

VILÁGOSSÁG

bölcészeti-akadémiai folyóirat

II. évfolyam

2010 nyár

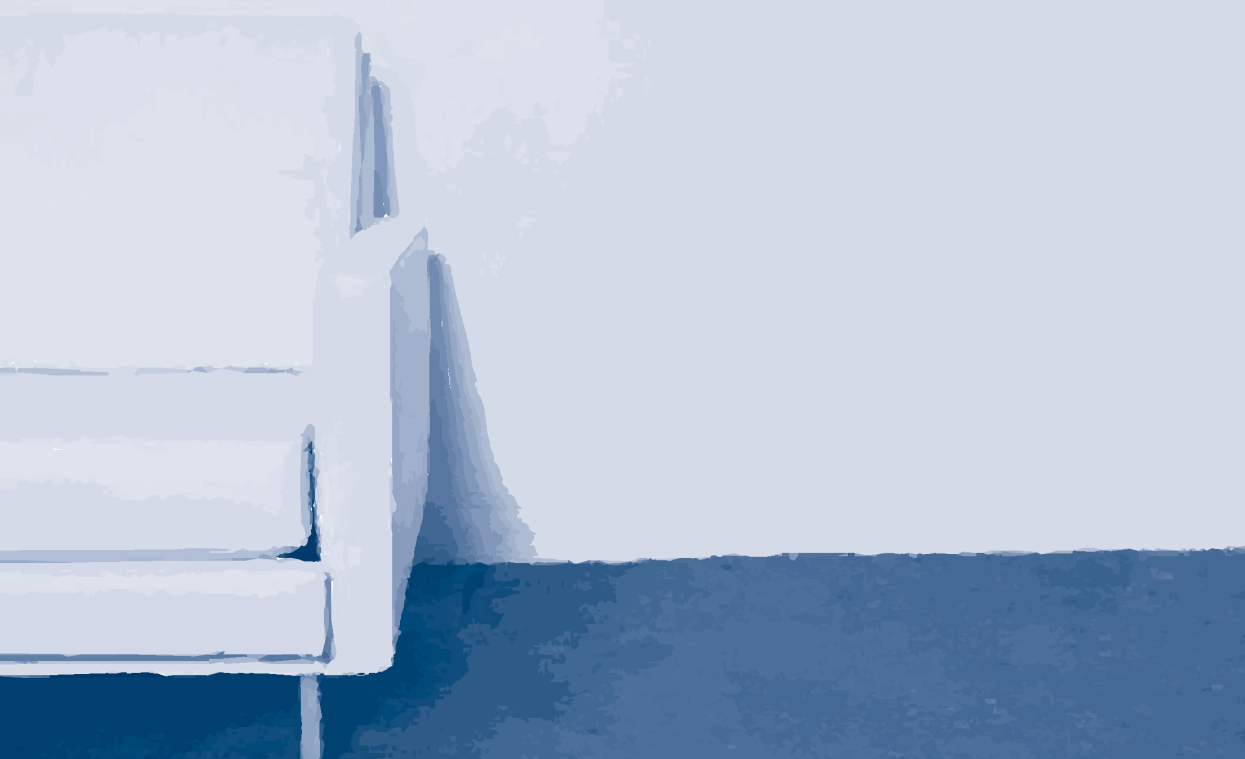
Fehér M. István, Percz László ■ **Filozófiatörténet**

Pléh Csaba, Tóth Gergely ■ **Elmefilozófia**

*Altrichter Ferenc, Forrai Gábor,
Brendel Mátyás* ■ **Vita**

Bódig Mátyás ■ **Hart jogelmélete**

*Balázs Andrea, Koczka Szilárd,
Kovács János, Kratft András,
Lengyel Zsuzsanna, Szabó Gábor* ■ **Konferencia**



Megjelenik negyedévente

Kiadja a Tudástársadalom Alapítvány

(a Világosság Alapítvánnyal és az Új Mandátum Könyvkiadóval kötött megállapodás alapján)

Főszerkesztő: Fábri György

Szerkesztőbizottság

Czigler István

Fehér Márta

Fejős Zoltán

Granasztói György

Hunyady György

Kelemen János

Nyíri Kristóf

Varga Csaba

Szerkesztőség

Kéziratgondozás: Halmai Györgyi, Sisák Gábor, Szabó Zsuzsanna

Korrektúra: Pordány Katalin

Szerkesztőségi titkár: Kerülő Tünde

E számunk vendégszerkesztője Tózsér János.

A szerkesztőség címe

1065 Budapest, Bajcsy-Zsilinszky u. 33.

Telefon: 06-1/373-0008, 06-20/312-7378

Fax: 06-1/321-3803

E-mail: redactio@vilagosság.hu

Web: www.vilagosság.hu

Lapterv: Zátonyi Tibor (Új Mandátum Könyvkiadó)

Tördelés: Kerülő Tünde

Nyomda: HVG Press

INDEX 250871

ISSN 0505-5849

Tartalom

FILOZÓFIATÖRTÉNET

- Fehér M. István: Irónia és szolidaritás 3
 Percz László: „Nemzeti művészet” és „nemzeti filozófia” 29

ELMEFILOZÓFIA

- Pléh Csaba: A számítógép szerepe a modern pszichológiában 39
 Tóth Gergely: Egy jegyet kérek a karteziánus színházba! A tudat működése a tudatélmény logikai megközelítésével 49

VITA

- Altrichter Ferenc: Újra az innátizmusról: válasz Forrai Gábornak 85
 Forrai Gábor: Válasz Faragó-Szabó Istvánnak 113
 Brendel Mátyás: Az analitikus és egzisztencialista filozófia, valamint az élet értelme 129

HART JOGELMÉLETE

- Bódig Mátyás: A jogelmélet mint gyakorlati filozófia 143

KONFERENCIA

- Szerkesztői bevezetés 161
 Balázs Andrea: Kettős reprezentáció 163
 Koczka Szilárd: Lehetnek-e a tudomány törvényei természettörvények? 171

Kraft András: A vízesés-illúzió és az elérhetetlen érzéki tapasztalat.	179
Lengyel Zsuzsanna: Idő, szubjektivitás, hermeneutika. Az időprobléma heideggeri radikalizációjáról	187
Szabó Gábor: Lewis, valószínűség, Principal Principle	201
Kovács János: Kontextuális kétdimenziós szemantika	211



Halas István:
Egy magasház hült helye, Lisszabon. Háznyomat

E számunkat Halas István és Kazinczy Gyöngyvér fotóival illusztráltuk. A képek a FUGA Budapest Építészeti Központban (Budapest V. kerület, Petőfi S. u. 5.), az *Építészeti fotó No. 7.* és *No. 8.* kiállítássorozat keretében voltak megtekinthetők.

Fehér M. István

[Vissza a tartalomhoz](#)

Irónia és szolidaritás*

Ha jelentős filozófusok gondolatvilágához próbálunk utat találni – e gondolatvilágot igyekszünk hozzáférhetővé tenni vagy felfejteni –, a legkézenfekvőbb módok egyike minden bizonnyal az, ha középponti fogalmaik némelyikét, Richard Rorty kifejezésével élve: a rájuk jellemző szókészlet vagy szótár („vocabulary”) egyes címszavait próbáljuk körüljárni vagy közelebről nagyító alá venni. Ha magának Rortynak a „szótárában” tallózunk, s rá jellemző vezérszavakat keresünk, akkor – túl azon, hogy ennek a szótárnak egyik kiemelkedő címszava magának a „szótárnak” a fogalma¹ – a dolgozat címében megjelölt két fogalomnak alighanem jó esélye van arra, hogy – alkalmasint vezető helyen – a vezérfogalmak közé nyerjen besorolást. Irónia és szolidaritás: két középponti téma Rorty gondolkodásában, mely más témákkal együtt alkalmasnak látszik arra, hogy belőlük kiindulva s e fogalmak mint vezérfonalak mentén, Rorty gondolkodásáról mintegy metszetet készítsünk. Az alapvető fogalmak ugyanakkor nem önállóan, mintegy elszigetelten állnak egymás mellett. Sokkal inkább rögtön más, nemkülönben jellegzetes fogalmakkal kapcsolódnak össze, jelentésük más fogalmak együttesébe ágyazódik bele, miközben egymással is sokféle módon alkotnak összefüggést. (Ez a belátás mint valamely alapve-

* A *Richard Rorty – filozófia a globalizáció árnyékában* címmel a Magyar Filozófiai Társaság Hermeneutika Szakosztálya, a Miskolci Egyetem Filozófia Intézete és az MTA Miskolci Területi Bizottságának Társadalomelméleti Szakbizottsága rendezésében 2008. december 15-én és 16-án a Miskolci Akadémiai Bizottság székházában rendezett konferencián elhangzott előadás jegyzetekkel kiegészített, bővített szövege. A tanulmányhoz vezető kutatást és a tanulmány elkészülését az OTKA K-75840. ny. számú kutatási projektje támogatta.

¹ Amellett, hogy ebben az értelemben a Rorty gondolatvilágára jellemző szótár, szókészlet („vocabulary”) egyik alapfogalma magának a szótárnak („vocabulary”) a fogalma, szintén nem mellékes és a fogalom Rorty általi használatára – nevezetesen Rortynak az ethnocentrizmusra, a nyelv és a közösség végességére és kontingenciájára vonatkozó gondolataival való összefüggésére – vet jellegzetes fényt, hogy míg az angol nyelvben a „vocabulary” és a „dictionary” egymáshoz közel áll és egymást sok tekintetben metsző és egymással szinonim jelentései közül a könyv formában megjelent (nyelvi, szakmai vagy egyéb) „szótárra” szinte kivétel nélkül a „dictionary” megjelölés használatos, addig a „vocabulary” rendelkezik ezzel szemben egy olyan – Rorty számára az említett okokból rendkívül előnyös – jelentésmenzióval, mely a „dictionary” esetében nem található meg. Ez utóbbi jelentésmenziót a különböző szótárak különböző hangsúlyokkal írják le: a *Cambridge Dictionary of American English* szerint a „vocabulary” ebben a jelentésben „all the words used by a particular person”; a *The Advanced Learner’s Dictionary of Current English* szerint „(range of) words known to, or used by, a person, in a trade, profession, etc.”; a *Webster’s* szerint „all the words used by a particular person, class, profession, etc., sometimes all the words recognized and understood by a particular person, although not necessarily used by him (in full, *passive vocabulary*)”; míg a „dictionary” a felsorolt szótárak sorrendjében: „a book that lists words alphabetically with their meanings given in the same or in another language, and often includes other information”, illetve „book, dealing with the words of a language, or with words or topics of a special subject (e.g. the Bible, architecture), and arranged in ABC order”, avagy „a book of alphabetically listed words in a language, with definitions [...] [or] with their equivalents in another language [...] [or] related to a special subject: as a medical dictionary” (lásd *Cambridge Dictionary of American English*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 973., 236. o.; *The Advanced Learner’s Dictionary of Current English*, 2nd ed., London: Oxford University Press, 1969, 1120., 272. o.; *Webster’s New World Dictionary of the American Language*, Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1966, 1633., 407. o.). A „vocabulary” Rorty által használt fogalmának megfelelő fordításával a magyarban ilyenformán nem könnyen boldogulunk. A fentieket figyelembe véve használható a „szótár” mellett a „szókészlet”, „szókincs” (pl. „passzív szókincs”), néha még a „szóhasználat”, „nyelvhasználat” fogalma is.

tő jelentéseméleti *kontextualizmus* kifejeződése egyébiránt Rorty szótárának ugyancsak lényeges részét képezi.) Rortynál például az irónia egyebek mellett a liberális reménységgel, és így magával a liberalizmussal kapcsolódik össze, a szolidaritás témája pedig a mai világ számos jellegzetes problémájának és vonásának, többek között a globalizáció jelenségének összefüggésébe ágyazódik. Az említett vezérszavakat továbbá különböző szélességű szövegbázison és eltérő mélységben lehet tematizálni – a jelen dolgozat szabta keretek között a következőkben „iróniának” és „szolidaritásnak” csupán néhány, általam jellegzetesnek és megfontolandónak érzett aspektusát igyekszem Rorty művéből kiemelni és az előtérbe állítani (I., II.). Utolsó lépésben, a végzett rekonstrukcióra támaszkodva, egy olyan – tudás és cselekvés viszonyát tekintve antimetafizikainak nevezhető – tradíció eddigi utolsó jelentős képviselőjeként próbálom Rortyt felmutatni, melybe nézetem szerint kényszermentesen beilleszthető, s melynek gondolkodóira éppen ebben a vonatkozásban ő maga is gyakran hivatkozik (III.).

I.

Témánk szempontjából nem lényegtelen, hogy az irónia fogalmának kifejtését Rorty a szótár fogalmának, mint egyfajta metafogalomnak a kifejtésébe ágyazza. Aligha véletlen ez, hiszen az iróniát magát is (mint bármi egyebet) csupán egyfajta beszédmód vagy leírás – azaz egyfajta „szótár” – segítségével lehet jellemezni. Az emberi lények, írja Rorty kiindulópont gyanánt, szavak egy halmazát hordozzák magukkal, melyeket arra használnak, hogy igazolják cselekedeteiket, hitüket, életüket. E szó-készletet Rorty „végső szótárnak” nevezi („final vocabulary”), ahol is a „végső” jelző nem arra utal, mintha a szótár történelemfeletti és meghaladhatatlan volna. Egyszerűen csak annyit tesz: visszavezethetetlen és megalapozhatatlan – ha kétségek merülnek fel iránta, nincs mód nem körbenforgó módon érvelni mellettük.²

Az „ironikust” Rorty összefoglalóan olyan ember attitűdjeként jellemzi, aki képes szembenézni legalapvetőbb nézetei és vágyai kontingenciájával, aki kellőképpen nominalista és historicista ahhoz, hogy lemondjon arról a nézetről, mely szerint ama nézetek és vágyak valami időn és véletlenül túlira utalnak vissza.³ A részletesebb meghatáro-

² CIS 73. o. (Lásd EISZ 89. o.) – *Bibliográfiai megjegyzés*: Rorty műveire a következő rövidítésekkel hivatkozom: PMN = *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979; CP = *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982; CIS = *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989 [magyar ford.: EISZ = *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, ford. Boros János, Csordás Gábor, Pécs: Jelenkor, 1994]; PP 1 = *Philosophical Papers, Volume 1. Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991; PP 2 = *Philosophical Papers, Volume 2. Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991 [magyar ford.: HS = *Heideggerről és mások-ról*, ford. Barabás András, Beck András, Bujalós István, Kelemen István, Vitézy Zsófia, Pécs: Jelenkor, 1997]; PP 3 = *Philosophical Papers, Volume 3. Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998; AOC = *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998; PSH = *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin, 2000 [magyar ford.: FTR = *Filozófia és társadalmi remény*, ford. Krémer Sándor és Nyíró Miklós, Budapest: L'Harmattan, 2007]. – Egyéb rövidítések: EN = Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris: Gallimard (collection Tel), 1998; [magyar ford.: LS = *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlata*, ford. Seregi Tamás, Budapest: L'Harmattan Kiadó – Szegei Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006]; GW = H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, 1–10 köt., Tübingen: Mohr, 1985–1995 (kötetszám, majd lapszám szerint); IM = Gadamer: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest: Kossuth, 1984; SZ = M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 15. kiadás, Tübingen: Niemeyer, 1979 [magyar ford.: LI = *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest: Gondolat, 1989]. – Az idézetekben szereplő magyar fordításokat minden külön megjelölés nélkül helyenként módosítottam.

³ CIS xv. o. (Lásd EISZ 13. o.) Ezt az összefoglaló meghatározást Rorty egy későbbi visszapillantásban szinte szó szerint megerősítette; lásd PP 3, 307. o., 2. jegyzet.

zás szerint az ironikusként jellemzett személy három feltételnek tesz eleget: 1. radikális és megszüntethetetlen kételyt táplál az önmaga által használt végső szótár iránt, mivelhogy más szótárak is benyomást gyakoroltak rá (olyan szótárak, amelyeket általa ismert emberek végsőnek gondoltak); 2. belátja, hogy ezeket a kételyeket a jelenlegi szótárában megfogalmazott semmiféle argumentum nem tudja sem alátámasztani, sem eloszlatni; 3. amennyiben saját jelenlegi szituációjáról filozófiai nézeteket fejt ki, nem gondolja, hogy saját szótára közelebb állna a „valósághoz”, mint a többi szótár bármelyike; a szótárak közti választása pedig nem valamiféle metasztátár mércéire tekintettel megy végbe, avagy a látszatoktól a valósághoz való előrenyomulás szándéka motiválja, hanem sokkal inkább az a törekvés, hogy a régi helyébe az újat állítsa.⁴

A három feltétel nyilvánvaló összefüggésben áll egymással, s egyfajta rejtett és e helyütt nem kimondott (a vonatkozó tanulmány következő lapjain ugyan megjelenő, ám meglehetősen a margóra szorított) premissza az, ami összekapcsolja őket: a kontingencia fogalma (az a fogalom, amely egyébiránt vonatkozó könyve címében hangsúllyal, első helyen jelenik meg). Az ironikusok, jegyzi meg szinte érintőlegesen Rorty, sohasem képesek teljes mértékben komolyan venni magukat, mivel tudatában vannak annak, hogy azok a fogalmak, amelyekkel leírják önmagukat, változásnak vannak alávetve – más szóval „mindig tudatában vannak végső szótárunk, s így önmaguk kontingenciájának és törékenységének”.⁵

Ezt az idézetet két irányban szeretném kommentálni, illetve továbbgondolni. Egyrészt e megjegyzés alkalmas kiindulópontul szolgál mind a dolgozat címében szereplő két fogalom: irónia és szolidaritás összefüggésének, mind a Rorty e könyvének címében szereplő három fogalom – kontingencia, irónia és szolidaritás – egymáshoz való viszonyának körvonalazásához. Másrészt annak is szeretnék némi teret szentelni, hogy Rorty ezen a ponton Sartre-hoz kapcsolódik, az irónia fogalmát sartré-i gondolatokhoz kapcsolódva vezeti be, úgyhogy itt egyszersmind egy érdekes párhuzam lehetősége kínálkozik.

Az első lépésben jelzett összefüggést Rorty szövegétől némileg elszakadva próbálom kibontani. A középfogalom funkcióját, amely irónia és szolidaritás között közvetít – összekapcsolja őket, s mintegy hidat ver közöttük –, a kontingencia fogalma megfelelőképpen képes betölteni. Induljunk ki kontingencia és irónia összefüggéséből. Kontingencia és irónia összefüggését tekinthetjük úgy, hogy az előbbi vezet mintegy az utóbbihoz. Az a belátás ugyanis, mely szerint önmagunk és szótárunk eleve kontingens, azaz nem szükségszerű, olyan distanciált attitűdöt sugall, melyet méltán lehet ironikusnak nevezni, amennyiben az irónia a dologtól való elszakadást, a vele való azonosulás megszüntetését, egyfajta fölötte lebegést jelent.⁶ Bizonyos távolságtartással, kétellyel, szerénységgel viszonyulni ahhoz, hogy kontingens módon vagyunk azok, akik vagyunk – ily módon szemlélni önmagunkat: kontingensnek érzékelni magunkat és szerénynek lenni –, talán nem teljesen következtelen dolog, ez pedig a nézetrel párosulva, miszerint az a nyelvezet és szótár, amellyel világunkat és önmagunkat leírjuk, éppannyira kontingens, annyit jelent, mint (ön-)íroniával – azaz bizonyos distanciával – viszonyulni önmagunkhoz.

⁴ CIS 73. o. (Lásd EISZ 89. o.)

⁵ CIS 74. o. (Lásd EISZ 90. o.)

⁶ Ha valaki iróniával vagy ironikusan mond valamit, ez annyit tesz, hogy nem azonosul vele, nem érti szó szerint, sajátosan – éppenhogy ironikusan – viszonyul saját mondandójához vagy a megválasztott szókincshez és kifejezőmódhoz.

A kontingencia felől út nyílik azonban nem csupán az irónia, de éppannyira a szolidaritás felé is. Ha nem szükségképpen vagyok az, ami (és aki) vagyok, akkor akár másvalaki is lehetnék; e belátás pedig a maga részéről éppenhogy ama másvalaki vagy másvalakik iránti szolidaritáshoz, velük való együttérzéshez vezet⁷ el. Ama másvalakik iránti szolidaritáshoz, akik közül éppenséggel én is lehetnék egy, noha történetesen – de nem szükségképpen – nem vagyok az. Éppenséggel én is lehetnék a másvalakik egyike, amennyiben kontingensen vagyok az, aki vagyok. Az önmagamtól való eloldódás a mások irányába tett lépéssel egyjelentésű. „Akár én is lehetnék ő (ahogy ő is lehetne én)” – benyomásom szerint ez a szolidaritás egyik alapvető (akár hermeneutikainak is nevezhető⁸) tétele, mely viszont a maga részéről aligha lehetséges a kontingencia belátása nélkül. (Ha szükségszerűen vagyok az, aki vagyok, akkor nem tudok nem az lenni, aki vagyok, azaz lehetetlen, hogy a másvalakik egyike legyek.) Kontingenciám belátása – nem csupán a *quod*, hanem a *quid*, vagyis nem csupán az, hogy kontingens módon *vagyok*, hanem hogy kontingensen *vagyok az, aki vagyok*, továbbá éppannyira kontingens az a szótár is, amellyel magamat és a világot leírom – jótékonyan növelheti más emberekkel – és az ő szótáraikkal – való azonosulási képességemet (hiszen lehetnék bármelyikük egyike, s használhatnám akár az ő szótáraik bármelyikét is). Azt is érdemes hozzáfűzni: valakinek lenni és egy bizonyos szótárt használni (egyebek mellett önmagunk leírására) nemigen különíthető el egymástól, sőt e kettő majdhogynem azonos egymással. Az a mód, ahogyan önmagunkat leírjuk, és az a mód, ahogyan önmagunkhoz viszonyulunk, nemigen választható szét. Ha megváltozik az önleírás (megváltozik a „szótár”), megváltozik az önmagunkhoz való viszonyunk, s így megváltozunk önmagunk is. Hiszen az, ahogyan önmagunkhoz viszonyulunk, nagyrészt dönt egyszersmind arról is, kik vagy mik vagyunk. Nem utolsósorban attól vagyok az, aki vagyok, hogy egy bizonyos szótárt – s nem egy másikat – használok, noha e szótár – nem árt újra és újra hangsúlyozni – maga is kontingens. Önmagunk újraleírása („redescription”) és önmagunk megváltozása jórészt egybeesik; ha másképp írom le önmagam, más ember lettem.⁹ Az irónia ebben az értelemben nem utolsósorban az újraleírás erejének elismerése s egyúttal a benne való hit.¹⁰

Korántsem lényegtelen – bár (amennyire látom) az irodalomban korántsem kellőképpen tudatosított vagy figyelemre méltatott tény –, hogy az irónia fogalmát Rorty Sartre-hoz kapcsolódva bontja ki. Miként Sartre egykor heideggeri ösztönzésekhez kapcsolódva épített ki önálló, eredeti – Heideggertől számos ponton eltérő – világlátást, úgy Rorty hasonlóképpen Sartre némely alapvető gondolatát viszi terméke-

⁷ Ezt a fogalmazásmódot nem csupán valamifajta kötelező stilisztikai visszafogottság vagy szerénység sugallja, de legalább annyira egyfajta következetességre való törekvés is: egy filozófia, mely a kontingenciából indul ki és aköré szerveződik, nemigen beszélhet ugyanis az önellentmondás veszélye nélkül *szükségszerű* kapcsolódásokról, arról, hogy valami *szükségszerűen* kapcsolódik valami máshoz vagy *szükségszerűen* vezet el hozzá.

⁸ Amennyiben a gadameri hermeneutika a másikat (legyen az szöveg vagy embertárs) úgy tekintti, mint aki éppannyira az igazság igényével föllépő állításokat fogalmaz meg, mint én, s akinek velem szemben elvileg bármikor igaza lehet. Lásd Gadamer: IM 253. o.: „Az embertársi viszonyban [...] arról van szó, hogy a Te-t mint valóban Te-t tapasztaljuk, azaz igényét ne eresszük el a fülünk mellett, hanem hagyjuk, hogy mondjon nekünk valamit.” Lásd még J. Grondin: „Die Weisheit des rechten Wortes. Ein Porträt Hans Georg Gadamer”, in: *Information Philosophie* 1994/5, 28; uő.: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 160. o. Vö. Gadamer: GW 2, 116., 505. o.; GW 10, 274. o.; Gadamer: *Die Vielfalt Europas. Erbe und Zukunft*, Stuttgart: Robert Bosch Stiftung, 1985, 29. o.

⁹ Jól szemléltethető ez az összefüggés a Bildung gadameri fogalmának Rorty általi értelmezésében. A Bildung révén, mint aminek nincs önmagán kívül egyéb célja, más emberekké válunk, e folyamatnak pedig lényegi része az, hogy belátjuk a deskriptív szótáruk történeti kontingenciáját vagy relativitását (lásd PMN 359., 362. o.).

¹⁰ Lásd ehhez CIS 89. o. (Lásd EISZ 107. o.)

nyen tovább egy olyan irányban, mely elsődlegesen mindazonáltal inkább saját szemléletére, mintsem Sartre-éra vet jellemző fényt.

Az a tény, hogy a végső szótárak közti választás nem kommenzurábilis, nem kritériumok alapján történik, egy olyan ingatag létmódú helyzetet teremt, írja Rorty, melyet Sartre *metastabil*nek nevezett.¹¹ E kifejezéshez Rorty nem nyújt bővebb kommentárt, és bibliográfiai eligazítást sem ad – ám e fogalomra némi utánajárást követően valóban rábukkanunk Sartre-nál,¹² éspedig a rosszhiszeműség fogalmának jellemzésében. A rosszhiszeműség Sartre számára mindenekelőtt valamifajta hit; éspedig olyan – éppen séggel rossz vagy rosszhiszemű – hit, melynek első aktusa nem más, mint (önmaga előtt is elkendőzött) döntés magáról a hitnek a természetéről – olyan döntés, mely maga is rosszhiszeműségben fogat, s mellyel ez a fajta hit a nem meggyőző, nem evidens evidenciát teszi meg az evidencia kritériumául. Ez a struktúra így eleve s menthetetlenül instabil. Tekintve azonban, hogy – szemben a magábanvalóval, amelyet az önmagával való egybeesés jellemez, az, hogy az, ami – az emberi valóság, a tudat, illetve a magáértvaló struktúrája Sartre szerint az önmagával való nem egybeesés jellegével bír: nem az, ami, s az, ami nem – s a rosszhiszeműség épp az emberi valóság ezen ontológiai jellege elől igyekszik a magábanvaló szilárdsága, valamifajta stabilitás, állandóság, önmagával való egybeesés felé menekülni –, a *metastabilitás* tág értelemben nem csupán a rosszhiszeműségre érvényes. Az emberi valóság – amennyiben nem az, ami, s az, ami nem, önmagától ilyenformán egy bizonyos távolságban létezik (ez lesz majd Rortynál az irónia kiindulópontja) – maga is instabil, híján van az önmagával való egybeesésnek, s emiatt azután nincs olyan önmagáról szóló kijelentés (Rorty későbbi nézőpontjából tekintve: „szótár”), mely így vagy úgy képes volna adekvát módon „megfogni”, (nyelvileg) „azonosítani”, „szavakba foglalni” – s ily módon (le-)rögzíteni. „Nem tudok olyan kijelentést tenni önmagamról – írja egy jellegzetes helyen Sartre –, mely ne vált volna hamissá abban a pillanatban, amikor megteszem”; a magáértvaló, hangzik másutt, „mindig más, mint amit *mondani* lehet róla”.¹³ A végső szótár kontingenciájának és pluralitásának gondolata innen szemlélve e gondolat következetes továbbvitelének tekinthető.

Ha az iróniafogalom Rortynál való felmerülését Sartre-hoz kapcsolódó megfontolásaiban keressük, akkor a metastabilitásra történő meglehetősen általános utaláson túl¹⁴ specifikusabb – és bizonyos értelemben szubsztanciálisabb – fogódzót nyújt ugyanezen mondat második része, noha Sartre neve itt már nem hangzik el. Az ironikusok, akik a Sartre által metastabilnak nevezett pozícióban találják magukat, Rorty további kifejtése szerint ugyanis – mint már szó esett róla, ám idézzük most a vonatkozó helyet teljes egészében – „sohasem képesek komolyan venni magukat, mivel mindig tudatában vannak annak, hogy azok a fogalmak, melyekkel leírják önmagukat, változásnak vannak alávetve, mindig tudatában vannak végső szótárak, s így önmaguk kontingenciájának és törékenységének”. – „Nem képesek komolyan venni önmagukat”: ez a fogalmazás felidézi Sartre-nak *A lét és a semmi* vége felé tett kritikai megjegyzéseit arról, amit a „komolyság szellemének” nevezett, s ami a „rosszhiszeműségről” a mű első részében mondottakat viszi tovább. A „komolyság szelleme” [esprit de sérieux] számára az emberi projektumokban konstituálódó értékek „az emberi szubjektivitástól független, transzcendens adottsá-

¹¹ CIS 73. o. (Lásd EISZ 90. o.)

¹² Lásd EN 104. o. = LS 109. o.

¹³ EN 151., 483. o.; vö. LS 161., 522. o. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁴ A kifejezést lásd még CIS 113. o. (= EISZ 131. o.) A metastabilitás kifejezést a mondott okok miatt Rorty a heideggeri Daseinra is használja; a Dasein leírására használt alapvető heideggeri kifejezések iróniát tartalmaznak magukban, írja, sőt azt is lehet mondani, hogy a Dasein Heideggernek az ironikusra (ironist) használt kifejezése (uo.).

gokként” jelennek meg, a dolgok „kívánatos” jellege pedig úgyszintén a dolgok materiális konstitúciójának része.¹⁵ A „komolyság szellemére” az jellemző, hogy az emberi valóság alapvetően illékony, kontingens, szabad – önmaga számára igazolhatatlan és megalapozhatatlan – jellege elől rosszhiszemű módon a magábanvaló szilárdsága felé menekül. Az ember önmagát – amint azt Sartre az *Egy vezér gyermekkor*a című novella hőisének, Flerieur-nek a jellemzésében ábrázolja – kősziklává igyekszik merevíteni, s közkézen forgó lapos nézetekhez, közhelyekhez, tömegideológiákhoz való gondolatlan kapcsolódás révén vél valamifajta személyiségre, ezáltal pedig stabilitásra, létének igazolására, megalapozására, önazonosságra szert tenni.¹⁶ A „komolyság szelleme” más szóval roppant komolyan veszi önmagát, a lehető legnagyobb komolysággal igyekszik ez és ez lenni (önmagát *ebben és ebben* lecövekeln), szerepével így vagy úgy azonosulni (elkendőzvéen, hogy minden ilyesfajta törekvés szabad választás eredménye), menekül a szabadság és a vele járó szorongás elől, mely azt a belátást eredményezné, hogy mindenfajta kapcsolódás és elszakadás szabad döntés eredménye, s hogy valamit szükségszerűen választani – amint annak már Kierkegaard is meglehetősen tudatában volt¹⁷ – fából vaszarika. Ez a fajta „komolyság” nem a dolgokkal és az étellel való komoly szembenézés, hanem rosszhiszemű intellektuális-morális gög és merevség, menekülés a szabadságtól s a vele járó felelősségtől, a választástól, a pluralitástól.

