olyan dolgok, amelyeket meg lehet enni, és így tovább. Ahhoz, hogy elsétáljak egyik helyről a másikra, bíznom kell benne, hogy ha felemelem a lábam, nem repülök fel a levegőbe. A Hátteret és a Hálózatot alkotó elemek többségének persze egyáltalán nem vagyunk tudatában, sokukat csak mintegy feltételes reflexként birtokoljuk.

Ez a reflexekből, rutinokból, tudattalan intencionális állapotokból és aktusokból álló Háttér és Hálózat az, amelynek révén Searle szerint a társadalmi valóság az esetek nagy többségében létrejön és fennmarad, még akkor is, ha tudatosan sohasem jelentjük ki, „ez a papírdarab ötezer forintot ér!" Elég, ha ennek az általunk szinte soha nem tudatosított szabálynak megfelelően cselekszünk. Ahhoz ugyanis, hogy így cselekedjünk, úgy kell *reprezentálnunk* a papírdarabot, mint ami ötezer forintot ér. Searle véleménye szerint ilyenkor mindig végrehajtjuk a Háttérben azokat a kollektív intencionális aktusokat, amelyek a társadalmi valóság fenntartásához szükségesek. Minden alkalommal, mikor nem kelünk át a piros lámpán, mikor fizetünk a boltban, mikor nem vesszük kézbe a labdát focizás közben, a Háttér mélyrétegeiben végrehajtjuk azokat a kollektív deklarációkat, amelyek a különböző dolgokat felruházzák státuszfunkciókkal, különböző személyeket pedig deontikus erőkkel.

Ennek az elképzelésnek egyik döntő fontosságú következménye Searle politikáról szóló elmélete. A politikai hatalom maga is deontikus erő, amellyel a társadalom tagjai ruházzák fel egymást. Ez éppúgy igaz a demokratikus államok kormányfőire, mint a diktatúrák vezéreire és a monarchiák uralkodóira. Hatalmuk politikai természetű: azért hajtjuk végre az utasításaikat, mert kollektíve úgy reprezentáljuk őket, mint akik bizonyos státuszfunkcióval rendelkeznek, és akik felé bizonyos kötelességekkel tartozunk – illetve akikkel szemben jó esetben jogaink is vannak.

Mindenfajta politikai hatalom státusfunkciók kollektív deklarációjának eredménye, és mint ilyen – ahogy azt a társadalmi szerződés híveitől Michel Foucault-ig sokan hangsúlyozták – *alulról jön*. Minden hatalom forrása a nép – nemcsak jogi, hanem *ontológiai* értelemben is: *az a tény*, hogy Barack Obama az Egyesült Államok elnöke, *nem állhatna fenn*, ha az USA állampolgárai – implicite vagy explicite – nem fogadnák el, hogy ez a tény fennáll. Ha a társadalom tagjai ezt a tényt nem fogadnák el – nem reprezentálnák e vezetőket úgy, mint akik felé kötelességekkel tartoznak –, a társadalmi tény megszűnne létezni, mint ahogyan a bankjegy is megszűnne értékesnek lenni, ha senki nem fogadná el a boltban.

De pontosan meddig terjed a kollektív intencionális aktusok hatalma? Miféle tényeket képesek ezek létrehozni? Ha például egy társadalom tagjai közösen elfogadják, hogy bizonyos emberek másodrendű állampolgárok, úgy ez máris társadalmi tény? Ezt a lehetőséget az itt tárgyalt elmélet

alighanem nem zárja ki, azonban látnunk kell, hogy a társadalmi tények e jellegzetessége kétélű fegyver. Jól mutatja ezt Searle elmélete az emberi jogok természetéről. Searle úgy véli, az emberi jogok is társadalmi létezők, melyeket kollektív intencionális aktusok hoznak létre, mikor egy közösség tagjai kollektíve deklarálják, hogy bizonyos dolgok – az emberi lények – bizonyos státuszfunkcióval rendelkeznek, azaz bizonyos kötelezettségeink vannak velük szemben. Ha nem hozhatnánk létre ilyen társadalmi tényeket, emberi jogok sem léteznének. Az intézményes tények hatalma csakugyan nagy, de hogy jóra vagy rosszra használjuk őket, rajtunk áll.

Fontos látnunk, hogy míg a társadalmi tények függenek az emberi elméktől, addig a morális tények nem szükségképpen. Pusztán az a tény, hogy egy társadalom bizonyos társadalmi tényeket hoz létre, még nem teszi e tényeket erkölcsileg helyénvalóvá. Nagyon is meglehet, hogy bizonyos tényeket erkölcsi értelemben *jobb* létrehozni, mint másokat. Persze az, hogy ezt ki és miként döntheti el, messzire vezető kérdés.

Könnyű úgy gondolni, hogy a társadalmi tények, a tudattalan háttérfeltevéseinkbe beépült diszpozíciók, amelyek arra irányulnak, hogy létrehozzuk és fenntartsuk a minket körülvevő társadalmi struktúrát, kizárólag az elnyomás eszközei. Searle azonban hangsúlyozza, hogy a társadalmi valóság létrehozásának elsődleges célja, hogy *lehetőségeket* nyisson fel előttünk. A kollektív deklarációk által létrehozott társadalmi tények teszik lehetővé a másokkal való szervezett együttélést, kooperációt, azt, hogy társas lényekként, emberekként kiteljesíthessük magunkat.

Searle rendkívül összetett elképzeléseinek számos részletét nem tudtuk áttekinteni. Nem eshetett szó a nyelv szerepéről, a jogok és kötelességek elemzéséről, a hatalom és erőszak viszonyáról, és még sok minden másról. Ám e rövid áttekintés alapján is beláthatjuk, miként képesek a filozófusok hozzájárulni a társadalmi valóság mibenlétével kapcsolatos vitákhoz. Míg a közgazdászok Magyarország gazdaságával, a politológusok Magyarország politikai életével kapcsolatos kérdésekre adnak választ, addig a társadalom ontológiájával foglalkozó filozófusok arra, mit jelent egyáltalán, hogy Magyarország *van*. Amennyiben a környező valóság lehető legteljesebb és legmélyebb megértésére törekszünk, e kérdést legalább annyira fontosnak kell tekintenünk, mint az előbbieket.

Mátyási Róbert

Az van, ami van

(Timothy Williamson: Modal logic as metaphysics. Oxford University Press, 2013)

Egészen biztos vagyok benne, hogy a dolgok lehetnének másképpen. Például felkelhettem volna ma reggel egy perccel később. Lehettem volna – sőt, lehetek – informatikus, vagy lakhatnék Addis Ababában. Lehetnék én is kamikázé. Ha egy kirakós elemei örökké szétszóródva maradnának, attól még össze lehetne illeszteni a darabjait. A leves lehetne fűszeresebb, a koncert lehetett volna jobb, és a szomszédom lehetne tapintatosabb. A végtelenségig sorolhatjuk hétköznapi meggyőződéseinket arról, hogy hogyan lehetnének a dolgok, ha másképpen lennének. Mindemellett más dolgok is lehetnének, mint amelyek éppen most vannak. Lehetett volna közös gyereke John F. Kennedynek és Marilyn Monroe-nak. Wittgenstein írhatott volna egy verset. Lehetne több vagy kevesebb asztal, eggyel több vagy kevesebb élőlény, élettelen tárgy vagy műalkotás. Talán nem érezzük úgy, hogy számból vagy matematikai entitásból is lehetne több vagy kevesebb, de az biztosan változhat, hogy mennyi tárgy vagy szellemi termék létezik. A kortárs modális metafizikával foglalkozó filozófusok célja az ezekhez hasonló általános meggyőződéseink magyarázata.

Timothy Williamson napjaink talán egyik legnagyobb hatású filozófusa. Meghatározó monográfiáiban fejtette ki elméletét arról, hogyan oldjuk meg az elmosódott határ problémáját, azaz hogyan oldjuk fel a Szórítész-paradoxont (*Vagueness*, 1994); hogyan értelmezzük újra a tudás filozófiai problémáját és a vele kapcsolatos fogalmainkat (*Knowledge and its limits*, 2000); illetve hogy mi a filozófia, és hogyan kellene filozófiát művelnünk (*The philosophy of philosophy*, 2007). Jelen írás tárgya, a *Modal logic as metaphysics* című kötet a modális metafizika és a szimbolikus logika egyes, a lehetségességgel és szükségszerűséggel foglalkozó ágainak fő kapcsolódási pontjaira koncentrál, és e kapcsolódási pontok mentén gyűjt érveket amellett a metafizikai nézet mellett, hogy mindazon dolgok, amelyek vannak, szükségszerűen vannak, tehát nem létezhet eggyel több vagy kevesebb dolog, illetve nem létezhet bármilyen más dolog, mint ami van.

Bár Williamson az első bekezdésben felvázolt gondolatmenettel tulajdonképpen egyetért, de annak nagy részét csak olyan értelemben fogadja el, mint egy egyszerű beszámolót a filozófia előtti meggyőződéseinkről. Egészen pontosan Williamson úgy gondolja, hogy bár a dolgok lehetnének másképpen, ennek ellenére nem lehetne több vagy kevesebb dolog, mint amennyi éppen létezik, és más dolgok sem létezhetnének, mint amelyek éppen vannak. De miért is tagadnánk azt, hogy ha másképp alakultak volna a dolgok, akkor ez vagy az a dolog nem létezett volna? Nehéz ellenállni annak a gondolatnak például, hogy ha a szüleim valamilyen oknál fogva soha nem találkoztak volna, akkor én sem léteznék a szó szoros értelmében. Viszont ha követjük Williamson érveit, akkor jóval kevésbé tűnik megkérdőjelezhetetlennek e meggyőződésünk.

A könyv központi témája az úgynevezett legegyszerűbb *kvantifikált modális logika* és annak elméleti filozófiai következményei. A kvantifikált vagy elsőrendű logika a szimbolikus logika ma legelterjedtebb formája; a világ majdnem minden egyetemi képzésének – és nem mellesleg: tudományos elméletének – fontos része és alapja. (A szimbolikus logika határairól és az alternatívákról lásd Forrai Gábor írását a kötetben: Harminc év érvelés, 278–284.) A legegyszerűbb kvantifikált modális logika az elsőrendű logikát kiegészíti a $\Box$ („szükségszerű") és $\Diamond$ („lehetséges") mondatoperátorokkal, és a következő szabállyal: Φ-ből, azaz egy tetszőleges mondatformulából következik $\Box\Phi$. (A $\Diamond$ nem más, mint a $\neg\Box\neg$ [„nem szükségszerű, hogy nem"] rövidített formája.)

A könyv fő érve a következő:

(1) A legjobb modális logikai elméletünk a legegyszerűbb kvantifikált modális logika.

(2) A legegyszerűbb kvantifikált modális logikából levezethető, hogy amely dolgok léteznek, azok szükségszerűen léteznek.

(3) A legjobb modális logikai elméletünk elméleti következményeit el kell fogadnunk.

(4) Következésképpen amely dolgok léteznek, azok szükségszerűen léteznek.

Miért a legegyszerűbb kvantifikált modális logika a legjobb? Emellett Williamson számos részletes, szofisztikált, és javarészt technikai érvet sorakoztat fel. Jelen írásban nem célom megvédeni a kvantifikált modális logikát más logikai elméletekkel szemben, de a formalizmusok iránt ér-

deklődő olvasók számára mindenképp megéri komolyan végigkövetni az ezzel foglalkozó fejezeteket Williamson könyvében – a fejezetek egyszerre szolgálnak jó bevezetőként a modális logikába és annak rövid történetébe, illetve támasztanak alá fajsúlyos érveket a különböző formalizmusokkal és lehetséges alternatívákkal kapcsolatban. (A szükségszerűség és lehetőség fogalmával, illetve a modális logika történetével kapcsolatban lásd Zvolenszky Zsófia utószavát Saul Kripke *Megnevezés és szükségszerűség* című művéhez: *Megnevezés és szükségszerűség – négy évtized távlatában* [Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007], ezen belül is különösen a 3. alfejezetet.) Ami fontos: ha egyetértünk Williamsonnal abban, hogy a modális logika feladata egyszerűen kezelhető, de mégis szisztematikus elméletet nyújtani a lehetségességgel és szükségszerűséggel kapcsolatos következtetéseinket illetően, illetve keretet biztosítani az ezekkel kapcsolatos meggyőződéseink egyértelmű kifejezésére, akkor a kvantifikált modális logika tényleg verhetetlennek tűnik. Ami kérdéses, az inkább az, hogy hogyan *interpretáljuk* a kvantifikált modális logikát: Williamson a szerinte legegyszerűbb és legegyenesebb értelmezés mellett érvel hosszasan, amely szerint a $\Box$ és $\Diamond$ szimbólumok metafizikai szükségszerűséget és lehetségességet jelentenek.

De miért is gondolnánk, hogy a kvantifikált modális logikából levezethető az az első ránézésre furcsa megállapítás, hogy nem lehetne több vagy kevesebb, vagy egyáltalán más dolog, mint ami van? Egyrészt egyszerűen a kvantifikált modális logika akkor lesz *helyes* (azaz akkor lesznek csakis az érvényesnek ítélt állítások levezethetők benne), ha elfogadjuk az úgynevezett Barcan-sémát és annak megfordított változatát:

(BF) $\Diamond \exists x \Phi \rightarrow \exists x \Diamond \Phi$

(„Ha lehetséges, hogy létezik valami, ami Φ, akkor létezik valami, ami lehetségesen Φ.”)

(KBF) $\exists x \Diamond \Phi \rightarrow \Diamond \exists x \Phi$

(„Ha létezik valami, ami lehetségesen Φ, akkor lehetséges, hogy létezik valami, ami Φ.”)

Másrészt: Williamson úgy érvel, hogy a legegyenesebb értelmezése ezeknek az állításoknak nem más, mint hogy akkor és csakis akkor lehetséges, hogy létezik valami, ami valamilyen, ha valami, ami létezik, már eleve lehetségesen olyan.

Bár a Barcan-séma és a megfordított változata lehetségességről szól, a létezők szükségszerűségét nagyon könnyű bizonyítani. Tegyük fel, hogy

elfogadjuk, hogy lehetséges, hogy létezik valami, ami ilyen és ilyen. A Barcan-séma alapján azt is el kell fogadnunk, hogy létezik valami, ami lehetségesen ilyen és ilyen. Viszont ahogy említettem, a kvantifikált modális logika egyik alapszabálya, hogy Φ-ből, azaz egy tetszőleges mondatformulából következik $\Box \Phi$. Illesszük be Φ helyére azt a tetszőleges mondatot, hogy létezik valami, ami lehetségesen ilyen és ilyen, és megkapjuk azt, hogy a szóban forgó dolog szükségszerűen létezik.

De ennyi önmagában persze nem elég ahhoz, hogy feladjuk azt a meggyőződésünket, hogy nem minden dolog létezik szükségszerűen. Éppúgy levonhatjuk azt a tanulságot is, hogy a kvantifikált modális logikát nem érdemes egyenesen értelmeznünk; vagy akár azt is, hogy a kvantifikált modális logika nem képes elszámolni a lehetségességgel és szükségszerűséggel kapcsolatos meggyőződéseinkkel, és épp ezért kudarcra van ítélve, hiszen nem képes teljesíteni azt a feladatot, amelyre ki lett találva. Williamson két erős válasszal szolgál a kételkedőknek, az egyik inkább *metafilozófiai* jellegű, míg a másik egy egyszerű tény megállapítása a modális logikák jelenlegi helyzetével kapcsolatban: 1. Ahhoz, hogy a modális metafizika legalább megközelítse azt az egzaktságot, amelyet elvárunk tőle, komolyan kell vennie a rendelkezésünkre álló formális eszköztárakat. 2. Jelenlegi tudásunk szerint a kvantifikált modális logikának mint a lehetségességről és szükségszerűségről szóló formális eszköztárnak nincs erős vetélytársa. Ezekre az alábbiakban visszatérek.

Mindemellett az sem egyértelmű, hogy Williamson modális metafizikai nézetei *teljesen* ellentmondanak a hétköznapi meggyőződéseinknek. A teljes magyarázat egy kis kitérőt igényel. Miért is gondoljuk úgy, hogy a körülöttünk levő dolgok megszűnhetnek létezni? Egyrészt a hétköznapi tárgyakról úgy vélekedünk, hogy megszűnnek létezni, amikor elvesztik a konkrét tulajdonságaikat: ha már nem képesek oksági kapcsolatba kerülni más konkrét tárgyakkal, ha megszűnik az anyagi mivoltuk, vagy egyáltalán nem látják el azokat a funkciókat, amelyeket nekik szoktunk tulajdonítani. Ha szétzúzok egy körtét, akkor a körte már nem létezik – a helyét talán körtepüré foglalja el. Ha valaki meghal, megszűnik organizmusnak lenni, de persze a maradványai nem tűnnek el. Emellett a konkrét tárgyak valamikor elkezdenek létezni. Meggyőződésünk, hogy egy asztal akkor jön létre, ha megfelelően összeillesztjük az elemeit. Ha egy ivarsejt megtermékenyít egy petesejtet, akkor egy biológiai organizmus elkezd létezni. (Persze nem

csak a konkrét tárgyakról és élőlényekről vélekedünk úgy, hogy elkezdenek és megszűnnek létezni. Ha az író elkezdi írni a regényét, valami létrejön. Néhányan úgy vélik, hogy ha egy műalkotás minden egyes példányát elpusztítjuk, és eltüntetjük minden nyomát a világból, akkor megszűnik létezni.) Természetesen ezek a dolgok nem a semmiből teremtődnek, és nem pusztul el az összes részük, miután elpusztulnak. Ha úgy gondoljuk, hogy a körülöttünk lévő konkrét tárgyak és organizmusok semmivel sem többek, mint a legalapvetőbb elemi részeik valamilyen speciális elrendezésben, akkor természetesen el kell fogadnunk, hogy a legtöbb dolog, amely minket körülvesz, elpusztulhat, ha az összetevői teljesen szétszélednek. De ennél sokkal erősebbnek tűnik az a meggyőződésünk, hogy legalább bizonyos tárgyak képesek fennmaradni az időben annak ellenére, hogy a részei folyamatosan cserélődnek. (A fizikai tárgyak időben való fennmaradásáról lásd Tőzsér János *Metafizika* című kötetének [Akadémiai Kiadó, Budapest, 2009] negyedik fejezetét.)

Ahogyan a hétköznapi vélekedéseink többé-kevésbé függetlennek tekintik a tárgyakat azok anyagi részeitől, Williamson válasza is hasonló módon függetleníti a dolgokat a konkrét mivoltuktól. Williamson szerint jó okunk van úgy gondolni, hogy a minket körülvevő dolgok nem *esszenciálisan* (lényegileg) konkrét létezők. Ha ez tényleg így van, akkor Williamson hozzávetőleg képes elszámolni a hétköznapi vélekedéseinkkel. Ha úgy tekintjük, hogy meggyőződéseink a konkrét tárgyak konkrét mivoltáról szólnak, és nem azoknak létezéséről, akkor az első bekezdésben vázolt gondolatmenet is pusztán arról szól, hogy lehetne több vagy kevesebb létező aktuálisan konkrét. Amikor szétzúzok egy körtét, nem a körte szűnik meg, hanem a körte megszűnik konkrét létezőnek lenni – helyette például egy adag körtepüré válik konkréttá.

Mindezzel Williamson egy régi filozófiai dichotómiát kérdőjelez meg: az absztrakt és konkrét létezők közötti kategóriák közé beilleszt egy harmadikat. Williamson a következőképp érvel az absztrakt/konkrét dichotómia ellen: Az absztrakt entitás fogalma nem jelenthet pusztán nem-konkrétat, ugyanis számos pozitív példánk van absztrakt entitásra. Például más dolog matematikai entitásnak vagy másféle absztrakt fogalomnak lenni, mint pusztán nem-konkrétnak lenni. Amikor valami megszűnik konkrétnak lenni, nem lesz (vagy nem feltétlenül lesz) absztrakt. Éppígy konkrét entitásnak lenni is másban áll, mint hogy valami nem absztrakt. A konkrét

dolgokra is van számos pozitív példánk, amelyek közül talán a legtöbben léteznek téridőben és/vagy rendelkeznek oksági erővel. Mindemellett számos példát sorolhatunk fel olyan létezőkre, melyek nem kategorizálhatók egyértelműen absztrakt entitásként vagy konkrét fizikai tárgyként. (Például egyes műalkotástípusok, mint a zenei művek, regények stb.; vagy társadalmi létezők, mint államok, társadalmi nemek vagy etnikai csoportok. Ez előbbiekről lásd Bárány Tibor írását a kötetben: Pop, filozófia, satöbbi, 137–147.; míg ez utóbbiak közül az államok metafizikájáról lásd Kapelner Zsolt írását a kötetben: Létezik-e Magyarország?, 121–127.)

Tehát Williamson úgy számol el azzal, hogy vannak dolgok, amelyek pusztán lehetséges létezőknek tűnnek (tehát úgy tűnik, hogy lehetnének, de nincsenek; vagy vannak, de úgy tűnik, hogy lehetségesen nem léteznek), hogy azok ebben az esetben nem-absztrakt és nem-konkrét létezők. A nem-absztrakt és nem-konkrét létezők között lennék például én is, ha szüleim sose találkoztak volna; éppígy a lehetséges Kennedy–Monroe gyerek, vagy a vers, amelyet Wittgenstein megírhatott volna. Így a Barcan-séma és annak megfordított változata is érvényesnek tűnik: a két formulát elfogadva elfogadjuk, hogy akkor és csakis akkor lehetne olyan x, amely Φ, ha már valamely x lehetségesen Φ. Ez utóbbiak között meglepően nagy többségben vannak a nem-absztrakt és nem-konkrét tárgyak, mivel úgy tűnik, hogy sokkal több dolog lehetne vagy lehetett volna, mint ami éppen van.

E ponton érdemes összevetni Williamson elméletét David Lewis *modális realizmusával* (*On the plurality of worlds*, 1986; magyarul lásd Bács Gábor és Kocsis László összefoglalóját a *Magyar Filozófiai Szemle* 2011/4. számában). Lewis Williamshez hasonlóan lemond számos filozófia előtti meggyőződésünkről – méghozzá azon az alapon, hogy erős érvekkel alátámasztható: az általa képviselt modális metafizikai elmélet adja a legjobb metafizikai magyarázatot a lehetségesség és szükségszerűség természetéről. Lewis elmélete a kozmológiáját tekintve radikálisan eltér a hétköznapi meggyőződéseinktől: elmélete végtelen számú, az aktuális világtól eltérő, és okságilag izolált lehetséges világ segítségével magyarázza, hogy a dolgok lehetnének másképpen. Lewis elmélete éppúgy összeegyeztethető a Barcan-séma és megfordított változata érvényességével, mint Williamsoné; viszont a lewisi modális realizmus nem nem-konkrét és nem-absztrakt entitásokkal magyarázza azt a hétköznapi meggyőződésünket, hogy más

dolgok is lehetnének, mint amelyek éppen vannak, hanem azt feltételezi róluk, hogy ezek a dolgok más lehetséges világok lakói. Míg Lewis – kizárólag elméleti vizsgálódás révén megismerhető – világokkal népesíti be a metafizikai elméletét, addig Williamson – kizárólag elméleti vizsgálódás révén megismerhető – nem-konkrét és nem-absztrakt entitásokat feltételez, hogy filozófiai magyarázóerőt biztosítson az elméletének. Fontos különbség, hogy Williamson elmélete meg sem kíséreli visszavezetni (redukálni) a modalitást más fogalmakra, míg Lewis egyik elsődleges célja, hogy egyéb, filozófiailag kevésbé problémásnak ítélt fogalmakra (világokra, azaz téridőben létező fizikai entitásokra) vezesse vissza a lehetségesség és szükségszerűség fogalmát. Mindkét elmélet mellett rendkívül erős érvek szólnak, és Williamson elmélete egyenrangú kihívója a lewisi modális realizmusnak, sőt a két elmélet képviselőinek bizonyos tekintetben hasonló problémákkal kell szembenézniük.

Záráskép szeretném kiemelni Williamson elméletének egy lehetséges gyenge pontját. A nem-konkrét entitásokat Williamson szerint úgy is képesek vagyunk azonosítani, hogy meghatározzuk, milyen tulajdonságokkal rendelkeznének, ha konkrétak lennének. Például ha az egyik lehetséges Kennedy–Monroe gyerek barna szemű volna, akkor valami már rendelkezik azzal a tulajdonsággal, hogy barna szemű, és John F. Kennedy és Marilyn Monroe a szülei, ha konkrét. Vegyük azt a meggyőző gondolatmenetet, hogy a pusztán lehetséges dolgok nem feltétlenül felelnek meg az aktuális természeti törvényeknek. Miért ne lehetnének repülő seprűk vagy végtelen űrtartalmú zsákok? Esetleg a világ lehetne úgy is egészen hasonló a mi világunkhoz a látható tárgyak szintjén, hogy az aktuális elemi részecskék helyett az ógörög atomizmus által leírt entitások volnának a legalapvetőbb összetevői az anyagi dolgoknak. A fizikailag lehetetlen entitásokat nem kell feltétlenül lehetetlennek tartanunk: ha az univerzum története másképp alakult volna, akkor mások volnának az alapvető természeti törvények is, ami másfajta konkrét tárgyakat is eredményezhet, mint amelyek aktuálisan vannak. Ezek az entitások Williamson elméletében ugyanúgy nem-konkrét és nem-absztrakt létezők, amelyek lehetnének aktuálisan konkrétak, ha másképp alakultak volna a dolgok. Viszont ha erős filozófiai magyarázatot szeretnénk adni arra, hogy miért pontosan azok az aktuális világ természeti törvényei, amelyek, akkor az egyik legjobb általános megoldás valahogy rögzíteni,

hogy az evilági természeti törvények nem lehetnének másmilyenek (ettől függetlenül más világok törvényei persze lehetnének másmilyenek). Ha mindez igaz, akkor Williamson elmélete számos olyan nem-konkrét entitással népesíti be az aktuális világot, amely aktuálisan sosem lehetne konkrét, mégis rendelkezik olyan tulajdonságokkal, mint például hogy képes repülni és seperni, ha konkrét. Ezzel ellentétben a lewisi modális realizmus, illetve a legtöbb modális metafizikai elmélet szerint – legalábbis a legtöbb olyan elmélet szerint, amely nem az *aktualizmus* (azon álláspont, amely szerint csak az aktuális világ létezik) egy verziója – a repülő seprűk és az eltérő elemi részecskék pusztán más lehetséges világok lakói. Williamson elmélete szerint minden entitás minden lehetséges világnak lakója. A fő probléma a következő: nehéz rámutatni, hogy Williamson elméletében miért pontosan azok a dolgok lettek konkrétak, amelyek aktuálisan azok. Az aktuálisan konkrét dolgokat az aktuális természeti törvények uralják, de ahhoz is szükség van törvényekre, hogy az aktuálisan nem-konkrét tárgyak olyan tulajdonságainak összjátékát magyarázzuk, amelyekkel ezek a tárgyak akkor rendelkeznének, ha konkrétak volnának. Úgy tűnik, Williamson elmélete alapján az aktuális világban (és minden más világban) teljesen esetleges, hogy mely dolgok és törvények lesznek konkrétak, hiszen az összes lehetséges világ összes létezője és törvénye elérhető az összes lehetséges világból.

Tegyük fel, hogy Williamson elméletét párosítjuk azzal a tézissel, hogy csak egy lehetséges világ van. Ez esetben a fenti gondolatmenet alapján számos dolog nem lehetne konkrét, annak ellenére, hogy Williamson elmélete szerint annak alapján tudjuk a nem-konkrét dolgokat azonosítani, hogy milyenek lennének, ha éppen konkrétak lennének. Ezzel ellentétben ha Williamson elméletét összeegyeztetjük azzal a tézissel, hogy több lehetséges világ van, akkor Williamson elméletében minden lehetséges világban létezik minden létező, de nem mindegyik konkrét mindegyik lehetséges világban. Viszont a Barcan-séma és megfordított változata összeegyeztethető azzal a tézissel, miszerint nem minden dolog létezik minden világban (lásd például a lewisi modális realizmus megoldását). Ha ez igaz, akkor Williamson elmélete nem hogy nem erősebb a rivalisainál, de alulmarad a többi olyan elmélettel szemben, amely nem népesíti be az összes lehetséges világot nem-konkrét entitások teljes rendszereivel és azok nem-konkrét törvényeivel.

A problémák ellenére Williamsoné Lewis óta a legerősebb átfogó modális metafizikai elmélet. Itt a könyv tartalmának természetesen csak egy töredékéről esett csak szó: Williamson könyvében számtalan kiváló, érdekes és eredeti érv és meglátás található, ami akkor is kárpótolja az olvasót a témakör bonyolultságából fakadó hatalmas befektetett munkáért, ha végül mégse fogadja el Williamson elméletét. Ritka az ilyen karakán elmélet a modális metafizika területén, amely világképünk legalapvetőbb részleteit próbálja magyarázni. Úgy gondolom, kár volna elvetni egy ilyen erős elméletet csak azért, mert ellentmond a hétköznapi meggyőződéseinknek. Akármi legyen is a végső igazság a lehetségesség és a szükségszerűség metafizikai természetével kapcsolatban, Williamson könyve nagyon fontos állomás az elméleti lehetőségek feltérképezésében.

Bárány Tibor

Pop, filozófia, satöbbi. A tömegkultúra művészetelmélete

(Noël Carroll: Minerva's night out. Philosophy, pop culture, and moving pictures. Wiley Blackwell, 2013)

A művészetfilozófusok feltehetnek *metafizikai* kérdéseket – például: Milyen fajtájú létező a műalkotás? Milyen kapcsolat van egy műalkotás esztétikai és nem esztétikai (fizikai, perceptuális stb.) tulajdonságai között? A művészi vagy esztétikai érték mennyiben hasonlít az érték más fajtáira, mondjuk a morális értékre? A művészetfilozófusok feltehetnek *ismeretelméleti* kérdéseket – például: Milyen típusú tudásra teszünk szert a műalkotások segítségével? Mi alapozza meg az esztétikai értékre vonatkozó ítéleteinket? A műalkotások helyes értelmezésében mekkora szerepet kaphatnak a szerző szándékkal kapcsolatos megfontolások? A művészetfilozófusok feltehetnek *elmefilozófiai* kérdéseket – például: Milyen folyamatok játszódnak le bennünk a műalkotások észlelése és értékelése során? Mi a forrása azoknak az érzelmeknek, amelyeket a műalkotások kiváltanak belőlünk, és mire vezethető vissza az esztétikai élvezet? Mit és hogyan észlelnek a vizuális műalkotások nézői? A művészetfilozófusok feltehetnek *nyelvfilozófiai* kérdéseket – például: Hogyan adhatjuk meg a fikciós mondatok igazságfeltételeit? Milyen természetű dolgokat jelölnek a fiktív művekben szereplő kifejezések, különös tekintettel a tulajdonnevekre? Milyen fajtájú beszédaktusokat és képi aktusokat hajt végre a műalkotások szerzője és/vagy narrátora? A művészetfilozófusok feltehetnek *etikai* kérdéseket – például: Léteznek-e immorális műalkotások, és ha igen, mitől lesznek azok? Vannak-e olyan erkölcsi normák, amelyeknek a műalkotásoknak meg kell felelniük? Milyen módon bővíthetik a műalkotások a morális tudásunkat?

Amikor az angolszász művészetfilozófusok ilyen és ezekhez hasonló kérdéseket tesznek fel, az a céljuk, hogy *leírják* és *megmagyarázzák* a szóban forgó jelenségeket, hogy számot adjanak a – mondjuk így – művészetfogyasztás gyakorlatáról. A különböző természet- és társadalomtudományok eredményeit felhasználva, azokhoz igazodva, vagy az analitikus filozófia klasszikus módszerét alkalmazva, tehát fogalmi elemzést végezve

— mindez a vizsgált kérdés természetétől függ. Az analitikus művészetfilozófusok tehát nem szeretnének sajátos, újszerű interpretációs technikákat kidolgozni az egyes művekhez, vagy döntést hozni konkrét művek és műtípusok esztétikai értékéről (hacsak nem közvetlenül az esztétikai érték természete áll a vizsgálat középpontjában). Adottnak tekintik, hogy léteznek műalkotások, hogy esztétikai élvezetet és különféle érzelmeket váltanak ki belőlünk, hogy hatásukra sajátos észlelési állapotokba és másféle mentális állapotokba kerülünk, hogy értéket tulajdonítunk nekik, hogy morális normákat alkalmazunk rájuk, hogy a valóság részének tekintjük őket, miközben meg vagyunk róla győződve, hogy fiktív történeteket mesélnek el, és fiktív tárgyakat mutatnak be (amelyek mindazonáltal valamilyen értelemben mégiscsak valóságosak) — és felteszik a kérdést: *hogyan lehetséges mindez?*

Noël Carroll napjaink egyik legfontosabb analitikus művészetfilozófusa. Nagy hatású monográfiát írt a horror természetéről (*The philosophy of horror, or paradoxes of the heart*, 1990), a tömegkulturális műalkotások filozófiai problémáiról (*A philosophy of mass art*, 1998), a vizuális művészetek, azon belül is elsősorban a film esztétikájáról (*The philosophy of motion pictures*, 2008), s az elmúlt évtizedek során számos gyűjteményes tanulmánykötete jelent meg (*Beyond aesthetics. Philosophical essays*, 2001; *Art in three dimensions*, 2010). Legújabb könyve szintén gyűjteményes kötet, amelybe a szerző — miként a cím is mutatja — az utóbbi időben született, popkultúrával és tömegkultúrával foglalkozó tanulmányait válogatta be.

Carroll kiindulópontja a következő: ha a tömegkulturális műalkotások — bestsellerek, nagy költségvetésű hollywoodi filmek, televíziós szappanoperák, filmsorozatok, sikeres popdalok, videoklipek, az internetet keresztül-kasul bejáró fotók stb. — a műalkotások sajátos osztályához tartoznak, tehát önálló közös természettel rendelkeznek, a művészetfilozófia hagyományos kérdéseire is részben más választ kell adnunk velük kapcsolatban, mint ha a filozófiai vizsgálódást csupán a klasszikus vagy „magaskulturális" műalkotásokra terjesztenénk ki. És Carroll szerint pontosan ez a helyzet: a modern ipari (majd: információs) társadalmak létrejötte és a kulturális termékek tömeges gyártását (sokszorosítását) lehetővé tevő technikák elterjedése újfajta műalkotástípust hívott életre — a tömegkulturális műalkotást. A szerző a kötet első tanulmányában (*The ontology of mass art*) annak rendje és módja szerint megfogalmazza a tömegkulturális műalkotás definícióját:

> x *akkor és csak akkor tömegkulturális műalkotás, ha 1.* x *többszörösen instanciálható műalkotástípus, 2. amelynek példányai tömeggyártásban jönnek létre, és tömeges terjesztésben jutnak el a fogyasztókhoz, valamint 3. szándék szerint — a narratív struktúra, a szimbólumok, a szándékolt hatás, vagy akár a tartalom szintjén — olyan szerkezeti jellemzőkkel lettek megalkotva, amelyek a lehető legkisebb erőfeszítés árán, gyakorlatilag első látásra, hallásra vagy olvasásra hozzáférést biztosítanak a művekhez képzetlen (vagy relatíve képzetlen) fogyasztók lehető legszélesebb tömegei számára.*

Az 1. feltétel *ontológiai* kritériumot rögzít. A kritériumnak az a feladata, hogy elhatárolja a tömegkulturális műalkotásokat azoktól a művektől, amelyek csupán egyetlen példányban léteznek (ilyenek például a festmények vagy szobrok, legalábbis a többségük) — tehát amelyek esetében nincs értelme egyidejű tömeges fogyasztásról beszélni. Természetesen a híres festmények, szobrok és fotók is számtalan másolatban keringenek a világban, ám ezek a reprodukciók intuíciónk szerint nem további példányai ugyanannak az absztrakt műalkotástípusnak (hiszen az egyszeres műalkotások esetében nincs is értelme típusról beszélni), csupán *dokumentációi* az eredeti műalkotásnak.

Másfelől a feltétel különbséget tesz az egyszerre számos fizikai példányban megvalósuló műalkotástípusok két fajtája között. Míg a *tömegkulturális műalkotások* példányai és előadáspéldányai meghatározott *mintapéldányok* alapján készülnek (filmszalag, negatív stb.), amelyek maguk is a műalkotástípus példányai, addig mondjuk a *színművek* előadáspéldányai a rendezői *interpretáció* révén jönnek létre, amelyek maguk is típusok, és (a műalkotáshoz hasonlóan) konkrét előadáspéldányok által valósulnak meg. Jóval egyszerűbben fogalmazva: míg a tömegkulturális műalkotások fizikai példányai (és előadáspéldányai) egy kiemelt mintapéldány alapján mechanikus folyamatok révén keletkeznek, és az előadáspéldányokat nem szoktuk esztétikailag megítélni (nem mondunk olyat, hogy „ez egy különösen jól sikerült és kifinomult vetítése volt a *Holdfény királyság*nak"), addig a színművek és drámák előadáspéldányai művészi közvetítés révén jönnek létre, és ezek az interpretációk maguk is típusok — az absztrakt műalkotástípus további (értelmezés)típusai. Carroll elemzése szerint a szín-

házi előadások, koncertek és performanszok nem tartoznak a tömegkultúra körébe, mert esetükben nem beszélhetünk egyidejű tömeges fogyasztásról (legyen bármilyen nagy is a szóban forgó színpad nézőtere!), amelynek során a műalkotások egyes példányai esztétikai értelemben *egyenrangúak* lennének egymással; az előadásokat, koncerteket és performaszokat igenis a saját jogukon is megítéljük. Itt válik el egymástól a „tömegkultúra" és a „populáris kultúra" fogalma: a Broadway-bemutatók és a popzenei szuperkoncertek egyértelműen a populáris művészethez tartoznak, ám a fenti definíció alapján nem számítanak tömegkulturális műalkotásnak. (A kötet ötödik fejezete a *Philosophy on Broadway* címet viseli, tehát maga Carroll sem csupán a szűk értelemben vett tömegkulturális művekkel foglalkozik.)

Talán mondanom sem kell, hogy Carroll elemzése kizárólag azok számára lehet meggyőző, akik elfogadják az absztrakt típusok és konkrét fizikai példányok megkülönböztetését (a műalkotásokkal kapcsolatban vagy általában). Gregory Currie például nem fogadja el: szerinte *minden* műalkotás többszörösen instanciálható, csak bizonyos műalkotások történetesen egyetlen példányban jöttek létre, és ezt az egyetlen példányt eredetiként tiszteljük (*An ontology of art*, 1989). Carroll szellemes érveléssel megmutatja: tekintve, hogy egészen biztosan vannak olyan műalkotások, amelyek csak és kizárólag egyetlen példányban létezhetnek, mert az alkotói szándék szerint az identitásukhoz hozzátartozik az a speciális környezet, amelybe eredetileg helyezték őket (gondoljunk a kiállítási háttér tulajdonságait kihasználó fotókra, vagy bizonyos épületekre stb.), ez már elég is a megkülönböztetés fenntartásához.

A fenti definíció 3. feltétele legalább ilyen fontos. Carroll elemzése szerint a tömegkulturális műalkotásokat az különíti el a szintén tömeggyártásban létrejövő és tömegesen terjesztett „avant-garde" vagy „ezoterikus" műalkotásoktól, hogy ezek széles körben hozzáférhetők. Pontosabban: úgy lettek megalkotva, hogy széles körben hozzáférhetők legyenek. Fontos kérdés, hogy Carroll szerint pontosan mi is biztosítja a könnyű hozzáférhetőséget: az, hogy a tömegkulturális művek jól illeszkednek az emberi észlelés sajátosságaihoz és más biológiai képességek működéséhez, vagy az emberi psziché általános törvényszerűségeihez – vagy inkább az, hogy a kortárs művészetfogyasztók jól ismerik a szóban forgó művészeti konvenciórendszereket. A szerző másutt (egy 2001-es tanulmányban, David Novitz ellenvetésére adott válaszként) azt állította, hogy a válasz

nem érinti a definíció érvényességét. Akár azért könnyen befogadhatók a hollywoodi tömegfilmek, mert az agyunk úgy van „huzalozva", hogy automatikusan történetté formáljuk a filmvásznon látottakat, akár azért, mert jól ismerjük a hollywoodi filmes konvenciókat, a szóban forgó filmek egyértelműen különböznek azoktól, amelyek mintegy az előzetes elvárásaink és beidegződéseink ellenében, a nézői automatizmusaink felfüggesztésének céljával jöttek létre. Mégis az az olvasó benyomása, hogy Carroll az első opcióra, azaz a konvenciók ismerete helyett az emberi képességek működésére voksol. A kötet második tanulmányában például részletesen érvel azon elképzelés ellen, hogy a „modernitás" – vagy a „modernitás" címkével jelzett művészettörténeti és életmódbeli változások sorozata – a szó szoros értelmében megváltoztatta volna az emberi észlelés *természetét* (*Modernity and the plasticity of perception*).

A széles körű hozzáférhetőség a tömegkulturális műalkotások megkülönböztető tulajdonsága – és pontosan ezért érte a legtöbb bírálat a tömegkultúrát a filozófia oldaláról. Carroll e kötet tanulmányaiban nem érzi feladatának a tömegkultúra védelmét. Hiszen ezt már megtette másutt: 1998-as monográfiájában (*A philosophy of mass art*) részletesen megmutatta, hogy a széles körű hozzáférhetőségből *önmagában* miért nem következnek a jól ismert aggályok, és hogy ez a tulajdonság *önmagában* miért nem támasztja alá a tömegművészet és az „ezoterikus" művészet érték alapú megkülönböztetését. Az egyes tömegkulturális műalkotások bírálatának azonban nincs semmi akadálya. Carroll aprólékosan érvelő tanulmányban ízekre szedi a *Szex és New York* című sorozatot – méghozzá a benne kifejeződő „fogyasztói ideológia" miatt, amely az egyes epizódokban egyszerre jelenik meg a kapitalizmus politikai-társadalmi ideológiájaként és párkapcsolati modellként (*Consuming passion: Sex and the City*).

A tömegkulturális műalkotások sajátossága, hogy kötődünk a filmek és regények szereplőihez: rokonszenvezünk a főhőssel, ellenszenvvel követjük a negatív szereplők ténykedését. Mindez a könnyű hozzáférhetőség követelményéből ered: az érzelmi reakció szoros kapcsolatot teremt a közönség és a műalkotás között. Vajon hogyan írhatjuk le ezt a szoros kapcsolatot (*The ties that bind. Characters, the emotions, and popular fictions*)? Az egyik kézenfekvő modell szerint a néző vagy olvasó a szó szoros értelmében *azonosul* a főhőssel: pontosan azt érzi, amit a főszereplő érez. Carroll szerint ez az elképzelés tarthatatlan: regényolvasás vagy filmnézés

közben a lehető legritkább esetben érezzük pontosan ugyanazt, mint amit a főhős (gondoljunk csak arra, amikor a rokonszenves nyomozó gyanútlanul társalog az őt éppen tőrbe csalni próbáló sorozatgyilkossal). És hiába lazítunk a főhős és a néző érzelmi állapotainak azonosságára vonatkozó kritériumokon, nem jutunk megfelelő elemzéshez.

Hasonló a helyzet a *szimulációelmélettel*. A szimulációelmélet szerint a hétköznapi életben úgy értjük meg és úgy jelezzük előre mások viselkedését, hogy beleképzeljük magunkat a bőrükbe. Az elmélet terminológiájával: betápláljuk a meggyőződéseiket és a vágyaikat a saját *off-line* futó (azaz a következtetések és a viselkedéses reakció kapcsolatát ideiglenesen felfüggesztő) kognitív-konatív rendszerünkbe, s megvizsgáljuk, hogy a kérdéses meggyőződések és vágyak milyen viselkedéshez vezetnének. (A szimulációelméletről magyarul lásd az Ambrus Gergely, Demeter Tamás, Forrai Gábor és Tőzsér János által szerkesztett *Elmefilozófia* című tanulmánygyűjtemény [L'Harmattan, 2008] negyedik fejezetének írásait.) Igen ám, de Carroll joggal figyelmeztet rá: a fiktív karakterek megértése az esetek túlnyomó többségében nem úgy történik, mint ahogyan az embertársaink megértése a hétköznapok során. Nincs szükségünk arra, hogy a meggyőződéseik és a vágyaik alapján egy szimulációs folyamat keretében előre jelezzük a viselkedésüket, vagy a viselkedésük alapján kikövetkeztessük a meggyőződéseiket és a vágyaikat – hiszen a mű szerzőjének és narrátorának számos további eszköz is a rendelkezésére áll, hogy a tudomásunkra hozza a szükséges információkat a szereplők mentális állapotával kapcsolatban. És általában pontosan ezekre a narratív kulcsokra, műfaji kódokra (stb.) támaszkodunk a szereplők viselkedésének megértése során. Másképpen fogalmazva, ugyanott tartunk, mint az azonosuláselmélet esetében: a nézők a lehető legritkább esetben szimulálják a szereplők gondolatait és vágyait.

Akkor hát mi történik velünk a fikció befogadása során? Carroll elemzése szerint az alkotó a lehető legváltozatosabb narratív eszközök segítségével kiemeli, előtérbe helyezi a fiktív világ bizonyos részleteit, aminek révén érzelmi reakciót vált ki belőlünk; ezek az érzelmek pedig döntő részt morális érzelmek (*Movies, the moral emotions, and sympathy*). A morális érzelmek olyasfajta érzelmek, amelyeket jellemzően az erkölcsi értékek érvényesülése vagy sérelme, illetve az erkölcsi normák betartása vagy be nem tartása vált ki belőlünk. A morális érzelmeket a szerző szerint

– szinte kultúráktól és szokásoktól függetlenül – ugyanazok a tényezők alapozzák meg: a testi épség veszélyeztetése, az igazságosság elveinek sérülése, a közösségi érdek sérelme vagy a tisztátalanság. A szereplők egyszerre képviselői a különféle – lehető legáltalánosabb értelemben vett – morális értékeknek, és sorsuk fordulatai révén morális érzelmeket váltanak ki belőlünk, nézőkből és olvasókból, akik szimpátiát és ellenszenvet táplálunk feléjük. (Az érzelemelméletekről magyarul lásd Szalai Judit *Kortárs angolszász érzelemfilozófia* [L'Harmattan, 2013] című könyvét; a morális érzelmekről lásd a Réz Anna szerkesztésében megjelent *Vétkek és választások. A felelősség elméletei* [Gondolat Kiadó, 2013] megfelelő szövegeit.)

Igen ám, de a kortárs tömegkultúra tele van olyan főhősökkel, akikhez erősen kötődünk, jóllehet a viselkedésüket erkölcstelennek tartjuk, és a való életben menekülnénk a közelükből. Remek példa erre Tony Soprano, a *Maffiózók* főszereplője. Carroll – miután szemügyre vette a probléma vagy paradoxon néhány sikertelen megoldási kísérletét – amellett érvel, hogy azért viseltetünk rokonszenvvel Tony Soprano irányában, mert a *Maffiózók* világában még mindig ő az a szereplő, aki a legtöbb jelét mutatja a moralitásnak, így ő az, akivel érdemes szövetséget kötnünk az epizódok erejéig (*Sympathy for Soprano*). Carroll gondolatmenete meggyőző, de szerintem a magyarázat jóval egyszerűbb: azért rokonszenvezünk Tonyval, mert a hétköznapi életünk során az identitásunk kimunkálásának és megfogalmazásának pontosan olyan nehézségeivel találkozunk, mint a sokadik generációs olasz-amerikai maffiavezérek New Jersey-ben.

A horrorfilmek esetében jól tetten érhető a fent leírt érzelmi dinamika. Carroll szerint a borzalom vagy a horror érzését ugyanúgy a groteszk, azaz a természetes elvárásainkat áthágó jelenségek váltják ki, mint például a komikum érzését (*The grotesque today. Toward a taxonomy*). Egy jelenség akkor groteszk, ha megsérti a biológiai és ontológiai normáinkat, elvárásainkat és kategorizációinkat. A groteszk jelenségek meghatározott érzelmi reakciókat váltanak ki belőlünk – és hogy pontosan milyen érzelmi reakciókról van szó, az az érzelem kognitív komponensében szereplő kritérium fajtájától függ. Ha az észlelt jelenség tisztátalan, és egyszersmind veszélyt jelent valaki testi épségére, a borzalom vagy a horror érzetét váltja ki belőlünk. Ha az észlelt össze nem illés nem jelent veszélyt ránk nézve (vagy az általunk rokonszenvesnek tartott szereplőkre nézve), akkor a komikum vagy a komikus élvezet érzésével van dolgunk. Ha pedig az isme-

retlennek járó lenyűgözöttség lesz úrrá rajtunk, a bámulat érzése tölti el az elménket. Carroll elemzése tehát részletesen feltárja horror és komikum szoros kapcsolatát – amelyet egy Monty Python-jelenet rövid értelmezése is megvilágít (*What Mr Creosote knows about laughter*).

Ha már a horrorfilmeknél tartunk: Carroll többször is szembenéz a kérdéssel, hogy mi köze van, vagy mi köze lehet a pszichoanalízisnek a horrorhoz (*Psychoanalysis and the horror film*; *The fear of fear itself. The philosophy of Halloween*). Carroll azt állítja, amennyiben egy mű a szerzői szándék alapján pszichoanalitikus fogalmakat illusztrál, vagy a pszichoanalitikus elképzelések – közvetlen vagy közvetett módon (akár a szerzőt hallgatólagosan befolyásoló kulturális örökségként) – szerepet kaptak a mű létrejöttében, a pszichoanalízis illetékessége az értelmezés folyamatában megkérdőjelezhetetlen. Minden más esetben azonban a pszichoanalitikus magyarázatokat annak alapján kell megítélnünk, hogy a pszichoanalízis megfelelő – értsd: kísérletileg ellenőrzött, nagy magyarázóerővel bíró stb. – tudományos elmélete-e az emberi viselkedésnek, és ezt a magyarázatot a kérdéses esetben helyes-e a filmbeli szereplők viselkedésére alkalmazni. Carroll mindkét tekintetben meglehetősen szkeptikus – tegyük hozzá, teljes joggal. A szerző érvelése szerint például sokkal takarékosabb és erősebb magyarázatot kaphatunk a Halloween-jelenségre, ha ahelyett, hogy incesztusra irányuló elfojtott vágyakra hivatkoznánk, arra hívjuk fel a figyelmet: a szóban forgó rituálék (a belőlük kinőtt és hozzájuk tartozó filmekkel együtt) remek lehetőséget biztosítanak a résztvevőknek, hogy kulturálisan kontrollált körülmények között szembesüljenek a félelmeikkel, és gyakorlatot szerezzenek érzelmi háztartásuk karban tartásában. És hát, visszatérve a hétköznapi horrorfilmekre, van az úgy, hogy a képkockák egyszerűen rémületet keltenek bennünk – mindenféle elfojtott vágyakra és gondolatokra vonatkozó szimbolikus tartalmak nélkül...

Carroll több tanulmányt szentel a filmes narráció vizsgálatának (*Cinematic narrative*; *Cinematic narration*). Elemzése szerint a tömegfilmek elbeszélői struktúrája *erotetikus* jellegű: a film a mozgóképes konvenciók alkalmazásával folyamatosan kérdéseket tesz fel a nézőknek – és a narratív lezárás pillanata akkor jön el, amikor minden fontosabb kérdésre választ kaptunk. A filmek esetében is meg kell különböztetnünk egymástól az aktuális szerző, az implikált szerző és a narrátor figuráját. Az aktuális szerző (rendező vagy producer) a jogok tulajdonosa; az a személy, aki az

adott esetben megalapozza a filmes történetmesélés gyakorlatát. Az implikált szerző az a személy, aki a filmért *mint fikcióért* felelős; ő az, akin a film narratív megalkotottságának mikéntje számon kérhető. Egyikük sem képes azonban a történetmeséléshez szükséges nyelvi és képi illokúciós aktusokat végrehajtani. Carroll megfogalmazásában: mindketten „A fikció szerint..." operátor rossz oldalán állnak. A narrátor azonban – lévén része a megteremtett fiktív világnak – megfelelő jelölt lehet a történetet elmesélő ágens szerepére. Ezért szokás szerint azt feltételezzük, hogy minden filmes elbeszéléshez hozzátartozik egy narrátor; és ha nem számolhatunk explicit narrátorral (miként az első személyű filmes és/vagy nyelvi narrációt alkalmazó filmekben), hát feltételezünk egy implicitet. Carroll azonban meggyőző ellenvetéseket hoz fel az implicit narrátor bevezetése ellen. Számos fiktív műben a színre vitt eseményeknek a fikció szerint nem volt szemtanújuk – ilyen esetekben definíció szerint nem feltételezhetjük, hogy lenne a teremtett fiktív világnak olyan lakója, aki hitelesen elmesélhetné (vagy filmes eszközökkel dokumentálhatná) a szóban forgó történéseket. Carroll megmutatja, hogy a narrátor szerepkörének részleges átdefiniálásával – személytelen megfigyelő, ikonikus képeket rögzítő természeti erő stb. – sem jutunk messzebbre. És ha ezekben az esetekben nincs jogunk valamiféle implicit narrátor tevékenységére következtetni, a többi esetben sem alapozza meg semmi ezt a feltételezésünket. Így aztán az explicit narrátort nélkülöző filmeknél kénytelenek vagyunk mégiscsak valahogy az aktuális vagy az implikált szerző tevékenységére hivatkozva számot adni a mozgóképes történetmesélés gyakorlatáról.

A filmes fikció határait természetesen nem csupán az aktuális és az implikált szerzőnek kell tiszteletben tartania, hanem a nézőnek is. Nem mindegy, hogy milyen tartalmak szerepelhetnek a fikcióoperátor („A fikció szerint igaz, hogy...") hatókörében. Mindnyájan ismerjük azonban azt a jelenséget, hogy a nézők a főhőst alakító színész korábbi szerepei alapján következtetéseket vonnak le a szereplő fiktív tulajdonságaival kapcsolatban – mi több, a filmek maguk is építenek erre a tudásra. (Gondoljunk csak a *Maffiózók*ban Adriana la Cerva szerepét játszó Drea de Matteo feltűnésére a *Született feleségek*ben: a néző hosszú epizódokon keresztül úgy sejti, hogy a lány a tanúvédelmi program keretében, olasz-amerikai maffiózó családjától elmenekülve került a Lila akác közbe.) Nagyon úgy tűnik, hogy a nézők eljárása a fikció játékszabályainak megsértését jelenti; ám meglehe-

tősen furcsa elképzelés, hogy a nézők és a filmek alkotói szisztematikusan semmibe veszik a saját maguk által működtetett kulturális gyakorlat szabályait (*The problem with movie stars*). Carroll egyszerű megoldást javasol a problémára: szerinte ezekben az esetekben figuratív jelentéssel, allúzióval van dolgunk. A színész által korábban játszott karakterek a szó szoros értelmében nincsenek jelen a fikció világában – a nézők azonban az aktuális karaktert asszociatíve felruházzák mindazon karakterek jellegzetes tulajdonságaival, amelyeket általában össze szokás kapcsolni a színésszel. (A színház esetében azért jóval ritkább ez a jelenség, tudniillik hogy a korábbi szerepek egyértelműen meghatároznák a jelenlegi karakter tulajdonságait, mert a színpadi színész egyedül a fiktív karaktert reprezentálja, szemben a film kettős reprezentációs szerkezetével: a képkocka egyszerre jelöli a színészt és a karaktert.)

Mindezidáig a tömegkulturális műalkotások természetével kapcsolatos filozófiai problémákról beszéltem. Carroll szerint azonban filozófia és tömegkultúra kapcsolatának nem ez az egyetlen lehetséges modellje – azaz hogy a művészetfilozófia leírja és megoldja a műalkotások által felvetett általános problémákat. Vannak olyan művek, amelyek sajátos filozófiai problémákat *illusztrálnak*. Ilyen például Yasmina Reza komédiája, a *Művészet*, amely a személyes (művészeti) ízlés identitásformáló szerepéről, és így a művészetnek a barátság fenntartásában betöltött funkciójáról szól (Art *and friendship*); vagy Martin McDonagh *A párnaember* című drámája, amely a művészi önkifejezés szabadságának és a művészi önkifejezés morálisan elfogadhatatlan következményeinek dilemmáját viszi színre (*Martin McDonagh's* The pillowman*, or the justification of literature*). Az olvasó nem kis meglepetésére azonban Carroll nem áll meg ezen a ponton.

Állítása szerint olyan műalkotások is léteznek, amelyek *filozófiát művelnek*, méghozzá a szó szoros értelmében. Természetesen nem pontosan úgy teszik ezt, mint a szaktudományos monográfiák és folyóiratcikkek, hiszen a téziseik a szakemberek számára nem feltétlenül újszerűek (jóllehet a közönség szemében nagyon is azok!), és az érvelést vagy a tézisek alátámasztását valami más helyettesíti: retorikai kérdések és gondolatkísérletek sorozata. De mégiscsak filozófiáról van szó. Így közvetít fontos filozófiai belátásokat Billy Wilder filmje, a *Sunset Boulevard* az öregedés legyőzésére irányuló kísérletek – végső soron: a halandóság tagadásának – egzisztenciális és morális kockázatairól (*Philosophical insight, emotion, and popular fiction. The case of* Sunset Boulevard). Így árul el valami nagyon lényegeset Alfred Hitchcock *Szédülése* a romantikus szerelem esetleges patologikus torzulásairól (Vertigo *and the pathologies of romantic love*). Vagy így tár fontos művészetfilozófiai tanulságokat a nézők elé Christopher Nolan *Mementó*ja a mozgóképes narráció jellegzetességeivel és a mozgóképes művek befogadásával kapcsolatban (Memento *and the phenomenology of comprehending motion picture narration*).

Nem lehetne teljes a kötet gondolatmenete, ha Carroll nem foglalkozna a tömegkulturális műalkotások helyes értelmezésének kérdéseivel. A szerző – a kortárs analitikus művészetfilozófusok többségével összhangban – intencionalista állásponton van: úgy gondolja, hogy minden olyan esetben, amikor a mondatok kontextuálisan kiegészített szó szerinti jelentése és az irodalmi megnyilatkozás pragmatikai jelentésmozzanatai együttesen nem határozzák meg egyértelműen a művek értelmezését, a szerzői szándékhoz kell fordulnunk. A kötet utolsó tanulmányában Carroll az intencionalizmus egyik mérsékelt változatát védelmezi az elemzés egy másik változatával szemben az amerikai humorista, Andy Kaufman performanszainak értelmezéseire hivatkozva (*Andy Kaufman and the philosophy of interpretation*). A vita természetesen nem áll meg ezen a ponton.

Hegel óta jól tudjuk, Minerva baglya csak a beálló alkonnyal kezdi meg röptét. Noël Carroll tanulmánykötetéből végre az is kiderül, miért van ez így: ilyenkor kezdődik az esti film.

Bárdos Dániel

A biológia filozófiája...?

(Peter Godfrey-Smith: Philosophy of biology. Princeton University Press, 2014)

A biológia filozófiája az utóbbi néhány évtizedben a kortárs angolszász filozófia egyik leggyorsabban fejlődő és legizgalmasabb területévé vált. Ez egybecseng a természettudományok területén történtekkel: a múlt század utolsó harmadától kezdve egyre inkább a komplex rendszerek kerültek a különböző tudományterületen dolgozó kutatók érdeklődésének középpontjába, így egyre nagyobb hangsúly esett a biológia gyakorlati alkalmazásaira. Eközben a tudományfilozófusok érdeklődése is megváltozott, az általánosabb kérdések helyett az egyes szaktudományok fogalmi, elméleti problémái kezdték őket izgatni. Fel is merült hát a kérdés: miféle jószág az a biológia filozófiája? Mi szüksége van a biológiának filozófiára? Nem inkább arról van szó, hogy a filozófusok egyszerűen belekontárkodnak a biológusok munkájába? (Mármint azok a filozófusok, akik nem elég jók biológusnak...) Nem egy felesleges vállalkozásról beszélünk, amely – a Nobel-díjas fizikus, Richard Feynman szavait átfogalmazva – éppen annyira hasznos a biológusoknak, mint az ornitológia a madaraknak? A válaszok korántsem magától értetődőek sem a filozófusok, sem a biológusok számára.

Peter Godfrey-Smith könyvének célja, hogy tömör bevezetést nyújtson a biológia filozófiájába, bemutassa a terület legfontosabb kérdéseit és problémáit. Bármely műnek, amely valamilyen szaktudomány filozófiájának bemutatására vállalkozik, sajátos problémákkal kell megbirkóznia. A kötet jellegéből adódóan egyaránt kíván szólni a filozófia, illetve a biológiai tudományok művelőihez (és a diákokhoz), ebből következőleg kiemelkedően fontos, hogy – a szűkös terjedelmi korlátok ellenére – egyszerre legyen közérthető és alapos. A szerző elismerésre méltóan teljesíti a feladatát. A könyv felépítése első pillantásra is rendkívül áttekinthető, minden fejezet a biológia filozófiája egy-egy központi kérdése köré szerveződik, a fejezetek rövid bevezetést követően áttekintést adnak a főbb fogalmakról és elméleti irányokról. Godfrey-Smith jó arányérzékkel nyúl az egyes témákhoz, így sehol sem támad az az érzésünk, hogy elveszünk az elméletek taxonómiájában. Végül minden részt a további tájékozódást segítő olvasmányok listája zárja, ezek spektruma meglehetősen széles, a klasszikusoktól a kurrens viták sűrűjébe vezető tanulmányokig terjed.

Térjünk vissza az első bekezdésben feltett kérdésre: miért van a biológiának filozófiája? A kérdésre adott válasz nem elválasztható attól, mit gondolunk a filozófia természetéről, vagyis mit felelünk arra a kérdésre, hogy mi is a filozófia. Napjainkban sok tudományfilozófus gondolja úgy, hogy a filozófia – minden híresztelés ellenére – nem különbözik markánsan a természettudományoktól; lényegében ugyanannak az éremnek a két oldaláról van szó. Wilfrid Sellars tömör megfogalmazásában a filozófia azzal foglalkozik, hogy a szó legtágabb értelmében vett dolgok a szó legtágabb értelmében hogyan függnek össze egymással. Kissé leegyszerűsítve a tudomány is valami hasonlóval foglalkozik, vagyis annak kiderítésével, hogy a némileg szűkebben vett dolgok némileg szűkebb értelemben véve hogyan függnek össze egymással. Ha elfogadjuk ezt a képet, akkor nem minőségbeli, csupán fokozati különbségről beszélhetünk filozófia és tudomány között. Elképzelhetjük úgy is, mint egy skálát, amelynek a tudomány és a filozófia helyezkedik el a két végpontján, így vannak kérdések, amelyek „tisztán empirikusak" (ezek lennének a tudományos kérdések), és vannak, amelyek „tisztán fogalmiak" (ezek pedig a filozófiaiak) – a köztük lévő határ azonban nem éles. Ezen a határterületen olyan kérdések merülnek fel, melyek megválaszolásához az empirikus adatok elengedhetetlenek, azonban nem elégségesek – beható konceptuális analízisre, metaszintű vizsgálódásokra van szükség a problémák és a fogalmak tisztázásához.