Rorty kapcsolódása Sartre-hoz e ponton voltaképpen egyszerű és lefegyverző. Sartre-nak a „komolyság szellemével” szemben kifejtett kritikai megjegyzéseit abban az értelemben veszi *komolyan*, hogy levezeti belőle az iróniát, mint a „komolyság szellemével” szembeállított *helyes* (autentikus) magatartást. A komolyság szellemét illető kritika Sartre-nál ilyesmit nagyon is sugallhatna, ez a gondolataiban benne rejlő lehetőség azonban nála jórészt kiaknázatlan marad; e továbbvezető lépést a legkevésbé sem teszi meg. Az irónia nála – ha egyáltalán – legfeljebb a rosszhiszeműség különféle formáinak – olykor metszően gúnyos és kihívó – leleplezésében nyilvánul meg,¹⁸ jórészt a bírált ellenféllel szembeni attitűdben, kevésbé az önmagunkhoz való (helyes) viszonyulásban jut kifejezésre. Ami az utóbbit illeti, az emberi valóság önmagával való egybeesésének hiánya nála sokkal inkább patetikus-tragikus hangsúlyok kíséretében jelenik meg; ez utóbbiakat Rorty viszont egyszerűen félretolja, és metafizikai üledéknek tekinti. Rorty számára Sartre még „metafizikus” akkor, amikor az embert „hiábavaló passiónak” nevezi.¹⁹ S valóban: a sartre-i művet (mindkét korszakában) áthatja-belengi egyfajta patetikus-tragikus tónus és szemléletmód, ami másfelől a komolyság szellemével szemben kifejtett kritikával nehezen is egyeztethető össze, vagy maga is hajlamos a komolyság szellemével egybemosódni. Érdeemes idézni a vonatkozó szöveghelyet az egzisztencialista fő mű végéről: „Minden emberi valóság passió, amennyiben önmaga elveszejtését vetíti ki abból a célból, hogy megalapozza a létet, s hogy létrehozza együtt-

¹⁵ EN 674. o. = LS 735.

¹⁶ A rosszhiszeműség, illetve a komolyság szelleme különféle formáinak ábrázolása Sartre irodalmi műveinek és esszéinek gyakori tárgya; lásd némileg bővebben utalásaimat in Fehér M. István: *Jean-Paul Sartre*, Budapest: Kossuth, 1980, 33. skk. o. E törekvést másutt Sartre „a kövek állandósága” vagy „az ásvány változatlanúsága” iránti vonzódásként írja le (lásd Sartre: *Vádirat az antiszemilizmus ellen*, ford. H. Perci Éva, Káldor, 1947, újranyomva: Cserépfalvi-Göncöl, 1991, 20., 27. o.; lásd még uo. 48. o.).

¹⁷ Lásd pl. S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, ford. Dani Tivadar. Budapest: Gondolat, 1978, 788. o.: azt követelni, „hogy az ember szükségszerűen cselekedjék [...] ellentmondás”.

¹⁸ Lásd pl. Sartre: *Exisztencializmus*, ford. Csatlós János, Hatágú Síp Alapítvány, 1991, 61. sk. o.: „Az emberek [...] így kívánnak gondolkozni: ne okozzon gondot, ha gyávának születtünk, bárhogyan akarjuk is, nem tehetünk semmit ellene, életünk végéig gyávák maradunk; ha hősnek születtünk, az se nyugtalanítson: egész életünkben hősök leszünk, hősiesen eszünk s mint hősök iszunk.”

¹⁹ CIS 99. o. (EISZ 116. o.); vö. még PP 2, 131. o. (HS 167. sk. o.); PSH 61. o. (FTR 95. o.)

tal a magábanvalót, mely elsőkik a kontingencia elől, lévén saját alapja, *Ens causa sui*, amit a vallások Istennek neveznek. Így az ember passiója fordítottja Krisztusénak, mivel az ember elveszejtí magát mint embert abból a célból, hogy Isten megszülessen. Ám Isten eszméje ellentmondásos, s így hiábavalóan veszejtjük el magunkat: az ember hiábavaló passió.²⁰

Ettől a drámai hangütéstől Rorty (Rorty szemérmes ironiája) alapvetően idegenkedik; számára e tónus annak a metafizikának a nyomait viseli magán, melynek – a második korszak Heideggerétől (s nem kevésbé az amerikai pragmatizmus hagyományától) átvett metafizika-kritikához való kapcsolódása hatására – búcsút intett, és amelytől szisztematikusan távolságot igyekszik tartani. Ha az ember istenné válásának törekvése mint a hagyományos metafizika kelléktárának része egy radikálisabb metafizika-kritika fényében értelmét veszti, akkor nem lesz többé értelme annak sem, hogy e törekvés megghiúsulása, el nem érése miatt (Sartre pedig a törekvés kudarca felől aligha hagy kétséget) az embert „hiábavaló passióként” jellemezzük. „A hiábavalóság témája – írja Rorty –, csak akkor merülne fel, ha megpróbálnánk túllépni az időn, a véletlenen és az önleírásról azáltal, hogy felfedezünk valami olyat, ami mindezeknél erőteljesebb. Ám Proust és Nietzsche számára nincs semmi, ami az önleírásnál erőteljesebb vagy fontosabb volna.”²¹ Az időtől és véletlentől való függőségéből, mint relativitásból – ha a relativitást radikális következetességgel végiggondoljuk – nem következik még hiábavalóság (így rekonstruálhatjuk e ponton Rorty Sartre-recepcióját). Ez utóbbi abszolút mércéket előfeltételez. Az ironikus használhatónak találja ugyan a „jobb leírás” fogalmát, nincs kritériuma azonban erre a terminusra, s így használhatatlan számára „a helyes leírás” („the right description”) fogalma. Ezért hát nem lát semmiféle hiábavalóságot abban, hogy az ember nem képes magábanvaló létté, *être-en-soi*-vá válni. A metafizikustól pontosan az határolja el, hogy sohasem akart azzá válni (vagy azt akarta, hogy ne akarjon azzá válni).²²

Az emberi projektum, mint istenné válási törekvés – ez (csakúgy mint a humanizmus-szellel Heideggerének az emberről mint a „lét pásztoráról”²³ kifejtett nézete) Rorty pragmatista beállítódásával, az emberről mint kooperatív társadalmi lényről alkotott pragmatista szemléletével nehezen fér össze; számára Sartre ebben a tekintetben nem volt eléggé radikális, ha úgy tetszik: nem eléggé (metafizika-ellenes) egzisztencialista. Ezzel szemben metafizika és politika szorosra fűzött viszonyának Sartre általi oldása – a „Materializmus és forradalom” című tanulmányban Sartre alapvető bírálatban részesíti azt a nézetet, mely szerint materialista metafizika és forradalmi attitűd szorosan összefügg egymással, és a forradalomnak vagy az ember felszabadításának a filozófiája csak a természetdialektika vagy a dialektikus materializmus lehetne (azaz csak akkor lehetnék igazán forradalmár, baloldali, haladó, a nép barátja stb., ha elfogadom ezt a Sartre szerint abszurd metafizikát)²⁴ – e viszony oldása, tehetjük a magunk részéről hozzá, másfelől nagyon is egybevág Rorty Deweyhoz kapcsolódó nézeteivel, s ezt a beállítódá-

²⁰ EN 662. o. = LS 720. o.

²¹ CIS 99. o. Az ember mint „hiábavaló passió” sartré-i toposára Rorty a későbbiekben többször visszatért (lásd a 19. jegyzetben jelzett helyeket).

²² CIS 99. o. (EISZ 116. o.) Vö. még PP 2, 131. o. (HS 167. sk. o.)

²³ Heidegger: „Brief über den 'Humanismus'”, in uő.: *Wegmarken*, Frankfurt/Main: Klostermann, 175–196, 1967, 145–194. o., itt 162., 172. o. (Lásd magyar ford. in Heidegger: *Útjelzők*, Budapest: Osiris, 2003, 307., 316. o.)

²⁴ Lásd J.-P. Sartre: „Materializmus és forradalom”, in Sartre: *A szabadságról*, ford. Albert Sándor, Budapest: Kossuth, 1992, 47–128. o., itt elsősorban 49. o. („vajon a forradalom ügye csakugyan megköveteli-e a materializmust és az objektivitás mítoszát, vagy nincs-e szakadék a forradalmár cselekvése és ideológiája között?”), 70. sk., 79., 97. („de vajon tényleg szükség van-e itt a materialista mítoszra, mely hasznos szolgálatot tett és bátorítást adott?”), 107., 110. o.

sát emblematikusan fejezi ki nagy hatású tanulmányának már a címe is: *The Priority of Democracy to Philosophy*²⁵ (*A demokrácia elsőbbsége a filozófiával szemben*). Metafizika és politikai állásfoglalás között nincs semmiféle szükségszerű kapcsolat, sőt a politikai állásfoglalás vagy a demokrácia iránti elkötelezettség nem igényel semmiféle filozófiai (metafizikai) megalapozást. Nem csak akkor lehetek jó demokrata vagy liberális, ha kifejtek valamilyen teóriát valamely időfeletti változatlan emberi lényegről. Egy liberális társadalomnak, hangzik a méltán ironikusnak nevezhető megjegyzés, „rossz szolgálatot teszünk azáltal, ha »filozófiai megalapozással« próbáljuk ellátni”²⁶ – ennek szükségessége egyebekben oly eszme, mely a felvilágosodás korának szcientizmusára nyúlik vissza. A liberális társadalom nem más, mint történeti képződmény; kontingens volta belátásának nem kell azonban a legcsekélyebb mértékben sem megingatnia az iránta való elkötelezettségben vagy eltántorítania tőle; ettől még lehet szeretni, kiállni mellette s tökéletesítésén dolgozni. S amelyet cseppet sem erősít meg jobban, ha metafizikai vagy pszeudo-filozófiai érvekkel a szükségszerűség látszatát akarjuk kölcsönözni neki.

A kontingenciafogalom felől kerestünk kapcsolódást az iróniához – s ha az utóbbi Sartre-hoz való explicit kapcsolódás terméke, akkor érdemes megjegyeznünk, hogy Sartre-tól származhat még ugyancsak a kontingenciafogalom is, mivel Heideggernél ez egyáltalán nem tűnik fel, Sartre-nál viszont nem csupán felbukkan, de ez egyszerűs mind egyik középponti filozófiai fogalma is²⁷ –, s a kettő összetartozását próbáltam fentebb némely vonatkozásban felmutatni. Mielőtt továbbhaladnánk, talán nem haszon-

²⁵ Lásd PP 1, 175–196. o. Vö. itt különösen 180. o.

²⁶ CIS 52. o.: „a liberal society is badly served by an attempt to supply it with 'philosophical foundations'.” (Lásd EISZ 69. o.) – *Two Concepts of Liberty* (Oxford: Clarendon Press, 1958) című klasszikus tanulmányának végén Isaiah Berlin egyetértően idézi Joseph A. Schumpeter következő szavait: „Felismerni, hogy meggyőződésünknek csupán relatív érvényessége van, és ugyanakkor töretlenül kiállni mellettük – ez az, ami megkülönbözteti a civilizált embert a barbártól” (Joseph A. Schumpeter: *Capitalism, Socialism, and Democracy*, London, 1943, 243. o.: „To realise the relative validity of one's convictions, and yet stand for them unflinchingly is what distinguishes a civilised man from a barbarian”). Rorty egyetértően – saját álláspontjának mintegy illusztrálására – idézi mind Schumpetert, mind Berlin kapcsolódó kommentárját: „Többet kívánni ennél talán nem más, mint valamely mély és gyógyíthatatlan metafizikai szükséglet; ám ha megengedjük, hogy e szükséglet meghatározó gyakorlati cselekvésünket, akkor az valamely nem kevésbé mély és sokkal veszélyesebb morális és politikai éretlenség jele” („To demand more than this is perhaps a deep and incurable metaphysical need; but to allow it to determine one's practice is a symptom of an equally deep, and more dangerous, moral and political immaturity”); CIS 46. o.; lásd EISZ 63. o.). Berlin egyébként az idézett helyen úgy véli, lehetséges, hogy a szabadság eszménye abban áll, hogy úgy választjuk meg céljainkat, hogy nem követelünk örök érvényességet számukra; elvek nem lesznek attól még kevésbé szentek, mert időtartamukat nem lehet garantálni; sőt magamegy iránti óhaj is talán nem egyéb, mint a gyermekkor bizonyosságai vagy a gyermeki múlt iránti vágy: („It may be that the ideal of freedom to choose ends without claiming eternal validity for them [...] is only the late fruit of our declining capitalist civilisation: an ideal which remote ages and primitive societies have not recognised, and one which posterity will regard with curiosity, even sympathy, but little comprehension. This may be so; but no skeptical conclusions seem to me to follow. Principles are not less sacred because their duration cannot be guaranteed. Indeed, the very desire for guarantees that our values are eternal and secure in some objective heaven is perhaps only a craving for the certainties of childhood or the absolute values of our primitive past.”) Rorty nagymértékben hasonlóképpen fogalmaz, amikor így ír: „Könyvem alapvető premisszája abban áll, hogy valamely hit irányíthatja a cselekvést, vagy gondolható érdemesnek arra, hogy meghaljunk érte, olyan emberek között, akik teljességgel tudatában vannak, hogy ezt a hitet semmi mélyebb dolog nem okozza, mint kontingens történeti körülmények” (CIS 189. o.: „The fundamental premise of [my] book is that a belief can still regulate action, can still be thought worth dying for, among people who are quite aware that this belief is caused by nothing deeper than contingent historical circumstance”; lásd EISZ 209. sk. o.).

²⁷ *A lét és a semmi* egyik legjellegzetesebb fogalmáról van szó, lásd például EN 118. o.: „Az abszolút eszmény illetve a magáértvaló kontingens létében”; uo. 119. o.: „a magáértvalót így egy állandó kontingencia tartja fenn, melyet ő a maga részéről reprodukál és magába épít anélkül, hogy valaha is képes volna megszűntetni” stb. (vö. LS 75., 125. sk. o.). A kontingencia összefügg Sartre-nál a megalapozás hiányával – csakúgy, mint később Rortynál a megalapozó gondolkodás (fundacionalizmus) elutasításával –, és jellegzetes ebben a tekintetben még az „injustifiable” sartré-i kifejezése (EN 73. sk., 118. sk. = LS 75., 125. sk.).

talán utalni arra, hogy ez az összefüggés egy helyen, a „*the ironists' sense of contingency*” kifejezésben, szó szerint is megjelenik.²⁸ Éspedig mint olyan valami, ami a liberálisok egy részének ellenvetései és szemrehányásai szerint mint komolytalan attitűd aláássa a demokratikus társadalmak morális működését. Ám a szabadság, hangzik Rortynak az ismert filozófiai tétel megfordításaként alkotott eredeti és saját gondolatrendszerére igencsak jellemző tétele – a szabadság (nem a szükségszerűség, hanem) „a kontingencia felismerése”.²⁹ A filozófiát mértéktelenül és szükségtelenül túlbecsüljük, ha politikai rendszerek metafizikai megerősítésére vagy megalapozására akarjuk használni (minden ilyen kísérlet különben is körbenforgó); a liberális demokráciának e célból inkább konkrét társadalmi intézkedésekre van szüksége, hogy enyhítse sokak ínségét, fájalmát és megalázottságát (liberális az, hangzik Rorty Judith Shklartól kölcsönzött meghatározása, aki úgy gondolja, a kegyetlenség a legrosszabb dolog, amit tehetünk³⁰). Erről beszámolni pedig regények, riportok és újságcikkek jobban képesek. Az olyan kifejezések, mint „késői kapitalizmus”, „modern ipari társadalom”, „a tudás termelésének feltételei” helyébe olyanoknak kell lépniük, mint „munkásképviselet”, „újságírók szövetsége”, „a pénzügyi manipulációk elleni törvények”.

II.

Mielőtt továbbhaladnánk, némi kitérő gyanánt nem lesz haszontalan ezen a ponton megemlíteni Rorty „szótárának” egy a kontingenciátétellel messzemenően összeszővődő tézisét, annál is inkább, mivel hallgatólagos előfeltevésként a fenti megmondásokban már implicite benne rejtett. Egy liberális társadalomnak ugyanis nem csupán – mint idéztük – „rossz szolgálatot teszünk azáltal, ha »filozófiai megalapozással« próbáljuk ellátni”: ezáltal olyan valamire teszünk egyúttal kísérletet, amely a „rossz szolgálat” mellett amúgy is kivitelezhetetlen feladat – egy okkal több ahhoz, hogy lemondjunk e törekvésről. A kontingenciátétellel szorosan összefügg – annak mintegy premisszája – az, hogy Rorty elutasít mindenféle megalapozás-gondolatot (*anti-foundationalism*).³¹ Heidegger, a késői Wittgenstein, Sartre, Gadamer és az amerikai pragmatizmus nézetei azt a tanul-

Regénybeli főhősével, Roquentinnel mondatja Sartre *Az undorban*, hogy „a létezés, már meghatározása szerint is, nem azonos a szükségszerűséggel”, s hogy „a létezők megjelennek, lehetővé teszik, hogy *találkozzunk* velük, de *levezetni* sohasem lehet őket [...] az esetlegesség az abszolútum” (Sartre: *Az undor*. Budapest: Magvető Kiadó, 1968, 225. o.). – A kontingencia kifejezés szinonimájaként használja Sartre a fakticitás fogalmát (uo., 119., illetve 125. o.), Heideggernél viszont csak ez utóbbi szerepel (ez viszont hangsúlyosan, lásd SZ 12. §., 56. o.: „Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine *Faktizität*”; vö. LI 160. o.), az előbbi nem (véltetően azért, mert Heidegger magának a kontingens-szükségszerű fogalom párnak a használatát tartja alkalmatlannak; ha az ittlét nem lehet szükségszerű, akkor nem lehet ellentéte, azaz kontingens sem).

²⁸ PP 3, 325. o.

²⁹ PP 3, 326. o.

³⁰ CIS, xv. o. (EISZ 13. o.)

³¹ Lásd pl. PSH xvi., xxxii., 36., 151. o. (Az utóbbi hely az elutasított megalapozás-gondolat jó összegzését nyújtja, így érdemes idézni: „Foundationalism is an epistemological view which can be adopted by those who suspend judgement on the realist's claim that reality has an intrinsic nature. A foundationalist need only claim that every belief occupies a place in a natural, transcultural, transhistorical order of reasons – an order which eventually leads the inquirer back to one or another »ultimate source of evidence«. Different foundationalists offer different candidates for such sources: for example, Scripture, tradition, clear and distinct ideas, sense-experience, common sense. Pragmatists object to foundationalism for the same reasons as they object to realism.” Lásd FTR 186. o.) Vö. még uo. 155. o. – A megalapozás-gondolat elutasítása nem csupán a Rortyra hatást gyakorolt filozófusok nézeteihez való kapcsolódáson alapul; rendelkezik egyfajta önálló „teoretikus” háttérrel is, melyet önéletrajzi visszapillantásának a következő passzusa lehet alkalmas összefoglalni: „There seemed to be nothing like a neutral standpoint from which these alternative first principles could be evaluated. But if there were no such standpoint,

ságot közvetítik Rorty számára, hogy éppannyira reménytelen, mint amennyire szükség-telen megalapozást vagy alapokat keresni az ember, a (demokratikus) közösség, az „értékek” vagy bármi egyéb számára. Történelemfeletti emberi lényeg éppúgy nincs, mint olyan semleges mátrix vagy „objektív”, történelemfeletti nézőpont és nyelv, amely ne kontingens közösségek és nyelvjátékok sajátja volna.³² A kontingenciakönyv első három tanulmánya éppenséggel a nyugati filozófia három középponti fogalmának: a nyelvnek, az ének és a liberális közösségnek a kontingenciája mellett érvel. Ezzel persze Rorty magára vonja a relativizmus, irracionalizmus, demokráciaellenesség vádját, s fáradozása nem kis mértékben arra irányulnak, hogy megmutassa: lehetséges jó liberálisnak lenni anélkül, hogy metafizikai garanciák után futkossunk abban a (téves) meggyőződésben, hogy csak akkor hihetünk – jogosan, „koherensen” – abban, amiben hiszünk (a nyugati értékekben, a liberális demokráciában s hasonlóknban), ha kellő szilárdságú filozófiai (metafizikai) alapokat leltünk a számukra. (Ahogy egykor úgy vélték, csak akkor lehet a marxizmus társadalmi célkitűzéseiben – jogosan, „koherensen” – hinni, ha elméletként a materializmust, illetve a dialektikus materializmust fogadjuk el.)

Annak fényében, hogy Rorty nem sok megértést mutat a fenomenológia iránt, minthogy egyik késői leszármazottját látja benne a platonista–kantiánus nyugati metafizikának³³ – a filozófia mint tudomány eszméjének, annak a nézetnek, hogy az ember megismerő lény, s lényege az, hogy lényegeket ismer meg³⁴ –, különösen figyelemre méltó, hogy egy hermeneutikailag átalakított (mondjuk heideggeri típusú) fenomenológia optikáján keresztül szemlélve – miszerint a dolgokat úgy kell venni, ahogy azok adódnak (nem a tudatban, hanem) az életben – Rorty voltaképpen jó fenomenológusnak bizonyul; érvei jó része nem más, mint átöröklött teóriáktól, metafizikától, ismeretelmélettől nem megfertőzött *leírása* annak, ahogy a dolgok a való életben, az elfogulatlan pillantás számára *adódnak*. Hogy mondjuk szolidáris legyek, és embertársaimon segítsék, ahhoz nincs szükségem valamilyen megfelelő elméletre az énről vagy az emberi lényegről; szűkebb, konkrétabb, kontingenciafüggőbb –

then the whole idea of »rational certainty«, and the whole Socratic-Platonic idea of replacing passion by reason, seemed not to make much sense” = „Úgy tűnt, nincs semmi olyan, mint semleges álláspont, ahonnan ezek az alternatív első elvek értékelhetők volnának. De ha nincs ilyen álláspont, akkor a »racionális bizonyosság« egész eszméjének és annak az egész szokratészi-platóni eszmének, hogy a szenvedélyt ésszel váltjuk fel, úgy tűnt, nem sok értelme van” (PSH 10. o.; lásd FTR 40. o.).

³² Lásd pl. PMN 348. sk. o.; CP 161., 226. o.; CIS 44., 50., 52. o. (EISZ 61., 67. sk., 69. o.); PSH 116. o. (FTR 152. o.).

³³ Lásd „Philosophy in America Today”. In: CP 211–230. o., itt 213., 226. o. (Magyarul lásd „A filozófia ma Amerikában”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1985/3-4, 583–599. o., itt 585., 596. o.) Az utóbbi helyen (226. o.) ez olvasható: „Husserl’s quest for a phenomenological method was, like Reichenbach’s logical positivism, an expression of the urge for »the secure path of science.« But Husserl was a brief and futile interruption of the Hegel-Marx-Nietzsche-Heidegger-Foucault sequence which I am taking as paradigmatically »Continental« [...]. What distinguishes Nietzsche, Heidegger, and Foucault from Hegel and Marx is precisely the increasing wholeheartedness with which they give up the notions of »system«, »method«, »science« [...]” Lásd magyar ford. 596. o.: „Husserlnek a fenomenológiai módszere irányuló vizsgálódása, [...] a logikai pozitívizmushoz hasonlóan, a »tudomány biztos útjává« kapcsolatban elhangzott sürgető igény kifejezése volt. Husserl azonban csak rövid [...] intermezóként jelentett” a XIX–XX. századi filozófia fejlődésében; ezt a fejlődési vonalat pedig az jellemzi, hogy a mérvadó filozófusok „egyre növekvő [...] mértékben adják fel a »rendszer«, a »módszer« és a »tudomány« fogalmát”. – Rortynak a fenomenológia iránt tanúsított csekély megértése azzal függ össze, hogy Husserlből Rorty minduntalan – Husserl verbális megnyilatkozásait tekintve nem jogosulatlanul, ám a fenomenológia általa megvalósított tényleges gyakorlatát illetően mégiscsak egyoldalúan – a „szigorú tudomány” és az „apodiktikus igazságok” iránti sürgétést hallja ki (lásd pl. PMN 8. o.); ezért számára Husserl gyakran Russell hasonló jellegű (különösen a logikát a pszichologizmustól megtisztítani kívánó) törekvései mellett jelenik meg (s ilyenformán például a „logikai forma” russelli és a „lényeg” husserli fogalma egy szintre kerülnek [ehhez lásd PMN 166. sk. o.]); lásd PMN 4., 8., 166. skk., 269., 369., 390. o.; CP xvi., 37. sk., 160., 165., 169. o.; PP 2, 10., 12., 19., 21., 23., 32., 109. skk. o. (= HS 21., 23., 31., 33., 35., 47., 140. skk. o.); PSH 176. o. (= FTR 211. o.).

³⁴ PMN 367. o.

vagy ahogy Rorty szereti mondani: provinciális („parochial”)³⁵ – meggondolás – vagy inkább érzés – is megteszi. Segítek, mert hiszen „ő is kisgyermek anyja, mint én”³⁶ (nem pedig azért, mert ő is ama változatlan emberi lényegből részesedik, vagy annak megtestesítője). Amiatt sem kell nagyon nyugtalankodnunk, ha azt mondják: gyakorlati cselekvésünk csak akkor „konzisztens”, „koherens”, ha megfelelő elmélet támasztja alá. A gyakorlat – a pragmatizmus, Heidegger, Sartre, Gadamer és a késői Wittgenstein ezt a tanulást közvetítik Rorty számára – megelőzi az elméletet.

Hogy nincs emberi lényeg, illetve hogy az ember egzisztenciája megelőzi esszenciáját – ezt a mind Heidegger, mind Sartre által vallott tételt Rorty messzemenően osztja – a különbség csupán abban rejlik, hogy nála ez a másik két filozófusnál kevésbé drámai, ha úgy tetszik: éppenhogy ironikus konzekvenciákat von maga után. Ez az ironikus alapbeállítottság csak akkor állna szemben a szolidaritás gondolatával, ha utóbbi metafizikai megalapozást igényelne, mondjuk az emberi természet történelemfeletti lényegét vagy az ilyen értelemben vett örök, elidegeníthetetlen emberi jogokat illető megalapozást. Mivel ilyesmire nem szorul rá, hiánya nem akadály a szolidaritásnak. Ha a dolgokat úgy nézzük, ahogy adódnak, azt látjuk: a segítőkészség nem megfelelő elméletek kérdése.

A dilemmát az jelenti, hogy a szolidaritás komoly dolognak tűnik, így joggal felmerülhet a kérdés: vajon érezhet-e valaki szolidaritást másokkal, miközben egyszersmind ironikus beállítottságot foglal el? Más szóval: lehet-e *ironikusan szolidárisnak* lenni? Nincs-e itt ellentmondás? – Rorty maga is érzékeli ezt a lehetséges szemrehányást. Mint a kontingenciakönyv bevezetésében utal rá: „az irónia gyakran tűnt bensőleg ellenségesnek nem csupán a demokráciával, de a szolidaritással szemben is”.³⁷ Ám e feltevés, mint meggyőzően rávilágít, alapjaiban téves. „A szolidaritás valamely történetileg meghatározott és esetlegesen átmeneti formájával szembeni bizalmatlanság [hostility] nem azonos a szolidaritással mint olyannal szembeni bizalmatlansággal”,³⁸ írja. Az, amit Rorty itt „a szolidaritás valamely történetileg meghatározott és esetlegesen átmeneti formájával szembeni bizalmatlanságként” jelöl meg, nyilvánvalóan a metafizikai megalapozottságú szolidaritásfelfogásokat illeti. A szolidaritás azonban – ez Rorty fő tézise – nem filozófiai vizsgálódás és teoretikus megalapozás kérdése. Nem is kutatás vagy reflexió eredménye: egyszerűen a „képzelőerőnek” [imagination], vagy a „képzelőerő tehetségének” [imaginative ability] a terméke – azon a képességünkön múlik, hogy „idegen embereket tudunk-e szenvedő (ember-)társaknak látni”.³⁹ A másik embert, az idegen embert (nem annyira és nem is elsősorban embertársnak mint amennyire és mindenekelelt) *szenvedőtársnak* látni – ebben volna tömören összegezzhető a szolidaritás fogalma. „Képzelőerőről” azért lehet szó, mert a fájdalom, mint Rorty kifejti, nem nyelvi fenomén. Azoknak, akik a kegyetlenség áldozatai, akik szenvednek, nemigen van szavuk, nemigen van (nyelvileg megfogalmazható) mondanivalójuk. Mit is tudnának „mondani”? Valamiféle objektív „beszámolókat” szenvedéseikről? Ezért hát nemigen létezik olyan valami, mint „az elnyomottak hangja” vagy „az áldozatok nyelve”. Az áldozatok által egykor használt nyelv nem működik többé, s az áldozatok túl sokat

³⁵ Lásd pl. CIS 73. o. (EISZ 89. o.: „helyi”); PP 1, 21. o.

³⁶ CIS 191. o. Lásd EISZ 211. o.

³⁷ CIS xv. o.; vö. még uo. 87. o. (Lásd EISZ 14., 104. o.)

³⁸ CIS xv. o.: „ironism has often seemed intrinsically hostile not only to democracy but to human solidarity. [...] But it is not. Hostility to a particular historically conditioned and possibly transient form of solidarity is not hostility to solidarity as such.” (Lásd EISZ 14. o.)

³⁹ CIS xvi. o. („imaginative ability to see strange people as fellow sufferers”); lásd EISZ 14. o.

szenvednek ahhoz, hogy új szavakat rakjanak össze. Így hát szituációjuk nyelvi kifejezése olyan munka, amit valaki másnak kell helyettük elvégeznie. A liberális regényíró, a költő vagy újságíró ért hozzá – a liberális teoretikus nem.⁴⁰

Az „imaginative ability” fogalmát Rorty a későbbiekben „imaginative acquaintance”-ként, „skill at imaginative identification”-ként⁴¹ [képzelőerő általi ismeretség, képesség a képzeletbeli azonosulásra] írja le. A szolidaritás sokkal inkább ezen múlik, mintsem közös metafizikai igazságokban való megegyezésen. Az „emberi természetre” vagy az „emberi méltóságra” vonatkozó elmélkedések jó adag reflexiót feltételeznek – a szenvedőknek pedig ilyen reflexiókhoz, avagy az ezek eredményeként létrejött „szótárhoz” aligha adatik hozzáférés. Ilyesfajta reflexiók különben sem „eredményezhetnek egyebet, mint a szenvedés lehetőségének fokozott tudatát”. Ám „*okot* nem fognak szolgáltatni arra, hogy *törődjünk* is a szenvedéssel”.⁴² Egy az emberi természetre vagy az elidegeníthetetlen emberi jogokra vonatkozó elmélet létrehozásával persze megnyugtathatjuk (teoretikus) lelkiismeretünket – ám ezáltal már segítettünk a szenvedőkön? Vajon a szenvedőknek erre – valamilyen új elméletre – van szükségük? Vajon a lelkiismeret efféle megnyugtatója nem rosszhiszemű-e? Rortynak az amerikai – elsősorban egyetemi, Allan Bloom által „nietzscheizálnak” nevezett – baloldalhoz intézett alapvető szemrehányása abban áll, hogy a nyugati civilizáció elsöprő erejű kritikája, „velejeig romlott” voltának (túlfinomult, jobban mondva, „túlfilozofált” elméleti) ecsetelése mellett elvesztette érzékenységét a szenvedők és a kisemmizettek iránt; a „rendszer” globális kritikája mellett a gyakorlati tennivalókat, az egyenlőtlenséget csökkentő politikai reformokat illetően nincs semmi mondanivalója, nincsenek javaslatai – pillantása a távoli jövőbe vész, s a jelenen átsiklik.⁴³

A képzelőerő kérdéseként felfogott szolidaritásnak az iróniával való összefüggését, mint utaltam rá, a kontingencia fogalmának közvetítése révén lehet megmutatni. Egy fenti megfogalmazásunkhoz kapcsolódva azt mondhatjuk: annak belátása, hogy nem szükségképpen, hanem kontingensen vagyok az, ami (és aki) vagyok, egyenértékű annak belátásával, hogy lehetnék a másvalakik egyike is; ez pedig ama másvalaki vagy másvalakik iránti szolidaritáshoz, a velük való együttérzéshez vezethet el. Ami most a fentiekhez hozzátehető, az a képzeletbeli azonosulásnak, az imaginációnak ebben a folyamatban játszott szerepe. Az irónia, azaz az önmagammal való szilárd azonosulás hiánya, a lemondás önmagam egyszer s mindenkorra való beazonosításáról fogékonnyá tesz olyan élethelyzetek megértése és átélése iránt, melyek akár az enyéme is lehetnének, s végső fokon a közösségi lét irányába mutat. „A szolidaritás – írja Roger Scruton – vagyis annak a felismerése, hogy a másik egyenlő velünk és együttérzésünkre jogosult, természetes kísérője az *iróniának*, és Rorty számára a politikai élet fundamentumává válik.”⁴⁴

⁴⁰ CIS 94. o.: „Pain is nonlinguistic [...] So victims of cruelty, people who are suffering, do not have much in the way of a language. That is why there is no such things as the »voice of the oppressed« or the »language of the victims«. The language the victims once used is not working anymore, and they are suffering too much to put new words together. So the job of putting their situation into language is going to have to be done for them by somebody else. The liberal novelist, poet, or journalist is good at that. The liberal theorist is not.” (Lásd EISZ 111. sk. o.)

⁴¹ CIS 92. sk., 190. sk. o. (Lásd EISZ 109. sk., 210. o.)

⁴² CIS 93. o. (Lásd EISZ 110. o.)

⁴³ Lásd PSH 129. o. (FTR 163. o.); AOC 78. skk. o., 98. o. A globalizáció következményeiről már csak a jobboldal beszél (AOC 91. o.). Vö. még PP 2, 133. o. (HS 170. o.)

⁴⁴ „Solidarity – the recognition of the other as your equal and as entitled to your sympathy – is the natural companion of irony, and becomes, for Rorty, the true basis of political life” (Roger Scruton: „Richard Rorty’s legacy”, 12 June 2007 – kiemelés – F. M. I. –; lásd http://www.opendemocracy.net/democracy_power/people/richard_rorty_legacy).

Rorty több szempontból kapcsolódik Gadamer hermeneutikájához, a szolidaritás gondolata pedig Gadamernél is feltűnik. Az sincs jelentőség híján, hogy a fogalom Gadamer fő művében épp a humanista vezérfogalmak között jelenik meg. Ez azt jelenti, hogy – amint nemskóra valamelyest kitérek rá – humanizmus és szolidaritás között összefüggés áll fenn, hogy a humanizmusnak köze van a szolidaritáshoz, illetve – fordítva – a szolidaritás a humanizmusra utal. A szolidaritás fogalma Gadamernél a humanista vezérfogalmak között, szűkebb értelemben a *sensus communis*ről szóló elemzésekben merül fel, ám tekintve, hogy a humanista vezérfogalmak („képzés”, „sensus communis”, „ítélőerő”, „ízlés”) sokoldalúan érintkeznek egymással – közös jellemzőjük, hogy nem valami általános tudást jelentenek, melyet még alkalmazni kellene, hanem olyan tudást, amely éppannyira lét is, mégpedig keletkezett lét, olyan, mely az alkalmazást már önmagában tartalmazza, s ilyenformán mindegyikük esetében egy az élet számára szóló tudásról van szó, melynek az emberek életében, pontosabban közösségi életében van helye –, emiatt azután mindegyikükhöz köze van, elsősorban és különösképpen – amint arra mindjárt röviden kitérek – a humanista vezérfogalmak tárgyalásának élén álló *Bildunghoz*, a vezérfogalmak vezérfogalmához.

„A *sensus communis* a polgári-erkölcsi lét egyik mozzanata”, írja Gadamer, e fogalom pedig hosszú története folyamán időnként „a metafizikával való polemikus szembefordulást”,⁴⁵ illetve – egy másik megfogalmazás szerint – „a filozófia elméleti spekulációja ellen irányuló hangsúlyt”⁴⁶ juttatott kifejezésre. Ennyiben itt a közösségképző mozzanat mellett (a *sensus communis* az az „érzék, mely közösséget létesít”⁴⁷) feltűnik a skolasztikával való humanista szembehelyezkedés motívuma. Az, hogy Gadamer a humanista vezérfogalmakat és a humanizmust általában az „iskolával”,⁴⁸ azaz a skolasztikával és a skolasztikus tudásideállal állítja szembe – jegyezzük meg közbevetőleg –, megfelel annak, ahogy Rorty a hagyományos, episztemológia vagy metafizika középpontú európai filozófia „fő áramával” – s legújabb formájának, az „analitikus filozófiának” öncélú (s nem kevésbé öntelt) elmélet- és tudásképzésével –, esetünkben pedig a szolidaritásgondolat metafizikai (vagy egyáltalán, az „emberi természetre” vonatkozó bármilyen filozófiai) megalapozásával újra és újra szembehelyezkedik. A *sensus communis* Shaftesburynél „szociális erény”, hangsúlyozza Gadamer, s egyetértően említi, hogy „a humanitásba a finom viselkedést is beleértették, az olyan ember viselkedését, aki érti a tréfát, és tréfálkozik, mert biztos benne, hogy a szemben állóval mélyebb szolidaritás kapcsolja össze”.⁴⁹ A szolidaritás gondolata később újra megjelenik a közösségi érzéssel összefüggésben, amennyiben ez utóbbi épp annyi, mint „erkölcsi-polgári szolidaritás”.⁵⁰ Korántsem mellékes ezzel összefüggésben, hogy Gadamer egy késői írásban magát a hermeneutika centrális fogalmát, a megértést is a szolidaritás irányában hegyezte ki: a másikat megérteni annyi, mint erőfeszítést tenni arra, hogy vele együtt gondolkodjunk, s vele ennyiben szolidárisak legyünk; „a szolidaritás az alapelőfeltevése annak, hogy – ha lassan is – közös meggyőződéseket alakítsunk ki”, ebben az értelemben pedig a megértés, hangzik következtetése, „világpolitikai jelentőséggel” bír.⁵¹

⁴⁵ IM 46. o.

⁴⁶ IM 39. o.

⁴⁷ IM 38. o.

⁴⁸ IM 37. o.

⁴⁹ IM 40. o.

⁵⁰ IM 46. o.

⁵¹ H.-G. Gadamer: „Vom Wort zum Begriff” (1995). In: *Gadamer Lesebuch*. Hrsg J. Grondin, Tübingen, Mohr, 1997, 100–110., itt 109., 108. Hogy a megértés-megegyezés a szolidaritással bensőleg összefügg, azt hiszem, kézenfekvő.

Megértés és szolidaritás összefüggése Gadamer számára ilyenformán alapvető jelentőségű: „minél több megértés, annál több szolidaritás” – fogalmazhatnánk meg a vonatkozó tézist. Az irónia az a pont, ahol Rorty Gadamerhez – de mint láttuk, Sartre-hoz – képest is új színekkel képes gazdagítani a képet. Bár irónia és szolidaritás Rorty-féle összefüggését Gadamernél némely, a háttérben meghúzódó adalék mintegy előre jelzi; így például az, hogy Gadamer a szolidaritást fő művében első ízben a tréfálkózáshoz kapcsolva említi, mintha egy lépést tenne az irónia Rorty-féle fogalmának irányában.

Rorty a megértés fogalmát nemigen használja. A „minél több megértés, annál több szolidaritás” Gadamerhez kapcsolódva megfogalmazható tézise Rortyhoz ilyenformán csak laza szálakkal köthető. E tézishez kapcsolható azonban egy másik tézis is, mely Rorty felől inkább visszaigazolható, ez pedig úgy hangzik: „minél több *Bildung*, annál több szolidaritás”.

E tézis Rorty gondolatvilágához való kapcsolása számára két meggondolás is kínálkozik: egy általánosabb és egy specifikusabb. Ami az előbbit illeti: a *Bildung* gadameri fogalmát magyarázva fő művében Rorty hangsúllyal – és joggal – utal arra, hogy e fogalom Gadamernél mintegy a „tudásnak” („mint a gondolkodás céljának”) az alternatívájaként jelenik meg. A *Bildung* számára nem annyira arról van szó, írja, hogy „tudásra” (nevezetesen a valóság hű reprezentációjaként felfogott tudásra) tegyünk szert; sokkal inkább valami gyökeresen másról: arról, hogy „más emberekké leszünk”, hogy „„újraalkotjuk» önmagunkat”.⁵² Mármost önmagunk újraalkotása (újraleírás kíséretében vagy anélkül) Rorty gondolkodásának egyik középponti gondolja,⁵³ ennek előfeltétele pedig saját természetünk rögzíthetlensége, s ennek belátásaként az irónia, ami viszont a szolidaritással függ össze – így Gadamer *Bildung*-fogalma és Rorty irónia- és szolidaritásfogalma között adódik egy általános, átfogó összefüggés.

Gadamer hermeneutikájának az ilyen jellegű – tudományelméletinek nevezhető – implikációt azután Rorty bontotta ki. Hogy a „tudományos objektivitás” fogalmának egyetlen kézzelfogható, használható értelme a „meg-egyeződésben” [agreement] áll, az már fő művében megfogalmazódott (PMN 337. o.: „our only usable notion of »objectivity« is »agreement«, rather than mirroring”); s hogy a tudományos praxis mint olyan, a maga objektivitásra, racionalitásra bejelentett igényeivel, éppenséggel az emberi együttélés egy meghatározott formájában, a szolidaritásban gyökerezik: ezt a gondolatot azután később több írásában is hangsúlyosan kifejezésre juttatta: „a tudományt egyetlen értelemben tekinthetjük példaszzerűnek”, hangzik egy radikális megfogalmazás, „abban az értelemben, hogy az emberi szolidaritás modelljét alkotja” (PP 1, 39. sk. o.). A szolidaritás-gondolatot Rorty azután a tudományelméleti-tudományos területről a közösségi létezés szélesebb területeire is átvitte, kiterjesztette: lásd pl. „Solidarity”, CIS 189–198. (EISZ 209–219. o.)

⁵² PMN 359. o. A „metafizikusokra” jellemző, írja másutt Rorty, hogy „azt gondolják, az emberek természetből fogva a tudásra törekednek” (CIS 75. o.; lásd EISZ 91. o.). A „metafizikusokkal” az „ironikusok” állnak szemben, akik szerint „a diszkurzív gondolkodásnak a célja nem a *tudás* abban az értelemben, melyben ez utóbbit olyan fogalmak jelzik, mint „valóság”, „igazi lényeg”, „objektív nézőpont”, „a nyelv valóságnak való megfelelése” [„the correspondence of language of reality”: a második „of” feltehetően nyomdahiba, helyette értelem-szerűen „to”-nak kellene állnia]. Az ő céljuk nem a valóság reprezentációjá.

⁵³ Lásd ehhez például a „humanista értelmiségekkel” szemben Rorty által támasztott követelményeket. A feladat „nem annyira a tudás átadása, mint inkább a diákok felkavarása”; a cél minél több könyvet elolvasni „abban a reményben, hogy más emberekké válunk”. Egy szerzővel való igazi találkozás révén, írja másutt, a kritikus „megváltoztatja felfogását saját magáról, élete értelméről és céljáról; e találkozás révén átrendeződnek prioritásai és céljai”. (Lásd FTR 180., 161. o. = PSH 145. o.: „Unmethodical criticism of the sort which one occasionally wants to call 'inspired' is the result of an encounter with an author, character, plot, stanza, line or archaic torso which has made a difference to the critic's conception of who she is, what she is good for, what she wants to do with herself: an encounter which has rearranged her priorities and purposes.” PSH 127.: „[The humanistic intellectuals'] idea of teaching—or at least of the sort of teaching they hope to do—is not exactly the communication of knowledge, but more like stirring the kids up. When they apply for a leave or a grant, they may have to fill out forms about the aims and methods of their so-called research projects, but all they really want to do is read a lot more books in the hope of becoming a different sort of person.”)

A specifikusabb összefüggés az „imaginative ability”, „imaginative acquaintance”, „skill at imaginative identification” fentebb idézett fogalmaiból kiindulva bontható ki. Saját megértésfogalma gyakorlati aspektusát hangsúlyozva Gadamer utalt arra, hogy „a megértés [...] különösképpen képes hozzájárulni emberi tapasztalataink, önmegismerésünk és *világhorizontunk kitágításához*”.⁵⁴ A horizont kitágításának létünkre való visszahatásáról írt klasszikus hermeneutikatanulmányának bevezetőjében Dilthey is: „Cselekvésünk mindenütt előfeltételezi más személyek megértését; az emberi boldogság nagy része idegen lelkiállapotok utánérzéséből fakad [...]. Az erre épülő történeti tudat lehetővé teszi a modern ember számára, hogy az emberiség egész múltját önmagában jelenvalóként bírja: saját korának minden korlátja fölött idegen kultúrákba nyer betekintést; erejüket magába fogadja és újraélvezi varázsukat; ebből pedig a boldogság komoly gyarapodása származik számára.”⁵⁵ Dilthey arról a „sohasem kielégülő szükségletéről” beszélt, „hogy saját individualitásunkat mások individualitásának szemlélése révén egészítsük ki”, s arról, hogy „megértés és interpretáció [...] magában az életben mindig elevenek”.⁵⁶

A *Bildung* révén létrejövő horizonttágítás, amennyiben ember- és személyiségformáló erővel rendelkezik, nemcsak az ember ismereteit, de létét is megváltoztatja, így közösségteremtő funkciót hordoz, és határozottan szolidaritásnövelő hatása van. A *Bildung* révén növekszik az, aminek Rorty nézőpontjából a szolidaritás a függvénye: az „imaginative ability”, „imaginative acquaintance”, „skill at imaginative identification” [a képzelőerő tehetsége, a képzelőerő általi ismeretség, képesség a képzeletbeli azonosulásra]. A műveltség révén az ember képes lesz a képzeletbeli azonosulásra. A *Bildung* által létrejövő horizonttágítás eredményeként az ember megtanulja más emberek szempontjait is figyelembe venni, úgy látni a világot, ahogy ők látják. Ennek másik oldala az, hogy közben megtanulja azt is: ahogy ő látja a világot, csak egy módja annak, ahogy a világot látni lehet. Ez pedig Rorty felől nézve iróniát jelent (nem utolsósorban pedig kontingenciánk tudatát). Csak a műveletlen ember gondolja azt: a dolgok nem lehetnek másképp, mint ahogy ő látja.

A művelődés során az ember egyebek mellett, írja Hegel, „megtanulja azt is, hogy a viselkedésnek és a cselekvésnek más és jobb módjai vannak, s hogy az övé nem az egyetlen lehetséges mód”.⁵⁷ A *Bildung* fogalmának Hegel *Propädeutikájában* kifej-

⁵⁴ Gadamer: „Hermeneutik als praktische Philosophie”. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Hrsg. M. Riedel, Freiburg i.Br., Rombach, 1972, I. köt. 342. sk.: „Verstehen [...] vermag in besonderer Weise dazu beizutragen, unsere menschlichen Erfahrungen, unserer Selbsterkenntnis und unseren *Welthorizont auszuweiten*” (kiemelés – F. M. I.). Eduard Spranger Humboldtval kapcsolatban „az individualitásnak önmagán túlrá való kitágításáról” beszél (úő: *Wilhelm von Humboldts Humanitätsidee*, 1909, 2. Aufl., Berlin: Reuther & Reichard, 1909, 2. Aufl., 1928, 12.: „Ausweitung der Individualität über sich selbst hinaus”). Lásd ugyancsak Andrew Abbott nagyhatású beszédének idevágó gondolatait: „Education is a way of expanding experience. [...] education is good in itself because it expands the range of your experience, both temporally and spatially. [...] education is a habit that expands experience” (Andrew Abbott: „The Aims of Education Address”, *The University Of Chicago Record* 2002. november 21., 4–8. o., itt 7. o.; lásd <URL = <http://home.uchicago.edu/~aabbott/Papers/aims2.pdf>>; újranymva: „Welcome to the University of Chicago”. *Forschung und Lehre*, 2007/8, Supplement, 1–22. o., itt 17. sk. o.; németül: „Willkommen an der Universität Chicago”, *Glanlichter der Wissenschaft. Ein Almanach*. Hrsg. Deutscher Hochschulverband, Stuttgart: Lucius, 2008, 5–23. o., itt 19. o.).

⁵⁵ W. Dilthey: „Die Entstehung der Hermeneutik”. *Gesammelte Schriften*. 5. köt., 317.: vö. „A hermeneutika keletkezése”, 471. Dilthey megfogalmazásában mindazonáltal benne rejlik az az „esztéticista” felhang (a „művelző” attitűdje), amelyet Heidegger és Gadamer később bírálatban részesít majd.

⁵⁶ Dilthey: „A hermeneutika keletkezése”, 488.

⁵⁷ Hegel: *Philosophische Propädeutik*, §. 42. *Theorie Werkausgabe*. Bd. 4, 259. („Indem der Mensch über das, was er unmittelbar weiß und erfährt, hinausgeht, so lernt er, daß es auch andere und bessere Weisen des Verhaltens und Tuns gibt und die seinige nicht die einzig notwendige ist. [...]”).

tett ezen tárgyalását értelmezve írja Gadamer, „önmagunkat és saját céljainkat distanciával szemlélni azt jelenti: úgy nézni, ahogy a többiek nézik”. Érdemes észrevennünk: a „distanciával szemlélni”-ben Rorty perspektívája felől nézve nagyon is benne rejlik az irónia, hiszen az utóbbi épp az önmagunkkal való naiv azonosulás felszámolását, az önmagunktól való eltávolodást jelenti. Amennyiben az ember a dolog megítélésének más módjait megtanulja, kevésbé marad foglya annak a provinciális szűklátókörűségnek,⁵⁸ mely saját szűk környezetének és tapasztalatának világába zárja. Kevésbé marad foglya annak a naiv hitnek, mely szerint annál, ahogy ő látja a világot – másképp nem is lehet látni.

Ezt az önmagunkba záródást Rorty is ismeri, és kritikailag tesz róla emítést. Érdekes módon a bírált álláspontot az angolszász filozófiában – és saját gondolatvilághoz képest is – szokatlan módon – noha korántsem jogosulatlanul – egyfajta *common sense* álláspontként azonosítja. „Az irónia ellentéte – írja – a *common sense*.” Azokra jellemző, akik mindent ama végső szótár segítségével írnak le, amihez ők és a környezetük hozzá vannak szokva. Ez a fajta józan ész készpénznek veszi, hogy az ő végső szótárában megfogalmazott állítások alkalmasak egyszersmind azok hitének, cselekedeteinek és életének a leírására, akik más végső szótárakat használnak.⁵⁹ A *common sense* egyfajta filozófiai meghosszabbítása, filozófiai szintre emelése volna azután az, amit a „metafizikusok” sürgetnek – a *józan ész* álláspontjának igazolása. A metafizikusok nem kérdőjelezik meg a *józan ész* álláspontjának lapos igazságait – nem végeznek újraleírásokat –, hanem az egy igaz valóság és szótár elvéhez ragaszkodva régi leírások segítségével elemeznek régi leírásokat.⁶⁰ Az irónia képviselője mindkettővel – mind a józan ésszel, mind az annak álláspontját képviselő metafizikával – szembehelyezkedik. Rorty szembeállítását ezen a ponton úgy érthetjük, mint a szűklátókörűség és a *Bildung* közti szembeállítást. Az előbbi, a szűklátókörűség, eszerint mind a józan észre, mind a metafizikára jellemző. A széleslátókörűség ezzel szemben iróniát és kontingenciatudatot feltételez, érzékennyé tesz a más emberekkel való szolidaritásra és azonosulásra. Annak tudatát ébresztheti bennem, hogy az, aki szenved, lehetnék akár én is. A *Bildung* és a kontingenciatudat áll itt szemben a szűklátókörűséggel, a józan ész és annak álláspontját igazoló filozófia önteltségével, nem utolsósorban pedig a *self-righteousness* (a maga dolgában eleve biztos intellektuális-morális gőg és merevség) hozzá kapcsolódó önelégült pózszerű attitűdjével.⁶¹

⁵⁸ Vö. Andrew Abbott: „The Aims of Education Address”: „[...] education is a habit that expands experience so as to overcome that provinciality by increasing ties between your locality and other human meanings.” Lásd fentebb az 54. jegyzetet.

⁵⁹ CIS 74. o. (Lásd EISZ 90. o.)

⁶⁰ CIS 74. sk. o. (Lásd EISZ 90. sk. o.)

⁶¹ Némileg bővebben erről az attitűdről lásd megjegyzéseimet in Fehér M. István: „Hermeneutika és humanizmus”, *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*, szerk. Nyíró Miklós, Budapest: L'Harmattan, 2009, 43–117. o., itt 104. skk. o. Ehhez azt tenném itt hozzá: ez az Emilio Betti, majd Rorty és Gadamer által elutasított attitűd nem volt ismeretlen a klasszikus liberális tradíció számára sem: nevezetes tanulmányában John Stuart Mill a „moral police” megnevezés alatt írt róla (lásd uő.: *On Liberty*, London: Watts & Co., 1936, 105. o.; magyarul *A szabadságról. Haszonelvűség*, ford. Pap Mária, Budapest: Magyar Helikon, 166. o., ahol a kifejezés magyar megfelelőjeként „erkölcsöszködés” szerepel). Mill nem mulasztja el hozzátenni: „az egyik legegyetemesebb emberi hajlamról van szó”. – Az „önelégült felháborodás” [righteous indignation] előfordul Rortynál is; lásd PP 1, 37. o.

III.

Amennyiben a szolidaritás gondolatának, s tágabban: a morális-politikai állásfoglalás és cselekvés fontosságának (továbbá az élet szempontjából való feltétlen elsőbbségének) hangsúlyozása mellett ezen állásfoglalás és cselekvés mindenfajta végső filozófiai (teoretikus, metafizikai) megalapozásáról lemond,⁶² Rorty csak eddigi utolsó láncszemét alkotja egy olyan tiszteletre méltó tradíciónak, mely az újkorban Kanttal veszi kezdetét, és amelynek fő állomásait Kierkegaard, Rickert és a neokantianizmus, Weber, Heidegger és Sartre, Popper és Feyerabend nevei fémjelzik. E tradíciót az a meggyőződés jellemzi, miszerint a gyakorlati cselekvés, a szabadságon és felelősségen alapuló, morálisan leélt helyes élet nem ismeretek függvénye, s különösképpen nem valamiféle (a világ magánvaló lényegét, többek között az emberi lényegét illető) *metafizikai* tudáson múlik – olyannyira nem, hogy ez utóbbi inkább ellentétben áll vele, s inkább lehetetlenné, mintsem lehetővé teszi. Egy lépéssel továbbmenve és kiéleztetve fogalmazva: célkitűzés és törekvés – törekvés a morál metafizika általi megalapozására – végső elemzésben – és nem teljesen jogosulatlanul – maga is *morális* gyanú alá helyezhető. E tradíció főbb állomásait egy utolsó lépésben röviden vázolni annál is indokoltabb lehet, mivel annak egyes szerzőire – mint akik saját nézőpontjának előzményeit alkotják – maga Rorty is hivatkozik.

A vázolt álláspont a maga radikális kicsengésében már magánál Kantnál tapasztalható.⁶³ *A tiszta ész kritikája* Kant önértelmezése szerint határok közé szorítja a spekulatív észt, s szerepe ennyiben negatív, ám fontos pozitív haszna, „hogy oly akadályt távolít el, mely a [tiszta gyakorlati] észhasználatot [...] teljes megsemmisítéssel fenyegeti”.⁶⁴ Az, hogy megismerésünk a tapasztalatban feltáruló jelenségekre korlátozódik, s a magábanvaló világot nem ismerhetjük meg, egy bizonyos nézőpontból: a *tudás* nézőpontjából kétségkívül hátrány. Ám e hátrány messzemenően kiegyenlítődik azáltal, ha belátjuk: amennyiben a megismerésben feltáruló világ szabályszerű-szükségszerű rendje nem csupán a jelenségek világát, de a magábanvaló világot nyújtaná nekünk, úgy az oksági viszony univerzálissá válna, kiterjedne a magábanvalóra. Ha nem tennénk meg a magábanvaló és a jelenség közti megkülönböztetést, azaz ha a

⁶² Ezt az álláspontot legtömörebben alighanem a fentebb a 26. jegyzetben idézett hely képes összegezni (melyet most némileg átfogalmazva idézek): „Könyvem alapvető premisszája abban áll – írja Rorty a kontingenciakönyvről –, hogy valamely hit irányíthatja a cselekvést, vagy gondolható érdemesnek arra, hogy meghaljunk érte”, *még akkor is*, ha „teljességgel tudatában vagyunk annak, hogy ezt a hitet semmi mélyebb dolog nem okozza, mint kontingens történeti körülmények” (CIS 189. o.: „The fundamental premise of [my] book is that a belief can still regulate action, can still be thought worth dying for, among people who are quite aware that this belief is caused by nothing deeper than contingent historical circumstance”; lásd EISZ 209. sk. o.). A kontingencia állítása itt a (végső filozófiai) megalapozásról, avagy mindenféle (történeti, filozófiai vagy egyéb) szükségszerűség felleléséről, az életvezetést vagy bármi egyebet illető végső bizonyosságról való lemondást jelent. Röviden és kiéleztve: az élethez általában véve nincs szükség elméletre – ám ha mégis van, akkor semmiképpen sem olyanra, amely egy kontingens praxist szükségszerűnek próbál láttatni, s önámításhoz, öncsaláshoz vezet.

⁶³ Az alábbi rekonstrukció olyan gondolatok átdolgozott – részben rövidített, részben bővített – kifejtése, melyeket néhány korábbi írásomban különböző, időnként eltérő kontextusokban próbáltam megfogalmazni. Lásd Fehér M. István: *Az élet értelméről. Racionalizmus és irracionalizmus között*. Budapest: Kossuth, 1991, 35–43. o.; „Sartre, hermeneutika, pragmatizmus”, *Holmi* VI, 1994/12, 1810–1831. o., itt 1820. sk., 1828. sk. o.; „Polgári kultúra, polgári műveltség, polgári filozófia: Kant és a neokantianizmus világszemlélete. I. rész”. *Protestáns Szemle* LXIV (XI. Új évf.), 2002/1, 29–55. o. itt 33–36. o.; „Hermeneutika, etika, nyelvfilozófia”. *Világosság* XLIV, 2003/5–6, 73–81. o., itt 75. sk. o.

⁶⁴ *A tiszta ész kritikája*, BXXV. (Magyar kiadásban lásd Kis János fordításában, Budapest, Atlantisz, ²2004, 37. o.)

megismerésben a magábanvalót ismernénk meg, akkor ez azt jelentené, hogy minél tökéletesebb a megismerésünk – márpedig a megismerés annál tökéletesebb, minél szorosabbra fűzi az oksági láncot, minél több benne a szükségszerűség –, annál inkább foszlik a semmibe az emberi szabadság. Némileg leegyszerűsítve, de a dolog lényegét illetően talán nem helytelenül fogalmazhatunk így: *a megismerés világa a szükségszerűség világa, míg a cselekvés világa a szabadság világa*. Tegyük fel, érvel Kant, hogy az erkölcs szabadságot feltételez, ám a dolgok mint tapasztalat tárgyai s mint magábanvalók közti különbséget nem tettük volna meg; ebben az esetben az okság tétele univerzális jelentésre tesz szert. „Nem mondhatnám ugyanarról a létezőről, pl. az emberi lélekről, [...] hogy akarata szabad, s mégis egyszersmind alá van vetve a természeti szükségszerűségnek”; ebben az esetben „a szabadság s vele együtt az erkölcsiség [...] helyet kell, hogy engedjen a természet mechanizmusának”.⁶⁵ Röviden: „ha a jelenségek magábanvaló dolgok, akkor a szabadság menthetetlen”.⁶⁶ Egyetlen világ marad akkor, a szükségszerű törvények által kormányozott természeti világ (melyet a tudományos megismerés tár fel, éspedig magábanvaló világgént), melynek zárt oksági láncolatában az emberi lélek maga is egyetlen determinisztikusan meghatározott láncszem volna csupán. *A tiszta ész kritikája* ezen a ponton döntően az etikát, *A gyakorlati ész kritikáját* készíti elő. Emberi megismerésünk hiányosságai, korlátozott, tökéletlen volta épp szabad erkölcsi lényként való cselekvésünk lehetőségét alapozzák meg.

E felismerés kulcsot nyújthat ama bizonytalannal nem egykönnyen megérthető, oly sokat magyarázott és félremagyarázott kanti tétel megértéséhez, mely szerint „nekem le kellett rontanom – meg kellett szüntetnem – a tudást, hogy a hit számára szerezzek helyet [Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen]”.⁶⁷ Kant azért fokozta le a tudást, hogy helyet teremtsen a szabadságnak, az erkölcsnek és a hitnek. A tudás, melyet mindenekelőtt megnyírni kívánt, „lerontani” kívánt, a dogmatikus metafizikának abban a fennhéjázó állításában jut kifejezésre, miszerint képes a „végső” dolgokat – Isten, szabadság, hallhatatlanság – elméleti ésszel megismerni; s ebben az összefüggésben Kant nem csupán azt állítja, hogy ilyesfajta megismerés nincs, állítása pusztán szemfényvesztés, hanem ezen jócskán túlmenve azt is, hogy épp e dogmatizmus a hitetlenség és erkölcstelenség igazi forrása.⁶⁸ Talán legkönnyebben úgy világíthatjuk meg e tényállást, ha egy pillanatra föltesszük, hogy mindezen dolgokra vonatkozóan megingathatatlanul szilárd, kétségbevonhatatlan ismeretekkel rendelkezünk, majd azt kérdezzük: mi lesz akkor az emberi szabadsággal és az erkölcsi cselekvéssel? Érdekes itt Karl Popper egy – ebben a tekintetben teljességgel kantiánus – példáját fölhoznunk. Föltéve, írja Popper, hogy pontosan előre lehet látni, mi fog következni a jövőben, az a kérdés, hogy az ember miképp cselekedjen, például milyen oldalra álljon, milyen morált fogadjon el, még mindig nem dönthető el egyértelműen. Az a kérdés, hogy az ember elfogadja-e a jövő morálját – csakis azért, mert az a jövő morálja –, önmagában is morális kérdés, melynek megválaszolásához a jövő semmiféle ismerete, előrelátása nem segíthet hozzá. „Az alapvető döntést nem lehet a jövő semmiféle tudásából meríteni.”⁶⁹ Rorty ezen a ponton teljességgel egyetért Popperrel: Marx tévesen gondolta, hogy a hegeli dialektikából kiindulva a jövőre vonatkozó predikciókat lehet ten-

⁶⁵ *A tiszta ész kritikája*, B XXVII. skk.; id. magyar kiadás, 38. skk. o.

⁶⁶ *A tiszta ész kritikája*, A 537=B565; id. magyar kiadás, 443. o.

⁶⁷ *A tiszta ész kritikája*, B XXX; id. magyar kiadás, 40. o.

⁶⁸ Vö. *A tiszta ész kritikája*, B XXX; id. magyar kiadás, 40. o.

⁶⁹ K. Popper: *The Open Society and Its Enemies*, London: Routledge & Kegan Paul, 1952, 2. kiadás, II. köt. 206. o.

ni, s ezt a fajta historicizmust Popper joggal kritizálta.⁷⁰ Innen tekintve s Kanthoz visszatérve azt mondhatjuk, hogy egy abszolút metafizikai megismerés iránti sóvárgás morális gyengeséggel függ össze vagy annak a jele. Az érvényes rá, amit alapvető vallásfilozófiai munkájában Kant a jövőbe való bepillantásról egy helyen mondott: „véleményünk szerint – írta – e tekintetben bizonyosság nem lehetséges és morálisan nem is üdvös”.⁷¹ A cselekvés súlyát, felelősségét és méltóságát – a cselekvését, mely nem technikai előállítás – épp a kockázat adja; az, hogy hatásait, következményeit teljességgel nem láthatjuk át, s nem is kívánatos, hogy átlássuk. Ha pedig valaki úgy véli, mégis kívánatos, mivel – Popper fenti példájával élve – a jövőben győztes rend oldalán kíván állni, nos, akkor – noha a *tudásvágyat* általában nagyon is dicséretes dolognak szoktuk tartani – ennek az adott esetben aligha tudnánk felhőtlenül örülni.