Az általános tudományfilozófia nagy, általános kérdéseket tesz fel a tudománnyal kapcsolatban. Mi a tudomány célja? Mi számít jó tudományos magyarázatnak? Vannak-e természeti törvények? (Hogy csak néhány klasszikus példát említsünk.) A tudomány gyakorlatából vett példák ebben az esetben inkább az általános filozófiai kérdésekre adott válaszok illusztrálására vagy alátámasztására szolgálnak. Az egyes szaktudományok filozófiái (ilyen lenne például a biológia filozófiája is) ezzel éppen ellentétesen járnak el: egy-egy szűkebb szaktudományos probléma elemzésével kezdenek, majd fokozatosan eljutnak a filozófia territóriumába – metaszintű kérdések segítségével rámutatnak a szaktudományos gyakorlat mögött meghúzódó előfeltevésekre, fogalmi homályosságokra, amelyek máskülönben nem válnának nyilvánvalóvá.

Ez a megkülönböztetés természetesen leegyszerűsítő, az „általános” és az „empirikus” kérdések nem választhatók szét ilyen élesen egymástól, arra azonban megfelelő, hogy a két megközelítésmód közötti különbséget megvilágítsa. A biológia filozófiája tehát azokkal a biológia területén felmerülő erősen elméleti jellegű problémákkal foglalkozik, amelyek többé-kevésbé kívül esnek a konkrét szaktudományos, empirikus kutatások területén, és konceptuális, filozófiai elemzést igényelnek.

Helyes, ha a filozófiai bevezető olyan alapvető kérdések tárgyalásával kezdődik, amelyek szorosabban kapcsolódnak az általános tudományfilozófiához, majd a fejezetek fokozatosan elvezetnek a biológia filozófiájának mint egy speciális tudomány filozófiájának a problémáihoz. Mivel foglalkozik a tudomány? Legtöbben valami ilyesfélét válaszolnánk: a tudomány a természet világát uraló törvények felderítésén ügyködik. A tudomány célja tehát törvények megfogalmazása, olyanoké, mint mondjuk az energiamegmaradás törvénye, amely kimondja, hogy egy zárt rendszer teljes energiája állandó. Az energiamegmaradás törvénye minden zárt rendszerről állít valamit, előíró jellegű, kimondja, hogy a dolgoknak hogyan kell lenniük. Ez az, ami a törvényeket megkülönbözteti a véletlen szabályszerűségektől, mint például hogy minden aranygömb átmérője kisebb egy kilométernél. Lehet, hogy történetesen minden aranygömb átmérője kisebb egy kilométernél, azonban létezhetnének nagyobbak is. Ezzel szemben az az állítás, hogy minden urániumgömb átmérője kisebb egy kilométernél, már nem ilyen. Mivel egy ekkora urániumgömb azonnal felrobbanna, ezért nem puszta véletlen szabályszerűséggel van dolgunk, amely akár másképpen is lehetne, hanem olyan törvénnyel, amely minden urániumgömb méretéről állít valamit.

Valószínűleg már az iskolai tanulmányaink során rájöttünk, hogy a biológiában ebben az értelemben nem igazán beszélhetünk törvényekről. Vannak persze biológiai törvények, mint mondjuk Mendel szabályai az öröklődésre vonatkozóan; ezekből azonban viszonylag kevés van, és ami fontosabb, szerepük sem tűnik annyira központinak, mint mondjuk a fizika vagy a kémia hasonló törvényeinek esetében. Ez azt jelentené vajon, hogy a biológia nem elméleti tudomány (legalábbis nem abban az értelemben, mint a fizika, amely bizonyos jelenségek megértését és előrejelzését teszi lehetővé)? Ez a kérdés szorosan összefügg azzal, amelyik a biológia gyümölcsöző módjának művelésére vonatkozik. Vajon az, hogy a

törvényeknek nincs kitüntetett szerepük a biológiában, azt jelenti, hogy a biológia mint tudomány más alapelvek mentén szerveződik, ilyenformán nem is feladata törvények keresése? Vagy egyszerűen nem kutattunk elég kitartóan a törvények után, és a(z ezen a téren) sikeresebb tudományok módszereinek alkalmazásával a probléma orvosolható? Netán valójában vannak biológiai törvények, csak helytelenül értelmezzük őket, és nem hívjuk őket „törvényeknek”, ezért hisszük, hogy nincsenek?

Úgy tűnik, hogy a biológiában előforduló törvények legalább egy fontos jellegzetességükben különböznek a fizikai törvényektől. Az energiamegmaradás törvénye minden zárt rendszerről állít valamit. Mi a helyzet az öröklődés törvényeivel? Ezek is minden múlt-, jelen- és jövőbeli élő szervezetről állítanak valamit ilyen szigorú értelemben? Semmi okunk ezt gondolni, hiszen elképzelhetőek lennének az öröklődésnek más módjai is, ráadásul nincs kizárva, hogy a jelenleg érvényes törvényszerűségek az evolúció során a jövőben ténylegesen meg is változzanak. Ennek ellenére ésszerűnek tűnik azt gondolni, hogy nem pusztán véletlen szabályszerűséggel van dolgunk, hiszen megfigyelhetünk bizonyos stabil mintázatokat. Mi következik mindebből? Talán érdemes elgondolkodnunk a törvény koncepciójának a lazításán. Ez nem lenne önkényes, *ad hoc* lépés, amely pusztán a fogalom „átmentésére” szolgál: így az olyan „problémás”, se nem szigorú törvény-, se nem véletlen szabályszerűség-jellegű eseteket is képesek lennénk kezelni, mint amilyenek a biológiában rendre előfordulnak. A törvények rugalmasság [*resilience*] vagy stabilitás tekintetében eltérnek egymástól – nem a véletlen művei, de nem is kell minden esetben fennállniuk.

Ha a biológia célja nem szigorú törvények keresése, akkor micsoda? Az egyik elképzelés szerint: a mechanizmusok feltárása. Egy mechanizmus nem más, mint az alkotórészek olyan elrendeződése és együttműködése, amely valamilyen komplex hatás kialakulását eredményezi. Például a fényrészecskék elnyelődése a klorofillmolekulában egy elektron áthelyeződését okozza, az ennek pótlására érkező elektron áthaladása a membránon pedig energiafelszabadulással jár. A fotoszintézisnek már ebből a leegyszerűsített leírásából is fény derülhet sok mindenre. Az egészet a részekre hivatkozva magyarázzuk, vagyis egy tág értelemben redukcionista megközelítést alkalmazunk. A rendszer komplexitását visszavezetjük annak alkotórészeire, megmutatjuk, hogy a magasabb szintű jelenségek hogyan jönnek létre

az alacsonyabb szintű folyamatoknak köszönhetően. A redukcionizmus problémája a biológia filozófiája egyik kulcsterülete, amelyhez szorosan kapcsolódik az úgynevezett emergens tulajdonságok kérdése. Vajon a magasabb szintű tulajdonságok valóban visszavezethetőek-e valamilyen értelemben az alacsonyabb szintű régióra, netán redukálhatatlan, újszerű jellegekről van szó? A „redukció" és az „emergencia" fogalmának a kortárs analitikus filozófiai szakirodalomban rengeteg különböző változata van forgalomban.

A mechanisztikus szemlélet eredményes lehet az olyan rendkívül magasan integrált rendszerek esetében, amilyenekkel például a molekuláris biológia foglalkozik. Azonban az ökológiában és az evolúcióbiológiában rendszerint előforduló „aggregatív" rendszereknél – Godfrey-Smith ezeket „populációnak" nevezi a terminus tág értelmében –, amelyeknél a részek közti kapcsolatok sokkal lazábban szervezettek, másfajta megközelítésmódra van szükség. Ez a másik, gyümölcsözőbb felfogása a biológia feladatának: a modellalkotás. Az érdeklődésünk középpontjában álló, azonban a közvetlen vizsgálat számára túlságosan komplex rendszert (mint amilyen mondjuk az ökoszisztéma) lényegében egy másik, jóval egyszerűbb rendszerrel helyettesítjük, hogy ennek révén megértsük az előbbi működését. A rendszer minket érdeklő jellegzetességeinek reprezentálása során leegyszerűsítő idealizációkra, vagy bizonyos – az adott esetben irreleváns – faktorokat figyelmen kívül hagyó absztrakciókra támaszkodunk. Vagy olykor konkrét organizmusokra, amelyeken a teljes rendszer bizonyos sajátosságai jól tanulmányozhatók. Az egyik leghíresebb modellorganizmus a *Drosophila melanogaster*, a közönséges ecetmuslica, amely a múlt század első évtizedeiben kulcsszerepet játszott a darwini evolúcióelmélet és a mendeli genetika egyesítésében. Általában azonban elképzelt vagy hipotetikus modellekről van szó, például matematikai elemzésekről vagy számítógépes szimulációkról, amelyek révén fény derülhet alapfeltételezéseink bizonyos következményeire. A modellezés eredménye általában kondicionálisok sorozata, vagyis „ha..., akkor..." szerkezetű állítások összefüggő csoportja lesz. Felmerülhet a kérdés: vajon nem ezek a kondicionálisok maguk a biológia törvényei? Hiszen ezek olyan általánosítások, amelyek a stabilitás vagy rugalmasság magas fokával rendelkeznek, és téridőbelileg nem korlátozottak. Azonban a törvényekre hagyományosan úgy szokás tekinteni, mint amelyeket közvetlenül alkalmazhatunk valódi rendszerekre, ezzel

szemben ezek a kondicionálisok idealizált rendszerek viselkedését írják le, vagyis szigorú értelemben csak nem létező szituációkra alkalmazhatók.

A 20. századi biológia kétségkívül legnagyobb teoretikus és gyakorlati eredménye a darwini evolúcióelmélet és a mendeli genetika egy keretelméletben való egyesítése volt. Theodoius Dobzhansky híres szlogenje, miszerint a biológiában mindennek csak az evolúció fényében van értelme, valóban érvényesnek tűnik a biológiai kutatások gyakorlatát nézve; így nem meglepő, hogy a biológia filozófiája legnagyobb részét az evolúcióelmélettel kapcsolatos kérdések uralják. A *Philosophy of biology* legtöbb fejezete is az evolúció kérdése köré szerveződik: egy-egy fejezet foglalkozik a szelekció, az adaptáció és a funkció, az individuumok, a gének, a fajok és a makroevolúció, valamint az evolúció és a szociális viselkedés témakörével. Az előbbiekben részletesen tárgyalt mechanizmus/populáció distinkció (vagy még inkább: skála) és a modellalapú megközelítés a könyv visszatérő alapkérdései, melyek markánsan megjelennek szinte az összes későbbi téma elemzése során is.

Charles Darwin legnagyobb újítása a természetes szelekció fogalmának bevezetése volt. Elképzelése a szelekció által irányított evolúcióról a maga korában nem volt népszerű, és bár később – a már emlegetett neodarwini szintézis révén – általánosan elfogadottá vált, számtalan probléma merül fel vele kapcsolatban. Jelenségeknek milyen széles körét magyarázhatjuk a szelekció, illetve az ehhez szorosan kapcsolódó fitnesz fogalmával? Milyen szintjei lehetnek a szelekciónak? Mi a kapcsolat a különböző szinteken lévő jellegek között? Godfrey-Smith szerint a természetes szelekció különböző definíciói különböző modellek leírásainak felelnek meg, és ezek a modellek, mint láttuk, bizonyos pontokon leegyszerűsítik a jelenségek komplexitását, illetve elvonatkoztatnak tőle. Ennek megfelelően a különböző modellek a szelekció más-más aspektusait világítják meg; nincs szükséges és elégséges feltételeknek olyan halmaza, amely kimerítően meghatározná a szelekció fogalmát. Ez a probléma szorosan kapcsolódik az individualitás kérdéséhez. Godfrey-Smith a szelekcióról, valamint később az individualitásról szóló fejezetben is nagymértékben épít az előző könyvében (*Darwinian population and natural selection*, Oxford University Press, 2009) kifejtett elméleti keretre. A darwini populáció definíció szerint olyan individuumok csoportja, amelyek képesek a Darwin által leírt evolúcióra. A már említett mechanizmus–populáció-spektrum tükrében

tehát egyaránt beszélhetünk „nagyon darwini” individuumokról, amelyek mechanisztikusan működnek, illetve individuumokból álló populációkról, amelyek a szelekció célpontjául szolgálnak. Organizmusok populációi természetesen populációkat alkotnak, azonban ugyanez a helyzet egy többsejtű élőlény sejtjeivel is, vagy a kromoszómákkal egy sejtben. Csupán fokozati különbség van közöttük, bizonyos populációk „darwiniabbak”, mint mások. A darwini populációk elképzelése a gének, a földtörténeti léptékű evolúciós változások, valamint a kulturális evolúció kérdéseinek elemzésekor is megjelenik a kötetben, anélkül azonban, hogy túlságosan dominálna és egyoldalúvá tenné a témák tárgyalását.

A maga 150 oldalával Peter Godfrey-Smith könyve a legrövidebb eddig megjelent bevezetés a biológia filozófiájába, azonban kétségtelenül az egyik legvilágosabb és legeredetibb is. A negatívumok szinte kizárólag a szűkös terjedelmi korlátok számlájára írhatók. Így a biológia filozófiája több fontos kérdése (szinte) teljesen kimaradt, a mostanában divatos evolúciós fejlődésbiológiai irányzatot (az *evo-devót*) például a szerző egyszer sem tárgyalja, és az evolúció viselkedési és szociális aspektusait tárgyaló fejezet olvasása közben is hiányérzete támadhat az olvasónak. Ezek nem túl jelentős hiányosságok; és a szűkkeblűség a könyv céljait szem előtt tartva inkább előnynek bizonyul, mintsem hátránynak. Tömörséggel és jó arányérzékkel párosuló alapossága, valamint eredeti szemlélete miatt a *Philosophy of biology* hasznos útmutatóként szolgálhat mindazok számára, akik valóban közérthető bevezetést keresnek a biológia filozófiájának szerteágazó problémáihoz.

Zemplén Gábor

Most akkor vannak sötétségsugarak? Az aluldeterminált elméletek drámájának új felvonásáról

(Olaf L. Müller: Mehr Licht. Goethe mit Newton im Streit um die Farben. S. Fischer Verlag, 2015)

Olaf Müller, a berlini Humboldt Egyetem professzora írt egy igen provokatív (és 2015-ös megjelenése óta folyamatosan vitákat generáló) könyvet. A munka részben tudománytörténeti, Newton és Goethe számos színkísérletét vizsgálja a szerző, de elsősorban *filozófiai* babérokra tör, hiszen a prizmatikus ekvivalencia részletes kidolgozásával célja egy, Quine-i értelemben aluldeterminált elmélet kidolgozása, amely nem a fénysugarak megszokott heterogenitásával magyarázza a szép színjelenségeket, hanem az elméleti terminusok tükrözésével előállított „sötétségsugár” fogalommal. (Hamarosan mindezt elmagyarázom.) Érdekes végiggondolni, hogy egy sor kísérlet, amellyel hagyományosan a fénysugarak létét bizonyították, egy alternatív elméletet is alátámaszthatnak-e.

Müller érvelésének legfőbb pontjait alább sorra veszem, majd az aluldeterminálttság problémájáról is írok röviden, azonban nem árt az óvatosság: a filozófiai tanulságok több mint 500 oldalon vannak elszórva, részletes módszertani, történeti és egyéb kitérőkkel, az utóbbi évek német trendje szerint retorikai fordulatokban gazdagon, már-már patetikusan itt-ott, de Müller Wittgenstein-kutató múltját idézően több szintű paragrafus-szerkezetben és sűrűbben szedett „mélyítési lehetőségekkel” [*Vertiefungsmöglichkeit*]. Az analitikus ízlésnek talán jobban megfelel a prizmatikus ekvivalenciáról szóló angol cikk (letölthető innen: http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09608788.2015.1132671?journalCode=rbjh20&), de a német kötet az utóbbi időszak egyik legformabontóbb stiláris és retorikai újítását adja elő, amikor a klasszikus tudományfilozófiai témákat történeti esettanulmányokkal összeszőve épít argumentatív struktúrát és filozófiai álláspontot.

Talán köztudott, hogy a „döntő kísérlet” fogalma [*experimentum crucis*] Newton optikai elméletében kezdte meg modern kori pályafutását,

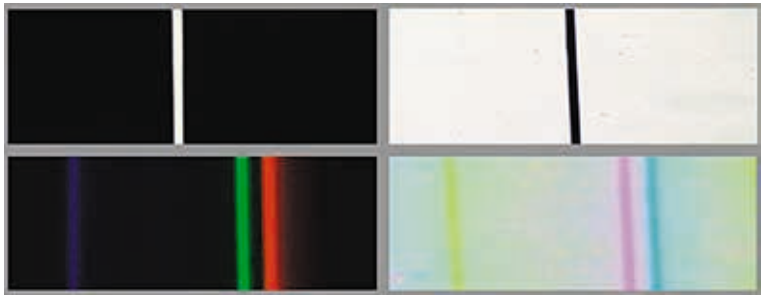
továbbá Goethe volt az egyik első gondolkodó, aki kritizálta az izolált kísérlet alapján történő elméletválasztást, mielőtt Duhem, Lakatos és sokan mások a 20. századi tudományfilozófia egyik fő témájává tették. A könyv első két fejezete részletes bevezetőt ad Newton és Goethe színelméletéhez, valamint a kísérletezés azóta is vitatott módszertanához.

Az első fejezet jóval pontosabban vázolja fel Newton munkáit, mint a második Goethe színtanát. A fő cél Newton (korábban sokat vitatott) elméletének bemutatása, majd a bizonyítást felhasználva egy *komplementer* elmélet megalkotása Goethe néhány elszórt megjegyzése alapján. Müller hasonló elméletet épít, mint Newton: mindkettőről elmondható, hogy fontos eleme az *entitások* posztulálása, olyan létezők feltételezése, amelyek létezése prizmakísérletekkel alátámasztható – csak amíg Newton fénysugarakról beszél, addig Müller sötétségsugarakról. Ha nem tűnik hihetőnek, hogy a *sötétség* részecskékből áll, sugarakból tevődik össze, akkor miért is lehetett olyan hihető, hogy a *fény* részecskékből és sugarakból áll? Müller trükkje az, hogy elég jól feltárja Newton trükkjeit, így ha Newtonnak sikerült meggyőznie az utókort, talán Müller inverz elmélete is hihető lesz. Newton munkáin túl a kötet erősen épít azokra a tudósokra és művészekre, akik jellemzően Goethe *Színtan*ának tanulmányozásán felbuzdulva ilyen vagy olyan prizmakísérleteket hajtottak végre. Fontos előfutáruk Torger Holtsmark, aki fizikusként elsőként dolgozta ki – elméletben – Newton döntő kísérletének inverzióját, amelyet Pehr Sällström a gyakorlatban is megvalósított. Talán még látványosabb Matthias Rang kísérlete, aki 2009-ben először tudta a két kísérletet egy apparátussal egy időben megjeleníteni (ld. lentebb), vagy Ingo Nussbaumer, aki művészként évtizedek óta állít elő spektrumokkal fénykiállításokat, és néhány éve Magyarországon is kiállított (lásd: http://www.ingo-nussbaumer.com/deutsch/fotogalerien/fotogalerie_vasarely_museum_2011.html).

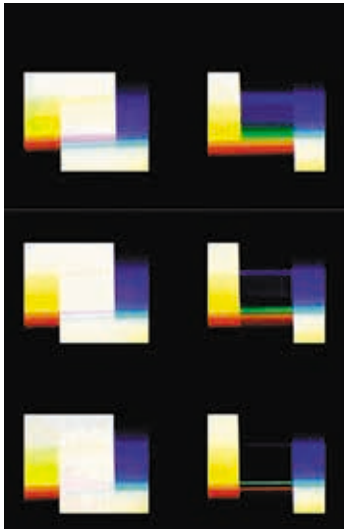
Prizmaszínek és inverz tények előállítása

Két fizikus létrehozott egy optikai apparátust, amely egyfelől Newton színkísérleteit reprodukálta, másfelől előállította a kísérleti helyzet inverzét (amivel először részletesen Goethe foglalkozott). Alapesetben a fénysáv és a sötétségsáv alapján készített spektrumok így néznek ki:

Halogénlámpa



Higanygőzlámpa



A kísérletek kivitelezhetők úgy is, hogy egy paraméter változtatásával mindkét helyzetben változtatunk a fény és a sötétség mértékén (Rang & Grebe-Ellis: *Komplementäre Spektren – Experimente mit einer Spiegel-Spaltblende*, Mathematisch-Naturwissenshaftlicher Unterricht, 62. Jg. [4], 227–230).

Olaf Müller könyve részletesen elemzi ezeket a színkísérleteket, majd az utolsó fejezetben az aluldetermináltság filozófiai problémájához kapcsolódva filozófiai belátásokkal egészíti ki munkáját. Nem az ún. erős aluldetermináltsággal foglalkozik, amely szerint hiába adott *minden* adat, ezek együttesen *sem* lesznek képesek egyértelműen meghatározni egy univerzális elméletet, hanem a *gyenge* aluldetermináltsággal, amelynek értelmében az adatok *egy meghatározott köre* alapján nem egyértelmű, melyik elméletet kell választanunk. Vagyis a szerző maga is tisztában van azzal, hogy a sötétségsugarak nem részei egy plauzibilis általános fizikai elméletnek, de megmutatja, hogy a (megfelelően leszűkített) színjelenségek vizsgálatával nem lehet dönteni Newton és az ő elmélete között.

Bár Newton gondolatai nélkül nehezen tudjuk elképzelni a tudományos forradalmat, hasznos elkülönítenünk a modern fizika fejlődését alapvetően meghatározó *Principia* bizonyítási módját a természettudományos világképre jelentős hatást gyakorló *Optika* módszerétől. A fénysugarak és a fény részecsketermészetével kapcsolatos gondolatok ugyan sokakat meggyőztek, de évszázadok óta vitatott, hogy milyen bizonyítási módszerrel is dolgozott Newton. Így Müller bőven talál irodalmat, amelyre hivatkozva amellett érvel, hogy Newton bizonyítása nem olyan egyértelmű, mint amilyennek a tudóshős láttatni kívánja.

Az aluldetermináltság és a bizonyíthatóság közötti kapcsolat sem egyértelmű. Quine klasszikus megfogalmazásában: „az aluldetermináltság azt fejezi ki, hogy bármely elméletmegfogalmazáshoz létezik egy másik, vele empirikusan ekvivalens, logikailag azonban inkompatibilis elméletmegfogalmazás, mely a predikátumok semmiféle rekonstrukciójával [inkább: átalakításával – Z. G.] sem tehető az elsővel logikailag ekvivalenssé" (*A világ empirikusan ekvivalens rendszereiről*, ford.: Ambrus Gergely, in *Tudományfilozófia*, szerk.: Laki János, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 1998, 131). Ha a „sugár" fogalmat nézzük, akkor úgy tűnik, hogy a két elmélet nem ugyanarra referál: az egyikben a fényforrásból erednek a sugarak, a másikban a sötétségforrásból. Ugyanazoknak a színeknek más a státusza a két elméletben (más színek heterogének és homogének), így

a két elmélet nem alakítható logikailag ekvivalenssé. Ugyanakkor nem is logikailag inkompatibilisek. Ezek alapján a könyv egyik recenzense részletes rekonstrukcióval megmutatta, hogy a példa nem a Quine-féle aluldetermináltságra példa, logikailag kompatibilis elméletekről van szó, amelyek bizonyos elméleti terminusai nem redukálhatók a másik elmélet terminusaira. Timm Lampert a *British Journal for the History of Philosophy* egyik idei számában azt is vizsgálja, hogy az érdekes eset nem érinti a bizonyíthatóságot, Newton bizonyítása nem attól érvényes vagy nem érvényes, hogy van-e egy alternatív elmélet, amely esetleg ugyanúgy bizonyítható. (A cikk letölthető innen: http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09608788.2016.1255177?journalCode=rbjh20.) Bár Müller szerint Goethe az aluldetermináltság problémájának elhanyagolt előfutára, Lampert amellett érvel, hogy Newton az első, aki megelőlegezi Quine „szektás" hozzáállását a problémához (amikor több, egyformán alátámasztott elmélet közül csak annak igazságát vizsgáljuk, amellyel épp foglalkozunk, és nem törődünk azzal, hogy a másik elmélet igaz-e).

Mielőtt saját ítéletemet is elmondanám a vállalkozásról, érdekességként megjegyzem, hogy a szerzővel először a Goethe Színelméletének 200. évfordulójának tiszteletére rendezett konferencián találkoztam (a programot lásd: http://www.experimentum-lucis.de/Paper/Programm.pdf); rajta kívül megismerhettem PhD-írásom időszakának kedvenc szerzőit, akiknek a könyveit hajdan ronggyá olvastam. (A konferencia nemcsak a csodálatos bemutatott kísérletek miatt volt emlékezetes számomra, amelyeket foglaltunk össze, hanem azért is, mert jól érződött, hogy a tudománytörténet mennyire organikusan kapcsolódik a német tudományos kultúrához; filozófusok és fizikusok, történészek és oktatással foglalkozó szakemberek együtt gondoskodtak erről a felismerésről. És vicces volt, mert én voltam ugyan a legfiatalabb előadó, de egy előző napi focisérülés miatt tolókocsiban érkeztem, és az idősebb kollégák toltak, szállítottak ide-oda, ahogy a legrozzantabbakat szokták.) Olaf körülbelül ez idő tájt kezdte a könyv írását, és engem is intenzíven foglalkoztatott a téma, de egészen más okokból és eredménnyel. Számomra kifejezetten Newton álláspontjának finom változásai voltak érdekesek: bizonyos alapötleteket hogyan strukturál át, hol árulkodó egy-egy kétértelmű megjegyzés vagy elliptikus szerkezet. Olaf könyvén jól érződik, hogy ő is alaposan utánajárt ezeknek a kérdéseknek. Csak két finomságot említek a Newtont ért kritikák közül.

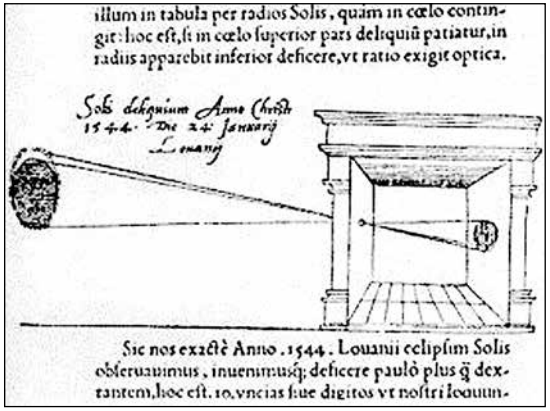
Amikor Newton először publikálta felfedezését, kísérleteit a Nap sugaraival végezte, de annak eredményeit általában véve érvényesnek tartotta a fehér fényre. Egyik legelegánsabb kritikusa, a szintén jól ismert Huygens volt az, aki észrevette, hogy a bizonyítás feltételezi, a fehér fény mindig az összes spektrális komponens együttese, holott elképzelhető, hogy fehér fényt néhány szín keverésével is elő lehet állítani. Huygens a sárgát és a kéket említette, a 19. században ezt kísérletileg létre is hozták (a monitor, amelyen e sorok olvashatók, jó eséllyel három színkomponens megfelelő arányával állít elő fehéret). Newton stílusára jellemző, hogy soha nem ismerte el kutatótársa kritikájának jogosságát, azonban későbbi publikációiban csupán a Nap fényéről beszélt, nem általában a fehér fényről. Így persze az elmélet hatóköre jelentősen szűkült. Müller óvatosan úgy jár el, hogy kikerülje az álláspont szűkítésével járó problémákat. Amikor ismerteti Newton elméletét, akkor a Nap még megjelenik a kísérleti leírásokban, amikor azonban felépíti saját modelljét, akkor már csak *világosságról* beszél, hiszen ennek ellentéte a *sötétség.* Felismeri tehát a problémát, a Nap meg sem jelenik abban a táblázatban, amelyben a *döntő kísérlet* kulcsfogalmait és azok invertálását ismerteti. Emiatt persze egészen máshogy tudja csak az elméletet bizonyítani, nem empirikus, megfigyelésekből a legjobb magyarázatra következtető modellt mutat be (Newtont gyakran így rekonstruálják), hanem hipotetiko-deduktív módon, elméleti létezők (teoretikus entitások) posztulálásával.

A második kortárs kritika, amelyet érdemes felelevenítenünk, a jezsuita Anthony Lucashoz kapcsolódik. Müller saját (és Goethe) elméletének fontos előfutárát látja benne, hiszen először ő foglalkozott a fény és sötét *relatív* viszonyával és a kísérleti helyzet inverziójával. Egyik levelében beszámol róla: egy fehér körlapot vizsgált a prizmán keresztül, és azt vette észre, hogy ha sötét háttér előtt van a lapka, akkor a szokásos spektrum színeit látja, viszont ha a világos ég előterében nézi ugyanazt a lapot, akkor megfordulnak a határszínek. Lucas még a reneszánsz optikai hagyomány alapján a színeket a fény módosulásainak tekintette, Newton azonban már alapvetően szakít az akkorra kétezer éves hagyománnyal, és a fény heterogenitását vallja. Bár Müller egyik fontos példája Lucas, nem tér ki arra, hogy Lucas számára a fehér folt szélein látszódó színes sávok megjelenése *két* fénytörés eredménye, míg Newton spektruma (amikor már a két színsáv összeér, és megjelenik a zöld szín is) *egy* fénytörése.

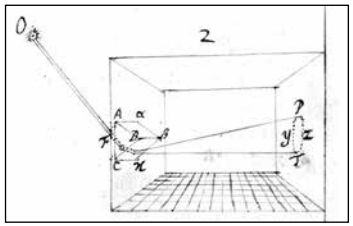
Müller sok hasonló „nagystílű" gesztust tesz, itt-ott szabadkozik is, hogy nem tör történészi babérokra, az ő célja *filozófiai*, így azonban az általa végzett racionális rekonstrukció csak a saját filozófiai felfogása felől tekinthető jóindulatúnak. Például Newton elméletét csak optikai elméletként, színjelenségekre értelmezi, hiszen először le kell szűkítenie azt az állításhalmazt, amelyet aztán „megfordít". Pedig az utóbbi években többen kapcsolatot látnak az optikai projekt és a kor kémiai kutatási hagyománya közt: a fény heterogén szubsztancia, amely Newton szerint szétbontható elemeire, és a részek újra integrálhatóak. Vagyis ez az optikai elmélet nem szűkíthető le „jóindulatúan", ha nem vesszük figyelembe, hogy az egyben kémiai felfedezés is volt, Boyle is valószínűleg így (is) értette, és még Lavoisier elemtanának is a *fény* az első eleme.

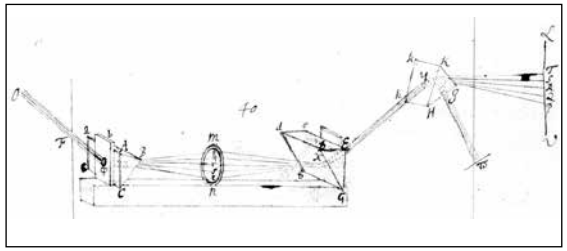
Goethe esetében a rekonstrukció jóindulata még inkább kétségbe vonható. Egyfelől Müller sztárolja a nagy német tudóst, akit Albrecht Schöne elemzése (*Farbentheologie*, 1987) óta csak nagyon óvatosan dicsérnek a német kutatók, másfelől leginkább saját zseniális ötletének előfutáraként láttatja. Müller használja a német filológia eredményeit, a gigantikus Leopoldina-kiadást (70 év, 11+18 kötet), de rendre elhatárolódik a szerkesztői interpretációktól (angol nyelvterületen sokkal kiegyensúlyozottabb Goethe tudományos munkásságának recepciója). Nagyon tendenciózusan olvassa Goethét, és saját elméletében Goethe munkáinak alapvető elemeit nem veszi figyelembe, miközben a német zseni állítólagos utolsó szavait („Mehr Licht") adja könyvének címéül. Müller elsősorban filozófus, de fizikai és tudományfilozófiai tananyagként használja Goethét, hogy Németországban egy gazdag, Quine inspirálta narratívát adjon a két, évszázadok óta vitatott elmélet történetéről (lásd a Színvita honlapján – http://farbenstreit.de/ – megtekinthető népszerűsítő előadásokat). Goethe elsődleges szerepe abban áll, hogy Müller saját elméletének előfutára legyen.

A homogén fény optikája, a heterogén fény kémiája valamint a színek tettei és szenvedései

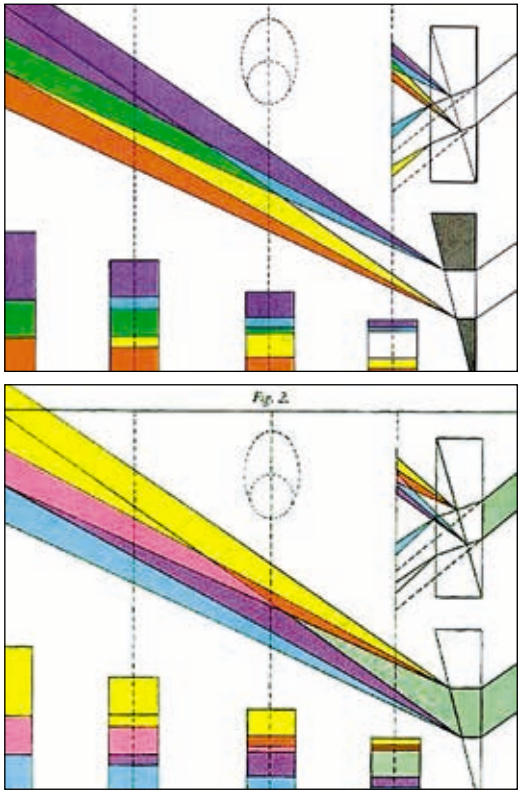


Gemma Frisius képe a reneszánsz perspektíva és képleképezés hagyománya alapján ábrázolja a napfogyatkozás fordítva vetülő képét. (*De radio astronomico*, 1545, 32).





Newton korai kéziratban az ábrák egy részén nem fordul meg a kép, a prizma szétválasztja a fehér fényben rejtőző heterogén sugarakat, majd akár újra egyesíti őket a sötétkamrában. (*Lectiones*, kb. 1671, 5; 120; http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/NATP00306)



Goethe *Színtan*ának ábrái a hagyományos és az inverz spektrum dinamikus színeiről (1810).

Müller Goethe-értelmezése fókuszba állítja a romantikus tudósokra jellemző *polaritást*, és elsősorban ezt használja a prizmatikus ekvivalencia kidolgozásakor. Ez a kép egyoldalú, hiszen a történeti tudományok születésének korában Goethe munkáit ugyanúgy jellemezte a *fokozódás*, vagyis hogy a tudós valamilyen – dinamikus – megfigyelési sorok alapján dolgozza ki elméleteit [*Steigerung*]. Ez az élettelen témáknál ugyanúgy jellemző, mint a jobban ismert korai összehasonlító anatómiai munkáknál vagy növénytani vizsgálódásokban. Például a spektrum színeinek kifejlődése fokozatos, a legtöbb szín a newtoni spektrumban található, majd nagy távolságokban egyes színek eltűnnek, szelektálódnak.

Szarkasztikusan fogalmazva Müller piedesztált állít saját tudományfilozófiájának, de az emelvényen sem lát messzebb, mint azok láttak, akiket felhasznál. Elsőnek hirdeti magát, aki az aluldetermináltság kérdésében felhasználja a Newton–Goethe-vitát, de Quine inspirálta szemüvegében a komplex polémiát egy kétnyelv-modell alapján kívánja rekonstruálni. Vannak a tapasztalati állítások terminusai, amelyek alapján felépíthető egy megfigyelési bázis, majd az adatok függvényében felépíthető a két elmélet. Az aluldetermináltság problémájának megértéséhez azonban ez a vita már egyszer fontos tanulságokkal szolgált. Duhem lelkes, ifjú olvasója, Otto Neurath száz éve pont azt látta be a vita elemzése alapján, hogy a vetélkedő optikai elméletek sosem értettek egyet a megfigyelésekben, más-más megfigyelési nyelvet használtak, tehát Duhem holizmusa és fallibilizmusa nem csak az elméleti állításokra igaz.

Az aluldetermináltság körüli modern viták azt mutatják, hogy a tudomány történetében realizálódott példák csak a megfelelő felbontásban látszanak. Müller továbbmegy egy lépéssel, amikor tudatosan egy alternatív elméletet konstruál, amiért munkája fontos és újszerű. Ugyanakkor két lépést visszalép, amikor nem veszi figyelembe azt, amit Neurath már az első világháború kitörésének előestéjén világosan látott: az elméletek „adatai" nem nyers tények, a diagrammok szerepe nehezen dekódolható az érvelésekben, a megfigyelések bizonyos aspektusait a leírások kiemelik, másokat elhanyagolnak. Az optikai elméleteknek olyan nehezen adható jóindulatú rekonstrukciója, hogy kérdésessé válik, milyen típusú objektumokként érdemes modellezni ezeket a tudományos világképünkre hatalmas hatást gyakorló természettudományos erőfeszítéseket. Az elég világosan látszik, hogy nem élesen lehatárolható objektumok, széleik elmosódottak.

Bárány Tibor

Ízlésviták – mi végre?

(Peter Kivy: De Gustibus. Arguing about taste and why we do it. Oxford University Press, 2015)

Alig két nappal az Oscar-díj átadása után a magyar sajtóban és a közösségi médiában heves vita indult Deák Kristóf *Mindenki* című rövidfilmjéről. A 444.hu újságírója szerint a film „nem több, mint egy árva *gag*re épülő, de a megvalósítás során elnagyolt, és ami a legrosszabb, saját alapfelvetését átgondolni lusta kísérlet" (lásd: https://444.hu/2017/02/28/tegyuk-a-szivunkre-a-kezunket-hiaba-kapott-oscart-nem-igazan-jo-film-a-mindenki). Mindez a mű esztétikai hatásmechanizmusában is megmutatkozik: „a gyermekiből gyermeteg lesz, a tanulságosból didaktikus, a magasztosból pedig egyenesen gejl." A hvg.hu újságírója úgy gondolja, a *Mindenki* „középszerű tézisfilm", amely „az első perctől realista dráma akar lenni, miközben sematikus, érdektelen karaktereket mozgat egy teljesen hamis helyzetben" (lásd: http://hvg.hu/kultura/20170301_mindenki_film_oscar_dij_deak_kristof_kritika). Elszánt filmnézők a közösségi médiában napokon át sorolták a „hibákat", amelyek miatt az elmesélt történet számos ponton „valószerűtlenné" vált, továbbá sokan háborogtak vagy szomorkodtak a mű jelentésszerkezetének egyszerűségén – a film állítólag egy morális dilemma finom ábrázolása helyett a hatalom és a hatalom elleni lázadás „unalmas" allegóriáját viszi színre. (Keveseknek tűnt fel, hogy a valószerűség értelmében vett realizmus igénye és az összetett morális dilemmák művészi elemzésének kívánalma nem teljesen kompatibilis egymással; lásd az utóbbi esetben indokolt dramaturgiai leegyszerűsítéseket vagy a karakterek „elnagyoltságát" stb.) Természetesen nem kevés lelkes híve, sőt kreatív értelmezője is akadt a filmnek; dicsérték a gyerekszereplők „természetes" színészi játékát, a bravúros operatőri munkát, a film ritmusát, illetve a morális kérdésfeltevés bátorságát (lásd: feloldható-e a túlbuzgó versenyszellem és az empátia, illetve az igazságérzet „ellentmondása", van-e esély a lázadásra a „kirekesztő látszatdemokráciával" szemben stb.). Bár a vitában időnként felmerült, hogy a nemzetközi elismerés vajon az állami filmfinanszírozás új rendszerének sikerét is jelzi-e egyúttal, a fanyalgók és

a lelkesedők többségét egyértelműen nem politikai szempontok vezették: *valódi esztétikai vita* folyt.

De miért vannak esztétikai viták? Miért érzünk rá vágyat, hogy esztétikai értékítéleteinket, illetve értelmezéseinket megosszuk egymással? Miért akarjuk a többieket meggyőzni arról, hogy nincs igazuk egy-egy regénnyel, filmmel vagy színházi előadással kapcsolatban? Miért szeretnénk lebeszélni őket olyan művekről, amelyek élvezetet okoznak nekik, és rábeszélni őket olyanokra, amelyek nem? Miért vitatkozunk ízlésbeli dolgokról, miközben mindnyájan jól tudjuk: *de gustibus non est disputandum*?

Pontosan ez Peter Kivy, az egyik legismertebb és legnagyobb tekintélyű kortárs analitikus művészetfilozófus (és zenekutató) legfrissebb könyvének alapkérdése. A szerző szerint, jóllehet nagy horderejű filozófiai problémával van dolgunk, meglepő módon a modern esztétika születése óta eltelt háromszáz évben a művészetfilozófusok nem sokat fáradoztak a megoldásával. Pontosabban szólva: a modern esztétika alapító alakjai, David Hume és Immanuel Kant megmagyarázták, *miről szólnak* az ízlésviták, de azt nem, hogy *miért* veszünk bennük részt. Mi motivál bennünket, amikor embertársainkkal vitába szállunk, miközben akár egy vállrándítással is elintézhetnénk a dolgot („neked így szép, nekem úgy szép" – ahogy Halász Judit énekelte)? A későbbi filozófusok viszont már egyenesen tagadták a jelenség létezését (például a logikai pozitivista Alfred Jules Ayer szerint az ízlésviták a szó szoros értelmében nem is *viták*, mert a nézetkülönbségek nem tényekre vonatkoznak), vagy fel sem merült bennük, hogy az ízlésviták létezése magyarázatot kívánna. Mondhatni az a tény, hogy esztétikai vállrándítás helyett ízlésvitákat folytatunk, viták helyett vállrándítást váltott ki a művészetfilozófusok többségéből.

Vajon miért kellene egy esztétikai elméletnek bármi érdemlegeset mondania az ízlésvitákról? Kivy érve pofonegyszerű. Általában véve két alapvető oka lehet annak, hogy emberek vitába bonyolódnak egymással. Vagy befolyásolni akarják egymás cselekvését (például közlekedési nézetkülönbség esetén meg akarlak győzni arról, hogy neked kell megtérítened az autómban keletkezett kárt), vagy tényekről vitáznak (például tisztázni akarom veled, hogy mióta van érvényben Magyarországon a jobbkéz-szabály). Az első lehetőség itt nem jön számításba: az ízlésviták résztvevői nem azért vitatkoznak, hogy a másik fél jövőbeli viselkedését befolyásolják – hiszen *nincsen* olyan cselekvés, amelyet szándékomban állhatna

kiváltani belőled, amikor részletesen elmondom neked, mit gondolok a *Mindenki*ről. (Eltekintve attól, amikor szeretnélek rábeszélni egy könyv elolvasására vagy lebeszélni róla; illetve amikor el akarom érni, hogy megvásárolj egy kulturális terméket, mert ebből anyagi hasznom származik. Ám jelen esetben a szimmetrikus esztétikai vitákról beszélünk, amelyekben minden résztvevő ismeri a szóban forgó művet. Ettől függetlenül: nagyon furcsa lenne azt állítani, hogy az ízlésvitákat minden esetben, vagy akár csak az esetek túlnyomó többségében gyakorlati érdekellentétek mozgatnák. Milyen praktikus haszna származhatott volna a szenvedélyes „laikus" filmnézőnek abból, hogy a Facebook-oldalán megosztja az ismerőseivel a fenntartásait Deák Kristóf rövidfilmjével kapcsolatban?) Mivel pedig az esztétikai meggyőzés nem a másik személy jövőbeli cselekedeteire vonatkozik, és szemlátomást nincsenek esztétikai kötelességeink, amelyek a viselkedésünket befolyásolnák, és amelyek betartására az ízlésviták résztvevői felhívhatnák egymás figyelmét, egyetlen lehetőség marad: az esztétikai nézetkülönbségek *ténykérdésekre* vonatkoznak. A vitázó felek tényekről vitáznak, és állítások igazságáról próbálják meggyőzni egymást. Elkötelezetten védik az álláspontjukat, mert elkötelezettek az igazság mellett. Az ízlésviták résztvevői ösztönös *esztétikai realisták*. Kimondva vagy kimondatlanul azt feltételezik, hogy (i) a művek *jelentésével* kapcsolatos kérdések ténykérdések (már ha a műnek van reprezentációs és propozicionális jelentése); (ii) a művek *esztétikai tulajdonságai* „objektíve" „benne vannak" a művekben, és amikor ezekről vitatkozunk, akkor tényekről vitatkozunk; (iii) a művek *esztétikai értékének* megléte vagy hiánya, illetve a művek egymáshoz viszonyított relatív esztétikai értéke a világ tényei közé tartozik.

Miért fontos ez? Kivy szerint a művészetkedvelők intuitív esztétikai realizmusa megszorítást jelent az esztétikai tapasztalat minden elmélete számára: egy használható elemzésnek vagy igazolnia kell a hallgatólagos meggyőződésünket, vagy fel kell kínálnia egy „hibaelméletet", amelynek segítségével magyarázatot adhatunk e szisztematikus tévedésre. A szerző célja kettős. A könyv első kétharmadában filozófiatörténeti elemzéseket olvashatunk: Kivy igyekszik megmutatni, hogy a legfontosabb esztétikai elméletek az angolszász tradíción belül vagy egyáltalán nem vetettek számot az intuitív esztétikai realizmusunkkal, ezért nem is tudtak magyarázatot adni az ízlésviták létezésére, vagy adósok maradtak a megfelelő „hibaelmélettel". A kötet utolsó harmadában pedig a filozófiai érvelésé a főszerep:

Kivy szerint a művészetkedvelők nem pusztán racionálisan viselkednek, amikor vitába szállnak egymással a műalkotások értelmezését, esztétikai tulajdonságait vagy a művek értékét illetően, lévén ösztönös esztétikai realisták, hanem az is teljesen racionális tőlük, hogy esztétikai realisták, tehát hogy hisznek a jelentés, az esztétikai tulajdonságok és az értékek realitásában – tudniillik valószínűleg ez a műalkotások helyes metafizikai elmélete. Kivy tehát nem pusztán filozófiatörténeti vizsgálatokat végez, hanem az esztétikai realizmus filozófiai védelmére is vállalkozik.

Ami a történeti fejezeteket illeti: a szerző természetesen a kályhánál kezdi. A kályhát pedig az ízlés kérdésében az analitikus filozófusok számára David Hume *A jó ízlésről* című 1757-es esszéje, illetve Immanuel Kant *Az ítélőerő kritikája* című 1790-es műve jelenti. Az „ízlés" kifejezés a modern esztétika történetének első lapjaitól kezdve azt a képességünket jelöli, amelynek segítségével *észleljük* a műalkotás esztétikai tulajdonságait, továbbá amelynek révén pozitív vagy negatív *érzelmi reakciót* adunk ezekre a tulajdonságokra. (A magyar kifejezés elsősorban ez utóbbi mozzanatot foglalja magában; az „ízlelés" jelentésárnyalat mintha eltűnőfélben lenne a használatból.) Jól tükrözi ezt a kettősséget, hogy az esztétikai tulajdonságok nagy részének megnevezése egyaránt tartalmazhat leíró és értékelő elemeket is. Míg a „szép" esetében tiszta értékeléssel van dolgunk, a „zárójelenet" esetében tiszta leírással, addig az „arányos szerkezet" egyszerre leíró és értékelő kifejezés. (Az esztétikai fogalmainkkal kapcsolatban lásd Frank Sibley híres 1959-es cikkét [*Aesthetic concepts*, Philosophical Review, 68, 421–450], illetve a cikk nyomában támadt, mai napig tartó vitát.) Akárhogy is, az ízlés működésének kérdése klasszikus formájában a művek *esztétikai tulajdonságaira* vonatkozott, s kisebb részben az esztétikai értékekre – így a kötet nagyobbik, filozófiatörténeti felében is elsősorban az esztétikai tulajdonságokkal kapcsolatos realizmusról esik szó.

Kivyt három kérdés foglalkoztatja, amikor röviden bemutatja az ízléselméleteket Kanttól és Hume-tól kezdve Francis Hutchesonon, John Balguyon, Thomas Reiden, Jeremy Benthamen, John Stuart Millen, George Santayanán át egészen a logikai pozitivizmusig, majd Charles L. Stevensonig, illetve az esztétikai értékítéletek témájában állást foglaló kortárs morálfilozófusokig. Egyfelől az a *metafizikai* kérdés, hogy az esztétikai tulajdonságok milyen természetű létezők; másfelől az a *fenomenológiai* kérdés, hogy milyen élmény számunkra észlelni ezeket a tulajdonságokat, hogyan

tárulnak fel a tapasztalatban; és harmadikként pedig az, hogy az előző két kérdésre adott válaszaink hogyan hozhatók összhangba a művészetkedvelők intuitív esztétikai realizmusával, illetve az ízlésviták létezésével.

Kivy aprólékos, körültekintő, mégis szellemes elemzéseinek tanulsága: az esztétikai tapasztalat fenomenológiája alapozhatja meg azt a „hibaelméletet", amelynek révén összebékíthetjük a művészetontológiánkat a művészetkedvelők esztétikai realizmusával, és így az ízlésviták létezésével. A metafizikai kérdésre a tizennyolcadig század vége óta számos válasz született. Van, aki úgy gondolja, hogy a szépség – és a többi, részben vagy egészében értékítéletet implikáló esztétikai tulajdonság – a mű „valódi" tulajdonsága, miként John Balguy állította későbbi műveiben. Mások szerint a szépség locke-i másodlagos minőség, tehát a mű egyfajta képessége arra, hogy a szépség érzetét keltse bennünk, lásd Francis Hutcheson, John Balguy (*The foundations of moral goodness*), Thomas Reid írásait. De úgy is gondolhatjuk, mint Kant, tudniillik hogy az ízlésítéleteket a szépség „észlelete" vagy „benyomása" alapozza meg, amelyet a mű kelt bennünk az „érdek nélküli" észlelés tevékenysége során, „az elmének a képzelőerő és az értelem szabad játéka alkotta állapotában" (*Az ítélőerő kritikája*, 9. §, Papp Zoltán fordítása). Vagy egyetérthetünk Hume-mal: a mű a szépség érzetét kelti a jó kritikusban [*true judge*], aki a mű megfelelő észlelése során „kifinomult érzékekkel párosuló, gyakorlat útján fejlesztett, az összehasonlítás módszerének alkalmazásával tökéletesített, és előítéletektől mentes határozott ítélőképességét" gyakorolja (*A jó ízlésről*, Takács Péter fordítása). De bármit gondoljunk is az esztétikai tulajdonságok metafizikai státuszáról és hatásmechanizmusáról, elemzésünk csak úgy hozható összhangba a hétköznapi művészetkedvelők esztétikai realizmusával, ha leszögezzük: az esztétikai tapasztalat során *úgy tűnik számunkra*, hogy ezek a tulajdonságok „benne vannak" a műben, magának a műnek a tulajdonságai.

Érdekes módon a tizenkilencedik század legvégéig, George Santayana 1896-os könyvéig (*The sense of beauty*) egyetlen filozófus sem jutott el eddig a felismerésig. Kant nem is juthatott, mivel – Kivy érvelése szerint – már eleve tévesen határozza meg az esztétikai tapasztalat fenomenológiáját: úgy gondolta, hogy egy művet szépnek ítélve *először* az érzésnek vagyunk tudatában, s csak ezután vonatkoztatjuk az érzetet magára a műre. (Lásd *Az ítélőerő kritikája* 1. §-át: azt, hogy valami szép-e, úgy állapítjuk

meg, hogy „a megjelenítést a képzelőerő által – s ezt talán az értelemmel összekapcsolva – a szubjektumra és a szubjektum öröm- vagy örömtelenség-érzésére vonatkoztatjuk.”) Kivy szerint ez implauzibilis álláspont: az esztétikai tulajdonságok észlelésének fenomenológiája egyszerűen *nem ilyen*.

Kanttal szemben Hume levonhatta volna a megfelelő következtetést, hiszen ő helyes leírását adta az esztétikai észlelés fenomenológiájának: minden esetben úgy észleljük, mintha a szépség magának a műnek a tulajdonsága lenne. De mégsem tette; ehelyett egészen más magyarázattal állt elő az esztétikai vitákra. Mint láttuk, Hume-nál a jó ízlés mércéje a jó kritikusok (a kortárs szakirodalom terminológiájával: „ideális kritikusok”) ítélete: a kifinomult érzékeléssel és képzelőerővel felruházott, személyes és közösségi előítéleteit maga mögött hagyó, a művészet történetében jól tájékozódó, ideális művészetkedvelők a mű észlelése során egyöntetűen „a szépség megfelelő érzetét érzik”. Ezek az ítéletek kiállják az idő próbáját – a szilárd kánonok és a klasszikusokra vonatkozó kritikai konszenzus létezése legalábbis erről tanúskodik. Igen ám, de ha az ízlésviták lefolyását nem úgy rekonstruáljuk, hogy a művészetkedvelő személyek ütköztetik egymással a világ esztétikai tényeire vonatkozó álláspontjukat, hanem úgy, hogy a művek a kifinomult észlelőkben ilyen, a kevésbé kifinomult észlelőkben pedig olyan benyomásokat és érzeteket keltenek, akkor Kivy szerint nem tudjuk megmagyarázni, hogy miért veszünk részt ezekben a vitákban. Az ideális kritikust miért hozná lázba, hogy *mások* nem megfelelően észlelik a műalkotások tulajdonságait? Ha néhányan nem vették észre, hogy a *Mindenki* történetmesélésének tempója túl gyors, ugyan miért kellene meggyőznöm őket róla, hogy tényleg az?

Esetleg azt felelhetnénk: az ideális kritikust a jó szándék vezérli. A kritikusok célja, hogy növeljék a jó mennyiségét a világban. Segítenek a kevésbé kifinomult művészetkedvelőknek eljutni a művek helyes észleléséhez, aminek hatására – némi gyakorlás után – a „laikusoknak” több esztétikai élvezetben lesz részük, mint korábban. Sajnos azonban a helyzet nem ilyen egyszerű. Az ideális kritikusok nem csupán a művek dicséretre méltó tulajdonságait észlelik, hanem a gyengeségeit is. Ha arra törekszenek, hogy a kevésbé kifinomult művészetkedvelők elméjében is pontosan ugyanazok az észleletek jelenjenek meg, mint az ő elméjükben, akkor nem hogy nem növelik, hanem egyenesen *csökkentik* a világbeli esztétikai élvezet mennyiségét – hiszen a kérdéses személyek korábban *örömüket lelték* a gyengébb művekben. Emberbaráti alapon miért lennénk érdekeltek abban, hogy embertársainkat kiragadjuk az alacsony szintű élvezetek édes rabságából?

Kivy szerint Kant magyarázata sem sokkal meggyőzőbb. A kanti elemzésben „az ítélő” azért „akarja mindenki helyeslését”, mert – túl azon, hogy „ehhez olyan alappal rendelkezik, amely mindenkinél közös” (19. §) – az embernek természetes hajlama a *társiasság*, s „nem elégíti ki egy tárgy, ha az általa kiváltott tetszést nem érezheti másokkal közösségben” (41. §). Kivy lakonikusan megjegyzi: szép gondolat, szó se róla, de az ízlésviták általános magyarázataként igencsak implauzibilisnek tűnik. Miért lenne az esztétikai élmény feltétele, hogy másokkal közösségben éljem át, és a tapasztalatomat az embertársaimmal is megosszam? Nem sokkal hihetőbb az a magyarázat, hogy *azért* vitatkozunk ízlésbeli dolgokról, mert úgy gondoljuk, hogy esztétikai tényekről vitatkozunk?

De lépjünk előre egyet a filozófia történetében! A morális kijelentések klasszikus emotivista elemzése szerint amikor valaki azt mondja egy cselekedetre vagy személyre, hogy „jó”, akkor valójában nem valamilyen minőséget tulajdonít neki, hanem kifejezi a pozitív érzelmét vagy attitűdjét a cselekedet vagy a személy iránt. Kézenfekvő ötlet az erkölcsi emotivizmus magyarázó sémáját átvinni az esztétikum területére; így eljuthatunk az esztétikai emotivizmus (Ayer), vagy modernebb változatában az esztétikai expresszionizmus (Stevenson) álláspontjához. Ennek fényében amikor azt állítom, hogy a *Mindenki* „mélységesen középszerű”, akkor nem az történik, hogy a középszerűség tulajdonságával ruházom fel a rövidfilmet, még ha úgy tűnik is a nyelvhasználó közösség tagjai számára – hanem az, hogy kifejezem a nemtetszésemet (Ayer), vagy azt állítom: „nekem nem tetszik a film”, esetleg hogy „nem helyeslem a megtekintését” (Stevenson).

A magyarázat azonban sajnos nem működik. Az erkölcsi emotivizmus elméletének Kivy szerint éppen az adja a legnagyobb vonzerejét, hogy képes megmagyarázni, miért veszünk részt morális vitákban és konfliktusokban. Jelesül: azért, mert szeretnénk befolyásolni embertársaink jövőbeli viselkedését. A cselekvést jelentős részben a személy érzelmei motiválják – és ha képesek vagyunk megváltoztatni a személy morális érzelmeit, ezzel a jövőbeli cselekvésére is hatással lehetünk. Az esztétikum területén azonban sérül az analógia: *nincsenek* olyan sajátos cselekvések, amelyeket az ízlésviták révén befolyásolhatnánk. „Azért akarom elérni, hogy te is ugyanazzal

az esztétikai attitűddel viszonyulj a *Mindenki*hez, mint én, mert..." – és a három pont helyére Kivy szerint nem tudunk mit helyettesíteni.

A modern esztétika születésétől egészen napjainkig a filozófusok különös hajlamot éreztek és éreznek rá, hogy az esztétikum és a moralitás jelenségeit párhuzamosan elemezzék. (És ehhez még csak azt sem kell feltétlenül gondolniuk, hogy az esztétikai érték és a morális érték kérdéseire ugyanannak az általános értekelméletnek kellene magyarázatot adnia.) Mi több, sokan úgy gondolják: az esztétikum kérdéseit valamilyen módon visszavezethetjük és vissza kell vezetnünk morális kérdésekre. Kivy ezért felteszi a kérdést: vajon nem lehetséges-e, hogy az ízlésviták során valójában morális kérdésekről vitatkozunk? Válasza: míg bizonyos esetekben nyilvánvalóan ez történik, a leírást nem általánosíthatjuk az összes esetre.

Mikor történik ez? Lépjünk vissza egyet! Vannak olyan művek, amelyek propozíciókat fejeznek ki: a művészi közvetítés révén igaz vagy hamis (találó vagy félrevezető stb.) állításokat fogalmaznak meg a világról. A kifejezett propozicionális tartalom minősége – a kortárs analitikus művészetfilozófusok túlnyomó többsége szerint – nem független a művek esztétikai értékétől, mi több, számos esetben éppen ez a tartalom az esztétikai érték legfőbb forrása. (Ha csak Tőzsér János közelmúltbeli *Eszmélet*-elemzésére gondolunk az Élet és Irodalom hasábjain, és a cikk által kiváltott vitára, talán nem árt hangsúlyozni: Kivy szerint *nem minden műnek* van propozicionális tartalma, és a propozicionális tartalom nem az *egyetlen* forrása az esztétikai értéknek. Megtörténhet például, hogy egy mű esztétikai tulajdonságai *felülírják* a reprezentációs vagy propozicionális tulajdonságait stb.) Abban az esetben tehát, ha a mű propozicionális tartalma valamilyen erkölcsi hipotézisnek feleltethető meg, a művészetkedvelők valóban morális kérdésekről vitatkoznak: arról, hogy a kérdéses hipotézis érvényes-e, és így növeli vagy csökkenti a mű esztétikai értékét. Más esetekben viszont más történik; nem minden mű fejez ki morális hipotéziseket.

De az ízlésviták és a morális viták kapcsolatáról szólva nem is ez az igazán érdekes kérdés. Hanem az, hogy vajon nem mondhatjuk-e: a rossz ízlés egyfajta morális hiányosság. Vajon ha valaki nem képes helyesen észlelni egy mű esztétikai tulajdonságait, ez nem a morális karakterének gyengeségéről árulkodik-e? Kivy szerint a válasz: határozott „nem". A rossz ízlés nem erkölcsi hiányosság, és nem jele a morális karakter tökéletlenségének. Az igényes művészetkedvelők semmivel sem jobb emberek azoknál, akik az

alacsony színvonalú művekben lelik élvezetüket. És nem is szoktunk ilyesmit feltételezni. (A Bach-rajongó szerző saját bevallása szerint évtizedek óta boldog házasságban él a klasszikus zenét mereven elutasító feleségével, aki él-hal a *country*ért – ám egészen más lenne a helyzet, ha bármelyikük is a Republikánus Párt szavazója lenne...) Az ízlésvitákat, és úgy általában véve az esztétikum kérdéseit nem redukálhatjuk a moralitás kérdéseire, bármily csábító legyen is a gondolat.

Bármelyikünkkel megtörténhet, hogy ízlésalapon elutasítunk remekműveket, vagy nagy esztétikai örömünket leljük gyengébb művekben – és mindezt rendszerint nem tekintjük normasértésnek. Ez egyértelműen arra utal, hogy az esztétikai normativitás természete legalább részben különbözik a normativitás más fajtáitól. Kivy csak megpendíti ezt a jelenséget. Hosszabban foglalkozik viszont azzal a kérdéssel, hogy vajon morális hiányosságnak kell-e tekintenünk, ha valaki élvezetét leli egy immorális műalkotásban. Végül arra jut: intuíciója szerint igen – de ezt az intuícióját nem tudná érvekkel alátámasztani.