A neokantianizmusban ez a kanti gondolat a maga módján töretlenül megőrződött és érvényesült. Kant tanításához képest a neokantianizmus újdonsága, a kanti gondolkodáshoz való sajátlagos hozzájárulása a történelem (Kant által meglehetősen elhanyagolt) dimenziójának a kantiánus világképbe való beemelésében, a kultúra és a kultúrtudomány fogalmának kidolgozásában és a természettudománnyal szembeni önállóságának védelmében fejeződött ki. A neokantianizmus Kanthoz való hozzájárulása ezáltal nézőpontunkból szemlélve abban áll, hogy az etikai cselekvés terepét kibővíti egy olyan, a felvilágosodás gondolkodója számára még nem ismert létdimenzióval, melynek a neve: történelem és kultúra. E törekvés során, a történelemnek, illetve történelem és szabadság összeegyeztethetőségének a védelmében elsősorban a badeni neokantianizmus erőteljesen fellépett a történelemnek a tudásra vagy megismerésre való pusztá redukciójával szemben.

„Ha a jövőt a maga individualitásában ténylegesen előre ki tudnánk számítani – írja Rickert –, ha pontosan tudnánk *mindenről*, aminek jönnie *kell*, úgy az akarás és a cselekvés nyomban elveszítené a maga értelmét.” A valóság „irracionalitása” a természet-tudományos gondolkodásmódnak határokat szab, mihelyest az individualításra esik a pillantás; ám ez az irracionalitás, ez a megismerhetetlenség „a legfőbb javak közé tartozik annak a számára, aki törekvően mindig előre igyekszik. Kegyes kéz az, amelyik számunkra a jövőt [...] átláthatatlan fátyolba burkolta. Ha individualitásában és különös-ségében a jövő is *tudásunk* tárgya volna, úgy sohasem lehetne *akarásunk* tárgya. Egy tökéletesen racionálissá vált világban senki sem tudna cselekedni”.⁷² „Egy metafizikai idealizmus” – írja kicsit később –, mely a világ általános fejlődéstörvényét ismerni véli, a történelem egyszeri lefolyását éppoly értelmetlenné és fölöslegessé teszi, mint egy metafizikai naturalizmus, mely az abszolút valóságot örök körforgásnak tartja. [...] Történelem csak addig lehetséges, ameddig a világot metafizikailag nem ragadjuk meg.”⁷³

A történelem megismerhetetlen, *de* szabad – így foglalhatnánk össze Rickert és a neokantianizmus vonatkozó mondanivalóját, ám e tételt így is lehetne hangsúlyozni: a

⁷⁰ AOC 19. sk. o.

⁷¹ Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, ford. Vidrány Katalin, Budapest: Gondolat, 1974, 203. o. Lásd továbbá a következő megjegyzéseket: „gyakorlati tekintetben [...] egyáltalán nem szükséges, hogy valamit teoretikusan meg lehessen határozni”. [...] ki is a hitetlen? Az-e, aki bízik, anélkül, hogy tudná, miképp megvége az, amit remél, vagy az, aki tudni akarja, mi módon történik az ember megváltása a rossztól, ellenkező esetben felhagy minden erre vonatkozó reménnyel?” (uo. 216., 323. sk. o.; vö. még uo. 286., 290., 298. o.).

⁷² Heinrich Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2. kiadás, Tübingen: Mohr, 1913, 464. o. (Kiemelés – F. M. I.) „Cselekedni” persze itt annyit tesz: erkölcsileg cselekedni. „Egy tökéletesen racionálissá vált világban – írja kicsit később – nem pusztán nem lenne történelem és erkölcsi cselekvés, de nem lenne vallás sem” (uo. 641. o.).

⁷³ Uo. 578. sk. o.

történelem megismerhetetlen, mert szabad – szabadságának záloga pedig megismerhetetlensége és előreláthatatlansága. *A megismerés világa a szükségszerűség világa, míg a cselekvés világa a szabadság világa*, fogalmaztam fentebb Kant tanait összegezve, s most azt mondhatjuk: ha olyan valami, mint történelem hozzá kell, hogy tartozék a cselekvés világhoz, ha a cselekvés a történelemben megy végbe, akkor annak egyúttal megismerhetetlennek kell lennie.

Metafizika és etika, megismerés és szabadság (szabad cselekvés) kanti kettősségét megtaláljuk Kierkegaard-nál is. Kierkegaard azt szegezte szembe a hegelianusokkal: képesek az abszolút megismerés kozmikus magasságaiban szárnyalni, azaz „közvetíteni tudják a kereszténységet és a pogányságot, [...] játszani tudnak a történelem titáni erőivel”, ám „képtelenek az egyszerű embernek megmondani azt, hogy mit tegyen az életben”, hiszen „még azt sem tudják, hogy ők maguk mit tegyenek”.⁷⁴ A hegeli filozófia csak azon feltevés mellett áll meg a lábán, hogy a jelenkor abszolút kor, hogy nincs jövő – oly feltevés, melyet az egzisztáló embernek persze fölöttébb nehéz magáévá tennie, életét reá alapítania. Ha viszont van jövő, ha a kor, melyben a filozófus él, nem abszolút kor, ha a világtörténelemnek nincs vége, akkor „a rendszer állandó keletkezésben van” – azaz nincs rendszer, ami itt értelemszerűen annyit tesz: nincs a tudásnak rendszere.⁷⁵ A hegelianusok, mondja Kierkegaard, „fölcserélnek egymással két szférát, a gondolkodás és a szabadság szféráját”; a gondolkodás szférájában pedig, ahol a hegeli filozófia honos, „a szükségszerűség uralkodik”. Ezzel azonban visszajutottunk a megismerés világa és a szabadság világa közti kanti megkülönböztetéshez. Eszerint a hegeli abszolút filozófia a szükségszerűség filozófiája – oly ellentetés, melyet Hegellel szemben már az idősebb Schelling megfogalmazott.⁷⁶ S ha Kierkegaard azt mondja, „a filozófia képtelen eljuttatni az embert a cselekvéshez”, akkor ez persze a hegeli filozófiára áll, mely ama másik szféráról, a szabadság szférájáról mit sem akar tudni – illetve csak oly módon tud róla, hogy szabad jellegét a gondolkodás szükségszerűségében máris megsemmisítette.

A fundacionalizmus alapvető törekvése, a megalapozott (metafizikai) tudásra – s a gyakorlati cselekvésnek e tudás révén történő megalapozására – való törekvés válik így alapvetően kérdéssé: maga a tudás fogalma válik ingataggyá. Az előállott eredmény valahogy úgy rekapitulálható: az emberi ész nem képes ugyan koherens, összefüggő, „objektív” világmegismerés birtokába jutni, de végső fokon nem is biztos, hogy ez olyan nagy baj. A hön áhított célt nem tudjuk ugyan elérni, ám lehetséges, hogy a cél elérése nem is minden szempontból kívánatos. Az elemzés képes rávilágítani az abszolút világmegismerésre irányuló óhaj reflektálatlanságára, naivitására, sőt dogmatizmusára. Mert ha feltesszük azt a további kérdést, miért is van szükségünk ilyen abszolút megismerésre, miért vágyunk rá, akkor a válasz valami olyasmi lehet: azért, hogy tudjuk, mi dolgunk az életben, hogy helyesen tudjunk cselekedni, hogy cselekvésünk számára útbaigazítást nyerjünk. Ám ha eddigi rekonstrukciónk csak egy kicsit is sikeres volt, akkor belátjuk: noha célunkat nem érjük el, egyáltalán nem olyan biztos, hogy elérése *teljesítené* a hozzá fűzött reményeket. Ha valamilyen rejtélyes módon bepillantathatnánk a világ abszolút rendjébe, akkor ez vajon egyértelmű útmutatást jelentene arra nézve, mi a dolgunk? S ha igen – ha a gondviselés

⁷⁴ S. Kierkegaard: *Vagy–vagy*, ford. Dani Tivadar, Budapest: Gondolat, 1978, 783. o.

⁷⁵ Uo. 786. o. A következő két idézet: uo. 786., 788. o.

⁷⁶ Vö. Schellings *sämtliche Werke*, hrsg. K. F. A. Schelling, Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta, 1856–61, X. köt. 159. sk. o.

útjait ily tapintatlanul ki tudnánk fürkészni – akkor nem válnánk-e kicsit hamiskártyássá, akinek a számára a játék igazából már le is van futva?⁷⁷

A Kantból kiinduló tradíció fenti összegzése nagymértékben egybeesik azzal, ahogy Rorty Kant művét értékeli. Fő műve záró szakaszának egy fontos helyén fölbukkan a Kantra való alapvető hivatkozás. Az ész hagyományos felfogásának a morális hit számára való helyteremtés céljából történő lerombolását Rorty hangsúlyal említi és éppenséggel Kant „nagyságának” tartja. Amiről szó van, hangzik tömör és célratoró összegzése, nem más, mint a „rosszhiszeműségnek egy a filozófusra jellemző sajátos formája”: nevezetesen „morális döntések pszeudoismeretekkel való helyettesítése” [the philosopher’s special form of bad faith – substituting pseudo-cognition for moral choice].⁷⁸ „Kant nagysága abban áll – írja –, hogy átlátott e kísérlet »metafizikai« formáját, és lerombolta az ész hagyományos fogalmát abból a célból, hogy helyet teremtsen a morális hit számára. Kant olyan perspektívát dolgozott ki, melyben a tudományos igazságra úgy tekintünk, mint ami sohasem képes választ adni cél vagy igazolás iránti igényünkre – valamilyen módot arra, hogy azt állítsuk: az arra vonatkozó morális döntés, hogy mit kell tenni, a világ természetét illető *tudásra* van alapozva.”⁷⁹ Láthatóan Rorty ezt tartja Kant alap gondolatának. Ugyanakkor bírálja Kantot amiatt, hogy ezen a szinten nem tudott megmaradni és a tudományra vonatkozó diagnózisát – „sajnálatos módon” – az „elkerülhetetlen szubjektív feltételek” címszó alatt fogalmazta meg, és hogy azt gondolta, noha nem valamilyen tudás alapján, de mégiscsak létezik döntési eljárás a morális dilemmák megoldása számára.⁸⁰ Innen szemlélve Kant besorolódik az európai filozófia ama Platónból kiinduló és Rorty által alapvető bírálatban részesített fő áramába, melynek alapvető gondja, hogy a filozófiát a tudomány biztos útjára terelje.⁸¹

Visszatérve a Kantból kiinduló tradícióhoz, Max Webernek a neokantiánusokkal számos kapcsolatot mutató gondolatvilágában ugyancsak fontos szerepet játszik (tudományos) tudás és (gyakorlati) cselekvés (erkölcsi-politikai döntés és állásfoglalás) önállóságának és egymásra való visszavezethetlenségének a tézise. Amint azt legegységertelműbben talán *A tudomány mint hivatás* című nagy hatású előadásában kifejtette, a tudományos ismeretek és a gyakorlati döntések két különböző, egymással nem érintkező világot alkotnak. Semmiféle tudomány nem képes az egyén (világnézeti-val-

⁷⁷ Hasonló ez ahhoz, ahogy Wittgenstein a lélek halhatatlanságának feltevését kérdésessé teszi. „Az emberi lélek időbeli halhatatlansága, azaz a halál utáni örök élete – írja – nem csupán nincs semmiképpen sem biztosítva, hanem mindenekelőtt ez a feltevés egyáltalán nem teljesíti azt, amit általa mindig elérni akartak. Mert hiszen megoldódik-e valamilyen rejtély is azért, hogy örökké élek? Ez az örök élet nem éppoly rejtélyes, mint a jelenlegi?” (*Tractatus logico-philosophicus*, 6.4312). Wittgenstein szavait értelmezhetjük úgy, hogy a lélek halhatatlanságára vonatkozó feltevésnek addig és abban a mértékben van értelme, ameddig és ahogy az emberi élet kérléhetetlen végességével szembeni óhajként fogalmazódik meg, míg e végesség ténye elől menekülünk hozzá. Ha viszont önállóan próbáljuk elgondolni, akkor csakhamar éppoly rejtélyessé válik, mint az, amivel mint rejtéllyel szemben (illetve: mint amire, mint rejtélyre) kellett volna megoldást nyújtania.

⁷⁸ PMN 383. o.

⁷⁹ „Kant’s greatness was to have seen through the »metaphysical« form of this attempt, and to have destroyed the traditional conception of reason to make room for moral faith. Kant gave us a way of seeing scientific truth as something that could never supply an answer to our demand for a point, a justification, a way of claiming that our moral decision about what to do is based on *knowledge* of the nature of the world” (PMN 383. – kiemelés az eredetiben; lásd még CIS 34. o. = EISZ 52. o.).

⁸⁰ PMN 383. o.

⁸¹ Amikor Rorty Platón és Kantot egymás mellett említi, s később néha egyenesen „Platón–Kant-kánonról” beszél, ez a Kant jár a fejében (lásd pl. CIS 33., 45., 61., 76., 78. sk., 96. sk., 106., 118., 154. o. [= EISZ 50., 62. sk., 80., 92., 95., 113., 123., 136., 173. o.]; PP 2, 65., 157. o. [HS 87., 198. o.]; PSH xvii., 34. o. [= FTR 14., 70. o.]). Ezzel a bizonyosságot kereső Kanttal, nem pedig a tudást a morális hit javára lerontó Kanttal fogja – mint majd szó lesz róla – Sartre-ot szembeállítani (lásd PSH 13. o.: „Jean-Paul Sartre seemed to me right when he denounced Kant’s self-deceptive quest for certainty” = FTR 43. o.).

lási-politikai) döntéseinek megalapozására. Olyan valami, mint „tudományos világnézet” (vagy „tudományos politika”) ezért nem egyéb, mint fából vaskarika; a felelősségen alapuló döntés elkendőzése vagy a felelősség elhárítása.⁸² Már maga a tudomány értelmére vonatkozó kérdés sem olyan kérdés, amelyet magának a tudománynak az eszközeivel meg lehetne válaszolni. Tények és értékek, tudomány és politika/etika szétválasztása, a gyakorlati állásfoglalások tudományos megalapozhatatlanságának belátása valamilyen végső metafizikai világmegismerés reménységének háttére előtt persze bizonyos fokú kiábrándulásra, csalódásra – mivel a tudomány mindenhatóságának megkérdőjelezésére – adhat okot; elfogadása ilyenformán végső fokon „intellektuális tisztesség” dolga,⁸³ amit tudományos eszközökkel bizonyítani újfent aligha lehetséges. Weber álláspontját ezen a ponton legjobban talán Karl Popper egy tézisével lehet célratorően jellemezni. Noha „az etika nem tudomány – írja Popper, és – az etikának nincs [...] tudományos fundamentuma”, ezzel szemben – fordítva – „a tudománynak [...] nagyon is van *etikai* fundamentuma”.⁸⁴ Érdemes megemlíteni: e különbségtétel – meglehet nem is olyan távoli – párhuzamot mutat Gadamernek fő műve II. kiadása előszavában szereplő ama kijelentésével, mely szerint az általa kidolgozott „hermeneutika” nem tudomány ugyan – nem „mesterségbeli szabályok rendszerének” kidolgozása, avagy egyfajta „módszertan” a célja –, mindenesetre „»tudományos« tisztességre szólít fel”.⁸⁵

Tudományos tudás és erkölcsi felelősség különbségének tézise a Popper álláspontját továbbgondoló tudományfilozófia radikális képviselőjénél, Paul Feyerabendnél ugyancsak hangsúlylal megjelenik. A tudás bizonyosságot, biztonságot nyújt, a cselekvés és a döntés bizonytalanságot és kockázatot hoz magával. „A bizonyosság – írja Feyerabend –, „ha elérhető volna, a felelősség hiányát jelentené. Épp fordítva van: mivel a bizonyosság nem elérhető, ezért vállaljuk a felelősséget, és érett emberré válunk. Érdekes látni, hogy az ismeretelmélet és a tudományelmélet kutatói olyan viszonyokra törekednek, amelyekben kevésbé lennének érettek, mint szeretnénk.”⁸⁶ A felelősségtől való szabadulás vágya ebben a kontextusban az emberi érettségről való lemondással jár együtt; azzal a gyermeki óhajjal, hogy maradjunk csak éretlenek, egyszer és mindenkorra kiskorúak. A kérdésre, hogyan tudunk hát cselekedni, ha nincs bizonyosság, a válasz így hangzik: a kérdés rossz vagy rosszhiszemű. *Csak* úgy tudunk cselekedni, ha nincs bizonyosság. Ez az álláspont feltűnő párhuzamokat mutat a fent idézett rickerti megfogalmazással: ha „a jövő is *tudásunk* tárgya volna, úgy sohasem lehetne *akarásunk* tárgya. Egy tökéletesen racionálissá vált világban senki sem tudna cselekedni”.

Heideggerre vonatkozóan elegendő lehet az a rövid utalás, mely szerint számára a tudomány, illetve a tudományos beállítódás az emberi ittlét létmódjainak egyike – nem az egyetlen s nem is a legeredetibb.⁸⁷ Ezen létmódok közé tartozik az autentikus lét – az,

⁸² Lásd Max Weber: *A tudomány és a politika mint hivatás*, Budapest: Kossuth, 1995, 30. skk., 43. skk. o.

⁸³ Lásd Max Weber: *A tudomány és a politika mint hivatás*, 34. o.

⁸⁴ *The Open Society and Its Enemies*, London: Routledge & Kegan Paul, 1952, vol. 2, 238. o. (Kiemelés – F. M. I.)

⁸⁵ IM 11. o. (Kiemelés – F. M. I.)

⁸⁶ Paul Feyerabend: *Wider den Methodenzwang. Skizzen einer anarchistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1976, 49. o.: „Gewißheit – wenn sie erreichbar wäre – bedeutet Fehlen der Verantwortlichkeit. Vielmehr ist es so: da sich Gewißheit nicht erreichen läßt, nimmt man die Verantwortung auf sich und wird ein reifer Mensch. Es ist interessant zu sehen, daß Erkenntnistheoretiker und Wissenschaftstheoretiker Verhältnisse anstreben, in denen unsere Reife geringer ist als wir vielleicht wünschen.”

⁸⁷ SZ 4. §., 11. o.: „Wissenschaftliche Forschung ist nicht die einzige und nicht die nächste mögliche Seinsart dieses Seienden.” („A tudományos kutatás ennek a létezőnek nem az egyetlen és nem is a lehetséges legközelebbi létmódja”; lásd LI 100. o.) Pragmatista nézőpontja felől Rorty teljes mértékben egyetért ezzel a megközelítéssel; hangsúlylal és egyetértően utal arra, hogy a *Lét és időben* Heidegger „az »objektív tudományos megismerést« másodlagosnak, a »világbanvaló-lét« [...] származékos formájának tekinti” (PP 2, 11. o.; lásd HS 21. o.).

amelyben az ittlét önmagát elsajátítja, – illetve az előbbi Feyerabend-idézethez kapcsolódva azt is mondhatnánk – érettségét vagy nagykorúságát elnyeri vagy még inkább kivívja önmagának. Ennek eléréséhez azonban a szemlélő világmegismerés származékos létmódja a legcsekélyebb segítséget sem tudja nyújtani. A belevetetés átvétele, halálhoz viszonyuló lét, felelősség és lelkiismeret: ezek a fogalmak írják le Heidegger számára az autentikus létbe való átmenetet – mindez pedig egészen más síkon helyezkedik el, mint a pusztán meglévő dolgok lehetőleg „objektív” meghatározása.

A sarthe-i gondolkör szempontunkból való értelmezéséhez maga Rorty nyújt fontos adalékokat. Sartre-ot kommentálva Rorty nagy erővel húzza alá: a világra s így az önmagunkra vonatkozó objektív tudás megszerzésének kísérlete Sartre számára nem más, mint a projektumunk megválasztásával járó felelősség elhárítására tett kísérlet.⁸⁸ Rorty értelmezését egy általa nem vizsgált szöveghellyel is igazolhatjuk. Ha Sartre számára az ember olyan létező, amely (mint Sartre sajtáságosan kifejti) az, ami nem, s nem az, ami, akkor ez azt implikálja, hogy – mint Sartre kifejezetten írja – bármely kijelentés, amit önmagáról tesz, már a kimondás pillanatában hamissá válik,⁸⁹ ez pedig Rorty értelmezését is alátámasztja. Az „objektív tudás” igénye Sartre-nál „rosszhiszeműség-gel” („mauvaise fois”) kapcsolódik össze, reá vezetődik vissza. Önmagunk valamely végérvényes objektív leírásban való megragadásának kísérlete (melyet a „komolyság szelleme” sugall⁹⁰) eszerint nem pusztán hiábavaló, reménytelen, hanem – ami ennél lényegesebb – már maga a törekvés is rosszhiszeműségben fogant. Az a be nem vallott szándék rejlik mögötte, hogy a magáértvalót magábanvalóvá, valamely dologgá tegye.

„A felelősségtől való megszabadulás e kísérletét – írja Rorty – Sartre az önmagunk tárgygyá – *être-en-soi*-vá – történő átalakítására irányuló kísérletként írja le. Az episztemológusok vágyálmaiban ez az inkoherens elképzelés azt a formát ölti, melyben az igazság elérését a szükségszerűség ügyének tüntetik fel: vagy a transzcendentalisták »logikai« szükségszerűségének vagy az evolucionista »naturalizáló« episztemológusok fizikai szükségszerűségének. Sartre szempontjából az effajta szükségszerűségek fellelésének sürgető vágya nem más, mint annak a szorgalmazása, hogy szabaduljunk meg egy újabb alternatív elmélet vagy szótár megalkotásának szabadságától. Ezért aztán az épületes filozófust [értsd: akinek az ember épülése, Feyerabenddel szólva: éretté válása, megváltozása, nem pedig metafizikai igazságok megismerése a fő gondja – F. M. I.], aki rámutat ennek a vágynak az inkoherenciájára, »relativistának« bélyegzik, olyan valakinek, aki híján van az erkölcsi komolyságnak, mivel nem csatlakozik ahhoz a közös emberi reménységhez, miszerint a választás terhét egyszer majd csak leveleszik a vállunkról.”⁹¹ Sartre mármost nyilvánvalóan híján volt az „erkölcsi komolyságnak”,

⁸⁸ PMN 361. o.: „[Sartre] sees the attempt to gain an objective knowledge of the world, and thus of oneself, as an attempt to avoid the responsibility for choosing one's project” [„azt a törekvést, hogy a világról s így önmagunkról is objektív tudást nyerjünk, [Sartre] úgy tekinti, mint a projektumunk megválasztásával járó felelősség elhárítására tett egyfajta kísérletet.”]

⁸⁹ EN 151. = LS 161.; vö. uo. 483., illetve 522. o.: a magáértvaló „mindig más, mint amit el lehet *mondani* róla” (kiemelés az eredetiben).

⁹⁰ Lásd ehhez Sartre: „Materializmus és forradalom”, Sartre: *A szabadságról*, ford. Albert Sándor, Budapest: Kossuth, 1992, 71. o., ahol Sartre a materializmusról írja, hogy „a komolyság szellemének és az önmagunk előli menekülésnek az egyik megnyilvánulási formája”.

⁹¹ PMN 376. o. Rorty a továbbiakban azt írja: „Sartre hozzájárul ama vizuális metafora-készlet megvilágításához, mely az európai filozófia problémáit döntően meghatározta” – hozzájárul azáltal, hogy a „Természet felhőtlen tükrének” hagyományos képzetét Isten képzeteként mutatja fel. Ebből a nézőpontból szemlélve, hangzik konklúziója, „összemérhetőséget keresni a beszélgetés egyszerű folytatása helyett – valamely lehetőséget arra, hogy a további leírásokat szükségtelenné tegyük azáltal, hogy az összes lehetséges leírást egyetlenegyre redukáljuk – annyi, mint kísérletet tenni az emberi mivoltunktól való menekülésre” (PMN 376. sk. o.) előle, tökéletesen jogos”

hiszen a „választás terhét” egyáltalán nem óhajtotta levenni az emberek válláról, a „komolyság szellemét” („esprit de sérieux”) pedig fő művében beható kritikának vetette alá, s még nagy hatású, népszerű előadásában is gúnyosan utalt a „komoly emberekre”.⁹²

Rortynak az a megjegyzése, mely szerint Sartre (illetve az épületes filozófia) „híján van az erkölcsi komolyságnak”, nyilván nem szó szerint értendő, s *iróniát* rejt magában. Hiszen Sartre (ahogy Kanttól kezdődően az itt ismertetett tradíció összes többi képviselője) éppen hogy nagyon is egyfajta (esetenként rigorózusnak is mondható) morális tartást és szigorot testesített meg és juttatott kifejezésre – éppenséggel olyat, amely elutasít mindenfajta önámítást és öncsalást, mindenféle vágyszerű gondolkodást (*wishful thinking*), kész és képes kíméletlenül szembenézni a kontingens ember ama gyarlóságával, mely arra ösztönzi, hogy – Rorty egy fentebb idézett megfogalmazása szerint – „morális döntéseket pszeudoismeretekkel helyettesítsen”.⁹³ A felelősség és az önmaga elől menekülő ember számára persze fordítottak a mércék; számára a bizonyosság-biztonság-szilárdság iránti sürgető óhaj elutasítása számít éppenséggel az „erkölcsi komolyság hiányának”. Bárhogy legyen is: a „komolyság szellemét” illető sartré-i kritikára Rorty mindenképpen fogékonyan reagál; válasza – mint korábban körvonalaztam – az irónia (továbbá, mint a zárórészben szó esik róla, a remény).

„Úgy gondolom – írja Rorty –, Sartre-nak igaza volt, amikor elutasította Kantnak a bizonyosságra bejelentett önámító igényét.”⁹⁴ Fő művében a holizmussal kapcsolatban, Quine-ra és Sellarsre hivatkozva, Rorty a filozófia olyan fogalmáról beszélt – és próbált egyúttal rokonszenvet ébreszteni iránta –, „amelynek semmi köze sincs a biztonság-bizonyosság kereséséhez”.⁹⁵ Ez a bizonyosság illuzórikus és teljesíthetetlen: keresése nem más, mint öncsalás, kitérés az élet elől, s mindez még a jobbik esetben. Hiszen a hamis biztonság, illetve a biztonság illúziója ideológiává szilárdulhat, önigazoláshoz vezethet, melynek birtokában az ember a morális fensőbbrendűség pózában tetszeleghet. A morális gyanú kiterjedhet az etikán túl más filozófiai diszciplínára, végső fokon pedig magára a filozófiára mint olyanra is.

[„Sartre’s point that we have a tendency to repudiate and evade this freedom of choice is perfectly just”; a magyar fordítás – lásd HS 168. o. – eltér az eredeti értelmétől].

⁹² Lásd EN 674. o. = LS 733. o., továbbá Sartre: *Existencializmus*, ford. Csatlós János, Hatágú Sip Alapítvány, 1991, 76. o. (eredetileg: Stúdió, 1947; *L’Existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1946, lásd <URL = <http://www.mediasetdemocratie.net/Textes/Existentialisme.htm>>).

⁹³ Lásd fentebb a 78. jegyzethez tartozó idézetet.

⁹⁴ PSH 13. o.: „Jean-Paul Sartre seemed to me right when he denounced Kant’s self-deceptive quest for certainty” (= FTR 43. o.). Lásd ehhez fentebb a 81. jegyzet szövegkörnyezetét.

⁹⁵ R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979, 171. o.: „holism produces, as Quine has argued in detail and Sellars has said in passing, a conception of philosophy which has nothing to do with the quest for certainty.” Lásd még J. Grondin: „Die Hermeneutik als Konsequenz des kritischen Rationalismus”, *Philosophia naturalis* 32, 1995, Heft 2, újranyomva: *Hermeneutik und Naturalismus*, hrsg. B. Kanitscheider, F. J. Wetz, Tübingen: Mohr, 1998, itt: 42. sk. o.: „[...] die kartesianische oder, im allgemeinen, die wissenschaftliche Sicherheitsobsession einer ‘Flucht’ des Daseins vor seiner eigenen Zeitlichkeit oder Geschichtlichkeit entstamme. Heidegger und die Hermeneutik sehen nun in dieser »Sorge um Gewiŕhet« eines der Grundmotive der abendländischen Philosophie und Wissenschaft, sofern sie nach »letzten Fundamenten« streben.” = „A biztonság iránti karteziánus, avagy – általában – tudományos megszállottság az emberi ittlét saját időisége és történetisége előli menekülésből ered. Heidegger és a hermeneutika ebben a »bizonyosság iránti aggodalomban« az európai filozófia és tudomány egyik alapmotívumát pillantják meg, amennyiben az »végső fundamentumok« után kutat.”

Jelen dolgozatot a következő megfontolásokkal lehetne zárni. Kant metafizikai alapkérdéseinek egyike – a harmadik – így hangzik: „was darf ich hoffen?“, „mit szabad remélnem?“⁹⁶ És Rorty számára is mindenekelőtt reményről van szó. A remény Rorty szempontjából alapvető szerepet játszik mind az emberek, mind a filozófus életében. Maga a kifejezés gyakran bukkan fel szövegeiben és egyik könyvének címében is feltűnik: *Philosophy and Social Hope (Filozófia és társadalmi remény)*. E könyv egyik fejezete már címében is jól jelzi a kifejezés szűkebb kontextusát: *Hope in Place of Knowledge (Tudás helyett remény)*. A remény eszerint Rorty számára – csakúgy, mint Kantnál – a tudás helyén áll. Ha Kant lerontotta a tudást, hogy a hit számára teremtsen helyet („Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen” [KrV, BXXXI]), akkor most ennek analógiájára úgy fogalmazhatunk: Rorty lerontotta a tudást, hogy a remény számára teremtsen helyet. A szolidaritás Rorty számára nem közös igazságok, közös nyelv vagy valamely végső szótár meglétén múlik, hanem a fájdalom, a szenvedés és a megaláztatás iránti fogékonyságon és azon a közös reményen, hogy kinek-kinek a saját világát – a hozzá tartozó kis dolgokkal (gyermeki „mütyürökkel”) és egyéni szótárral – nem fogják elpusztítani.⁹⁷

Amint Rorty a Biblia és a Kommunista kiáltvány közös vonásait taglaló nagy hatású írásában kifejtette, mindkettő az egyenlőtlenség iránti érzékenységre tanít, s a jövő iránti reménységet táplálja. Mindkettő bátorítani akar, nem pedig tudásigényeket megfogalmazni (tudásigényeket Krisztus második eljövételére vagy a kommunista társadalom megvalósulására vonatkozóan). Kereszténység és szocializmus – mindkettő ugyanazt jelenti, úgyhogy valami olyan, mint „keresztény szocializmus” szinte pleonazmusként cseng: „manapság nem lehet reményt táplálni az evangéliumok által meghirdetett testvériség iránt – írja – ama remény nélkül, hogy a demokratikus kormányok újra fogják osztani a pénzt és az esélyeket olyan formában, melyben a piac sohasem fogja”.⁹⁸

A „was darf ich hoffen?” kérdése Kant számára is élesen elválk a tudás, a „was kann ich wissen?” kérdésétől. S nem véletlenül. Ha mindent *tudhatnék*, ami csak lehetséges – mindent, amit csak tudni szeretnék –, nemigen volna mit *remélnem*. Remény csak ott lehetséges, ahová a tudás nem ér el. A remény cselekvésünk világában honos – cselekedeteinket motiválja, ösztönzi és vezérli –; mint ilyen, a gyakorlati élethez kapcsolódik, nem a tudáshoz. Amit *tudok*, arra vonatkozóan nincsenek – nem lehetnek – reményeim.⁹⁹ A mindentudás élete, a mindentudásban leélt élet ezért remény nélküli,

⁹⁶ Lásd *A tiszta ész kritikája*, B833: „Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?”. Lásd még: *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Kiadta G. B. Jäsche. Kant: *Schriften zur Metaphysik und Logik*. 2. *Werkausgabe*. szerk. W. Weischedel, 6. köt. 448. o.

⁹⁷ CIS 92. o. (Lásd EISZ 110. o.) Vö. uo. 89. o., ahol Rorty „a gyermek féltve őrzött kis jószágairól” beszél, „melyek köré fantáziaképeket sző”, s melyeket egyszer csak valaki úgy ír le, mint ami „szemét”, és kidobja őket.

⁹⁸ Vö. PSH 201. skk. o.; idézet 205. o. (FTR 235. skk. o., 239. o.)