A filozófiatörténeti elemzésekkel összehasonlítva Kivy érvelése az esztétikai realizmus mellett kissé elnagyoltnak tűnik. A *jelentésrealizmus*t (vagy az interpretációs tényekre vonatkozó realizmust) a szerző azzal támasztja alá, hogy Grice-ra hivatkozik: a műalkotás jelentését vagy propozicionális tartalmát részben a nyelvi jelentés, részben a feltételezett szerzői szándék rögzíti. Az *esztétikai tulajdonságokra* vonatkozó realizmus mellett a könyv harmadik harmadában Kivy már nem hoz fel új érvet, csupán leszögezi: elvileg az esztétikai tulajdonságokra vonatkozó realizmusnak számos változata létezik – attól függően, hogy melyik típusú esztétikai tulajdonságok létezése mellett kötelezzük el magunkat. Kissé félrevezető, hogy a klasszikus viták elsősorban a „szép" körül forogtak; ez ugyanis tisztán értékelő fogalom, az esztétikai predikátumok jelentős része viszont leíró mozzanatokat is tartalmaz. Egészen más elmélethez jutunk, ha valaki csak a leíró mozzanatok révén megjelölt esztétikai tulajdonságok tekintetében realista, mint akkor, ha az értékek tekintetében is az. Az *értékrealizmus* mellett Kivy egyetlen – bevallottan inkonklúzív – érvet mutat be: az esztétikai értékelések konvergenciájának az érvét. A klasszikusokra vonatkozó ítéleteink kiállják az idő próbáját, Homérosz és Dante és Shakespeare (és...) tekintélye nem csökken, ami arra utal, hogy ezeket az ítéleteket tények alapozzák meg. Ha valaki úgy gondolná, hogy a kánonok „elitista konst-

rukciók", amelyek (mondjuk) az uralkodó osztályok preferenciáit fejezik ki, akkor a bizonyítás terhe az ő vállára nehezedik, neki kell igazolnia az állítását, és meggyőznie minket arról, hogy a klasszikus műveket tartalmazó kánon stabilitásának ez a szociologizáló elemzése jobb magyarázat, mint ha az értékek „objektivitására" hivatkoznánk. És sajnos eddig még nem született ilyen elmélet, jegyzi meg Kivy.

Ismerjük el: az esztétikai realizmus ennél alaposabb védelemre szorulna. (Más művészetfilozófusok más könyvekben vagy cikkekben szokás szerint meg is teszik ezt.) De nem ez a legfontosabb tanulsága Kivy remek monográfiájának: gondolatmenete akkor is áll, ha az esztétikai realizmus téves álláspont. Hanem az, hogy ha mi is a művészetkedvelők széles táborához tartozunk, akkor ne menjünk el szó nélkül amellett, mennyire nem szoktunk szó nélkül elmenni mások téves ízlésítéletei mellett.

MI AZ ELME?

Klein Dávid

Na, ide figyelj!

(Susan Blackmore: Conversations on consciousness. What the best minds think about the brain, free will, and what it means to be human. Oxford University Press, 2006)

Azt feleled nékem: – Ez nincsen egészen úgy.
– Semmi sincsen egészen úgy – felelem én.
(Füst Milán)

Bizonyára elfantáziálgattunk már arról, hogy két nagyfröccs után félrehívjuk Berkeleyt, és megkérdezzük tőle a csocsóasztal mellett, tényleg úgy hiszi-e, ha nem észlel senki, akkor nem is létezem... Sajnos a derék püspök 1753-ban elhunyt, magunkra hagyva minket mardosó kétségeinkkel. Susan Blackmore viszont felismerte az *efféle* beszélgetések, kérdések iránti vágyunk jelentőségét – a *no nonsense* kérdésfelvetés, oldott diskurzus lényegmegvilágító erejét –, és egy interjúkötetben összekapcsolta ezt az analitikus metafizika egyik *legszexibb*, legizgalmasabb témájával: a *tudat problémájával*.

A kötet magját olyan rádióinterjúnak szánt beszélgetések képezik, amelyeket a szerző eredetileg az Arizonai Egyetemen megtartott Tucson-konferenciasorozat 2000-es, harmadik etapjában kezdett begyűjteni a konferencia nagyon is heterogén résztvevőitől. (A konferenciasorozat honlapja: http://consciousness.arizona.edu/.) Blackmore húsz kutatóval (illetve a Churchland házaspár esetében kutatópárossal) beszélget, akik között – a téma erősen interdiszciplináris jellegéből következően – akad neurológus, fizikus, biológus, pszichológus, vegyész, matematikus, mérnök és természetesen rengeteg filozófus. A megszólaltatott kutatókra jellemző a kacskaringós, szerteágazó és színes tudományos életpálya, amit nehéz nem összefüggésbe hozni kedvenc témájukkal: „Ki vagyok én? Mit jelent tudatos entitásnak lenni?”

Blackmore minden interjúalanyának lényegében ugyanazokat a kérdéseket teszi fel – a szerteágazó beszélgetéseknek ezzel egyfajta monografikus gerincet adva –, azzal a nyilvánvaló szándékkal, hogy rávegye őket, ne fogalmazzanak óvatosan, ne bújjanak régi, bevett válaszaik mögé, ne

legyenek túlzottan tudományosak, „mondják meg a tutit”! A legtöbb beszélgetésre a konferencia szüneteiben, a parkban vagy a sivatag kellős közepén került sor: Blackmore az „üresjáratok” oldottabb, intimebb légkörére építette „stratégiáját”.

A szerző érdeme, hogy mindvégig közvetlen, az élőbeszéd lendületére építő stílusban szólal meg, és stilisztikai ideáját képes volt megvédelmezni a szerkesztés folyamatán át egészen a viharos korrektúrakörökig és a kötet nyomdába adásáig, pedig időnként komolyan meg kellett küzdenie interjúalanyaival:

> Később kiderült, egyeseknek nem igazán tetszik, amit mondtak. Át akarták írni az elhangzottakat egy filozófiai előadás, vagy egy neurológiai tankönyv stílusát imitálva. Keményen ellenálltam. Arra bíztattam őket, hagyják, hogy megtartsam eredeti szavaikat úgy, ahogy azok a tényleges beszélgetésben elhangzottak, a sivatagban, a laborban vagy a kocsmában... (2 – valamennyi fordítás tőlem: K. D.)

Bár a könyv már több mint tíz éve napvilágot látott, nem jutott el a magyar olvasókhoz. Ezt persze a hazai filozófiai hagyományok számlájára is írhatnánk: a mérleg serpenyője nálunk tagadhatatlanul inkább a *kontinentális* megközelítés felé billen, míg e könyv (ha képvisel egyáltalán valamilyen megközelítést) hangvételét tekintve *analitikus*. Itt azonban – úgy érzem – többről, másról van szó: az analitikus filozófia *komoly* akadémiai diszciplína. Susan Blackmore kötete viszont nem akar komoly lenni. A szerző kérdései gyakran szándékosan *naivak és egyszerűek.* Egy percig se leplezi véleményét, miszerint a tudat problémájával kapcsolatban csak egy biztos: senki nem ért teljesen egyet senkivel szinte semmiben.

A beszélgetések nyomán kialakuló kép viszont izgalmas; néha mármár olyan, mint egy klasszikus bűnügyi krimi, amelyben Francis Crick, John Searle és David Chalmers is elmondják (tizenhét társukkal együtt), szerintük „ki a tettes”, és mi történt – illetve történik – a koponyánkban.

A kötet a hazai filozófus szakközönség számára talán túl könnyed és frivol – az egyes fejezeteket Jolyon Troscianko kíméletlenül humoros karikatúrái illusztrálják, megcsodálhatjuk például a nagy loboncú David Chalmerst, amint saját zombi ikertestvérével vitázik –, és valószínűleg még a határtudományok művelői is felesleges szórakoztató olvasmánynak érzik, amely csak elveszi az időt a *komoly kutatómunkától*. Közelebbi szemrevételezés után azonban láthatjuk, a kötet valójában átfogó és hasznos forrás azok számára, akik szeretnének eligazodni a tudattal kapcsolatos kortárs diskurzus dzsungelében – bár valóban izgalmas és olvasmányos. Igazi slow-tudomány csemege. (Lásd Gébert Judit és Tőzsér János írását a kötetben: Lassuljunk!, 308–315.)

Nézzük először magát a problémát: a világban – úgy tűnik – vannak fizikai „dolgok” (a poharam az asztalon) és mentális „dolgok” (mondjuk az én privát élményem, amikor a poharat meglátom itt, az asztalon). Manapság e kettő közül már egyiket sem igazán szokás *radikálisan tagadni,* vagy *radikálisan különállónak* (külön szubsztanciának) tekinteni. A köztük fennálló *viszony* tekintetében azonban – sokan úgy tartják – még a megfelelő kérdéseket sem tettük fel, nemhogy megnyugtató választ adtunk volna rájuk. Ahogy Bernard Baars fogalmaz:„Szóval szerintem az az első lépés, ha tényleg szeretnél választ adni egy kérdésre, hogy megválaszolható formában teszed fel.” (12) Majd később: „Ott tartunk a tudat tanulmányozása terén, ahol Benjamin Franklin tartott az elektromosság tanulmányozása terén 1800 körül.” (13)

Mi a viszony a fogfájás neurológiai korrelátuma (bizonyos idegállapotok, bizonyos neuronok tüzelése) és az általam átélt élmény között? Mitől szül bizonyos idegi aktivitás tudatos élményt, míg más idegi aktivitások nem teszik ezt? Ha a tudomány hagyományosan egyes szám harmadik személyű jelenségek (villámlás, az élő és élettelen közötti különbség, a világegyetem tágulása stb.) egyes szám harmadik személyben megfogalmazott magyarázataiból áll, akkor mit kezdjünk egy jelenséggel, amely *természeténél fogva egyes szám első személyben jelentkezik?* Hogy nézne ki egy megválaszolható kérdés? Mely tudományágak adják majd meg a helyes választ?

Képzeljük el, hogy húsz neves kutatót összeterelünk egy szobába, és arra buzdítjuk őket, mondják el a véleményüket, méghozzá a lehető legsarkosabb megfogalmazásban. Igencsak nagy hangzavar kerekedik majd. Blackmore képzeletbeli konferenciatermében (vagy játszóterén) semmi nem csökkenti a káoszt. Olvasmányos beszélgetéseit nem korlátozza semmilyen előzetesen lefektetett tematika vagy erőltetett elmélettaxonómia. Bár a szerző a bevezetőben utal rá, hogy akár szekértáborokba is rendezhetné a megkérdezett filozófusokat – Daniel Dennett egy internetes vitában magát az „A csapat” vezérének kikiáltva harcba hívta szövetségeseit

a „B csapat” ellen, akik a tudat redukálhatatlanságát védelmezik, és úgy hiszik, hogy ha magyarázatot adhatnánk a memória és az észlelés működésére, és a többi „könnyű” problémát is megoldanánk, még mindig szembe kellene néznünk a *kemény problémával* –, ettől, és úgy általában minden tematizálástól Blackmore végül jó érzékkel tartózkodik. Őszinte kíváncsisággal és a lehető legsemlegesebb megfogalmazásban teszi fel kérdéseit.

Annak érdekében, hogy Blackmore *kemény problémával, zombikkal, szabad akarattal, kválékkal* és *intencionalitással* kapcsolatos kérdéseit és a válaszokat jobban megértsük, érdemes áttekintenünk e fogalmak kapcsolatát, és egyfajta mentális térképet készítenünk a megszólaltatott kutatók álláspontjairól.

Mentális életünkkel kapcsolatban van néhány erős intuíciónk. Erős a hitünk, hogy mentális állapotaink oksági kapcsolatban vannak más mentális állapotokkal, illetve a fizikai világgal. Most azért vagyok szomorkás, mert korábban felidéztem egy behavazott, kopár hegyoldal emlékképét, illetve ujjaim azért mozognak a billentyűkön, mert elmémmel – *szabad akaratomból* kifolyólag – erre utasítom őket.

További intuíciónk, hogy mentális állapotaink egy része (esetleg mind?) *intencionális*, azaz vonatkozik valamire. Elménk a világot „megragadja”, fájdalmainknak tárgya van, gondolataink vonatkoznak valamire. Ennek az aspektusnak Blackmore sajnos nem szentel elegendő figyelmet – talán pont azért, mert az intencionalitás kapcsán nem tűnik lehetetlen feladatnak épkézláb magyarázat megalkotása –, holott itt is akadna bőven izgalmas kérdés. Vajon minden mentális állapotunk intencionális? Lehet, hogy pont ez *a mentális megkülönböztető jegye*? Vajon van egyáltalán nem mentális intencionális állapot? (Ha egy számítógép előhívja a memóriájából a behavazott táj képét, az vajon ilyen?) Vannak-e magyarázható és magyarázhatatlan komponensei az intencionalitásnak, és ha igen, melyek ezek?

Harmadik erős intuíciónk pedig a tudat *fenomenális karakterére* vonatkozik. Van olyan, hogy egy behavazott hegyoldalra gondolni, vagy átélni egy szörnyű fogfájást. (A bögrék kizárólagosan egyes szám harmadik személyű létmódjáról nem feltételezzük ezt.) A mentális állapotaink szubjektív minőségét *kvál*ének szokás nevezni. Blackmore kérdéseinek hátterében legtöbbször ez a jelenség rejtőzik valamilyen formában, és a szerző a David Chalmerstől származó *kemény probléma* kifejezést is leginkább a tudat problémájának ezen aspektusához köti.

Elnagyolt térképünket talán a *magyarázati szakadék* felrajzolásával érdemes kiegészíteni. Mentális életünk bizonyos aspektusai (egyes kutatók szerint) *rejtélyes módon* ellenállnak a megfejtésükre tett kísérleteknek. Az ilyen problémákat Noam Chomsky *rejtély*nek nevezi, megkülönböztetve őket a megoldható *problémák*tól. Ezt a jelenséget – mentális életünk bizonyos aspektusainak látszólagos leírhatatlanságát – szokták *magyarázati szakadékként* emlegetni. A szakadékot egyesek *nemlétezőnek* (esetleg konceptuális illúziónak) tekintik, mások szerint pusztán *episztémikus* természetű (a jelenség most vagy mindörökké; esetleg csak az emberi elme számára, de magyarázhatatlan), de vannak, akik úgy gondolják: az episztémikus szakadék mélyén egy még mélyebb – *ontológiai* – szakadék rejtőzik.

Az alapos, de olvasmányos bevezetőnek és a taxonomikus elrendezés hiányának köszönhetően bárhol, bármelyik gondolkodónál felcsaphatjuk a kötetet, ha hazafelé a buszon, vagy otthon, egy kád meleg vízben megpihenve be szeretnénk pillantani egy-egy meghatározó kutató elméjébe, hogy megtudjuk, mit is gondol a tudatról.

Blackmore minden „áldozatától” (többüket tényleg úgy cserkészte be, mint vadász a prédáját) megkérdezi, *tulajdonképpen mi a probléma* a tudat jelenségével kapcsolatban. Mitől különleges, mitől más jellegű kérdés ez, mint a tudomány szokásos kérdései? Valóban más jellegű-e? Természetesen akadt olyan filozófus – különösen az „A csapat” játékosai között –, aki nem látta a *kemény problémá*t keménynek:

> Sue: Mi a probléma? Mitől válik a tudat kérdése ilyen különleges kérdéssé?
> Patricia Churchland: Nos, nem tudom, hogy mélyebb vagy nehezebb probléma-e, mint az aggyal kapcsolatos többi probléma. (50)

A szerző itt már a kérdések megfogalmazásakor aknák között lépeget, hisz elég egy „agyi tevékenység okozza” vagy egy „kiemelkedik”, és máris felmerül az elfogultság gyanúja. Blackmore azonban nem mindig óvatos: gyakran azt érezzük, szeretné kiugratni a nyulat a bokorból egy-egy durvább, a katedrák világához képest merészebben megfogalmazott kérdésével.

Bár az egyetlen, amiben a megszólaltatott szerzők szemlátomást egyetértenek, hogy a klasszikus szubsztanciadualizmus megbukott, a szerző mégis így ír a bevezetőben: „Folyton-folyvást felbukkannak mindenféle dualizmusok a színen, noha mindent megteszünk, hogy elkerüljük őket.” Ő maga mindenesetre minden alkalommal „odaszúr”, provokál, ha valami

dualizmus-gyanús megfogalmazással találkozik. A megkérdezett filozófusok pedig elszántan tiltakoznak, amikor a dualizmus gyanújába keverednek: Susan Greenfield „átmeneti kapcsolókra és korrelációkra" hivatkozik, Max Velmans „reflexív monizmusról", Vilayanur Ramachandran „neutrális monizmusról" beszél, Francisco Varela pedig „radikális formulázással" védekezik.

Blackmore általában már az interjú elején megkérdezi beszélgetőpartnereitől, *hogy akadtak rá a tudat problémájára*, hisz szinte valamennyi interjúalany kalandos utat járt be, mielőtt feltette magának a kérdést, mit is jelent tulajdonképpen tudatosnak lenni. A könyv elolvasása után úgy érezhetjük, nemcsak a tárgyalt elméleteket és álláspontokat ismertük meg, de a tudat problémáját hajszoló lelkes társaságot is. A könyv végére némelyikük szinte a barátunkká válik...

Némi bemelegítés után a szerző mindenkit megkér, *fejtse ki álláspontját, elméletét saját szavaival*! Jó alkalom ez arra, hogy egyszerű, világos megfogalmazásban találkozzunk az elmefilozófia klasszikus elméleteivel és gondolatkísérleteivel – de arra is, hogy meglepő összefüggésekre derüljön fény.

> Sue: Hiszel a filozófus-zombi lehetőségében?
> Ned Block: Nos, kétféle filozófus-zombi létezik, ezért nagyon fontos, hogy megkülönböztessük őket.
> Sue: Ó, ezt nem tudtam. Kérlek, különböztesd meg őket!
> [...]
> Sue: ...vagy összeállhatnak sörösdobozokból?
> Ned: ...ja, mint a sörösdobozok Searle példájában, vagy az 1978-as cikkemben leírt „kínai agyban". Egyébként ez adta az inspirációt John Searle-nek később a „kínai szobához": mesélte nekem, hogy olvasta, amit írtam, és innen jött a kínai szoba ötlete. (29)

Persze megvilágíthatjuk a fent tárgyalt kérdéseket úgy is, ha az egyes elméleteket kigondoló kutatóknak egyenesen nekiszegezzük a kérdést: *A tudat valami „extra" dolog-e?* Valamilyen módon külön áll-e az őt hordozó neurológiai folyamatoktól? Ha igen, akkor *mire jó?* Mi a feladata és miért fejlődött ki?

Ezért is teszi fel a szerző mindenkinek egyik kedvenc szonda-kérdését*: mit gondolnak a zombikról?* A filozófus-zombi (nem a funkcionalista, hanem a chalmersi változat) természetesen nem egy hörgő-rothadó horrorfilm-szereplő, hanem egy klasszikus filozófiai gondolatkísérlet főhőse.

Zombi ikertestvérem fizikai értelemben azonos velem – külsőre, fizikai leírását tekintve –, azonban nincs belvilága, nincsenek tudatos élményei. Elméletileg lehetséges lenne ez? Hisz ha a tudat valami „extra", akkor akár le is választhatom az agyról... Akkor viszont mi a tudat és mire való? Ha viszont a tudat csupán az agy – és a fizikai világ – működése, akkor nem létezhetnek zombik, hisz valami, ami mindazokat a fizikai funkciókat ellátja, amit én, szükségszerűen egyben tudatos is. Bár a nemleges válasz csábító, Dan Dennett szerint a *zombisejtés* ragályos és veszedelmes. Blackmore zombis kérdései sok nyulat kiugratnak a bokorból...

A szerző nem ódzkodik a játékos, spirituális vagy enyhén *off topic* kérdésektől sem. Legtöbb beszélgetőpartnerétől megkérdezi, *hisznek-e a halál utáni életben.* Az elképzelés nyilván szoros összefüggésbe hozható a tudat problémájával, mégis „cikinek" számítana a komoly analitikus diskurzusban – erősen vallásos felhangjai miatt. A szerző nem tart ettől: érezni szándékát, hogy a klasszikus nyugati filozófia tételét, miszerint a tudomány művelése nem kell – sőt talán nem is szabad –, hogy befolyásolja mindennapi hiteinket és magatartásunkat, sutba dobja, és szabadon diskuráljon az Élet Nagy Kérdéseiről.

A klasszikus „Van-e szabad akaratunk?" kérdést sem úgy és azért szegezi neki beszélgetőpartnereinek, hogy tudományos diskurzust folytasson velük: azt a régi kételyt és egzisztencialista borzongást, bizonytalanságot szeretné megidézni, amit mindannyian éreztünk egykor, amikor e klasszikus dilemmával először szembesültünk. Dan Wagner és Patricia Churchland mindketten *úgy döntöttek*, bár nincs szabad akaratuk, mégis *úgy tesznek, mintha lenne*... Végső soron teljes mértékben talán csak Francis Crick és a szerző maga utasítják el a szabad akarat minden formáját. (Az utóbbi szerint hosszas gyakorlással ez az állapot még drámamentessé is varázsolható: a szabad akarat „elengedhető".) És persze kapunk néhány igazán szellemes választ is:

> Sue: Mi a helyzet a szabad akarattal? Van szabad akaratod?
> Thomas Metzinger: Ha nem lenne, adhattam volna neked más választ, mint amit most adok? (155)

Szintén *személyesek* – a tudományosság, a világlátás és az érzelmi megélés-átélés határait elmosók – a szerzőnek az *én* természetét és a *temporális önazonosság* problémáját feszegető kérdései. Végső soron összeáll a kép:

a szerző „ráveszi” a modern gondolkodókat, hogy a „Ki vagyok én?” nagyívű kérdésére személyes, de tudományos választ adjanak; egyszerű és *merész* választ. Blackmore meglepő módon egyértelműnek tartja, hogy a *tudatosság lényegét a szubjektivitás* adja, kérdéseit is ebből az álláspontból kiindulva teszi fel. Érdemes megjegyeznünk, hogy a tudattal kapcsolatban ez (sem) annyira egyértelmű, és ha objektív tesztet akarnánk alkotni, amelynek segítségével a világ dolgait szétválogathatjuk mentális és fizikai entitásokra (azaz a mentális megkülönböztető jegyét keressük), a szubjektivitáson kívül más jelöltek is akadnának, nem utolsó sorban az *intencionalitás*. (Mentális állapotaink – úgy tűnik – legtöbbször *vonatkoznak valamire*.) Nézzük el most Blackmore-nak ezt az egyszerűsítő megközelítést, hisz a szubjektivitás valóban *izgalmasabb kérdés*:

> A tudat lényege a szubjektivitás, és egy szubjektív tapasztalat – úgy tűnik – mindig megkívánja egy tapasztaló létezését. Más szóval az *én*t. De miféle dolog lehet a tapasztalatokat megtapasztaló én? És – ami még ennél is keményebb dió – vajon minek feleltethető meg egy ilyen tapasztaló valami az agyban? (9)

E kérdések arra is remek alkalmat biztosítanak, hogy bepillantást nyerjünk az egyes kutatók *módosult tudatállapotban* szerzett tapasztalataiba. Hiszen ha a szubjektivitást magát tanulmányozzuk, akkor az *introspekció*t és a *meditációs technikák*kal, valamint *pszichedelikus drogok*kal előidézett egyéb módosult állapotokat sem hagyhatjuk figyelmen kívül. Ha valakit ezek a részek izgatnak, akkor érdemes a Stephen LaBerge-interjúval nyitnia, aki még a „nagy időkben” kezdett kísérletezni a pszichedelikus szerekkel, és jelenleg a Lucidity Institute (Éberség Intézetnek fordíthatnánk...) vezetője.

> Sue: Mi az, amitől a tudat kérdése annyira érdekes?
> Stephen: A *tudat* teszi a tudat kérdését érdekesé. Pontosan ez az önazonos minőség, a jelenség fraktáltermészete, amitől végtelenül izgalmassá válik.
> Sue: Meséld el, hogy keveredtél bele eredetileg!
> Stephen: Eredetileg komoly tudósnak indultam, fizikát és kémiát tanultam a Stanfordon. Elég beszűkült világban éltem, mígnem a késő 60-as években, Kaliforniában volt egy-két pszichedelikus élményem, amelyek ráébresztettek egy másik, általam korábban észre nem vett univerzum – a belső világ – létezésére. (137)

Vajon a könyv elolvasása után megértjük-e, mi az a tudat? Garantáltan nem. A beszélgetésekre, már az interjú műfajából kifolyólag is, nem elsősorban a tudományos elmélyültség jellemző, és – ha már Füst Milánnal kezdtük – „nem derűl ki belőlük például ilyesmi: hogy kell-e szalonnát enni délután, vagy hogy miképp kell köszönni egy miniszternek.” De a kötetet olvasgatva-forgatva jobban *megérthetjük az egyes elméletek lényegét*, tétjét és az elméletek, *álláspontok közötti összefüggéseket*. Megismerkedünk a kutatók *személyes motivációjá*val, és egy kicsit talán magabiztosabban mozgunk majd abban az útvesztőben, amit a tudat problémájának nevezünk.

Márton Miklós

Mi fán terem az intencionalitás?

(Uriah Kriegel: The sources of intentionality. Oxford University Press, 2011)

Hogy mi is az intencionalitás? Hogy nem ismeritek? Ó, *igazán* senki sem ismeri, mert hol ilyen, hol olyan! Bámulatosan tudja változtatni az alakját!

Csukás István sorai valóban jól illenek az intencionalitás jelenségéhez. E filozófiai műszóval nagyjából azt szoktuk kifejezni, hogy ha valami intencionális, akkor (egy tőle különböző) valamire irányul, képes utalni rá, szólni róla. A jelenségek rendkívül széles köre eszünkbe juthat: egy nyelv mondatai éppúgy utalhatnak valamire, mint egy halom füstölgő fa (arra, hogy nemrég még tűz égett a helyén); a gondolataim éppúgy szólhatnak valamiről, mint a festett képek; az agyam egyik, bizonyos típusú információk feldolgozásáért felelős része pedig ugyanúgy irányulhat a szóban forgó információra (vagy annak forrására), mint egy gesztus valamilyen kommunikációs cél kifejezésére. Honnan ered e sokféle formában megmutatkozó jelenség? Visszavezethető-e egy közös eredetre? Uriah Kriegel könyve e nagyszabású kérdéssel foglalkozik, és dolgoz ki rá nem kevésbé nagyszabású választ.

A mű tehát általános intencionalitáselmélettel áll elő. Kétféle értelemben szoktunk intencionalitáselméletekről beszélni. Az egyik értelemben egy ilyen elmélet arra a kérdésre keresi a választ, hogy mely jelenségeket tekinthetünk intencionálisnak, vagyis: mitől intencionálisak az intencionális állapotok, események. Miben áll az effajta állapotokra jellemző intencionális struktúra? Az elméletek másik csoportja ezzel szemben inkább azzal foglalkozik, honnan származik az intencionalitás tulajdonsága. A valóság mely jelenségei idézik elő az intencionalitást? Kriegel elmélete – mint azt a kötet címe (*Az intencionalitás forrásai*) is mutatja – ez utóbbi csoportba tartozik. A szerző célkitűzése egy olyan általános intencionalitáselmélet megalkotása, amely választ ad arra a kérdésre, hogy mi tesz egy állapotot intencionálissá, és mi teszi az adott intencionális állapotot éppen azzá az intencionális állapottá, ami (és nem egy másikká).

Első lépésként válasszuk el az élettelen dolgok (nyelvi jelek, képek stb.) intencionalitását a saját tapasztalataink intencionalitásától. Az első

csoportba tartozó jelenségek ugyanis csak azért intencionálisak, mert mi, emberek képesek vagyunk ilyenként tapasztalni őket. Gondoljunk bele: egy könyv betűi szólnak-e bármiről is, ha senki sem képes őket elolvasni (mert mondjuk egy soha nem létezett nyelven íródott)? Egy kép utalhat-e valamire, ha senki nem képes meglátni? Erős a gyanúnk, hogy önmagában a festéknyomok egy papíron vagy a hanghullámok terjedése a levegőben nem irányulnak semmire.

Másképpen áll a helyzet a saját tapasztalatainkkal. Úgy tűnik, ezeket nem is tudjuk (vagy csak nagy nehézségek árán tudjuk) *nem valamire irányulónak* érzékelni: minden tapasztalat *valaminek* a tapasztalata. Sőt a szerző érvelésének fontos eleme: az élettelen jelenségeket csak akkor tudjuk intencionálisnak tekinteni, ha már rendelkezünk az intencionalitás fogalmával. Ez azonban nem származhat másból, mint a saját intencionális tapasztalati állapotaink átéléséből. Ez utóbbiak önmagukban mint valamiről szólók, valamire irányulók jelennek meg számunkra, az őket átélő alanyok számára. Intencionalitásuk tehát tapasztalati intencionalitás (a továbbiakban: TI): olyan intencionalitás, amellyel a tudatos tapasztalatok tudatos tapasztalat mivoltuknál fogva, vagyis tapasztalati jellegüknél, az alany számára átélhető fenomenális karakterüknél fogva rendelkeznek. A könyv egyik központi tézise szerint a TI az intencionalitás legalapvetőbb fajtája, és minden további intencionális tulajdonság ebből ered.

Ez a megközelítés szemben áll azzal a – főleg a kognitív tudományok által inspirált – szemlélettel, amely szerint akkor tulajdoníthatunk intencionalitást egy mentális állapotnak – legyen az tudatos vagy sem –, ha ez teoretikus előnnyel jár a szóban forgó személy/élőlény viselkedésének magyarázata során. Az intencionális állapotok tehát egyfajta közbülső, közvetítő elemként szerepelnek az alanyt érő külső ingerek és az általa adott viselkedési reakciók közt. Az ingerek változását az intencionális állapotok valamilyen módon, valamilyen szabályszerűségnek megfelelően nyomon követik, és ez teszi képessé az alanyt arra, hogy adekvát viselkedési választ adjon. Az intencionalitás alapvető forrása e megközelítés szerint az, hogy megfelelő nyomonkövetési viszony álljon fenn az adott mentális állapot és a környezet bizonyos elemei között.

Kriegel könyvének egyik fő célja egy olyan elméleti keret megalkotása, amelyben a két megközelítést összebékíthetjük, előnyeiket megőrizhetjük. Míg a TI koncepciója révén képesek vagyunk magyarázatot adni

néhány olyan jelenségre az intencionalitással kapcsolatban, amely komoly nehézséget okoz a nyomonkövetési elméletek számára, addig az utóbbi elméletek azzal a reménnyel kecsegtetik a filozófusokat, hogy az intencionalitás naturalizálhatóvá válik, tehát az intencionális irányulás fennállását ismert természeti folyamatok révén elemezhetjük. Ha az intencionalitás abból ered, hogy agyi, mentális folyamataink nyomon követik a külső, környezeti tények változásait, akkor többé-kevésbé hétköznapi természeti viszonyokról van szó. A naturalizálás pedig – sokak, így Kriegel szerint is – *jó dolog*: segít abban, hogy az intencionalitás jelenségét megértsük, otthonossá, kezelhetővé tegyük.

A szerző programjának főbb pontjai tehát:

1. létezik a TI, és minden egyéb intencionalitás valamiképp a tudatos tapasztalatok effajta intencionalitásából ered – ez a *tapasztalati eredet* tézise;
2. a TI (valószínűleg) valamiféle nyomonkövetési relációra alapozva naturalizálható;
3. a nem tudatos állapotok TI-ből levezetett intencionalitása valamilyen módon szintén naturalizálható.

Az alábbiakban főként a leglényegesebb 1. tézis melletti érvelést mutatom be. E tézis mellett a szerző azzal érvel, hogy az intencionalitás úgynevezett természetifajta-fogalom. Egy jelenség akkor tartozik a szóban forgó fajtához (akkor van benne a természetifajta-predikátum terjedelmében), ha ugyanolyan alapvető (*underlying*) természettel rendelkezik, mint azok az egyedi jelenségek, vagy azok többsége, amelyekkel szembesülve az alany elsajátította a fogalmat. Mármost az intencionalitás esetében éppen a TI látja el a „lehorgonyzás" (*anchoring*) funkcióját, következésképp a TI alapvető természete határozza meg, mit tesz intencionálisnak lenni. Ugyanúgy áll tehát a helyzet az intencionalitás, mint mondjuk a víz vagy az arany (a filozófusok kedvenc természeti fajtáinak) esetében: attól számít valami víznek vagy aranynak, hogy ugyanolyan mélyen fekvő (molekuláris vagy atomi) szerkezete van, mint azoknak a példányoknak, amelyekkel a beszélői közösség tagjai találkoztak, amikor a fajtanevet bevezették.

Kriegel – másokhoz hasonlóan – az észlelési tapasztalatokat tartja a TI-vel rendelkező állapotok paradigmatikus eseteinek. Hétköznapi intuíciónk egyértelműen azt súgja, hogy ezeknek az állapotoknak egyaránt vannak fenomenális tapasztalati és intencionális tulajdonságai is. Valamilyen

észlelési állapotban lenni nyilván valamilyenként megjelenő tapasztalat a számomra (vesd össze például a színvakok látási élményeit a színlátókéival), ugyanakkor automatikusan valamire irányulónak fogjuk föl: mindig *valamit* észlelünk észlelési tapasztalataink során. Más mentális állapotaink esetében ez nem ilyen egyértelmű. A testi érzetek és az érzelmek első ránézésre nem tűnnek egyértelműen intencionálisaknak. Mire irányulna egy émelygés vagy egy euforikus állapot? A kognitív és konatív (például akarati) állapotok esetében pedig kérdéses, vajon tekinthetjük-e ezekeket tapasztalatoknak, rendelkeznek-e fenomenális minőséggel. Ugyanakkor az is igaz, hogy az utóbbi évtizedekben egyre több szerző úgy gondolja: igenis léteznek kognitív tapasztalatok, amelyek a többitől megkülönböztethető tapasztalati minőséggel rendelkeznek, és a testi érzetek, érzelmek, sőt akár a hangulatok is rendelkeznek intencionalitással. Így a TI sokak szerint mentális életünk egészére jellemző.

A TI alapvető, és az intencionalitás fogalmát lehorgonyzó jellegéről talán az győzi meg a legtöbbeket, hogy határozottan úgy tűnik: különös aszimmetria figyelhető meg aközött, amikor önmagunknak tulajdonítunk valamilyen intencionális állapotot, és amikor másoknak vagy más dolgoknak. Ezen aszimmetriát Kriegel abban látja, hogy az utóbbi esetben kauzális következtetésekre támaszkodunk. Oksági következtetéseket hajtunk végre, amikor a viselkedési adatok alapján közvetlenül nem megfigyelhető intencionális állapotokat (vélekedéseket és vágyakat) tulajdonítunk egymásnak – éppúgy, ahogy mondjuk a tűz létére következtetünk a füst észleléséből. Mi több, e következtetések során bizonyos normatív elvekre támaszkodunk. Itt elsősorban a Donald Davidson nevéhez köthető jóhiszeműség elvére kell gondolni, amely – némileg leegyszerűsítve – azt mondja ki: amikor embertársaink viselkedését meg szeretnénk érteni, mindig tételezzük föl róluk, hogy hasonló helyzetben hasonló vélekedésekkel rendelkeznek, mint mi, és általában véve ugyanazokat az alapvető logikai-következtetési szabályokat tartják érvényesnek. Ha az elvet nem alkalmaznánk, nem tudnánk egyértelműen eldönteni, milyen intencionális állapotot kell tulajdonítanunk valakinek, akinek a viselkedését megfigyeljük. Logikailag mindig lehetségesek ugyanis „vad" esetek: furcsa vélekedések és vágyak, amelyekkel a verbális és nonverbális viselkedés minden további nélkül összeegyeztethető.

Mondjuk egy szafaritúrán azt látjuk, hogy egyik utastársunk elkezd a kocsi felé rohanni, és a távolban észreveszünk egy oroszlánt. Teljesen

természetes arra gondolnunk, hogy a) az illető meglátta az oroszlánt, b) veszélyesnek ítéli a vele való találkozást, c) el akarja kerülni ezt a veszélyt, d) az elkerülés leghatékonyabb módszerének azt tartja, ha minél hamarabb visszaül a kocsiba, és bezárja az ajtót. Igen ám, de az a)–d) feltételezések közül többet is kicserélve a viselkedés alternatív magyarázatát kapjuk. Például hősünk éppen az öngyilkosság gondolatával foglalkozik, és az oroszlán megjelenése kapóra jön neki. Így c) helyett azt a c') állapotot is tulajdoníthatnánk neki, hogy éppenséggel keresi az oroszlánnal való találkozás lehetőségét. És tegyük föl, hogy az illető – tőlünk eltérően – úgy véli, az oroszlánharapás előidézésének leghatékonyabb módja, ha beszáll a kocsiba! A d)-t e d') állapotra kicserélve máris egy másik magyarázatot nyertünk, amely éppúgy illik a megfigyelt viselkedési adatokra. És még számtalan egyéb, többé-kevésbé furcsa, „vad" magyarázatot eszelhetünk ki, ha nem vesszük figyelembe a jóhiszeműség elvét eljárásunk során.

Amikor tehát nem saját tapasztalatainknak tulajdonítunk intencionális tulajdonságokat – ide értve a saját nem tudatos intencionálisállapot-tulajdonításainkat is, mondjuk különféle freudi elfojtott vágyak feltételezését –, akkor ez mindig egy (elvben többféleképp megoldható) elméleti feladat végrehajtása. Vegyük észre, hogy ilyenkor mindig egyszerre több intencionális állapot fennállását kell feltételeznünk, hiszen önmagukban sem az észlelési vagy érzetállapotok, sem a szándékok, sem az azok végrehajtására vonatkozó vélekedések nem magyarázzák a viselkedést, ehhez együttes jelenlétükre van szükség. Ezzel szemben a saját, első személyű tapasztalataink esetében nem kell egyszerre mindig több állapotot feltételeznünk, hanem közvetlenül egy is elég lehet, így nincs szükség a jóhiszeműség elvének alkalmazására. Ráadásul ezekben az esetekben egyfajta közvetlen kvázi-megfigyelésen, introspekción alapul az intencionalitás tulajdonítása, nem pedig valamiféle kauzális következtetésen. Vagyis a TI-vel rendelkező állapotok közvetlenül megfigyelhetők mint intencionális állapotok – éppen ezért alkalmasak arra, hogy az intencionalitásfogalom lehorgonyzó esetei legyenek. Csak azért vagyunk képesek bármi másnak intencionalitást tulajdonítani, mert saját TI állapotaink közvetlen megfigyelése alapján elsajátítottuk az intencionalitás fogalmát.

Ily módon tehát az intencionalitás tapasztalati eredetére vonatkozó tézis a gondolatmenet előre haladtával általános intencionalitáselmélettté terebélyesedik. Mi több, Kriegel szerint a riválisainál életképesebb elmélettté. A TI-elmélet ugyanis képes elkerülni a nyomonkövetési elméletek legnagyobb buktatóit. Ezek közül a szerző két alapvető nehézséget mutat be. Sokan feltételezik, hogy az intencionális állapotok bizonyos értelemben finomabban tagolják tárgyaikat, mint ahogy azok a természeti mivoltukban megjelennek. Félig üresnek látni egy poharat másféle intencionális állapot – másféle tapasztalati karakterrel jár –, mint félig telinek. E jellegzetességet Kriegel az „intencionális indifferencia" problémájának nevezi, jelezve azt, hogy a pusztán természeti, főként kauzális viszonyokra alapozó nyomonkövetési elméletek nehezen kezelik a jelenséget. Hiszen ugyanaz a vizespohár okozza mindkét tapasztalatot – hogyan lehetne köztük pusztán e viszonyra alapozva különbséget tenni? Talán még ennél is nagyobb problémát okoz a nyomonkövetési elméletek számára az „intencionális inegzisztencia" jelensége. Intencionális állapotaink – mondjuk a gondolataink – sokszor nem létező dolgokra (lényekre, személyekre, tulajdonságokra) irányulnak. Egy nem létező dolgot azonban nem lehet nyomon követni! Sőt semmilyen viszony nem állhat fönn a kérdéses dolgok létezése nélkül. Így e probléma végzetes lehet minden olyan intencionalitáselmélet számára, amely az intencionalitás tulajdonságának instanciálódását valamilyen viszony vagy kapcsolat eredményének tartja.

Ezzel szemben a TI nem hivatkozik semmiféle viszonyra: az intencionalitás nem relációs elméletével van dolgunk. Éppen ezért képes is elkerülni a fenti csapdákat. Mivel nem a vizespohárral fennálló oksági kapcsolat magyarázza meg, miért látom ilyennek vagy olyannak a vizespoharat, hanem egyszerűen a tapasztalatom minősége, ezért semmi gondot nem okoz a kétfajta állapot megkülönböztetése: amikor félig üresnek látom a poharat, másféle tapasztalati-fenomenális jellege van az élményemnek, mint amikor félig telinek látom. És mivel ahhoz, hogy egy mentális állapotom irányuljon valamire, nincs szükség arra, hogy ez a valami ténylegesen létezzen (bármilyen furcsán hangozzék is ez), így szintén nem okoz semmiféle gondot annak az élménynek az elemzése, amikor izgatottan várom a Télapót.

Nos, eddig az elmélet lényege. Föltevődik azonban a kérdés: pontosan miben is áll a TI? Melyek a szükséges és elégséges feltételei annak, hogy egy állapot tapasztalati intencionális állapot legyen (és ne valami más), illetve hogy éppen az a tapasztalati intencionális állapot legyen, ami (ne egy másik)? Kriegel a mű második és harmadik fejezetében két alternatív

elméletet dolgoz ki a TI természetéről. Az egyik az úgynevezett *magasabb szintű nyomonkövetési elmélet*, a másik pedig az *adverbialista elmélet*. Mindkettőnek megvannak az előnyei és hátrányai. Az első szerint egy mentális állapot attól rendelkezik TI-vel, hogy egy másik, magasabb szintű mentális állapot tartalma nyomon követi, hogy ő maga milyen tulajdonságokat követ nyomon. Vagyis nem pusztán attól irányul egy mentális állapot egy külső jelenségre, hogy nyomon követi annak változásait, hanem az is kell még, hogy a szóban forgó mentális állapot tudatossá váljék azáltal, hogy az alany egy másik mentális állapotának tartalma pedig az ő változásait követi nyomon. Ezen elmélet legfontosabb előnye a szerző szerint az, hogy megkönnyíti az intencionalitás naturalizálását, hiszen a TI-t voltaképpen mentális (agyi) állapotok bizonyos tulajdonságainak, illetve ezen állapotok és a környezet megfelelő tulajdonságainak együttváltozásából származtatja. Hátránya e megközelítésnek, hogy nehezen tud elszámolni az intencionalitás fent említett problémás jellegzetességeivel (habár a szerző addig csiszolja az elméletet, amíg többé-kevésbé megbirkózik velük, még ha ennek túlzott bonyolultság lesz is az ára). E megközelítés egyesíteni kívánja a klasszikus nyomonkövetési elméletek naturalizálási képességét a TI azon jellegzetességével, hogy nem a nyomon követett külső tulajdonság határozza meg a tudatos tapasztalati állapotok intencionális tulajdonságait, hanem ezen – itt: magasabb szintű – állapotok belső „tapasztalati karaktere".

Az *adverbializmus* elegáns magyarázatot ad az intencionalitás problematikus vonásaira. Az intencionális tulajdonságoknak az a forrása, hogy egy adott tapasztalatot *hogyan*, *milyen módon* élünk át. Ha a tapasztalat valósághű, akkor tényleg fennáll a megfelelő viszony e mód és a neki megfelelő külső, környezeti tulajdonság között. Ha a tapasztalat illuzórikus, akkor igaz rá, hogy amennyiben valósághű lenne, akkor az állapot a megfelelő viszonyban állna az említett tulajdonsággal. Az intencionalitást e megközelítés szerint tehát pusztán a tapasztalat átélésének a módja hozza létre, nem pedig a külső jelenségekkel fennálló viszony. Ez utóbbi csak abban dönt, valósághű lesz-e a tapasztalat vagy sem. Föltevődik persze a kérdés: a tapasztalás mely módjai, milyen tapasztalati jellegek keltik életre az intencionalitást? Adhatunk a kérdésre specifikusabb, az intencionalitás különböző fajtáira érvényes választ, de olyan általánosabb elemzéssel is előállhatunk, amelynek révén magát az intencionalitás tulajdonságának

tapasztalati megjelenését szeretnénk megragadni. Ez utóbbiakból többet is bemutat a szerző, teljes mértékben azonban egyik mellett sem kötelezi el magát. Végső soron leginkább az szól az adverbialista elmélet ellen, hogy nem világos, hogyan lehetne beilleszteni egy átfogó naturalista képbe. Elvben semmi nem zárja ki az így felfogott intencionális állapotok naturalizálását, azonban egyáltalán nem világos, hogyan is kéne ennek nekifogni. Éppen ezért Kriegel hosszas megfontolás után – bár mindkét elméletet plauzibilisnek tartja – végül kis különbséggel a magasabb szintű nyomonkövetési elmélet mellett teszi le a voksát.

Végül a mű negyedik fejezetében tér rá a szerző arra a kérdésre, minek az alapján lehet intencionálisnak tekinteni a nem tapasztalati intencionális állapotokat, és mi határozza meg ezek intencionális tulajdonságait. Megvizsgál számos elméleti választ, amelyek egyaránt elfogadják a tapasztalati eredet tézisét, és amelyek a nem tudatos, nem tapasztalati intencionális jelenségek intencionalitását (legyenek akár tudattalan mentális jelenségek, akár nyelvi vagy képi reprezentációk) egyaránt a TI-ből származtatják – vagy egyes esetekben egyenesen tagadják, hogy ezek az állapotok valóban rendelkeznének intencionalitással. A szerző végül az interpretivizmust hozza ki győztesnek a nem tapasztalati intencionalitásról szóló elméletek versenyében. Az interpretivizmus szerint azok a nem tapasztalati állapotok rendelkeznek intencionalitással, amelyeket érdemes úgy értelmeznünk (legalábbis egy ideális interpretátornak), hogy intencionális állapotok idézték elő. Az interpretáció aktusa maga is tapasztalati intencionális állapot vagy esemény. Ennek két fontos következménye van. Egyrészt a nem tapasztalati intencionális jelenségek csak a tapasztalati intencionalitás alapján rendelkeznek intencionalitással; intencionalitásuk így a TI-hez képest nem eredeti, csupán származtatott. Másrészt Kriegel az interpretivizmus klasszikus képviselőitől – elsősorban Donald Davidsontól és Daniel Dennettől – eltérően nem fogadja el, hogy az interpretivizmus minden intencionalitás magyarázó elmélete legyen. Álláspontja szerint ugyanis végtelen regresszusba keverednénk. Ha az intencionális tartalom jelenlétét az interpretáció aktusával magyarázzuk, akkor vajon mivel magyarázhatjuk ez utóbbiak intencionális tartalmát? Ha újabb interpretációval, akkor előáll a regresszus. Kell tehát lennie néhány olyan intencionális állapotnak, amely nem interpretív természetű: ezek volnának a TI-vel rendelkező állapotok. Az interpretációnak továbbá megfigyelhető, természeti tulajdonságokon

kell alapulnia – így tehát a nem tapasztalati intencionalitás naturalizálásának nincs semmiféle akadálya.

Természetesen számos érdekes és finom részletről nem ejtettem szót. Befejezésül ezek helyett inkább a bemutatás módjára szeretném fölhívni a figyelmet. A könyv az analitikus filozofálási stílus mintapéldánya. Mindent megtalálhatunk benne, amit az intellektuálisan komoly, argumentatív filozófiától elvárhatunk: elképesztően gondolatgazdag, a végletekig következetes, a legvégsőkig aprólékos és precíz, ugyanakkor mindig világos és követhető. Egyszerre ajánlható az intencionalitás problémáival megismerkedni kívánó kezdőknek és az egyes részletek pontos mibenléte után kutató szakembereknek. Ráadásul konok intellektuális becsületesség és lelkiismeretesség jellemzi a művet. Kriegel egyetlen kérdést vagy tézist sem hagy még félig sem homályban: minden fontos fogalmat világosan meghatároz, minden fölvetődő kérdést megfogalmaz, és a szerző – ameddig ez józan ésszel elvárható – utána is megy a lehetséges válaszoknak, tanúbizonyságot téve széles körű szakmai tájékozottságáról (a filozófia szinte minden részterülete bevonódik a vizsgálatba a metafizikától a formális szemantikán át az etikaelméletig). Továbbá Kriegel mindvégig nyílt lapokkal játszik: a lehető legtisztességesebben világossá teszi az érvek és ellenérvek aprólékos és elfogulatlan mérlegelésén alapuló döntéseit és állásfoglalásait, jelezve egyben, hogy más álláspontok miben és hol térnek el ezektől. A kérdéseket és a téziseket formálisan is megfogalmazza, de az érvelés ezek aprólékos elemzése nélkül is követhető.

Egyetlen dolgot ne várjunk a műtől: valamiféle radikális újdonságot. Kriegel ismert problémákra született ismert megoldásokat vizsgál meg, és foglal állást vitájukban vagy kapcsolja őket össze egymással némileg új módon. A mű tehát annak a filozófiafelfogásnak a *par excellence* példája, amely nem a nyelvi megfogalmazásban vagy a gondolatok egymáshoz fűzésében tetten érhető eredetiséget tartja a legfontosabb filozófiai erénynek, hanem sokkal inkább a szigorú gondolati következetességet, világosságot – és végső soron a hihetőséget, a józan racionalitást.

Márton Miklós

Fenomenális elmék

(Phenomenal Intentionality. Szerkesztette: Uriah Kriegel, Oxford University Press, 2013)

A kötet azon filozófiai művek közé tartozik, melyeknek már a címét is értelmezni kell. Kezdjük tehát ezzel! A címben szereplő két fogalom a kortárs elmefilozófia két központi fogalma. *Intencionalitás*on a filozófusok azt értik, hogy valami képes valami másra irányulni, vonatkozni rá, szólni róla. Egy gondolat mindig valamiről szóló gondolat, egy remény mindig valamire vonatkozó remény, a félelem valamitől való félelem. Az ilyesfajta állapotok, események intencionálisak, intencionalitással rendelkeznek.

*Fenomenalitás*on vagy fenomenális tulajdonságokon ezzel szemben azt értik a filozófusok, hogy bizonyos mentális állapotok vagy események nem egyszerűen csak megtörténnek, hanem az alany át is éli őket: *számára valamilyen* keresztülmenni rajtuk. Amikor egy forró tárgyhoz érek, akkor nemcsak az történik, hogy idegrendszerem jelzést küld az agyam megfelelő részébe a veszélyről, és ennek nyomán az agyban lejátszódó folyamatok eredményeképpen elrántom a kezem, hanem mindeközben fájdalmat élek át, ami számomra nagyon is *valamilyen*. Nemcsak egyszerűen meg tudom különböztetni a szilvát és a barackot szervezetembe juttatván őket (erre valószínűleg egy automata is képes lenne), hanem számomra nagyon is különböző élmény megízlelni őket. Éppen azért, mert valamilyenként éljük át őket, és nem észrevétlenül keresztülmegyünk rajtuk, ezen állapotokat tudatosnak nevezzük, fenomenálisan tudatosnak.

A kötet tanulmányai egy olyan kutatási program keretében készültek, amely szoros kapcsolatot tételez föl e két jelenség közt. Ezt jelzi a kötet címében is szereplő összetett fogalom, a fenomenális intencionalitás (FI). Ahogy Uriah Kriegel, a kötet szerkesztője és a bevezető tanulmány szerzője fogalmaz: a FI „olyasfajta intencionalitás, amely pusztán azáltal áll elő, hogy az adott mentális állapot bizonyos fenomenális tulajdonságokkal rendelkezik." Vagyis az intencionalitás valamilyen módon a fenomenalitásban gyökerezik. A szerkesztő megfogalmazása szerint e központi tézishez mára számtalan konkrét kutatási probléma kapcsolódik; ezeket járják kö-

rül a kötet írásai. A Fenomenális Intencionalitás Kutatási Program (FIKP) nagyjából másfél évtizede fut, a kötet pillanatfelvételt kínál a program jelenlegi állásáról.

Ahhoz azonban, hogy a program jelentőségét felmérhessük, rövid kitérőt kell tennünk a két jelenség filozófiai elemzésének történetében. A kortárs elmefilozófiában a két jelenséget sokáig külön kezelték. Egyrészt más és másfajta elméleti problémák forrásának tekintették őket; másrészt pedig úgy gondolták, hogy intencionalitás és fenomenalitás nem járnak együtt. Vannak mentális jelenségek, amelyek intencionálisak, de nem rendelkeznek fenomenális tulajdonságokkal (ilyeneknek gondolták a vélekedéseket, szándékokat, reményeket, egyszóval az úgynevezett propozicionális attitűdöket), és vannak olyanok, amelyek fenomenálisan tudatosak, de nem intencionálisak (ilyenek volnának elsősorban a testi érzetek, érzelmek és hangulatok). Ezt az álláspontot szeparatizmusnak szokás nevezni. A hangsúly hosszú időn keresztül az intencionalitáson volt: sokan egyenesen úgy látták, hogy az intencionalitás alkotja az elme lényegét. Mindez jól illeszkedett a kognitív tudományok fokozatos megerősödéséhez, hiszen e kutatások az elmét alapvetően mint információszerző és -feldolgozó rendszert elemezték, e jelenségek pedig jól értelmezhetőek az intencionalitás segítségével, hiszen – végletesen leegyszerűsítve a kérdést – az információ számunkra nem más, mint intencionális tartalom, melyre az elménk szert tesz, amikor intencionálisan irányul valamire.

Ebben az intellektuális klímában az elme természetét kutató filozófusok jó része azt tartotta a legfontosabb feladatának, hogy pontos elméletet adjon az intencionalitásról és annak helyéről a természetben. Számos ilyen elmélet született nagyjából a múlt század ’70-es éveinek végétől a ’90-es évek közepéig. E megközelítések alapötlete, hogy az intencionalitás forrása bizonyos állapotok vagy események természetes együttjárása, ahol is az egyik állapot változásai valamilyen természeti (főként oksági) viszony fennállása miatt nyomon követik a másikéit. Így például az agy állapotai nyomon követik a környezeti állapotok változásait, és ebben az értelemben irányulnak ezen állapotokra.

E naturalizáló program számos eredménnyel büszkélkedhet, de épp ennyi problémát is életre hívott. És hát – ahogy arra filozófiai elméletek esetében általában számítani lehet – nem született olyan magyarázat, amely az összes kétséget eloszlatná. Ezért egyre több kutató kezdte úgy

érezni, hogy a megközelítés kudarcot vallott; az ezredforduló környékén egyre divatosabbá vált a FIKP mint a naturalizáló program alternatívája. (Habár egyes filozófusok szerint ez a program voltaképpen visszatérés az intencionalitás eredeti, a múlt századfordulón megszületett elemzéséhez.) Újabb és újabb filozófusok gondolták azt, hogy az intencionális állapotokról a fenomenálisan tudatos állapotokon keresztül kell számot adnunk, az intencionalitás forrása a tudatos tapasztalatok fenomenális karaktere kell legyen. A legfontosabb különbség talán a két megközelítés közt abban ragadható meg, hogy míg a korábbi, naturalizáló program számára az intencionalitás az elmének (agynak) valamilyen tőle független dologhoz való külsődleges (externális) viszonya, addig a FIKP hívei szerint az intencionalitás „belülről”, a tapasztaló alany belső, mentális jellemzőiből fakad. Ugyanakkor a FIKP végső soron ugyanazt a célt tűzi ki maga elé, mint a naturalizáló program – az elme alapvető természetének megértését –, és ennyiben valóban alternatívákról van szó. A program a mentális állapotokról egyfajta prototípuselméletet igyekszik adni: a mentális állapotok paradigmatikus példái a fenomenálisan intencionális állapotok, az egyéb mentális jelenségek pedig annyiban tekinthetők valóban mentálisnak, hogy megfelelő mértékben hasonlítanak e prototipikus állapotokra.

Ám miért higgyünk a FI létezésében? Először is, saját tapasztalataink megfigyelése valóban *valamilyeneknek* mutatja őket – különben észre sem vennénk, így nem is hívhatnánk őket tapasztalatnak –, és számos tapasztalatunk valóban *irányul* valamire, szól valamiről, valaminek a tapasztalata. Mindez főleg az észlelési tapasztalatok esetében nyilvánvaló: amikor észlelünk valamit, akkor elháríthatatlanul úgy tűnik számunkra, hogy e tapasztalatunktól független valaminek vagyunk a tudatában – ugyanakkor nagyon is átéljük e tapasztalatot, vagyis fenomenálisan megjelenik számunkra. De képzeljünk el egy fenomenológiai értelemben hozzánk teljesen hasonló lényt tökéletesen más környezetben! Ilyen esetekben úgy ítélnénk, hogy hasonmásunk tapasztalatai nemcsak fenomenális minőségükben, de intencionális tartalmukban is ugyanolyanok, mint a mieink. Ha például a *Mátrix* című film szereplőinek helyzetébe képzeljük magunkat, akkor azt mondanánk: nemcsak ugyanolyan élményeik vannak, mint nekünk, de ugyanazokra a dolgokra is gondolnak, ugyanazt látják, hallják, mint mi – ám az ő esetükben mindez csak illúzió.

*

Kriegel bevezető tanulmányában remek sorvezetőt ad kezünkbe a FIKP értelmezéséhez. Kövessük hát mi is e sorvezetőt!

1. A fenomenális megalapozás tézise. A kutatási program alapvető tézise – mint láttuk –, hogy létezik olyasfajta intencionalitás (a FI), amelyet az alany tapasztalatainak fenomenális karaktere alapoz meg. A FIKP egyik legfontosabb feladata azonosítani azt a fenomenális minőséget, amely „életet ad" ennek a fajta intencionalitásnak. Számos rivális elképzelés látott napvilágot e probléma megoldására, ugyanakkor sokak szerint *maga az irányultság*, a valamirőlvalóság is egyfajta fenomenális minőség, és természetesen ez „ad életet" a FI-nak.

A kötetben több írás is foglalkozik a kérdéssel. Christopher Frey a tapasztalat transzparenciájának tézisét elemzi. Az érzéki tapasztalatok transzparenciáján azt értjük, hogy a tapasztalatban mindig csak a tapasztalt jelenség van jelen számunkra, mi magunk mint a szóban forgó jelenségek reprezentálói nem jelenünk meg a tapasztalat tárgyaként. Az érzéki tapasztalat olyan festményre hasonlít, amelynek esetében maga a festék láthatatlan marad, csupán az jelenik meg, amit a kép ábrázol. A transzparenciára főleg az úgynevezett reprezentacionalista elmélet hívei szoktak hivatkozni, akik szerint – a FIKP fő tézisével épp ellentétesen – a fenomenális minőségek az intencionalitás jelenségében gyökereznek. A szerző szerint a transzparencia lényege a tapasztalt tárgy fenomenális jelenléte – ám ez a jelenség önmagában egyetlen elméletet sem támaszt alá, és így nem hivatkozhatnak rá a reprezentacionalisták. Ezzel szemben a fordított magyarázati viszony igenis fennáll: a fenomenális jelenlét ténye megfelelő magyarázatot nyújt az intencionalitás jelenségére. Méghozzá éppen azért, mert ugyanúgy az alanynak egy alapvetően máshoz való viszonya, a másra való irányulás jelenik meg benne.

Farkas Katalin (Magyarországon élő magyar filozófus e rangos nemzetközi kötetben!) írásában azt a mechanizmust igyekszik megragadni, amely a fenomenális minőségekből – legalábbis az érzéki tapasztalatok esetében – létrehozza a tapasztalatfüggetlen tárgyra irányuló intencionalitást. Fő tézise szerint maguk az egyszerű fenomenális minőségek még nem irányulnak tapasztalatfüggetlen tárgyakra, egyetlen érdekes tulajdonságuk van, tudniillik hogy valamilyennek tűnnek az alany számára. Amint viszont e minőségek bonyolultan szervezett és előre jelezhető struktúrában

jelennek meg az alany számára, már megjelenik a külső tárgyra irányultság, vagyis az intencionalitás.

Farid Masrour tanulmányában szintén – ahogy ő nevezi – a fenomenális objektivitás problémájával foglalkozik, vagyis azzal a jelenséggel, hogy tudatos tapasztalataink tárgyai mint a tapasztalatunktól független objektív valóság elemei jelennek meg számunkra. A szerző e fenomenológiai objektivitás további fenomenológiai feltételeit igyekszik megragadni, konkrét megoldása pedig Farkaséhoz hasonlít: szerinte is egyfajta fenomenológiai struktúra az, amely létrehozza a tapasztalatfüggetlen objektív másság megjelenését. E struktúrát a szerző Kant nyomdokain haladva a külső, érzéki tapasztalatok szükségszerű időbeli rendezettségében, időbeli összekapcsoltságában találja meg.

A FI fenomenológiai megalapozásának kérdése persze óhatatlanul fölveti azt a további kérdést is, hogy pontosan mi a viszony intencionális és fenomenális tulajdonságok közt. A fenomenális megalapozás tézise ugyanis több megoldást is megenged. Így a két jelenség közti viszony lehet akár azonosság, akár egy olyasfajta viszony, amelyben az intencionális tulajdonságok ráépülnek a fenomenálisakra, vagy esetleg a fenomenális tulajdonságok valamilyen más módon alapozzák meg az intencionális tulajdonságokat. A recenzens benyomása szerint ez a legtisztázatlanabb kérdés a FIKP egészét tekintve, holott e kétfajta tulajdonság közti viszony pontos meghatározása nélkül a kutatási program fő tézise meglehetősen homályos marad.

*

2. Inszeparatizmus. Mint láttuk, a FIKP hívei a korábbi megközelítésekkel szemben azon az állásponton vannak, hogy a fenomenalitás és az intencionalitás nem két különböző, egymástól elváló jelenségcsoport, hanem szorosan egybefonódnak. E tézis igazolásának érdekében főként két területen kell dolgozni a kutatási program résztvevőinek: egyrészt meg kell mutatniuk, hogy minden fenomenális minősége alapján azonosítható érzéki tapasztalat vagy érzetállapot (*sensory state*) rendelkezik intencionalitással; másrészt meg kell mutatniuk, hogy a nem érzéki jellegű intencionális jelenségeknek is van fenomenális minőségük. Főként az utóbbi kérdéskörnek keletkezett az elmúlt években hatalmas szakirodalma, melyet átfogó néven a „kognitív fenomenológia" problémájának szokás nevezni.

A FIKP számos képviselője szerint a kognitív állapotoknak sajátos fenomenológiájuk van. Két érvet ismerünk amellett, hogy a kognitív állapotok-

nak ilyesfajta fenomenalitást kell tulajdonítanunk. Az első szerint csak a kognitív fenomenológia feltételezésével vagyunk képesek megmagyarázni bizonyos fenomenális kontrasztjelenségeket. Az egyik legismertebb példa a nyelvi megértés tapasztalata: egészen más egy olyan mondatot befogadni, amely számunkra érthető nyelven hangzott el, mint egy olyat, amelyik nem. És egészen más élményt jelent egy szintaktikailag többértelmű mondat („Az oroszlán simogatása veszélyes") különböző olvasatait megérteni. E különbségeket a kognitív fenomenológia hívei szerint nem magyarázhatjuk a befogadási aktus, vagyis a meghallás érzéki fenomenológiájának különbségeivel, hiszen az a kérdéses esetekben egyforma.

A másik érv arra a nyilvánvaló belátásra alapoz, hogy kognitív állapotainkhoz és azok tartalmaihoz egyfajta sajátos, közvetlen hozzáféréssel rendelkezünk. Nem valamiféle logikai következtetés vagy empirikus adatok összegyűjtése és elemzése alapján tudjuk, hogy éppen tartunk-e valamitől, vagy vágyunk-e rá, vagy hogy éppen mire gondolunk. Ezek evidensen adottak számunkra, amint a megfelelő mentális állapotba kerülünk. Márpedig ilyesfajta közvetlen hozzáférést csakis a fenomenális minőségek biztosíthatnak számunkra; a megjelenés maga nem más, mint az adott állapot fenomenális minősége. Következésképpen létezik kognitív fenomenológia.

Jól jelzi a problémakör jelentőségét, hogy a kötetben három tanulmány is a kognitív fenomenológiával kapcsolatos kérdésekkel foglalkozik. Elijah Chudnoff tanulmányában a gestalt-pszichológia jól ismert észlelési „gestalt-tapasztalataihoz" hasonló kognitív vagy intellektuális gestalt-tapasztalatokat elemezve arra jut, hogy e jelenség alátámasztja a kognitív fenomenológia létezését.

Tim Crane tanulmányában arra a kérdésre keresi a választ, vajon a különböző mentális állapotok ugyanolyan módon vagy különbözőképpen tudatosak-e. Elemezése során először is megmutatja, hogy a tudatosság bevett elméletei nem alkalmasak a kétfajta, vagyis a kognitív epizódoknál és az érzéki tapasztalatoknál jelentkező tudatosság adekvát megragadására. A szerző végül az egységes tudatosság jelenléte mellett foglal állást: szerinte mind a kognitív állapotok, mind az érzéki tapasztalatok tudatossága abban áll, hogy azok az alany által sajátságos módon hozzáférhető tudatfolyam fenomenálisan megjelenő részei, epizódjai. Ez megteremti a lehetőségét annak, hogy a tudatos kognitív epizódoknak sajátlagos fenomenológiát, és ebből fakadóan FI-t tulajdonítsunk.

Adam Pautz írása a kognitív fenomenológia tartalommeghatározó szerepét (lásd a következő részt!) vizsgálja, igencsak kritikusan – a kötetben talán ez az írás áll a legkritikusabban a FIKP-hoz. A szerző egyrészt amellett érvel, hogy a kognitív FI semmivel nincs jobb helyzetben, mint sztenderd vetélytársai, hiszen ugyanazokkal a problémákkal kell szembenéznie a tartalommeghatározás tekintetében, mint a naturalizáló elméleteknek. Másrészt számos érvet sorakoztat föl amellett, hogy a kognitív fenomenális tulajdonságok nem teljesen függetlenek az érzéki fenomenális tulajdonságoktól. Így érvelése végső soron nemcsak a kognitív fenomenális tulajdonságok tartalommeghatározó szerepe ellen irányul, hanem önálló létezésük ellen is. Tanulmánya végén Pautz újfajta megoldást javasol a problémára. Elemzését fenomenális funkcionalizmusnak nevezi. Az elemzés lényege: az érzéki intencionális állapotok tartalmát azok fenomenális karaktere határozza meg, míg a többi intencionális állapot (például a meggyőződések és vágyak) tartalmát valamiféle funkcionális modell segítségével írhatjuk le, amelyben döntő szerepet kapnak a fenomenálisan meghatározott érzéki intencionális tartalmak. E modell tehát a kognitív fenomenológia elvetése ellenére megőrzi a FIKP alapvető téziseit: létezik FI, és az intencionalitás minden egyéb formája ebből ered.

*

3. Megkülönböztetettség. Ha elfogadjuk a FIKP alaptézisét, adódik a kérdés: mi különbözteti meg a fenomenálisan intencionális állapotokat a másfajta intencionális állapotoktól? Milyen olyan lényeges tulajdonságokkal rendelkezik a FI, amelyekkel az intencionalitás más formái nem?

Az egyik lehetséges (és népszerű) válasz a kérdésre, hogy valójában csak a fenomenálisan intencionális állapotok rendelkeznek eredeti (tehát nem származtatott) módon egyértelműen meghatározott tartalommal. Ezen álláspont hívei szerint egyedül a fenomenális karakter képes kijelölni a megfelelően finoman fölbontott, vagyis az úgynevezett aspektuális alkatot is tartalmazó intencionális tárgyat. Elmagyarázom, miről van szó. Az intencionális tartalomban egy adott tárgy mindig valamilyen aspektusból jelenik meg számunkra. Egészen más dolog például Carlo Pedersolira, úszó- és vízilabda-olimpikonra gondolni, mint Bud Spencerre, a Piedone felügyelőt megformáló színészre, holott ugyanarról a személyről van szó. A hagyományos, externális viszonyokra építő elméletek ezen a ponton csődöt mondanak. Nem képesek megkülönböztetni az úgynevezett koeg-

zisztens tulajdonságokat egymástól, amelyek bár fogalmilag különböznek, a valóságban mégis mindig együttjárnak – ahogy azt a fenti példában is láttuk. A tapasztalati állapotok fenomenális karaktere viszont képes különbséget tenni köztük.

A másik ismert megoldás szerint csak a FI rendelkezik levezetetlen, közvetlen szubjektivitással. Vagyis csak itt találkozhatunk azzal a jelenséggel, hogy ha egy állapot egy másikra irányul, ez a tény már önmagában meghatározza, hogy az állapot kinek a számára reprezentálja a másik állapotot – jelesül a szubjektum, a tapasztaló alany számára. Másfajta intencionális jelenségeknél ez hiányzik, és éppen ezért intencionalitásuk nem teljes: egy évgyűrű, egy nyelvi megnyilatkozás vagy akár egy neurofiziológiai állapot önmagában nem mutatja, hogy valaki *számára* hordozna valamilyen tartalmat - ehhez további intencionális reprezentációra van szüksége a befogadó alanynak.

Egy harmadik jól ismert megoldás szerint a FI úgynevezett *szűk* jellegét (lásd alább!) kell az ilyen állapotok sajátos tulajdonságának tekintenünk. Ez azt jelenti, hogy a mentális állapot tartalmát kizárólag az alany belső, intrinzikus tulajdonságai határozzák meg, nem pedig az alanyon kívüli tényezők. Míg a nem fenomenális jellegű intencionális állapotok tág tartalommal rendelkeznek, addig a fenomenálisan intencionális állapotok tartalmai ráépülnek a fenomenális karakterre, emezek pedig (lokálisan) ráépülnek az organizmus tulajdonságaira, így maguk a fenomenálisan intencionális tartalmak is (lokálisan) ráépülnek a tapasztaló szubjektum belső állapotaira.

Colin McGinn a kötetben szereplő tanulmányában egy újszerű, a bevett megoldásoktól eltérő álláspont mellett érvel. Szerinte a fenomenálisan tudatos állapotok intencionalitása a tudattalan állapotok intencionalitásától eltérően valódi fogalmi szintézis eredményeképpen jön létre.

*

4. Szűk jelleg. A FI a legtöbb kutató szerint *szűk* intencionalitás (lásd fenn). E témával két írás is foglalkozik a kötetben. David Pitt tanulmányában az indexikus gondolatokat elemzi, vagyis az olyan gondolatokat, amelyek tartalma úgynevezett indexikus kifejezésekkel adható vissza, mint pl. „Én győztem", „Most van itt az alkalom" stb. Az ilyen indexikus tartalmak számos szempontból extrinzikusan, vagyis külső tények alapján meghatározottnak tűnnek, ami szemben áll a FI feltételezett szűk, csak

az alany belső tulajdonságaira támaszkodó jellegével. Egész egyszerűen arról van szó, hogy ha te és én egyaránt azt gondoljuk, hogy „Én győztem", akkor nyilvánvalóan másra gondolunk, még akkor is, ha ugyanolyan mentális állapotban vagyunk. Sőt, egyes filozófusok szerint az indexikus gondolatokat csak akkor érthetjük meg, ha tudjuk, hogy a valóságban mire utalnak ezek a kifejezések. Nem tudom, mire gondol valaki, amikor azt gondolja „Itt pont jó helyen lesz a begónia!", ha nem tudom, milyen helyre gondol „itt"-ként.

A legtöbb internalista hajlamú szerző sztenderd válasza a problémára, hogy a mentális állapotoknak kétféle intencionális tartalmat tulajdonít: egy szűk, csak belső tényeken nyugvót, és egy tág, externálisan azonosíthatót. Pitt azonban nem fogadja el a kettős tartalom e koncepcióját: szerinte az indexikus gondolati epizódok tartalmai kizárólag szűk tartalmak. Ha ketten gondolják, hogy „Én győztem", akkor igenis ugyanazt gondolják, gondolati epizódjaik tartalma egy és ugyanaz. Természetesen a két gondolat kifejezésében szereplő *én* indexikus kifejezés referenciája különbözni fog, és éppen ezért a két gondolat igazságértéke is eltérhet egymástól (lehet, hogy tényleg te győztél, én csak ironizálok), ám e különbségek nem hatnak vissza magukra a gondolati tartalmakra.

Frederick Kroon tanulmányában a FI-on alapuló elemzést a husserli intencionalitásfogalommal veti össze. Álláspontja szerint bár rengeteg hasonlóság van a két koncepció közt, Husserl egyértelműen úgy gondolta, hogy minden intencionális állapot esetén jelen van valamiféle intencionális tárgy is. Ezzel szemben a FIKP képviselői általában úgy vélik, a FI nem relációs természetű, vagyis a feltételezett intencionális tárgyhoz való viszony nem konstitutív eleme az állapotnak. A vita fő kérdése természetesen az, hogyan fogjuk föl a téves észlelési és másféle állapotok intencionalitását (mint amikor mondjuk látni vélek a sűrű ködben felém közeledni egy alakot, de valójában nem közeledik felém semmilyen alak): ilyenkor is számolnunk kell-e valamilyen (látszólagos vagy nem létező) intencionális tárggyal, amelyet észlelünk – vagy elménk pusztán minőségeket jelenít meg számunkra, amelyek csupán látszólag vannak jelen valamilyen objektumban. Míg az intencionális realizmus hívei el tudják fogadni a nem létező intencionális tárgyak jelenlétét a tapasztalatban, addig a FI hívei (a józan ésszel inkább összhangban) tagadják ezt a lehetőséget. A szerző végül egy, a FIKP-mal összhangban álló megoldást javasol a problémára,

amely egyszerre marad hű a tapasztalat azon fenomenológiai vonásához, mely szerint abban tapasztalatfüggetlen tárgyak jelennek meg számunkra, és ahhoz a józan ész szerinti meggyőződésünkhöz, hogy nincsenek nem létező vagy látszólagos tárgyak. Javaslata szerint tekintsük a szűk tartalommal bíró FI-t egyfajta fikcionális kontextusnak, vagyis tekintsük úgy, *mintha* valamilyen külső tárgyra irányulna, akár létezik ilyen tárgy, akár nem.

*

5. Szubjektivitás. Mint láttuk, a FIKP számos híve szerint a FI lényegileg szubjektív természetű, azaz az intencionális állapot fenomenális karakterébe „bele van kódolva", hogy az egy szubjektum számára jelenít meg valamit. Charles Siewert a kötet zárótanulmányában a fenomenalitás és az öntudat viszonyának problémáját vizsgálja. Érvelése során a szerző a magasabb rendű (*higher order*) reprezentációs elméletekkel száll vitába. Ezen elméletek szerint ha valaki valamilyen tudatos állapotban van, akkor mindig a tudatában van valaminek. Attól lesz egy állapot tudatos, hogy az alany tudatában van ennek, vagyis egy magasabb rendű reprezentációval rendelkezik róla. Siewert szerint azonban az az elv is legalább ennyire magától értetődő, hogy ha valaminek a tudatában vagyunk, akkor éppenséggel tudatos állapotot élünk át, azaz ha tudatában vagyunk annak, hogy egy másik állapotban vagyunk, akkor e magasabb rendű állapot maga is tudatos. Könnyen belátható azonban, hogy a két elv együttesen végtelen ismétlődéshez, regresszushoz vezet, hiszen minden újabb magasabb rendű állapot tudatos lesz, azaz újabb, egyre magasabb rendű reprezentációs állapotok sorát kell felvennünk a végtelenségig. Siewert szerint mármost e végtelen regresszus végzetes problémát jelent a tudatosság magasabb rendű reprezentációs elméleteire nézvést.

A szerző a kritikai elemzés után megoldást is javasol a tudatosság és az öntudat viszonyának kérdésére – méghozzá olyat, amelynek fényében igaz marad, hogy a tudatos állapotok valamiféle öntudatosságot foglalnak magukban, anélkül azonban, hogy a tudatosság tárgyaiként jelennének meg. Így elkerülhető a végzetes regresszus. Tudatos tapasztalataink nemcsak megjelenítenek valamit a számunkra, hanem ezt a valamit mindig egyúttal valamilyen perspektívából mutatják nekünk: az aktuális vagy potenciális tapasztaló alany nézőpontja mindig hozzátartozik a tapasztalat fenomenális minőségéhez. Az alany megjelenése a tapasztalatban tehát a „hogyan"-hoz, és nem a „mi"-hez tartozik. E megoldással a szerző egyben

hitet tesz a FIKP fő tétele mellett is, hiszen nem valamiféle ön-reprezentációból, tehát valamilyen sajátos intencionális állapotból eredezteti a fenomenalitást, hanem éppen az utóbbit tekinti az öntudat feltételének.

*

6. Alapvető jelleg: A FIKP-on dolgozó filozófusok legtöbbje úgy gondolja, hogy a FI az intencionalitás alapvető fajtája, és az intencionalitás minden egyéb formája belőle eredeztethető. Ez természetesen meglehetősen elnagyolt állítás, amelynek a kutatók igyekeznek konkrétabb tartalmat adni. A tézisnek számos különböző értelmezése van forgalomban, íme néhány (a legerősebbtől a leggyengébb felé haladva):

a) a FI az intencionalitás egyetlen valódi formája, nincs is másfajta intencionalitás, legfeljebb más információhordozó állapotok léteznek, melyek nem tekinthetők szó szerinti értelemben intencionálisaknak;

b) a FI az intencionalitás egyetlen eredeti formája, minden más fajtájú intencionalitás ebből vezethető le;

c) a FI az intencionalitás egyetlen eredeti formája, minden más fajtájú intencionalitás valami másból levezethető, de nem feltétlenül ebből (hanem mondjuk egymáshoz való viszonyukból);

d) minden nem fenomenálisan tudatos állapot csak azért és annyiban tekinthető intencionálisnak, amennyiben potenciálisan fenomenálisan tudatos, vagyis elvileg képes FI-t mutatni;

e) minden nem fenomenálisan tudatos állapot csak azért és annyiban tekinthető intencionálisnak, amennyiben következtetéses vagy oksági kapcsolatban áll más fenomenálisan intencionális állapotokkal, vagyis ugyanannak a következtetési és oksági rendszernek a része, mint a fenomenálisan intencionális állapotok.

A FI alapvető szerepe mellett szóló érvek általában a következőképpen épülnek fel: valamilyen sajátlagos jegyből indulnak ki (nevezzük *F*-nek), és azt állítják, hogy *F* megléte szükséges feltétele annak, hogy az intencionalitás valamely formáját alapvetőnek tekintsünk. Mivel azonban a kiinduló feltételezés szerint csak a fenomenálisan intencionális állapotok rendelkeznek *F*-fel, ezért csak ezek lehetnek alapvetőek. A legnépszerűbb érvek azt állítják, hogy csakis olyan állapotok lehetnek a szó szoros értelemében véve intencionális állapotok, melyek intencionális tartalma egyértelműen meghatározott, vagyis nem enged meg semmilyen bizonytalanságot vagy kétértelműséget. Mivel ez csak a FI-sal rendelkező állapotokra igaz, ezért

csak ezek tekinthetők a szó szoros értelmében intencionálisnak, minden más állapot intencionalitása ezen állapotok intencionalitásából származik.

A kötetben Michelle Montague tanulmánya foglalkozik e kérdéssel. A szerző amellett érvel, hogy a kizárólag az externális viszonyokra alapozó naturalizáló elméletek segítségével nem vagyunk képesek megválaszolni a kérdést, mi határozza meg egy intencionális állapot tárgyát; a probléma megoldásához mindig szükség van valamiféle kiküszöbölhetetlen internális feltételre. A szerző megoldása szerint a szóban forgó reprezentáló (észlelési) állapotok fenomenális tulajdonságainak valamilyen módon meg kell egyezniük (*match*) az intencionális tárgy tulajdonságaival. Önmagában tehát az externális oksági viszony fennállása nem elég, szükség van a megfelelő fenomenális tulajdonságok jelenlétére is ahhoz, hogy az adott állapotot a dologra irányuló észlelésnek nevezhessük. Tézisét a szerző számos gondolatkísérlettel támasztja alá, melyek végső soron azt hivatottak igazolni, hogy ha nagyon másmilyennek tűnik számunkra az észlelt dolog, mint amilyen valójában, akkor – hiába állnak fenn a megfelelő externális viszonyok – inkább úgy szoktuk tekinteni, hogy a szóban forgó dolgot valójában nem is észleljük, mintsem úgy, hogy hibásan vagy tévesen észlelnénk.

*

Nos, valahogy így telnek egy filozófiai kutatási program hétköznapjai. Első látásra talán ijesztőnek tűnik a fogalmi szőrszálhasogatás, az érveléstechnikai finomkodás vagy az álláspontok aggodalmas körülírása. Ne feledjük azonban, hogy a tét nem más, mint hogy milyen választ adhatunk a kérdésre: mi tesz bennünket elmével rendelkező, azaz érző és értő emberi lényekké.

Szántó Veronika

A tudat, az agy és sok füstölgő filozófus Thomas Nagel és a neodarwiniánus természetfelfogás kritikája

(Thomas Nagel: Mind and Cosmos. Why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false. Oxford University Press, 2012)

„Thomas Nagel nem hibbant meg" – igyekezett megnyugtatni a kedélyeket a Prospect Magazine kolumnistája a nagy felzúdulást kiváltó Nagel-könyvről szóló kritikájának címében. Nem sokkal korábban Steven Pinker, az ismert evolúciós pszichológus és nyelvész egy Twitter-bejegyzésben finoman kétségbe vonta Thomas Nagel elméjének épségét. Pinker ugyanebben a bejegyzésben terjedelmes könyvkritikát ajánlott követői figyelmébe, amelynek címe – *Do you only have a brain? On Thomas Nagel* – alighanem egyszerre utalás a Nagel által támadott materialista-redukcionista filozófiára, az *Óz, a nagy varázsló* agyatlan Madárijesztőjének filmbéli dalára és Nagel elmeállapotára. A könyvet neves filozófus kollégák nevezték felelőtlennek, veszélyesnek, egyikük pedig afelett sajnálkozott, hogy a mű egyáltalán megjelent.

De vajon mivel húzta ki a gyufát Thomas Nagel, a New York University professzor emeritusa, akit sokan a legjelentősebb – és közéleti megszólalásai révén az egyik legismertebb – kortárs filozófusok között tartanak számon?

Nagel könyvének alcíme azt sugallja, hogy kritikájának tárgya a neodarwiniánus evolúcióelmélet, amely – szerinte – azzal az igénnyel lép fel, hogy a jelenségek egy jól elhatárolható körének vizsgálata és magyarázata mellett átfogó természetkoncepcióval vagy filozófiai világképpel is szolgáljon. A neodarwiniánus evolúcióelméletet mint tudományos elméletet általános konszenzus övezi, és ez alighanem már önmagában is elég volt ahhoz, hogy a kritikája heves reakciókat váltson ki. Nagel azonban maga is tisztában van vele, hogy ennél többről van szó: a neodarwiniánus elmélet a tudományos közvélemény szemében nemcsak tudományosan, hanem

politikailag is korrekt álláspontnak számít, amelynek a közfelfogás szerint az egyetlen alternatívája a kreacionizmus. Nagel ugyan világossá teszi, hogy a teizmus tökéletesen idegen tőle, és célja éppen annak igazolása, hogy létezik harmadik út, a kreacionista szerzőket mégiscsak szalonképes és megfontolásra érdemes kritikusokként mutatja be, és ez nehezen megbocsátható bűn a neodarwiniánusok szemében.

Ahogyan a Nagel által ajánlott alternatív – jelenleg még kidolgozatlan – megoldás is, amely *teleologikus természeti törvényeket* és a természetben fellelhető *redukálhatatlan mentális jellegű tulajdonságokat* állítana hadrendbe. (Újabb két botránykő a neodarwiniánusok szemében!) Első lépésben rekonstruáljuk azt az általános filozófiai pozíciót, amelyből Nagel beszél! Ebben ugyanis már kódolva van a közte és kritikusai között feszülő kibékíthetetlen ellentét, amelyet Nagel sajátos neodarwinizmus-értelmezése csak tovább mélyít.

Nagel abból a filozófiai előfeltevésből indul ki, hogy a mentális szféra [*mind*] nem véletlenszerű jelenség az univerzumban, nem valamiféle esetleges adalék, amelyet a természet a kozmikus időskála utolsó másodperceiben, minden előzmény nélkül egyszer csak hozzácsapott a fizikai világhoz, hanem a természet rendjének alapvető aspektusa. A mentális világ viszonya a természet rendjéhez kettős: egyrészt a természetben a pusztán fizikai létezők mellett olyan lények is létrejönnek, amelyek mentális tulajdonságokkal – tudattal és értelemmel – is rendelkeznek, másfelől ezek a lények képesek a természet rendjének megismerésére. Nagel szerint ez utóbbi erős előfeltevés nélkül nem lehetséges valódi tudományos megismerés: minden tudásra irányuló, később akár tévesnek bizonyuló erőfeszítést az a meggyőződés hajt, hogy a világ megismerhető és megérthető.

A világ rendjét helyesen reprezentáló objektív leírásnak a világ minden aspektusára ki kell terjednie. Egy ilyen leírás tehát semmiképp nem hagyhatja figyelmen kívül azt, hogy világunkban egyebek közt olyan jelenségek is helyet kaptak, mint az észlelés, az értelem, a tudat és az értékek, melyek kielégítő magyarázata – amellyel ma még nem rendelkezünk – megmutatná, hogy e jelenségek a természeti törvények és a világ alapvető felépítésének ismeretében hogyan következnek okaikból, éspedig nem elhanyagolható valószínűséggel. Ez utóbbi kitétel abból a fentebb említett előfeltevésből fakad, hogy a mentális szféra a természet alapvető, nem véletlenszerű jellegzetessége.

Ezeket az előfeltevéseket szem előtt tartva érthetővé válik, hogy Nagel miért tartja a természettudományok eszköztárával operáló naturalisztikus magyarázatokat alkalmatlannak arra, hogy számot adjanak a mentális jelenségekről. A modern természettudományok sikere annak köszönhető, hogy a 17. század természetfilozófusai újraértelmezték és lehatárolták a tudomány érvényességi körét. A természettudomány onnantól fogva a térben és időben kiterjedt fizikai világ kvantifikálható tulajdonságainak tanulmányozására szorítkozott, a szubjektív élményeket magában foglaló mentális szférát pedig kizárta vizsgálódásaiból. Amikor – évszázadokkal később – a mentális folyamatokkal szorosan összefüggő élettani jelenségekről is egyre pontosabb ismeretek álltak rendelkezésre, elérkezettnek látszott az idő a jelenségek e két szférájának újraegyesítésére a világ átfogó fizikai koncepciója révén. Nagel szerint azonban a mentális szféra fizikalista magyarázatai, amelyek a mentális szférát fizikai eseményekre próbálják visszavezetni, bukásra vannak ítélve – szerinte az lenne a csoda, ha a tudomány, amelyet eredetileg egy teljesen más típusú valóság leírása céljából hoztak létre, alkalmas lenne egy tőle merőben idegen jelenségcsoport magyarázatára. A fizikalista megközelítés eredendően képtelen számot adni a szubjektivitásról, a fizikai és a mentális szféra közötti szakadék a naturalizmus számára áthidalhatatlan, a mentális szféra puszta létezését is tagadó szélsőséges irányzat, az eliminativista materializmus pedig nem más, mint ennek a szükségszerű kudarcnak a beismerése.

A pszichofizikai redukció lehetetlensége mellett érvelve Nagel részben megismétli mára már klasszikusnak számító, *What is it like to be a bat?* című cikke téziseit (Philosophical Review, 83. évfolyam (1974), 4. szám, 435–450. old.; magyarul: „Milyen lehet denevérnek lenni?", fordította Sutyák Tibor, *Vulgo*, 5. évfolyam (2004), 2. szám, 3–12. old.), de ezúttal jóval radikálisabb következtetéseket von le belőle. A pszichofizikai redukció kudarca Nagel szerint nem csupán az elmefilozófia magánügye, hanem messzemenő következményei vannak a világ naturalisztikus megértését célzó átfogó filozófiai programra nézvést is. A tudat, az értelem és más mentális jelenségek részei a természetnek, ezek a jelenségek pedig magyarázatra szorulnak. Az evolúcióbiológia azonban csak annyit tud mondani minderről, hogy az élet evolúciója során megjelentek olyan szervezetek, amelyek mentális jellemzőkkel bírnak, de ezekre a jellemzőkre valójában nem kínál semmiféle magyarázatot, mégpedig azért, mert Nagel szerint

a modern biológia a fizikai tudományok legutóbbi kiterjesztéseként, a fizikalista program részeként szükségképpen megörökölte a fizika eredendő korlátait. Nagel nem vonja kétségbe, hogy az állati tudat megjelenése biológiai evolúció terméke, de azt állítja, hogy ez „a jól alátámasztott empirikus tény" önmagában még nem magyarázat, még akkor sem, ha hozzátesszük azt is, hogy a tudat megjelenése adaptív előnyt biztosított tulajdonosai számára a természetes szelekció során. Az evolúcióbiológusok Nagel szerint megelégszenek azzal az állítással, hogy az idegrendszer egy bizonyos bonyolultsági szint felett váratlanul létrehozza a tudatot, amely aztán bámulatos, meglepő, akár az élőlények közvetlen túlélési szükségletein messze túlmutató teljesítményeket képes produkálni. Azonban, mint írja, „az még nem magyarázat, ha azt mondjuk, hogy az evolúció fizikai folyamata szemekkel, fülekkel, központi idegrendszerekkel stb. ellátott élőlényeket eredményezett, és hogy egyszerűen nyers tény, hogy az ilyen élőlények egyszersmind az általunk ismert módon tudatosak is. Egy ok azonosítása még nem jelenti azt, hogy sikerült értelmes magyarázatot találnunk, ha nem értjük, hogy az ok miért hozza létre az okozatot." A „tisztán materialisztikus biológia" számára „a tudat megmagyarázhatatlan, járulékos tény marad" (45).

A biológia – a vele folytonosnak tekintett fizikai tudományok korlátainak örököseként – nem csupán az idegrendszer és a tudat viszonyát képtelen tisztázni, de azt sem tudja a fenti értelemben megmagyarázni, hogyan jöttek létre a földtörténet során tudattal rendelkező lények – azaz nem tudja megmutatni, hogy az ilyen lények létrejötte nem volt elenyészően valószínűtlen. A materializmus – szól Nagel ítélete – még a fizikai világ elméleteként is hiányos, hiszen nem tud teljes körűen számot adni az univerzum egyes sajátos tulajdonságokkal bíró lakóiról. Szerinte a fizikai és a mentális jelenségeket egyesítő elmélet a jelenlegi tudományos paradigmán belül nem érhető el, csakis egy mélyreható konceptuális revízió révén, amely a fizikalizmus ontológiai alapjául szolgáló materializmussal is leszámol. A materializmust felváltó „posztmaterialista elméletnek egységes magyarázatot kell nyújtania arra, hogyan fejlődtek együtt a fizikai és a mentális tulajdonságok, és mindezt nem intézheti egyetlen mellékmondattal, miszerint a mentális mintegy bónuszként jár a fizikai mellé." (46–47)

A tudattal kapcsolatos problémákon túllépve Nagel amellett is érvel, hogy sem a gondolkodás (a szubjektív nézőpontokat meghaladó, logikai,

matematikai és tudományos ismeretekre vonatkozó tudás és mentális tevékenység), sem pedig az erkölcsi igazságok megragadására való képesség nem fér össze a naturalizmussal. Az evolúcióelméletnek – ha nem akar lemondani arról, hogy a valóság megismerhető, amivel saját érvényességét is kétségbe vonná – el kell fogadnia, hogy a gondolkodásra képes (bár kétségkívül nem tévedhetetlen) elme képes arra, hogy megragadja a természet objektív rendjét, és ezáltal meghaladja, korrigálja saját pusztán szubjektív nézőpontját, észleléseit, vélekedéseit. Magáról erről a képességről azonban nem adható olyan evolúciós magyarázat, amely ne hivatkozna már maga is a racionalitás standardjaira: „az értelemről szóló minden evolúciós magyarázat előfeltételezi az értelem érvényességét, amelyet logikai körbenforgás nélkül nem tud alátámasztani." (81) A gondolkodás éppen ezért Nagel szerint nem naturalizálható. Hasonló érvelést olvashatunk az erkölcsi igazságokkal kapcsolatban is: Nagel saját morális realista álláspontja felől támadja az erkölcs evolúciós magyarázatait. Minthogy azonban a morális realizmus még az erkölcsfilozófiában is vitatott álláspont, a vele szemben álló erkölcsi szubjekivizmus vagy konstruktivizmus pedig távolról sem számít oly mértékben riasztó perspektívának, mint a tudományos antirealizmus, a szerző maga is elismeri, hogy erkölcsfilozófiából merített naturalizmusellenes érvét alighanem kevesek találják meggyőzőnek.

Nagelnek nincs kész válasza arra, hogy hogyan festene az az elmélet, amely megfelelne az általa felállított kívánalmaknak. Ha komolyan vesszük, hogy az elmeszerű jelenségeket az univerzum alapvető természetéhez tartozónak, a mentális élettel rendelkező élőlények megjelenését pedig többnek tekintjük pusztán kozmikus balesetnél, akkor mind ontológiánkat, mind a természeti törvényekre vonatkozó elképzeléseinket felül kell vizsgálnunk. A Nagel által preferált ontológiában az univerzum végső alkotóelemei olyan tulajdonságokkal bírnak, amelyek képesek magyarázatot adni a világban fellelhető fizikai és mentális jelenségekre. Minthogy azonban Nagel érvelése szerint a puszta fizikai tulajdonságok erre nem képesek, egyéb, nem-fizikai tulajdonságok feltételezésére is szükség van. Ez megengedi – noha nem teszi szükségessé – azt a lehetőséget, hogy ezen alkotóelemek maguk is mentális tulajdonságokkal rendelkezzenek. A tudatos lények több-mint-véletlenszerű megjelenéséről pedig olyan – hangsúlyozottan nem-intencionális – teleologikus törvények gondoskodnának, amelyek a természeti folyamatokat a nagyobb komplexitás irányába terelik.

Ehhez persze arra is szükség volna, hogy a fizika törvényei ne legyenek teljesen determinisztikusak: a világ több lehetséges alternatív állapota közül a teleologikus természeti törvények értelmében az jönne létre nagyobb valószínűséggel, amelyik közelebb visz az e törvények által specifikált célhoz.

A természettudósok és *mainstream* analitikus filozófusok legtöbbje számára ezek alighanem hajmeresztő gondolatok, de a könyv megjelenését övező felháborodás mértékét önmagában nem magyarázzák. Elvégre a kortárs elmefilozófián belül is jelen vannak „renegát" irányzatok: David Chalmers például a test-lélek dualizmus egyik fajtáját képviseli, újabban pedig egyre nagyobb népszerűségnek örvend a pánpszichizmussal rokonítható Russell-féle monizmus. Természetesen az elmefilozófián belül is parázs viták dúlnak, amelyek olykor a személyeskedést sem nélkülözik, de ezek nem érik el a Nagelt ért támadások hevességét.

A magyarázatot inkább abban kell keresnünk, hogy Nagel saját álláspontját a neodarwinizmus ellen intézett támadásként prezentálja, ráadásul sikeres támadásként, hiszen a könyv alcíméből megtudhatjuk, hogy a neodarwini természetkoncepció „majdnem biztosan téves". Magában a könyvben azonban hiába is keressük a darwini evolúcióelmélet cáfolatát. Nagel elégedetlensége jogos, amikor azt állítja, hogy az elme magyarázatára irányuló népszerű redukcionista megközelítések nem képesek megvilágítani a tudat természetét – a fentebb említett nem-fizikalista irányzatokat is ez a meggyőződés motiválja, anélkül azonban, hogy a fizikalizmus hamisságából egy lépésben a darwinizmus hamisságára következtetnének. Nem tudjuk ugyanis, hogy a Nagel által sematikusan felvázolt monizmusból – vagy éppen a russelliánus monizmusból – milyen metafizika és fizika következne, és nem tudjuk, hogy ezek összeegyeztethetőek lennének-e jelenlegi tudományos elméleteinkkel vagy sem. Semmi okunk sincs arra, hogy eleve kizárjuk a kompatibilitás lehetőségét. Nagel nem-fizikai monizmusa természetesen azért tűnik eleve inkompatibilisnek a neodarwinizmussal, mert az ő értelmezése szerint utóbbi visszavezethető a fizikára, vagy annak kellene lennie, ha legalább a fizikalista paradigmán belül legitim álláspontot szeretne kialakítani az élőlények evolúciójáról. Ezzel szemben a valóság az, hogy a biológusok és filozófusok többsége nem fogadja el az evolúcióelmélet fizikára való redukálhatóságát, és úgy véli, hogy annak sikere tökéletesen független egy ilyenfajta redukció lehetőségétől. Mindez persze akár vita tárgya is lehetne, de Nagel inkább a neodarwinizmus általa

kreált verziójával vitatkozik. Hozzátehetjük, hogy akadémiai körökben viszonylag kevesen vannak olyanok (mondjuk Daniel Dennetten és Richard Dawkinson kívül), akik szerint a neodarwinizmusnak a mindenség átfogó elméleteként kellene helytállnia. Ha mégis ekként tekintünk rá, akkor persze könnyű rajta fogást találni. A biológiai evolúció elméleteként már sokkal nehezebb – Nagelnek sem sikerült.

A könyv által felvetett problémákat – mint láttuk – néhány jól azonosítható, általános kérdésfeltevés motiválja. Mit tekintsünk a világ alapvető vonásainak, intellektuálisan kielégítő-e egy olyan elmélet, amelyben kitüntetett szerepe van a véletlennek, egyáltalán hol húzódnak a megismerhetőség határai? Mindezek a kérdések különös elevenséggel vetődnek fel az elmefilozófia kontextusában, ahol sokan – és jogosan – osztják Nagel elégedetlenségét a fizikalizmussal. Ha Nagel a neodarwinizmus elleni elnagyolt kritika helyett nagyobb energiát fektetett volna ezeknek a problémáknak az elemzésébe, akkor a könyve nyomán kibontakozó vita talán nagyobb eséllyel szólhatott volna a szerző elmeállapotánál izgalmasabb elmefilozófiai kérdésekről.

Réz Anna

Szabad akarat újratöltve

(Manuel Vargas: Building better beings. A theory of moral responsibility, Oxford University Press, 2013)

Szabad akaratról beszélgetni hálás feladat, mert alig akad ember, aki ne érezné át azonnal a vita tétjét. Egyesek attól tartanak, hogy hasztalan küzdenek genetikailag kódolt vérmérsékletük és pszichés örökségük ellen; másokat az nyugtalanít, hogy az isteni mindentudás és előrelátás nem fosztja-e meg őket a döntési szabadságuktól; megint másokban súlyos erkölcsi aggályokat vet fel, amikor a bíróság nyomorban és szeretetlenségben felnőtt személyeket ítél el. Bár a filozófiai szakirodalom számára ezek élesen különálló kérdések, mégis hasonlóan szorongató és nehezen kezelhető kétségeket ébresztenek bennünk azzal kapcsolatban, hogy valóban azok a szabad, autonóm és felelős személyek vagyunk-e, akiknek magunkat és másokat tartani szoktuk.

Az úgynevezett szabadakarat-vita ezekből a kétségekből táplálkozik, illetve – filozófusa válogatja – ezeket a kétségeket igyekszik eloszlatni. No persze az, amit a kortárs angolszász filozófia szabadakarat-vitaként művel, az eredeti kérdésfelvetéseknél szűkösebbnek és sterilebbnek hathat: nincs benne se Isten, se freudi tudattalan. Mi több: az elmúlt évtizedekben az intézményes büntetés kérdései is leváltak a szabad akarat és az erkölcsi felelősség meghatározó diskurzusáról.

A szabad és felelős cselekvésre leselkedő legsúlyosabb veszély nem pszichológiai, teológiai vagy szociológiai, hanem fizikai természetű. A fizikai determinizmus tézise azt mondja ki, hogy a világ egy tetszőleges időpontbeli állapotából és a természeti törvényekből együttesen szükségszerűen következik a világ összes későbbi (illetve korábbi) állapota.

A világ fizikai determináltsága első ránézésre – sőt a legtöbbeknek második és harmadik ránézésre is – végzetes következményekkel jár a szabad és felelős cselekvésre nézvést. Például hétköznapi életünk során azt szoktuk feltételezni, hogy rajtunk múlik, hogyan döntünk, melyik cselekedet mellett tesszük le a voksunkat. Ezzel szemben egy fizikailag determinált

világban a világ egy tetszőleges korábbi állapota (mondjuk i. e. 4200-ban) és a természeti törvények szükségszerű következménye, hogy miként döntünk – tehát nem igaz az, hogy metafizikailag nyitott lenne számunkra a döntés kimenetele. De az is felvethető, hogy egyáltalán milyen értelemben hozzuk létre *mi* a cselekedeteinket, amikor azokat olyan tényezők határozzák meg, amelyek felett az égvilágon semmi befolyásunk sincs.

Sokan ezért amellett érvelnek, hogy ha a világ fizikailag determinált, akkor nem létezhet szabad és felelős cselekvés – ők az úgynevezett inkompatibilisták. Ám legalább ugyanennyien vannak, akik szerint egy determinált világban is létezhet szabad és felelős cselekvés – értelemszerűen őket kompatibilistáknak nevezzük. A két szembenálló elméletcsoport, ahogyan ez már lenni szokott, további álláspontokra bomlik, amelyek aztán egymástól markánsan eltérő elméletekben öltenek testet.

Mindezek fényében – talán ez kevéssé fogja meglepni e rovat olvasóit – a vita szereplői a legkevésbé sem értenek egyet abban, hogy mit értünk szabadságon, szabad akaraton; hogy ezek szükséges feltételei-e a felelős cselekvésnek; illetve abban, hogy mit jelent erkölcsi felelősséget viselni valamiért (a fizikai determinizmus téziséről már nem is beszélve). Ez rendben is van így: a filozófiai viták már csak ilyenek. Ám a közelmúlt filozófiai és egyéb tudományos fejleményei mégis arra sarkallják a párbeszéd sok szereplőjét, hogy újragondolják a párbeszéd kereteit és szabályait.

Egyfelől egyre több erkölcsfilozófus úgy gondolja, hogy az etikai és metaetikai elméletek nem engedhetik meg maguknak, hogy tökéletesen figyelmen kívül hagyják a témájukba vágó empirikus – elsősorban pszichológiai, szociálpszichológiai és neurológiai – eredményeket. Bár heves elméleti viták zajlanak arról, hogy pontosan milyen szerepet szánjunk a társadalom- és élettudományos felfedezéseknek a filozófiai elméleteken belül, abban többé-kevésbé konszenzus van, hogy amikor egy filozófus állításokat tesz arról, hogyan zajlik le mondjuk a mérlegelés, a döntéshozatal vagy az erkölcsi ítélkezés folyamata, akkor nem árt, ha ez a leírás legalábbis nem mond ellent a kurrens természettudományos eredményeknek.

Márpedig az elmúlt évtizedek pszichológiai és szociálpszichológiai elméletei megkérdőjelezni látszanak néhány olyan előfeltevést, amelyek központi szerepet játszottak az erkölcsfilozófiai és erkölcspszichológiai szakirodalomban. Egyfelől – a John Doris nevével fémjelzett szituácionista elméleteknek köszönhetően – erősen megkérdőjeleződött, hogy az

erkölcsi viselkedés magyarázatában mennyiben támaszkodhatunk azokra a tartós és nagy hatókörű képességekre és személyiségjegyekre, amelyekre eddig. A szituácionisták által hivatkozott kísérletek eredményei arra utalnak, hogy számos élethelyzetben maga a szituáció sokkal hatékonyabban magyarázza a cselekvő viselkedését, mint bármifajta stabil jellemgyengeség, erény vagy racionális döntéshozási képesség. Idézzük fel Doris szuggesztív jó tanácsát: ha nem szeretnénk megcsalni a partnerünket, akkor ne önmagunk erkölcsi nevelésével legyünk elfoglalva, hanem mondjuk nemet a vonzó ismerősöktől érkező vacsorameghívásokra! Amikor ugyanis már benne vagyunk a helyzetben, akkor – függetlenül az egyéb területeken mutatott erkölcsi kiválóságunktól – elég rosszak az esélyeink a kísértés legyőzésére. Amennyiben a szituácionista tézis helytálló, akkor számtalan etikai és metaetikai elméletünk módosításra szorul; köztük azok a felelősségelméletek is, amelyek az adott szituációtól független, relatíve absztrakt és tartósan fennálló döntéshozási és -kivitelezési képességekhez kötik az erkölcsi felelősséget.

De ennél közvetlenebb kihívójuk is érkezett a szabad akaratról és erkölcsi felelősségről szóló elméleteknek. A ’80-as évek elején Benjamin Libet elvégzett egy kísérletet, amelynek során a döntéshozatal agyi neurológiai mintázatait összevetette a kísérletben résztvevő személyek tudatos élményeiről szóló beszámolókkal. Libet arra az eredményre jutott, hogy a tudatos döntésre mintegy 300 milliszekundummal *később* került sor, mint a „tényleges” döntésre az „agyban” – és ebből azt a következtetést vonta le, hogy tudatos döntéseink valójában nem járulnak hozzá oksági lag a döntés meghozatalához és kivitelezéséhez; egyszerű kísérőjelenségei egy tudattalanul végbemenő oksági folyamatnak. Ergo nem létezik szabad akarat. A Libet-kísérlet kitűnően alkalmas a szabadakarat-szkepticizmus népszerűsítésére mind középiskolai, mind BA-szinten – ám a filozófusok jelentős hányada (köztük ezen sorok írója is) meg van róla győződve, hogy a Libet által használt fogalmi és cselekvéselméleti keret alapjaiban elhibázott, következtetésképpen egészen biztosan nem szolgálhat perdöntő bizonyítékokkal a szabad akarat létezésére vagy nem létezésére nézvést. A meccs még nincs lejátszva.

Van azonban egy ennél is húsbavágóbb téma, amely a vita legalapvetőbb módszertani kérdéseihez vezet el minket. Mint a legtöbb filozófiai diszciplínában, úgy a szabad akaratról és erkölcsi felelősségről szóló elméletekben is központi szerephez jutnak az intuíciók. Nehéz is lenne elgondolni, egyáltalán hogyan vágnánk bele az elméletalkotásba, ha nem lennének relatíve egyértelmű, konszenzusos ítéleteink arról, hogy ki, mikor, miért felelős. Lényegében az összes felelősségelmélet abból indul ki, hogy például a fizikai kényszer és a tényekkel kapcsolatos tudatlanság (tehát ha nem tudom, hogy nem teát, hanem arzént töltöttem a milliomos nagynénim poharába) *felmenti* a cselekvőt a felelősség alól, míg a tudatos döntéshozás, a szándékosság, az erkölcsi és nem erkölcsi tények beható ismerete *megalapozzák* azt. Ezekben az intuíciókban az (lenne) a remek, hogy elméleti elköteleződéseinktől független kiindulópontként szolgálhatnának a filozófiai vizsgálat számára. (Amivel természetesen összefér, hogy vitát folytassunk arról, mely intuícióink a legfontosabbak a téma szempontjából.)

Mindazonáltal úgy tűnik, a szabadakarat-vita esetében az intuíciók egyre kevésbé alkalmasak ennek a feladatnak az elvégzésére. Ez részint a szerkezetükből fakad: a kortárs szakirodalomban unásig elemzett és tökéletesített gondolatkísérletek elengedhetetlen hozzávalói a gonosz agytudósok és a mai ésszel felfoghatatlanul komplikált, sci-fibe illő manipulációs módszerek. Ennek fényében nem meglepő, ha intuícióinkat kevésbé érezzük betonbiztosnak, mint a felelősségtulajdonítás hétköznapibb eseteiben. Ráadásul ezek az intuíciók a legkevésbé sem tűnnek elméletsemlegesnek: csodák csodája, mind a kompatibilisták, mind az inkompatibilisták intuíciói hajlamosak úgy alakulni, ahogy az az elméletük számára a legkedvezőbb. Így állhat elő az a helyzet, hogy a kompatibilisták egyre nagyobb hányada vallja halálos komolysággal, hogy a szabad és felelős cselekvést nem ássa alá, ha az ember összes mentális állapotát és a komplett döntéshozási mechanizmusát gonosz tudósok „programozták be” a születése előtt valamilyen gonosz céllal (mondjuk hogy mi hajtsunk végre egy különösen rafinált gyilkosságot).

Mindez – túl azon, hogy nem vet kifejezetten jó fényt a filozófia és a józan ész kapcsolatára – azért roppant kellemetlen, mert egyfajta állóháborút eredményez a különböző elméletcsoportok képviselői között, amelynek során mindenki azt állítja, hogy az ő és kizárólag az ő elmélete képes intuitív választ adni a felmerülő problémákra – miközben az egész vállalkozás egyre kevésbé tűnik „intuitívnak”. A helyzetet orvosolandó, hasonlóan a metafizika, az ismeretelmélet és a metaetika számos terü-

letéhez, amelyekben a „kiművelt" intuíciók problémája felmerült, a szabadakarat-vita résztvevői is az úgynevezett kísérleti filozófia módszeréhez folyamodtak.

A kísérleti filozófia végső soron arra vállalkozik, hogy a társadalomtudományok metodológiáját felhasználva a filozófusok adatokat gyűjtsenek a „laikusok" intuícióiról – legtöbbször persze kérdőíves tesztek segítségével. A szabad akarattal kapcsolatban a kérdések elsősorban arra irányultak, hogy a teszt kitöltői inkább kompatibilista vagy inkompatibilista irányba húznak – tehát hogy egyetértenek-e azzal az állítással, hogy a világ oksági determináltsága aláássa a szabad és felelős cselekvés lehetőségét. A válasz nagyobbrészt igen volt: a válaszolók markáns többsége úgy gondolta, hogy aktuális világunkban a döntéseink indeterminálták (tehát nem határozzák meg őket szükségszerűen a múltbeli állapotok és a természeti törvények), és hogy nem is lehetnénk szabadok és felelősek, amennyiben nem dönthetnénk másképpen, mint ahogyan aktuálisan döntöttünk.

Mindezen fejlemények fényében érthető, hogy a témával foglalkozó filozófusok egy része – különösen a fiatalabb generáció – égető szükségét érzi a módszertani és fogalmi tisztázásnak. Ezen projekt talán legmarkánsabb képviselője Manuel Vargas, a San Franciscói Egyetem professzora, aki frissen megjelent monográfiájában, a *Building better beings*ben csodálatra méltó alapossággal és kitartással deríti fel és bírálja a szabad akaratról és erkölcsi felelősségről szóló párbeszéd számtalan burkolt előfeltevését és metodológiai tisztázatlanságát. Vargas könyve két, jól elkülöníthető részre bomlik: az első négy fejezet módszertani megalapozás, illetve mindazon tényezők számba vétele, amelyek Vargas elmélete mellett szólnak, az 5–10. fejezetek pedig magát a szerző újszerű felelősségelméletét fejtik ki.

Habár a *Building better beings* Vargas első önálló monográfiája, folyóiratcikkei révén ő maga és az általa képviselt tézisek széles körben ismertek (és vitatottak) a kortárs szakirodalomban. Elméletalkotásának talán legizgalmasabb építőeleme az, amit ő „revizionizmusnak" nevez. Vargas a következő diagnózist adja a szabadakarat-vita jelen állásáról: míg a legjobb kompatibilista elméletek képtelenek alapvető inkompatibilista intuícióink megragadására (lásd a kísérleti filozófia eredményeit), addig az inkompatibilista elméletek vagy tudományosan spekulatívak – mert az indeterminált okozás olyan módozatait feltételezik, amelyek létezésében semmi okunk

hinni –, vagy kerek-perec tagadják, hogy a felelősségtulajdonítás gyakorlata védhető lenne, következésképp hogy bárki bármiért erkölcsi felelősséget viselne.

Vargas ezért azt javasolja, adjuk fel azon törekvésünket, hogy minden szempontból intuitív elméletet alkossunk – e helyett állítsunk össze egy olyan kompatibilista elméletet, amely vállaltan ellentmond pre-filozófiai gondolkodásunk egyes elemeinek, cserébe viszont szisztematikus, metafizikailag szerény és normatív értelemben helytálló leírását és igazolását tudja adni az erkölcsi felelősséghez kötődő meggyőződéseknek és társadalmi gyakorlatoknak.

Bár ez első ránézésre talán szerény előrelépésnek tűnik – pláne, hogy minden jel szerint a kompatibilisták egy része kimondatlanul bár, de eddig is ezt a metodológiát követte –, Vargas revizionizmusa kifejezetten felszabadító, mert mentesíti az elméletalkotót az egymással nyilvánvaló feszültségben álló intuíciók és meggyőződések összebékítésének nyűgétől. Ha elfogadjuk a revizionizmust mint legitim módszertani eljárást, ezzel jóval nagyobb játékteret nyerünk egy karakteresen újszerű elmélet kidolgozásához, mint amellyel eddig rendelkeztünk.

Vargas pedig, élve ezzel a szabadsággal, olyan elméletet dolgoz ki, amelynek közeli rokonai látványos népszerűtlenségnek örvendtek az elmúlt 50-60 évben. „A konzekvencialista felelősségelméletek a kackiás, viaszolt bajuszok sorsára jutottak" – jegyzi meg Vargas. (Ami, figyelve az elmúlt egy-két év bajuszreneszánszát, panasz helyett inkább felhívásnak hangzik.) Mi tagadás, azt az elképzelést, hogy a felelősnek tartás egyes eseteit (tehát azt, hogy mikor és kit hibáztatunk vagy dicsérünk) végső soron az igazolja, hogy a dicséret vagy bírálat jövőbeni haszonnal jár (leginkább azért, mert a dicsért vagy hibáztatott személy a jövőben erkölcsösebben fog cselekedni), számos jól ismert bírálat érte. Hogy csak néhányat említsünk: a kritikusok szerint a konzekvencialista felelősségelméletek félreértelmezik a felelősségtulajdonítás gyakorlatát; sok esetben ahhoz vezetnek, hogy ártatlanokat büntessünk, és képtelenek különbséget tenni felelős és nem felelős ágensek között. Vargas elmélete elegánsan kitér ezen ellenvetések túlnyomó többsége elől: az egyes esetek igazolása helyett a felelősségtulajdonítás mint *széleskörű társadalmi praxis* igazolását nyújtja. Elmélete szerint a felelősségtulajdonítással együtt járó komplex meggyőződések, érzelmek, attitűdök és viselkedésminták végső soron azt a célt szolgálják,

hogy olyan közösségben éljünk, amelynek tagjai fogékonyak az erkölcsi megfontolásokra (gondoljunk csak a könyv címére!).

Abból, hogy a felelősségvállalás rendszere ezt az átfogó célt szolgálja, számos fontos következmény adódik a gyakorlat természetére nézvést. Az elmélet értelmében például az minősül felelős személynek, aki képes az erkölcsi megfontolások felismerésére és azok követésére. (Mindebből az a némileg paradox tézis is következni látszik, hogy a felelősségtulajdonítás gyakorlata végső soron azt a célt szolgálja, hogy felelős személyekké váljunk – de jobban belegondolva ez egyáltalán nem tűnik annyira képtelen gondolatnak.) Ám Vargas – ellentétben például John Fischerrel és R. J. Wallace-szal, akik nagyon hasonló elméletet képviselnek a kortárs filozófusok között – ezen képességek leírásakor nagy hangsúlyt fektet az egyén társadalmi beágyazottságára. Pontosabban: okulva a már említett pszichológiai és szociálpszichológiai kísérletekből Vargas azt állítja: az, hogy hogyan és milyen mértékben vagyunk képesek felismerni az erkölcsi megfontolásokat, és azokra megfelelően reagálni, nagy mértékben attól függ, hogy milyen ingereknek vagyunk kitéve, hogy milyen normák, értékek és egyáltalán milyen erkölcsi fogalmak strukturálják a gondolkodásunkat és viselkedésünket. Következésképpen a kulturális vagy neveltetésbeli különbségek bizony arra is hatással lehetnek, hogy az illető egy adott cselekedet tekintetében felelős ágensnek minősül-e – ez utóbbi ugyanis attól függ, hogy képes-e az adott *típusú* erkölcsi megfontolásokat tekintetbe venni cselekvései során.

Már csak terjedelmi okokból sem lenne érdemes ezen a ponton belekezdenem Vargas elméletének részletes bírálatába. Annyi bizonyosnak tűnik, hogy Vargas konzekvencializmusa – dacára lényegi újításainak – továbbra is ki van téve egy-két nehezen megválaszolható ellenvetésnek, amelyek miatt az elmélet messze nem annyira vonzó, mint amilyennek első ránézésre tűnhet. Ám a *Building better beings* esetében a kifejtett elméletnél sokkal lényegesebbek a módszertani belátások és a bölcs különbségtételek. Az empirikus kutatások és a kísérleti filozófia eredményeinek komoly feldolgozásával, a revizionizmus fogalmának bevezetésével és a felelősség atomista-individualista elképzelésének elvetésével Manuel Vargas új utakat nyitott meg egy, a társadalmi beágyazottsággal komolyan számot vető felelősségelmélet irányában – azon a területen, ahol eddig az intuíciófeszegetés gyakorlata és kínos metafizikai állóháború uralkodott. Kis lépés az emberiségnek, nagy lépés a szabad akaratnak.

Bernáth László

Dönts szabadon: megcáfolta-e a tudomány a szabadságot?

(Alfred R. Mele: Free. Why science hasn't disproved free will. Oxford University Press, 2014)

Képzeld el, hogy kedves fehérköpenyes úriemberek megkérnek arra: kényelmesen helyezkedj el egy *sci-fi*be illő, cső alakú készülékben, fogj meg bal és jobb kezeddel egy-egy botkormányt. Koncentrálj az eléd vetített képekre, és spontán módon, mindenféle előzetes terv nélkül döntsd el, melyik gombot nyomod meg: a jobb vagy a bal botkormány gombját. Majd nyomd meg a gombot, és jelentsd, mi szerepelt a vetített képen, amikor meghoztad a döntésed. Ezt a folyamatod meg kell ismételned újra és újra. Mikor vége, a fehérköpenyes úriemberek közlik veled, hogy nagyon köszönik a közreműködésedet, mivel a segítségeddel és speciális fMRI készülékükkel fontos tudományos áttörést sikerült elérniük. Képesek voltak tíz másodperccel azelőtt, hogy tudatosan döntöttél volna, 60%-os pontossággal megjósolni, hogyan fogsz dönteni. Sőt ahogy közeledtünk a döntés időpontjához, a jóslat pontossága fokozatosan növekedett is. Mit gondolnál ebben a helyzetben: továbbra is kitartanál amellett, hogy szabad akarattal rendelkezel, vagy inkább úgy éreznéd, hogy a tudósok bebizonyították, nincs szabad akaratod?

Alfrede Mele *Free. Why science hasn't disproved free will* című rövid, a nagyközönségnek szánt összefoglaló könyve amellett érvel, hogy sem a fenti, sem a hozzá hasonló többi kísérlet nem bizonyította, hogy az akarat ne lenne szabad. Mele írása a *Big Question in Free Will* névre hallgató gigaprojekt része, amelyet a John Templeton Foundation finanszírozott 4,4 millió dollárral a célból, hogy filozófusok, teológusok, pszichológusok és agykutatók bevonásával kicsit többet tudjunk meg arról, van-e szabad akaratunk, és ha igen, miben is áll ez a szabadság. (A projekt által finanszírozott tanulmányok listáját itt lehet megtalálni: https://philosophyandscienceofself-control.com/big-questions-in-free-will-publications/; a projekt eredményeit értékelő tanulmányok itt olvashatók: http://www.slate.com/bigideas/are-we-free/essays-and-opinions. Izgalmas videóinterjúkat talá-

lunk különböző szakértőkkel itt: https://www.closertotruth.com/series/big-questions-free-will-project; végül pedig ezen a linken elérhető a teljes projektet bemutató, összefoglaló videó: https://www.youtube.com/watch?v=9uRTjfhIf4M.)

Érdekes tudományetikai kérdés, vajon mennyiben használ a tudománynak, ha bőkezű szervezetek pénzügyi keretet biztosítanak tudományos kutatások számára. Egyfelől természetesen rengeteg kutatás nem jöhetett volna létre a Templeton adománya nélkül. Másfelől viszont jogosnak tűnik az aggodalom, hogy az ilyen adományok torzíthatják a tudományos kutatás objektivitását. Daniel Dennett cikke szerint – elolvasható itt: http://www.prospectmagazine.co.uk/features/are-we-free – Mele könyvét is érdemes fenntartásokkal kezelni, mivel az túl jól illeszkedik a Templeton alapítvány célkitűzéseihez, és amelynek keresztény háttere közismert. Hiszen Mele mégis csak amellett érvel, hogy a pszichológiai és neuropszichológiai kutatások eleddig nem bizonyították be, hogy nem rendelkezünk szabad akarattal. Ugyanakkor Dennett is elismeri, hogy Mele jó munkát végzett, mivel amit vállalt, teljesíti: meggyőzően bemutatja, hogy e kísérletek valóban nem szolgáltattak döntő bizonyítékokat a szabad akarat létezésével szemben. Éppen csak nem szabad elfeledni, hogy a szabadakarat-vita nem csupán egy filozófiai vita a sok közül, hanem egy ideológiai háború gócpontja is.

De nézzük Mele érveit! Vajon valóban megállják-e a helyüket? Mele dörzsölt filozófusként pontosan ott kezdi, ahol egy filozófusnak kezdenie kell: tisztázza a szabad akarat különböző fogalmait. Az első meghatározás szerint a cselekvő akarata akkor szabad egy adott helyzetben, ha képes racionális és kellően informált döntést hozni, és e döntésnek megfelelően cselekedni anélkül, hogy külső kényszerítő erő vagy belső kényszer áldozata lenne. Ez a szabad akarat *szerény* fogalma, amely akár a világ determinisztikusságával is összeegyeztethető. A szabad akarat egy másik fogalma már többet követel. Mindazon túl, mint ami már az előző értelemben vett szabad akarathoz szükséges, még azt is ki kell kötnünk, hogy a kérdéses esetben *valóban* dönthettünk és cselekedhettünk volna másképpen, mint ahogy cselekedtünk. Ezt nevezi Mele a szabad akarat *ambiciózus* fogalmának, és ez az, ami számos filozófus szerint összeegyeztethetetlen a determinizmussal. Végül létezik egy harmadik, még többet követelő szabadságfogalom. Eszerint akaratunk szabadságához még az alternatívák valós nyitottsága sem elég. Arra van szükség, hogy nem fizikai természetű lelkünk legyen, mert csak egy ilyen lélek akarata lehet valóban szabad.

Ám számos agykutató, szociálpszichológus és filozófus úgy véli, hogy bármelyik fogalmát fogadjuk is el a szabad akaratnak, be kell látnunk: a szabad akarat létezését különböző pszichológiai és szociológiai kísérletek már megcáfolták. Ezek a kísérletek egyesek szerint azt bizonyítják, hogy tudattalan agyi folyamatok vagy a környezet határozzák meg döntéseinket, nem pedig azok a tudatos és ésszerű indokok, melyek alapján hitünk szerint meghozzuk döntéseinket.

Az egyik legnagyobb port éppen az a kísérlet verte fel, amellyel írásunkat kezdtük. Soon és kollégái fMRI készülék használatával tíz másodperccel azelőtt meg tudták jósolni, hogy a tesztalany vajon a bal vagy a jobb gomb lenyomása mellett dönt, hogy a tesztalany maga tudatos döntést hozott volna. Hasonló eredményeket tudtak produkálni Fried és kollégái, akik agyba ültetett elektródák segítségével 80%-os pontossággal képesek voltak megjósolni, mikor mozdítja meg az ujját a páciens. Hétszáz milliszekundummal azelőtt, hogy az alany saját bevallása szerint késztetést érzett volna rá, hogy megnyomja a gombot.

E kísérleteket Libet-típusú kísérleteknek is nevezik, mivel ugyanazon a vágányon haladnak, mint amelyet Benjamin Libet nagy hatású kísérletei kijelöltek a 80-as években. E kísérletekben Libet még pontatlanabb eszközöket használt, de a lényeg ugyanaz volt. A kísérleti alanyokat arra kérte, hogy spontán módon, előzetes tervezés nélkül mozdítsák meg az ujjukat. Elektródák és fMRI készülék helyett ő még EEG-vel érzékelte azokat a tudattalan jeleket, amelyek 250-350 milliszekundummal megelőzték azt az időpontot, amikor az alanyokban tudatosult, hogy ujjuk megmozdítása mellett döntöttek.

Sokan úgy értelmezik ezeket a Libet-típusú kísérleteket, mint amelyek bizonyítják, hogy nem vagyunk szabadok, mivel tudattalan agyi folyamatok determinálják, hogyan döntünk.

Mele szerint ez az értelmezés hibás. Először is: sem a hatvan, sem a nyolcvan százalék nem száz százalék. Ezért nem lehetünk biztosak abban, hogy a tudattalan folyamatok valóban determinálják a későbbi tudatos döntést.