⁹⁹ Ami iránt pedig reményt táplálok, az nem lehet tudásom tárgya. A „tudom, hogy kétszer kettő négy” állítás aligha hozható értelmesen összefüggésbe az (önmagában is kétséges értelmű) „remélem, hogy kétszer kettő négy”-állítással. Utóbbi nem vezethető le az előbbiből, és nem is annak valamifajta gyengített formája. A tudásnak lehetnek ugyan fokozatai („tudom”, „nem tudom”, „biztos vagyok benne”, „bizonytalan vagyok benne”), ám tudásom tárgyához nem fűzhet gyakorlati – reménykedő – érdekeltség. Más szóval: ami a tudás hatókörébe került, az nem kerülhet a remény hatókörébe, és fordítva. A Biblia és a Kommunista kiáltvány párhuzamait taglaló írásában Rorty maga is úgy fogalmaz: „különbség van tudás és remény között. A remény gyakran ölti magára valamely téves előrejelzés formáját, ahogyan az mindkét dokumentumban történt [...] Amikor magukat a szövegeket olvassuk, finoman át kell siklanunk a jövődöléseken, s a remény kifejeződésére kell összpontosítanunk” (FTR 238. sk. o.; lásd PSH 204. sk. o.: „there is a difference between knowledge and hope.

a szó hangsúlyos értelmében és többjelentésű értelmének mindegyikében: *reménytelen* élet volna – istenek számára, meglehetősen, nem elképzelhetetlen, emberek számára azonban aligha elgondolható.

Hope often takes the form of false prediction, as it did in both documents [...] When reading the texts themselves we should skip slightly past the predictions, and concentrate on the expression of hope”).

Percz László


[Vissza a tartalomhoz](#)

„Nemzeti művészet” és „nemzeti filozófia”*

Fülep Lajos *Magyar művészetének helye a magyar bölcsélet „nemzeti filozófiai” vonulatában*

„A magyar művészet is az európai közösségnek tagja s nem pusztán önmagától lett azzá, ami, élete annyira összefüggött s összefügg a külföldi áramlatokkal, hogy szinte problematikussá válik, vajon lehet-e speciálisan magyar művészetről beszélni” (FÜLEP 1923, 30).

„[A] közösség elve azért fontos, mert csak belőle lehet megérteni a különöset. Közösség nélkül nincs különös és viszont. Egyetemes és nemzeti korrelatív fogalmak” (FÜLEP 1923, 17).

A föl villantott két gondolat nyilvánvalóan összefügg egymással. Az első a „magyar művészet” autochton jellegét kérdőjelezi meg, a második a „nemzeti” és az „egyetemes” korrelatív jellegét nyilvánítja ki. A gondolatok megfogalmazójának beállításában világos, a „magyar művészet” éppen azért nem lehet csak és kizárólag „magyar”, mert „nemzeti” és „egyetemes” nem egymástól független entitások: éppen egymásra vonatkoztatva nyernek értelmet.

Előadásunk a gondolatok lelőhelyének, Fülep Lajos klasszikus tanulmányának – a kéziratban már 1916-ban elkészült, könyv alakban azonban csak 1923-ban napvilágot látott (FÜLEP 1976a/1970, 389–390) – *Magyar művészetnek az újraolvasására és kontextualizálására vállalkozik. Közelebbről, az a törekvése, hogy a tanulmányban körvonalazott „nemzeti művészeti” elméletet a magyar bölcsellettörténet „nemzeti filozófiai” vonulatának kontextusába illesztve olvassa újra. Ennek megfelelően két gondolatmenetre tagolódik: előbb, pár vonással, a „magyar nemzeti filozófia” toposzának történetét villantja föl, majd, ugyancsak vázlatosan, a tanulmány kategoriális rekonstrukcióját végzi el.*

„NEMZETI FILOZÓFIA”

Kiindulópontunk tehát a hazai bölcsélet történetének jelentős vonulata: a magyar „nemzeti filozófia” elképzelése (PERECZ 2002, 2006, 2008). A vonulat, úgy tűnik, meghatározott szubsztantív és formai vonásokkal írható körül. Az idevonható bölcseltek, szubsztantíve, a magyar filozófiát sajátképpen nemzeti tartalmak kifejeződésének tekintik. Leíró előfeltételezéseikből – miszerint létezik sajátosan magyar nemzetkarakter és vele adekvát sajátosan magyar gondolkozás – arra a normatív következtetésre jutnak, hogy léteznie kell sajátosan magyar filozófiának is: a *par excellence* magyar filozófiának éppen az a feladata, hogy kifejezze az alapját képező nemzeti karaktert/nemzeti

* Az esszé eredetileg az MTA Művészettörténeti Kutatóintézete és a Nyugat-magyarországi Egyetem Apáczai Csere János Kara által *A Ma mindig csak nagy készülődés a Holnapra* címmel Fülep Lajos születésének 125. évfordulójára rendezett tudományos konferencián hangzott el, Budapesten, 2010. május 7-én. Az alapját képező kutatás az OTKA támogatását élvezte; témaszám: K 69236.

gondolkodást. A vonulat teljesítményei ugyanakkor, formailag, nem képeznek összefüggően elbeszélhető, kontinuos tradíciót: darabjai diszkontinuos toposznak mutatkoznak inkább. A „nemzeti filozófia” elképzelését az érintett magyar filozófusok toposzként használják: – némiképp átértelmezve az antik retorika toposzfogalmát – valamiféle, időről időre megképződő gondolati helyként kezelik tehát.

A vonulatra, kézenfekvően, legalább három szempontból is reflektálni lehet: nacionalizmustörténetileg, filozófiailag és történetileg.

Nacionalizmustörténetileg tekintve, egyrészt, nyilvánvalóan egy tágabb gondolati összefüggésrendszer részének mutatkozik: a nemzeti eszme történetének megnyilvánulásaként fogható föl. A sajátképpen magyar jellegű, nemzeti tartalmakat hordozó filozófia elképzelése ugyanis nem teoretikus plauzibilitása miatt gyakorol jelentős hatást: a gondolat éppenséggel ellentmondani látszik a filozófia általánosságfogalmának. Népszerűségét társadalmi funkciója magyarázza. Voltaképp nem más ugyanis, mint a nemzetépítés projektumának összetevője. Az idevonható szövegek számára hálás értelmezési keretet kínálnak tehát a nacionalizmuselméletek: a szövegek olvasása során heurisztikus lehet mind a múlt század elejére visszanyúló, hagyományos – az „állam-nemzetet” és a „kultúr-nemzetet” szembeállító – nemzetfejlődési tipológia, mind a kortársi *mainstream* konstruktivista nacionalizmuselméletek kínálta paradigma.

Filozófiailag, másrészt, valamiféle eszközszerpet játszó bölcseletet látszik involválni. A kiindulópontja mindig az elmaradottság tudata: a hazai polgári nemzetfejlődés megkésettiségének, a szerves filozófiai kultúra hiányának érzete. A tervezet következő lépése a filozófiatörténeti hagyományanyag szelektív fölhasználásának javaslata: az elmaradottság fölszámolására eszerint csak bizonyos kiválasztott filozófiák alkalmasak. Az utolsó állomás pedig az önálló „nemzeti filozófia” megteremtésének programja: az elmaradottság kihívására végül is itt tehát az eredeti nemzeti bölcselet ad választ. Ez elasztikus gondolati formaként különböző nemzetfölfogások és filozófiafogalmak számára nyújthat keretet, a benne megfogalmazott bölcselet azonban minden esetben a nemzetépítést szolgáló, a nemzeti művelődés szervezőerejét jelentő gyakorlati filozófia lesz.

Történetileg, végül, a reformkortól és a neoabszolutizmus korától a századvégenszázadelőn át a két háború közötti korszakig ívelő vonulatot képez. A vonulat megnyilvánulásain a mondott bő évszázad mindhárom meghatározó gondolati mintája rajta hagyja a nyomát: a romantika, a pozitívizmus és a szellemtörténet. A romantika a reformkorban és a neoabszolutizmus korában – meghatározóan Hetényi János és Szontagh Gusztáv „egyezményes filozófiájában” –, a pozitívizmus a századvégén és a századelőn – mintáértékűen Böhm Károly „magyar filozófiai rendszerében” és Alexander Bernát intézményteremtő munkásságában –, a szellemtörténet pedig a két háború között – példászerűen Karácsony Sándor radikális reformpedagógiájában és Prohászka Lajos szellemtudományos típuselméletében.

„NEMZETI MŰVÉSZET”

Fülep esszéjének művészetfilozófiai kategóriahálója szigorú deduktív szerkezetet mutat. Mélyfilozófiai szinten a „lét” és a „levés” megkülönböztetésére, kultúrfilozófiai szinten az abszolút-időfölötti-esztétikai *versus* relatív-időbeli-történeti szembeállítására, esztétikai szinten végül a „közösség” és a „folytonosság” kategóriakettősére épül.

A „lét” és a „levés” megkülönböztetése tehát a háló legáltalánosabb, fundamentál-filozófiai distinkciója. Maga a „nemzeti művészeti” koncepciót kidolgozó szöveg is több helyen utal erre a bifurkációra: „az örök és az idő, a lét és a levés korrelációját” a „legvégsőnek” és a „legfőbbnek” nevezve (FÜLEP 1923, 18), amelynek „eredménye”, úgymond, a „historia” általában (FÜLEP 1923, 33). A kategóriapárost azonban a művészet-filozófus voltaképpen korábbi, az emlékezés esztétikai szerepét tematizáló, Croce intuíciofogalmát bíráló – egyébként doktori értekezéseként is szolgáló – tanulmányában dolgozza ki. Az a gondolatmenet a „lét ideájának” és a „levés ideájának” objektív idealista-platonista fogalmát állítja szembe egymással. „A lélek a lét ideáját is projiciálja a valóságba – olvassuk – ugyanúgy, mint a levését.” A „levés ideája” és a „lét ideája” az érvelésben hierarchiát képez: az utóbbi fölötte áll az előbbinek. A lélek, úgymond, a „levés ideájától fölemelkedik a lét ideájához, amennyiben a dolgokban megannyi individuumot (Én-t) lát, amelyekbe a levés mögé az önmagukkal való identitást projiciálja. A formálódás mögé a formát, az idő mögé az időnkívüliséget. Így eléje vág a végbe-menésnek, a világ históriájának, s az egészét magasabb rendű formában foglalja össze, egy körben, melyben kezdet és vég találkoznak: ezért a művészet mindig teljesen kielégít, nem kérjük, mi lesz tovább, mert a továbbnak lehetősége, az idő ki van zárva belőle. Ennek a formáló tevékenységnek objektíválódásai az ideák, a művészetben a formák, melyekben ítélet van kimondva a levés ideáján túl: implicite bennük van a gondolata annak, hogy a dolgok továbbra is olyanok lesznek s maradnak, amilyeneknek konstruáltuk s ismerjük őket, függetlenül az időtől és a változásoktól. Az ideák egyesítik magukban a lét és a levés momentumát, a valóságnak mindkét oldalát. A filozófiában a valóság a lét és levés ideájának kölcsönösségével, egymás determinálásával fejeződik ki, a művészetben azáltal, hogy míg a forma időn kívüli, tudomásulvételéhez ki kell terjeszkednie azt időben. A filozófiában dialektikusan, a művészetben érzékileg és szemléletileg” (FÜLEP 1995/1911, 150–151). Mint a gondolatmenetből kiolvasható, a metafizikus spiritualizmusnak ez az absztrakt kategóriahálója nem csupán a művészet bölcséletének alapjait képes megvetni: ennél átfogóbb – a művészet mellett a filozófiát, sőt a vallást is átfogó – szellemfilozófia megalkotására is alkalmasnak mutatkozik. A művészet mint metafizikai létező legitimitációját ebben az értelemben az teremti meg, hogy „az embernek a filozófia és a vallás világa mellett, az ideákon és az Egyen kívül szüksége van arra, hogy jelenségeket is szemlélhessen, anélkül, hogy ezért le kellene szállnia az érzékfölötti, spirituális világból. Az örök formáknak ezt a jelenségvilágát a művészet teremti meg az örök ideavilág mellé. Így egészíti ki a művészet a filozófiát és a vallást, s csak ebben a hármasságban válik teljessé az emberi szellem világa” (FÜLEP 1995/1911, 152). A metafizikai hármasság – a filozófia, vallás és művészet egysége –, meg kell említeni, a fiatal Fülep kutatási programjaként is értelmezhető (MAROSI 2007, 75).

A „lét ideájának” és a „levés ideájának” fundamentál-filozófiai megkülönböztetéséből a második, kultúrfilozófiai szinten egyfelől az „abszolút”, „időfölötti” és „esztétikai”, másfelől a „relatív”, „időbeli” és „történeti” szembeállítása következik. A „művészi alkotás helyzete” ugyanis, ahogy a „nemzeti művészet” koncepciójának a fogalmakat bevezető gondolatmenete fogalmaz, „csodálatosan paradox”. A műalkotás, úgymond, „önmagában befejezett, tökéletes és abszolút valami, mégis beletartozik a művészet nagy közösségébe, és csak benne válik érthetővé, hasonlóan a kor: művészete minden pillanatban célnál van, mert minden alkotása örök és időfeletti, mégis lemerül az idő sodró folyamába, minden pillanata más, mint az előző, s csak vele való összefüg-

gésben érthető” (FÜLEP 1923, 12–13). A művészet esztétikai autonómiájának és történeti természetének együttes fölfogása egyébként Fülep alapvető meggyőződése: a „nemzeti művészeti” koncepciót kidolgozó kötettel egy időben publikált, a „művészet és világnézet” viszonyát problematizáló esszében is változatlan formában találkozunk vele. „A művészet mint megvalósultság – olvassuk ott – magában megálló – önálló – világ, de történeti létesülése nem önkényes vagy minden rajta kívülállótól független: mint megvalósultság igenis megáll magában, de mint létesülés sohasem jár egyedül” (FÜLEP 1998/1923, 226–227). Mindez tehát, voltaképpen, az „örök idea időben való megvalósulásának”, az „esztétikai abszolút és a történelmi relatív korrelációjának” problémája. „A közösség nélkül” ugyanis „a művészet műtárgyak merő egymásmellettisége, az örök és az idő korrelációja nélkül a történelem egyes esetek merő egymásutánisága” (FÜLEP 1923, 13).

Az abszolút *versus* relatív, illetve az időfölötti *versus* időbeli bifurkációja ilyenformán végül a harmadik, esztétikai szinten a művészet „közösségének” és „folytonosságának” problémájához vezet el. A „puszta vagy tiszta történelemmel” szembeszegezett, „elvek szerint összefoglalt történelem” két alapfogalma eszerint „a művészetek közössége és folytonossága. Közösség a sok nemzetre, és folytonosság a korokra való szakadozottság dacára is” (FÜLEP 1923, 17). „Közösség” és „folytonosság”, mint a fejtegetést összefoglaló gondolat megfogalmazza, „egymást föltételező tagok: az első mintegy a jelen pillanata, megállítva és térben kiterjesztve, a másik a jelen pillanata, feloldva előre és hátra az időben. Az első a mindig célnál lévő, befejezett és tökéletes, a másik az örökké fejlődő, minden momentumát meghaladó művészet. Az első az egyetemesnek és nemzetinek, a másik az öröknek és fejlődőnek korrelációja. E két korreláció szintézise pedig adja a művészetek egyetemes történetét” (FÜLEP 1923, 35).

A „nemzet” problémája így, a „közösség” problémájának következtében kerül be tehát az érvelésbe. Ennek nyomán azután nem lesz meglepő, hogy a koncepció az „egyetemes” és a „nemzetit” nem egymás ellentétéként fogja föl: ellenkezőleg, ahogy többször idéztük is, szoros korrelációban ábrázolja. Fölfogásában tehát a „nemzeti filozófia” említett kontextusa szempontjából ez igen figyelemreméltó, a „nemzeti” nem az „egyetemestől” függetlenül vagy különösképp annak ellenében ragadható meg: éppenséggel csupán azzal közvetlen összefüggésben értelmezhető. A tétel argumentációja kettős jellegű: egyszerre támaszkodik művészettörténeti példákra és művészetfilozófiai megfontolásokra.

A művészettörténeti példák középpontjában a görög művészet esete áll. A fejtegetés érvelése, és ez megint csak méltó a figyelmünkre, nem valamiféle „nemzetkarakterológiai” spekuláción alapul: a görögség klasszikus voltának történetfilozófiai tételezéséhez kapcsolódik. A görög művészet eszerint nem csupán a „lét” és a „levés” korrelációjának – a művészi problémák állandósága és fejlődése kölcsönös összefüggésének – mintaszerű megvalósulásával szolgál: „egyetemes” és „nemzeti” egymástól való függésének paradigmaticus példáját is nyújtja. Ahogy az előbbinek, úgy az utóbbinak – „az egyetemes és nemzeti viszonylatának” – is a görögöknél kellett úgymond „teljessé válnia, s tőlük származnia, ránk öröklődnie” (FÜLEP 1923, 18). Az érvelés ugyanakkor a görög művészet egyetemességét köztudottnak nevezi, nemzeti jellegét ellenben igazolásra szorulónak ítéli. A görög művészet tehát, egyfelől, elismerten „[a] művészet egész történetében” a „legegyetemesebb”. „Alkotásai az időből kiemelkedve az idea általános érvényű megvalósulásaiaként állanak előttünk. Összességük pedig magának a műfaj ideájának megtestesülése” (FÜLEP 1923, 18).

„Ez a legegységesebb művészet egyúttal”, másfelől, érdekes módon a „legnemzetibb” is (FÜLEP 1923, 18). A fejtegetés a görög nép valóságának és normativitásának, valamint a görög művészeti ideálnak az adekvációjára épül. A görögség művészete a nép „szellemi és morális energiáinak megtestesülése”: forrása a nemzeti mitológia és a nemzeti atlétika – az „ideák szabad szellemvilágának ember-, faj-, korfeletti általánossága” az egyik, a „test anyagvilágának meghatározottsága” a másik oldalon (FÜLEP 1923, 19). A kettő ugyanakkor egymásba játszik. „Mert az örök idea megtestesülése a mihoszban lenyúlik a nemzetibe és a fajiba, s az isten görög atléta; a fajilag meghatározott emberforma pedig fölemelkedik az általánosba s örökbe, s a görög atléta isten. A görög istennek csak testivé kell egyénülnie, s a görög atlétának csak istenivé kell általánosulnia, hogy egyik is, másik is azonmód a szobor formai problémájának anyagává lehessen” (FÜLEP 1923, 19).

A görögségben, szól összegzésképpen az értékelés – látszólag paradox módon –, a „két felsőfok, legegységesebb és legnemzetibb, nemcsak hogy nem zárja ki, hanem kölcsönösen föltételezi egymást”: mindösszesen, a „korreláció két tagjának, az egyetemesnek és nemzetinek soha nem látott teljes egymást-födése ez” (FÜLEP 1923, 24). „[B]árhó, bármelyik ponton fogod meg a görög művészetet nemzeti oldalán, eljutsz a nemzetfelettihez és egyetemeshez, az ideálshoz és szimbolikushoz; és bárhol fogod meg egyetemes és ideális oldalán, eljutsz a nemzetihez és fajhoz” (FÜLEP 1923, 20). Mindez, történeti értelemben, azt jelenti, hogy a „művészet történetének van egy kora, amelyben egy nép csinálja a világművészetet, azt tudniillik, amelyből a világművészet in extenso ki fog nőni; vagy fordítva: amelyben a világművészet egyetlen nép művészete. A görögség küldetése nem erre vagy arra a műfajra, erre vagy arra a problémára szól, hanem az egész művészetre; ezért a legegységesebb. Ezt az egyetemes küldetést azonban nem népek közössége, hanem egyetlen nép kapta, azért a legnemzetibb. A görög művészet kicsiben és in intenso olyan, amilyen a világművészet nagyban, in extenso” (FÜLEP 1923, 24). A görög ilyenformán „a művészet történetének választott népe. A művészet egyetemes sorsa és végzete attól függött, hogy mennyire válik egy nép nemzeti sorsává és végzetévé” (FÜLEP 1923, 26). Ahogy a filozófia egyetemes története „mindmáig úgyszólván görög filozófiatörténet bővebb kiadásban”, úgy a művészet egyetemes történetének „alapfogalmi és problémái” hasonlóképp a görög művészettörténetre „utalnak vissza” (FÜLEP 1923, 25).

A művészetfilozófiai megfontolások a művészeti anyag és a művészi forma szembeállítására épülnek. Az egyetemes és a nemzeti szoros összekapcsolódását ilyenformán nem csupán a görögség példája igazolja: az „etnikai” értelemben fölfogott „nemzetinek” a művészeti anyaghoz történő hozzárendelése és a művészi formától történő eloldása is alátámasztja. A művészetbölcseleti argumentáció ugyanis határozott különbséget tesz a művészet anyaga és formája között. A különbségtétel egyben alá-fölrendeltséget megállapító értékítélet is: a beállítás a művészetet *par excellence* formának tekintve, minden tartalmi elemet a művészethez képest alacsonyabb rendű anyag kategóriájába sorol. A művészetben, úgymond, „minden »tartalmi anyag« csak oly mértékben fordulhat elő, amily mértékben »formává«, azaz művészetté vált”. „A művészet tartalma” ugyanis „éppen a »forma«, azaz ami művészetté lett benne” (FÜLEP 1923, 8). A fölfogás nyilvánvalóan határozott világnézeti értékválasztáson alapul, és a művészet autonómiájának sajátos értelmezéséhez vezet el. A világnézeti értékválasztás az idealizmus mellett – és a materializmus ellen – optál. A művészet anyagát kontingens és különös, formáját ellenben szükségszerű és egyetemes princípiumnak tekintve, a

princípiumok között nem korrelációt tételez tehát, hanem meghatározott alárendeltséget: az anyagi princípiumnak a szellemi princípium alá való rendelését. „A róluk szóló felfogás vagy elmélet ezért végső soron magában a világnézetben gyökerezik: vagy abban, amely az anyag elsőbbségét, vagy abban, amely a szellem elsőbbségét vagy szuverénitását vallja” (FÜLEP 1923, 21–22). A művészet autonómiájának sajátos értelmezése pedig a *l'art pour l'art* esztétikával szemben elismeri, ugyanakkor azonban csupán sajátképpen művészetté lényegítve ismeri el a művészetben kívüli tényezők szerepét. „A művészet autonómiája nem azt jelenti, hogy benne »csak művészet« (valami üres artisztikum) van, hanem azt, hogy mindennek, ami benne van (vallás, metafizika, etika stb.), művészetté kell átlényegülnie, s a művészet semmi mással nem helyettesíthető nyelvén szólnia” (FÜLEP 1923, 9).

Nos, a gondolatmenet beállításában a „nemzeti” fogalmában élesen el kell választanunk a „nemzeti-etnikai anyagot” a művészi formára vonatkozó „nemzeti küldetés-től”. Amit hagyományosan a művészet „nemzeti jellegének” szokás tekinteni, a koncepció számára nem egyéb alacsonyabb rendű, pusztán a művészet anyagát szolgáltató összetevőnél. Az efféle nemzeti összetevők – a fölsorolás szerint ilyenek a „kedély, temperamentum, életmód, éghajlat, környezet” – a művészethez tartozó „etnikai anyagot” képeznek ugyan, de maguk még nem azonosak a művészettel (FÜLEP 1923, 21). Fülep itt, ez újabb figyelemre méltó motívum, határozottan az elterjedt faji megközelítésekkel vitatkozva fogalmaz. „Nemzetivé tehát valamely művészetet nem témák (legalább nem a közkeletű értelemben véve) és nem bizonyos motívumok tesznek, amelyek már messziről elárulják faji eredetüket – általában a »fajtság« fogalmával itt nem sok világosságot lehet gyűjtani. Nagyon sokszor a »téma« nemzeti, de megoldása nem az (élet-genre-történeti képek stb.), s viszont: a téma nem nemzeti, de megoldása az” (FÜLEP 1923, 28). Következőleg, helytelen úton járnak a „művészetek nemzeti jellegének” azon „firtatói”, akik „megmaradnak az etnikai és néppszichológiai dolgok hánytorgatásánál”: valójában „az abszolút és univerzális művészi értékekben kellene és lehetne a nemzetit meglelniök” (FÜLEP 1923, 29). A művészetben a valóban nemzeti ugyanis nem az alacsonyabb rendű „etnikai anyag”: a magasabb rendű „formai probléma” megfogalmazása és megoldása. Ebben az értelemben a különböző nemzetek sajátos művészi küldetés hordozói: küldetésük a művészi „forma” nemzetileg is szükségképp univerzális fogalmára vonatkozik. A forma „[n]emzeti volta”, úgymond, „– az etnikai anyagtól függetlenül tekintve – nem lehet más, mint sajátos fölvetése és megoldása a forma problémájának, ahogy valamely nép művészetében látható; a formai problémának az a speciális volta, amelynek speciális megoldására éppen annak a népnek, és csak annak, volt küldetése” (FÜLEP 1923, 22). „Valamely nép művészi küldetése” tehát „valamely formai problémára szól, s ez a küldetés azért nemzeti, mert az illető probléma megoldása csak neki adatott meg; de szólhat annak a szorosabb problémának a megoldására is, hogy mi módon veszi fel az etnikai-nemzetit a művészi-univerzálisba, vagyis miként oldja meg az egyetemes és nemzeti korrelációjának kérdését a maga sajátos etnikai anyagán” (FÜLEP 1923, 23). A „nemzeti művészet” fülepi meghatározása mindezek nyomán a következőképp hangzik: „Nemzeti tehát: speciális nemzeti küldetés a művészet nagy egyetemén és teljességén belül a különös formának, vagy a különös nemzeti-etnikainak a különös formán keresztül egyetemesség tételére” (FÜLEP 1923, 23). A meghatározás megint újra aláhúzza az „egyetemes” és a „nemzeti” koncepcionális összekapcsolódását. „Ebben az értelemben igaz, hogy a művé-

szetben – élesen megkülönböztetve a művészi-nemzetit a merőben etnikai-nemzeti-től –, ami nemzeti, együttal egyetemes és viszont” (FÜLEP 1923, 23).

A „nemzeti-etnikai” és az „egyetemes-művészi” lehetséges összekapcsolódásai különítik el egymástól a „nemzeti művészet” különféle típusait. A koncepció vázolta tipológia három lehetséges megoldást körvonalaz. Az első esetben az egyetemes és „nemzeti-etnikai” tökéletes fedésben állnak egymással, a második esetben az egyetemes, úgymond, túléli a „nemzeti-etnikai” határain, a harmadik esetben végül viszont – az előzővel ellentétben – a „nemzeti-etnikai” mintegy alatta marad az egyetemes érvénynek. Az első esetben tehát a művészet „speciális formai problémája” „úgy oldódik meg, hogy megoldása közben a formába fölvéteik minden, ami a népben etnikai anyag van”, azaz „a formai probléma nem valami absztrakción demonstrálódik, hanem az etnikai adottságok anyagában ölt testet”: az így „létrejövő művészetben az egyetemesnek szférája teljesen fedi a nemzeti-etnikainak szféráját” (FÜLEP 1923, 22). A második esetben „a formába nem vétetik föl vagy nem egészen az etnikai adottságok anyaga”: itt „az egyetemes túléli” tehát „a nemzeti-etnikai határain”, a „nemzeti” pedig „csupán a formában, a megoldására szóló, valamely kiválasztott nemzetnek jutott küldetés sajátosságában” nyilvánul meg (FÜLEP 1923, 22). A harmadik esetben végül „a forma nem tud autonóm életre szert tenni, s nem tudja tiszta művészetté fölolvasztani mind az etnikai anyagot, amelyhez hozzányúlt”: itt „az etnikai-nemzeti” tehát „alatta marad az egyetemes érvénynek”, vagyis „alatta marad” a „művészinék” egyáltalán (FÜLEP 1923, 22–23).

A „közösség” fogalmát, ahogy említettük, a koncepcióban a „folytonosság” fogalma egészíti ki. Ahogy a „közösség” fogalma az „egyetemes” és a „különös” korrelációjára utal, a „folytonosság” fogalma az „örök” és a „fejlődő” korrelációját idézi föl. A „folytonosság” alapelve, úgymond, „azért fontos, mert csak belőle válik az állandónak és változónak viszonya értelmessé. Állandó nélkül nincs fejlődő, és viszont. Örök és fejlődő korrelatív fogalmak, mint egyetemes és különös” (FÜLEP 1923, 32). A „folytonosság” problémája az esztétikai abszolút és a történeti relatív kettősségére utal ilyenformán. A művészet tehát, egyfelől, esztétikailag, az abszolútát testesíti meg: „mindig célnál van, befejezett és tökéletes” (FÜLEP 1923, 33), másfelől, történetileg, relatíve fejlődést mutat: „[a]mit egyszer fölfedeztek, probléma, amit megoldottak, többé ki nem vezett belőle, minden kor és minden művész ott folytatta, ahol az elődje elhagyta” (FÜLEP 1923, 33). „A művészet története nem egyes esetek, elszigetelt akcidenziák merő egymásutánja tetszés szerint forgatható sorrendben: története szubsztanciákban megy végbe, s ezek az ő problémái” (FÜLEP 1923, 33). A fogalmi hálóban a „folytonosság” érvényesülésének, a „közösség” érvényesüléséhez hasonlóan, egyetlen paradigmikus művészettörténeti példája van: a görög művészet. A görög művészet, a gondolatmenet megfogalmazása szerint, ebben az értelemben nem csupán „mikrokosmos”: „mikrogenesis” is. A görög példa, úgymond, „[h]at-hétszáz éve szakadatlan összefüggésben és fejlődésben mutatja a problémák életét, oly szervesen és áttekinthetően, mint soha azelőtt és azután. Ha az első szempontból a világművészet mikrokosmosa, a másodikkól a világművészet történetének mikrogenesise. Ránk nézve ő nemcsak az egyetemes és nemzeti korrelációjának, hanem a történeti folytonosságnak is kezdete és örök mintaképe. Mikrokosmosában benne vannak az európai közösség művészi problémái, nemcsak ideális együttességben, hanem reális egymásra következésben és fejlődésben, nemcsak keresztmetszetben, hanem az időbeli sorrend hosszmetészetében” (FÜLEP 1923, 34).

A művészetfilozófiai kategóriaháló és a művészettörténeti példa a koncepcióban megint összetetallokozik tehát. „Közösség” és „folytonosság”: a teóriában a művészet-történet bölcséleti megértése egymást kiegészítő és egymással kompatibilis alapelvének bizonyul. A művészet fenoménjét a „közösség” fogalma segítségével mintegy a térben, a „folytonosság” fogalma révén pedig az időben vagyunk képesek szemügyre venni. „[L]átjuk, hogy közösség és folytonosság egymást föltételező tagok: az első mintegy a jelen pillanata megállítva, és a térben kiterjesztve, a másik a jelen pillanata feloldva, előre és hátra az időben. Az első a mindig célnál levő, befejezett és tökéletes, a másik az örökké fejlődő, minden momentumát meghaladó művészet. Az első az egyetemesnek és nemzetinek, a másik az öröknek és fejlődőnek korrelációja. E két korreláció szintézise pedig adja a művészetek egyetemes történetét” (FÜLEP 1923, 34–35).

KÖVETKEZTETÉSEK

Térjünk vissza végül a „nemzeti filozófia” gondolatához. Ha – mint előfeltételeztük – nem értelmetlen vállalkozás a vonulat fényében újraolvasni Fülep *Magyar művészetét*, nos, akkor föltehető a kérdés: mi jellemzi hát a „nemzeti művészetet” a „nemzeti filozófia” vonulatának kontextusában? A fülepi teória helyét rögzítendő, ahogy a gondolatmenet megfelelő pontjain röviden már jeleztük, három ilyen jellemvonás fogalmazható meg: nemzetkarakterológiájának hiánya, nemzetfelfogásának nyitottsága és a rasszista értelmezések fölött gyakorolt határozott kritikája.