Hogy ne ítéljünk elhamarkodottan, érdemes feltennünk a kérdést: mégis milyen mentális állapotokhoz kapcsolódnak azok az agyi jelek,

amelyek alapján megalapozottan megjósolhatnánk döntéseink kimenetelét. Mele szerint a legvalószínűbb válasz az, hogy ezek az agyi jelek közvetlenül (akár tudattalan) *késztetéseinkhez* kapcsolódnak. Könnyen elképzelhető, hogy kezünk mozgatásával kapcsolatos késztetéseink hétszáz miliszekundummal vagy akár tíz másodperccel azelőtt jelen vannak tudatos vagy tudattalan formában, hogy döntöttünk volna. Továbbá a fenti kísérletekben olyan helyzetekben vizsgálták az alanyokat, amelyekben nem igazán lehetett ésszerű indokuk arra, hogy ellenálljanak a késztetéseiknek. Hiszen két, nagyjából egyforma értékű cselekvés közül kellett választaniuk: bal vagy jobb kezüket mozdítják meg, illetve aközött, hogy egyáltalán megmozdítják-e a kezüket vagy sem. Az ilyen, úgynevezett Buridán-típusú helyzetekben, amelyekben az egyes alternatívák gyakorlatilag egyformák, általában úgy döntünk, hogy engedünk a megjelenő késztetésnek. Ha nem így tennénk, akkor úgy járnánk, mint Buridán szamara, aki nem tudván választani aközött, hogy igyék-e vagy egyék, végül egyszerre éhen és szomjan halt.

Miért fontos ez? Azért, mert ha a fenti kísérletek olyan szituációkban vizsgálnak minket, amelyekben tipikusan engedünk a késztetéseinknek, akkor nem sokat számít, hogy hatvan vagy akár nyolcvan százalékos pontossággal meg tudják jósolni, mit fogunk tenni. Hiszen a szabad döntéseinket tipikusan olyan helyzetekben hozzuk, amelyekben erős érveink vannak egyik vagy akár mindkét alternatíva mellett, és ezeket tudatosan megfontolva hozunk döntést. Tehát a szituációk két típusa között olyan jelentős különbség van, hogy nem általánosíthatjuk az egyik szituációval kapcsolatos megfigyeléseket az összes szituációra.

Mele más problémákra is felhívja a figyelmet e kísérletekkel kapcsolatban, de fő ellenvetése így foglalható össze: az, hogy a kísérleti szituációkban bizonyos tudattalan agyi tevékenység törvényszerűen megelőzi a cselekvéseket, sem azt nem jelenti, hogy ez így van az összes szituációban; sem pedig azt, hogy a kérdéses tudattalan agyi tevékenység akár a kísérleti szituációkban előre meghatározná döntéseink kimenetelét. Ezért e kísérletek nem szolgáltatnak jó okot arra, hogy elfogadjuk: tudatos megfontolásainkat tudattalan agyi folyamatok határozzák meg, és e megfontolások nem játszanak kulcsszerepet döntéseink meghozatalában. Ám ha e kísérletek nem támasztják alá kellőképpen ezt az állítást, akkor azt sem, hogy nincs szabad akaratunk.

Mele nemcsak a neuropszichológiai kísérletek kihívásaira igyekszik választ adni, hanem különböző pszichológiai és szociálpszichológiai kutatásokra támaszkodó szkeptikus érvekre is. Daniel Wegner például amellett érvel, hogy tudatos mentális állapotaink semmilyen oksági szerepet nem játszanak viselkedésünk kialakításában. Wegner szerint minden cselekvésünk ugyanabból ered. Egyes esetekben pedig tudományosan igazolható, hogy cselekvéseink egyáltalán nem tudatos megfontolásokból vagy akaratból származnak, hanem nem tudatos agyállapotokból. Wegner számos korábbi tudományos eredményre támaszkodik. Már a 19. században megfigyelték, hogy az emberek hajlamosak arra, hogy úgy hajtsanak végre bizonyos mozdulatokat, hogy annak egyáltalán nincsenek tudatában. Ha megkérnek valakit arra, hogy számolja egy metronóm ütéseit, akkor könnyen lehet, hogy a metronóm ütéseivel összhangban az ujjával észrevétlenül kis ütőmozdulatokat fog végezni. Vagy ha megkérik, hogy gondoljon a legközelebbi utcára, a keze elindul abba az irányba, amerre az utca található.

Mele nem vitatja, hogy ezekben az esetekben a mozdulatok nem tudatos szándékok vagy megfontolások eredményei. Ugyanakkor úgy véli, az ilyen és ehhez hasonló érvek kevéssé meggyőzőek. Egyfelől nem tűnik túl valószínűnek Wegner azon előfeltevése, hogy minden viselkedés oksági történetének lényegileg hasonlónak kell lennie. Mégis miért kellene elfogadnunk ezt a felvetést? Például nagyon másképpen élünk meg egy tudatos mozdulatot és mondjuk egy olyan reflexmozdulatot, amelynek ugyan tudatában vagyunk, de úgy érezzük, hirtelen nem lettünk volna képesek irányításunk alá vonni. Az egyiket puszta reakcióként, míg a másikat célszerű viselkedésként érzékeljük. Miért kellene feltételeznünk, hogy ezeket lényegileg hasonló módon hozzuk létre?

Mele kezében van még egy ütőkártya: azok a kísérletek, melyek alapján nagyon úgy tűnik, hogy a tudatos elhatározásoknak lényeges szerepe van viselkedésünk alakításában. Az egyik kísérletben két csoportot tájékoztattak a kemény edzések jótékony hatásáról. Az első csoportot arra kérték, hogy a tájékoztatás után azonnal döntsenek arról, hogy a jövő héten mikor és hol fognak húsz percet edzeni. A másik csoporttól nem kértek semmit. Az első csoport 91%-a tornázott a következő héten, míg a másik csoportnak csak 39%-a. E jelentős különbségre a legjobb magyarázat az, hogy az első csoport tagjainak tudatos döntése érdemben befolyásolta későbbi viselkedésüket. Következésképpen nemcsak fenomenológiai és jó-

zan észérvek állnak rendelkezésünkre amellett, hogy a tudatos döntések befolyásolják viselkedésünket, hanem kísérleti alapokon nyugvó érvek is.

A szabad akarat létezésével szemben komolyabb kihívásnak tűnnek azok a kísérletek, melyek azt sugallják, az emberek viselkedését meghatározzák az őket körülvevő szituációk. Ha ugyanis egyes helyzetekben majd mindenki ugyanúgy viselkedik, akkor szinte magától adódik a következtetés: az adott szituációban senkinek sem volt valós választási lehetősége (különben nagyobb lenne a szórás a reakciók terén). És amennyiben azokban a szituációkban is óriási a reakciók egyöntetűsége, amely kapcsán leginkább azt gondoltuk, hogy a résztvevők szabadon döntenek, akkor nehéz elhessegetni a gondolatot, hogy egyetlenegy olyan helyzet sincs, amelyben valóban szabadok lennénk. Ez a pesszimista konklúzió még kézenfekvőbbnek látszik, ha hozzátesszük, hogy a cselekvők sokszor nincsenek is tudatában annak, hogy a helyzet mely vonásai határozták meg a viselkedésüket. Úgy tűnik tehát, hogy a helyzet nemcsak nagyban befolyásolja (sőt talán determinálja) a viselkedésünket, de mindezt a tudatos önkontrollt megkerülve teszi.

A szituacionisták (akik a reakciók egyöntetűsége miatt tagadják a szabad akarat létezését) gyakran a Milgram-kísérletekre hivatkoznak. Az eredeti Milgram-kísérletben az alanyoknak azt mondják: segíteniük kell egy olyan kísérlet lebonyolításában, amely azt vizsgálja, hogy a büntetés milyen hatással van az emlékezetre. A kísérletvezető utasításait követve egyre erősebb áramütésekkel kell büntetniük egy leszíjazott embert, aki egy másik szobában foglal helyet. Ám a kutatók valójában arra kíváncsiak, hogy a kísérleti alany meddig hajlandó követni a kísérletvezető utasításait. Az eredmények lesújtóak. Az eredeti kísérletben a kísérleti alanyok csupán 20%-a jelezte a fenntartását, amikor a kísérletvezető 150 voltos áramütés végrehajtását adta parancsba (ez már komoly fájdalmat képes okozni). A kísérleti alanyok majdnem négyötöde elment egészen a legerősebb, 450 voltos áramütésig, miközben látták, hogy a leszíjazott személy óriási fájdalmak közepette követeli a kísérlet leállítását (szerencsére a leszíjazott ember csupán szimulálta a fájdalmat). A kísérletet több különböző formában megismételték, és kiderült: nem sokat számít, hogy mekkora a kísérleti alanyok IQ-ja, vagy hogy milyen kulturális vagy társadalmi csoportból származnak. Ellenben ha megváltoztatták a kísérlet körülményeit, akkor szignifikáns változás volt tapasztalható. Ha például egészen közel volt az

áramütéseket szimuláló színész, akkor a kísérleti alanyok jóval kevésbé voltak engedelmesek.

Mele néhány további kísérletet is bemutat (például Zimbardo börtönkísérletét), ám a lényeg mindig ugyanaz: az emberek többsége ezekben a nehéz szituációkban nagyjából ugyanúgy viselkedik, hiába vannak elsőre jelentősnek látszó különbségek közöttük. Ugyanakkor Mele szerint e kísérletek miatt nem kell levonnunk azt a pesszimista következtetést, hogy a tudatos reflexiónak alig van befolyása a cselekedeteinkre.

Mele egyik érve az, hogy amennyiben képesek vagyunk tudatosítani magunkban, hogy a körülmények milyen hatással vannak ránk, akkor várhatóan kevésbé leszünk kitéve a körülmények által beindított pszichológiai automatizmusoknak. Ha tudjuk, hogy még akkor is hajlamosak vagyunk engedelmeskedni a parancsoknak, ha nem látjuk különösebb értelmét az engedelmességnek, akkor nagyobb valószínűséggel leszünk képesek ellenállni az ezzel összefüggő pszichológiai automatizmusoknak. A tudás hatalom – önmagunk felett is.

Mele másik érve arra hívja fel a figyelmet, hogy nem volt olyan szituacionista kísérlet, amelyben *mindenki* ugyanúgy viselkedett volna. Viszont ez azt jelenti, hogy a szituáció önmagában nem vagy nem feltétlenül determinálta az alanyok viselkedését. Voltak, akik ellenállva a helyzet sugallta késztetéseknek megtagadták az elvárt cselekvést, és másképpen döntöttek. Ha valaki nem hiszi, hogy csak akkor szabad az akaratunk, ha a helyzet nem befolyásolja döntéseinket, akkor e kísérletek alapján nem lesz oka feladni a szabad akarat létezésébe vetett hitét.

Mele érvelése eddig a pontig nagyon meggyőző – valóban úgy tűnik, hogy e kísérletek nem bizonyították, hogy ne rendelkeznénk szabad akarattal. Az utolsó fejezetben a szerző arra is felhívja a figyelmet, hogy e kísérletek nem csupán a szerény értelemben vett szabad akarat létezését nem cáfolták, de az ambiciózus szabad akarat létezését sem. Azaz e kísérletek fényében sem az nem tűnik valószínűtlennek, hogy képesek vagyunk saját ésszerű indokainkra támaszkodva racionális tudatos döntéseket hozni és ezek alapján cselekedni, sem az, hogy e racionális döntések során egynél több alternatíva nyitott a számunkra.

De mi a helyzet a szabad akaratnak a lélekhez kapcsolt fogalmával? Vajon ennek létezését nem cáfolta a tudomány? Különös módon ezen a

ponton Mele nem fogalmaz világosan. Egyrészt azt mondja, hogy akik azt gondolják, hogy a fenti kísérletek cáfolják a szabad akaratot, azért jutottak erre a belátásra, mert a szabad akaratnak túlságosan szigorú fogalma lebegett lelki szemeik előtt. Eszerint csak akkor rendelkezünk szabad akarattal, ha tudatos döntéseink függetlenek a tudattalan agyi folyamatoktól, és ha egyáltalán nem befolyásol minket a genetika és a környezet. Ám a legtöbben, akik a szabad akarat fogalmát használják (köztük a legtöbb filozófus is), nem ezzel a szélsőséges függetlenséget követelő szabadságfogalommal dolgoznak.

Másrészt viszont Mele idézetei az akarat szabadságát illetően szkeptikus szerzőktől inkább csak azt bizonyítják, hogy e tudósok szerint a szabad akarat előfeltételezi valamiféle karteziánus lélek létezését. Szerintem azok, akik kísérleti alapon tagadják a szabad akarat létezését, valójában nem a fenti két függetlenségi feltétel teljesülését követelik meg, hanem csupán azt, hogy létezzen egy olyan karteziánus lélek, amely nem teljesen, de megfelelően nagy mértékben független a genetikai, környezeti és tudatalatti meghatározottságoktól. Az pedig csöppet sem abszurd, ha valaki egy ilyen fajtájú függetlenséget követel meg a szabad akarattól. És sajnos Mele könyve nem mond semmit arról, hogy a sorra vett tudományos eredmények vajon egy ilyen – nem teljes, de nagy mértékű függetlenséget biztosító – karteziánus lélek létezését is cáfolják-e.

E hiányosság ellenére azt hiszem, Mele meggyőzően mutatja be, hogy a szabad akarat naturalisztikus értelmezéseit egyelőre nem veszélyeztetik az idegtudományi, pszichológiai és a szociálpszichológiai kísérletek eredményei. Más kérdés, hogy akik a puszta fizikai folyamatok révén biztosított szabadságnál többre vágynak, azt fogják gondolni: Mele bizony nem adott választ a kísérletek által felvetett problémákra.

MI A NYELV?

Zvolenszky Zsófia

Pofonegyszerű, kedves Kripkém?

(Saul Kripke: Reference and existence. Oxford University Press, 2013)

1. Merész párhuzam

Képzeljük el, amint felröppen a hír: már évtizedek óta az Oxfordi Egyetem könyvtárában lappang egy ismeretlen Shakespeare-színdarab kézirata (egyébként a *Szentiványéji álom* folytatásáról van szó). Elzarándokolhatunk a könyvtárba, hogy elolvassuk, de egyéb hozzáférésünk nincsen hozzá. Most pedig – végre, sok év után – kiadják, és a könyvesboltokban világszerte elérhetővé válik.

Nos, a kortárs analitikus filozófiának ehhez fogható jelentőségű eseménye volt 2013-ban Saul Kripke *Referencia és létezés* című kötetének megjelenése. A szerző 1973-ban előadássorozatot tartott az Oxfordi Egyetemen; ennek a szerkesztett változatát tartalmazza a kötet. Korábban az előadások szövege szamizdat másolatok formájában volt csak elérhető – az Oxfordi Egyetem egyetlen papírpéldányáról lehetett helyben másolatot kérni.

A „Referencia és létezés"-előadások még így is elterjedtek, mondandójukat sokan ismerték, sokan pedig később hosszan lamentáltak azon, bárcsak korábban is ismerhették volna őket. Saját bevallása szerint az utóbbi táborba tartozik például Peter van Inwagen (a ma élő egyik legjelentősebb metafizikus), aki 1977-ben Kripkétől teljesen függetlenül megfogalmazott egy elméletet a szépirodalmi művekben szereplők figurák neveinek referenciájáról, amely igencsak hasonlított a szerzőére. (Kripke és van Inwagen egyetértenek abban, hogy bizonyos fajta mondatok kontextusában a „Sherlock Holmes" névnek *van* referenciája.) Magam is úgy éltem meg, hogy ünnepi pillanat részese vagyok, amikor (egy Oxfordban járt kollégám jóvoltából) hozzájutva a Kripke-előadások szövegéhez egy fikcióról szóló nyelvfilozófiai kutatószeminárium keretében megoszthattam őket a hallgatóimmal. Mintha egy nagy, globális titokba nyertünk volna bepillantást az ELTE BTK Trefort-kertjében. Pedig a szamizdat filozófiai szövegek kora

addigra már rég lejárt: 2011-et írtunk. Egyébként akkoriban az oxfordi Kripke-kéziratot csak emlegették a szakirodalomban, a szövegszerű idézéstől és az alapos elemzéstől tartózkodtak.

A „Referencia és létezés"-előadások fókuszában két – a Kiskáté korábbi írásaiból már ismerős – kérdés áll: Hogyan adhatjuk meg a szépirodalmi művekben szereplő, továbbá a róluk szóló mondatok igazságfeltételeit? Milyen természetű dolgokat jelölnek a szépirodalmi művekben szereplő kifejezések, különös tekintettel a tulajdonnevekre? (E kérdéseket Bárány Tibor is felvezette ebben a kötetben egy *művészetfilozófiai* mű, Noël Carroll tanulmánykötetének bemutatásakor: Pop, filozófia, satöbbi, 137–147.) Az előbbi kérdés a *nyelvre* – bizonyos mondatok igazságfeltételeire – irányul, például az olyanokéra, hogy Holmes „tökéletes volt, mint okfejtő és oknyomozó masina" (*Botrány Csehországban*). Az utóbbi kérdés részben a nyelvre (például a „Sherlock Holmes" név referenciájára), részben pedig bizonyos fajta tárgyak – a regényhősök és tágabban a fiktív létezők, vagyis a *fiktív karakterek* (és tárgyak) – természetére, vagyis *metafizikájá*ra. Viszont a fiktív karakterek – ha léteznek (és ez egy fontos „ha"!) – igencsak másfajta tárgyak, mint a kavicsok, állatok, vagyis a térben és időben elhelyezkedő, konkrét tárgyak, amelyek a metafizikai vizsgálódások kiindulópontját adják (ezzel kapcsolatban lásd például Mátyási Róbert írását Timothy Williamson könyvéről ebben a kötetben: Az van, ami van, 128–136). A fiktív karakterek (ha léteznek) társadalmi vagy kulturális képződmények/létezők (hasonlatosak azokhoz, amelyekről például Kapelner Zsolt írása szól John R. Searle könyve kapcsán ebben a kötetben: Létezik-e Magyar-ország?, 121–127). Kézenfekvő azt gondolnunk: akkor is létezhetnének kavicsok, ha soha nem léteztek volna emberi elmék; a Sherlock Holmes nevű fiktív karakter azonban egy emberi elméktől mentes világban nem létezhetett volna.

Mielőtt megvizsgáljuk Kripke válaszait e két kérdésre, érdemes szemügyre vennünk a „Referencia és létezés"-előadások néhány előzményét. A továbbiak alapján remélhetőleg kirajzolódik, miért találó a lappangó Shakespeare-művel vont párhuzam, és a *Referencia és létezés* 2013-as megjelenése miért egyszerre filozófiatörténeti és szakfilozófiai mérföldkő az analitikus nyelvfilozófia, a metafizika és a művészetfilozófia területén.

2. Szupersztár

Ki is az idén 77 éves, Nebraska államból származó Saul Kripke? A szükségszerűségről és lehetőségről szóló úgynevezett modális állítások (például: „Shakespeare orvos is lehetett volna") logikájával a modális logika, jelentésével pedig a *modális logika szemantikája* foglalkozik. Ez utóbbinak Kripke volt a legjelentősebb és egyben legifjabb alapító atyja: első bizonyításaival és eredményeivel még gimnazistaként állt elő az ötvenes években. Vagyis 1970-ben az egyetemi körökben ismert logikusnak, filozófusnak számított már, amikor a Princetoni Egyetemen mindenféle jegyzet és írott szöveg nélkül megtartotta a „Megnevezés és szükségszerűség" című előadássorozatát, amely aztán hamarosan nyomtatásban is megjelent. Hatása elsöprő volt. Peter van Inwagen így emlékezett vissza rá a Times Literary Supplement hasábjain 2014-ben (*Elementary or not*, 2014. március 14.): „A *Megnevezés és szükségszerűség* megjelenése Kripkét az elismert (»sztár«) kutató pozíciójából a meghatározó jelentőségű (»szupersztár«) tudósok közé röpítette. Nem túlzás azt állítani, hogy a *Megnevezés és szükségszerűség* alapvetően megváltoztatta a filozófusok gondolkodását a nyelvről és a metafizikáról, valamint e kettő egymáshoz való viszonyáról."

Kripke ezt követően kevesebb mint 10 írást publikált csak a XX. században; ezek legtöbbje, beleértve a Wittgensteinről szóló könyvét (*Wittgenstein on rules and private language*, Harvard UP, Cambridge, 1982.), rögvest klasszikussá vált. A nevéhez fűződő publikációk számában komoly változást hozott, amikor (huszonöt év után, amelyet a Princetoni Egyetemen töltött) 2002-ben a CUNY Graduate Centerben vállalt professzori állást. (Az állami finanszírozással működő City University of New York egyetemcsoporton belül a Graduate Center doktori képzéseket kínál; B.A. vagy M.A. programokat nem is indít.) 2007-ben aztán ugyanitt megalapították a Saul Kripke Centert, amely Kripke publikálatlan kéziratainak, jegyzeteinek (beleértve az előadásai hangfelvételeit, azok legépelt változatait) a rendszerezését, digitalizálását, szerkesztését és publikálását tűzte ki célul. A Center munkájának eredményeként jelent meg számos tanulmány mellett két Kripke-kötet is: egy 2011-es esszégyűjtemény (*Philosophical troubles. Collected papers, Vol. 1.*, New York, OUP, 2011.), majd pedig 2013-ban a *Referencia és létezés.* Ezzel Kripke könyveinek száma megduplázódott: addig ugyanis csupán a *Megnevezés és szükségszerűség*et és a Wittgenstein-kötetet jegyezte.

Zárójelben: Kripke karrierútja és kis számban publikált írásainak komoly hatástörténete nagyon impozáns benyomást tesz. Bár Kripke korántsem volt az egyetlen olyan meghatározó filozófusa a XX. század második felének, aki nagyon keveset publikált; gondoljunk például a beszédaktus-elmélet alapítójára, J. L. Austinra, vagy a pragmatika és a kommunikációelmélet egyik legfontosabb alakjára, H. P. Grice-ra. Persze a doktorandusz hallgatóknak azért hangsúlyozni szoktuk, hogy a kripkei mintát *ne* tekintsék követendőnek (a médiából ismert figyelmeztetéssel élve: „don't try this at home", „ezt ne próbáld ki otthon"). Egyrészt a publikálatlan kéziratok alapján szerzett hírnév lehetősége a Kripkénél fiatalabbak számára már nemigen adatik meg. Másrészt még egy géniusz esetén is nagyon sok tényező együttállása szükséges ahhoz, hogy alig-alig publikálva is sikeres, ismert filozófussá váljon, ahogyan Kripkével történt. Harmadrészt érdemes szem előtt tartanunk, hogy ez a fajta karrierút a XX. században is kizárólag egy kiemelten privilegizált csoport – top anglo-amerikai egyetemeken képzett fehér férfiak – tagjai számára volt csak elérhető. A zárójelnek itt a vége.

Kripke filozófián kívüli szupersztár státuszára egyetlen példát említek: a 2007-ben indított, világszerte népszerű amerikai sorozat, a *Big Bang Theory* (*Agymenők*) egyik visszatérő szereplőjét, a plazmafizikával (és robotkészítéssel) foglalkozó, nehéz természetű Barry Kripkét a sorozat megalkotói Saul Kripkéről nevezték el.

3. Korszakalkotó mű

Az 1973-as „Referencia és létezés"-előadásokban Kripke a három évvel korábbi „Megnevezés és szükségszerűség"-előadások gondolatmenetét folytatja, terjeszti ki a fiktív karakterek és a róluk szóló mondatok esetére. Érdemes tehát megvizsgálnunk, összefoglalnunk az 1970-ben megfogalmazott érveket, javaslatokat. A *Megnevezés és szükségszerűség* önálló kötetként 1980-ban jelent meg, a magyar változatra 2007-ig kellett várni, fordítását Bárány Tiborral készítettük el (Akadémiai Kiadó); ő fordította a kötetet, én szerkesztettem, kontrollszerkesztettem, kísérőtanulmányt, glosszáriumot írtam hozzá. Túlzás nélkül állíthatom: a fordítás minden mondatát átbeszéltük; némelyiket csak kétszer, némelyiket tizenkétszer. Az előadások kötetlen, közérthető, élőbeszédszerű stílusa többszörös kihívás elé állított minket. Egyrészt tükröznünk kellett a megtévesztően egyszerű

megfogalmazásokon, szemléletes példákon keresztül felvezetett, valójában igen összetett filozófia érvrendszert, összefüggéseket. Másrészt a felszínre kellett hoznunk Kripkének és princetoni hallgatóságának közös kontextusát, háttértudását is, amely számukra evidens, így szinte észrevétlenül hivatkozható volt, azonban negyven évvel később Magyarországon nem, vagy alig akadt volna olyan olvasó, aki (a magyar kiadás magyarázatai nélkül) fel tudta volna mérni a háttérben húzódó kapcsolódási pontokat, vitákat. (A fordítás kihívásairól lásd közös tanulmányunkat a *BUKSZ* 2013-as nyári számában „Szükségszerűség és megnevezés: Kripke fordítva"; letölthető innen: http://buksz.c3.hu/1302/04szovegekesforditasok.pdf.)

A XX. század meghatározó névelmélete, a Russell és Frege nevéhez köthető *leíró jelentéselmélet* szerint a tulajdonnevek szinonimak egy-egy olyan határozott leírással, amelyet az egyes beszélők, akik sikerrel használják a nevet, a névvel társítanak. Például: a „Rubik Ernő" név szinonim azzal a határozott leírással, hogy „a bűvös kocka feltalálója". A leíró jelentéselmélet egyben *leíró referenciaelmélet*ként is működik: kimondja, hogy a tulajdonnév jelentésének feladatkörébe tartozik a név referenciájának meghatározása. A név azt az illetőt jelöli, arra referál, akire illik a társított határozott leírás, vagyis aki egyedüliként feltalálta a bűvös kockát.

A „Megnevezés és szükségszerűség" című előadássorozat a legtöbb filozófust és nyelvészt meggyőzte arról, hogy a leíró névelméletek menthetetlenek, és más úton érdemes elindulni. Jelesül: amikor kimondom a „Rubik Ernő" nevet, annak referenciája az a személy, akit a megnyilatkozásomhoz kapcsolódó névhasználatok történeti lánca (vagy inkább hálója) meghatároz. A lánc kezdeténél a név bevezető használata áll, és ezt követik a név továbbadó használatai, amelyek révén a név végül eljutott hozzám. Nagyjából így foglalhatjuk össze a tulajdonnevek *történetilánc-referenciaelmélet*ét. Ami a tulajdonnevek jelentését illeti, Kripke szerint a nevek *merev jelölők.* Hozzávetőleg: a valóságtól eltérő helyzetekhez képest a nevek referenciája ugyanaz marad. Vegyük például a következő modális mondatot: „Alakulhatott volna úgy, hogy Rubik Ernő orvosnak megy, a bűvös kockát pedig egy nebraskai tini találja fel." Ez a mondat egy olyan lehetőségről (vagyis lehetséges világról) szól, amely több ponton eltér a valóságtól. Kripke szerint a mondat kontextusában a „Rubik Ernő" név merev jelölőként viselkedik: úgy értelmezzük, hogy a benne szereplő név ugyanazt a személyt jelöli, akit a valóságban is jelöl (aki „itt" feltaláló,

„ott” meg orvos); *róla* állítjuk, hogy orvosnak megy. Ezzel szemben „a bűvös kocka feltalálója” határozott leírás *nem* viselkedik merev jelölőként: a kérdéses lehetséges helyzethez képest e kifejezés egy nebraskai tinit jelöl, míg a valóságban Rubikot.

Immár összegezhetjük Kripke kritikáját a leíró elméletekkel szemben. Egyrészről a névhasználók tulajdonnevekhez társított leírásai gyakran tévesek és/vagy hiányosak. (Nem kell olyan összeesküvés-elméletekre gondolnunk, hogy nem is Rubik találta fel a bűvös kockát, vagy nem is Shakespeare írta a *Szentivánéji álmot*. Teljesen hétköznapi jelenségről van szó: például sokan nem tudnak egy kifogástalan, határozott leírást megfogalmazni, amely Marie Skłodowska Curie-re és csakis őrá illik, ettől még a „Marie Curie” név az ő használatukban is a Nobel-díjas tudóst jelöli.) *Nem a társított leírás (vagy leírások többsége) határozza meg egy név referenciáját, hanem a névhez kapcsolódó történeti lánc*. Másrészről nemcsak azon a kérdésen érdemes elgondolkodnunk, hogy a „Rubik Ernő” név a valóságban kire referál, hanem azon is, hogy hétköznapi intuícióink alapján *egyéb lehetséges világokhoz képest kire referál* (például egy-egy modális mondat kontextusában). Kripke válasza: *a név nem arra a személyre referál, akire a kérdéses világban a mi társított leírásunk (vagy leírásaink többsége) illik; hanem ugyanarra a személyre, akit a név a valóságban jelöl.*

(Kripke történeti láncról és merev jelölésről szóló javaslatait manapság is meggyőzőnek tartják. Az utóbbi néhány évben azonban többen vitatták, hogy e javaslatok tényleg aláássák-e a leíró elmélet minden variánsát. Számos filozófus és nyelvész – például Delia Graff Fara, Emar Maier, Ora Matushansky – úgy gondolja, hogy a „Rubik Ernő” név jelentésének igenis része ez a leírás: „Rubik Ernőnek hívják”, viszont aki kimondja, hogy „Rubik Ernő Budapesten született”, az csupán *előfeltételezi*, hogy a név referenciájára illik a leírás, nem pedig *állítja*. Például ha valaki így válaszol: „Nem, rosszul tudod!”, akkor azzal vitatkozik, amit állítottam, az előfeltevéseket pedig implicit módon elfogadja, azaz nem kérdőjelezi meg, hogy az illetőt Rubiknak hívják.)

Sok szó esett eddig a tulajdonnevekről (*megnevezésről*), valamint a lehetséges világok szerepéről a tulajdonneveket tartalmazó modális mondatokban (a példák különböző lehetőségekről szóltak, de szólhattak volna akár *szükségszerűségről* is). A *Megnevezés és szükségszerűség* címében szereplő fogalmak összefüggéseiről Kripke óta egészen másképpen gondolkodnak a

kortárs analitikus filozófiában, mint előtte. Sőt idővel Kripkének a modalitás (így a szükségszerűség) természetéről vallott meglátásait tekintették az előadássorozat lényegesebb részének, amelyek a nyelvfilozófia mellett a metafizikában, az elmefilozófiában és az ismeretelméletben is új korszakot nyitottak.

4. Pofonegyszerű folytatás?

Ha elfogadjuk a *Megnevezés és szükségszerűség* érveit és állításait az olyan tulajdonnevekre, amelyek térben és időben elhelyezkedő dolgokat jelölnek (például Rubik Ernőt), akkor mit mondhatunk a fiktív nevekről („Sherlock Holmes”, „Titánia”), amelyekre az előadások csak futólag tértek ki? Három évvel későbbi előadássorozatában ezt a szálat veszi fel Kripke. És – gondolhatja az olvasó – így már világos is, hogy miért a „Referencia és létezés” címet viselték az előadások: hogyan beszélhetünk a referencia kérdéseiről nem létező dolgok nevei esetén? De a slusszpoén még hátra van.

A *Referencia és létezés* című kötetet Kripke 40 év távlatából lábjegyzetekkel, előszóval egészítette ki, az előadások szövegén azonban igen keveset változtatott (ez jó döntés egy ilyen filozófiatörténeti jelentőségű műnél). Felismerhetjük a Kripkére jellemző közérthető, élőbeszédszerű stílust, az egyszerűnek, magától értetődőnek tűnő, ám valójában igen összetett érvelésrendszert. A hat előadás nem mindegyike foglalkozik a fiktív mondatokkal és a fiktív szereplők természetével. A IV. és V. előadásban, valamint a VI. első felében Kripke a megfontolásait két konkrét filozófiai problémára alkalmazza: Austin és Ayer észlelésről szóló vitájára, valamint a beszélői jelentés és a szemantikai jelentés különbségére (ez utóbbi Kripke híres 1977-es tanulmányának, a *Speaker's reference and semantic reference*-nek az előfutára). Ezek a részek izgalmasak ugyan, de aktualitásuk már nem ugyanaz, mint negyven éve.

A többi előadás azonban (a csúcspont a III.!) egy olyan álláspontot vázol fel, és olyan érveket mutat be, amelyek ma is igencsak aktuálisak. Eszerint a fiktív karakterek *ember alkotta absztrakt tárgyak*, vagyis artefaktumok. Például Conan Doyle írói tevékenysége révén létrehozott egy fiktív karaktert, amely *a valóságban* létezik: Sherlock Holmes-t. Holmes nem helyezhető el térben és időben úgy, mint a kavicsok és a Baker Street valós lakosai (és más konkrét létezők); vagyis nem konkrét tárgy (*ergo*: absztrakt). E nézet – az *artefaktualizmus* – szerint bizonyos fikcióról szóló

mondatokban a „Sherlock Holmes” név igenis referál, mégpedig egy absztrakt artefaktumra. Ilyen például az, hogy „Sherlock Holmest Doyle találta ki”, vagy: „Holmes fiktív karakter”. De akár: „Holmes híres” – abban az olvasatban, hogy a *fiktív karakter* híres az olvasók körében (ami akkor is igaz lehet, ha a szépirodalmi mű világában, a történet szerint nem is híres az illető). Hívjuk ezeket az *artefaktualista kedvenc példái*nak.

Az artefaktualizmus ezek alapján „a létezők körét indokolatlanul szaporító” spekulatív elméletnek tűnhet. Ám gondoljunk csak bele: hogyan *másképpen* adhatnánk szisztematikusan számot ezekről a mondatokról? A kézenfekvő alternatíva, hogy Sherlock Holmes *semmilyen értelemben nem létezik*, komoly nehézségekbe ütközik. És vegyük észre: számos érv szól amellett, hogy a novellákat, a színdarabokat, a házasság intézményét és az Alaptörvényt az absztrakt artefaktumok körébe soroljuk – így viszont éppen az tűnik indokolatlannak, hogy a fiktív karaktereket kihagyjuk e csoportból. Így érvel elsősorban Amie Thomasson (az artefaktualizmus számos kortárs képviselőjének egyike; az „artefaktum” címkét e filozófiai vitában egyébként ő használta először a kilencvenes években, Kripke és van Inwagen megfogalmazásaiban nem szerepelt – az ő elméletéről és az ugyancsak artefaktualista Peter van Inwagenéről lásd Forrai Gábor ismeretterjesztő írását a *Na, mit gondolsz?*-blogon: http://namitgondolsz.blog.hu/2014/10/11/a_fiktiv_nyomozo_esete).

Sokak szerint az artefaktualizmus legnagyobb kihívása: számot adni az olyan mondatokról, hogy „Holmes nem létezik” (erre Kripke is kitér a VI. előadásban). Szerintem hasonlóan nagy kihívás a történetilánc-referenciaelmélet kiterjesztése is a fiktív nevekre. A kapcsolódási pontok szisztematikus feltárásával kirajzolódik: a „Referencia és létezés”-előadások roppant elegánsan továbbgondolják Kripke korábbi érveit.

A „Sherlock Holmes” névvel társított leírásokról is elmondható: *nem a társított leírás (vagy leírások többsége) határozza meg egy fiktív név referenciáját.* (Például még ha létezik is valaki, aki végrehajtotta Holmes tetteit, ez önmagában nem elégséges ahhoz, hogy levonjuk a következtetést: Holmes létezett.) Arra is *szükség van, hogy a fiktív karakter megfelelő módon kapcsolódjon a szerző fikcióalkotói tevékenységéhez.* (Például még ha valaki egy másik bolygón, amellyel semmilyen kommunikációnk nincsen, egy véletlen folytán szóról szóra megírja a *Botrány Csehországban* című novellát, akkor ez a szerző intuitíve egy, a mi Holmesunktól különböző fiktív karaktert hoz létre; és amikor azt mondja, „Sherlock Holmest én találtam ki”, akkor valami igazat állít arról a fiktív karakterről, nem pedig valami hamisat a Doyle alkotta Holmesról.) Kérdés, hogy pontosan hogyan is fejthető ki a megfelelő kapcsolat a szerző és az általa létrehozott karakter között, és a történetilánc-referenciaelmélet hogyan általánosítható úgy, hogy ezt az esetet is lefedje.

A fiktív karakterek neveinél is érdemes elgondolkodnunk azon a kérdésen, hogy hétköznapi intuícióink alapján a „Sherlock Holmes” név az *egyéb lehetséges világokhoz képest kire referál*. Kripke korábban adott válasza a merev jelölésről ezen a ponton minden további nélkül általánosítható: *a név nem arra a személyre referál, akire a kérdéses világban a mi társított leírásunk (vagy leírásaink többsége) illik, hanem ugyanarra a személyre, akit a név a valóságban jelöl.* Így van ez akkor is, amikor a „Watson híres” mondattal egyik olvasatban a fikció világáról állítunk valamit hamisat, meg amikor egy másik olvasatban a valós világról, annak egyik közismert fiktív karakteréről állítunk valami igazat. Kripke szerint az első esetben a „Watson” név referencia nélküli, a második esetben viszont egy absztrakt artefaktumra referál: Watsonra. A két olvasat közötti különbség miatt a fiktív neveket többértelműnek kell gondolnunk. Viszont a merev jelölés tézise mindkét értelemre kiterjeszthető: a referencia nélküli olvasat más lehetséges világokhoz képest is referencia nélkül marad; a fiktív karaktert jelölő olvasat más világokhoz képest is ugyanazt az absztrakt artefaktumot jelöli. Összegezve: Kripke közérthető és meggyőző érveket hoz fel amellett, hogy feladjuk azt a korábban (általa is) evidensnek gondolt álláspontot, amely szerint Holmes nem létezett, de létezhetett volna.

Kripke egyik legfontosabb észrevétele: a nyelv bizonyos kiterjesztett használatai (amelyekkel az artefaktualista kedvenc példáiban találkozhattunk) azt sugallják, hogy ezekben az esetekben a fiktív karaktereket létezőnek tekintjük, referálunk rájuk, kvantifikálunk felettük. Ilyen módon a *Referencia és létezés* címfogalmainak (és így a nyelvfilozófiának és a metafizikának) egy újabb kapcsolódási pontja is láthatóvá válik: a nyelvünknek részét képezik az artefaktualisták kedvenc példamondatai, és emiatt jó okunk van arra, hogy az ilyen esetekben a „Watson” névre úgy tekintsünk, mint ami *referál* (mégpedig egy fiktív karakterre), és hogy *létezőnek* fogadjuk el Watsont, Holmest, Titániát. Kripke előadásaiban mindez pofonegyszerűnek tűnik, pedig egyáltalán nem az.

Bárány Tibor

Hazudj, ha tudsz!

(Jennifer Mather Saul: Lying, misleading, & what is said. Oxford University Press, 2012)

„Politikusokat, kormánytagokat nem érint az amerikai beutazási tilalom", nyilatkozta Rogán Antal 2014. szeptember 27-én, miután rövid megbeszélést folytatott M. André Goodfrienddel, az Egyesült Államok magyarországi nagykövetségének ideiglenes ügyvivőjével. Rogán a szó szigorú értelmében véve nem hazudott: *kormánytag* valóban nem található az Egyesült Államokból korrupciós vádak miatt kitiltott magyar állampolgárok listáján. *Kormánytisztviselő* annál inkább – mások közt az adóhivatal akkori elnöke. A frakcióvezető arra számított, hogy a „kormánytag" kifejezést az adott kontextusban tágan fogjuk érteni: úgy gondoljuk majd, hogy a kormányzat semmilyen módon sem érintett az ügyben, egyetlen kormányzati szervezet vagy állami hivatal vezetője sem szerepel a listán. Rogán tehát szándékosan valami megtévesztőt mondott; nem *hazudott*, de a megnyilatkozása *félrevezető* volt.

Akárcsak Bill Clintoné, aki a Lewinsky-botrány kirobbanásakor, 1998 januárjában azt állította Jim Lehrernek egy televíziós interjúban, hogy „Nincs viszonyom vele" – és persze mindenki úgy értette a szavait, hogy az elnök azt mondja: nincs és soha nem is volt viszonya a Fehér Ház gyakornokával. (Az eredeti mondat így hangzott: „There is no improper relationship". Később Clinton – meglehetős nyelvfilozófiai érzékenységről téve tanúbizonyságot – megjegyezte, hogy minden az „is" kopula jelentésétől függ. Ha az „is" azt jelentené, hogy „is and never has been", akkor talán valóban valami hamisat állított volna; feltéve, hogy az „improper" jelző helyesen határozza meg viszonyuk jellegét. Az „is" azonban szó szerint csak annyit jelent, hogy „is", és az elnök nem véletlenül használta éppen a jelen idejű alakot.)

Mindkét politikus védekezése kifogástalan: valóban egyikük sem *mondta* azt, amit a hallgatóságuk automatikusan nekik tulajdonított. Mindketten kihasználták, hogy a hallgatók óhatatlanul így fogják értelmezni a szavaikat; de mondani nem mondták, hogy egyetlen kormánytisztviselőt sem tiltottak ki Amerikából, illetve hogy az elnöknek soha nem volt viszonya a gyakornokkal. *Közvetítették* ezeket a jelentéseket, de nem *mondták* ki; *félrevezették* a hallgatóikat, de nem *hazudtak* nekik. Ez természetesen nem jelenti, hogy erkölcsi felmentést érdemelnének. Jogi értelemben talán nem bűnösek, mert a jog gyakran csak a kimondott mondatok szó szerinti jelentésére érzékeny, de megtévesztő viselkedésükért világos erkölcsi felelősséget viselnek. (Clinton esetében nehéz egyértelmű erkölcsi ítéletet hozni; erre később még visszatérek. Rogánénál nincs okunk hezitálni.) A megtévesztés e két fajtáját eltérően ítéljük meg: a félrevezetést általában jóval enyhébb vétségnek tekintjük, mint a hazugságot; a jogszabályok működése valószínűleg ezt az intuíciónkat tükrözi.

Jennifer Mather Saul könyve a hazugság és a félrevezetés különbségéről szól. (Ez az állítás nem hazug, legfeljebb félrevezető.) Miért érdekes a hazugság és a félrevezetés egy nyelvfilozófus számára? Érdekes egyáltalán? Saul szerint nagyon is az. A kortárs nyelvfilozófusok megkülönböztetik a megnyilatkozások során kimondott tartalmat (szakszóval: *what is said*) az egyéb módon kommunikált tartalomtól. A szerző állítása szerint a hazugság a kimondott tartalomhoz kötődik, a félrevezetés pedig a kommunikált tartalomhoz – a kimondott tartalom forgalomban lévő meghatározásai azonban nem felelnek meg a hazugság és a félrevezetés különbségével kapcsolatos intuícióinknak. A probléma drámai: nap mint nap döntéseket hozunk arról, hogy más személyek hazudtak-e vagy csak félrevezetően beszéltek, mi több, ennek alapján erkölcsileg megítéljük a viselkedésüket, sőt magukat a személyeket is, és az ítéleteket az elhangzott mondatok „jelentésére" hivatkozva támasztjuk alá – a „hivatásos" nyelvfilozófia pedig nem kínál megfelelő fogalmakat az elemzéshez.

De haladjunk lépésenként! Először határozzuk meg a hazugság fogalmát:

> Hazugság: Ha a beszélő nem követ el nyelvi hibát, nem botlik meg a nyelve, megnyilatkozása nem metaforikus vagy ironikus, és nem tartalmaz hiperbolát, akkor a következő esetben igaz az, hogy hazudott: ha (1) azt mondta, hogy P; (2) úgy gondolta, hogy P hamis; (3) úgy tekintette, hogy az adott helyzetben kezeskednie kell a mondottak igazságáért.

A kiinduló feltevésre azért van szükség, hogy kizárhassuk azokat az eseteket, amikor a beszélő akaratán kívül mond valami hamisat, mert megbotlik

a nyelve, vagy nem ismeri egy szó jelentését; illetve a figuratív nyelvhasználat bonyolult eseteit. (Saul rokonszenvesen elismeri: ezzel a kényelmes feltevéssel indokolatlanul rövidre zárta a probléma tárgyalását...) Az (1) kikötés szerint a hazugság a nyilvános megszólalás területéhez tartozik. Nincsenek ki nem fejezett, „belső" hazugságok. (Bár Saul nem beszél róla, a saját magunknak „mondott" hazugságokat valószínűleg így modellezhetjük: ilyenkor a személy magát gondolatban megkettőzve eljátssza, hogy a társalgás során az egyik énje hazudik a másiknak. De ez elég valószínűtlen leírás. Jobban járunk, ha az önbecsapás jelenségét nem a hazugság fogalma révén próbáljuk megragadni.)

A (2) kikötés szerint a kifejezett tartalomnak nem kell hamisnak lennie; bőven elég, ha a beszélő hamisnak gondolja. Tegyük fel, hogy Orbán János Dénes azt állítja: nem ő döntött az idei József Attila-díjasok személyéről; és bár ő úgy tudja, hogy ő döntött, a kormányzati kultúrpolitika szeszélyei folytán mégsem az ő döntése állt a háttérben, hanem Szőcs Gézáé. Intuíciónk szerint ebben az esetben Orbán János Dénes hazudott – akkor is, ha tudtán kívül a világ igazzá tette a megnyilatkozását. Vagy mégsem? Saul elismeri: a hétköznapi intuíciónk nem ad egyértelmű útmutatást a kérdésben. Aki úgy gondolná, hogy Esterházy Péternek van igaza, tudniillik hogy „Kutya nehéz úgy hazudni, ha az ember nem ösmeri az igazságot", azaz hazudni csak hamis tartalmakkal lehet, az a (2) kikötést cserélje ki erre: „joggal gondolta, hogy P hamis" (vagy egészítse ki ezzel: „... és P valóban hamis").

A (3) kikötésben várakozásainkkal ellentétben nem a megtévesztés szándéka szerepel. Saul – a hazugság szakirodalmának számos szerzőjével ellentétben – úgy gondolja, hogy a hazugságnak nem feltétele, hogy a beszélő a megtévesztés szándékával mondja ki a mondatot. Gondoljunk csak a megfélemlített tanú esetére, akiről felvétel készült a gyilkosság helyszínén: tudja, hogy senkit nem fog megtéveszteni a „Nem láttam a gyilkosságot" megnyilatkozással, ez nem is áll szándékában, egyszerűen csak nem akar terhelő vallomást tenni, mert el akarja kerülni a nagy hatalmú bűnszervezet bosszúját – intuícióink szerint az ilyen tanú egyértelműen hazudott a bíróság színe előtt. Vagy gondoljunk egy kifejlett illiberális demokráciára, amelyben az állampolgárok ugyanazokat a hazug politikai szlogeneket ismételgetik: pontosan tudják, hogy senkit nem tévesztenek meg a mondataikkal, nem is akarnak ilyet tenni – de ettől még nem

szívesen mondanánk, hogy maguk a szlogenek ne lennének hazugak. (A totalitárius államoknak éppen az az egyik legszörnyűbb jellemzőjük, jegyzi meg Saul, hogy az állampolgárokat *hazugságra kényszerítik*.) A hazugság nem a megtévesztés szándékán áll vagy bukik, hanem azon, hogy a beszélő úgy tekint-e a saját magára az adott helyzetben, mint akin számon kérhető a mondottak igazsága, mint aki felelősséggel tartozik azért, hogy igazat mondjon. Röviden: mint akiről a többiek feltételezik, hogy kezeskedik az elhangzottak igazságáért.

És miért kell a kikötés szerint *a beszélőnek úgy gondolnia*, hogy ilyen helyzetben van – miért nem elég azt mondanunk, hogy egyszerűen ilyen helyzetben van? Tegyük fel, hogy egy személy két felkérést kap: tartson politikai beszédet a kormánypárt parlamenti frakciójának tagjai előtt, és adjon elő egy politikusokat kifigurázó performanszt egy humoros esten. Aztán annak rendje és módja szerint minden összekeveredik: főhősünk nem tudja, hogy éppen melyik közönség előtt szerepel. Egy biztos: politikustársait szeretné megtéveszteni, a kabaré közönségét pedig el akarja szórakoztatni a megtévesztő viselkedés kifigurázásával. Ha azt hiszi, hogy a kabaré közönsége előtt beszél, de valójában a politikustársai előtt szónokol, szívünk szerint nem mondanánk, hogy hazudik – tehát a hazugsághoz nem elégséges, hogy (a fenti [1] és [2] feltétel teljesülése mellett) a beszélő szavai olyan kontextusban hangozzanak el, amelyben a beszélőn számon kérhető az elmondottak igazsága. Másfelől pedig ha a beszélő azt hiszi, hogy komoly közönség előtt adja elő a monológját, és fogalmaz meg körmönfontan hamis állításokat, miközben a kabaré közönsége előtt szónokol, intuíciónk szerint egyértelműen hazugsággal van dolgunk (legfeljebb, hála istennek, nem járt sikerrel a megtévesztés) – tehát a hazugság kizárásához nem elégséges, hogy a megnyilatkozás „komolytalan" szituációban hangozzék el.

A továbbiakban csupán a legegyszerűbbnek tűnő (1) feltételről lesz szó. Mit jelent, hogy a beszélő *azt mondta, hogy* P? A megnyilatkozás teljes jelentéséből melyik mozzanatok tartoznak a *kimondott* tartalom szintjéhez? Ha a kimondott jelentéstartalmak kérdéséről van szó, a nyelvfilozófusok kiindulópontja Herbert Paul Grice elemzése: „A *mond* szóval hozzávetőleg az elhangzott szavak, az elhangzott mondat konvencionális jelentésére szeretnék utalni." (*Tanulmányok a szavak életéről*, Márton Miklós fordítása, Gondolat, 2011.) Saul szerint Grice azért nem azonosítja a

kimondott tartalmat egy az egyben a konvencionális jelentéssel, mert a konvencionális jelentésnek vannak olyan mozzanatai, amelyek nem tartoznak a kimondott tartalomhoz – jelesül azok a mozzanatok, amelyek nem befolyásolják a mondat igazságértékét. (Ilyenek például az úgynevezett konvencionális implikatúrák: „Béla kritikus, de gyakran olvas kortárs világirodalmat" – a „de" szócska a jelentése révén ellentétet implikál a két tagmondat tartalma között, ám nem befolyásolja a teljes mondat igazságértékét, így nem része a kimondott tartalomnak.)

Grice négy évtizeddel ezelőtt még nem vetett számot azzal, hogy a megnyilatkozás kontextusa hány és hányféle módon képes befolyásolni a közvetített tartalmat. Kis túlzással szólva: a kortárs nyelvfilozófia legtöbb vitája arról szól, hogy mely kontextuális jelentésmozzanatok tartoznak a *kimondott tartalom* szintjéhez, és melyek nem. Ezek a viták olykor nehezen áttekinthetők, mert a szerzők újabb és újabb terminusokat vezetnek be a jelenségek leírására és osztályozására, illetve a szokástól eltérően használják a forgalomban lévő terminusokat. Saul igyekszik rendet vágni a káoszban: a lehető legtakarékosabb elemzést kínálja – akár a kontextuális jelentésmozzanatok fajtáiról, akár a *kimondott tartalom* meghatározásairól van szó.

A számunkra érdekes kontextuális jelentésmozzanatokat két csoportba sorolhatjuk. Amikor egy társalgás során elhangzik az a mondat, hogy „Árpád készen áll", mindig a kontextus határozza meg, pontosan mit is állít a beszélő Árpádról: hogy készen áll egy ibizai nyaralásra, egy plakátkampány megszervezésére, vagy egy újabb ingatlan megvásárlására. Ezeket Saul a *kontextuális kiegészítés* [*completion*] eseteinek nevezi. Amikor elhangzik az a mondat: „Megházasodtak és gyerekük született", akkor csak a kontextus ismeretében tudjuk eldönteni, hogy a tagmondatok sorrendje időbeli sorrendet is jelöl-e (általában igen, de nem minden esetben) – ha igen, akkor a szó szerinti jelentés *kontextuális bővítésével* [*expansion*] van dolgunk.

A kimondott tartalom *szigorú* elemzései mindenfajta kontextuális jelentésmozzanatot szeretnének kizárni a kimondott tartalomból. (Ilyen szűk fogalom például Kent Bach, Emma Borg vagy a Herman Cappelen - Ernie Lepore szerzőpáros „szemantikai tartalom"-fogalma.) Ezek az elemzések biztosan nem felelnek meg a mi céljainkra. A hazugságot a kimondott tartalom szintjén szeretnénk lokalizálni – lásd a fenti (1)

kikötést –, a félrevezetést pedig a különböző kontextuális jelentésmozzanatokhoz szeretnénk kötni. Ha annyira szűken fogjuk fel a kimondott tartalmat, ahogyan a szigorú elemzések teszik, azt kell mondanunk: bizonyos esetekben (például a kiegészítéses esetekben) a beszélők önmagukban a mondatok révén *nem is fejeznek ki teljes propozíciót*, teljes gondolatot, így a kimondott tartalomnak nem lehet igazságértéke, tehát ezekkel a mondatokkal nem lehet hazudni. Ami nyilvánvaló tévedés: hazudhatom öt perccel a reggeli indulás előtt, hogy *Készen vagyok*. Intuíciónk szerint ezzel a mondattal teljes értékű hazugságot fejeztem ki: azt *mondtam*, hogy készen vagyok, miközben nem voltam készen. (Saul részletesen megmutatja, miért nem segít a problémán, ha Borghoz és a Cappelen–Lepore szerzőpároshoz hasonlóan azt feltételezzük, hogy minden látszat ellenére az ilyen mondatok is teljes propozíciót fejeznek ki. Röviden: ebben az esetben a *Nincs viszonyunk* mondattal *pontosan ugyanazt mondaná* az az ember, aki hazudik, és az, aki igazat beszél – ami nyilvánvalóan abszurd feltevés. Mint ahogy az sem járható út, ha a kontextuális kiegészítésre szoruló mondatokat szintaktikailag hiányosnak tekintjük, mint teszi ezt Robert Stainton vagy Jason Stanley. A szintaktikai ellipszishez ugyanis arra lenne szükség, hogy a hiányzó elem korábban már megjelenjen a közvetlen nyelvi környezetben, az előző mondatok valamelyikében, ám számos olyan példát alkothatunk, amelyben hiányzik az előzmény.)

De nézzük a másik végletet! Azok a szerzők, akik a kimondott tartalom *korlátozatlan* fogalmával dolgoznak, mindenfajta kontextuális jelentésmozzanatot a kimondott tartalom részének tartanak – nem csupán a kiegészítés és kibővítés révén előállt mozzanatokat, de a leginkább helyzetfüggő társalgási implikatúrákat is. (Például amikor azt állítom egy regényről, hogy jelentős tudós műve, és ezzel az adott helyzetben azt implikálom: irodalmi értelemben rossz véleményem van róla.) A kimondott tartalom korlátozatlan fogalma – lásd ismét csak a Cappelen–Lepore szerzőpáros 2005-ös könyvét, vagy Charles Travis 1996-os és John R. Searle 1978-as cikkét – nem felel meg a céljainkra: ha *minden* kommunikált jelentéstartalom a kimondás szintjéhez tartozik, nem tudunk különbséget tenni hazugság és félrevezetés között.

A legígéretesebbnek a kimondott tartalom *korlátozott* fogalmával dolgozó elemzések tűnnek. (Lásd például a relevanciaelmélet szerzőinek – Dan Sperber, Deirdre Wilson, Robyn Carston – „explikatúra"-fogalmát;

Kent Bach „implicitúráját"; François Recanati „kimondott tartalmát" stb.) Ezek az elemzések megengedik, hogy a kontextuális kiegészítés és bővítés révén megjelenő tartalmak a kimondott tartalom részévé váljanak. Ezzel valóban elkerülhetjük a fenti problémákat. Jelentkeznek azonban másfélék. Tegyük fel, hogy azt mondom: „Még egyet-kettőt hördült a motor, majd leállt." Ha éppen a reggeli autós kalandomról számolok be – mondjuk azzal a felvezetéssel, hogy „Képzeljétek, az a hulladék már megint kibabrált velem" –, mindenki úgy fogja érteni, hogy a motor tönkremeneteléről beszélek, azaz a mondat kibővül egy további jelentéselemmel: „hirtelen [végleg] leállt". Képzeljük el, hogy helyzet a következő: bár valóban úgy láttam, hogy a motor tönkrement, távozásom után két perccel valamelyik családtagom zökkenőmentesen beindította az autót az otthon hagyott slusszkulccsal. Intuíciónk szerint ebben a helyzetben akaratomon kívül félrevezetően fogalmaztam: azt sugalltam, hogy a motor tönkrement, ezzel nem szándékosan megtévesztve a hallgatóimat – mindazonáltal igazat mondtam. (Utólag ugyanezzel a mondattal számolnék be az eseményekről, legfeljebb a felvezetést változtatnám meg.) Ha viszont a kimondott tartalom korlátozott fogalmát alkalmazó elemzéseket használjuk, azt kell mondanunk: akaratomon kívül valami hamisat állítottam. Ez pedig ellentmond az intuíciónknak.

Saul szerint a probléma megoldása rendkívül egyszerű: a kimondott tartalom olyan fogalmára van szükségünk, amely a kontextuális kiegészítés hatásait is magában foglalja, de hiányoznak belőle a kontextuális bővítés révén létrejövő jelentéselemek. A szerző a következő kritériumot javasolja a kimondott tartalom meghatározására: Egy kontextuális jelentéselem csak akkor része a kimondott tartalomnak, ha nélküle S-nek nem lenne olyan szemantikai tartalma, amely igazságértékkel rendelkezhet. Így a kecske is jól lakik, és a káposzta is megmarad: biztosítottuk, hogy a beszélő teljes, igazságértékkel bíró propozíciókat mondjon ki a megnyilatkozása révén, amire a hazugság meghatározásához volt szükségünk – és a félrevezetés hatókörébe utaltuk az összes többi kontextuális jelentésmozzanat révén előálló (szándékosan) hamis propozíciót, ahogy intuitív ítéleteink megkívánták.

A kötet második felében a szerző elhagyja a nyelvfilozófia területét, és a hazugság és megtévesztés etikai kérdéseire koncentrál. Általában úgy gondoljuk: ha minden körülmény azonos, nagyobb morális vétséget követ

el, aki hazudik, mint aki tudatosan félrevezet valaki mást; a sikeres hazugság morális értelemben rosszabb, mint a sikeres félrevezetés. Saul szerint ez nincs így, az intuíciónk megtéveszt minket.

Hogyan lehetne alátámasztani, hogy a megtévesztés egyik fajtája jobb (vagy legalábbis kevésbé rossz) a másiknál? Hogyan igazolhatnánk, hogy a megtévesztés két módozata között morális szempontból különbséget kell tennünk? Például úgy, ha azt állítjuk: a beszélőnek *kötelessége* igazat mondani, ám ezután már nem az ő *felelőssége*, hogy a hallgatók hogyan értelmezik a megnyilatkozását (MacIntyre). A hallgatók *joggal várják el*, hogy a beszélő igazat mondjon, de ez a jog *nem terjed ki* a további közölt tartalmak igazságára (Chisholm–Feehan). Az igazmondás a beszélő felelőssége, a következtetések levonása az igaz megnyilatkozások alapján viszont a hallgatóké (Adler). Vagy óvatosabban fogalmazva: míg a hazugság esetében egyedül a beszélő felelős a negatív következményekért, a félrevezetés esetén ez a felelősség osztott, hiszen a kommunikált jelentés közös erőfeszítés eredményeképpen jött létre a társalgás során.

Saul szerint semmilyen módon nem lehet igazolni, hogy a pusztán kommunikált tartalmakért bármivel is kevesebb felelősséget viselne a beszélő, mint a kimondott tartalmakért. Elvégre tudatosan keltett hamis meggyőződéseket a hallgatókban: körültekintően megválogatta a szavait, kiszámította, hogyan alakítja át a megnyilatkozás jelentését a kontextus – egyszóval hideg fejjel kihasználta a kommunikációs helyzet sajátosságait. Miért gondolnánk, hogy a megtévesztés tilalma kizárólag az egyszerű hazugságokra vonatkozna, a komoly erőfeszítést igénylő, bonyolult félrevezetésekre nem? Tény, hogy a hallgató vonja le a félrevezető következtetéseket, így részben okságilag felelős a megtévesztésért – ám ez természetesen szemernyit sem javít a beszélő cselekvésének morális megítélésén. (Az áldozat időnként részlegesen okságilag felelős a vele történtekért, ez mégsem teszi jogossá az áldozathibáztatást.)

Mindebből persze nem következik, hangsúlyozza Saul, hogy a hazugság és a félrevezetés megkülönböztetésének ne lenne morális jelentősége. Hazudni semmivel sem jobb vagy rosszabb, mint félrevezetni – de adott esetben nagyon sokat elárulhat a személyről, hogy a hazugságot vagy a félrevezetést választja. A döntés segíthet megrajzolni a cselekvő *morális karakterét*. Mit árult el Bill Clintonról, hogy az elnök félrevezetően fogalmazott az egykori viszonyával kapcsolatban? Ellenfelei szerint az erkölcs-

telen politikus ezzel az alattomos húzással megpróbált kibújni a hazugság és a hamis tanúzás felelőssége alól. Clinton hívei (és a szerző) szerint épp ellenkezőleg, valami nagyon jó dolog derült ki az elnökről: a méltatlan politikai támadások keresztüzében, szorult helyzetében is olyan fontosnak tartotta az igazmondást, hogy tudatosan elkerülte a hazugságot, és a megtévesztés kevésbé súlyos változatát választotta. Tévedett, mert a félrevezetés önmagában semmivel sem jobb a hazugságnál – de döntése sokat elárult az igazsághoz fűződő viszonyáról.

Saul remek könyvét részletes esettanulmányok zárják, mintegy megerősítve a kötet legfőbb tanulságát: a nem kívánt mellékhatások elkerülése érdekében megtévesztés előtt konzultáljon nyelvfilozófusával, etikusával!

Mátyási Róbert

Egyenes beszéd, rakoncátlan szavakkal

(Diana Raffman: Unruly words. A study of vague language. Oxford University Press, 2014)

Első ránézésre az egyenes beszéd egyértelműen jobb, mint a bizonytalanság, utalgatás, homályosság vagy a kétértelműség. Aki tisztán fogalmaz, az érthető – mindenki más érthetetlen, vagy elsődlegesen nem is kommunikációs szándékkal beszél. A demagóg közszereplőnek vagy a manipulatív sajtóterméknek hasznos a nyelvi tisztázatlanság; a jószándékú hétköznapi beszélő tisztán fogalmaz. (A „tisztázatlan” [*vague*] fordítási javaslatért köszönet illeti Tóth Olivér Istvánt.)

De az egyenes beszéd fogalma nem zárja ki, hogy számos kifejezést *éppen azért* használjunk, mert azok bizonyos értelemben tisztázatlanok. Legalábbis ezt támasztja alá a mindennapi nyelvhasználatunk rugalmassága. Sokszor alkalmazunk tisztázatlan, bizonytalan kifejezéseket, mert azok révén értethetjük meg magunkat a legjobban. Diana Raffman könyvének fő mondanivalója: az eddigi tudományos gyakorlattal szemben jóval nagyobb figyelmet kellene fordítanunk az elmosódott határú kifejezések sikeres, kompetens, és precíz használatára. (A szerzőt követve az „elmosódott határú” [*vague*] kifejezéseket a „tisztázatlan” [szintén *vague*] kifejezések speciális eseteként kezelem [23]. A tisztázatlan kifejezések közé szinte bármiféle nyelvi elem tartozhat: lehetnek igék [„fut”] és határozószavak [„mindig”] is – míg az elmosódott határú kifejezések jellemzően melléknevek [„magas”] és főnevek [„bucka”].)

Vegyük például a „magas” szavunkat. Hogy ki magas, anélkül is eldönthető, hogy tisztáznánk, pontosan hol húzódik a határ „magas” és „nem magas” között. Sőt a valóságban nem is vagyunk képesek egyértelműen meghatározni, hogy valaki *ténylegesen* pontosan hány centiméter felett számít magasnak. Még akkor sem, ha pontosan tudnánk, kik a magas személyek a világban és kik nem, és összemérnénk őket egymással. Abban egyetérthetünk, hogy a 190 centiméter magasnak számít, és hogy az annál csak kicsit alacsonyabb ember még mindig magasnak számít. Aki 100 centiméteres, az viszont már egyértelműen nem magas – de nincs

olyan határ, amelyre hivatkozva a magas és nem magas személyek élesen és egyértelműen különválaszthatók lennének egymástól. Valahol 190 centiméter alatt még határesetekkel is számolnunk kell: 175 centiméter magasnak számít? Attól függ!

Épp így nincs éles különbség „piros" és „nem piros", „okos" és „nem okos", vagy „sima" és „domború" között. Az elmosódott határú kifejezések ellentétes párokat alkotnak – anélkül, hogy a párosok tagjai tisztán elkülöníthetők lennének egymástól. De épp emiatt többé-kevésbé önkényesen újabb és újabb elmosódott határú fogalmakat illeszthetünk az ellentétes párok közé. Például nincs egyértelmű szabály arra nézve, mi a különbség „piros" és „határeset piros" és „határeset nem piros" és „nem piros" között.

Mindemellett a hétköznapi társalgások során el szoktuk fogadni, ha valaki önkényesen kijelöli e kérdéses fogalmak határait. Például egyet tudunk érteni abban, hogy a 175 centiméter legfeljebb csak határeset, azaz ez a testméret nem számít egyértelműen magasnak. De ez nem zárja ki, hogy megegyezzünk magunk között: a 175 centimétert önkényesen úgy kezeljük, legalábbis egy ideig és adott cél érdekében, mint a magasság alsó határát – azaz olyan határként, amely élesen elválasztja egymástól a magas és a nem magas embereket. A legérdekesebb, hogy ebben az esetben legtöbbször úgy gondoljuk, hogy ténylegesen az adott kifejezést használjuk, azaz a megállapodás érdekében nem változtattuk meg gyökeresen a kifejezés jelentését.

Az elmosódott határú kifejezések tehát nem azért tisztázatlanok, amiért a bizonytalan, homályos beszéd vagy nyitott jelentésű kifejezések. Például az olyan kifejezések, mint a „Pécs és Budapest között" vagy „a múlt héten" élesen elhatárolhatók más kifejezésektől, de nem világos, hogy – éles határok ide vagy oda – pontosan mit is értünk rajtuk. Például a „múlt héten" kifejezést használva nem egyértelmű, hogy azon melyik múlt heti napot értjük. (Érthetjük rajta az egész múlt hetes időintervallumot, de akár egy tetszőleges pillanatot is.) A zagyván fogalmazó politikus, a nyitott mondatokkal operáló gyűlöletkampány vagy a hangzatos szlogeneket harsogó internetes megmondóember zavaros vagy bizonytalan értelmű mondatokat használ, de nem azért, mert ezek a mondatok elmosódott határú kifejezéseket tartalmaznának. Az elmosódott határú kifejezésekkel alkotott mondatoknak nem kell bizonytalannak lenniük: más értelemben nyitott a „piros pulóver" kifejezés, mint a „felhígítja a kultúrát" vagy a „találd meg

önmagad" szerkezetek. Az első esetben csak az nem tisztázott, pontosan mikortól nem számít a pulóver színe határesetnek vagy nem pirosnak (vagy pulóvernek és nem pulóvernek). A második esetben viszont az nem tisztázott, és talán nem is tisztázható pontosan, milyen értelemben akarta a beszélő az összetevő kifejezéseket használni, és mit is jelent a kifejezés összességében – valószínűleg mindkét példa feloldhatatlan képzavar. Továbbá az elmosódott határú kifejezések nem kétértelműek: a „magas" szó nem azért tisztázatlan, amiért például a „zebra" kifejezést más és más jelentésében útjelzésekre és állatokra is használhatjuk.

Összefoglalva: az elmosódott határú kifejezések további és további önkényes fogalmi elkülönítéseket engednek meg, és a kompetens beszélők és hallgatók általában elfogadják, ha egy önkényes határt ideiglenesen éles határnak tekintünk. Diana Raffman szerint ezekre a nyelvi megfigyelésekre támaszkodva megmagyarázhatjuk a kifejezések elmosódott határa és a precíz nyelvi jelentés szemantikai viszonyát, és ezek alapján feloldható az elmosódott határú kifejezések nyelvfilozófiai problémája is.

Vegyük például az elmosódott határú kifejezések népszerű ismeretelméleti magyarázatát. (Ehhez lásd Timothy Williamson *Vagueness* [Routledge, 1994] című könyvét, és a mind a mai napig tartó vitát.) E szerint a kifejezések minden látszat ellenére éles határokkal rendelkeznek – de mi nem vagyunk képesek megmondani, hogy bizonyos kifejezéseink esetében hol húzódnak ezek a határok. Például azért, mert a nyelvi kifejezéseink pontos értelme olyan komplex nyelvi, kontextuális és történeti változókon múlik, amelyek számunkra felfoghatatlanok vagy hozzáférhetetlenek. Mivel nem tudjuk, hol húzódik a pontos határa szavaink alkalmazhatóságának, az elmosódott határú kifejezéseink használatával kapcsolatban megengedők vagyunk – akkor is, ha elképzelhető, hogy néha ténylegesen hibázunk. Ez mind szép és jó; az emberi korlátoltságot büszkén felvállaló, szerény elméletekkel szemben senkinek nincs semmilyen kifogása. De vajon biztosan nem tudjuk megmagyarázni az elmosódott határ fogalmát anélkül, hogy megismerhetetlen éles határokat feltételeznénk? Raffman szerint igenis meg tudjuk: a kifejezések határainak elmosódottsága nem a nyelvi ismereteink korlátoltságára mutat rá, hanem fontos részét képezi a hétköznapi nyelvi eszköztárunknak.

Ahogy említettem, Raffman szerint a rivális elméletek elkövetnek egy komoly hibát: az elmosódott határ pozitív tulajdonságaival szemben (ru-

galmasság stb.) annak problematikus elemeire koncentrálnak. Vegyük például a jól ismert Szóritész-paradoxont. (A témáról magyarul lásd R. M. Sainsbury *Paradoxonok* [fordította: Csaba Ferenc, Typotex Kiadó, 2012.] című könyvének második fejezetét.)

(1) A 190 centiméteres személy magasnak számít.

(2) Ha *x* magas, akkor az 1 milliméterrel alacsonyabb személy is magasnak számít.

(3) Tehát az 1 milliméteres személy is magasnak számít.

Az érvelés szerint, ha a 190 centiméteres ember egyértelműen magasnak számít, és az is igaz, hogy 1 milliméter nem tehet különbséget magas és nem magas személyek között, akkor a gondolatmenetet újra és újra alkalmazva arra jutunk, hogy egy 1 milliméteres ember is magasnak számít (vagy annak számítana, ha létezne ilyen ember), hiszen a 2 milliméteres is magasnak számít, és így tovább. Noha a (2) premissza igaznak tűnik, hiszen tényleg elég rugalmas a határ a között, hogy valaki magas vagy nem magas, a konklúzió egyértelműen hamis: az 1 milliméteres ember *nem* számít magasnak. Raffman úgy gondolja: az a tény, hogy általában megengedők vagyunk az elmosódott határú fogalmakkal szemben, még nem jelenti azt, hogy az elmosódott határ fogalma lényegileg paradoxikus lenne. Ideális esetben egy jó elmélet megmutatja, hogy a paradoxon csak látszólagos, és nem a beszélt nyelvünk lényegi eleme.

A pozitív elméletekre rátérve: számos szerző szerint a kifejezések elmosódott határát a társalgási kontextus finomhangolja. Például mást tekintünk magasnak attól függően, hogy épületekről beszélünk vagy óvodásokról. Viszont a kontextus nem szünteti meg teljesen a határok elmosódottságát. Akkor sem határozzuk meg teljesen, hogy mi a milliméterpontos határ magas és nem magas között, ha tisztázzuk, hogy csak a Toronto Raptors kosárlabdacsapat jelenlegi játékosairól beszélünk, és tudjuk, hogy pontosan ki számít magasnak ezen a kontextuson belül és ki nem.

Raffman szerint ennek ellenére fontos megértenünk az elmosódott határú szavak kontextusfüggőségét – akkor is, ha a határok elmosódottsága teljes egészében nem csak a kontextuson múlik. A kontextusfüggőség alapesete az indexikalitás. (Az indexikalitásról lásd David Kaplan klasszikus írásait a J. Almog, J. Perry és H. Wettstein által szerkesztett *Themes from Kaplan* [Oxford University Press, 1989] című kötetben.)

Vegyük például az „itt” kifejezést a következő mondatban: „Itt vagyok.” A mondat mást jelent, ha Budapesten mondom, és mást, ha Szarajevóban. De emellett a mondat jelentése természetesen nem teljesen más a két esetben. Ezt veszi alapul az indexikus kifejezések standard elmélete, mely szerint az indexikus jelentés egy stabil és egy rugalmas összetevőből áll. A stabil rész az indexikus kifejezés konvencionális jelentése – ez a kifejezés úgynevezett *karaktere*. Például az „itt” kifejezés karaktere hozzávetőleg így foglalható össze: „az a függvény, amely a kontextuson belül megadja a beszélő helyét”. A karaktert természetesen nem ebben a formában, szó szerint akarjuk kifejezni, azaz az elmélet szerint az „itt vagyok” szándékolt jelentése nem egyenlő azzal, hogy „az a függvény vagyok, amely a kontextuson belül megadja a beszélő helyét”. A kifejezés konkrét *tartalmát* a kifejezés jelentésének rugalmas összetevője adja meg. Az „itt” kifejezés karaktere egy függvény, amely kiválasztja a beszélő helyét az adott kontextuson belül – ez utóbbi pedig a kifejezés konkrét tartalma. Tehát amikor Budapesten mondom ki, hogy „itt vagyok”, akkor a legtöbb kompetens beszélő úgy érti a mondatomat, hogy „Budapesten vagyok”, mivel a kompetens beszélők ismerik az „itt” kifejezés karakterét, és képesek a karakter alapján azonosítani a kifejezés tartalmát, ami ebben a kontextusban Budapest.

Az elmosódott határú kifejezések jelentése Raffman szerint részben hasonló az indexikusokéhoz. Az elmosódott határú kifejezéseknek is mindig van stabil és rugalmas összetevője. A kifejezés konkrét tartalmát a stabil összetevő és a kontextus együtt adja meg. Például a „gazdag” kifejezés stabil összetevője úgy foglalható össze, hogy „pénzügyileg relatíve jól áll”. De hogyan áll elő a konkrét tartalom az egyes társalgási helyzetekben?

Nagyon fontos különbség, hogy míg az indexikus kifejezések stabil összetevője egy függvény, amely szó szerint nem része a tartalomnak (azaz csak karakter), addig az elmosódott határú kifejezések konvencionális értelme igenis része a kifejezés adott tartalmának egy adott kontextuson belül. Tehát az „itt” kifejezést használva a hétköznapi életben nagyon ritkán értünk a kifejezésen valamilyen függvényt – már persze a nyelvfilozófiai és a nyelvészeti kontextuson kívül –, amikor viszont gazdagságról vagy magasságról beszélünk, a kifejezésen mindig nagyjából azt értjük, hogy „relatíve jól áll” vagy „vertikálisan nagy” egy bizonyos kontextuson belül (78).

A második fontos különbség, hogy az indexikusokkal szemben az elmosódott határú kifejezések tartalmát nagyrészt a beszélői szándék alapján határozzuk meg. Vegyünk egy látványos példát! Tegyük fel, hogy Budapesten vagyok, és az „itt van a Brooklyn-híd" kifejezést használva azt szeretném kifejezni, hogy a Brooklyn-híd New Yorkban van. Miért nem meglepő, hogy senki sem érti, miről beszélek? Azért, mert az „itt" kifejezést használva nem tudjuk megértetni magunkat másokkal, ha a kifejezéssel nem a beszélő tényleges helyére akarunk utalni. (Ez alól fontos kivétel, amikor egyértelmű, hogy egy másik beszélőt vagy helyzetet idézve használjuk az „itt" szavunkat.) Az „itt" kifejezés karaktere tehát többnyire nem a beszélő szándékaira támaszkodva adja meg a kifejezés tartalmát. Ezzel szemben az elmosódott határú kifejezések tekintetében a beszélői szándék relevánsabb, mint a kontextus egyéb elemei.

Raffman ezt a következő példán mutatja meg (85): tegyük fel, hogy Roger borzalmas golfozó, de kiváló teniszjátékos. Miközben Roger a golfütőjével szerencsétlenkedik, valaki azt mondja nekem, hogy „Roger szörnyen játszik". De tegyük fel, hogy mivel a gondolataim elkalandoztak, én Roger legutóbbi elsöprő teniszgyőzelmére gondolok, azt válaszolom, hogy „szerintem Roger fenomenálisan jó". Ha nem vennénk tekintetbe a beszélői szándékokat, akkor a kijelentést mindenki úgy értené, hogy szerintem Roger bukdácsolása golfozás közben fenomenális teljesítmény. De én *úgy értettem*, hogy Roger kiváló teniszező.

Amikor a beszélő elmosódott határú kifejezéseket használ, szándékai szerint – a társalgás kommunikációs céljait figyelembe véve – a többi résztvevő számára egyértelmű, hogy a kifejezést melyik értelemben használja. Tehát a „magas" kifejezést (annak stabil értelmében) érthetjük lazán, például csak ismert épületeket tekintve, vagy nagyon specifikusan, például a jelenleg a beszélővel egy szobában tartózkodó 27 éves, barna hajú, kávéjukat feketén szerető filozófusok kontextusában.

A harmadik és legfontosabb különbség az elmosódott határú kifejezések tartalmával kapcsolatos. Ahogy fentebb említettem, a kontextus tisztázása, úgy tűnik, nem feltétlenül szünteti meg a kérdéses kifejezések határának elmosódottságát. Raffman szerint az elmosódott határú kifejezések egyik lényegi tulajdonsága, például az indexikusokkal szemben, hogy bármennyire alaposan tisztázzuk is a kontextust és ezen belül a releváns beszélői szándékokat, az alkalmazhatóságuk pontos határa némiképp önkényes marad (170). Raffman elméletének központi eleme, hogy az elmosódott határú szavak nem adják meg magukat egy úgynevezett *alkalmazási skálának*, tehát minden esetben több tetszőleges fogalmi kiterjesztés áll a beszélők és hallgatók rendelkezésére. A szerző szerint ezt a rugalmasságot nem vagyunk képesek egyszer és mindenkorra, azaz nem csupán önkényesen tisztázni – viszont a hétköznapi kommunikációs céljaink eléréséhez ez nem is szükséges.

Az alkalmazási skálák önkényesen kijelölhető végpontokat tartalmaznak, és nem rögzítenek éles határokat két ellentétes predikátum között. Vegyük a következő példát. A „gazdag" kifejezés használata során tisztázhatjuk, hogy az USA-ban élő, 40 és 60 életév közötti, 2001-ben meghatározott jövedelemmel bíró, középosztálybeli személyekre gondolunk. A „gazdag" kifejezés alkalmazási kritériumait tehát tisztázhatjuk a beszélői szándékok alapján – de a továbbra is releváns specifikus alkalmazási skálák között van, amely 150 ezer dollárnál áll meg, és van, amely 145 ezernél, van, amely 130-nál, és így tovább (lásd az illusztrációt). Tehát a „gazdag" alatt sosem pusztán egyetlen specifikus alkalmazási skálát értünk, hiszen minden egyes alkalmazási skála egy önkényesen kijelölt ponton zárul le.

$200,000.....$150,000
$200,000.....$149,999
$200,000.....$145,050
$200,000.....$135,000
$200,000.....$133,000
$200,000.....$130,100
$200,000.....$127,240
$200,000.....$125,000
$200,000.....$120,000
$200,000.....$111,003

A „gazdag" szó alkalmazási skálái az USA-ban, középosztálybeli fizetés alapján, 40 és 60 életév között, 2001-ben

Míg a kontextust a beszélő szándéka határozza meg, a beszélői szándék a tényleges alkalmazási skálákat közvetlenül nem befolyásolja. A legtöbb

esetben több releváns és elfogadható alkalmazási skála van, mint amennyit egy átlagos beszélő képes felfogni. Ettől függetlenül *megengedhető* a kompetens beszélők és hallgatók számára, hogy az egyik tetszőleges alkalmazási skálán túl ne vegyék figyelembe a további skálákat. Raffman szerint az elmosódott határú kifejezések kompetens használatához hozzátartozik, hogy képesek vagyunk elfogadni az önkényes döntéseket azt illetően, mely skála számít és mely skála nem.

Raffman elmélete alapján tehát az elmosódott határú fogalmaknak az a lényegi jellemzője, hogy kompetens használatuk rugalmasságot ír elő. Az ismeretelméleti magyarázattal szemben Raffman elmélete azt állítja: az elmosódott határú kifejezések létezése és használata nem az emberi elme korlátoltságának tudható be. Az elmosódott határú kifejezések – a szerző kifejezésével élve – *rakoncátlanok*, azaz nem hozhatunk örök érvényű döntéseket az alkalmazhatóságukkal kapcsolatban, és éppen emiatt használjuk őket nap mint nap.

Vegyük észre, hogy Raffman elmélete kézenfekvő magyarázatot nyújt a Szórítész-paradoxonra is. A paradoxon fő premisszája szerint ha *x* magasnak számít, akkor az 1 milliméterrel alacsonyabb személy is magasnak számít. A paradoxon fő premisszáját látszólag nem ássa alá semmi más, csak az, ha a valóságban a „magas" kifejezésnek éles határai lennének. Még ha feltételezzük is, hogy a beszélői szándékot maximálisan tisztázhatjuk, a fő premissza továbbra is meggyőző marad, és nem vagyunk képesek megállítani a paradox érvelést, amely egyértelműen hamis állításokhoz vezet. Raffman elmélete szerint ezzel szemben a premissza csupán azt fejezi ki, hogy minden alkalmazási skála önkényes, és csak valamilyen önkényesen kiválasztott pontot kijelölve állíthatjuk meg a paradox érvmenetet. Tehát Raffman elmélete meghozza a kívánt végeredményt: nyelvhasználatunk nem eredendően paradoxikus, hanem a kommunikáció igényeihez mérten rugalmas, és emiatt bizonyos esetekben a paradoxon illúzióját keltheti – de csak ha felületesen vizsgáljuk.

Viszont Raffman elméletének éppen a kontextusfüggőség kezelésével kapcsolatban sajnos szembe kell néznie egy komoly problémával. A szerző arra a megfigyelésre épít, hogy a beszélői szándék nem képes pontosan meghatározni az összes elfogadható alkalmazási skálát a kompetens beszélők számára. Erre további bizonyíték az, hogy úgy tűnik, képesek vagyunk vitát nyitni egy adott kontextuson belül arról, hogy mely alkalmazási skálák elfogadhatók és melyek nem. Például hosszasan vitázhatunk arról, vagy akár félre is érthetjük egymást azzal kapcsolatban, hogy ki számít relatíve magasnak a Toronto Raptors jelenlegi játékosai közül. Raffman ezt további bizonyítékként kezeli az alkalmazási skálák önkényességére. Nem indokolja meg azonban, hogy miért. Vajon ha minden alkalmazási skála önkényes, akkor a kompetens beszélők miért nem ismerik fel, hogy nem érdemes róluk vitázni?

És ettől a megfigyeléstől függetlenül: ha a beszélői szándék nem képes többé-kevésbé meghatározni az elfogadható és releváns értelmezéseket, akkor a beszélői szándék éppúgy nem számít, mint a kontextus többi része. Vegyük észre, hogy Raffman fenti érve abból indult ki: az a probléma a tágan értett társalgási kontextussal, hogy bizonyos esetekben nem képes egyértelművé tenni a kompetens hallgató számára egy elmosódott határú kifejezés értelmét. Viszont ha képesek vagyunk az önkényesen kijelölt alkalmazási skálákról vitázni, vagy az alkalmazási skálák egy elfogadott halmazát nem felismerni a beszélő szándékai alapján, akkor a beszélői szándék éppúgy problémás, mint a tágabban értett kontextus.

A problémát talán megoldhatjuk úgy, ha nem az összes beszélői szándékot vesszük figyelembe, hanem csak a *sikeresen kommunikálható* beszélői szándékokat. (Erről lásd J. C. King *The metasemantics of contextual sensitivity* című tanulmányát az A. Burgess és B. Sherman szerkesztette *Metasemantics* című kötetben [Oxford University Press, 2014., 97–118].) Vegyük újra Raffman példáját. Az elképzelt szituációban mind a beszélő, mind a hallgató az egyébként briliáns teniszjátékos, de éppen borzalmasan golfozó Rogert figyeli. A beszélő szándéka, hogy Rogerről mint csodálatos teniszjátékosról beszéljen, nem elég arra, hogy a hallgató a kontextusban mindezt felismerje. Ebben az esetben a beszélő megnyilatkozása sikertelen volt. Viszont ha a példát ezen a javasolt módon, tehát a sikeresen kommunikálható beszélői szándékok alapján elemezzük, akkor Raffman elmélete számára megnyílik az út egy új, teljes egészében kontextusfüggő értelmezés felé.

Természetesen ez a probléma nem sokkal csökkenti Raffman elméletének érdemeit. A szerző elemzése jóval közelebb hoz minket az elmosódott határú kifejezések működésének magyarázatához, mint a korábbi elméletek – és ez akkor is igaz, ha nem teljes. Az önkényes alkalmazási skálák

ötlete meggyőző, eredeti, és remekül használható az elmosódott határú kifejezések szisztematikus, tartalmas, beszélői kompetenciára építő magyarázatához, és ezzel az elmélet minden jövőbeli versenytársának számolnia kell. Tekintve, hogy személyesen sosem hallottam mindenki számára teljes mértékben elfogadható, tökéletes és minden problémát megoldó filozófiai elméletről, szerintem a lehetséges ellenvetések senkit ne tartsanak vissza Raffman elméletének megismerésétől. Már csak azért se, mert a könyv az utóbbi egy-két évben majdnem teljesen felforgatta az elmosódott határú kifejezésekről szóló nyelvfilozófiai vitát!

Bárány Tibor

A narratívák hasznáról és káráról

(Peter Lamarque: The opacity of narrative. Rowman & Littlefield, 2014)

Kemény István versében „az érthetetlennek tűnő okokból elpusztult / Magyarország egyik legutolsó / miniszterelnöke" a rendszerváltás hajnalán, „fiatal szabadságharcos korában" kínos jelenetet él át: az új parlament alakuló ülését követő fogadáson (vagy egy fontos dokumentum aláírására várakozva, de mindenképpen „korszakos jelentőségű pillanatban") odalép hozzá egy középkorú férfi a szövetségesek, az „érettebb" szabadságharcosok csoportjából, és „az idősebb testvérekre oly jellemző, már-már / önzetlennek látszó, kis híján kedves mozdulattal" megigazítja a „tüzes fiú" nyakkendőcsomóját. Hogy vajon ez az apróságnak tűnő, mégis szimbolikus jelentőségű gesztus vezetett-e el a „későbbi engesztelhetetlen, fékevesztett, / egész hazájukat szétrohasztó gyűlölethez", ebben a kérdésben a vers nem foglal állást. Bár a lírai beszélő megjegyzi: a lehetséges – felszíni – magyarázatok száma korlátlan, „hisz tudjuk, ezerszer annyi ok ajánlkozik / a gyűlöletre mindig, mint ahányra / egy gyűlöletnek valóban szüksége van."

Az anekdota közismert – legutóbb például Fodor Gábor elevenítette fel a Zeit riportjában (lásd itt: http://www.zeit.de/2017/36/viktor-orban-ungarn-premier-aufstieg), lett is belőle kisebbfajta polémia az Index hasábjain az egykori szemtanúk között, még az egyik kulcsszereplő is megszólalt (lásd itt: http://index.hu/belfold/2017/09/06/zeit_orban_nem_antiszemita_csak_szamitasbol_kampanyol_soros_ellen/) –, ám ez semmit nem von le a *Nyakkendő* című vers esztétikai értékéből. De tegyük félre egy pillanatra az esztétikai érték kérdését! Vajon előzetes ismereteinkre támaszkodva minden további nélkül felcserélhetjük-e a versben a „Magyarország egyik legutolsó miniszterelnöke" leírást az „Orbán Viktor" tulajdonnévvel vagy a „huszonöt év múlva állami gyűlöletkampányt vezénylő magyar miniszterelnök" leírással – mondván, ezek a kifejezések ugyanazt a személyt jelölik (és amúgy is minden bizonnyal *költői* túlzás a jelenlegi magyar miniszterelnököt az „egyik legutolsó" miniszterelnökként emlegetni)? Peter Lamarque szerint nem, nem cserélhetjük fel ezeket a kifejezése-

ket egymással – legalábbis akkor nem, ha Kemény István versét *irodalmi műként* olvassuk. Az irodalmi narratívák homályos [*opaque*] kontextust generálnak: két azonos szemantikai értékű kifejezést felcserélve semmi nem garantálja, hogy a narratíva tartalma változatlan marad. A *Nyakkendő* címszereplője *azért az, aki*, mert a versben úgy jelenik meg, mint „az akkor / éppen újjászülető, majd érthetetlennek tűnő / okokból később mégis elpusztult Magyarország / majdani egyik legutolsó miniszterelnöke". Bármilyen más leírás alatt felléptetve, bármilyen más módon megjelölve másik narratívával lenne dolgunk.

A „narratív homályosság" fogalmát Lamarque a nyelvfilozófiából kölcsönzi, pontosabban egy bevett jelentéselméleti fogalom, a „referenciális homályosság" mintájára alkotja meg. Már Gottlob Frege, a modern nyelvfilozófia (és a formális szemantika) alapító atyja észrevette, hogy vannak kifejezések a nyelvben, amelyek szintaktikai hatókörén belül nem érvényesülnek a klasszikus referenciális szemantika alapelvei. (A referenciális szemantika a nyelvi kifejezések jelentését a kifejezések jelölésviszonyai, azaz az aktuális világbeli jelöletek segítségével szeretné modellezni.) Ezeket a nyelvi környezeteket a későbbi szerzők nyomán *intenzionális kontextusnak* szokás hívni. Az intenzionális kontextusokban – egyebek közt – nem érvényesül a referenciális szemantika azon elve, hogy az összetett kifejezések referenciája kizárólag az összetevők referenciájától és az összetétel módjától függ, következésképpen az azonos referenciájú kifejezéseket egymással felcserélve a mondat igazságértéke változatlan marad. Gondoljunk csak bele: hiába azonos Kertész Imre a *Sorstalanság* szerzőjével, ha a „Gabi úgy tudja, hogy Kertész Imre kapta 2002-ben az irodalmi Nobel-díjat" mondatban a „Kertész Imre" nevet felcseréljük azzal, hogy „a *Sorstalanság* szerzője", semmi nem garantálja, hogy a mondat igaz maradjon; hiszen elképzelhető, hogy Gabi nem értesült róla, hogy Kertész Imre írta a *Sorstalanság*ot. Az „úgy tudja" mellett például a „keres" is intenzionális kontextust generál: lehet, hogy Géza Kertész Imre leghíresebb könyvét keresi, ám az nem feltétlenül igaz, hogy a *Sorstalanság*ot keresné (mert mondjuk azt hiszi, hogy Kertész Imre leghíresebb regénye a *Makra*). A referenciális homályosság – a kifejezést W. V. O. Quine honosította meg (lásd például: *Referencia és modalitás*, Eszes Boldizsár fordítása = W. V. O. Q.: *A tapasztalattól a tudományig*, Osiris, 2002) – az intenzionalitás egyik *tesztje*: ha a felcserélhetőség nem működik, intenzionális kontextussal van dolgunk.

Az intenzionalitásnak másféle tesztjei is forgalomban vannak, és a nyelvfilozófusok nem értenek egyet azzal kapcsolatban, hogy ugyanarra kell-e visszavezetnünk az intenzionalitás változatos fajtáit. Vajon minden intenzionális jelenség egy tőről fakad? Némelyek szerint igen, mások szerint nem. (Jelen sorok szerzője például úgy gondolja, hogy nem, mivel legalább kétféle felcserélhetetlenséggel kell számolnunk, legalább kétféle teljesen eltérő intuitív meggyőződés áll a különböző típusú felcserélhetetlenségi ítéleteink hátterében.) Peter Lamarque-ot azonban csupán a felcserélhetetlenség érdekli, és annak is csupán a fent emlegetett fajtája – tudniillik az, amelynek esetében a mondat alanyának *perspektívája* játszsza a főszerepet. Az „úgy tudja" és a „keres" hatókörén belül *azért* nem működik automatikusan az azonos referenciájú kifejezések cseréje, mert a kérdéses mondatokat – legalábbis bizonyos olvasataikban – az alany perspektívájához igazítjuk: akkor igazak ezek a mondatok, ha úgy írják le az alany mentális állapotának tartalmát vagy tevékenységének célját, ahogyan maga az alany tenné. (Vagy ahhoz megfelelő mértékben hasonlóan; a hasonlóság kívánt mértékét a társalgási kontextus rögzíti.)

Érdemes tisztázni: természetesen Lamarque kötetének tanulmányai nem arra hívják fel a figyelmünket, hogy az irodalmi művek intenzionális kifejezéseket tartalmaznak. Hiszen ez bődületes trivialitás lenne. *Minden* természetes nyelvi szöveg telis-tele van intenzionális kifejezésekkel, ez alól az irodalmi művek sem jelentenek kivételt. (*Talán* némely tudományos szaknyelv némely töredékéből kiküszöbölhetjük az intenzionalitást, de maguknak a szakcikkeknek a szövegéből aligha.) A narratív homályosság egyetlen lényeges szempontból hasonlít az intenzionális kontextusok referenciális homályosságára: a kifejezett tartalom mindkét esetben *érzékeny* arra, hogy milyen módon, milyen nyelvi eszközök segítségével fejezzük ki a tartalmat. Az irodalmi narratívák – legalábbis ha a szöveget irodalmi szövegként olvassuk – *finomszemcsésen* reprezentálják a tárgyukat: a szereplők, események és a megjelenített világ azonosságához hozzátartoznak a műben reprezentált tulajdonságok. Az irodalmi narratíva tehát nem *transzparens*; nem arról van szó, hogy az irodalmi narratíva valamilyen sajátos módon megjelenítené a tárgyát, amelyhez más módon is hozzáférhetünk. Lamarque metaforájával: az irodalmi narratíva nem ablakot nyit egy másik világra, legyen az egy fiktív világ vagy a mi saját világunk, azaz nem az *ablakon keresztül* látjuk a szereplőket és eseményeket, hanem

az *ablakban*. (Lamarque gyakran hivatkozik Kendall Walton híres cikkére [*Transparent pictures. On the nature of photographic realism*, Critical Inquiry, 1984/11, 1984, 246–277 – az írás nincs meg magyarul, régi adóssága ez a magyar művészetfilozófiai szakmának], amelyben a szerző amellett érvel, hogy míg a fotók transzparensek a tárgyuk tekintetében, hiszen oksági kapcsolatban állnak vele, addig a festmények és rajzok csak a kérdéses ábrázolási szándék felismerése révén fejezhetnek ki bármilyen tartalmat. Értsük jól: a transzparencia nem azt jelenti, hogy a fotók úgy ábrázolják a tárgyukat, ahogyan azok a valóságban léteznek – hanem azt, hogy a fotóknak az oksági kapcsolatnak köszönhetően garantáltan van tárgyuk, és ehhez a tárgyhoz elvileg más módon is hozzáférhetnénk.)

A narratív homályosság vagy éppen a transzparencia azonban nem a szövegek *belső* tulajdonsága. Lamarque szerint mindig az aktuális érdekeinktől és céljainktól függ, hogy a narratív homályosság vagy a transzparencia jegyében olvasunk egy történetmesélő szöveget – a hétköznapi sztorizgatástól kezdve a nagyepikáig. Bárki megteheti, hogy transzparensen olvassa Kemény István versét, mint egy közismert anekdota újabb, verses változatát. Ebben az esetben jogosan jár el, ha szükség esetén – az irodalmi megformáltságtól eltávolodva – a saját szavaival összefoglalja a vers tartalmát, és az összefoglalóban „Orbán Viktor”-nak nevezi a főszereplőt. Ám ilyenkor nem *irodalmi műként* olvassa a szöveget. Az irodalmi esetben Lamarque szerint a mű parafrázisát nem fogadjuk el ekvivalensnek az eredeti szöveggel – pontosan ezt jelenti a narratív homályosság. Persze a homályosság fokozati kérdés: aktuális érdekeink és céljaink határozzák meg, mikor gondoljuk úgy, hogy a kifejezések cseréje megőrzi az eredeti tartalmat, tehát hogy a tartalom azonosságának miféle kritériumával dolgozunk. (Ezen az elven alapul például a *szerzőiszándék-központú szöveggondozás*: a szerkesztő olyan cserét javasol a szerzőnek, amivel érzése szerint nem alakítja át az eredeti narratívát.) Vizsgára készülve a regények cselekményének tömör összefoglalóit is ekvivalensnek tekintjük a művekkel – másfelől viszont bizonyos helyzetekben nyelvileg-strukturálisan izgalmasan megformált nem irodalmi elbeszélő szövegeket is hajlandók vagyunk a narratív homályosság jegyében olvasni. (Érdekes módon Lamarque nem bontja ki a kínálkozó nyelvfilozófiai párhuzamot. Az intenzionális kifejezéseket tartalmazó mondatoknak is van nem intenzionális *olvasatuk* – attól függően, hogy a társalgási kontextus résztvevői elvárják-e a beszélőtől az alany

perspektívájának megőrzését. Miután tisztáztuk, hogy Daenerys Targaryen nem tudja, hogy Havas Jon az unokaöccse, mindnyájan elfogadnánk igaznak azt a mondatot, hogy „Daenerys Targaryen az utazás előtt zaklatottan keresi az unokaöccsét”.)

Akkor hát mégsem mondhatjuk, hogy a narratív homályosság az irodalmi művek megkülönböztető jegye lenne? Lamarque szerint *nem*, amennyiben „megkülönböztető jegyen” valamiféle inherens sajátosságot értünk – de *igen*, amennyiben végső soron a narratív homályosságot létrehozó *irodalmi hozzáállás* teszi az irodalmi műveket irodalmi művekké. Az irodalom intézményes gyakorlata *előírja* az olvasók számára, hogy irodalmi hozzáállással közelítsenek a művekhez; az olvasók pedig mint a gyakorlat résztvevői általában be is tartják ezeket a szabályokat. A kötet egyik tanulmánya közvetlenül azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy Wittgenstein „gyakorlat”-fogalma mennyiben alkalmazható az irodalom esetére. Lamarque javaslata: az irodalom gyakorlatának jellemzésénél ne a szabálykövetésre helyezzük a hangsúlyt, hanem inkább az intézményes gyakorlatot megalapozó hallgatólagos megegyezésekre. Ezek a megegyezések biztosítják, hogy az olvasók az irodalminak tekintett művek befogadása során a művek megformáltságára koncentráljanak. Ilyenkor az intézményes gyakorlat résztvevői az erős *narratív homályosság* jegyében olvasnak, a szöveg részleteinek *esztétikai-poétikai funkciójára* kíváncsiak, a cselekmény fordulatait és a karakterek jellemének változását (vagy változatlanságát) annak alapján ítélik meg, hogy mindez milyen szerepet játszik *a mű teljes struktúrájának kialakulásában* (azaz nem oksági, hanem teleologikus magyarázatot alkalmaznak), továbbá a művek konkrét cselekményén túlmutató általános *tematikus értelmezést* adnak.

Mivel az irodalom intézményes gyakorlata Lamarque szerint viszonylag élesen elkülönül más társadalmi gyakorlatoktól, nem jelent fontos teoretikus problémát, hogy formai vagy tartalmi jegyek alapján nem lehet egyértelmű különbséget tenni fikciós elbeszélő szövegek és *non-fiction* elbeszélő próza között. Hiszen nem is formai vagy tartalmi jegyek segítségével kellene különbséget tennünk fikció és nem fikció között, hanem a szerzők és az olvasók hozzáállása, valamint az általuk hallgatólagosan elfogadott normák és értékelési kritériumok alapján. Lamarque is tisztában van vele, hogy gondolatmenetének ezen a pontján már nem az irodalomról, hanem a fikcióról beszél, az *irodalmi hozzáállás* pedig állítása szerint

nem teljesen azonos a *fiktív hozzáállással*. Ám sajnos nem magyarázza el világosan a különbséget. Két támpontot ad. Egyrészt: vannak olyan szövegek, amelyeket a konvencióknak megfelelően irodalmi műként, azaz a megformáltságukra koncentrálva olvasunk, mégsem neveznénk fikciónak – feltehetőleg ilyenek például a nem narratív szerkezetű lírai művek. Másrészt bizonyos fikciós művek nem hívják elő belőlünk automatikusan az irodalmi hozzáállást – ilyenek a szerző szerint a pusztán a jó történetek elmesélésre törekvő műfaji könyvek. Ezek esetében általában eszünkbe sem jutna tematikus értelmezést adni, és magukból a művekből is hiányzik a „morális komolyság", tudniillik az, hogy túlemelkedjenek az elmesélt fordulatos történet szintjén, és valamiféle általános jelentést közvetítsenek. (A jelentős irodalmi műveket részben éppen a tematikus jelentés és a nyelvi megformáltság, illetve a szerkezeti elemek összhangjáért értékeljük.) Lamarque még azt is megkockáztatja, hogy ezen művek fiktív tartalmához transzparensebb módon férünk hozzá, mint az irodalmi művekéhez: *magukat* a figurákat mint egy elképzelt világ lakosait és az eseményeket mint egy elképzelt világ eseményeit ítéljük meg, nem pedig mint így és így ábrázolt, és csak az ábrázolás révén hozzáférhető, lényegüket tekintve *perspektivikus* figurákat és eseményeket.

Talán az eddigiek fényében nem meglepő, hogy Lamarque élesen bírálja azt az elképzelést, miszerint a jelentős irodalmi művek valamiféle igazságot fejeznének ki, mi több, ez adná (vagy legalábbis részben ez adná) művészi értéküket. Aki ismeri a szerző Stein Haugom Olsennel közösen írt, 1994-es kötetét, szintén nem hökken meg: az új könyv elsősorban a *Truth, fiction, and literature* érveit foglalja össze. Ezek közül a legfontosabb: amennyiben az irodalom intézményes gyakorlatának megfelelő irodalmi hozzáállással fordulunk a művekhez, még a „tanulságot" összefoglaló, egyenes elbeszélői közlés során megjelenő explicit tematikus állításokat sem a mi világunkról szóló kvázi-filozófiai megfigyeléseknek vagy a világra vonatkozó általános téziseknek tekintjük, hanem a mű *belső szervezőelveinek*. Világos jele ennek, hogy gyakran olyan műveket is esztétikailag értékesnek tartunk, amelyek – közvetlenül kifejezett vagy levezetett – „mondandójával" *mint a mi világunkra vonatkozó általános tézisekkel* egyáltalán nem értünk egyet.

Lamarque koncepciójához egy másik réges-régi ellenvetés is remekül illeszkedik az esztétikai kognitivizmussal szemben: tévedés úgy gondolni,

hogy az irodalmi művek képesek lennének állításokat megfogalmazni a világról. A műveket egyszerűen nem *állítások* megtételére használjuk; az irodalom nem állít és nem implikál semmit. Bár Lamarque megjegyzi, hogy ez az érv önmagában nem áll meg a lábán (el kell magyaráznunk, hogy például a didaktikus irodalom olvasói miért tévednek, amikor úgy ítélik meg, hogy a művek közvetlenül a világról szólnak), a kötet utolsó előtti fejezetében még egy lépéssel továbbmegy. Azt állítja: ha nem is feltétlenül téves, de félrevezető megközelítés az irodalmi műveket nyelvi megnyilatkozásoknak tekinteni, és arra koncentrálni, hogy az adott kommunikációs helyzetben milyen részfolyamatok révén alakul ki a megnyilatkozás teljes jelentése. Hiszen a hétköznapi társalgásainkat meghatározó következtetési folyamatok (amelyek segítségével a beszélgetés résztvevői a kimondott tartalom [*what is said*] alapján eljutnak a kommunikált tartalomhoz) lényegesen különböznek az irodalmi értelmezés konvencionális elveitől. Meglehet, hogy az előbbiek fontos szerepet játszanak a műalkotás mondatainak megértése során – ám ebből a szempontból semmi különbség nincs a műalkotások befogadása és a hétköznapi társalgások között. És félrevezető azt sugallni, hogy az irodalmi művek lényege és értéke a sajátos jelentésközvetítési módjukban vagy a rájuk jellemző sajátos „irodalmi kommunikációs helyzetben" állna.

A hangsúlyok áthelyezésének Lamarque szerint még az a kétségkívül komoly haszna is meglenne, hogy végre elfelejthetnénk a kortárs analitikus művészetfilozófia egyik legfontosabb vitáját: a szerzői szándék szerepe körül forgó vitát. Jegyezzük meg: a kortárs művészetfilozófusok többsége nem azért érvel a szerzői szándék lényegi szerepe mellett, mert élne-halna a szerzőesztétikákért, hanem azért, mert az irodalmi kommunikációs folyamat modellezéséhez szüksége van a szerzői figurára, akinek az aktuális vagy feltételezett közlési szándéka megszorítást jelenthet az interpretációra nézve. Lamarque radikális javaslatának értelmében a problémát nem kell megoldanunk: az irodalmi művek megértésének lényegét az „irodalmi hozzáállás" címke alatt összefoglalt értelmezési műveletek jelentik – és ezek a műveletek csak akkor lépnek működésbe, amikor a megnyilatkozás kommunikációs jelentése már kialakult. Következésképpen irodalmi szempontból teljesen mindegy, milyen történetünk van a kommunikációs jelentés létrejöttéről.

Érdekes módon Lamarque azzal az elképzeléssel is vitába száll, amely szerint a műalkotásokat az általuk kifejezett érzelmekért értékeljük, és a

megértésüknek szükséges feltétele, hogy az olvasás során megfelelő érzelmi reakciót adjunk rájuk. (Az álláspont egyik legfontosabb kortárs képviselője Jenefer Robinson.) A szerző elismeri: elképzelhető, hogy valós vagy kitalált személyek megismeréséhez valóban az szükségeltetik, hogy érzelmi kapcsolatban álljunk velük. Máskülönben nem tudjuk a viselkedésük (és másféle információk) alapján kikövetkeztetni, mire vágynak, milyen céljaik vannak és mit hisznek a világról. Ám az irodalmi művek szereplőinek *irodalmi* megértése más tészta: fel kell ismernünk, hogy a karakterek milyen szerepet töltenek be a mű szerkezetében, milyen tematikus (szimbolikus stb.) jelentések kifejezéséhez járulnak hozzá, milyen kapcsolatban állnak más karakterekkel és eseményekkel, milyen motivikus összefüggéseket alapoz meg a tevékenységük, és így tovább. Az irodalom belső törvényszerűségei különböznek a pszichológiai törvényszerűségektől. A szereplő nem pusztán azért cselekszik úgy, ahogy, mert a benne lezajló lélektani folyamatok ezt diktálják, hanem dramaturgiai (stb.) kényszerek okán is – és ha a szöveget irodalmi műként olvassuk, akkor elsősorban ez utóbbira koncentrálunk.

Visszatérve az irodalom kognitív értékéhez: vajon Lamarque tagadja, hogy a műalkotások bármilyen tudást közvetítenének, bármiféle kognitív hasznot hajtanának? A legkevésbé sem. Az irodalmi szövegek irodalmi szövegekként olvasva – noha nem fejeznek ki általános vagy speciális igazságokat a minket körülvevő világról – „újrarendezik az elménk tartalmát", „átalakítják a belső tájainkat". Lamarque nem bontja ki a metaforát, de feltehetőleg arról van szó, hogy az irodalmi művek az általuk megnyitott speciális perspektíva révén új kapcsolatokat teremtenek a gondolkodásunk elemei között. És ez a folyamat, tehát az irodalmi szövegek értelmezésének folyamata sajátos *esztétikai élvezetet* kelt az olvasóban. Az esztétikai élvezet nem redukálható sem a műalkotás nyelvi-retorikai, sem strukturális tulajdonságaira, nem valamiféle „természetes" szépérzék működéséről van szó. Hanem arról a folyamatról, amelynek során az olvasó a képzelete segítségével rekonstruálja magát a művet, észleli a mű egyedi és más tulajdonságokra nem visszavezethető esztétikai minőségeit. (Az esztétikai tulajdonságok jellemzése során Lamarque Frank Sibley híres tanulmányára támaszkodik [*Aesthetic concepts*, Philosophical Review, 1959/68, 421–450 – ez a szöveg sincs meg magyarul, íme, a magyar művészetfilozófiai szakma másik nagy adóssága].)

Az irodalmi narratívák – amennyiben valóban irodalmi narratívákként közelítünk hozzájuk – komoly kognitív hasznot hajtanak, és ettől elválaszthatatlan módon esztétikai élvezetet keltenek az olvasóban. Az éremnek azonban másik oldala is van. Lamarque szerint súlyos hiba az irodalmi narratívák valós vagy vélt tulajdonságait rávetíteni a nem irodalmi céllal olvasott elbeszélő szövegekre. A narratív homályosság nem *minden* narratív szöveg sajátossága – hiszen nem a szövegek formai sajátosságaira vezethető vissza, hanem az irodalmi művek speciális olvasásmódjára. Tévedés tehát úgy gondolni, hogy a történeti munkák, életrajzi művek, filozófiai szövegek vagy akár a saját élettörténeti elbeszéléseink automatikusan fikcióvá válnának *pusztán azáltal*, hogy narratívát tartalmaznak. A narratív szerkezet önmagában semmit nem árul el a szöveg referenciaviszonyairól vagy a kifejezett állítások igazságértékéről. (Arról nem is beszélve, hogy bár a narratíva megalkotása során az aktuális szerző valóban válogat az események között, és sajátos perspektívából ábrázolja őket, ebből *nem* következik, hogy a narratíva elkerülhetetlenül eltorzítaná vagy meghamisítaná az eseményeket.)

Mint ahogyan legalább ilyen nagy hiba túlbecsülni a narratívák jelentőségét vagy túlértékelni a hétköznapi életünkben betöltött szerepét. Lamarque hosszan érvel a „narratív identitás" koncepciója ellen – tudniillik azon elképzelés ellen, hogy önmagunk megértésének szükséges feltétele lenne az élettörténeti narratívánk megalkotása. (A narratív identitás elméleteiről lásd Kajtár László és Paár Tamás írását a kötetben: Az életem én vagyok?, 13–20, illetve A modernitás mátrixa: (Neo)Arisztotelész közbelép, 36–42.) Lamarque szerint egyszerűen nem igaz, hogy az emlékképeink minden esetben szükségképpen narratív struktúrába rendeződnének, vagy hogy rendszeresen történetek segítségével határoznánk meg az identitásunkat. És még ha így történne is, az élettörténeti narratívák működése lényegesen különbözik az irodalmi narratívákétól – példának okáért nem a narratív homályosság jegyében olvassuk őket. Másfelől pedig rendkívül veszélyes feltételezés, hogy csupán szereplők lennénk saját életünk történetében. Ha a gondolatot komolyan vesszük, pillanatok alatt elveszíthetjük a befolyást a sorsunk felett, miközben mániákusan értelmet és dramaturgiai funkciót igyekszünk tulajdonítani minden velünk történt véletlenszerű eseménynek; vagy műfaji konvenciókra hivatkozva próbáljuk igazolni helytelen, téves és erkölcsi szempontból kifogásolható cselekedeteinket.

Talán mondanom sem kell, hogy Peter Lamarque tanulmánykötete nem zárja le a fikció természetéről folytatott filozófiai vitákat. Az olvasóban joggal merülhetnek fel kételyek. Hiába támasztja alá a szerző rengeteg konkrét példával mindazt, amit az irodalmi hozzáállásról és az irodalomértelmezés intézményes gyakorlatáról mond, könnyűszerrel találhatnánk olyan kifinomult értelmezéseket (akár a magyar irodalomkritikai szcénában), amelyek a kérdéses irodalmi művet legalább részlegesen transzparensen olvassák – mondjuk Kemény István versét a rendszerváltás utáni magyar politikai valóságra vonatkoztatják. Az sem teljesen világos, hogy Lamarque elmélete szerint milyen viszony van egy – irodalmi műként olvasott – regényben finomszemcsésen individuált történeti személyiség és a valódi történeti személyiség között. Az irodalmi fikció végső soron tényleg *létrehozza* a karaktereket (Lamarque „kvázi-ontológiáról" beszél), vagy csak meghatározott perspektívából reprezentálja őket? És még hosszan sorolhatnánk. (Egy másik ellenvetéshez lásd például Kajtár László kritikáját a *British Journal of Aesthetics*ben: 2015/3, 399–401.)

Ám a művészetfilozófia – szerencsére – már csak ilyen: a fontos művek sok kérdést vetnek fel, sok ellenvetést hívnak életre. És még csak narratív homályosság sincs bennük.

MI A FILOZÓFIA?

Szántó Veronika

A filozófia kifehérítése

(Peter K. J. Park: Africa, Asia, and the history of philosophy. Racism in the formation of the philosophical canon, 1780–1830. State University of New York Press, 2013)

A filozófia a görögökkel kezdődött. Van-e ennél laposabb közhely? Még a laikusok is tisztában vannak vele; az elsőéves filozófia szakos hallgatókat pedig már életük első filozófiatörténeti előadásán megismertetik azokkal a Thalésznek tulajdonított mondatfoszlányokkal, amelyekben a filozófiai gondolkodás a világtörténelem során állítólag először kifejezésre jutott. Úgy tűnik, a konszenzus teljes és megbonthatatlan: a filozófia görög eredete olyasvalami, amiben még Bertrand Russell és Martin Heidegger is tökéletesen egyetértett, ezt pedig egészen nyugodtan vehetjük a teljes és megbonthatatlan konszenzus biztos jelének.

Ez az egyetértés azonban viszonylag új keletű. Kétszáz évvel ezelőtt a filozófusok és filozófiatörténészek többsége felvonta volna a szemöldökét Russell magabiztos kijelentése hallatán, miszerint a filozófia Thalésszel kezdődött. A filozófiát művelő és/vagy filozófiatörténetet író európaiak egészen a 18. század utolsó harmadáig – néhány kivétellel – úgy gondolták, hogy a filozófia ősrégi diszciplína, amely az emberiség történetének legrégebbi múltjában gyökerezik. Az általános konszenzus évszázadokon át úgy szólt, hogy jóllehet a görögök kulcsszerepet játszottak és fordulópontot jelentettek a filozófia történetében, a történet maga korántsem velük kezdődött. A 19. század előtt született filozófiatörténetek leggyakrabban Egyiptomot és Indiát nevezték meg a filozófia forrásvidékeként, és nem ritkán magukban foglalták egy sor Európán kívüli kultúra – például a káldeusok, kínaiak és arabok – filozófiájának ismertetését is.

Hegel a maga korában kisebbségi véleményt fogalmazott meg, amikor filozófiatörténeti előadásai elején (*Előadások a filozófia történetéről*, 1833) kizárta vizsgálódási köréből az úgynevezett Keletet. Mint írja, a keleti filozófia „nem lép be tárgyalásunk tulajdonképpeni keretébe; csak előzetes valami, amiről csupán azért beszélünk, hogy számot adjunk arról, miért nem foglalkozunk vele hosszabban, s hogyan viszonylik a gondolathoz, az

igazi filozófiához." (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről* I., Szemere Samu fordítása, Akadémiai, 1958, 104) A görögökkel kezdődő, a filozófiatörténetet a nyugati filozófia történetével azonosító kánon szellemiségében nevelkedett mai olvasó számára Hegel megjegyzése magától értetődőnek hathat, a 19. század első évtizedeiben azonban éppen ennek a kánonnak a kialakítása volt a tét. Jellemző, hogy míg Hegel egész fejezetet szentel a „keleti filozófiának" (azzal a céllal, hogy megmutassa, az tulajdonképpen nem is filozófia), Russell már beéri néhány odavetett mondattal, mielőtt rátérne a görög történelem és filozófia taglalására.

A 19. század elején tehát Afrika és Ázsia száműzetett a filozófiatörténeti kánonból. Milyen okok vezettek idáig? Erre a kérdésre ígér választ Peter K. J. Park *Africa, Asia, and the history of philosophy* című könyvének előszavában. A szerző amellett érvel, hogy a 18. század második felében kikristályosodó „tudományos" rasszizmus döntő szerepet játszott a filozófiai kánon eurocentrizálásában. A könyv tézise azonban nem marad meg az általánosságnak ezen a szintjén; a szerző explicit módon elhatárolódik Martin Bernaltól, aki *Black Athena* (1987) című, nagy vihart kavart és sokat vitatott könyvében a 18–19. század görögségmániáját és a klasszikafilológia tudományát rasszista indítékú törekvésként írta le, amelynek célja nem más volt, mint az európai kultúra valódi – afrikai és ázsiai – gyökereinek elleplezése. Ezzel szemben Park állítása meglehetősen konkrét és jól körülhatárolható: úgy véli, a filozófiatörténet „kifehérítésének" gondolata és a mellette felhozott érvek Christoph Meiners (1747–1810) göttingeni filozófiaprofesszortól és antropológustól származnak. Park szerint Kant, a kantiánusok és Hegel Meiners érveit ismételgették, méghozzá különösebb változtatás nélkül, amikor Ázsia és Afrika kizárása mellett törtek lándzsát. A könyv – a szerző szándéka szerint – Meiners döntő szerepét dokumentálja abban a folyamatban, ami a nem európai kultúrák kizárását eredményezte a filozófiai kánonból.

Park átfogó képet fest a német (és kisebb mértékben a francia) filozófiatörténet-írás helyzetéről a 18. század végén és a 19. század elején. Két jelentős fejlemény kötődik a korszakhoz: a filozófiatörténet kantiánus felfogásának előretörése és az Európán kívüli kultúrák kizárása. Kant és a kantiánusok szerint a filozófiatörténet csak akkor emelkedhet a tudományosság szintjére, ha egyszer s mindenkorra felhagy az anekdotikus-kronologikus – azaz empirikus – történetírással, és a filozófiatörténetet mint az

a priori ismeretek rendszerének szükségszerű kifejlődését rekonstruálja. A kantiánusok szerint – nem túl meglepő módon – a filozófiatörténet nem más, mint az emberi ész előrehaladása a dogmatizmus és a szkepticizmus korszakain keresztül Kant saját kritikai filozófiájáig. A filozófiatörténet *a priori* konstrukciójának igénye tartós hatást gyakorolt a következő évtizedek során Németországban, és a hegeli filozófia központi elemévé vált. Ezzel párhuzamosan zajlott le a nem európai kultúrák kiiktatása a filozófiatörténetből. A folyamat némiképp paradox: az afroázsiai kultúrák marginalizálása a filozófiatörténetben párhuzamosan zajlott az orientalizmus felfutásával, és egy pillanatra talán úgy tűnhetett, hogy a nyelvészet fejlődése és a keleti filológia előretörése éppenséggel a kultúrák mélyebb integrációjához vezet majd el. Friedrich Schlegel (1772–1829) filozófiatörténetében (1804–1805) például az indiai filozófia az egyetemes filozófia fejlődésének szerves részeként jelenik meg. Kant filozófiájában azonban egymásra talált az eurocentrikus és az *a priori* filozófiatörténet iránti igény, de nem létesült közöttük mélyebb kapcsolat: az eurocentrikus filozófiai kánon azután is fennmaradt, hogy a filozófiatörténet-írás jórészt leszámolt az *a priori* konstrukciókkal. Az efféle konstrukciók pedig nagyon is jól megfértek a filozófiai kánon jóval inkluzívabb felfogásával – példa rá a két schellingiánus filozófiatörténész, Friedrich Ast és Thaddeus Rixner munkássága, amelyet Park a könyv 5. fejezetében ismertet.

A 18. században három filozófiatörténész érvelt az Európán kívüli civilizációk kizárása mellett a filozófiai kánonból: Christoph Meiners, Dieterich Tiedemann (1748–1803), és Wilhelm Tennemann (1761–1819). Hármuk közül minden bizonnyal Meiners volt a legnagyobb hatással kortársaira temérdek, népszerűsítő stílusban írott művén keresztül. Filozófia- és tudománytörténeti tárgyú írásai mellett számos antropológiai cikket és könyvet is publikált. Park szerint Meiners három, 1781 és 1786 között megjelent könyvéből koherens kép rajzolódik ki az emberi rasszok természetét illetően. 1785-ös antropológiai írásában (*Grundriss der Geschichte der Menschheit*) Meiners két jól elkülöníthető csoportra osztotta az emberiséget: a kaukázusi népekre és a mongol népekre (ezeket a megnevezéseket később „világos bőrű és szép", illetve „sötét bőrű és csúnya" kategóriákkal helyettesítette). A kaukázusi csoporton belül két nagy alcsoportot különböztetett meg, a keltákat (germánok, skandinávok, görögök, britek stb.) és a szlávokat; míg a többi népcsoportot – az afrikaiaktól a szamojédeken át

a kínaiakig – mind a mongolok közé sorolta. Meiners sietett leszögezni, hogy a kelta népek intellektuális és morális képességeiket tekintve magasan a többiek fölé emelkednek, így a szlávok nagyobb hasonlóságot mutatnak a mongolokkal, mint a keltákkal.

Történeti műveiben Meiners nyíltan kikel az ellen az általános nézet ellen, mely szerint a tudományok és a filozófia eredetét a keleti népek között kell keresni. Érdekes módon ezekben a fejtegetésekben nem alkalmazza explicit módon a rasszelméletét, ehelyett *ad hoc* hipotézisek segítségével tagadja, hogy az afroázsiai népek bármilyen meghatározó hatást gyakoroltak volna a görögökre. Meiners szerint a görög világban megtelepedő egyiptomi és ázsiai migránsok ágrólszakadt menekültek voltak, akik nem voltak abban a helyzetben, hogy kultúrájukat átadják annak a hellén többségnek, amely a jelenlétüket épphogy csak eltűrte. A helyzet szerinte éppen fordítva áll: a keleti népek mind a görögöktől kölcsönözték tudásukat. Indiát a hellenisztikus korban érte el a görög filozófia megtermékenyítő hatása, a kínaiak pedig feltehetően indiai és arab közvetítéssel tettek szert a bölcsességre a 9. században. Az ősi kínai filozófia mítosza a jezsuiták által kreált fikció. Meiners szerint egyedül Egyiptom alkotott eredetit a tudományok területén, de az egyiptomi műveltség nyomába sem érhetett az autonóm módon fejlődő görög kultúrának, amely nélkül Egyiptom örökre megmaradt volna gyermeki állapotában.

Park szerint már Meiners életművének e kiválasztott néhány darabja alapján is nyilvánvaló, hogy a göttingeni polihisztor számára az emberi történelem minden egyes mozzanata megmagyarázható a rasszbeli eltérések alapján. Kétségtelen, hogy Meiners idézett történeti és antropológiai fejtegetései konzisztensek egymással, amennyiben egyhangúan a nem európai népek és kultúrájuk alacsonyabbrendűségét sulykolják. Azonban joggal merülhet fel a kérdés, hogy ha Meiners valóban a rasszelméletben találta meg a választ az általa vizsgált kérdésekre, akkor az miért nem jelenik meg nyíltan a filozófiatörténeti és tudománytörténeti művekben, Park azonban erre nem tér ki.

A második 18. századi filozófiatörténész, aki Afrika és Ázsia kizárása mellett érvelt, Dieterich Tiedemann volt. Tiedemann – Meiners személyes jó barátja és kollégája – 1791 és 1797 között megjelent hatkötetes filozófiatörténetéhez írt előszavában azt állítja, hogy a keleti népek érintettek ugyan filozófiai kérdéseket, megközelítésük azonban nem fogalmi elemzésen és a tapasztalaton alapult, így végső soron okfejtésük nem minősül filozófiának. Már csak azért sem, mert a keleti tanok elválaszthatatlanul keverednek a költői és vallási reprezentációkkal. Tiedemann érvelésében nincs semmi sajátosan meinersi, annál jobban emlékeztet Jacob Brucker álláspontjára. Brucker – a 18. század legnagyobb hatású filozófiatörténésze – úgy vélte, a barbár népek is rendelkeztek filozófiával, de a filozofálás helyes módszerét a görögök találták fel. Mindez nem gátolta Bruckert abban, hogy filozófiatörténete első kötetének nagy részét a káldeus, perzsa, föniciai, indiai, kínai, etióp és egyiptomi filozófiáknak szentelje (Brucker később külön kötetben tárgyalta Malabár, Japán és Kanada filozófiáját is). Park megígérte, hogy szövegszerűen dokumentálja Meiners rasszista érvelésének utóéletét az afroázsiai filozófia létjogosultságát tagadó későbbi szövegekben – az eredmény azonban Tiedemann esetében kevéssé meggyőző.

Wilhelm Tennemann, a harmadik, egyben utolsó filozófiatörténész, aki a 18. században ragaszkodott a filozófia görög eredetéhez, inkább a vita megkerülésének stratégiáját választotta azáltal, hogy az afroázsiai népek diszkreditálása helyett a görögség egyedülálló mivoltát hangsúlyozta. Műve későbbi kiadásában – amely immár a 19. században jelent meg – Tennemann elismerte, hogy a barbár népek is rendelkeztek filozofémákkal, és a filozófia művelésére való képességgel, de csak a görögök jutottak el a valódi filozófiáig. Tennemann – Hegel későbbi tárgyalásmódjához hasonlóan – a bevezetőben gyorsan letudja az Európán kívüli világ filozofémáit, a tulajdonképpeni filozófiatörténet nála is a görögökkel kezdődik. Meiners állításainak azonban nem találjuk nyomát Tennemann-nál.