A „nemzeti művészet” fülepi teóriájában tehát, egyrészt, semmilyen konstruktív szerepet nem játszik a nemzetkarakterológia: az a tudásterület tehát, amely a „nemzeti filozófia” különféle megoldásainak egyébként általában a közös alapját képezi. Noha az esszékötet előszava a vállalkozás nemzetkarakterológiai jelentőségét emeli ki, a tanulmányciklus valójában karakterológiai szempontoktól független, sajátképpen művészetfilozófiai fogalmi hálóval dolgozik. Az előszó szerint, úgymond, az olvasó „a művészetben a nemzeti karakter kérdésének fölvetését” találja meg a kötetben, illetve „utalást a történetfilozófiai útra és módszerre, melyen e kérdés eredményesen oldható meg” (FÜLEP 1923. 6). Maguk az érdemi gondolatmenetek ehhez képest viszont semmilyen tekintetben nem támaszkodnak a karakterológiára: a „magyar művészetről” úgy olvasunk tehát, hogy a fejtegetések során egyáltalán nem kerülnek elő a magyarságra vonatkozó, hagyományos autosztereotípiák és heterosztereotípiák, ahogy a többi „faji-nemzeti művészet” említése alkalmával sem tűnnek föl a nemzetkarakterológia tradicionális toposzai. A fülepi teória tehát úgy lesz beilleszthető a magyar bölcséletben megnyilvánuló „nemzeti filozófiai” toposz történetébe, hogy megalkotója nem szán konstruktív szerepet benne a – toposzt megképző elméleteknek egyébként rendre alapjául szolgáló – nemzetkarakterológiának.

A fülepi „nemzeti művészet” elmélete, másrészt, a nemzet nyitott felfogására épül. Kategóriahálójában, említettük, „nemzeti” és „egyetemes” nem egymástól függetlenül vagy különösen nem egymás ellenében megfogalmazható entitások, hanem értelmüket éppenséggel csak egymásra vonatkoztatva elnyerni képes jelenségek. A „nemzet” nyitottságának vagy zártságának kérdésében – közelebről: a „nemzeti kultúra” receptív jellegének vagy autochton természetének alternatívájában – Fülep tehát határozottan az előbbi mellett és az utóbbi ellen foglal állást. A „nemzeti művészet” ismeretett elméletében a nemzet természeténél fogva nyitott közösség, a „nemzeti kultúra” pedig fogalmilag receptív természetű jelenség. Az elmélet beállításában a „magyar

művészet” története nem valamiféle sajátosan „magyar” jelleg, hanem az egyetemes-európai „művészet” felől ragadható meg. Ahogy az első mottóinkban szereplő gondolatmenet fogalmazza: a „magyar művészet” természeténél fogva az „európai művészet” közösségének része, a „külföldi áramlatokkal” való összefonódottsága pedig már a „speciálisan” „magyar művészet” fogalmát is egészen problematikussá teszi. Nem nehéz észrevenni: az a felfogásmód munkál már itt is, ami majd az esszékötet publikálása után jó tíz évvel írott híres vitacikkben – a bezárkózó nacionalizmus „nemzeti öncélúságának” az egész magyar eszmetörténetet tekintve is kiemelkedő bírálatában – nyeri el meghatározó formáját (FÜLEP 1976b/1934).

A „nemzeti művészet” fülepi teóriája, harmadrészt végül, a rasszista fölfogások határozott kritikájával tűnik ki. A „nemzeti filozófia” diskurzust mind a pozitívizmus korszakában – a régi nemzetkarakterológiát tipikusan szociáldarwinista érvelésekkel modernizálva –, mind a két háború közötti korszakban – a hagyományos kultúrnacionalizmust jellegzetesen „etnokulturális” beszédmóddá alakítva (TRENCSÉNYI 2004) – gyakran a rasszizmus jellemzi. A rasszizmusok – minden társadalmi-kulturális jelenséget közvetlenül természeti tényezőkből levezető – biologizmusa Füleptől viszont nyilvánvalóan idegen kell maradjon. A művészetfilozófust mind filozófiai meggyőződése, mind esztétikai elmélete a rasszizmus kritikusává teszi. Filozófiailag tekintve, a naturalista-fajelméleti megközelítések bírálatának alapja egyértelműen az idealizmus: a szellemi-formai princípiumot a materiális/anyagi princípium fölé helyező teoretikus szükségképp a naturalista fajelméletekkel szemben is állást foglal. Az esztétikai elméletben mind ebből a „művészi forma” és a „művészeti anyag” szembeállítás következik: az, hogy kategóriahálóban az előbbi az utóbbi fölé kerül. A teória fogalmaiban a *par excellence* „nemzeti” nem az alacsonyrendű anyag felől ragadható meg: szükségképp a magasrendű forma ad rá magyarázatot.

A „fajtság” fogalmával Fülep „nemzeti művészetében”, mint olvastuk, valóban „nemsok világoosságot lehet gyűjtani”.

IRODALOM

- FÜLEP Lajos 1923. *Magyar művészet*. Budapest: Athenaeum. (Gondolat és Írás 2.)
- FÜLEP Lajos 1976a/1970. Előszó a Magyar művészet második kiadásához. In Fülepe Lajos: *Művészet és világnézet: Cikkék, tanulmányok, 1920–1970*. Szerk.: Tímár Árpád. Budapest: Magvető, 388–396.
- FÜLEP Lajos 1976b/1934. Nemzeti öncélúság. In Fülepe Lajos: *Művészet és világnézet: Cikkék, tanulmányok, 1920–1970*. Szerk.: Tímár Árpád. Budapest: Magvető, 153–184.
- FÜLEP Lajos 1995/1911. Az emlékezés a művészi alkotásban. In Fülepe Lajos: *Egybegyűjtött írások: II. Cikkék, tanulmányok, 1909–1916*. Szerk.: Tímár Árpád. Budapest: MTA Művészettörténeti Kutató Intézet, 124–153.
- FÜLEP Lajos 1998/1923. Művészet és világnézet. In Fülepe Lajos: *Egybegyűjtött írások: III. Cikkék, tanulmányok, 1917–1930*. Szerk.: Tímár Árpád. Budapest: MTA Művészettörténeti Kutató Intézet, 225–256.
- MAROSI Ernő 2007. Európai művészet és magyar művészet: 1923. Fülepe Lajos: *Magyar művészet. In A magyar irodalom története: 1920-tól napjainkig*. Főszerk.: Szegedy-Maszák Mihály. Budapest: Gondolat, 69–83.
- PERECZ László 2002. Változatok a magyar filozófiára: A „nemzeti filozófia” toposza a magyar filozófiatörténetben. *Magyar Tudomány* 9, 1242–1251.
- PERECZ László 2006. Nemzet és filozófia: Kérdések a magyar „nemzeti filozófiáról”. *Debreceni Disputa* 7–8, 113–117.
- PERECZ László 2008. *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”*. Budapest: Argumentum–Bibó István Szellemi Műhely. (Eszmetörténeti Könyvtár 7.)
- TRENCSENYI Balázs 2004. A történelem rémülete: Eszmetörténeti vázlat a két világháború közötti kelet-európai nemzetkarakterológiai vitákról. In *A szabadság értelme – az értelem szabadsága: Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*. Szerk.: Dénes Iván Zoltán. Budapest: Argumentum, 299–324.

Pléh Csaba

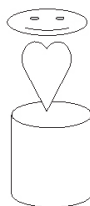

[Vissza a tartalomhoz](#)

A számítógép szerepe a modern pszichológiában

Tanulmányomban azt szeretném megmutatni, hogyan kapcsolódik a számítógép sikere a modern pszichológiában a *reprezentáció* kulcsfogalmához. Hogyan alakult ki az 1960-as évektől fokozatosan a testetlen szimbólumkezelés eszméje, az a gondolat, hogy a gondolatot formai keretekben jellemezve, a számítógépekben használthoz hasonló módon értelmezhetőek a pszichológiai folyamatok is. Példákat is mutatok erre, elsősorban az emlékezetre és a nyelvfeldolgozásra vonatkozóan, majd arra szeretnék rámutatni, hogy az utóbbi húsz évben hogyan változott meg ez a kezdeti naiv hit.

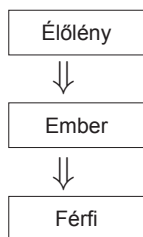
A KOGNITÍV TUDOMÁNY MINT A REPRESENTÁCIÓ TUDOMÁNYA

A XX. század második felének nagy gondolata egy XIX. század végi, s eredetileg késő középkori eszme, az *intencionális reprezentáció* gondolatának felújítása. A kognitív tudomány, ennek az eszmének az intézményes letéteményese úgy jelenik meg, mint a *valamire irányuló modellálás kutatása az emberi fejben*. Arra kíváncsi, hogy milyen modelleket alakítunk ki a külvilágról és egymásról, s hogy ezeknek a modelleknek milyen belső szerveződésük van. Egyszerű illusztratív példa: miben térnek el a térről alkotott modelljeink a nyelvről alkotottakétól? Nézzük meg az 1. ábrát! Az ezt a helyzetet leíró kijelentések között a téri reprezentáció sajátos, mintegy „ingyen megkapott” összefüggéseket teremt. Abból a viszonyból, hogy *a szív a henger felett van*. *A smiley a szíve felett van*, a téri viszonyok tranzitivitása alapján következik, hogy *a smiley a henger felett van*.



I. ábra. Egyszerű tranzitív téri viszonyok

A reprezentációs rendszer belső törvényeiből – éppen rendszerszerűségéből – fakadó más típusú nyereségek jelennek meg a nyelvi szemantika alapján. Ha tudom, hogy *Muzava férfi*, akkor a nyelvi szemantika alá-fölrendelési elvei alapján azt is tudom, hogy *Muzava ember*. A terminusok viszonya mögött ugyanis áll egy sajátos, a 2. ábrán látható hierarchikus rend.



2. ábra. Egyszerű szemantikus hierarchia

Hasonló, a nyelvi szemantikából „ingyen kapott” viszony jelenik meg a melléknevek tranzitív viszonyaiban is. *Mari okosabb, mint Feri. Józsi butább, mint Feri.* Ezekből következik, hogy *Mari okosabb, mint Józsi.*

A reprezentációs gondolatmenetnek két fontos pillére van a mai kognitív kutatásban:

a) A reprezentációk belső rendszert alkotnak.

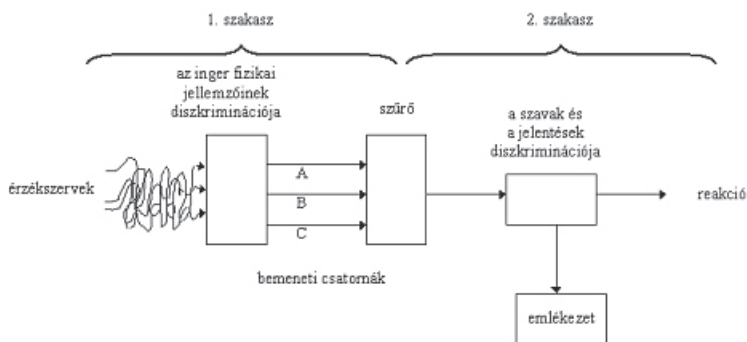
b) A reprezentációk a világ rendjéből képviselnek valamit a reprezentáció hordozója, használója számára.

Azt is mondhatnánk, hogy mindez szinte a klasszikus retorika, Quintilianus fogalomrendszerét újítja fel modern köntösben. Quintilianus számára a jelek képviseltek valamit valaki számára. „Jel az, amikor valami helyett áll valaki számára” / „Aliquid stat pro aliquo” (lásd erről PLÉH 1998c). Az új felfogásban a reprezentációk képviselnek valamit (pl. a külvilág rendjét) valakik, a használók számára, valamilyen céllal. A reprezentációk az ingerhelyzettől való függetlenedés világában jelennek meg. Olyan rendszerek, amelyek sokkal távolabb vannak a bemenettől, mint például az egyszerű ingernyomok. Az 1. táblázat mutatja a reprezentációfogalom elhelyezését a viselkedés meghatározottságaiban.

I. táblázat: Az eltérő bonyolultságú viselkedés-meghatározottságok (PLÉH 1998b, II9. nyomán)

Elv	Jelleg	Folyamat	Hajlékony-ság	Determinált-ság	Organizáció
S-R	egyedi hatás	nyílt válasz	fix	determinált	biológiai
Emlékek	késleltetés	hatás nyoma	hajlékony	valószínűség	képzet
„Reprezentáció”	leválás a helyzetről	modell	hajlékony	determinált és leváló	propozíció, séma, kép
Rendszer	átfogó kontextus	elmélet rávitel	beállítandó	is-is	elmélet

A modern korban, az 1960-as évektől ennek a reprezentációs szemléletnek jellegzetes affinitása jelenik meg a propozicionális szerveződés gondolatával, s azzal a hittel, hogy miként a gépek is, az emberi megismerés is egy egységes információfeldolgozó rendszer keretében képzelhető el. Olyan hit ez, amely szerint a gondolati reprezentációk fokozatosan kibontakozva, logikai szerveződésűek. E logikai szerveződés önkéntelenül, de szándékosan is kapcsolatba került akkoriban, az 1960-as, 1970-es években a köznapjainkba is betüremkedő egységes információfeldolgozó rendszerekkel, az első számítógéprendszerekkel. Olyan minta alakult ki, amelyet a 3. ábrán figyelhetünk meg.



3. ábra. Donald Broadbent (1958) felfogása az emberi megismerés információfeldolgozó paradigmájáról

A gondolati mintázatok világában itt fontos észrevennünk, hogy alapvetően analógiát talál ez a felfogás a gépi gondolkodásmód és az ember között. A sokféle bonyolult átalakulás legfontosabb párhuzama az ember és a gép között, hogy a gép és az ember is *szimbólumból szimbólumot csinál*. A 2. táblázat ennek a gondolatmenetnek a lényeges ember-gép analógiáit foglalja össze.

2. táblázat. A klasszikus kognitívizmus elképzelései a kognitív architektúráról (PLÉH 1998b, 64.)

A megismerés jellemezhető szimbólumok soklépcsős átkódolási folyamataként.
Az (emberi és a gépi) információfeldolgozás szekvenciálisan, lineárisan működik.
Megismerésünknek egyetlen aktív feldolgozó középpontja van. (Ez felel meg a hagyományos karteziánus tudat egységének, s a gépben az egyetlen CPU-nak.)
A feldolgozás során minden feladatot egyetlen közös nyelvre fordítunk le.
A feldolgozásban viszonylag kicsiny kapacitású operatív táruk és ehhez képest óriási kapacitású háttértáruk működnek együtt. A háttértárakban vannak tudásaink, az operatív tárukban pedig az aktivált tudások és a beérkező anyagok.

Az így elképzelt fizikai szimbólumrendszerek végső műveletei igen kisszámúak, ahogy Newell (1980) maga felsorolja, tíz végső művelettel jellemezni tudjuk az emberi megismerésben és a gépi működésben előforduló mindenféle megismerési mozzanatot. Olyan általános műveletekre kell itt gondolni, ahogy Newell (1980) kifejtette, mint:

MÁSOLJ
 OLVASS
 CSINÁLD
 RENDELJ HOZZÁ ÉRTÉKET
 ÍRD BE
 ÍRD ÁT

Ez a paradigma egyneműnek tekinti az emberi gondolkodást. Közös mozzanatokat keres a színelismerés, a társak ijesztgetése és a történetmegértés között. Minden megismerést szimbólumok, belső leképezések átalakításaként képzel el. Egy szám felismerése során először egy vizuális mintát elemzünk vízszintes sávok és függőleges tengelyek között, hogy azután kialakuljon a 7-nek megfelelő mintázat, s a fejünkben azután ezt kapcsoljuk össze a hetes fogalmával. Ez a folyamat az 1960-as évek felfogása szerint szekvenciálisan rendezve menne végbe. Ráadásul a kognitív kutatás számára van egy további ember-gép analógia is. A gépre megfogalmazva foglalkozhatunk a szoftver, a program kérdésével, anélkül, hogy azt is elemeznénk, hogyan is valósítja meg a gép, vagyis eltekinthetünk a hardvertől. Hasonló módon az emberre nézve is a végbemenő folyamatok elemzése során, hangzik a kognitív kutatás klasszikus szemléletének hite, eltekinthetünk a hordozó rendszerektől, a megismerés neurobiológiájától. A kogníció világa testetlenül, mint szimbólumátalakítás is értelmezhető. Ennek legrészletesebb példája Chomsky (1975, 1980) nyelvfelfogása és David Marr (1982, Kovács 1991) elképzelése a komputációs látás elméletről.

E gondolatmenet a számítógépek és az emberi gondolkodás viszonyáról megfogalmazott három lehetséges felfogásban jelent meg, ahogy azt a 3. táblázat összegzi. Fontos kiemelni, hogy ez a három felfogás, mint azt számos esztétörténet kimutatja, nemcsak a számítógépek és a pszichológia, hanem általánosabban, minden gépi gondolatmenet és a kulturális gondolkodás összefüggésére érvényes.

3. táblázat. Három felfogás a gépek szerepéről

Koncepció	Determináció iránya	Példa (tudományos, köznapi)
Gépi determinista	A számítógép átalakítja életünket	Tomográfia, látáskutatás, úrhajózás Gépirás, helyfoglalás, számlák
Metaforikus	A számítógép alakítja metaforáinkat	Idegrendszer s elme mint komputer Pontok vagyunk egy hálózatban
Instrumentális	A komputer magát a gondolkodást képviseli	Erős mesterséges intelligencia Szövegszerkesztő, WEB-keresés

A gondolkodás világára nézve a harmadik, az instrumentalista felfogás szinte Paul Valéry (1977, 110) jelszavát ismétli meg, aki szerint „*belső életünk – fordítások végtelen sorozata*”. A gondolkodás során, akárcsak a gépekben, fordítások egymásutánja figyelhető meg, ahol a végső lépés a gépi kódnak megfeleltethető „beégetett” Gondolat Nyelve a nyelv, a gondolkodás genetikailag adott propozicionális rendszere, mint azt legvilágosabban Jerry Fodor (1968, 1975) megfogalmazza, egyben kifejtve ennek pszichológiai értelmezését is: „*Elképzelhetünk [...] egy olyan lélektant, amely szerint az igen komplex megismerő folyamatok szimbólumok elemi manipulációból épülne*” (FODOR 1996, 85).

Miként Neumann János a matematikai gépekről szóló írásában, már akkor, az ötvenes években kifejti, egy gépi architektúra öt egységből áll. A pszichológusok úgy gondolják, hogy ez igaz az emberi architektúrára is.

Ez az öt egység:

1. Tároló
2. Aritmetikai egység
3. Vezérlőegység
4. Bemenőegység
5. Kimenőegység

A pszichológiai értelmezésben az 1. a hosszú távú emlékezetnek, a 2. a gondolkodás propozicionális folyamatainak, a 3. a műveleti emlékezetnek, illetve a későbbi felfogásokban, pl. a mai felfogásokban a végrehajtó működéseknek, a 4. az érzékelés folyamatainak, s az 5. a mozgásszerveződésnek felel meg.

Mindezek révén kialakult egy olyan felfogás, amelyet Chomsky (1975), Jerry Fodor (1975, 1996) s mások az elme szintaktikai elképzeléseként jellemeznek.

Ennek alaptézisei, hogy:

(1) *Gondolataink szerkezeteket alkotnak*, a jelek és a műveletek struktúrafüggőek. Műveleteink szerkezeteken érvényesülnek, pl. mondszerkezeten vagy egy tárgyfelületen, s nem pusztán önmagukban tekintett elemek listáján.

(2) *A jelek elrendezéséből, szintaxisából x-szel egy lehetséges kijelentés kalkulus következik*. A gondolkodásnak jellegzetes logikája van (FODOR 1996).

Ez a gondolati logika olyan bennefoglalási viszonyokat tükröz, amelyek az idegrendszer oksági viszonyai által jönnek létre, de attól függetlenek. Ha azt mondom, hogy: *a pesti férfiak mind lusták. Feri is pesti férfi*, akkor ebből a két kijelentésből nem oksági, hanem logikai következtetési viszonyként következik, hogy: *tehát Feri is lusta*. Hasonló módon, ha azt mondom: *a váza a fényképen van, a fénykép az asztalon van*, akkor a téri reprezentáció szintaktikai rendszeréből következik, hogy a váza is az asztalon van.

Az emberi feldolgozás és a számítógép közötti viszonyra vonatkozóan azonban Neumann János már igen korán kihívó kérdéseket is felvetett. Angolul, posztumusz, 1958-ban, magyarul pedig 1964-ben megjelent munkájában már szó esett arról, hogy milyen eltérések (diszanalógiák) vannak számítógépek és emberek között.

1. *Elemek nagysága*. A gép elemei, pl. a rádiócsövek még nagyon nagyok voltak, ehhez képest a neuronok nagyon kicsik. Ma a nagyságrend talán éppen fordítva fogalmazódik meg a nanotechnológia révén.

2. *Az idegrendszer elemeinek, a neuronoknak a működése bonyolultabb, mint a fizikai végső rendszerek elemeinek működése*. Ez mindmáig igaz. Az egyes neuronokon belül folyó komputáció bonyolultabb lehet, mint a tiszta összegzés, amelyet egy elméleti rádiócső elvégez.

3. *Az idegrendszer igen gyakran követ párhuzamos feldolgozási elveket*. Ez nem volt érvényes a Neumann-architektúrájú számítógépekre. Ma úgy látjuk, hogy megismerési folyamataink masszív párhuzamos működések következményei.

4. *A gépek determinisztikusak, az idegrendszer viszont statisztikus*. Tudunk statisztikus gépeket is készíteni, azonban az alapgondolat igaz, az idegrendszer statisztikus módszerekkel jut el az abszolút szabályokhoz is. A mai kognitív kutatásban virágzó

statisztikai tanulásméleti felfogások ezt a statisztikai, közelítő jelleget próbálják meg visszaadni átfogó modellekben.

5. *A gépekben többnyire digitális szervezőelvek működnek, az idegrendszerben feltehetően vannak analóg folyamatok is.* Ez valóban alapvető különbség. Neumann számára még a XX. század közepi alaklélektani ihletés révén került előtérbe az analóg folyamatok elképzelése. Ma azonban számos módon tükrözzük ezt, mint pl. Vizi E. Szilveszter elméletében a nem szinaptikus átvitelről (VIZI, KISS és LENDVAI, 2004).

AZ EMBER-GÉP ANALÓGIA ÉS A TURING-PRÓBA SZINTJEI

Turing 1950-ben megfogalmazott ekvivalenciaelvét ma már sokkal komplexebben látjuk. Turing elve az volt, hogy egy gép és egy ember között akkor lesz egyenértékűség, ha egy feltételezett szobában az emberi megítélő nem tud különbséget tenni a géptől vagy az embertől jövő bemenetek között. Ma ezt neveznénk viselkedéses adekvátság-nak. Ha megnézzük a szinteket Hernád István (HERNÁD, 2000) nyomán, ma már négy szintet különböztethetünk meg.

1. *Viselkedéses adekvátság.* A gép ugyanaz, mint az ember, például $6 \times 7 = 42$ kiszámításakor a gép is ugyanerre az eredményre jut. Ez felelne meg a mesterségesintelligencia-kutatásban a gyenge MI álláspontjának. Fontos ebben, hogy a gép ugyanarra képes, mint az ember, de nem fontos, hogy hogyan csinálta meg. Érdekes módon a mai nyelvtechnológia nagy eredményei többnyire ilyen módszereket használnak.

2. *Ugyanolyan algoritmusokat használnak.* Ahhoz, hogy ezt el tudjuk dönteni, ahhoz tökéletesen kellene tudnunk, hogy az ember milyen algoritmusokat használ például egy szó felismerése során. Vajon, amikor eldönti, hogy a *lót* nem helyes szó, akkor egy listából keresi ki, hogy létezik-e a *lót* szó, avagy egy szabály révén, amely a *v* tövűeknél beilleszti a *v*-t a tárgyesetben, s ebből tudná, hogy *lovát*. Tehát ahhoz, hogy eldöntsük, hogy ebből a szempontból adekvát-e, ahhoz tudnunk kell, hogy az ember listaalapú algoritmussal, avagy szabályalapú algoritmussal működik-e.

3. *Ugyanolyan fizikai rendszerben valósítja meg.* Képzelnünk el egy olyan rendszert, amely a szilikonchipeket ugyanúgy működteti, mint mi a neuronokat! Elég tudományos fantasztikusan hangzik, de nem lehetetlen.

4. *Ugyanúgy érez.* Ez érhető el Hernád szerint a legnehezebben. Ez valójában a qualia problémája, a gépeknek vajon lesz-e ugyanúgy élményminőségük, mint az embernek.

AZ INTERPRETÁLT MEGISMERÉS MAI VILÁGA

Az utóbbi három évtizedben az egyszerű analógia a számítógépek működése és az emberi gondolkodás között kicsit átalakult. Az átalakulás a feltételezett folyamatokat is érinti. Míg a klasszikus felfogás a megismerést egységesnek és szimbolikusnak képzelte el, valamint testetlenül kezeli, a mai felfogások sokkal több variabilitást engednek meg. A mai felfogásban a színelismerés és az emberi szándékfelismerés világa például eltérő szerveződési elveket követő rendszerekhez tartozik. Alapvetőnek tartjuk annak a megkülönböztetésnek a további kibontását, amit Dennett (1969) a személyes és a személy alatti (*personal and sub-personal*) megközelítés kettősségének nevezett. Dennett számára ez a mentális tartalmak – gondolatok, érzések, kijelentések s hasonlók – személyes világa és az ezt megvalósító idegrendszeri világ közötti kettős-

séget jelentette. Mára összetettebbé vált a helyzet. Valójában a megismerés világának három kutatási szintje alakult ki, mint a 4. táblázat összefoglalja.

4. táblázat. A megismeréskutatás három szintje

Szint	Kognitív jellemzők	Idői sáv	Megvalósítói kategória	Alapja
Szelf alatti	nem tudatos	500 ms alatt	neurális hálók	neurális evolált rendszer
Szelf szintű	tudatos (lehet)	800 ms – évek	személy	agyi integráció
Szelf feletti	nem tudatos–tudatos	Sec – évek	társas kapcsolatok	interakció, evolúciós alapon

Mai felfogásunkban a személy alatti szint sem csupán neurobiológia, idetartoznak a nagyon gyors, nem tudatos mentális folyamatok is. Mára igen fontosnak tartjuk, hogy Hofstadter (2000) nyomán megkülönböztessük a nagyon gyors, a szimbólumhasználat előtti vagy időben tekintve az alatti és a lassabb szimbolikus folyamatokat. Ugyanilyen fontos új mozzanat a gépies ihletés tekintetében, hogy fontosnak tartjuk a készségi szerveződést is a gondolati reprezentáció mellett, és mindezt a testre vonatkoztatjuk.

A HÁLÓZATI GONDOLATOK A MEGISMERÉSKUTATÁSBAN

Ennek az átalakulásnak egy különleges, az ember és a számítógép viszonyát illető vonatkozása a konnekcionista modellek megjelenése. Már Neumann János is megfogalmazta az automaták általános logikai elméletében. „Minden, amit kimerítően és egyértelműen szavakba lehet foglalni – alkalmas véges neurális hálózattal realizálódni” (NEUMANN 1964, 86). A konnekcionista felfogás igen határozottan előtérbe állítja ezt a neumann gondolatot, amely a pszichológiában Donald Hebb (1949, 1975) munkáiban is felmerült. Miközben előtérbe állítja, a régmúltba megy vissza (PLÉH 1992, 1997). Már Thorndike 1920 táján megfogalmazta azt az elvet, hogy minden tanulás valójában kapcsolatképzés. Az 1930-as években pedig Guthrie magát a konnekcionizmus kifejezést is használja. A formális modelleket 1940-ben Clark Hull fejt ki (magyarul HULL 1952/2004). Szerinte a tanulás alapját képező kapcsolaterősség növekedésére egy igen egyszerű képlet adható:

$${}_sH_R = 1 - 10^{-0,00306 N},$$

ahol N a megerősítések száma.

Hull ihletéséből kiindulva az 1950-es években pedig megjelentek az első formális és gépi tanulási elméletek például Estes (1950) és mások munkáiban, melyeket klaszikus szöveggel mutat be a Luce, Bush és Galanter (1963) szerkesztette matematikai pszichológiai kézikönyv.

A konnekcionista modellek idegrendszeri metateóriájának azonban közvetlen előzményei is voltak. Az egyrétegű perceptron modellek, amelyek az elméleti sejtek izgalmaival próbálták a McCulloch–Pitts-modellnek (1943) megfelelően értelmezni a felismerési folyamatokat. (Erről a kapcsolatról lásd ÉRDI 1998 és DUPUY 2009.) A XX. század utolsó két évtizedének konnekcionista neuronháló-modelljei tisztában vannak McCulloch és Pitts jelentőségével, ugyanakkor azt mutatják meg, hogy az ezt

az eszmét használó „egyrétegű perceptron” jogosan bírált elméleti hiányossága az volt, hogy nem tételeztek fel rejtett rétegeket, pusztán az inputtal és az outputtal közvetlen kapcsolatban lévő neuronális masinériát gondoltak el. A pszichológiában pedig megjelentek a címkézett hálózatelméletek, melyekben a hálózatban a gráfok élei hordozzák a viszonyt, például alárendelés, ellentét s hasonló, például Collins és Quilian (1968) munkájában, és számos, a kísérleti részleteket is illető vita uralta az 1970–1990-es évek pszichológiáját a párhuzamos és szekvenciális modellek viszonyáról. Meddig érvényes például a párhuzamosság: csak a korai feldolgozásban, hangzott a klasszikus érv. (A vitákról lásd CZIGLER 2005 beszámolóját.)

A konnekcionista felfogás alap gondolata kettős. A korabeli címkézett hálózati elképzelésekkel szemben címkézetlen hálózatokat hirdet. A párhuzamos-szekvenciális váltással szemben pedig mindenütt párhuzamosságot feltételez. Számára – legalábbis radikális képviselőinél – nincsen szubszimbolikus-szimbolikus váltás. Semmi sincs, csak elemek (egységek), s ezek együttes izgalmon alapuló kapcsolatai.

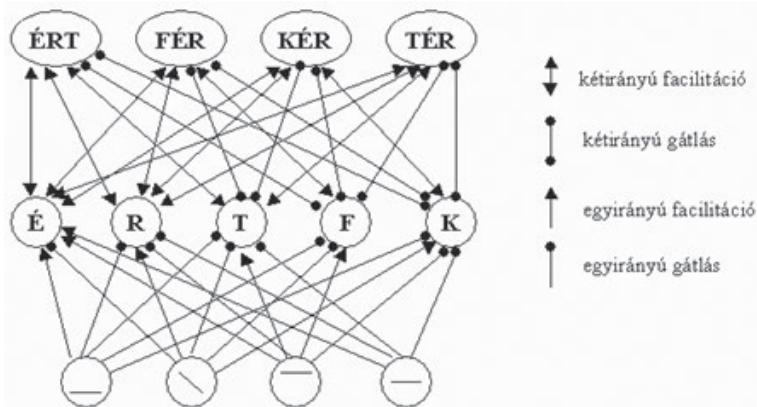
A hálózatok a kis mikrotulajdonságokat képviselő elmélet szerint neuronokból állnak, melyek együttes párhuzamos tevékenysége valósítja meg a teljesítményeket. Az észlelési feldolgozás, s így a megértés is, valójában az aktiváció időbeli kibontakozása. Minden aktiválás egyben a hálózaton belüli kapcsolatok, a súlyok változását eredményezi. Nincsen külön modell az észlelésre és tanulásra-émlékezésre. S nincsenek különválasztva olyan folyamatok, amelyek teljesen alulról felfelé, s amelyek felülről lefelé irányuló információáramlásra alapulnának. Mindig teljes kölcsönhatás van a hálózat minden szintje között.

- A reprezentációk a konnekcionista modellekben aktivitási mintázatok a hálózat egységein.
- Az aktivitási mintázat a súlyozások szerint automatikusan tovaterjed, nincsen külön központi feldolgozó, teremfelügyelő, aki szabályozná terjedését. A gépi analógiánál maradvá: nincsen egyetlen CPU a központi idegrendszerben.
- A tanulás a kapcsolatok erősségének folyamatos módosulása.
- Tanulás és ingerfeldolgozás (megértés) között folyamatosság van, minden újabb feldolgozási esemény módosít a hálózaton.
- A tudást, például egy fogalom ismeretét, kapcsolatmintázatot képviseli.

A konnekcionista hálózatok jellemzői a feltételezett elméleti neurális elveket tekintve az alábbiakban összegezhetők:

- (1) Idegrendszer szerű; modellálás. Semmi egyéb nincs, mint elemek magukban buta egységes kapcsolatmintázata.
- (2) Minden tudásunk csomópontok izgalmaival s köztük levő – facilitációs és gátló – kapcsolatokkal írható le.
- (3) A hálózatok címkézetlenek.
- (4) Nincsenek szimbólumok és szabályok.
- (5) Párhuzamos aktiválás és versengés jellemzi a rendszert.
- (6) A tudás a hálózat egy részének aktiválása.
- (7) Minden reprezentáció kicsiny építőkövekből áll össze.
- (8) A tanulás a hálózat súlyviszonyainak beállítása.

Ha konkrét példákat nézünk a konnekcionista modell megvalósulására, például egy szó felismerésekor, akkor a 4. ábrán látható képet kapjuk.



Jól látható, hogy a három elkülönített szint, az ismertetőjegyek, a betűk és a szavak szintje között állandó gátló és ingerlő, oda-vissza kapcsolatok vannak. Nincsen kitüntetett szint és maga a felismerés sem kitüntetett pillanat. Nincs egyetlen királyi út, a felismerés azt jelenti, amikor egy szó, jóval valamilyen küszöbértéknél, izgatottabb lesz, mint a vele rivális szavak.

VITÁK A SZABÁLY KÖRÜL

A konnekcionista és a hagyományos szimbolikus reprezentáció és szabályközpontú felfogások egy jellegzetes vitaterepe a nyelvi szabályok értelmezése. A klasszikus elképzelés szerint a gyerekek eleinte elemeket, később szabályokat tanulnak, s az érett rendszerre a szabályok uralma a jellemző. Az új, konnekcionista felfogás szerint ilyen váltás nincsen, csupán kapcsolatok vannak, mind a kezdetekkor, mind később. Ennek megfelelően, az első pillanattól kezdve pusztán elemalapú tanulási folyamatok vannak, amelyekből mintegy kibontakoznak a szabályokat utánzó viselkedések.

Számos kompromisszumos megoldás jött létre. Pinker, Marcus és Clahsen felfogása (lásd PINKER 1999, 2002 s PLÉH 2008 összefoglalóját) majd azt hirdeti, hogy kettős rendszerekben kell gondolkodnunk. Elemek és szabályok is vannak. A kivételeket, az elemeket egy asszociatív rendszer kezeli, míg a szabályokat továbbra is egy szimbólumkezelő rendszer. Ezek a kettősségek azután sajátos biológiai értelmezést is kaptak.

Hova is vezet mindez? Valójában oda, hogy a modern pszichológiában a számítógép eredeti inspirációja a pszichológia egészének kettős felfogásához, ennek részletes kidolgozásához vezet el. A számítógép, amely egykor egy közvetlen analógia volt az emberi gondolkodás szekvenciális, egyközpontú, egynemű jellegére, ma már az emberi gondolkodásról való sokféle gondolkodás és a feltételezett sokrétűség felfogásának egyik ihletője.

IRODALOM

- BROADBENT, Donald 1958. *Perception and Communication*. London: Pergamon.
- CHOMSKY, Noam 1975. *Reflections on Language*. New York: Pantheon Books.
- CHOMSKY, Noam 1980. *Rules and Representations*. New York: Columbia University Press.
- COLLINS, A. és QUILIAN, M. 1968. How to Make a Language User? In Tulving, Endel és Donaldson, Wayne (eds.): *Organization of Memory*. New York: Academic Press.
- CZIGLER István 2005. *A figyelem pszichológiája*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- DENNETT, Daniel C. 1969. *Content and Consciousness*. London: Routledge.
- DUPUY, Jean-Pierre 2009. *On the Origins of Cognitive Science. The Mechanization of the Mind*. Cambridge: MIT Press.
- ÉRDI Péter 1998. *Teremtett valóság*. Budapest: Typotex.
- ESTES, William K. 1950. Towards a Statistical Theory of Learning. *Psychological Review* 57, 94–107.
- FODOR, Jerry 1968. *Psychological Explanation*. New York: Random House.
- FODOR, Jerry 1975. *The Language of Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- FODOR, Jerry 1996. Fodor kalauza a mentális reprezentációhoz: Az intelligens nagynéni segédlete. In Pléh Csaba (szerk.): *Kognitív tudomány*. Budapest: Osiris.
- HARNAD, Stevan 2000. Minds, Machines and Turing: The Indistinguishability of Indistinguishables. *Journal of Logic, Language and Information* 9, 425–445. Elektronikusan: <http://cogprints.org/2615/>
- HEBB, Donald Olding 1949. *The Organization of Behavior*. New York: Wiley.
- HEBB, Donald Olding 1975. *A pszichológia alapkérdései*. Budapest: Gondolat.
- HOFSTADTER, Douglas R. 2000. *Gödel, Escher, Bach: Egybefont gondolatok birodalma*. Budapest: Typotex.
- HULL, Clark Leonard 1952/2004. A viselkedés rendszere. In Pléh Csaba és Győri Miklós (szerk.): *Olvasmányok a kísérleti pszichológia történetéhez*. Budapest: Osiris, 790–803.
- KOVÁCS Ilona 1991. Egy tudományos vízió. *Pszichológia* 11, 77–126.
- LUCE, R. Duncan, BUSH, R. Robert & GALANTER, Eugene (eds.) 1963. *Handbook of Mathematical Psychology*. Volumes I–III. New York: Wiley. (A II. kötet elektronikusan is rendelkezésre áll.)
- MARR, David 1982. *Vision*. San Francisco: Freeman.
- McCULLOCH, Warren S. és PITTS, Walter H. 1943. A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity. *Bulletin of Mathematical Biophysics* 5, 115–133.
- NEUMANN János 1964. *A számológép és az agy*. Budapest: Gondolat. 2. kiadás: 1972. Szalai Sándor fordítása.
- NEWELL, Allen 1980. Physical Symbol Systems. *Cognitive Science* 4, 135–183.
- PINKER, Steven 1999. *A nyelvi ösztön*. Budapest: Typotex.
- PINKER, Steven 2002. *Hogyan működik az elme?* Budapest: Osiris.
- PLÉH Csaba 1990. A számítógép és a pszichológia. *Világosság* 31, 527–541.
- PLÉH Csaba 1992. Az asszociáció reneszánsza a kognitív pszichológiában. *Janus* IX–2, 12–22.
- PLÉH Csaba 1997. Szekvenciális és párhuzamos modellek a kognitív pszichológiában. In Pléh Csaba (szerk.): *A megismeréskutatás egy új modellje: A párhuzamos feldolgozás*. Budapest: Typotex, 13–55.
- PLÉH Csaba 1998a. Számítógép és személyiség. *Replika* 30, 77–100.
- PLÉH Csaba 1998b. *Bevezetés a megismeréstudományba*. Budapest: Typotex.
- PLÉH Csaba 1998c. *Hagyomány és újítás a pszichológiában*. Budapest: Balassi Kiadó.
- PLÉH Csaba 2008. *A pszichológia örök témái*. Budapest: Typotex.
- TURING, Alan M. 1950. Computing Machinery and Intelligence. *Mind* 59, 433–460.
- VALÉRY, Paul 1997. *Füzetek*. Budapest: Európa. Somlyó György fordítása.
- VIZI E. Sylvester, KISS Janos P. és LENDVAI Balazs 2004. Nonsynaptic Communication in the Central Nervous System. *Neurochemistry International* 4, 443–451.

Tóth Gergely


[Vissza a tartalomhoz](#)

Egy jegyet kérek a karteziánus színházba!

A tudat működése a tudatélmény logikai megközelítésével

A címben említett karteziánus színház fenyegető rémét minden magára valamit adó tudatelmélet igyekszik elkerülni. Daniel Dennett tette újra híressé ezt a kritikát, ami ma is releváns felvetés, bár a mai kognitív pszichológiai elméletekre már sokkal kevésbé érvényes az a feltevés, hogy a karteziánus színház hibájába esnek. Releváns azért, mert (Dennett által átfogalmazva) a végtelen regresszió hibáját jelenti, azt a hibát, amely egy tudatelméletet véglegesen zátonyra futtathat (DENNETT 1996).

Valóban ennyire veszélyes hasonlat ez? Valóban szükségszerűen végtelen regresszióhoz vezet az, ha van egy „előadója” és egy „hallgatója” az emberi tudat „előadásának”? Biztos, hogy nem képzelhető el egy olyan felállítás, ami ilyen, ami nem igényel speciális szövet, s így mégsem vezet végtelen regresszióhoz?

Tanulmányomban ezt a lehetőséget fogom megvizsgálni.

A TUDAT FOGALMI KÖRÉNEK PROBLÉMÁJA

A tudat ősidők óta foglalkoztatja az emberiséget. Filozófusok százai írtak róla Descartes-tól Kantig. A mai napig versengő elméletek tucatjai állnak rendelkezésre; elméletek, amelyeknek egyes részei nagyon közel vannak egymáshoz, egyes részei pedig nagyon távol. Különböznek kisebb dolgokban, de akár nagyobb, fundamentális dolgokban is. Nincs egyetértés abban, hogy a tudat egyfajta szerveződési szint-e, s innen ered speciális feladata és tudatérzete, vagy vannak olyan biológiai, fizikai folyamatok – elektromagnetikus (McFADDEN 2002, PCKETT 2002) vagy kvantum (PENROSE 1989) –, amelyek által létrejön ez a speciális jelenség.

A tudatelméletek között mind a mai napig nincs egyetlen elfogadott megközelítés. Ennek egyik, ha nem a fő oka az, hogy már maga a tudat definíciója nagyon széles, két értelemben is: tudományosan és a laikus társadalmi felfogásban is.

Tudományosan az észleléstől, az érzékeléstől, a qualiától a tudatélményen keresztül a hozzáférésig mindent érint. Mindezen területek jelenségeit próbálják magyarázni vele, nincs igazi, egyértelmű határ, illetve az e területek közötti határt – vagyis azt, hogy mely jelenségeket értjük bele a tudatos folyamatokba és melyeket nem – az épp adott elmélet szabja meg. Így viszont nagyon nehéz átlátni ezt az egyébként is rendkívül komplex témát, nehéz valós előrelépést elérni, hiszen már a fent említett területekhez is rengeteg jelenség tartozik, amelyeket egyetlen koherens elmélettel megmagyarázni szinte lehetetlen.

A laikus, köznapi gondolkodásban szintén nagyon bonyolult a tudat fogalma. Rengeteg asszociáció, hit, vélemény kapcsolódik hozzá. A tudat különlegesebb bármilyen más problémánál, hiszen mindenkinek van személyes élménye, ráadásul szubjektív, egymás irányába csak közvetve átvihető élménye. Ráadásul a tudatos gondolkodás

– vagy legalábbis az ebből fakadó kultúra – azon kevés dolgok egyike, amelyek csak az emberhez kapcsolhatók, s mint ilyen, erőteljesen hordozza az ehhez kapcsolódó misztikus és spiritualista konnotációkat.

A laikus társadalom mindezek miatt még kevésbé tud szigorúan racionális alapokon gondolkodni a jelenségről. Bármennyire szeretnénk azt hinni, hogy a tudomány képes ezeket a hatásokat – tehát a hiedelmeket és babonákat – kiszűrni, amikor a tudatról gondolkozik, a valóság nem ez. Sok esetben olyan prekoncepciókkal közelítik meg a kérdést, egy-egy elmélet felépítésekor olyan elvárásoknak is meg akarnak felelni, amelyek nem segítik egyszerűsíteni a téma objektív vizsgálatát.

A harmadik probléma a jelenlegi tudatelméletekkel az, hogy a korai, inkább filozófiai megközelítések után a XX. században, az MRI és a PET korában, amikor neuronszinten tudjuk vizsgálni a különböző behatásokat, már a kísérletek eredményeinek való megfeleltetés, ezek megmagyarázása lett a fő cél. Ezzel párhuzamosan a konkrét, mindenki számára elérhető tudatélmény magyarázata már kevésbé van előtérben egy-egy elmélet érvrendszerében. Ez paradox módon oda vezet, hogy a versengő elméletek egyike sem kínál igazi megoldást arra az alapkérdésre, hogy miért is érződik úgy a tudatélmény, ahogy.

A tudatelméleteket tehát nagyon sok szempontból érheti kritika. Hiányosnak fogunk érezni egy frappáns biológiai megoldást, amely nem kínál magyarázatot az elvárt spirituális konnotációkra, vagy egy, a neuronok szintjét érintő elméletet, amely nem kínál magyarázatot a metaszinten kialakuló tudatérzetre.

Amikor Dennett gondolatmenetére sokan azt válaszolják, hogy a tudat problémáját nem megoldotta, hanem kikerülte ('explained away'), úgy vélem, valójában arról van szó, hogy bár egy koherens gondolatmenetet állított fel arra, hogyan működhet az agy a tudatosnak gondolt folyamatok esetében, arra azonban nem adott választ, hogy miért ilyen érzés ez.

Véleményem szerint a fent tárgyalt témára nehéz objektív választ adni, mivel a tudathoz hozzákapcsolódott a szigorúan tudományos elemzésen felüli jelentéstartalom, valamint a túlzott, esetenként misztikus elvárások, s így ez eltávolodás a konkrét, mindenki által megélt tudatélménytől. Egyszerűbb ezért új, szokatlan módszerrel, a problémát a végéről megfogva megoldást adni.

A RELEVANCIA PROBLÉMÁJA

Minden elmélet úgy működik, hogy megvizsgálja a felmerülő releváns problémákat, észleléseket, és megpróbál felállítani egy olyan koherens érvrendszert, amely mindet megmagyarázza. A kulcsszó itt azonban a releváns. Mindaddig, amíg nem tudjuk, hogy melyek a releváns kérdések egy probléma megoldásához, nagyságrendekkel nehezebb a problémát megoldani. A tudomány – egyéb okok mellett – azért is fejlődött eleinte olyan lassú ütemben, mert nem volt egyértelmű, hogy egy-egy kérdéshez mely észleléseket kell figyelembe venni, melyeket kell összefűzni racionális, koherens egésszé. Jó példa erre a betegségek terjedésének elmélete. Mindaddig, amíg a XIX. században Snow, Redi, Pasteur és Koch gondolataiból össze nem állt a kép, és ki nem derült, hogy a különböző mikroorganizmusok terjedése a betegségek igazi okozója, számos, mai szemmel igazán vad elmélet és hit keringett a betegségek kialakulásáról, megelőzéséről.

Visszatekintve triviálisnak tűnik a megoldás, s nevetségesek a korábbi elméletek is, de ne feledjük, ez azért van, mert mi már pontosan tudjuk, melyek azok a releváns információmorzsák, amelyeket figyelembe kell venni.

EGY ÁLLVÁNYZAT A MEGFIGYELÉSEKHEZ

Talán ez a helyzet jelenleg a tudattal is. A rendelkezésre álló és egyre bővülő észlelések, tanulmányok, makro-, mikro- és nanoszintű vizsgálatok közül, amelyek az agy működésével foglalkoznak, bármelyik releváns lehet a tudat problémájához. Különböző elméletek különböző elemeket emelnek ki, és másokat hagynak figyelmen kívül, egyesek ilyen, mások olyan szerveződési szinteken próbálják megoldani a dolgot.

Vajon feltétlenül meg kell magyarázni a propozíciók kialakulását vagy a neuronok kvantumjelenségeit ahhoz, hogy megértsük a tudat működését? Ezek a kérdések természetesen mind fontosak, hiszen megéljük őket, s így részei az emberi tudatélménynek. De vajon valami, amit megélnünk, biztosan esszenciális-e magához az eszközhöz, amivel megéljük? Banális hasonlat, de amikor tévét nézünk, attól jó az élmény, ha jó színészek szerepelnek, jól van fényképezve a film, jó a történet. A filmnézés mivolta elválaszthatatlan e paramétereiktől. De valóban relevánsak-e ezek a paraméterek, amikor azt vizsgáljuk, hogyan működik a televízió?

Erre persze jön az ellenérv: a tudat esetén nem lehet ilyen könnyen eldönteni, mi része a televízió működésének, és mi az, ami csak használja azt. Nehéz lesz tisztán látni addig, amíg nincs egy rendező elv. Olyasmi, mint a betegségeknel a mikroorganizmusok teóriája, vagy mint az evolúció a biológiában. Egy állványzat, amely megmutatja, hogy melyek azok az észlelések, adatok, amelyeknek valóban meg kell felelniük a tudatot vizsgáló elméletnek, melyek azok, amelyekből az állványzat felépül, illetve melyek azok a kérdések, amelyek fontosak ugyan, de ehhez a konkrét problémához nem kell választ adnunk rájuk.

Ahhoz, hogy a tudat problémájához egy ilyen állványzatot találjunk, talán – ahogy már említettem – érdemes radikálisan új metódust alkalmazni. Egy pillanatra ezért figyelmen kívül hagyom a rengeteg rendelkezésre álló kísérleti adatot, és megfordítva a folyamatot, előbb javaslok egy elméletet, és csak azután vizsgálom meg, hogy mely adatok relevánsak és melyek nem.

Lehet, hogy a folyamat legelején fel kell állítanom néhány arbitrálisnak tűnő hipotézist, de ha az elmélet végül szolidnak bizonyul, ezek a feltételezések nagyban megkönnyítik a dolgomat.

Tanulmányom menete tehát a következő:

1. Leszűkítem a tudat jelentéskörét egy sokkal konkrétabbra, felállítok néhány alaphipotézist.
2. Meghatározom, melyek azok a tudatélmények, amelyeket egy ilyen definíciójú tudatelméletnek meg kell válaszolnia.
3. Felállítok egy gondolati rendszert az ilyen típusú tudatra.
4. Megnézem, hogy a gondolati rendszer által felvázolt tudatkép milyen attribútumokkal rendelkezik.
5. Megvizsgálom, hogy megfelel-e az elmélet a releváns kísérleteknek, észleléseknek.
6. Ellenőrzöm, hogy a felállított alaphipotézisek megállták-e a helyüket.
7. Megvizsgálom, hogyan viszonyul ez az értelmezés a meglévő tudatelméletekhez, a tudat könnyű és nehéz problémájához.
8. Végül felmérem, milyen egyéb konklúziókhhoz vezet ez a tudatelmélet.

1. A TUDAT ÉRTELMEZÉSÉNEK LESZŰKÍTÉSE

Mivel a gondolatmenet a tudatélményből indul ki, ez pedig leginkább a gondolkodásban, belső dialógusban, belső képekben testesül meg, az elmélet elsődleges célja e jelenségekre racionális magyarázatot keresni. A tudathoz kapcsolódó fogalmakat – például a hozzáférést, figyelmet, észlelést – ebből a perspektívából fogom megmagyarázni. Egyáltalán nem biztos tehát, hogy a gondolatmenet kezdeti részén minden olyan fogalomra választ fogok adni, amelyeket más elméletek egyértelműen a megmagyarázandók közé sorolnak.

A tudatélmények kérdésénél mindenképpen tárgyalnunk kell a hozzáférési és az élménytudatosság problémáját. Komoly vita folyik arról, hogy a két szint valóban létezik-e, s ha igen, elválaszthatók-e egymástól.

Esetünkben, mivel a tudatélmény felől közelítjük a kérdést, kiindulási alapként a hozzáférési tudatosság szintjét fogadjuk el mint biztosan létezőt, hiszen erről vannak szubjektív tudatélményeink. A következő lépésben megnézzük, hogy az általam javasolt elmélet milyen struktúrához vezet, van-e két különböző szint, és ha igen, ezek mennyire élesen különülnek el egymástól.

Összefoglalva tehát: a továbbiakban, amikor tudatélményről beszélek, akkor a belső monológot, gondolatokat, képeket értem rajta, és a hozzáférési tudatosság fogalmát használom rá.

ALAPHIPOTÉZISEK

Ahhoz, hogy elinduljunk a gondolatmenetben, és utat vágjunk magunknak a kísérleti adatok dzsungelében, fel kell állítanunk néhány hipotézist. Íme:

– Az emberi tudatélmény különleges, csak az embernek van ilyen, még a főemlősöknek sincs.

– Ebből következik, hogy a tudatélmény nem szükségszerűen foglalja magában az összes, más tudatelméleteknél felmerülő fogalmat (észlelés, érzékelés, figyelem).

– A tudatélménynek valamilyen biológiai szerepe van; nem utólagos konstrukció, szükséges ahhoz, hogy az emberi gondolkodás olyan módon működjön, ahogyan működik.

– A tudatélmény esszenciájának, érzésbeli megnyilvánulásának oka van, ez rávilágít működésének módjára.

– Nincsen semmilyen speciális szerv, agyi terület vagy efféle, amely a tudatélményt generálja. Úgy kell megmagyaráznunk a tudatélményt, hogy csak a jelenlegi, ismert agyi struktúrákat használjuk.

– A kialakult struktúra – evolúciós közelsége miatt – nem lehet túl messze a főemlősi agytól, így meg kell tudnunk magyarázni, milyen logikus lépéseken keresztül fejlődött ide az agy.

Felesleges lenne most kifejteni, miért ezek a kiinduló feltételezések. A következőkből ki fog derülni, miért választottam éppen ezeket, illetve később meg fogom vizsgálni azt is, hogy jogos volt-e mindegyik feltételezés használata.

2. AZ EMBERI TUDATÉLMÉNYEK, AMELYEKET A HOZZÁFÉRÉSI TUDATOSSÁG VIZSGÁLATÁNÁL MEG KELL VÁLASZOLNI

LINEARITÁS

Az emberi tudatélmény koherens és lineáris, vagyis a gondolatok egymást követik és egymásra épülnek. Egyszerre, egy adott időpillanatban csak egy gondolati szál fut az agyban. Ez nem azt jelenti, hogy ne lehetne egy időben többféle gondolati szálát követni, de azok váltakozva, egymást követve kerülnek tudatunkba, nem pedig egyszerre. Ez egyértelműnek tűnik, hiszen mindannyian naponta megtapasztaljuk, ám ha belegondolunk, logikailag egyáltalán nem szükségszerű. Elképzelhető lenne olyan információfeldolgozó rendszer is, amelynél több, egyszerre – mondjuk – 50 ilyen szál fut, mindegyik az azt kísérő tudatélménnyel. Ez csak azért elképzelhetetlen számunkra, mert ez esetben a jelenleg tudatosan érzett, koherens ÉN-ünknek máshogy kellene funkcionálnia.

Különösen érdekes ez a linearitás annak fényében, hogy az agy biológiai elrendezése egy masszívan párhuzamos rendszer, idegsejtek kapcsolatainak milliárdja. Kapcsolatok, amelyek disztributált hálózatszerűen, egy meghatározó központ nélkül léteznek, akár az internet.

Érdekes a tudatélmény linearitása mellé párhuzamba állítani testünk két másik lineáris rendszerét.

1. Az agyunkba beérkező információ

Akármilyen agyunkba beérkező információt vizsgálunk, legyen az audio, vizuális vagy tapintás, a rendszer egyszerre csak egy ingerre képes közvetíteni az agyba. Lehet ez egy nagyon komplex inger, de mindig csak egy szál. Hiába van egymás mellett két tévékészülék, ha mást mutatnak, egyszerre csak az egyikre tudunk figyelni, csak az egyik információi jutnak el az agyunkba. Hiába beszél hozzánk két ember egyszerre, csak az egyikre vagyunk képesek valóban figyelni, csak az ő információi jutnak el maradéktalanul az agyunkba. Érdekes kérdés, hogy ez miért van így, de az én érvelésem szempontjából csak az a lényeg, hogy ez a fajta, biológiai korlátból adódó linearitás meglepően hasonlít az emberi tudatélmény linearitására.

2. A kimeneti rendszerek (izmok, vagyis például a láb, a kéz) linearitása

Akármennyi versengő folyamat van is az agyunkban, végrehajtani ezek közül egyszerre, egy izommal, egy testrésszel csak egyet lehet. Lennie kell tehát az agyban valamilyen mechanizmusnak, amely a párhuzamos folyamatokat egyetlen kimenetűre alakítja. Ez nem lehet emberspecifikus, hiszen az állatoknál ugyanez a helyzet.

Tény tehát, hogy mind az agyunkba beérkező, mind az azt elhagyó információk lineárisak, vagyis adott időpillanatban mindig csak egy utasítást/információt tartalmaznak. Tudatos gondolkodásunk épp ilyen. Vajon ez véletlen, vagy ennek egyik oka a szer-
vi linearitás?

KONFLIKTUS KÜLSŐ ÉS BELSŐ INGEREK KÖZÖTT

Az agy működésének másik, bejövő információfeldolgozással kapcsolatos érdekessége az, hogy a külvilágból származó, beérkező információ és az agy által generált (tudatos) gondolatok nem férnek meg egymás mellett. Mindannyiunknak vannak erre személyes példái: képtelenség egyszerre olvasni és gondolkodni, tévézni és gondolkodni stb. Sokszor úgy tűnik, képesek vagyunk erre, hiszen például egy film nézése közben mindenki gondolkodott már, de ekkor szekvenciálisan hol az egyik, hol a másik ingerre figyelünk. A kettőre *egyszerre, egy időben* nem vagyunk képesek.

Paivio elmélete szerint az észlelés és a képzelet (a mi értelmezésünkben a külső, illetve a belső inger) alapvetően azonos utat követ (PAIVIO 1986). Elméletét ezért megerősíti bármilyen kísérleti eredmény, amely perceptuális és képzeleti feladatok között interferenciát mutat ki. Vagyis: ha egy perceptuális feladatban valamilyen képzeleti tevékenység lerontja a teljesítményt, és fordítva, akkor nagyon valószínű, hogy mindkét feladat ugyanazokat az erőforrásokat vagy feldolgozási komponenseket használja. Ilyen interferenciákat figyelt meg például Segal és Fusella (SEGAL–FUSELLA 1970). Függetlenül attól, hogy Paivio elméletének egésze helyes-e (nem), vagy hogy a vizuális képzelet kizárólag vizuális-e, vagy – ahogy Farah és munkatársai állítják (FARAH–HAMMOND–LEVINE–CALVANO 1988) – a képzelet egyszerre vizuális és téri is, és mind vizuális, mind pedig téri reprezentációkból merít, számunkra a fontos az, hogy a külső inger interferál a belső ingerekkel, és ennek az interferenciának kell, hogy valamilyen oka legyen.

Logikailag ugyanis nem szükségszerű ez a konfliktus. Bár nagyban különböznek, a legtöbb tudatelmélet a tudatos reprezentációkat vagy az implicit folyamatok után, azok megfigyeléséből, vagy e folyamatok más módú eredményéből (például Dennett) származtatja. A tudatos reprezentációk szintjére tehát csak az implicit folyamatok után jut el az agy, ezért nehéz megérteni azt, hogy ez a szint miért interferál azokkal a kívülről bejövő információkkal, amelyeket először szintén az implicit szint dolgoz fel. Az egyik lehetséges magyarázat – ahogy Paivio is javasolja – az, hogy a két rendszer ugyanazokat az erőforrásokat használja. Ha a külső világból beérkező, még feldolgozatlan inger és a belső gondolatok, amelyek az agyi folyamatok messze előrehaladott fokú termékei, ugyanazt az erőforrást használják, akkor arra magyarázatot kell találnunk.

A BELSŐ INGEREK (GONDOLATOK) ÉRZETI HASONLÓSÁGA A KÜLSŐ INGEREKHEZ

Nemcsak erőforrás felhasználása tekintetében van kapcsolat a külső és a belső ingerek között. Meglepően hasonlít egymáshoz tudatos érzetük is. A kívülről jövő mondatok perceptuális érzete szinte semmiben nem különbözik a belülről generált gondolatok perceptuális érzetétől. Egy citrom vizuális reprezentációja gondolati úton, gyengébben ugyan, de nagyon hasonlít a valódi vizuális élményre.

Különösen érdekes ez a belső monológ kapcsán. Intenzív belső monológ folytatása érzésben szinte semmiben nem különbözik egy külső személlyel folytatott beszélgetés érzetétől.

Nem szükségszerű, hogy így működjön az agy, de így működik, ezért azt a tényt, hogy a külső és belső ingerek érzete ennyire hasonlít egymáshoz, szintén meg kell magyaráznia egy tudatelméletnek.

CSAK BIZONYOS FOLYAMATOK HOZZÁFÉRHETŐEK BENNE, NAGYON SOK NEM (IMPLICIT VS. TUDATOS). VISZONT EZEK AZ ÁLLAPOTOK (ÉLMÉNYEK, BESZÉD STB.) HOZZÁFÉRHETŐEK

Kognitív folyamatainknak csak töredékéhez férünk hozzá. Agyunk működésének az esetek nagy részében csak végeredményt tudjuk, nincs hozzáférésünk ahhoz, hogyan, milyen asszociációkon keresztül jutott el éppen ahhoz a végeredményhez. Sok esetben a végeredményhez, akár egy nagyon komplex cselekvéshez sem férünk hozzá, mert nem figyelünk, valami másra figyelünk.

Bizonyos eseményekre később vissza tudunk emlékezni, másokra nem. Nincs róluk tudatos emlékün, még akkor sem, ha éppen most fejeztük be az adott cselekvést (például telefonbeszélgetés közben autózvezetés).

Az első érdekes kérdés, amelyet minden tudatelméletnek meg kell(ene) válaszolnia, az, hogy miért van ez így. Hol húzódik a határ a saját agyunkban zajló folyamatok tudatos hozzáféréseivel? Milyen mechanizmus dönti el, mely eseményekhez férünk hozzá és lesz róla tudatos memóriánk, és melyekhez nem?

Egy ennél még érdekesebb kérdés pedig az: miért férünk hozzá egyáltalán bármihez ilyen módon az agyunkban? Hiszen ha vannak olyan jól működő, akár komplex folyamatok is, amelyeket végre tud hajtani az agy anélkül, hogy hozzáférnénk ezek mikéntjéhez (például autózvezetés, gépelés), akkor mi a szerepe a hozzáférésnek? Van ennek valamiféle biológiai oka? Így kell lennie ahhoz, hogy komplex dolgokat tudjunk végrehajtani? Esetleg a hozzáférés érzése csak egy kialakuló attribútum, ami a rendszer komplexitásából ered?

Lehetséges, hogy ez a szelektív hozzáférés agyunk működésére világíthat rá?

PSZICHOLÓGIAI KETTŐSSÉG – KOGNITÍV DISSZONANCIA

A koherens emberi személyiségnek és tudatos észlelésnek van egy másik, számunkra különösen érdekes aspektusa. Az implicit és a tudatos szint hozzáférésebeli különbsége nem az egyedüli kettősség az agyban. Sokszor megjelenik egy pszichológiai alapú kettősség is, mégpedig a célok, vágyak kettőssége.

Mindenki számára ismerős helyzet, amikor például tanulni kellene egy közelgő vizsgára, de az illető inkább valami mást csinálna, mondjuk kifeküdne a napra és aludna. Ilyen esetekben az ember úgy érzi, mintha két, egymásnak ellentmondó cél és vágy lenne a fejében.

Descartes gondolataiban is megjelenik ez a kettősség, bár ő a test és az elme kettősségeként írja le a dolgot. Mintha az elme egy bábozó lenne, aki kétségbeesetten igyekszik kontrollálni a rakoncátlankodó testbábót. Valóban, testünk olykor minden tehetőség nélkül képes elárulni – pirulással, reszketéssel vagy izzadással – azokat a titkokat, amelyeket „mi” kétségbeesetten igyekszünk eltitkolni mások előtt.