Kant rasszelmélete az utóbbi időben a filozófiatörténészek érdeklődésének középpontjába került (lásd írásomat a kötetben Justin E. H. Smith könyvéről: Ghánától Jénáig és vissza: naturalizmus, biológia és a modern rasszizmus születése, 86–92), és Meinershez hasonlóan ő is kizárta a nem európai kultúrákat a filozófiai kánonból (ahogyan tulajdonképpen a történelemből is). Ugyan Kant nem írt filozófiatörténetet, de elszórt megjegyzéseiből nyilvánvaló, hogy a filozófiát ő is a görögöktől eredeztette. Az 1780-as évek elején, logikai előadásaiban egyértelműen kijelenti, hogy a görögök filozofáltak először a világtörténelem során, mivel ők tették magukévá először az absztrakt gondolkodás képességét. Kant szerint nem véletlen egybeesés, hogy a matematika is a görögökkel kezdődött, a szerinte túlértékelt egyiptomiakat gyermekdednek tartotta hozzájuk képest. A Kant

és Meiners közötti párhuzam nyilvánvaló – mindketten a „tudományos" rasszizmus korai formáját képviselték, ugyanakkor a filozófia tisztán európai eredete mellett foglaltak állást, de Park erős tézisének bizonyításához – annak belátásához, hogy a filozófiai kánon „kifehérítésének" programja Meiners rasszizmusára vezethető vissza – ennél többre volna szükség.

Valójában Park nagyon kevés szövegszerű bizonyítékkal szolgál arra nézvést, hogy Kant Meinersre támaszkodott volna, amikor a különböző rasszok szellemi teljesítményét jellemezte. Önmagában az a tény, hogy Kant átvette Meinerstől a „kelta" kifejezést a fehér rassz megjelölésére, vagy hogy gyermekdednek nevezte az egyiptomiakat, még nem elég. Kant Mienershez hasonlóan – és Montesquieu-vel ellentétben – úgy véli, hogy a politikai berendezkedés az embercsoportokra jellemző, természettől adott (bár alakítható) sajátságok függvénye – a keleti népek vagy az afrikaiak ezért élnek despotikus rendszerekben vagy jutnak rabszolgasorsra. Az a gondolat azonban, hogy csak az európai népek képesek arra, hogy törvények szerint rendezzék be az életüket – hogy jogállam szabad polgáraiként éljenek –, közhelyszámba ment a korban. Amikor Linné 1758-ban elhelyezte az emberi rasszokat a rendszertanában, rövid jellemzésében hasonló előítéletek jutottak kifejezésre. Park elemzésében máshol is tetten érhető a tágabb kontextus hiánya: szerinte Kant a felelős azért, hogy a bőrszín szerinti felosztás meghonosodott az antropológiában, holott már Linné is fehérekre, feketékre, sárgákra és vörösekre osztotta fel az emberiséget jelentéktelennek éppen nem mondható taxonómiai rendszerében.

Ami Hegelt illeti: meglehet, a filozófus germánimádata, a keleti filozófiák lekicsinylő kezelése és szisztematikus marginalizálása rasszista meggyőződéséből táplálkozott, Park azonban semmiféle kézzel fogható bizonyítékot nem hoz fel annak bizonyítására, hogy ezt a rasszizmust éppen Meiners tanai ihlették. Ha tehát a szerző célja Meiners közvetlen hatásának kimutatása a filozófiai kánon fokozatos kifehérítésében, akkor kijelenthetjük, hogy vállalkozása nem járt sikerrel. Sokszor saját meglátásai ássák alá a tézisét, mint például Tennemann esetében, aki az eurocentrikus filozófiatörténet úttörőjeként hangsúlyozottan *nem* érvel az afroázsiai kultúrák kizárása ellen, sőt azt is elismeri, hogy a filozófia potenciálisan ezeken a területeken is létrejöhetett volna – minthogy azonban Görögországban jött létre, indokolt a görögökkel kezdeni a történetet.

Mivel Park figyelmét teljesen leköti Meiners hatásának nyomon követése és a filozófiatörténet-írás további sorsát meghatározó döntő pillanat azonosítása, nem látszik észrevenni, hogy saját narratívája is kínál egy alternatív lehetőséget. Jacob Brucker már a 18. század közepén különbséget tett a valódi, szisztematikus európai filozófia és a kezdetleges, Európán kívüli, amatőr filozófiák között, és okkal vélhetjük, hogy nem ő volt az első, aki megtette ezt az értékelő különbségtételt. Az afroázsiai tradíciók marginalizálásának következő lépése a keleti filozófia bevezetőkbe történő száműzése (*à la* Tennemann és Hegel), majd ezen bevezetők elhagyása lehetett. Természetesen nem zárható ki – sőt nagyon is plauzíbilisnek tetszik –, hogy mindebben az egyre erősödő rasszista diskurzus is szerepet játszott, de ennek a hatásnak a tisztázása a tágabb kontextus bevonása nélkül nem lehetséges.

Ha Park Meiners-tézisét elvetjük is, a könyv központi állítása – az, hogy az eurocentrikus filozófiatörténet két legfontosabb felvilágosodás-kori szószólója (Kant és Meiners) történetesen a „tudományos" rasszizmus két úttörője is volt egyben – érvényes marad, és további fontos kutatások kiindulópontja lehet. A könyv másik érdeme, ami miatt minden hibája ellenére is tanulságos olvasmány, hogy feleleveníti az e kérdésben vesztes oldalt képviselő történészek, Schlegel, Ast és Rixner mára már jobbára elfeledett filozófiatörténeti munkásságát – bizonyítva, hogy az inkluzív filozófiatörténet-írás lehetősége a „tudományos" rasszizmus születésének és előretörésének idején is fennállt.

Forrai Gábor

Harminc év érvelés

(J. Anthony Blair: Groundwork in the theory of argumentation. Springer, 2012)

J. Anthony Blair, a kanadai University of Windsor professzora, az egyik legtöbbet olvasott és idézett szerző az informális logika és az érveléselmélet területén. A kötet, mely az elmúlt harminc évben írott tanulmányaiból válogat, arra is alkalmas, hogy képet adjon ennek a területnek a születéséről és fejlődéséről.

A történet a hetvenes években kezdődik Észak-Amerikában, ahol az egyetemi oktatásnak nem pusztán szavakban célja, hogy a hallgatók képessé váljanak a reflektív, kritikus gondolkodásra. Ezért bőségesen kínáltak logikakurzusokat. A logika akkoriban a Frege- és Russell-féle formális logikát (más néven: szimbolikus logikát vagy matematikai logikát) jelentette, melyet a matematika logikai alapjainak vizsgálatára dolgoztak ki a 19. század végén és a 20. század elején. Ez a logika – melynek a matematika, a számítástechnika és a filozófia egyaránt sokat köszönhet – azonban a köznapi érvek elemzésére nem nagyon alkalmas. Lássuk, miért!

„Az a pacák [bökés az ajtó előtt álló emberre] nagyon tapogatja a zsebeit. Biztos nem találja a kulcsait." Hogy ezt a következtetést a formális logika segítségével ellenőrizzük, először is a mondatot le kell fordítani egy formális nyelvre, mert a formális logika szabályai csak a szigorúan definiált formális nyelvre alkalmazhatók. És itt merül fel az első nehézség. A fordítás igencsak döcögős lesz: a formális nyelvben nincs igeidő, nincsenek a kontextust kihasználó indexikus elemek (a gesztussal kiegészített „az"), hiányoznak a megszorítást kifejező szavak („biztos"). Ráadásul a hétköznapi esetekben többnyire csak a következtetés levonásához szükséges legfontosabb információt közöljük: azt, hogy a kapu előtt álló pacák vélhetően be akar menni, hogy a kapu kinyitásához kulcsra van szükség, hogy a kulcsokat a férfiak többnyire a zsebükben tartják stb. nem szükséges elmondanunk. Tehát ezeket az információkat mind meg kell fogalmaznunk, és szintén le kell fordítanunk a formális nyelvre. A második nehézség akkor merül fel, amikor a logikai szabályokat ráeresztjük az immár formalizált

következtetésre: a következtetés érvénytelen lesz! A formális logikában az érvényességen deduktív érvényességet értenek, ami azt jelenti, hogy a premisszák igazsága esetén *lehetetlen*, hogy a konklúzió hamis legyen. Csakhogy az iménti következtetés deduktíve nem érvényes: lehetséges, hogy a pacák nem a kulcsait keresi, hanem a pénztárcáját vagy a mobilját. Márpedig ezt a következtetést elég jó kis következtetésnek tartjuk, ami azt mutatja, hogy az az érvényesség, amelyre a köznapi érvelések során törekszünk, nem a deduktív érvényesség. Röviden: ez a logika nehezen alkalmazható, és nem is azt vizsgálja, amire legtöbbször kíváncsiak vagyunk.

Az informális logika mozgalma lázadást jelentett a formális logika egyeduralma ellen. Hívei olyan tankönyveket akartak írni, amelyek felkészítik a hallgatókat azoknak az érveknek az értékelésére, amelyekkel például az újságokban találkoznak. Az egyik első ilyen tankönyvet éppen Blair írta gyakori társszerzőjével, Ralph H. Johnsonnal (*Logical self-defense*, McGraw-Hill Ryerson, Toronto, 1977.). A most vizsgált kötet első, *Kritikus gondolkodás* című része sokat elárul a mozgalom motivációiról: közös jövőnk részben azon múlik, hogy mennyire tudunk jól érvelni. Olyan kérdésekről van itt szó, hogy miért erkölcsi kötelességünk helyesen érvelni, hogy mi az elfogultság, és hogy pontosan milyen képességekkel kellett volna rendelkezniük a hírhedt antiszemita és holokausztagadó középiskolai tanár, James Keegstra tanulóinak ahhoz, hogy felismerjék, történelem helyett téveszmerendszert kapnak.

A pedagógiai szempont azonban csupán a háttérben munkál. A kötetben szereplő írásoknak két célja van: továbbfejleszteni a köznapi érvek vizsgálatára és értékelésére szolgáló fogalmakat és módszereket, és tisztázni a különböző erre irányuló elméletek, irányzatok és szemléletmódok viszonyait.

A kiindulópontot az érv fogalma jelenti. Egy elemi érv Blair szerint egy állítás (konklúzió) és egy mellette szóló indok (egy vagy több premissza). Az állítás igen tág értelemben veendő: nemcsak az igazságértékkel rendelkező kijelentéseket foglalja magában, hanem olyan megnyilvánulásokat is, amelyek nem lehetnek igazak vagy hamisak – például: javaslatok, felszólítások –, illetve amelyek esetében ez vitatott – erkölcsi és esztétikai értékítéletek.

A logikát az érdekli, mikor jó egy indok egy állítás megalapozására, vagyis mikor jó az érv. Ennek megállapítására azonban különböző mércéket használhatunk. Az egyik a deduktív érvényesség, melyet a formális logika vizsgál. Ez teljesen megfelelő mérce a matematikában és bizonyos

tudományos érvek esetében is, de a köznapi szituációkban jellegzetesen nem az. A tipikus esetben ugyanis – amikor az érdekel, miért tapogatja a pacák a zsebeit, jogosan vádolja-e a sajtó a politikust, helyes-e a tervezett kormányzati intézkedés – nem szoktunk eleget tudni ahhoz, hogy deduktíve érvényesen következtethessünk. A rendelkezésünkre álló információk általában töredékesek, és több lehetőséget is megengednek. A reális cél csupán a legplauzibilisebb lehetőség kiválasztása; a megfelelő mérce ezért az, hogy az érv meggyőző-e [*cogent*]. A meggyőző érvek, szemben a deduktíve érvényes érvekkel, megdönthetők: a friss információk hatására elveszthetik meggyőző mivoltukat. A zsebeit tapogató pacákra vonatkozó iménti érv például meggyőző, de ha az illető egyszer csak azt mondja, „Basszus! Ellopták a pénztárcám", akkor már nem az.

De hogyan mérjük fel, hogy egy érv mennyire meggyőző? A Johnsonnal írt tankönyvben Blair három kritériumot javasol: az indoknak önmagában *e*lfogadhatónak kell lennie, *r*elevánsnak kell lenni az állításhoz, és *e*légségesnek kell lennie hozzá. (Azóta is számos tankönyv alkalmazza ezt az ERE kritériumrendszert vagy annak valamilyen változatát, például a magyar tankönyvek is: Margitay Tihamér: *Az érvelés mestersége*, Typotex, Budapest, 2007[2]; *Informális logika*, szerk.: Forrai Gábor, http://www.uni-miskolc.hu/~bolantro/informalis/tartalom.html.) Jelen kötet második, *Informális logika* című részében főleg a megdönthető érvek mibenlétéről, valamint az ERE védelméről és továbbfejlesztéséről esik szó.

Az egyik legérdekesebb fejlemény a relevancia és az elégségesség összekapcsolása a Toulmin-féle biztosítékkal [*warrant*], illetve az érvelési sémák fogalmával. E kritériumokkal szemben gyakori vád, hogy nem elemezhetők tovább, és alkalmazásaik túlságosan heterogének. Bármely konkrét esetben el tudjuk ugyan magyarázni, hogy egy indok miért nem releváns vagy miért nem elégséges, de ezek a magyarázatok nagyon különbözőek, nincs bennük közös mozzanat; ennélfogva a relevancia és az elégségesség puszta címkék, s alkalmazásukkal nem adhatunk valódi magyarázatot arra, hogy az érv nem meggyőző. (Mintha azt, hogy az oroszlánnak miért van tarajos zápfoga, az embernek pedig miért gumós, azzal magyaráznánk, hogy az oroszlán és az ember is ragadozó-vagy-mindenevő, csak éppen ez a ragadozó-vagy-mindenevőség másként nyilvánul meg az oroszlánnál és az embernél.) Blair elismeri, hogy a relevancia és az elégségesség puszta címkék, de úgy gondolja, alkalmazásukról adható informatív jellemzés.

Korábbi írásaiban a Toulmin-féle biztosíték fogalmát használja erre a célra. 1958-ban megjelent könyvében (*The uses of argument*, Cambridge University Press), mely a kommunikációkutatók körében azonnal bestseller lett, de amelyet a logikusok és a filozófusok hosszú ideig teljesen figyelmen kívül hagytak, Stephen Toulmin arra hívja fel a figyelmet, hogy egy állítás védelme során többnyire egyetlen premisszát említünk. A premisszát egy kimondatlan következtetési szabály, a biztosíték [*warrant*] kapcsolja össze az állítással. A biztosítékok csak megdönthető következtetéseket támogatnak, azaz vannak olyan körülmények, melyek között ezek a következtetések hamis konklúzióra vezetnek. Az ilyen körülmények kimutatását nevezi Toulmin cáfolatnak [*rebuttal*]. Ezek a biztosítékok tudásterületenként változnak, de az feltérképezhető, hogy milyen területeken miféle biztosítékokat használunk. Mármost a „relevancia" és az „elégséges" értelmezhető e toulmini fogalmakkal: egy indok akkor releváns, ha van olyan biztosíték, amely összekapcsolja az indokot az állítással, és akkor elégséges, ha nincs cáfolata. Mivel a toulmini biztosítékok azonosíthatók és leírhatók, a relevanciáról és az elégségességről is adható tartalmas jellemzés.

A későbbi írásokban Blair inkább az érvelési sémákra támaszkodik, melyek szintén megdönthető következtetési szabályok, és amelyekről immár meglehetősen kidolgozott elméletünk van (lásd: Douglas N. Walton – Chris Reed – Fabrizio Macagno: *Argument schemes*, Cambridge University Press, 2008.). Íme, a szakértői vélemény érvelési sémája: abból, hogy *A* szakértő, és *A* azt mondta, hogy *p*, *p*-re lehet következtetni. Az erre a sémára épülő érveket leggyakrabban az dönti meg, ha az állítólagos szakértő nem szakértő az adott kérdésben, ha ítélete nem kellő megfontoláson és a bizonyítékok számbavételén alapul, ha valamilyen okból nem várható tőle elfogulatlan álláspont, ha más szakértők nem osztják a véleményét, illetve ha nem azt mondja, amit tulajdonítanak neki. Ha világos képünk van az érvelési sémákról, akkor az indokok relevanciáját a következőképpen értelmezhetjük: a releváns indokok egy megfelelő sémához igazodnak. Az elégséges indokok pedig mentesek az adott sémát használó érvek leggyakoribb fogyatékosságaitól.

Az érvelési sémákról részletesebben a kötet harmadik részében olvashatunk, mely az *Érveléselmélet* címet viseli. A negyedik rész a logika, a retorika és a dialektika viszonyával foglalkozik. Az informális logika kezdetben csak a logikát, az érvek érvényességének vizsgálatát akarta

megreformálni, de az idők során retorikai és dialektikai szempontokkal gazdagodott, s a három megközelítésből állt össze a mai érveléselmélet. A retorika hagyományosan a meggyőzés eszközeivel, olykor trükkjeivel foglalkozott, de újabban inkább az olyan vizsgálatokat nevezik így, melyek a beszédmegnyilvánulásokat a beszélő szándékai, a megcélzott hallgatóság és a konkrét beszédhelyzet alapján elemzik. A dialektika a ma használatos értelemben a viták típusaival és a vitázás során betartandó szabályokkal foglalkozik: olyasmikkel, hogy egy adott típusú vitának adott pontján a beszélő mit mondhat, mit kell mondania, illetve mit nem szabad mondania. Csak pár példa. Az üzleti tárgyalás típusú vitában, amelynek célja a felek érdekeinek összehangolása, megengedhető lépés kompromisszumot ajánlani: te egymilliót mondtál, én kettőt, legyen másfél. Ugyanez a lépés nem engedhető meg egy tudományos vitában, ahol mondjuk a kérdés a mélyszegénységben élők száma. Vagy: mikor terheli a feleket bizonyításkényszer. Vagy: ha érved kimondatlan premisszára támaszkodik, és a másik fél kétségbe vonja, nem utasíthatod vissza a támadást; vagy meg kell védened a premisszát, vagy fel kell adnod az érvet. Blair azt vizsgálja, hogyan is kell ezt a három megközelítést értelmeznünk, s milyen kapcsolatok vannak közöttük. Előfeltételezi az egyik a másikat? Alapvetőbb-e az egyik a többinél? Végső soron a szerző arra az álláspontra hajlik, hogy három különböző szemléletmódról van szó, melyeknek különböző normái vannak: egy logikailag kifogástalan érv lehet az adott ponton dialektikailag problematikus vagy retorikailag gyenge.

Ennek a résznek egyik fő témája a pragmadialektikával való szembenézés. A pragmadialektika kutatási programját a nyolcvanas években fogalmazta meg két holland kommunikációkutató, Frans H. van Eemeren és Rob Grootendorst (összefoglalóként lásd: *A systematic theory of argumentation. The pragma-dialectical approach*, Cambridge University Press, 2004.). Az érveléselmélet területén ez az egyetlen valódi átfogó elmélet, amely egységes keretben tárgyalja az érvekkel és a vitákkal kapcsolatos kérdéseket. A megközelítés magja a kritikus vita ideális, dialektikai modellje. A kritikus vita a véleménykülönbségek racionális feloldására irányul. A modell azért dialektikai, mert azt tartalmazza, hogy a vitának milyen fázisai vannak, s az egyes fázisokban milyen megnyilvánulások helyénvalók. Ideálisnak pedig azért ideális, mert nem a tényleges viták lépéseit írja le és rendszerezi, hanem normatív szabályokat ad arra, hogy hogyan kell a

vitát lefolytatni. Nem arra a kérdésre ad választ, hogy hogyan vitatkozunk, hanem hogy hogyan fest az ideális eljárás, amely a lehető legjobb lehetőséget kínálja arra, hogy egyetértésre jussunk. A modell egyszerre alkalmas a tényleges viták elemzésére és kritikájára. Elemzésére, mivel tartalmazza azokat a fogalmakat, melyekkel a tényleges viták leírhatók; kritikájára, mivel lehetővé teszi a vitázó felek bírálatát abban az esetben, ha eltérnek az ideális eljárástól. A pragmadialektika szerint a vitáknak nincsenek különböző fajtái: minden vitát a kritikus vita szabályai szerint kell lefolytatnunk, legyen szó akár tudományos vitáról, akár üzleti tárgyalásról, akár az esti program megbeszéléséről. A logika és a retorika ebbe a dialektikai elméletbe épül be. A logika révén azonosíthatóak az érvek kimondatlan premisszái, és az ideális modell csak az érvényes érveket engedi meg. A retorika azzal foglalkozik, hogyan érvelhetünk a leghatásosabban az ideális modell keretei között.

Blair kifogásainak középpontjában az áll, hogy ebben a felfogásban a dialógust vezérlő szabályok minden más szempontot maguk alá gyűrnek, míg a szerző szerint a logikai szempontok önállóak. A pragmadialektika normái tisztán procedurálisak: amíg a felek betartják a szabályokat, minden rendben van. Például ha valaki a másik fél által is elfogadott premisszákból a másik fél által is elfogadott szabályok szerint következtet, következtetését érvényesnek kell tekinteni. Blair szerint azonban az érvényesség nem azon múlik, hogy a felek mit fogadnak el: az ostoba premisszákból vagy hibás szabályok alapján levont következtetések érvénytelenek, még ha a premisszákban és a szabályokban egyetértés van is. Szintén elutasítja azt a (nem egyedül a pragmadialektikában elfogadott) nézetet, hogy az érvek lényegük szerint meggyőzési eszközök. Az érv állítás és az indoklása, mely a meggyőzés mellett más célokra is használható: például valamely ismert tény magyarázatára, a helyes álláspont keresésére, egy már elfogadott állítás igazolására. Végezetül: a dialektikai szempontok sem azonosíthatók a dialógust szabályozó szempontokkal. Például Kant ismeretelmélete válasz Hume ismeretelméletére, de Kant legfeljebb csak valamilyen laza, metaforikus értelemben folytatott párbeszédet Hume-mal. Nem pusztán azért, mert, halott lévén, Hume nem válaszolhatott: Kant sem azt tette, hogy egyesével megcáfolta Hume érveit. Abban a pillanatban, ha valakinek megengedjük, hogy olyan, a saját felfogásával szemben álló álláspontokat is bíráljon, amelyeket ténylegesen nem fogalmaztak meg, illetve olyan ellenve-

tésekre is válaszoljon, amelyeket nem terjesztettek elő, már nem személyek és álláspontok konfrontálódnak, hanem tisztán álláspontok. A dialektikai elemzésnek erre az utóbbira is ki kell terjednie.

Van a kötetben két olyan írás, amely elég szokatlan témával foglalkozik: a vizuális érvekkel. Bizonyos szempontból érhető, miért érdekelheti Blairt a téma. Az informális logika fel akarja készíteni az embert a környezetéből érkező üzenetekkel szembeni kritikus hozzáállásra, a bennünket érő legtöbb üzenet pedig reklám, s a reklámok elsősorban vizuális eszközökkel kommunikálnak. A reklámok érveléselméleti vizsgálata mégis bizarrnak tűnhet. Egyfelől azért, mert az érvek sokak szerint kizárólag verbálisak lehetnek, másrészt azért, mert a reklámok a közfelfogás szerint az érzelmeinket próbálják manipulálni, és nyomuk nincs bennük az argumentációnak. Blair szerint az előbbi nézet hamis, az utóbbi pedig nem egészen így igaz. Amellett, hogy képi érvelés nem lehetséges, két megfontolást szokás felhozni: azt, hogy a képek túlságosan homályosak és többértelműek, és hogy nem fejezhetnek ki igazságértékkel bíró (igaz vagy hamis) kijelentéseket. Az előbbire Blair azt válaszolja, hogy a verbális szférában is van kétértelműség: nem mindig világos, hogy egy szavakban megfogalmazott érvet hogyan is kell értenünk. A többértelműség csak kockázati tényező, melyet képesek vagyunk kezelni. A képi ábrázolásoknál a kockázat nagyobb, de nem kezelhetetlen. Ami pedig az igazságértékek kifejezésére való képtelenséget illeti, sok kép fogalmaz meg olyan üzenetet, amely lefordítható valamilyen igazságértékkel bíró kijelentésre – példák erre a klasszikus, moralizáló festmények és a politikai karikatúrák. A reklámok is nagyon gyakran lefordíthatók érvekre. Csakhogy meggyőző erejüket nem ezen érvek logikai erejének, hanem a képi eszközök retorikai erejének köszönhetik.

A kötet több nagyon fontos és sűrűn hivatkozott írást is tartalmaz. Ami az olvasó számára zavaró lehet, hogy a szerző sokszor gondolja újra ugyanazokat a kérdéseket, s ebből nemcsak ismétlődések adódnak, hanem olykor a terminológia is megváltozik, sőt kisebb vagy nagyobb mértékben a koncepció is módosul, aminek okai azonban sokszor nem válnak világossá. Bár mindegyik rész végén szerepel egy rövid utóirat, amely eligazít a szerző jelenlegi álláspontjával kapcsolatban, ez nem orvosolja a hiányérzetet. Ezért az olvasó valószínűleg akkor jár legjobban, ha az azonos kérdéssel foglalkozó írások közül a legfrissebbre összpontosít.

Bárány Tibor – Mátyási Róbert

Intuíciók határok nélkül

(Herman Cappelen: Philosophy without intuitions. Oxford University Press, 2012)

Képzeljük el, hogy valaki nem olvasta Herman Cappelen *Philosophy without intuitions* című kötetét. (Nem túl nehéz feladat, olvasóink többsége feltételezhetően így van vele.) Az egyszerűség kedvéért ezt a valakit nevezzük Ignoramusnak. És most tegyük fel, hogy valaki – őt nem szükséges elneveznünk – ismerteti Ignoramusszal a könyvben szereplő összes állítást. Mi több, az állításokat alátámasztó központi érveket is hiánytalanul bemutatja, habár jóval tömörebben, mint az eredeti szöveg. Vajon Ignoramusnak továbbra is érdemes elolvasnia Cappelen kötetét – vagy épp ellenkezőleg, teljesen felesleges időtöltés lenne, hiszen a precíz összefoglaló alapján már minden releváns információhoz hozzájutott a könyv tartalmával kapcsolatban?

Bár a kérdés nem elég pontos – milyen szempontból releváns információkról van szó? –, *intuíciónk* egyértelműen azt súgja, hogy a válasz: nem. A puszta érvrekonstrukció nem helyettesítheti magát a szöveget. Elképzelhető, hogy Ignoramust az érvek Cappelen előadásában meggyőzik, tömör változatukban viszont hidegen hagyják. Mint ahogyan megtörténhet, hogy a könyvben szereplő részletes magyarázatok – a szerző szándékai ellenére – feltárják az érvek hibáit, amelyek a takarékos érvrekonstrukcióban amúgy rejtve maradnának. (Vagy fordítva. Hibája válogatja, hogy milyen előadásmód alkalmasabb az elrejtésükre.) De nem csupán az olvasóra kifejtett hatás különbözhet a két esetben. Míg a kötet felvázolja az érvek filozófiai (vagy filozófiatörténeti) kontextusát, és a hivatkozások egyértelműen jelzik, hogyan kapcsolódik a szöveg más írásokhoz, addig az érvrekonstrukcióból mindez túlnyomórészt hiányzik. Továbbá az érvrekonstrukció legfeljebb csupán részleges képet nyújthat a szerző filozófiai teljesítményéről. A filozófus munkájának minőségét nem pusztán az érvek minősége alapján szoktuk megítélni; döntő szerepet játszik az is, hogy a szerző mennyire világosan, ötletesen és találóan határozza meg a problémát és mutatja be a rivális elemzéseket. (A két dolog nem jár együtt:

ismerünk csapnivalóan megírt *must-read* tanulmányokat és utolérhetetlenül szellemes eleganciával érvelő felületes cikkeket.) Egy szó mint száz: ha Ignoramus minden fontosat tudni szeretne Herman Cappelen könyvéről, *intuíciónk szerint* jobban teszi, ha nem csupán a rövid összefoglalóra hagyatkozik, de magát a kötetet is kezébe veszi.

A *Philosophy without intuitions* – miként a címe is mutatja – az intuíciók szerepéről szól a filozófiában. Az iménti gondolatkísérlet összeállítása során arra kértük a kedves olvasót, tegye próbára a hétköznapi intuícióit: kérdezze meg magától, gondolatban hogyan reagálna a fenti helyzetre, hogyan válaszolna az Ignoramus ismereteire vonatkozó – kissé mesterkélt – kérdésre. És közben erősen reménykedtünk benne, hogy ugyanúgy, ahogyan mi; tehát a kedves olvasó is úgy fogja gondolni, hogy Ignoramusnak el kell olvasnia az eredeti kötetet. Feltételeztük, hogy az intuícióink egy irányba húznak, vagy legalábbis nincs közöttük érdemi különbség. A közkeletű elképzelés szerint a filozófusok is pontosan így járnak el. A filozófiai elemzések közvetlenül az intuíciókra támaszkodnak. Az intuíciók kétféle módon jelenhetnek meg az érvelés során. Az egyik esetben a filozófus explicite ezekre hivatkozik: olyasmit mond, hogy „Intuíciónk szerint a következő állítás igaz", vagy hogy „Intuitíve [így és így áll a helyzet]". A másik esetben a szerző gondolatkísérletek segítségével érvel az álláspontja vagy az elemzése mellett – és a gondolatkísérleteknél, mint láttuk, az intuíciók jelentik az adatokat vagy a kísérleti eredményeket. Egy filozófiai elmélet akkor lesz jó elmélete egy problémának, ha képes pontosan megjósolni a problémával kapcsolatos intuícióinkat; és az elméletet úgy tesztelhetjük a legegyszerűbben, ha összeállítunk különböző gondolatkísérleteket, amelyek kiemelik a kérdéses filozófiai probléma valamelyik aspektusát. Természetesen nem minden filozófiai elemzés kíván igazodni az intuícióinkhoz: a *revizionista* elméletek nyíltan ellentmondanak a hétköznapi intuícióinknak – ám a revizionista elméletek szerzőitől elvárjuk, hogy *magyarázatot* adjanak az intuíciónk szisztematikus tévedésére.

Talán mondanunk sem kell, hogy ez a módszertan számos ponton támadható. A kortárs analitikus filozófiában újból megélénkült az érdeklődés a módszertani, illetve metafilozófiai kérdések iránt. (Ezzel kapcsolatban lásd Tőzsér János írását a kötetben: A filozófia filozófiája, 292–299.) Az úgynevezett *kísérleti filozófia* művelői nyíltan kétségbe vonják a hétköznapi intuíciók uniformitására vonatkozó feltevést: állításuk szerint

kérdőíves vizsgálatok eredményei bizonyítják, hogy a „laikusok" gondolatkísérletekre adott kognitív reakciói a személyek kulturális hátterének és társadalmi státuszának függvényében igenis különböznek egymástól. (Mi több, olyasféle pszichológiai tényezők is szerepet játszanak a „valódi" adatközlők „valódi" intuitív ítéleteinek megformálásában, mint hogy milyen sorrendben kell a kérdésekre válaszolniuk stb.) Intuícióinkat nem pusztán a szóban forgó filozófiai tartalom határozza meg, hanem számos további – filozófiailag irreleváns – körülmény is, következésképpen az intuíciók nem szolgálhatnak bizonyítékként (vagy akár *adat*ként) a filozófiai elméletek számára. (A kísérleti filozófia „kihívásával" kapcsolatban magyarul lásd a Forrai Gábor szerkesztette *Filozófiai intuíciók – filozófusok az intuícióról* [L'Harmattan, Budapest, 2013.] című kötetben Forrai Gábor és Nemes László írásait.)

Herman Cappelen ezzel szemben valami – első pillantásra – nagyon meghökkentőt állít: a kortárs filozófusok az elméletalkotás során valójában *nem* támaszkodnak az intuíciókra. Az intuíciók *nem* játszanak központi szerepet a filozófiában: a gyakorlatban a szerzők minden látszat ellenére *nem* kezelik az elméleteik mellett vagy ellen szóló bizonyítékként az intuíciókat. (Vannak szerzők, akik úgy gondolják, hogy igenis így járnak el: ők *tévednek*. Ettől még persze a filozófiai érveik és elemzéseik lehetnek helyesek – egyetlen tudományos eredmény sem válik érvénytelenné azért, mert a kutató téves nézeteket képvisel a tudományos tevékenység természetével kapcsolatban.) Ha mindez igaz, a kísérleti filozófia legalább annyira elhibázott vállalkozás, mint amennyire a filozófiai módszertanról szóló közkeletű kép hamis: mindkettő az intuíciók központi szerepére apellál – miközben az intuíciók valójában nem töltenek be központi szerepet a filozófiában.

Cappelen két érvet hoz fel az álláspontja mellett. A kötet első felében részletes elemzéssel megmutatja, hogy amikor a filozófusok explicit módon intuíciókról beszélnek, akkor valójában nem a hétköznapi intuíciókra hivatkoznak, hanem valami mást csinálnak. A kötet második felében pedig a leghíresebb filozófiai gondolatkísérleteket elemzi: a nyolc esettanulmány tanulsága szerint az intuíciók nem játszanak lényegi szerepet a gondolatkísérletek működésében. Lássuk hát ezeket az érveket – előtte azonban tisztázzuk, miféle jószágok is az intuíciók.

A szerző definíciója szerint az intuíciók olyan meggyőződések, amelyek a következő tulajdonságokkal (vagy legalább ezek valamelyikével)

bírnak: (a) *sajátos fenomenológiájuk* van, azaz amint felmerülnek az elménkben, azonnal igaznak *tűnnek*; (b) sziklaszilárdak, azaz *nem szorulnak igazolásra*, viszont *további meggyőződéseket igazolnak* (nem következtetésen és nem korábbi tapasztalatokon alapulnak, immúnisak a cáfolatra); (c) a *fogalmi vagy nyelvi kompetenciánkon* alapulnak, azaz kizárólag azért tartjuk őket igaznak, mert kompetens használói vagyunk azoknak a fogalmaknak és nyelvi kifejezéseknek, amelyek az intuitív ítéletek tartalmát adják. Cappelen szerint fontos hangsúlyozni, hogy az intuíciók nem feltétlenül rendelkeznek mindhárom tulajdonsággal, hiszen az intuíciók központi szerepe mellett érvelő filozófusok némelyike nem fogadja el a fogalmi igazságok létezését (így értelemszerűen nem követelheti meg, hogy az intuíciók is ilyenek legyenek); mások pedig nem hisznek abban, hogy az intuitív ítéletek megformálásának tapasztalata önálló, sajátos karakterű tapasztalat lenne (azaz nem kapcsolják össze az intuíciókat valamilyen speciális fenomenológiai jelleggel).

Cappelen nem állítja, hogy ilyen meggyőződések *nem léteznek*. A könyvben mindvégig igyekszik semleges maradni a kérdésben. (Persze sejthető, illetve néhol utal is rá, hogy amúgy úgy gondolja: nincsenek ilyen fajtájú meggyőződéseink.) Csupán annyit állít: *még ha léteznek is* ilyesféle intuíciók, nem játszanak központi szerepet a kortárs filozófia napi gyakorlatában. Nem igaz, hogy a filozófusok az intuíciókra hivatkoznának, amikor az „intuitíve" vagy „az intuíciónk szerint" fordulatot használják, és nem igaz, hogy a gondolatkísérletek az intuíciókon alapulnának.

Ami az első tézist illeti: a szerző szerint különbséget kell tennünk az „intuitíve" vagy az „intuíciónk szerint" tartalmas és pusztán pragmatikai funkciót betöltő használatai között. (Figyelem! A következő fejtegetések némileg furcsán hathatnak a magyar anyanyelvű olvasó számára, mivel – szemben az „intuition", „intuitively" kifejezésekkel – a magyar „intuíció", „intuitíve" stb. kifejezéseknek nem nagyon van köznyelvi használata.) Vegyünk egy példát! Ha valaki azt kérdezi, hogy *Miért nem jött el Noémi tegnap a bulira?*, és beszélgetőpartnere így válaszol: *Úgy hallottam, elutazott a Balatonra*, ebben az esetben a második beszélő megnyilatkozásából csak az *elutazott a Balatonra* mondatrész aktuális tartalmát tekinthetjük a kérdésre adott válasznak. Az *úgy hallottam* szerkezetnek csupán az a szerepe, hogy jelezze: a beszélő nem kötelezi el magát a válasz igazsága mellett. Az „intuitively" kifejezés számos esetben pontosan ugyanezt a

szerepet tölti be a filozófiai szövegekben. Vagy azt jelzi, hogy a beszélő a továbbiakban az első gyors, még kellőképp át nem gondolt ítéletét fogja közölni, és az elemzés csak ezután következik („Intuitíve úgy tűnik, hogy a két tétel ellentmondásban áll egymással. De vizsgáljuk meg a kérdést alaposabban!"); vagy pedig azt, hogy a beszélő a könnyebb megértés érdekében először általánosan, a finom technikai részleteket mellőzve, ezért kissé pontatlanul fogja megfogalmazni az álláspontját („Intuitíve a következőről van szó: ..."). Ilyenkor nincs értelme arról beszélni, hogy a filozófus az intuíciókra *hivatkozna*, hiszen a kérdéses kifejezésekkel nem mentális állapotokat vagy meggyőződéseket jelöl, csupán a kifejezett tartalom igazsága vagy precizitása melletti elköteleződés hiányát jelzi.

Van azonban az „intuitíve", „az intuíciónk szerint" kifejezéseknek tartalmas használata is. Ilyenkor a filozófusok Cappelen elemzése szerint vagy azt értik a szavaikon, amit az iménti esetben csak pragmatikailag *jeleztek*, ám immár explicite *állítják* is, tudniillik hogy olyan meggyőződésről van szó, amelyet nem gondoltak át, vagy amelyet szemléletes formájának köszönhetően könnyű megérteni – vagy pedig azt, hogy a kérdéses meggyőződés a „pre-teoretikus" meggyőződéseink, tehát *a megnyilatkozás kontextusában* igazolásra nem szoruló, a vita kedvéért és a „közös alap" megteremtése érdekében ideiglenesen elfogadott állítások közé tartozik. Az első esetben az intuíciók triviálisan nem szolgálhatnak bizonyítékként semmilyen filozófiai elemzés mellett, és nem is így kezelik őket a filozófusok. Miért igazolná az elméletünket egy olyan meggyőződés, amelyet nem gondoltunk át alaposan, vagy amelyet a szemléletesség céljából szándékosan pontatlanul, hozzávetőleges formában fogalmaztunk meg? A másik esetben ugyanerről van szó: a „pre-teoretikus" meggyőződések nem játszhatják el azt a szerepet, amelyet az intuíciók központi jelentősége mellett érvelő filozófusok elvárnak tőlük, hiszen ismeretelméleti értelemben semmi sem tünteti ki őket. Egyszerűen annyi történt, hogy előzetes *kiindulópontként, ideiglenesen igaznak fogadtuk el őket* – ám ha a helyzet úgy kívánja, fel kell oldanunk a „védettségüket", és érvelnünk kell az igazságuk vagy hamisságuk mellett. (Cappelen gondolatmenete rokonszenvesen trükkös: mivel *képtelenség*, hogy az intuícióinkat emlegető filozófusok valóban úgy gondolják, hogy ezek a meggyőződések fogalmi igazságok vagy *a priori* igazságok lennének, ezért az interpretációs jóindulat jegyében úgy kell értelmeznünk a

kérdéses szövegrészeket, mintha a szerzők valóban a „pre-teoretikus", tapasztalati úton megszerzett meggyőződéseinkre hivatkoznának, amelyeket csupán az elemzés dialektikája kedvéért emeltek ki a többi hasonló meggyőződésünk közül.) Ám mindez már átvezet a gondolatkísérletek kérdéséhez.

Cappelen lenyűgözően részletes, szövegközeli elemzéssel megmutatja: a legismertebb filozófiai gondolatkísérletek esetében a szerzők nem valamiféle további igazolásra nem szoruló bizonyítékként kezelik az intuícióinkat, hanem már az eredeti szövegekben *explicit módon érvelnek ezen ítéletek és meggyőződések mellett* (vagy ellen). Gondoljunk csak ismét Ignoramus példájára! Megállapítottuk, hogy az intuíciónk azt súgja: Ignoramusnak magát a filozófiai művet is el kell olvasnia, ha minden releváns ismeretnek a birtokába szeretne jutni Cappelen könyvével kapcsolatban. Ám rögtön (többféle) *magyarázatot* is adtunk az intuíciónkra, *érveltünk* e meggyőződésünk mellett. A „valódi" filozófiai gondolatkísérletek esetében is ez történik. Nem az intuitív ítéleteink igazolják a filozófiai elemzést, hanem a filozófiai elemzés ad magyarázatot az intuícióinkra – amely magyarázat fényében az intuitív meggyőződéseink olykor igaznak bizonyulnak, olykor pedig hamisnak. A filozófiai gondolatkísérletek – köztük a legismertebbek: Judith Jarvis Thompson hegedűművésze és elszabadult villamosa, David Chalmers zombijai, Keith Lehrer Mr. Truetempje a fejébe ültetett hőmérővel, és a többi – ugyanis nem az *igazolás* eszközei. A gondolatkísérletek Cappelen szerint arra szolgálnak, hogy felhívják a figyelmünket a világ egy-egy olyan jelenségére, amelyek filozófiailag releváns problémákat vetnek fel. És a filozófusok pontosan erre a célra is használják őket – függetlenül attól, hogy felismerik-e, pontosan mit csinálnak.

Kérdés azonban, hogy az intuíciók ilyesfajta használata miben különbözik például az empirikusan észlelhető jelenségekre vonatkozó állítások természettudományos használatától. Ezek az intuíciók mennyiben más természetűek, mint a matematikai intuíciók, amelyek szintúgy magyarázatot kívánnak, de egyszersmind bizonyítékul is szolgálnak egyes elméletek számára? A természeti jelenségek magyarázatra szorulnak – ez azonban nem zárja ki, hogy a jelenségeket leíró állítások központi szerepet töltsenek be a természettudományos elméletekben. Számos esetben a filozófusok is így használják az intuíciókat: magyarázatra szoruló jelenségként tekintenek rájuk, amelyek magyarázata előnyt jelent az elmélet számára.

Cappelen tézise szerint a filozófusok nem támaszkodnak intuíciókra – legalábbis a *fenti értelemben vett* intuíciókra. A megfogalmazás kissé félrevezető: a szerző is elismeri, hogy a filozófusok a „pre-teoretikus" meggyőződésekként felfogott intuíciókra *igenis* támaszkodnak. Nem az intuíciók igazolják a filozófiai elemzéseket, hanem az elemzések magyarázzák az intuíciókat – ám ez nem azt jelenti, hogy a filozófusok egyáltalán nem támaszkodnának intuíciókra, hanem azt, hogy az intuícióknak más a szerepük, mint amelyet egyesek (valószínűleg tévesen) elvárnak tőlük.

A mű fő problémája a hangsúlyon van: ahogy fent említettük, a könyv egész első fele az „intuíciónk szerint" és „intuitíve" kifejezések használatával foglalkozik. Cappelen a következő érvet kínálja fel az intuíciók központi filozófiai szerepét védelmező filozófusok nevében: ha a szerzők központi állításaik alátámasztása során relatíve gyakran használják az „intuitíve", „az intuíciónk szerint" kifejezéseket, akkor ezek a filozófusok bizonyítékként támaszkodnak az intuíciókra. A jóindulatú értelmezés elve alapján azt kell feltételeznünk, hogy a filozófusok tudják, miről beszélnek. Vegyük azonban észre: ha a beszélők gyakran ugyanolyan értelemben használnak is egy kifejezést, ebből még nem következik, hogy szó szerint értik, és nem pusztán képletes értelemben használják. A könyv első felének központi tézise tehát csak akkor igazán fontos, ha a filozófusok valóban módszertani értelemben támaszkodnak az intuíciókra, és a kérdéses kifejezésekkel ezekre a módszertani lépésekre utalnak. És fordítva: ha a filozófusok egyáltalán nem használnák a szóban fogó kifejezéseket, ez még nem zárná ki, hogy az érvelés során az intuíciókra támaszkodjanak. Pusztán a kifejezések használatán nem sok múlik; sokkal fontosabb kérdés, hogy a filozófusok valóban használnak-e intuíciókat, és erről voltaképpen csak a könyv második része szól.

Legyünk azonban bármilyen kritikusak Cappelen érvelésével kapcsolatban, a könyv valós problémára hívja fel a figyelmet, amellyel korábban ritkán foglalkoztak ilyen részletesen és elmélyülten – tudniillik hogy tisztáznunk kell az intuíciók szerepét a filozófiai elmélkedésben. Ignoramusnak is csak egyet tanácsolhatunk: vegye a kezébe a kötetet.

Tőzsér János

A filozófia filozófiája

(Søren Overgaard – Paul Gilbert – Stephen Burwood: An introduction to metaphilosophy. Cambridge University Press, 2013)

1.

Képzeljük el egy kezdő filozófushallgató napját az egyetemen. Bemegy az első órára, és azt hallja, hogy a filozófia egyfajta szupertudomány, mely megalapozza a különféle szaktudományokat, majd a második órán azt, hogy a filozófia nem tudomány, de még csak nem is episztemikus vállalkozás, hanem a költészettel rokon tevékenység. A harmadik órán arról tanul, hogy a filozófiai kijelentéseinket kizárólag fenomenológiai (azaz: egyes szám, első személyű perspektívából hozzáférhető) tények igazolhatják, a negyediken viszont arról, hogy a filozófia egyedül üdvözítő módszere a fogalmi vagy nyelvi analízis, melynek semmi köze a szubjektív tapasztalatokhoz.

Kezdő hallgatónk fejében zavar támad, de ez nem tántorítja el attól, hogy másnap újra próbálkozzon. Rögtön elsőként igen különös előadásra ül be. Olyan kifejezéseket hall, mint „a lét tisztása" vagy „a lét pásztora", és olyan téziseket, hogy „a megismerés csak a gondoskodásban kézhezállón keresztül halad előre a már csak kéznéllévő hozzáférhetővé tételéig", vagy hogy „a semmi semmizik". E Heidegger-kurzusról (merthogy Heidegger-kurzusról van szó) kilépve később betéved egy Carnap filozófiáját taglaló kurzusra, melyen megtudja: Carnap szerint az összes metafizikát művelő filozófus, különösen Heidegger, csupa értelmetlenséget beszél. Ezt követően egy Wittgensteinről szóló előadáson arról „értesül", hogy a filozófiai problémák kivétel nélkül értelmetlenek, és a filozófia művelésének egyedüli értelme, hogy a segítségével megszabaduljunk a filozófiai problémáktól. Majd arról, hogy a filozófiai problémák értelmesek ugyan, de megoldásuk meghaladja a kognitív képességeinket – ahogy meghaladja egy csimpánz kognitív képességeit, hogy megértse a kvantumfizikát.

E történet nem pusztán a fantáziám terméke. Mindez könnyen megtörténhet azzal, aki a filozófia tanulmányozására adja a fejét. S ha megtörténik, akkor annak örülnünk kell: az illető ugyanis megtud (vagy inkább: megtapasztal) valami *fontosat* a filozófia természetéről.

Tegyük fel, hogy a kezdő filozófushallgatónk már korábban is tisztában volt azzal, hogy egyetlen fontos filozófiai kérdés sincs, melynek megválaszolása kapcsán egyetértés volna a filozófusok között. Tudja, hogy intenzív vita folyik arról, hogy milyen viszony van a test és a lélek között. Arról is, hogy létezik-e szabad akarat, vagy sem. Arról is, hogy bizonyítható-e a külvilág létezése, vagy sem. Nem sorolom tovább. E két napon azonban kezdő filozófushallgatónk *vadonatúj* tapasztalattal gyarapodott. Belátta: a filozófusok a filozófia természetét illetően *sem* értenek egyet egymással. Különböző módszereket tartanak célravezetőnek, egészen eltérő stílusban írják a tanulmányaikat, egymással összeegyeztethetetlen célokat tűznek maguk elé. Sőt még arra sem vehet mérget, hogy amit az egyik filozófus filozófia címszó alatt művel, azt egy másik filozófus egyáltalán elismeri filozófiának.

2.

Overgaard, Gilbert és Burwood könyvének az a célja, hogy megismertessen bennünket azokkal a legfontosabb elméletekkel, melyek a filozófia természetéről szólnak. Az efféle elméleteket *meta*filozófiai elméleteknek nevezzük. Ahogy a vallásfilozófia a vallási jelenségek*nek*, az elmefilozófia a mentális jelenségek*nek*, a művészetfilozófia a művészeti világ jelenségei*nek*, úgy a metafilozófia magának a filozófiá*nak* a filozófiája. A metafilozófia így maga *is* filozófia: más viszony áll fenn metafilozófia és filozófia, mint metafizika és fizika között. Míg a metafilozófia a filozófia része, addig a metafizika nem része a fizikának.

A szerzőhármas könyve (mely a legelső átfogó bevezetés a filozófia filozófiájába) három nagy kérdést tárgyal. (1) *Mi* a filozófia? (2) *Hogyan* kell művelni a filozófiát? (3) *Miért* kell művelni a filozófiát?

Könnyen belátható: e három kérdés nem teljesen független egymástól. Ha például az (1) kérdés kapcsán úgy gondolod, hogy a filozófia a költészettel rokon tevékenység, akkor nem felelheted a (2) kérdésre azt, hogy a filozófia helyes módszere a fogalmi-nyelvi elemzés. Vagy ha a (3) kérdésre úgy felelsz, hogy a filozófia művelésének egyetlen értelme, hogy megszabaduljunk a filozófiai problémák keltette nyugtalanságtól, akkor

nem válaszolhatod az (1) kérdésre azt, hogy a filozófia olyan tudomány, amely megalapozza a különböző szaktudományokat.

A könyv nagy vonalakban úgy épül fel, ahogy a képzeletbeli hallgatónk órarendje. Miután a szerzők röviden rámutatnak a metafilozófia fontosságára, a fenti három kérdést tárgyalják. Az (1) kérdés kapcsán azt elemzik, hogy a különböző filozófusok mit értenek filozófián, illetve miképp vélekednek a filozófia és a természettudományok viszonyáról. A (2) kérdés kapcsán egyrészt azt vizsgálják, hogy a különböző filozófusok mit tekintenek a filozófiai megismerés helyes módszerének, másrészt azt, hogy megkülönböztethető-e, és ha igen, hogyan különböztethető meg egymástól az analitikus és kontinentális filozófia, harmadrészt azt, hogy tartható-e az a koncepció, mely szerint a filozófiai kijelentések reprezentációs tartalommal rendelkeznek, vagyis a világról szólnak, és ennélfogva igazak vagy hamisak. Végezetül a szerzők a (3) kérdés kapcsán azokat az elméleteket mutatják be, melyek szerint a filozófia művelése nem puszta intellektuális időpocsékolás, hanem értelmes (értékes) tevékenység.

A szerzőhármas könyve tankönyv. S ahogy rendes tankönyvhöz illik, a szerzők minden probléma kapcsán számba veszik a legismertebb álláspontokat, az azok mellett és ellen felhozható érveket, és a tárgyalás során mindvégig igyekeznek pártatlanok maradni (még ha nem is mindig sikerül nekik). A könyv mind a kezdő, mind a nem kezdő filozófusoknak jó szívvel ajánlható. Előbbieknek azért, mert segíthet eligazodni tanulmányaik során (és itt akár még a tantárgyfelvételre is gondolhatunk), az utóbbiaknak meg azért, mert a könyv hozzájárulhat ahhoz, hogy a gyakorló filozófusok – a különböző bemutatott lehetséges álláspontok fényében – közelebb kerüljenek saját (esetleg reflektálatlan) metafilozófiai előfeltevéseik tisztázásához.

3.

Mivel a rendelkezésemre álló terjedelem szűkös, és mivel nem szeretném az összes felmerülő kérdés kapcsán épp csak jelzésszerűen bemutatni a különböző álláspontokat, az alábbiakban egyetlen témára koncentrálok, a „mi a filozófia?" kérdésre.

A szerzőhármas – helyesen – megkülönbözteti e kérdésre adható *deskriptív* és *preskriptív* válaszokat. Ha azt firtatjuk, hogy *ténylegesen* mi

a közös azokban a tevékenységekben, melyeket filozófiának nevezünk, akkor a filozófia deskriptív definíciójára vagyunk kíváncsiak. Ha viszont azt, hogy milyennek *kell* lennie a filozófiának, hogy értelmes tevékenység legyen, akkor a filozófia preskriptív meghatározása a célunk.

Kezdem a deskriptív válaszokkal. Az egyik legelterjedtebb (és egyben legegyszerűbb) válasz a „valójában mi a filozófia?" kérdésre az úgynevezett *deflacionizmus*. Ha belegondolunk, mennyire különbözik egy politikai filozófus, egy logikus, egy metaetikus, egy kísérleti filozófus, egy episztemológus és egy feminista filozófus tevékenysége, hát nemigen találunk bennük túl sok közöset. Így kézenfekvő a csattanós, ámde semmitmondó válasz: filozófia mindaz, amit a filozófus végzettségű, illetve filozófiát intézményes keretek között tanuló emberek egyetemeken és különféle kutatóintézetekben végeznek. A filozófiának nincsen lényegi tulajdonsága; az, hogy mi filozófia és mi nem, pusztán könyvtári besorolás kérdése.

Egyesek természetesen elégedetlenek ezzel a válasszal: szerintük igenis adhatunk szubsztantív, tartalmas választ a fentebbi kérdésre. Ennek az *esszencialista* megközelítésnek két típusát szokás megkülönböztetni. Vagy azt mondjuk, hogy a filozófia speciális *módszere* révén különbözik minden mástól, vagy azt, hogy speciális *tárgya* révén.

Vegyük az első, módszertani megközelítést. E szerint: a filozófia *a priori* tudomány; olyan megismerő tevékenység, melyet a karosszékben ülve végzünk anélkül, hogy eközben bármiféle empirikus adatra támaszkodnánk. E javaslattal azonban nincs minden rendben, mivel nemcsak a filozófia *a priori*, hanem a matematika is. Erre védekezésül valaki azt mondhatná, hogy – ellentétben a matematikusokkal – a filozófusok a karosszékükben ülve *fogalmi* elemzést végeznek, és nem pusztán számokkal bíbelődnek. Csakhogy ezzel túlságosan szűk definíciót adna: számos filozófus ugyanis egészen bizonyosan nem végez fogalmi elemzést. Ugyanez a személy azt is mondhatná: a filozófusok – szemben a matematikusokkal – a való világ természetével foglalkoznak. E javaslattal viszont az a baj, hogy a filozófiát nem pusztán módszertani szempontból határolja el más tudományoktól.

Akik a filozófiát annak sajátos tárgyára hivatkozva igyekeznek meghatározni, kénytelenek igencsak általánosan fogalmazni. Vegyünk néhány jól ismert szlogent. A filozófia „az univerzum egészének a leírása", „a nagy és örök kérdések tudománya"; arra tett kísérlet, hogy megértsük, „milyen

dolgok léteznek, és azok milyen módon függnek össze egymással, mind a »dolgok«, mind az »összefüggés« fogalmát a lehető legtágabb értelmében véve". De olyan javaslat is forgalomban van, mely szerint a filozófia tárgyát kezdetektől fogva hat kulcsfogalom alkotja: a „tudás", az „igazság", a „létezés", az „azonosság", az „okság" és a „jó".

E megközelítéssel is az a baj, hogy túl szűken érti a filozófiát. Különös volna például a nagy és örök problémák közé sorolni az olyan témákat, mint a sport, a horror, a tömegkultúra, az ételek, a *bullshit* (!), az összeesküvés, a *Warcraft* (!) és a *heavy metal*, holott ezek mindegyikéről komoly filozófiai traktátusok szólnak.

Valószínűleg e két álláspont között van az igazság. Egyrészt léteznek olyan kérdések, melyek mindörökre a filozófia fennhatósága alá esnek, és soha nem fog velük egyetlen más tudomány sem érdemben foglalkozni. Ilyen például az, hogy „tudjuk-e igazolni azt a vélekedésünket, hogy nem a Mátrix-világban élünk?", vagy „hogyan határozható meg a propozicionális tudás fogalma?", vagy „léteznek-e absztrakt (nem térbeli és nem időbeli) entitások?", és még sorolhatnám. Másrészt viszont azt is el kell ismerni: nincs *éles* határ a filozófiai és az egyéb tudományos kérdések között. Elegendő az elmefilozófia és a kognitív tudomány területére gondolnunk: mindkettőnek a mentális jelenségek alkotják a tárgyát.

Térjünk rá a preskriptív válaszokra! A könyv szerzői úgy vélik: a különböző elméleteket annak függvényében érdemes tipizálni, hogy azok szerint milyen viszonyban van a filozófia a természettudományokkal. Mennyiben hasonlítanak egymásra és mennyiben nem?

A következőről van szó. Valószínűleg kevesen vitatják a természettudományok sikereit, és azt, hogy a modern fizika az emberiség történetének legeredményesebb episztemikus vállalkozása. E sikerességnek három fő ismérve van. Az első: a természettudományok által szállított ismeretek igen nagy része megbízható (empirikusan igazolt). A második: a természettudományok eredményei jól alkalmazhatóak a mindennapokban. A harmadik: a természettudományok fejlődnek: egyre *többet* tudunk a világról.

Mármost úgy tűnik: a filozófiára éppen ezek *ellenkezője* igaz. Nem szállít megbízható ismereteket. Nemigen használható a mindennapokban, ráadásul egyre kevesebb embert érdekel. Nem fejlődik, hanem stagnál.

A filozófiai fejlődés hiányát jól illusztrálja a következő, Eric Dietrichtől származó gondolatkísérlet (*There is no progress in philosophy*, Essays

in philosophy, 2011, 12, 329–344). Képzeljük el, hogy Arisztotelész feltámad, és különböző egyetemi órákra kezd járni. Először a TTK-ra megy, és részt vesz egy kvantumfizikai kurzuson. Mi történik? Szinte semmit nem ért az órán elhangzottakból; amit mégis, az gyökeresen szemben áll mindazzal, amit ő maga a természeti világról gondol. Ezt követi a biológia szakon egy előadás az evolúcióelméletről. Mi történik? Konstatálja, hogy – amennyiben igaz, amit hall – mindent fel kell adnia abból, amit korábban az élet kialakulásáról és a fajokról gondolt.

De tegyük fel, hogy a TTK-ról átsétál a BTK-ra és meghallgat egy filozófiai előadást a szubsztanciákról és azok változásairól. Mi történik? Mindent ért. Azonnal be tud kapcsolódni a vitába. Saját metafizikai álláspontját nem kell feladnia. Joggal érezheti: álláspontja több mint kétezer év távlatából is védhető. Ezt követően etikaórára ül be. Mi történik? Ugyanaz. Mindent ért. Azonnal be tud kapcsolódni a vitába. Kőkemény érvekkel tudja ostorozni a deontikus és konzekvencialista etikákat. Feketeöves vitapartner, jaj a tanárnak, ha kikezdi az általa képviselt erényetikai elméletet.

Miért fontos látni a filozófia sikertelenségét – szemben a természettudományok sikerességével? Azért, mert ennek alapján érdemes meghatároznunk, hogy milyen az a filozófia, melyet érdemes művelnünk. Két dolgot mondhatunk. Vagy azt, hogy a filozófia bizonyos értelemben *része* a természettudományoknak, vagy legalábbis *érintkezik* azokkal, s így azok sikere rávetül a filozófiára is. Vagy azt, hogy a filozófia *teljesen más* vállalkozás, mint a természettudomány; olyan feladatai vannak, melyek elvégzésére a természettudományok eleve alkalmatlanok.

Hogyan képzelhető el az első stratégia? Először is azt mondhatjuk, hogy a filozófia a szó szoros értelmében véve része a természettudományoknak. Bármilyen filozófiai probléma merüljön is fel, a filozófus első dolga, hogy utánanéz a megfelelő empirikus vizsgálatok eredményeinek. Ha az emberi megismerés természete érdekli, álláspontját az észlelés és gondolkodás empirikus (mondjuk: kognitív tudományi) vizsgálataira alapozza. Ha az idővel kapcsolatos metafizikai problémák foglalkoztatják, semmit nem mond addig, míg nem tanulmányozta behatóan a relativisztikus fizikát.

Másodszor azt mondhatjuk, hogy a filozófia prototudomány. Önmagában képtelen arra, hogy megbízható és konszenzuálisan elfogadott ismeretekkel rukkoljon elő, ugyanakkor képes megágyazni a különböző

szaktudományoknak. Így történt ez a története során több alkalommal is: az újkor hajnalán levált róla a fizika, a 19. században a biológia és a pszichológia, a múlt század 60-as éveiben pedig a kognitív tudomány. E tudományok (metafizikai) alapjait egytől-egyig filozófusok rakták le.

Harmadszor azt is mondhatjuk, hogy igaz ugyan, hogy egyedül a természettudományok szállítanak megbízható ismereteket, csakhogy a filozófiára hárul a feladat, hogy tisztázza egyrészt a természettudományok alapfogalmainak jelentését, másrészt a különböző elméletek közt fennálló logikai viszonyokat. Egy biológus ugyanis nem elemzi a faj fogalmát, egy fizikus pedig nem sokat törődik azzal, hogy a kvantummechanika determinisztikus avagy indeterminisztikus értelmezése-e a helyes.

Nézzük a második stratégiát, mely szerint másra jó a filozófia, mint a természettudomány. Először is azt mondhatjuk, hogy a filozófia célja nem új ismeretek előállítása, hanem hozzájárulás az ember önmegértéséhez. A filozófus feladata explicitté tenni a világról és benne önmagunkról alkotott implicit fogalmi sémánkat. Olyan alapvető meggyőződésekre kell itt gondolni, mint hogy a világot élőre és élettelenre osztjuk, hogy kizárólag személyeknek tulajdonítunk morális felelősséget, hogy vágyainknak és vélekedéseinknek oksági szerepet tulajdonítunk stb. E meggyőződésekkel nemre, korra, társadalmi helyzetre, műveltségre való tekintet nélkül és minden tudományos vizsgálódás előtt valamennyien rendelkezünk.

Másodszor azt mondhatjuk, hogy a filozófiának fenomenológiának kell lennie. A filozófus feladata az, hogy a különböző jelenségeket abból a szempontból vizsgálja, ahogyan azokat a szubjektum átéli, vagyis hogy elvégezze a tudatos tapasztalataink egyes szám, első személyű elemzését. A fenomenológiaként értett filozófiában a természettudományoknak semmilyen szerepe nincs; a fenomenológia legfőbb módszertani elve éppen az, hogy az analízis során fel kell függesztenünk (vagy ahogy a fenomenológusok fogalmaznak: zárójelbe kell tennünk) mind a *common sense* vélekedéseinket, mind a természettudományos ismereteinket.

Harmadszor azt is mondhatjuk, hogy a filozófia tulajdonképpen világnézet. Nem az a feladata, hogy egymástól izolált filozófiai problémákat oldjon meg, és különböző részigazságokat mondjon ki, hanem épp ellenkezőleg: az, hogy egységbe rendezze mindazt, amit a legkülönfélébb források alapján tudunk. Egy efféle világkép természetesen tartalmazhatja a természettudományok eredményeit is, de nem ez a lényeges. Egyedül az

számít, hogy olyan átfogó perspektívát nyújtson, melyben konzisztensen értelmezni tudjuk önmagunkat, történelmi helyzetünket és természeti mivoltunkat.

4.

A „mi a filozófia?" leginkább a „mi a művészet?" kérdéssel rokon. Egyik kérdésre sincs megnyugtató válasz. Egyrészt azért nincs, mert annyira heterogén azon tevékenységek köre, melyeket filozófiának, illetve művészetnek hívunk, hogy reménytelen feladat azok közös lényege után kutatni. Másrészt azért nincs, mert a filozófusok és a művészek képesek valamire, amire mások nem. Nevezetesen arra, hogy olyan munka kerüljön ki a kezeik közül, melyek lényegileg *újra*definiálják a filozófia, illetve a művészet fogalmát.

Zemplén Gábor

Lehet nem ezoterikus a filozófia?

(Arthur M. Melzer: Philosophy between the lines. The lost history of esoteric writing. The University of Chicago Press, 2014)

Provokáció?

Arthur M. Melzer, a politikatudomány professzora könyvet írt *Filozófia a sorok között* címmel, amelyben a filozófiai gondolatok ezoterikus közlési módjának elveszett történetét rekonstruálja. Kedves olvasó, nem te küldted a könyvet? Ha igen, kérlek, jelentkezz, hogy személyesen is megköszönhessem. Ha egy kora nyári nap nem érkezik el hozzám váratlanul a könyv egy példánya egy feladó nélküli csomagban, akkor nem születik meg ez a recenzió. Azóta sem tudom, ki lehetett a feladó. Mondjuk éppen az ilyen könyveket érdemes névtelenül küldeni.

Ám fontosabb ok is áll a könyvkritika megírásának hátterében: a szerző az érdekes tézisét provokatívan írta meg, és – valószínűleg több évnyi idézetkeresést követően – letett az asztalra egy 400 oldalas szöveget arról, hogy hogyan veszett el a modernitás során a *mindig is tudott*, vagyis hogy az igazi üzenetek a filozófiai szövegek esetében gyakran a sorok között rejtőznek. Ugyanazt olvasva mást értenek a kicsi birkák és a nagy elefántok, ahogy Boccaccio jellemezte Dante és az összes addigi nagy költő nem csupán egyetlen szinten olvasható műveit (16).

A kötet három részből áll: az első általános érveket gyűjt össze az ezoterikus olvasásmód mellett. A második részben Melzer az ezoterikus írásmód négy alapvető válfajával foglalkozik, a harmadik rész pedig az ezoterikus hagyomány újraélesztésének következményeit mutatja be.

Biztos van, akit meg kell győzni arról, hogy a filozófiai hagyomány évezredes történetében a szerzők gondolataik kifejtésekor bizonyos részleteket ellepleztek, ezeket a tartalmakat kódolva, nem mindenki által érthető módon fejezték ki a műveikben. De még ha így is van, a kötet alcíme akkor is túlzó, hiszen ez a fajta értelmezés sosem veszett el, mindig voltak szerzők, akik hasonlóképp gondolkoztak. Némely huszadik századi

alkotónak zsigeri élménye, hogy „ebben az országban nem lehet őszintén kommunikálni". Melzer még egy cseh elnököt (Václav Havelt) is megemlít az egykori keleti blokk szerzői között, akiknek virágnyelven kellett fogalmazniuk, hiszen bizonyos kritikai gondolatokat csak „aiszóposzi nyelven" lehetett leírni.

Persze az amerikai tudományos közegben mindez kicsit másként merült fel. Bár Leo Strauss életműve sok egyetemi kurzus tananyaga (hazánkban is), éppen e témában írt gondolatait (*Persecution and the art of writing*, 1952) ritkán illették dicsérő szóval, és az iraki háború (nem létező) tömegpusztító fegyvereinek ügye óta a szerző reputációja még mélyebbre zuhant, hiszen érveinek segítségével legitimálhatóvá váltak a republikánus hazugságok. Melzer nem tett egyebet, mint hogy radikálisan újragondolta Strauss tézisének érvényességét, és éveken át sokat dolgozott, hogy akkora követ tegyen le az útra, ami kikerülhetetlenné teszi mestere hagyatékát. Könyvének gondolatmenete erősen épít Straussra, néhány példáját újból megvizsgálja (például Machiavellit, Platónt), és egyben részletgazdagabbá teszi a tézist. Az „elveszett művészet" az alcímben így inkább arra utal, hogy Strauss gondolatai nem találtak megfelelő hallgatóságra; a kötet egyik nem leplezett célja újra szalonképessé tenni a gyakran megmosolygott és még gyakrabban kínosan elhallgatott elméletet.

A szerző az ezoterikus filozófia négy formáját különíti el egymástól (90–92), ebből három a felvilágosodás eszmerendszerének diadalmenete előtt szorosan összefonódott, és jelenléte lépten-nyomon felismerhető, már ha az ember *keresi* a nyomokat. Amennyire komolyan vehető egy ilyen mértékben univerzális történeti tézis, Melzer elgondolása annyira komolyan is veendő. Több év kutatás után a szerző összesen egy filozófust talál, aki Platón és a neoplatonizmus kapcsán szót emel a kettős értelmezés ellen. Adam Smith egyik korai írásában egy lábjegyzet a bizonyíték arra, hogy van, aki nem illeszkedik a grandiózus narratívába (28–29).

A klasszikus korok három ezoterikus írásmódja a modernizmus korában lassan háttérbe szorult, sőt megbélyegzetté vált. Ugyanakkor megjelent a legújabb, *politikai* ezoterizmus, amely áthatja kultúránkat – de ugyanúgy hajlamosak vagyunk megfeledkezni létezéséről, mint ahogy elfelejtettük, hogy a klasszikus szövegeket hogyan kellene olvasnunk.

Áthidalható az elmélet és a gyakorlat közti szakadék?

A kötet üdítően olvasmányos, a szerző jól ír, és a némi gyanút ébresztő cím ellenére a Michigani Egyetemen működő Symposium on Science, Reason, and Modern Democracy kutatócsoport vezetőjeként akadémiai tapasztalatának megfelelően óvatosan és nagy tudással nyúl a témához. Az utóbbi évtizedek tudományos stílusához igazodóan a könyv kissé túlírt, centrális állítását számos mellékszál egészíti ki, amelyek együttes hatása a sulykolás benyomását kelti az olvasóban. Ha rosszmájúan vizsgáljuk a szerző gondolatmeneteit, könnyen összeesküvés-elméletként is jellemezhetjük az előadott teóriát, ahogy a szerző néhány recenzense is utal rá. A könyv komoly vitát váltott ki, a *Perspectives on Political Science* 2015-ös (44-ik) évfolyamában 12 írás vizsgálja a témát, a bírálatok egy részének polemikus a hangvétele; sok írás persze intenzíven támogatja a szerző vállalkozását, illetve annak némely aspektusát. Ahogy ezt a kötet rövid recepciótörténete mutatja, Melzer műve gondolatébresztő és hasznos munka.

Mi is a tét? A mai tudományként művelt filozófia, és különösen az angolszász filozófia a szó szerintiséget és az egyértelmű közlést alapfeltételnek tekinti. A szándékosan zavaros szöveg akár komoly érzelmi reakciókat is kiválthat a szakmabeli olvasókból, az analitikus hagyomány híresen irtózik a felvállaltan obskúrus szövegprodukciótól. Melzer pedig olyasmit állít, hogy ez a felvilágosodás során kialakított mentalitás mind történetileg, mind területileg lokális anomáliának számít, és nem is igazán életszerű. Hiszen például az oktatásban vagy a filozófiai kávéházban (például Nemes Lászlónál, lásd a vele készített interjút: „Elég, ha együtt gondolkodunk", *Magyar Narancs*, 2016/50., http://magyarnarancs.hu/tudomany/eleg-ha-egyutt-gondolkodunk-101922) még ma is értékeljük a szókratészi módszert – de egy így írt munkát, ami hagyja, hogy nekünk kelljen kimondani a következtetéseket, nem tekintünk szakmailag elfogadhatónak. Melzer eszmetörténeti munkája történetileg többé-kevésbé triviális eredményeket mutat be, de filozófiailag provokatív, hiszen a könyv szerint más a filozófia, mint amit általában filozófiának tekintenek. Másért és máshogy írták a műveket a klasszikus szerzők, mint ahogy általában gondoljuk, és máshogy is kellett olvasni őket. Akkor tehát vajon mi jól olvassuk a filozófiai szövegeket?

Melzer könyve egy nagy, átfogó narratíva mellett érvel: minden klasszikus kultúra különbséget tett szavak és világ közt, a szerzők és olvasók

pedig – értelemszerűen – áthidalhatatlan szakadékot tapasztaltak az elmélet és a praxis között. Csak a nyugati kultúránk elmúlt pár évszázada *tételezte*, hogy a szakadék áthidalható. Az elmélet és a praxis konfliktusa csupán a felvilágosodás korában került zárójelek közé, és a posztmodern elterjedése e rövid sikertörténet (?) belső kritikáját jelentette (immár sokadszorra). A köztes pár évszázad alatt kultúránk gyökeresen megváltozott.

(1) Korábban a hatalom és maguk a szerzők igyekeztek megóvni a társadalmat a tudástól. A filozófusoknak rendre voltak szubverzív gondolataik is, és kifejezetten a társadalom védelmét szolgálta, ha ezek nem váltak nyilvánvalóvá. A politikai közösségek végső soron valamilyen illúzió és közös elköteleződések olyan rendszere mellett teszik le voksukat, amelyek nem *teljesen* ésszerűek, és az ezen ideálok alapján szerveződő társadalmakat semmilyen reform sem tudja *tökéletesen* racionális társadalommá alakítani. Ha az igazság és a politikai élet közti fundamentális feszültség napvilágra kerül, meginoghat hitünk közösségünk illúzióiban. Ez a **protektív vagy védelmező** aspektusa az ezoterikus írásmódnak: a filozófus magától (gondolataitól) védi a társadalmat, ahogy a szülő is védi gyermekét bizonyos igazságoktól bizonyos életkorban és fejlettségi szinten. Melzer részletesen vizsgálja Platón bizonyos szöveghelyeit, az arisztotelészi akroamatikus szövegeket, Jézus példabeszédeit, Maimonidész munkáit, és még sorolhatnánk.

(2) Korábban a filozófusnak magát is védenie kellett a társadalomtól, hiszen a társadalom is veszélyes a filozófusra, akinek heterodox, szokatlan, egyedülálló gondolatai nem biztos, hogy veszélyek nélkül kommunikálhatók a közösséggel. A tudomány felemelkedésével a racionalizmus olyan hatalomra tett szert, mint korábban soha, alapvetően és megkerülhetetlenül politikaivá vált. A levelezési hálózatokból kinőtte magát a filozófiai szamizdat irodalom: műveik első kiadásaira Descartes, Spinoza, Newton, Locke, Hume, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Holbach sem mindig engedték nevük kinyomtatását. Lehet, hogy van, amit el kell titkolni, vagy titkosítani kell. Ez a **védekező vagy defenzív** késztetés vezet el az ezoterikus írásmódhoz.

(3) A kora újkorig az egyéni megismeréshez igazított szövegek születtek, és még fájóan tudatos volt az írásos tudásátadás korlátozottsága. A szóbeli közlés könnyen hozzáigazítható a kommunikációs helyzethez, például a megismerő tudásszintjéhez; írásban viszont a szerzők egyféle

prezentációs mód mellett kell hogy elköteleződjenek. Az igazság valamely részletének visszatartását a filozófia pedagógiai funkciója igazolja, a **pedagógiai ezoterikus** szöveg csepegtetve adja át a tudást. Stimulál és önálló gondolkodásra serkent. A felvilágosodást megelőzően kevés könyvet olvastak, de azokat sokszor, már akik tudtak olvasni; a tömeges könyvnyomtatás hatására egyre több könyvet egyre kevesebbszer olvasunk. Az intenzív olvasás más szövegszerkesztést indokol, mint az extenzív. A többszöri olvasással a híresen tömör klasszikus auktorok új és új üzeneteket adtak át a befogadónak.

Ma már a filozófiai kérdéseket *közösen kutatjuk,* vizsgálódásainkat kevésbé az egyéni, belső, kontemplatív fejlődési út lehetősége motiválja, mint inkább a közösség felé jól érthetően és világosan megfogalmazott tudás átadásának dicsősége. A filozófia professzionalizálódott, és mint szakma elvárja, hogy a szövegekben ne legyen rejtett üzenet. Liberális, demokratikus és a felvilágosodásra építő kultúránk szükségszerűen tagadja az ezoterikus írásmód létét, jelentőségét és hasznát.

A példák azt mutatják, hogy a legtöbb kor gondolkodója kettős lényként tekintett az emberre: racionális és politikai lényként – és ez a kettősség valamilyen fundamentális (ha nem is metafizikai) szinten feloldhatatlan.

Vonzóan egyszerű képlet: az ezoterikus írásmód a felvilágosodás előtt e kettős természet feloldhatatlan feszültségére adott választ. A felvilágosodás racionalizálni akarta a politikait, ám ezzel együtt kénytelen volt megbélyegezni az álláspont elleplezésének korábbi formáit. Görcsösen igyekszünk úgy tenni, mintha az elmélet és gondolkodás helyesen le tudná képezni a világot és az emberi közösségek gyakorlatait. Korábban nem volt bűn, ha egy filozófus nem jól érthetően kommunikált. Időközben azzá vált, és a tudósoktól is, a többi szakértőtől is elvárjuk a nyílt és egyenes kommunikációt. Szinte csak politikusoktól fogadjuk el, hogy hazudjanak, sőt Melzer még egy Google-keresést is lefuttat, hogy megmutassa: a „Minden politikus hazudik" elfogadott toposzunk. Ezek szerint valahol mélyen mi is belátjuk, hogy az őszinteség és a jó kormányzás konfliktusban van egymással, miközben a ráció és az életgyakorlataink közti szakadékot próbáljuk nem tudomásul venni?

A képlet másik oldalán az optimista felvilágosodás ellen feszülő áramlatok politizálni tudták az értelmet (84), az utóbbi századok historizálása a kettős természet lehetséges harmóniájának feltételezésével együtt járó relativizáló olvasat. A hermeneutika akkor született, amikor a hagyományos *többféle érthetőség* kultúrája fokozatosan háttérbe szorult. Korunkban divatos az extrém hermeneutikai pesszimizmus: a legegyszerűbb szöveg valódi értelmezésétől is ódzkodunk – nemhogy bíznánk abban: megtanulhatjuk olvasni és jól érteni azt is, amit a szerző nem akart világosan, az első olvasat számára is hozzáférhető módon közölni. Melzer narratívája nagyban támaszkodik Rorty, Burke, Kermode gondolataira éppúgy, ahogy Nietzsche és Heidegger egy-egy munkájára. Hogy jó nagy legyen a tábor, igen tágan érti a historizmust, több mint fél oldalas a lista (334): szerepelnek rajta neopragmatista, posztstrukturalista, dekonstrukciós, anti-esszencialista és episztemológiai pluralista szerzők egyaránt.

Hogyan olvassuk a filozófiát?

A kötet harmadik részében, amely a tézis fényében *helyes* filozófiaolvasást hivatott bemutatni, nem kapunk valódi alternatívát vagy új hermeneutikai eszközt, amelynek segítségével például a *rossz*, hibás, ezoterikusnak vélt értelmezéseket kiszűrhetjük. Ám mire idáig eljut az ember, nem is ezt várja. A rengeteg példa együtt szuggesztív, ám sok esetben könnyen előállhatnánk jól védhető alternatív értelmezésekkel, így a részletes módszertan valószínűleg gyengítené a könyv tézisét. Ehelyett Melzer gondolatgazdagon összekapcsolja a Strauss által többé-kevésbé kidolgozott értelmezési módot a historicizmussal, a relativizmussal és a szkepticizmussal.

Mielőtt a módszertan kritikáját adnánk, érdemes leszögezni: az elsősorban szintetizálásra törekvő kultúrtörténeti és filológiai munka tényleg fontos értelmezési problémákat feszeget, amikor a mai standardok alkalmazhatóságát vizsgálja. Mindig vegyük figyelembe a megnyilatkozások kommunikációs helyzetét – és ez a filozófiai kommunikációra is igaz! Ha a közönség nem homogén, a szerző több kommunikátori stratégia közül választhat. Különböző munkákban is megszólíthatja az eltérő közösségeket, de akár egyetlen munka révén – több szintet igénybe véve, a felszíni és a mélyebb rétegekre támaszkodva – is eljuttathatja az üzenetet a különböző olvasókhoz. Vannak, akik – mint Arisztotelész is – Melzer szerint mindkét módszert használták. A pedagógiai szempontok nem elhanyagolhatók.

A védekező és védelmező formák is gyakoriak lehetnek bizonyos korokban és kultúrákban. Antropológiai példával élve: egy alacsony kontex-

tusú [*low context*] kommunikációt preferáló társadalom, mint a mi nyugati kultúránk is, előnyben részesíti a nyílt, egyenes, őszinte kommunikációt, és ebből a partikuláris nézőpontból akarja *mindenképp* vizsgálni a magas kontextusérzékenységű [*high context*] kultúrából érkező üzeneteket. Anakronisztikusan tekintünk a saját kultúránkra és megismerési hagyományunkra, és ezért azt hisszük, mi is hasonló célokért és módokon műveljük a filozófiát, mint jóval kevésbé egalitárius eleink (118). Melzer még a békehadtest kommunikációs munkafüzetéből is hoz egy példát, amelyben a szerzők felhívják a figyelmet az indirekt módon kommunikáló kultúrákhoz tartozó személyek megnyilatkozásainak értelmezésére (47–48). Lehet, hogy az analitikus filozófiai ideál használhatatlan a filozófiai kánon legnagyobb részének értelmezésekor? Alapvetően hiba az indirekt kommunikációt figyelmen kívül hagyni?

Szövegértelmezéskor azt tartani jóindulatú olvasatnak, ami csak direkt üzenethez kapcsolható, és így maximalizálni konzisztenciát és koherenciát, pontosan olyan, mintha direkt nem akarnánk érteni egy japánt vagy kínait vagy arabot, amikor udvariasan kommunikál velünk. Kolonializmus vagy otrombaság – sokféleképp címkézhetjük a hozzáállást, de nehéz megkerülni a kérdést: vajon nem ez jellemzi-e a filozófiai és filozófiaolvasási standardunkat is az utóbbi időkben (már ha Melzernek igaza van).

Könnyebb azt mondani, hogy „rosszul csináljátok", mint megmutatni, hogyan is kell jól csinálni. Melzer az ezoterikus hozzáállás plasztikus leírását adja; bár az idézetek néha ismétlődnek a könyvben, összességükben megerősítik a tézist: a helyes értelmezéshez szükség van az ezoterikus olvasatra. Egy ilyen munka valódi érdeme a sok kidolgozott részlet, a kérdés megközelítése számos perspektívából és a rengeteg invenciózus szöveghely-értelmezés. De a könyv idézetei főként azt támasztják alá: az értelmezőnek a sorok között *kellene* olvasnia – Melzer azonban ritkán csinálja ezt, ő maga nem nagyon olvas a sorok között.

Bár Melzer elemzései lényegre törők és inspirálók, többször felsejlik a naiv és reflektálatlan értelmezés réme. Például a szerző gyakran hivatkozik különböző művek bevezetőiben szereplő konvencionális fordulatokra, ám ezeket a lépten-nyomon felbukkanó toposzokat nem magától értetődő bizonyítékokként elfogadni (a 113. oldalon Rousseau példája is ilyen). A korban megszokott, de mélyebb jelentőséggel nem bíró beszédelemeket Melzer automatikusan megerősítő instanciáknak tekinti. A szerző tehát a

lehető legjobban bevásárolt saját elméletéből, nekünk nem biztos, hogy ennyire szükségünk van – de vajon kimondhatjuk-e, hogy *semmi* sem igaz az elképzelésből?

Amíg egy ilyen jellegű munka nem tud új és erős olvasatokat adni egy-egy személy életművéről, a rengeteg szereplő felvonultatása inkább szórakoztató intellektuális tűzijáték, mintsem jól használható eszköz a kontextualista elemzések során, hiszen a mesternarratíva számos különálló szálból lett összeszőve. Történész szemmel a szerző néha túl sokat és túl erősen markol a meggyőzés érdekében: „A kora modernkor filozófusai társkonspirátoroknak tekintették egymást az eszmék nagy háborújában" (254) – mintha nem kellett volna egymás ellen is harcolniuk. Melzer még azt is felveti, hogy a szó szerinti értelmezési módok kudarcának a filozófiai ezoterikus írásmód lehet az *elsődleges* oka, amelynek révén a szerzők megoldásra ösztönző problémákat helyeznek el az olvasónak a szövegben. Vegyük észre, ez már-már cáfolhatatlan konteó, miközben Melzer nem veszi figyelembe a korlátozott racionalitású emberek alaptulajdonságát: nem nagyon képesek teljesen problémamentesen értelmezhető életművet hagyni maguk után. *Minden* problémának egyetlen magyarázata lesz.

Melzer vitát gerjeszt, a *mainstream* ellen vonul – de mindezt a bevett standardoknak megfelelő, részletgazdag tudományos munkával teszi. A könnyű sikert nem segíti, hogy ha valaki történetesen nem ad igazat a szerzőnek, Melzer szerint az „ellenállás" és a „vakság" tüneteit mutatja. A könyv egy Goethe-idézettel indul, amelyben a költő a *Színtan* megjelenésének idejében arról panaszkodik, mennyi gonoszság szabadul a világra pusztán annak révén, hogy korában (a tizennyolcadik század második felében) fokozatosan elhomályosul az ezoterikus és az exoterikus írásmód közti különbség. Nos, ebben a gonosz világban így kell jó és provokatív könyvet írni. Mire elolvasod, lehet, hogy sokat berzenkedtél számos részlet miatt, de már nem tudod nem problémának tekinteni, hogy *nem biztos, hogy jól tudjuk, mi a filozófia.*

Gébert Judit – Tőzsér János

Lassuljunk!

(Maggie Berg – Barbara K. Seeber: The slow professor. Challenging the culture of speed in the academy. Toronto, University of Toronto Press, 2016)

A kanadai szerzőpáros néhány hete megjelent új könyve szigorú diagnózist állít fel: az akadémiai élet résztvevőinek többsége az idő szorításában él, ennek következtében „frusztrált, stresszes és demoralizált" (28); a kortárs akadémiai élet pedig – szemben valódi küldetésével és autentikus létmódjával – „fragmentált és szétforgácsolódott" (45). A szerzőpáros azt javasolja: a kutatók *merjenek kilépni* a rájuk kényszerített mókuskerékből, és *merjenek lelassulni*.

Írásunk három részből áll. Az első részben bemutatjuk az akadémiai világ frusztráltságának legfőbb tüneteit és elemezzük annak okait a szerzőpáros könyve alapján. A második részben nagy vonalakban ismertetjük az úgynevezett *slow-mozgalom* ideológiáját. A harmadik részben kiemeljük a szerzőpáros néhány megszívlelendő tanácsát.

1. Rossz közérzet az akadémiai életben

A szerzőpáros nagyon személyes hangvételű könyvében több saját tapasztalatból vett példával illusztrálja, mennyire frusztrált az akadémiai világ. Mint írják: sok kollégájuk bűntudatot érez, valahányszor a gyerekeivel és nem a munkájával foglalkozik. Sokan lelkiismereti problémaként élik meg, ha nem válaszolnak időben az e-maileikre: ha este érkezik a levél, de még másnap reggel sem reagáltak, rémesen érzik magukat. Sokan készítenek *to-do* listát, és ha nem teljesítik az előirányzott penzumokat (ami nem ritkaság), rossz érzés tör rájuk: nem úgy haladnak, ahogyan kellene. Sokan úgy gondolják, hogy nem tudják rendesen végezni a munkájukat a sok telefonhívás és sürgős adminisztratív elintéznivaló miatt. Sokan rosszul érzik magukat, mert nem tudnak elég időt szánni a hallgatóikra, mivel a kutatás elveszi az idejük nagy részét – és fordítva: sokan rosszul érzik magukat, mert kevés idejük marad a kutatásra, mivel a hallgatóikkal kell

törődniük, ami felettébb időigényes. Sokan lelkifurdalást éreznek azért, mert tanulmányaikat nem írják meg rendesen (nem veszik figyelembe a szakirodalom legújabb eredményeit; nem válaszolnak valamennyi fontos ellenvetésre stb.), de mivel a publikációs nyomás hatalmas, félkész állapotban is elküldik azokat a szerkesztőknek.

Maradjunk még a publikációs kényszernél – talán ez a rossz közérzet legfőbb oka. Jól tudjuk: a kutatók tudományos teljesítményét (vagyis a kutatók értékét) publikációik alapján ítélik meg. Ha sokat publikálsz – előrébb jutsz; ha nem publikálsz vagy csak keveset – kiesel a pikszisből. E „gyorsan és sokat" szemlélet miatt a szerzőpáros – hasonlóan a slow-mozgalom más teoretikusaihoz – az egyetemek McDonald's-izációjáról beszél. Arról, hogy az egyetemek egyre inkább a különböző nagyvállalatokhoz hasonlítanak (ezt az egyetemek korporizálódásának nevezzük). Az egyetem tudás*gyár*rá válik; a kutatók megjelent tanulmányai piacra dobott *termékek* lesznek. S ahogy a nagyvállalatok a termelés fokozásában, úgy az egyetemek a publikációk számának növekedésében érdekeltek.

Az akadémiai-egyetemi élet McDonald's-izációja olykor valóban beteges kutatói magatartást eredményez. E sorok szerzői ismernek olyan tudósokat, akik a tanulmányokkal való sáfárkodásban egészen kivételes tehetséget elárulva csak azért, hogy több tanulmányuk jelenjen meg, koncepciójukat adagolva, különböző cikkekben fejtik ki. Olyanokat is ismernek (és ez a frusztráció még súlyosabb esete), akik egyenesen irigykednek gyerektelen kollégáikra, mondván: „de jó azoknak – több idejük marad a cikkírásra!" Maradva „a kutatást akadályozó gyerek" problémájánál, olyanokat is ismernek, akik a tényt, hogy egy kollégájuknak gyereke született, alig palástolt kárörömmel így interpretálják: „no, ez sem ír majd annyi cikket, mint azelőtt." A legjobban mindazonáltal a következő, igencsak szofisztikált okoskodás nyerte el „tetszésünket": „micsoda szerencséje van *X*-nek, hogy még harminc éves kora előtt megszülettek a gyerekei. Bezzeg én! Nekem még hatvan évesen is a gyerekeimről kell gondoskodnom ahelyett, hogy a könyveimet írnám."

A kutatók publikációs kényszer okozta személyiségtorzulása annak fényében igazán szomorú vagy megmosolyogtató (kinek hogy tetszik), hogy – ha csak az illető nem „nagy" tudós – a tanulmányait tipikusan nem, vagy csak nagyon kevesen olvassák el, és többnyire nem is hivatkozzák. A világon évente körülbelül másfél millió tudományos közlemény lát napvilágot referált folyóiratban. Mármost egy tudományos közleményt

átlagosan *tízen* olvasnak el (beleértve a két vagy három bírálót), és – ami különösen fájó – a bölcsészettudományokhoz sorolt tanulmányok 82%-ára az égvilágon *senki* nem hivatkozik. Ha mégis, az sem jelenti feltétlenül, hogy fedéltől fedélig el is olvassák (lásd erről: straitstimes.com/opinion/prof-no-one-is-reading-you).

Mindezzel csak azt akarjuk mondani (és reméljük, nem válunk demagóggá az olvasó szemében): az, hogy egy kis vagy közepes tudós esetében jó, ha életében százan kezükbe veszik a munkáit, talán nem feltétlenül éri meg a kutatói élettel együtt járó stresszt és frusztrációt. Azt pedig végképp nem éri meg, hogy a tudós minduntalan lelkifurdalást érezzen, valahányszor a gyerekeivel kirándulni megy, a szüleit ápolja, kedvenc filmsorozatát nézi ahelyett, hogy határidőre elkészítene valamilyen újabb szaktanulmányt.

A fenti példák egyike sem légből kapott vagy kivételes eset. És amit különösen fontos látni: e példák mindegyike az *idővel* kapcsolatos. Nevezetesen azzal, hogy kutatóként úgy érezzük: *nincsen elég időnk*. Idézzük csak fel, hogyan zajlott a pályaválasztásunk! Amikor különböző pro és kontra érveket megfontolva végül is úgy döntöttünk, hogy a tudományos pályát választjuk hivatásunkul, minden bizonnyal az volt az egyik legfőbb motivációnk, hogy az akadémiai élet résztvevőjeként több (szabad) időnk lesz, mintha máshol, mondjuk a versenyszférában helyezkednénk el. Míg ugyanis a versenyszférában a munkaidő kötött, addig itt szabadon gazdálkodhatunk az időnkkel. Csakhogy be kell látnunk: ugyan nincs fix munkaidőnk, mégsincs *elegendő* időnk.

2. A slow-mozgalom

A slow-mozgalom születése 1986-ra datálható. Ekkor történt, hogy Carlo Petrini olasz étteremkritikus megalapította a *slow-food* mozgalmat – feldühödvén azon, hogy Rómában a Spanyol lépcső és Bernini *Fontana de Barcaccia* szökőkútja közvetlen szomszédságában egy McDonald's gyorsétterem épült. A néhány évvel később megfogalmazott slow-food kiáltvány a *helyi ételek* fogyasztására és az étkezés *élvezetére* helyezte a hangsúlyt a gyorsétkezde kínálatával és a rá jellemző táplálkozási szokásokkal szemben. A kiáltvány nem maradt visszhangtalan: hamarosan több slow-food étterem nyílt Európa-szerte.

Nem sokat kellett várni ahhoz, hogy az élet más területein is megjelenjen a slow-szellem. Slow-*város*oknak nevezzük azokat a településeket, melyek megőrzik hagyományos szerkezetüket; melyek belvárosába nem hajthatnak be gépkocsik; melyek preferálják a helyi ételek forgalmazását; melyek helyi pénzeket vezetnek be; melyek előnyben részesítik a fenntartható energiahasználatot; melyekben nincsenek szupermarketek, és (természetesen) egyetlen McDonald's sem található bennük. Slow-*lakás*oknak nevezzük azokat a lakótereket, melyek – kialakításuknál fogva – a lehető legkevesebb ingernek teszik ki a lakókat; melyekben a lehető legkevesebb elektromos kütyü található; s melyek berendezése helyi beszállítóktól származik. Slow-*utazás*nak nevezzük azokat a kiruccanásokat, melyek esetében nem az a cél, hogy a kiránduló minél gyorsabban minél több látnivalót megnézzen, hanem az, hogy bizonyos helyeken hosszasabban elidőzzön, és megismerje a helyben élők életét. Slow-*öltözködés*nek nevezzük azt a ruházkodási szokást, amelyet az jellemez, hogy a vásárló előzetesen gondosan felderíti, honnan származnak a ruhái, és vásárlásaival nem támogat olyan boltokat, melyeknél felmerül a gyanú, hogy az árusított termékeket harmadik világbeliek (főleg gyerekek) állították elő. De beszélhetünk még slow-autóról, slow-szexről is, melyek meghatározása – véleményünk szerint – nem okoz különösebb gondot az olvasónak.

Amit viszont mindenképp meg kell említenünk: a slow-mozgalomhoz egy sajátos közgazdaságtani elgondolás is kapcsolható, az úgynevezett *nemnövekedés*-koncepció. Ez az elgondolás olyan társadalmi és gazdasági berendezkedés feltételeit próbálja meghatározni, melyben a nagyobb jólét a gazdaság folyamatos növekedése (gyorsulása) nélkül valósul meg. Az elképzelés hívei úgy vélik: a szüntelen törekvés a gazdasági növekedésre számos társadalmi és környezeti probléma forrása (például: a társadalmi egyenlőtlenségek növekedéséé, a környezet pusztításáé, a társadalmi bizonytalanságé), így a gazdasági növekedés lelassításával e problémák mérsékelhetők. A gazdasági növekedés visszafogására tett javaslatok összhangban vannak a slow-food, slow-lakás, slow-város, slow-... gondolatával: felelős fogyasztás, helyi ellátási rendszerek előtérbe helyezése, újrahasznosítás és újrafeldolgozás, helyi pénzek bevezetése.

De álljon itt összefoglalásul a slow-mozgalom fő teoretikusának, Carl Honorénak két jellemző passzusa híres, *In praise of slow. Challenging the*

cult of speed (New York, HarperCollins, 2004) című könyvéből. Kiket szólít meg a mozgalom?

> [Azokat, akik] állandóan fáradtnak érzik magukat, akik közönyösen végzik egymás után a hosszú *to-do* listájukon lévő feladataikat, de valójában nem mélyednek el semmiben, és nem élvezik igazán, ha valamit mégis megcsinálnak. [Azokat szólítja meg], akik úgy érzik, keresztülrohannak dolgokon, és alig emlékeznek valamire. [Azokat, akik] úgy érzik, hogy versenyben vannak egy életen keresztül ahelyett, hogy *élnék* az életüket. (55)

Honoré szerint számukra nyújt segítséget a slow-szemlélet. Ahogy fogalmaz:

> [A slow-mozgalom] nem más, mint kulturális forradalom azzal a felfogással szemben, hogy ami gyorsabb, az egyértelműen mindig jobb is. A slow-filozófia nem arról szól, hogy mindent csigalassúsággal tegyünk. Inkább arról szól, hogy mindent a megfelelő sebességgel csináljunk. Arról, hogy át tudjuk érezni, meg tudjuk ízlelni az órákat és perceket ahelyett, hogy csak számolnánk azokat. Arról, hogy olyan jól csináljunk valamit, amilyen jól csak tudjuk ahelyett, hogy olyan gyorsan tennénk, amilyen gyorsan csak lehet. Nem a mennyiségről, hanem a minőségről szól az élet minden területén – kezdve az étkezéstől a munkán keresztül a gyereknevelésig. (33)

Az eddigiekből talán világos: a slow-mozgalom lényegéhez tartozik, hogy a változásnak *egyéni szinten* kell történnie; mindenkinek a *saját életstílusát* kell megváltoztatnia. Ha teheti – *lassúbbá* kell válnia. Csak ha ez egyre többeknek sikerül, akkor fog a körülöttünk lévő *világ is* lelassulni, akkor fognak a velünk szemben támasztott elvárások megváltozni. A slow-mozgalom szerint akkor fogunk tehát rendszerszintű változást elérni az étkezésben, az utazásban, a városi életben stb., ha – átlépve a kritikus tömeget – kellően sokan választják a slow-életmódot.

3. Hogyan lassuljunk az akadémiai életben?

2010-ben jelent meg a slow-tudomány kiáltványa, melynek hadd idézzük második, fontosabb felét (lásd: www.slow-science.org):

> A tudományban idő kell a gondolkodáshoz. A tudományban idő kell az olvasáshoz. A tévedésekhez szintúgy. A tudomány nem mindig tudja, hogy az adott pillanatban mi a helyes. A tudomány bizonytalanul fejlődik: megjósolhatatlanul és előre kiszámíthatatlan ugrásokkal. Valójában mindig nagyon lassan lép előre – ezt a lassúságot kell visszahelyezni a jogaiba. Évszázadokon keresztül a lassú tudomány volt az egyetlen lehetőség. Amellett érvelünk: a lassú tudományt újra kell élesztenünk és meg kell védenünk. A társadalomnak fel kell ismernie, hogy a kutatóknak időre van szükségük, és a társadalomnak ehhez meg is kell adnia a kellő időt. De ennél is fontosabb: a kutatóknak vissza kell *szerezniük* az idejüket.
>
> Időre van szükségünk a gondolkodáshoz. Időre van szükségünk az új ismeretek megemésztéséhez. Arra is időre van szükségünk, hogy félreértsük egymást. Különösen akkor, amikor a bölcsészettudományok és a természettudományok közötti dialógust tartjuk szem előtt. Nem tudjuk megmondani sem azt, hogy mi a tudományunk jelentősége, sem azt, hogy tudományunk tulajdonképpen mire jó. Egész egyszerűen azért nem, mert *még* mi sem tudjuk. A tudománynak időre van szüksége.
>
> Légy türelmes velünk, amíg gondolkodunk!

Összhangban a slow-tudomány elveivel, a Berg–Seeber szerzőpáros könyvében több konkrét javaslatot és tanácsot olvashatunk, hogyan lassuljanak le az akadémiai élet résztvevői, megszabadulván ezzel frusztrációik egy részétől. A szerzőpáros legmegfontolandóbb javaslatai szerintünk a következők.

(1) ***Merj off-line lenni!*** Az akadémiai élet frusztráltságának egyik tünete: ha e-mailt kapsz, úgy érzed, *azonnal* válaszolnod kell. Naivan (és tévesen) azt gondolod: a válasz mindössze csak néhány percet vesz igénybe, vagyis igazán semmiség. Csakhogy ez nem igaz. Ha ugyanis megszakítod a munkádat egy e-mail megválaszolása okán, akkor *vissza* kell rázódnod, újra *vissza* kell jutnod a *flow*-ba, ami sokkal több időbe és erőfeszítésbe kerül, mint gondolnád. A szerzőpáros szerint nem szabad úgy érezned, hogy azonnal válaszolnod kell. Ha pedig mások azzal revolvereznek, hogy nem reagálsz elég gyorsan a beérkezett levelekre, akkor az talán azt mutatja: jó úton haladsz, lassulsz. Be tudod tartani a fontossági sorrendet.

(2) ***Merj szakítani azzal a felfogással, hogy „több idő – nagyobb teljesítmény”!*** A tudományos szakma megítélése szerint a sok munka erény, szünetet tartani pedig gyengeség. A hosszú munka során azonban az elméd is elfárad. Amikor egész nap a számítógéped felett ülsz, és igyekszel minél nagyobbat szakítani (minél több karaktert írni), e tevékenységed gyakran egyáltalán nem produktív. Felállni mégsem mersz, mert úgy gondolod: kidobott idő volna.

A szerzőpáros szerint a kevés koncentrált munka jóval többet ér, mint az egész napos görcsölés. Ezért azt javasolják: merj kedves lenni magadhoz, bátran iktass be szüneteket! És ami a legfontosabb: ne érezz közben lelkifurdalást!

(3) ***Merd bevallani a kudarcaidat!*** A kortárs akadémiai élet meritokratikus. A „kiválóság kultúrájában" élünk, melyben a hivatkozott publikációk számában és az elnyert támogatási összegekben mérik a kutató értékét. Érdemes azonban szem előtt tartanod: a különböző álláspályázatokra beadott és mindig *up to date* CV-k mellett, melyben az irigyelt kutató szakmai hőstetteinek (publikációinak, előadásainak stb.) felsorolása áll, az illetőnek létezik árnyék-CV-je is, melyben – kimondva vagy kimondatlanul – a kudarcai szerepelnek. Visszautasított tanulmányok, súlyos kritikák, nem támogatott pályázatok, el nem nyert állások. Ha bevallod a kudarcaidat, könnyebben túlteszed magad a napokig, esetleg hetekig tartó küszködéseken. A lényeg: ne frusztráljon, ha valamilyen problémára nem tudsz azonnal megoldást találni. Hidd el: más sem tud! Egy tudományos szakmai életút nem csak fényes sikerek, hanem hosszú, gyakran sikertelen vergődések története is egyben.

(4) ***Merj olvasni! Ne csak szakirodalmat és ne csak az interneten!*** Több empirikus kutatás bizonyítja: ahelyett, hogy a digitalizáció növelné a hivatkozott művek számát, épp ellenkezőleg: csökkenti. Azáltal, hogy egyre több tanulmány elérhető online, egyre kevesebb cikkre hivatkoznak a szerzők. E jelenség legfőbb oka minden bizonnyal az, hogy gyors és hatékony eljárás rákeresni bizonyos címszavakra; s a megfelelő hiperlinkek követésével a kutató könnyen megismerheti a *mainstream* álláspontokat. Megtalálhatja a legtöbbet idézett tanulmányokat, melyekre természetesen ő is hivatkozik majd.

A szerzőpáros szerint ez korántsem üdvözlendő fejlemény. Egyrészt azért nem, mert erősen leszűkíti a lehetséges ötletek és álláspontok választékát, melyekre a kutató alapozhatná a kutatásait. Másrészt azért nem, mert a „hagyományos" (nem online) olvasás a mai akadémiai *policy* szerint valójában nem is számít munkának. Ha egy kutató azt mondaná a főnökének: „ma csak olvastam" – főnöke neheztelve nézne rá.

A szerzőpáros azt javasolja: merjünk könyvtárakba járni, merjünk olyan műveket olvasni, melyek nem digitalizáltak, és így kevésbé népszerűek. És ami megint csak a legfontosabb: eszünkbe se jusson bűntudatot

érezni. Ezen kívül merjünk a szűk szakterületünktől különböző témákról is olvasni, mert – ahogy fogalmaznak – „szükségünk van be nem tervezett tudásra is" (77), olyan tudásra, melyre úgy teszünk szert, hogy nem keressük.

(5) ***Tarts fontossági sorrendet!*** A legtöbb kutató ideje tekintélyes részét (különösen a reggeli és délelőtti órákat) reaktív munkára fordítja: e-mailekre, sms-ekre válaszol, telefonhívásokat bonyolít, valamint adminisztratív teendőit intézi (konferenciát szervez, a hallgatók dolgozatait javítja stb.). Ennek során könnyen az a benyomása keletkezhet, hogy munkájában sokat haladt, s ez egyfajta megelégedettséggel töltheti el.

A szerzőpáros szerint ez az önbecsapás minősített esete, ráadásul a lényegszemlélet hiányáról is árulkodik. Azt javasolják: a délelőtti óráinkat (vagy az éjjeli baglyok esetében az éjszakai óráinkat) szánjuk a valódi kutatómunkára. Nem éri meg napunk legjobb kognitív időszakát az adminisztrációra pocsékolni. Úgy gondolják továbbá: érdemes megtanulnunk nemet mondani bizonyos szakmai felkérésekre. Csak azokra kell igent mondanunk, melyek illeszkednek legfontosabb kutatási céljainkhoz.

(6) ***Merj lazulni!*** Az elmének szüksége van szünetekre és szüksége van játékra. Egyszóval „üres" időre. Azok a gondolatok, melyek „üres" pillanatainkban „találnak meg" bennünket, nem reprodukálhatók a percre pontosan megszervezett, effektív kutatásra szánt időben. Gondoljunk csak a zuhany alatt, a sorbanállás vagy a gyerek hintáztatása közben felmerült ötleteinkre!

A szerzőpáros szerint gyakran pont az íróasztaltól, laptoptól való eltávolodás, helyváltoztatás segít minket abban, hogy valamilyen problémára megtaláljuk a megoldást. Az is használ, ha van néhány – külső elvárásoktól független – kreatív hobbink (az akadémiaitól merőben eltérő alkotótevékenységgel). Ez is hozzájárulhat a kreativitásunk kibontakoztatásához, ami jó esetben a kutatómunkában is hasznosulni tud.

Az írások eredeti megjelenése

Mi az a Kiskáté? *Műút*, 49. szám (2015), 76. old.; *Műút Portál*, 2015. február 15., http://www.muut.hu/?p=11269

Kajtár László: Az életem én vagyok? [Marya Schechtman: *Staying alive. Personal identity, practical concerns, and the unity of a life*], *Műút Portál*, 2017. május 30., http://www.muut.hu/?p=25105

Szántó Veronika: Egoizmus és halál – avagy hallgatnánk-e zenét apokalipszis idején? [Samuel Scheffler: *Death and the afterlife*], *Műút Portál*, 2015. november 15., http://www.muut.hu/?p=15909

Gébert Judit: Hogy megy a sorod? [Martha C. Nussbaum: *Creating capabilities. The human development approach*], *Műút*, 55. szám (2016), 86–88. old.; *Műút Portál*, 2016. február 15., http://www.muut.hu/?p=17454

Paár Tamás: A modernitás mátrixa: (Neo)Arisztotelész közbelép [Alasdair MacIntyre: *Ethics in the conflicts of modernity. An essay on desire, practical reasoning and narrative*], *Műút Portál*, 2017. július 31., http://www.muut.hu/?p=25272

Kapelner Zsolt: Slavoj Žižek és a világmegváltó dialektika [Slavoj Žižek: *Absolute recoil. Towards a new foundation of dialectical materialism*], *Műút Portál*, 2017. január 22., http://www.muut.hu/?p=23591

Gébert Judit – Tőzsér János: Hogyan tehetjük jobbá a világot? [Peter Singer: *The most good you can do. How effective altruism is changing ideas about living ethically*], *Műút Portál*, 2017. augusztus 24., http://www.muut.hu/?p=25357

Mráz Attila: A tartózkodás etikája [Jason Brennan: *The ethics of voting*], *Műút*, 54. szám (2015), 78–81. old.; *Műút Portál*, 2015. december 13., http://www.muut.hu/?p=16315

Forrai Gábor: A csoportos ismeretelmélet felé [Jennifer Lackey (szerk.): *Essays in collective epistemology*], *Műút Portál*, 2016. március 13., http://www.muut.hu/?p=17913

Kapelner Zsolt: Miért (nem) vagyunk egyenlők? [Uwe Steinhoff (szerk.): *Do all persons have equal moral worth?*], *Műút Portál*, 2016. május 18., http://www.muut.hu/?p=18808

Szántó Veronika: Ghánától Jénáig és vissza: naturalizmus, biológia és a modern rasszizmus születése [Justin E. H. Smith: *Nature, human nature, and human difference. Race in early modern philosophy*], *Műút*, 56. szám (2016), 143–146. old.; *Műút Portál*, 2016. június 19., http://www.muut.hu/?p=19375

Réz Anna: Mindannyian szexisták vagyunk [Michael Brownstein – Jennifer Saul (szerk.): *Implicit bias and philosophy. 2. kötet: Moral responsibility, structural injustice, and ethics*], *Műút Portál*, 2017. szeptember 26., http://www.muut.hu/?p=25502

Mráz Attila: A kizárás joga [Claudio López-Guerra: *Democracy and disenfranchisement. The morality of electoral exclusions*], *Műút*, 57. szám (2016), 109-112. old.; *Műút Portál*, 2016. szeptember 30., http://www.muut.hu/?p=21458

Mátyási Róbert: Hétköznapi dolgok [Daniel Z. Korman: *Objects. Nothing out of the ordinary*], *Műút Portál*, 2016. július 16., http://www.muut.hu/?p=19956

Kapelner Zsolt: Létezik-e Magyarország? [John R. Searle: *Making the social world. The structure of human civilization*], *Műút*, 50. szám (2015), 86–88. old.; *Műút Portál*, 2015. április 18., http://www.muut.hu/?p=12298

Mátyási Róbert: Az van, ami van [Timothy Williamson: *Modal logic as metaphysics*], *Műút Portál*, 2015. május 15., http://www.muut.hu/?p=12867

Bárány Tibor: Pop, filozófia, satöbbi. A tömegkultúra művészetelmélete [Noël Carroll: *Minerva's night out. Philosophy, pop culture, and moving pictures*], *Műút Portál*, 2015. március 15., http://www.muut.hu/?p=11773

Bárdos Dániel: A biológia filozófiája...? [Peter Godfrey-Smith: *Philosophy of biology*], *Műút Portál*, 2016. január 15., http://www.muut.hu/?p=16935

Zemplén Gábor: Most akkor vannak sötétségsugarak? Az aluldeterminált elméletek drámájának új felvonásáról [Olaf L. Müller: *Mehr Licht. Goethe mit Newton im Streit um die Farben*], *Műút Portál*, 2017. április 26., http://www.muut.hu/?p=24798

Bárány Tibor: Ízlésviták – mi végre? [Peter Kivy: *De Gustibus. Arguing about taste and why we do it*], *Műút Portál*, 2017. március 25., http://www.muut.hu/?p=24416

Klein Dávid: Na, ide figyelj! [Susan Blackmore: *Conversations on consciousness. What the best minds think about the brain, free will, and what it means to be human*], *Műút Portál*, 2016. december 6., http://www.muut.hu/?p=22771

Márton Miklós: Mi fán terem az intencionalitás? [Uriah Kriegel: *The sources of intentionality*], *Műút Portál*, 2016. október 28., http://www.muut.hu/?p=21963

Márton Miklós: Fenomenális elmék [Uriah Kriegel (szerk.): *Phenomenal intentionality*], *Műút Portál*, 2015. szeptember 13., http://www.muut.hu/?p=14780

Szántó Veronika: A tudat, az agy és sok füstölgő filozófus. Thomas Nagel és a neodarwiniánus természetfelfogás kritikája [Thomas Nagel: *Mind and Cosmos. Why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false*], *Műút*, 58. szám (2016), 94–96. old.; *Műút Portál*, 2016. december 21., http://www.muut.hu/?p=22995

Réz Anna: Szabad akarat újratöltve [Manuel Vargas: *Building better beings. A theory of moral responsibility*], *Műút Portál*, 2015. július 17., http://www.muut.hu/?p=13931

Bernáth László: Dönts szabadon: megcáfolta-e a tudomány a szabadságot? [Alfred R. Mele: *Free. Why science hasn't disproved free will*], *Műút Portál*, 2017. június 20., http://www.muut.hu/?p=25162

Zvolenszky Zsófia: Pofonegyszerű, kedves Kripkém? [Saul Kripke: *Reference and existence*], *Műút*, 53. szám (2015), 86–89. old.; *Műút Portál*, 2015. október 17., http://www.muut.hu/?p=15361

Bárány Tibor: Hazudj, ha tudsz! [Jennifer Mather Saul: *Lying, misleading, & what is said*], *Műút*, 56. szám (2016), 140–143. old.; *Műút Portál*, 2016. április 17., http://www.muut.hu/?p=18500

Mátyási Róbert: Egyenes beszéd, rakoncátlan szavakkal [Diana Raffman: *Unruly words. A study of vague language*], *Műút Portál*, 2017. július 21., http://www.muut.hu/?p=25250

Bárány Tibor: A narratívák hasznáról és káráról [Peter Lamarque: *The opacity of narrative*], itt jelenik meg először.

Szántó Veronika: A filozófia kifehérítése [Peter K. J. Park: *Africa, Asia, and the history of philosophy. Racism in the formation of the philosophical canon, 1780–1830*], itt jelenik meg először.

Forrai Gábor: Harminc év érvelés [J. Anthony Blair: *Groundwork in the theory of argumentation*], *Műút*, 49. szám (2015), 77–80. old.; *Műút Portál*, 2015. február 15., http://www.muut.hu/?p=11273

Bárány Tibor – Mátyási Róbert: Intuíciók határok nélkül [Herman Cappelen: *Philosophy without intuitions*], *Műút*, 52. szám (2015), 82–85. old.; *Műút Portál*, 2015. augusztus 15., http://www.muut.hu/?p=14323

Tőzsér János: A filozófia filozófiája [Søren Overgaard – Paul Gilbert – Stephen Burwood: *An introduction to metaphilosophy*], *Műút*, 51. szám (2015), 76–79. old.; *Műút Portál*, 2015. június 15., http://www.muut.hu/?p=13402

Zemplén Gábor: Lehet nem ezoterikus a filozófia? [Arthur M. Melzer: *Philosophy between the lines. The lost history of esoteric writing*], itt jelenik meg először.

Gébert Judit – Tőzsér János: Lassuljunk! [Maggie Berg – Barbara K. Seeber: *The slow professor. Challenging the culture of speed in the academy*], *Műút Portál*, 2016. augusztus 20., http://www.muut.hu/?p=20572

A kötet szerzői

Bárány Tibor (1979, Budapest) filozófus, kritikus. Doktori disszertációját 2012-ben védte meg az Eötvös Loránd Tudományegyetemen (*Intenzionalitás: szavak, képek, gondolatok*). 2001 óta rendszeresen jelennek meg tanulmányai, kritikái; utóbbiak elsősorban az Élet és Irodalom, a Népszabadság, a Jelenkor és a Holmi hasábjain. 2008-ban Junior Prima Díjat kapott Irodalom kategóriában. Tanulmánykötete: *A művészet hétköznapjai* (Műút-könyvek, Miskolc, 2014). – A kötet összeállítása és az írások elkészítése során az alábbi OTKA-projektek támogatásában részesült: K 109638 („A fenomenológia és az analitikus filozófia lehetséges kapcsolódási pontjai az elmefilozófia területén"); K 112542 („Az analitikus filozófia és a fenomenológia kapcsolatai – történeti perspektívában"); K 116191 („Jelentés, kommunikáció; szószerinti, figuratív: Kortárs nyelvfilozófiai kutatások").

Bárdos Dániel (1988, Pécs) 2014-ben a PTE-n végzett filozófia mesterszakon, jelenleg BME Filozófia és Tudománytörténet tanszékén egyetemi tanársegéd. Elsősorban a paleobiológia és az evolúcióelmélet filozófiai és tudománytörténeti kérdéseivel foglalkozik.

Bernáth László (1986, Budapest) fiatal kutató az MTA BTK Filozófiai Intézetében. 2016-ban az ELTE-n szerezte meg PhD-fokozatát. Kutatási témája a morális felelősség és a szabad akarat problémái, valamint azok a filozófiai kérdések, melyeknek egyaránt van metafizikai és etika aspektusa. Óraadó tanárként főként nyelvfilozófiáról és XX. századi angolszász filozófiatörténetről szóló kurzusokat tart a PPKE BTK Filozófia Tanszékén. – *Dönts szabadon!* című recenziójának megírását a K109638 számú OTKA-pályázat támogatta.

Forrai Gábor (1962, Budapest) az ELTE-n végzett 1985-ben, majd az Indiana államelbeli University of Notre Dame-en doktorált filozófiából.

Jelenleg az ELTE Gazdaságtudományi Intézetének Érveléselmélet és Marketing Tanszékén dolgozik. Elsősorban ismeretelméleti és érveléselméleti kérdésekkel foglalkozik.

Gébert Judit (PhD) közgazdász, filozófus. Tanulmányait a Szegedi Tudományegyetemen és a Közép-európai Egyetemen folytatta. Jelenleg az SZTE Gazdaságtudományi Karának kutatója.

Kajtár László (1983, Budapest) 2017-ben szerzett doktori fokozatot filozófiából a CEU-n. Kutatása az esztétika, az elme- és nyelvfilozófia metszéspontjaira fókuszál, különös tekintettel a narratíva és a fikció problémáira. Nemzetközi konferenciaszereplés mellett publikált a *Philosophical Studies*-ban („Fiction Cannot Be True") illetve a *Ratio*ban („What Mary Didn't Read: On Literary Narratives and Knowledge").

Kapelner Zsolt (1991, Budapest) 2013-ban az ELTE-n szerzett diplomát, jelenleg a Central European University Filozófia szakos hallgatója.

Klein Dávid (1975, Budapest) jelenleg az ELTE-n, a Filozófiai Intézet analitikus programjának keretében végzi PhD tanulmányait. Filozófiai tanulmányai mellett részt vesz a hazai személyközpontú csoport-mozgalom életében.

Márton Miklós (1973, Budapest) filozófus, jogász, habilitált egyetemi docens (ELTE). Doktori fokozatát 2010-ben szerezte az ELTE-n. Kutatóként az elmefilozófia, a nyelvfilozófia, az észleléselmélet és a logikafilozófia egyes kérdéseivel foglalkozik. – Itt közölt mindkét tanulmánya az OTKA 109638 azonosítószámú projektjének támogatásával készült.

Mátyási Róbert (1989, Pécs) A PTE-n végzett 2012-ben, majd 2014-ben a Central European Universityn szerzett mesterfokozatot filozófiából. Jelenleg a University of Toronto filozófia tanszékének PhD-hallgatója.

Mráz Attila – Kutatási területe a demokráciaelmélet, a politikai részvételi jogok és korlátozásaik igazolása, a nézeteltérések szerepe a demokratikus intézmények igazolásában.

Paár Tamás (1987, Mosonmagyaróvár) A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen szerzett diplomát kommunikáció és filozófia szakokon, majd a CEU Filozófia szakán végzett egyéves MA programot. Jelenleg a

PPKE Politikaelméleti Doktori Iskolájának hallgatója és az *Elpis* folyóirat szerkesztője. Kutatási területei elsősorban az etika és az ismeretelmélet.

Réz Anna (1985, Budapest) Filozófus, egyetemi adjunktus (ELTE); kutatási területe az erkölcsi felelősség, metaetika és erkölcspszichológia. – Itt közölt írásai a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal PD 113298 szerződésszámú kutatási projektjének keretében valósultak meg.

Szántó Veronika (PhD) filozófiatörténész, biológus. Egyebek mellett filozófiatörténetet, tudománytörténetet és bioetikát tanított az Eötvös Loránd Tudományegyetemen, a Károli Gáspár Református Egyetemen és a Nyugat-Csehországi Egyetemen.

Tőzsér János (1970, Budapest) filozófus, MTA HTK Filozófiai Intézet, ELTE BTK Filozófiai Intézet.

Zemplén Gábor (1973, Budapest) tudománytörténész-filozófus. ELTE GTI, egyetemi docens. Kutatási területe a szín-, fény- és látáselméletek története (17-19. század), az érveléselmélet, a tudomány tanításának módszertana (Nature of Science), a tudományfilozófia és a módszertantörténet. – Itt közölt írásai az MTA BTK Lendület Morál és Tudomány Kutatócsoport és az Országos Tudományos Kutatási Alapprogram támogatásával készültek (K-109456, Integrált érvelés tanulmányok).

Zvolenszky Zsófia (1974, Siófok) filozófus, egyetemi docens (ELTE BTK Filozófia Intézet, Logika Tanszék), SASPRO-Marie Curie ösztöndíjas kutató (Szlovák Tudományos Akadémia Filozófia Intézete). Doktori fokozatát 2007-ben a New York Universityn szerezte. Kutatási témái a nyelvi jelentés kérdéskköréhez kapcsolódnak. phil.elte.hu/zvolenszky. – Itt közölt írása három OTKA pályázat támogatásával készült: a K 116191 számú „Jelentés, kommunikáció; szószerinti, figuratív: Kortárs nyelvfilozófiai kutatások" pályázat; a K 19648 számú „Integrált érvelés tanulmányok" pályázat; valamint a K 109638 számú „A fenomenológia és az analitikus filozófia lehetséges kapcsolódási pontjai az elmefilozófia területén" pályázat.

Megjelenteti
a Műút folyóirat szerkesztősége
www.muut.hu
www.facebook.com/muutfolyoirat
www.twitter.com/muut_folyoirat

Kiadja a Szépmesterségek Alapítvány Miskolcon
Felelős kiadó: Zemlényi Attila

Szerkesztette: Bárány Tibor, Jenei László

Könyvterv és nyomdai előkészítés: Tellinger András

A borító Birkás Ákos *Szt. Jeromos és egy ismeretlen* (2013. olaj, vászon, 170 x 120 cm. Fotó: Rosta József. Magángyűjtemény, Ausztria) című festményének felhasználásával készült

A könyv megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatta

Nemzeti Kulturális Alap

Nyomdai munkák: Tipo-Top nyomda, Miskolc
Felelős vezető: Solymosi Róbert

Kajtár László / **Marya Schechtman**
Szántó Veronika / **Samuel Scheffler**
Gébert Judit / **Martha C. Nussbaum**
Paár Tamás / **Alasdair MacIntyre**
Kapelner Zsolt / **Slavoj Žižek**
Gébert Judit – Tőzsér János / **Peter Singer**
Mráz Attila / **Jason Brennan**
Forrai Gábor / **Jennifer Lackey**
Kapelner Zsolt / **Uwe Steinhoff**
Szántó Veronika / **Justin E. H. Smith**
Réz Anna / **Michael Brownstein – Jennifer Saul**
Mráz Attila / **Claudio López-Guerra**
Mátyási Róbert / **Daniel Z. Korman**
Kapelner Zsolt / **John R. Searle**
Mátyási Róbert / **Timothy Williamson**
Bárány Tibor / **Noël Carroll**
Bárdos Dániel / **Peter Godfrey-Smith**
Zemplén Gábor / **Olaf L. Müller**
Bárány Tibor / **Peter Kivy**
Klein Dávid / **Susan Blackmore**
Márton Miklós / **Uriah Kriegel**
Szántó Veronika / **Thomas Nagel**
Réz Anna / **Manuel Vargas**
Bernáth László / **Alfred R. Mele**
Zvolenszky Zsófia / **Saul Kripke**
Bárány Tibor / **Jennifer Mather Saul**
Mátyási Róbert / **Diana Raffman**
Bárány Tibor / **Peter Lamarque**
Szántó Veronika / **Peter K. J. Park**
Forrai Gábor / **J. Anthony Blair**
Bárány Tibor – Mátyási Róbert / **Herman Cappelen**
Tőzsér János / **Søren Overgaard – Paul Gilbert – Stephen Burwood**
Zemplén Gábor / **Arthur M. Melzer**
Gébert Judit – Tőzsér János / **Maggie Berg – Barbara K. Seeber**

9 786155 355226

2500 Ft

LEHET NEM EZOTERIKUS A FILOZÓFIA

HOGYAN TEHETJÜK JOBBÁ A VILÁGOT

DÖNTS SZABADON: MEGCÁFOLTA-E A TUDOMÁNY A SZABADSÁGOT

AZ ÉLETEM ÉN VAGYOK

MOST AKKOR VANNAK SÖTÉTSÉGSUGARAK

ÍZLÉSVITÁK — MI VÉGRE

MI FÁN TEREM AZ INTENCIONALITÁS

MIÉRT (NEM) VAGYUNK EGYENLŐK

HOGY MEGY A SOROD

A BIOLÓGIA FILOZÓFIÁJA…

EGOIZMUS ÉS HALÁL – AVAGY HALLGATNÁNK-E ZENÉT APOKALIPSZIS IDEJÉN

POFONEGYSZERŰ, KEDVES KRIPKÉM

LÉTEZIK-E MAGYARORSZÁG

MI AZ A KISKÁTÉ

múlt könyvek