Bár sok elmélet szerint a tudat nem más, mint a különböző, egymással küzdő agyi folyamatok közül az, amelyik éppen a legtöbb agyi erőforrást tudja maga mögött, mégis, ez a fajta pszichológiai kettősség mindig csak két, egymással szemben álló vágyként manifesztálódik. Hol, mely struktúrában jönnek létre ezek a párhuzamos vágyak? Hogyan lehetséges ez, hogyan oldja fel az agy a két, olykor ellentmondó nézet közötti különbséget, hogyan dönti el, melyik igényt elégíti ki? És miért pont kettő, nem pedig mondjuk 34 versengő vágyat érzékelünk?

Olyan ez, mintha minden egyénnek két külön személyisége, két külön célrendszere lenne, melyek céljai és vágyai között markáns különbség van. Különböző profiljuk miatt hívjuk most őket „állati személyiség”-nek és „szociális személyiség”-nek!

	„Állati személyiség”	„Szociális személyiség”
Időhorizont	Rövid távú, azonnali igények	Hosszabb távú, stratégiai igények
Jellege	A személy saját, közvetlen igényeivel foglalkozik	A személy a szociális rendszerben betöltött szerepe által felmerült igényekkel foglalkozik
Bonyolultsága	Sokszor alapvető testi szükségletek, de olykor komplex vágyak is	Mindig komplex vágyak
Szabálykövetés	A hosszú idő alatt, sokszoros ismétléssel berögződött szociális szabályok betartása	Az összes szociális szabály betartása
Szerepjátás	Valódi, nyers személyiség	A szociális szerepnek megfelelő személyiség
Belső szerep	Küzdő	Elnyomó

Jó példa a pszichológiai kettősségre a kognitív disszonancia fogalma is. Bár az ezzel kapcsolatos kísérletekben nem mindig szigorúan erről a jelenségről van szó, sokszor mégis – mint például Festinger és Carlsmith klasszikus „unalmas feladat kísérlet”-ében – a mindennapi ellentétekhez hasonló helyzetet modelleznek (FESTINGER–CARLSMITH 1959). Itt az alanyoknak egy unalmas feladatra kell rábeszélniük társaikat úgy, hogy e cselekedetükért pénzt kapnak. A két egymással ellentétes proposíció megfelel a mindennapi életben játszott szerepeknek, vagyis az „állati személyiség” őszintén elismeri, hogy unalmas a feladat, míg a „szociális személyiség” kénytelen rávenni a személyt, hogy ennek ellenére pozitívan nyilatkozzon róla. A két egymásnak ellentmondó állapot hozza létre a kognitív disszonanciát.

Ha ez a disszonancia sokáig fennáll, akkor megoldása vagy valamiféle racionalizálás („nem is olyan unalmas ez a kísérlet!”), vagy elnyomás lehet. Ez önmagában is nagyon érdekes, de a tudatelmélet szempontjából igazán azt fontos megjegyezni, hogy egy létező problémáról van szó, amellyel foglalkoznak a pszichológusok. Az agyban tehát egyszerre két, olykor egymással ellentétes nézet is lehet, és ennek eredetét meg kell tudnunk magyarázni.

E kettősség magyarázata azért is az egyik legjelentősebb feladatunk, mert ez világít rá a jelenlegi tudatelméletek tökéletlenségére. Ugyanis egy ilyen kettősség hosszabb ideig tartó fennállására nincs magyarázat egyetlen jelenlegi elméletben sem. Nem tudja megmagyarázni egyik sem, hogy hol jön létre, mihez kapcsolódik a két különböző álláspont. Lehet az egyik az implicit, a másik a tudatos rendszer álláspontja? Ha így van, akkor a tudatos rendszer teljesen különálló az implicittől? Hogyan keletkeznek, hogyan oldódnak fel ezek az ellentétek? Ki, milyen folyamat dönt egyik vagy másik siker mellett? Olyan kérdések ezek, amelyeket eddig egyetlen elmélet sem tudott koherensen megválaszolni.

3. A JAVASOLT ELMÉLET

AZ IMPLICIT ÉS TUDATOS FOLYAMATOK KÜLÖNBBSÉGE AZ EMBERI PROBLÉMAMEGOLDÁSBAN

Az első ötlet annak magyarázatára, hogyan működhet az emberi hozzáférési tudatosság, a problémamegoldásból következik. *A tudatos és implicit problémamegoldás különbségének logikai megközelítése és implikációi az emberi problémamegoldásra* című munkából (Тóth 2010) kiderül, hogy az emberi problémamegoldás fontos pontokban különbözik az állattól, még a hozzánk egyébként nagyon hasonló főemlősitől is. Ez az érvelés központi fontosságú a jelenlegi gondolatmenethez, ezért főbb részét érdemes megismételni itt is.

A főemlősi problémamegoldás korlátai – Köhler kísérletén keresztül bemutatva

Köhler sokszor idézett kísérlete nagyon jó példa erre. Mi is itt a helyzet? A plafonon lógó banán, vagyis az elérendő célállapot a majom saját releváns problématerében jelentős távolságra van a kiindulási állapottól. Konkrétan, ha elemezzük a helyzetet, akkor két lépésre van, hiszen először meg kell oldania azt, hogy magasabbra jusson (ládákat tegyen egymásra), és csak innen jöhet a következő lépés, a ládára felmászás és a banán elérése.

Abból, ahogyan Sultan, a majom ezt a problémát megoldotta, két fontos pontot kell kiemelni:

1. Nem egyből a megfelelő stratégiát választotta, hanem több lehetséges eszközt végigpróbált/megvizsgált.
2. A feladat sikeres teljesítése után, másként reprezentált probléma esetén (banán a ketrecen kívül), ugyanezt a problémamegoldási stratégiát próbálta először.

Ezek arra engednek következtetni, hogy a majom nem egy problémamegoldó stratégiai sémát épített ki és hajtott végre, hanem „egyszerűen” a problématerében a középponthoz legközelebb álló stratégiák kipróbálását végezte el sorban. Először azokat az eszközöket használta, amelyek más körülmények között egyetlen lépésben a célállapot eléréséhez vezettek volna. Az, hogy rátalált egy olyan eszközre, amely egy közbelső lépés segítségével érte el a célját, nem feltétlenül bizonyíték arra, hogy képes volt magának alcélállapotként megfogalmazni ezt a köztes lépést.

Mindössze annyi történt, hogy a rendelkezésére álló tárgyak mennyisége annyira kicsi volt (a problématerék lehetséges elemeinek száma annyira kevés), hogy ezáltal a problématerékben legközelebb elhelyezkedő lépések után a következő, eggyel távolabb lévő megoldási metódusokat is végig tudta próbálni. Szerencséje volt, hogy már itt talált megoldást. Ha a problématerék nagyobb lett volna (több eszköz), vagy kettőnél több lépés kellett volna a célállapot eléréséhez, akkor nem vagy csak nagyon hosszú idő után tudta volna megoldani a problémát. Annyival hosszabb idő után, amennyivel a lehetséges kombinációk száma növekszik.

Az, hogy belátásos úton jutott-e erre a megoldásra, ahogy Köhler javasolja, vagy más úton, a problémamegoldás szempontjából nem releváns. A lényeg, amit ki szeretnék emelni, hogy a majom a számára kognitív teljesítőképességének határát súroló, addig ismeretlen feladat esetében sem dolgozott ki problémamegoldó stratégiát, a

problémát mint olyat nem volt képes felismerni, alcélokra bontani, és az alcélok elérése mentén haladni.

Ez azt mutatja, hogy a majom problémamegoldó képessége addig terjed, amíg a problématerében közvetlenül a célállapot eléréséhez szükséges megoldást talál. Ha a probléma így nem megoldható, mert alcélokra kell bontani, azt már nem képes megoldani.

Az emberi problémamegoldás eltérése a főemlősitől

A fenti példával szemléltetett főemlősi problémamegoldástól jelentősen különbözik az emberi. A főbb különbségek:

- A képesség arra, hogy az egyed felismerje, egy problémával van dolga, vagyis ne csak a célállapot közvetlen elérésén gondolkozzon, hanem azon is, hogy az ilyen típusú problémáknál milyen stratégiát lehet használni, melyet használt a múltban.
- Akármekkora problémátér esetén szekvenciálja a problémát alproblémákra, alcélállapotokra. Ezek az alcélállapotok kényelmesen közel vannak a problémátér aktuális kiindulási állapotához, így mindig csak nagyságrendekkel kevesebb lehetőséget kell megvizsgálni, egyértelműbb, hogy mely operátorokat, mely sémákat használja. Alcélállapotról alcélállapotra haladva tulajdonképpen már a majomhoz hasonlóan is megoldhatók a problémák.

A fentiek alapján, és végighaladva a lehetséges agyi struktúrák kialakulásának logikai valószínűségén, egyedül az alábbi konklúzióra lehet jutni (részletesen lásd TÓTH 2010):

- Az emberi problémamegoldás abban különbözik az állattól, hogy képes a problémát problémaként reprezentálni, nem pusztán a célállapotba vezető közvetlen utat keresni. A felismert problémát képes alcélállapotokra bontani, és azokon szekvenciálisan haladva megoldani akármekkora komplexitású problémát.
- Az emberi problémamegoldásnál különösen fontos a problémák újraprezentálása, problémaként való menedzselése; enélkül az emberi problémamegoldás komplexitása nem érhető el. Ugyanakkor erre csak a problémák kis részénél van szükség.
- Az emberi problémamegoldás nagy része implicit, csak kis része tudatos.
- A tudatos(nak tűnő) problémák is csak az implicit rendszeren keresztül működhetnek, mégpedig a probléma újraprezentációjaként.

A fentiekből nem nehéz levonni az általam javasolt konzekvenciát: *Az emberi problémamegoldás tudatos(nak érzett) része az, ami a probléma újraprezentálását szolgálja az implicit rendszer számára. Ez az, ami megkülönböztet minket az 'alacsonyabb rendű' állatoktól, ideértve a főemlősöket is.*

Véleményem szerint tehát az emberi problémamegoldás – viszonylag kis lépéssel – a főemlősi problémamegoldásból fejlődött ki. Az előrelépés az, hogy az agy képes a problémát mint problémát újraprezentálni, nem kell minden esetben a célállapotba vezető közvetlen utat keresnie. A problémamegoldás az állati elméhez hasonló (de persze sokkal komplexebb) implicit rendszeren keresztül történik, ami a meg nem oldott problémákat újraprezentálja önmagának, és így azon már mint problémamegoldási stratégián képes dolgozni.

A tudatos problémák szintjére azon problémák jutnak el, amelyeknél szükség van erre az újreprerentációra, az alcélállapotok létrehozására ahhoz, hogy elérjük a végső célállapotot. Gyakorlással és a megfelelő asszociációk implicit kialakulásával a rendszer olyan problémákat is tud implicit módon kezelni, amelyekhez előtte tudatos metakognitív folyamatokra volt szükség (például autóvezetés). Ezért van viszonylag kevés tudatos probléma, hiszen mindennapi cselekedeteink nagy részét már annyiszor elvégeztük, hogy hatalmas sémagyűjtemény áll rendelkezésünkre, s ez tökéletesen elég az implicit problémamegoldáshoz.

A fentiek szigorúan a problémamegoldásra, a tudat területének csak kis részére korlátozódnak, de azonnal látszik, hogy az ott felvázolt struktúra a tudat területének több más jelenségére is magyarázatot adhat, sőt felsejlik a tudatos gondolkodás általános struktúrája is.

Miért is? Azért, mert az emberi problémamegoldásnál felvázoltam egy rendszert, amely:

- Lineáris.
- Belső (nem kívülről érkező) információt tesz újra elérhetővé, hozzáférhetővé az agy számára.
- Ugyanazon hardverrel oldja meg a bonyolultabb, összetettebb problémát is, nincs szükség külön, új, csak erre dedikált hardver (agyterület) kitalálására.
- Az újreprerentáció a kulcs; tehát ugyanazon struktúrák, ha újreprerentálva tudják vizsgálni azt a problémát, amelyen az agy dolgozott, az hozzáadott érték – tehát ennek a mechanizmusnak konkrét szerepe van, nem csak egy haszontalan, másodlagosan keletkezett tulajdonság.
- Lehet olyan rendszer, amelynél a feldolgozott információk jelentős részének *nem*, csak egy kis részének kell tudatosnak lennie. Annak viszont konkrét szerepe van, hogy miért lesz tudatos.

Ha a fentieket összevetjük a korábban felsorolt tudatjelenségek listájával, egyértelmű a hasonlóság. Egyértelmű a javaslat is az emberi hozzáférési tudatosság szerepére, illetve arra vonatkozóan is, hogy miért férünk hozzá tudatosan egyes eseményekhez, információkhoz, míg másokhoz nem. Az agy működésének nagy része implicit kell, hogy legyen, ehhez nincs hozzáférés. A folyamatoknak csak kis részéhez van, ezekhez viszont hozzá *kell* férnie, meg kell vizsgálnia ahhoz, hogy tovább tudjon dolgozni vele.

A hozzáférési tudatosság szerepe tehát nem más, mint az egyén saját cselekedeteinek, állapotának, problémáinak újreprerentálása saját maga számára.

Ez a definíció nem nagy újdonság a kognitív pszichológiában, több hasonló elgondolás született már, például Humphrey „belsőszem-elmélete” (HUMPHREY 1986). Ezek nagyon hasonló, de egy jelentős ponton mégis eltérő magyarázatok. Azonban ez az eltérés a kulcsa a tudatélmények biológiai szerepének. Amiről szó van, az az újreprerentáció. Csak akkor van értelme újra végigfuttatni az agyon ugyanazt a problémát, ha más módon tudjuk feltüntetni. Egyébként nincs értelme ennek a folyamatnak, hiszen az állat ugyanúgy szembesül a problémával a természetben, felesleges azt internalizálnia, önmagának újragenerálnia.

Ugyanúgy, ahogy a problémamegoldásnál láttuk, az információ, miszerint az agy most egy problémán dolgozik, és az információ arról, hogy az milyen típusú probléma, rengeteget segít, hiszen az agy ily módon más sémákat, emlékeket, asszociációkat tud előhívni.

Ebben az értelemben nincs különbség „problémamegoldás” és bármi más között. Ahogy már idézett munkámban (TÓTH 2010) rámutattam, a probléma definíciója sokkal tágabb, mint a köznapi nyelvben. Ilyen értelemben problémaként lehet tekinteni minden olyan környezeti helyzetet, ami elé állítva egy organizmusnak arra reagálnia kell (vagy reagálni fog). Probléma tehát egy egyszerű (például merre induljak el) és egy bonyolult, sok lépésben elérhető célállapotú akció is (hogyan adjak mattot a fekete királynak).

A manifesztálódás más és más: belső, elképzelt vizuális inger, belső beszéd stb., de mind ugyanazt a célt szolgálja: információt szolgáltat az agynak arról, hogy éppen mivel foglalkozik. Ahogyan sok tudatelmélet is kifejtette már, az önreflexív információ kulcsa a tudat szerepének.

Nem mindegy azonban, hogyan keletkezik ez az önreflexív információ; és itt válik el utunk a jelenlegi tudatelméletektől. A legtöbb tudatelmélet megelégszik azzal, hogy a tudatos gondolkodás nem más, mint az önreflexív folyamatok egysége/összessége. Nem ad magyarázatot azonban arra, hogy ezek a folyamatok hogyan keletkeznek, és főként arra, hogy keletkezésük után hogyan értelmeződnek az agyban. Véleményem szerint pedig ez az emberi tudat megértésének egyik kulcsa.

A VISSZACSATOLÁS ÉS A BELSŐ DIALÓGUS KI- ÉS BELÉPÉSE AZ AGYBA

Külső világba kimenő szavak = belső gondolatok

Az egyik kulcs annak megértéséhez, hogy miért működhet ez így, a linearitás. A tudatos gondolkodás mindig lineáris, mindig egy szálon fut, egyszerre csak egy inger (gondolat) válik tudatossá. Ahhoz, hogy ez így legyen, mire tudatossá válik egy gondolat, az agynak valamilyen módszerrel ki kell választania azt az egy gondolatot, cselekvéstervet, képet a (feltehetően) versengők tömegéből. Az, hogy a lehetséges versengő opciók ezreiből csak egy válik tudatossá, arra enged következtetni, hogy a döntés bonyolult folyamata már megtörtént a tudatossá válás előtt. Ilyen értelemben semmi különbség nincs a külső világgal szembesülő állat reakciójának keletkezése és a belső gondolatok keletkezése között. Mindkét esetben ugyanúgy dönteni kell valamilyen módon a felmerülő lehetőségek közül, ki kell választania egy cselekvést (vagy gondolatot), amit végre fog hajtani (gondolni fog).

El kell fogadnunk, hogy az állati agy képes – akár bonyolult környezetben is, ahol rengeteg alternatíva áll előtte – egy döntést hozni, és ezt a döntést implicit folyamatokkal hozza meg. Miért van ez így? Egyrészt azért, mert a legegyszerűbb állatok is képesek erre, azok is, akiknél nem feltételezünk tudatot. Ahogy már fentebb taglaltam, biológiai szükségszerűség is ez, hiszen a végrehajtó szervek (izmok) egyszerre csak egyféle parancsot képesek végrehajtani. Másrészt azért, mert erre mi magunk is képesek vagyunk, sőt döntéseink nagy része ilyen. Amikor autóvezetés közben beszélgetünk, és erre „figyelünk”, semmilyen tudatos élményünk nincs a vezetésről, mégis komplex döntések százait hozzuk meg implicit módon.

Mindebből kitűnik, hogy a versengő lehetséges akciók, gondolatok közül való választás megelőzi a tudatosulást. A tudatos gondolat már e versengés eredménye. Ha azonban ez így van, akkor a tudatos gondolat „elkészítése” nem sokban különbözik egy konkrét, a külvilágban végrehajtandó akció „elkészítésétől”. Mielőtt kimondom a

„hólapát” szót a barátomnak, vagy mielőtt kimondom a „hólapát” szót saját magamnak, ugyanazokat a döntési mechanizmusokat kell végrehajtanom.

Ez azt jelenti, hogy az agyban megszületett – belső hangként hallott – gondolatok is relatíve későn, az implicit folyamatok után keletkeznek. Ha úgy tűnik, nincs különbség a külvilág felé kimenő cselekedetek és a belső, az agy által saját maga számára létrehozott gondolatok között, akkor azt kell feltételeznünk, hogy ezeket a gondolatokat is hasonlóan kezeli az agy. Vagyis a gondolatok ugyanolyan vagy majdnem ugyanolyan módon hagyják el az agyat, mint a külvilágba kimenő mondatok.

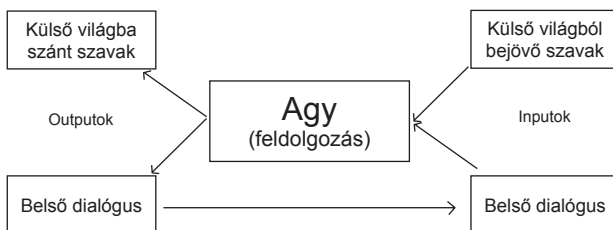
Belső gondolatok = külvilágból beérkező információ

Ugyanígy, az információfeldolgozás szemszögéből megközelítve a külső világból beérkező információkat, azt kell megállapítanunk, hogy érzetben nagyon hasonlítanak a belső gondolatok érzetéhez. Lehet, hogy ez azért van így, mert mindkettőt ugyanazzal a struktúrával elemzi az agy? Valószínűleg igen!

Ahhoz ugyanis, hogy a gondolat szerepét be tudja tölteni, vagyis hogy információt közöljön az agyról saját magának, az agyi processzáls letelején kell belépnie abba. Ha ezt nem így tenné, akkor ahhoz egyrészt fel kellene tételeznünk egy agyi területet, ahol belép, és ez a terület kiemelkedne a többi közül, hiszen itt materializálnának a tudatos gondolatok. Ma úgy tudjuk, hogy ilyen terület nincs. Másrészt ha a tudatos gondolat az agyi processzáls késői fokán lépne vissza, akkor külön struktúrák kellenének ahhoz, hogy ezt az információt az agy ugyanúgy szétdisztributálja, mint a külvilágból érkező információkat. Miért tenne így, amikor tökéletesen jól kiépített és működő rendszere van az információk megértésére és disztributálására? Ez a rendszer a külvilágból beérkező információkat kezelő rendszer.

Véleményem szerint egyértelmű a konklúzió. Ahhoz, hogy a belső gondolatok ugyanolyan érzetet adjanak, mint a külvilágból beérkező szavak, ahhoz, hogy a tudatos gondolatok betöltsék újrepräsentáló szerepüket, és ahhoz, hogy az agynál ne legyen a tudatos gondolkodásra külön kialakult struktúra, csak ez a megoldás lehetséges.

A tudatos gondolkodás tehát hasonlóan lép ki, és ugyanott lép be az agy implicit processzáls területeire, mint a külvilágból érkező stimulusok.



Ki kellett alakulnia tehát az agyban egy mechanizmusnak, amely az agy kvázi kész gondolatát (kimenetét) visszacsatolja az agyba, mégpedig ugyanúgy, ugyanoda, ahol a külvilágból beérkező információk is feldolgozódnak. A kimenetnek szánt szavakat a külvilágból érkező audiosztimulusokat feldolgozó területre, a kimenetként keletkezett vizuális gondolatokat a vizuális kéreg feldolgozó részeinek valamelyikébe juttatja el.

AZ ÁGENSKÖVETŐ RENDSZER SZEREPE

Azonban nem csak az újrareprezentáció az a kulcs, ami elvisz minket a tudat valódi működéséig. Ha pusztán újrareprezentáció történne, akkor az agy hamar és tökéletesen asszimilálná az új információkat a következő cselekedetében. A fenti ciklus végén az agy minden információval egységesen rendelkezik, mind a külvilág információival, mind a saját belső állapotának információjával. Következő cselekedeteit már képes ezen információk birtokában megtervezni. Amikor azokat megtervezi, képes egyetlen, koherens cél felé törekedni, hiszen a saját magáról szóló információkat is teljesen asszimilálta, így azokat teljesen fel tudja használni. Egyetlen, koherens célrendszerként jelentkezik az agy a külvilág felé. Így van ez?

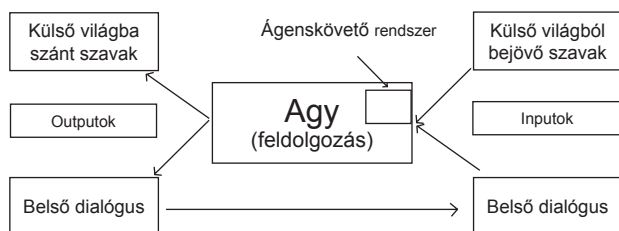
Nem. Ha így lenne, nem alakulna ki az a jelenség, amit pszichológiai kettősségnek neveztem. Azt tapasztaljuk, hogy a pszichológiai kettősség sokáig, akár napokig, hetekig, évekig is fennáll: sokszor két, egymásnak ellentmondó cél egyszerre van jelen az agyban, és ez az ellentét akkor sem feltétlenül oldódik fel, amikor azt az agy önmegfigyeléssel internalizálja. Ennek csak az lehet az oka, hogy amikor az agy önmegfigyeléssel internalizálja a saját állapotáról kapott információkat, akkor azzal még történik valami. Mi lehet ez a valami?

Lehet, hogy itt is segít, ha a szubjektív érzethez fordulunk? A pszichológiai kettősség érzése sokszor nagyon hasonlít egy szociális interakcióhoz. A két cél különbsége ilyenkor néha olyan, mintha két különböző személyről lenne szó, mintha lennék 'én' és lenne 'ő', 'én' pihenni akarok, 'ő' tanulni.

Ha megvizsgáljuk a helyzetet, több párhuzamot is találunk a valódi szociális interakciókkal. Igaz belső, de beszédet folytatunk valakivel (persze saját magunkkal), különböző céljai vannak „neki” és „nekem”, olyan, mintha egy szociális interakcióban vennénk részt olyankor is, amikor gondolkodunk. Ahogy már említettük, sok kifejezésünk is utal erre, bár észre sem vesszük, például: „küzd önmagával”.

Ha tudjuk, hogy az újrareprezentációt valamihez még kötni kell az agyban annak érdekében, hogy kialakuljon, akkor logikusnak tűnik a következő gondolat: nem lehet, hogy azért olyan hasonló érzés a belső dialógus a valódi szociális interakcióhoz, mert az agy ugyanazokat a struktúrákat használja a belső dialógus (tudatos gondolatok) önmaga számára való újrareprezentálására, mint a valódi, külvilágbeli ágensek megfigyelésére?

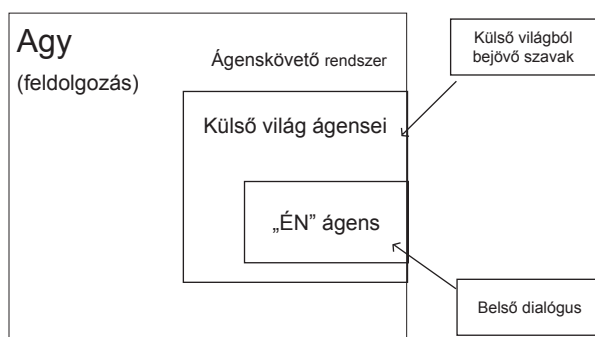
De *igen*, lehet. Íme, hogy működhet:



Az egyetlen logikus megoldás arra, hogy miért létezik a pszichológiai kettősség és miért olyan érzés a belső monológ, mintha egy valódi szociális társalgást folytatnánk, az, ha feltételezzük, hogy mindkét beérkező információt ugyanaz a rendszer dolgozza fel. Ez a rendszer pedig az ágenskövető rendszer, az a rendszer, amely a külvilágból beérkező információkat az egyes nyomon követett ágenseknek tulajdonítja.

Van-e ilyen rendszer? Nem teljesen feltérképezett része ez még az emberi agynak, de sok elmélet foglalkozik vele. A „független nézet” (Independence view), a „deflációs nézet” (Deflationary view) és a „szervezet-függő nézet” (Organism-Dependence view) abban különbözik, hogy konkrétan hogyan működik az ágenskövetés, illetve, még specifikusabban, az intencionalitással rendelkező személyek követése (BULLOT–RYSIEW 2007). Az, hogy valamilyen formában az agy követi az ágenseket, nem kérdés.

Véleményem szerint tehát ugyanez a rendszer ugyanolyan ágensként tekint a saját agyából belső monológként beérkező információkra is, mint a bármely külső forrásból beérkezőre. A különbség nyilván annyi, hogy saját magáról, az „én” ágensről, nagyságrendekkel több információ áll rendelkezésére.



Ennek következtében az „én” konstruktuma is más, mint ahogyan a közvélekedés elképzeleli. Az „én” nem más, mint egy ugyanolyan ágens, mint bármelyik másik. Ugyanolyan, mint az „apa”, „anya”, „szomszéd”, „Csaba” vagy „Barack Obama” ágens. A különbség annyi, hogy nagyságrendekkel többet tudunk róla, hiszen szinte folyamatosan megfigyeljük.

Az „én” ágens ilyen módon nem más, mint azon emlékek összessége, amelyeket az agy ilyen módon megfigyelt. Azon külső cselekedetek tehát, amelyeket az agy az „én” ágenshez kapcsolt, illetve azon belső „gondolatok”, dialógusok, amelyek így visszacsatolódtak és újraprezentálódtak az „én” ágenshez kötődve. Minden olyasmire emlékszünk, amiről ilyen információnk van, és semmi másra nem, amiről nem ilyen. Ezért lehetséges, hogy ha autóvezetés közben beszélgetünk, mindkét cselekvést tökéletesen véghezvisszük, de tudatos emlékünknél csak a beszélgetésről van, hiszen arra figyeltünk, azt regisztrálta az agy az „én” ágens cselekedeteként.

Azt egyébként, hogy az agy mindkét cselekedetet tökéletesen ellátta, mutatja, hogy az ágenskövető rendszer egy magasabb feldolgozottsági fokon „beljebb” van az agyban. Azért gondolom ezt, mert mindkét feladat által megkövetelt cselekvést végre tudta hajtani, de csak az egyik szociális igényeit tudta kielégíteni, vagyis csak az egyiket tudta egy ágenshez rendelni (önmagához és a beszélgetpartneréhez). Érdekes, hogy a külső és belső inger lelegején feltett konfliktusa – úgy tűnik – csak szociális, tehát ágenshez kapcsolódó esetekben igaz, tehát ez a típusú, beérkező információkhoz kap-

csolódó lineáris szűkölet csak itt, az ágenskövető rendszernél jelentkezik. Felmerülhet a nem tudatos emlékek kérdése: vajon ezek nem is befolyásolják az „én” ágenszt? Erről később, az autobiografikus memóriánál lesz szó.

A tudatos gondolkodás hardverigénye

Bár egyértelmű lehet, de nagyon fontos megerősíteni: attól a pillanattól, hogy a belső monológ mint beérkező információ belép az agyba, *nincs* semmilyen különbség bármilyen más, külső világból beérkező információhoz képest. Pontosan ugyanazon az úton halad, pontosan ugyanazok az agyi területek dolgozzák fel. Nincs szükség tehát semmilyen speciális agyi területre. Az egyetlen különbség az, hogy az így beérkező információkat az agy az „én” ágensnek tulajdonítja, de ez strukturálisan semmiben nem különbözik attól, mintha az „apa”, „anya” vagy „dr. Kotász” ágensnek tulajdonítaná. Ugyanúgy képes ezeket az információkat elemezni és új stratégiát felállítani annak függvényében, hogy hogyan szeretne az „én” ágens cselekedeteire reagálni, saját cselekedeteit azoknak megfelelően módosítani.

Paradox helyzet alakul ki: úgy kell alakítania „saját” cselekedeteit, hogy megfeleljen azoknak az információknak és céloknak, amelyeket az „én” ágens megfigyelésével gyűjtött az imént és a múltban. Módosítania kell tehát a cselekedeteit ennek figyelembevételével, és bár ezt önmaga sikeréért teszi, ugyanolyan érzés, mintha egy külső, független ágens miatt tenné. Hiszen az „én” ágens strukturálisan nem különbözik bármely más ágensztől. Amíg ez a módosítás közel van az eredeti cselekvéshez, amíg nem ellenkezik jelentősen azokkal, addig nincs probléma. Az „én” ágens szociális sikeréért teendők azonban elkezdhetnek jelentősen diszharmonióban lenni a „nyers”, „én” ágens információi nélküli agyi célokkal. Minél inkább így van ez, annál nehezebb mindkét célrendszert kielégíteni, konfliktushelyzet lép fel; ezt jól ismerjük mi magunk is – ezt neveztem pszichológiai kettősségnek.

HOGYAN ALAKULHATOTT KI EZ A FAJTA TUDATMECHANIZMUS? AZ EMBERI TUDATMECHANIZMUS EVOLÚCIÓS FEJLŐDÉSE

Egy tudatelméletnek csak akkor van igazi esélye arra, hogy elfogadottá váljon, ha azt az evolúciós utat is meg tudja mutatni, ahogyan ez a struktúra kialakult. Ebben az esetben a feladat viszonylag egyszerű, s az alábbi logikai lépéseken keresztül történhetett:

1. Az ágenskövetés kialakulása

Az ágenskövetés egyértelmű előnyt ad a szociális környezetben élő állat számára. Minél interaktívabb a környezet, minél fontosabb a szociális struktúrában elért siker, annál fontosabb megjegyezni az egy-egy ágenshez kapcsolódó információkat. Nem kérdés, hogy ez létezik, a legkézenfekvőbb példa rá a kutyák ágenskövetése, vagyis a különböző emberek, kutyák egyénként való megkülönböztetése.

2. Az intencionalitás kialakulása (opcionális)

Az egyed sikerét tovább növeli, ha a versengő ágensek megtartásához képes intenciókat kapcsolni.

3. Az önintencionalitás kialakulása

Az egyed felismeri saját magát, képes saját cselekedeteit önmagának attributálni. Ezen, vagy az ez előtti szinten lehetnek az önfelismerésre képes főemlősök. Már ezen a szinten is elképzelhető valamiféle újrepräsentáció. Itt még nem alakult ki az a mechanizmus, amelyik a kimenő, önmagunknak szánt információt visszacsatolja anélkül, hogy az konkrétan el is hagyná az organizmust. Újrepräsentáció ezen a szinten tehát csak úgy képzelhető el, ha a cselekvés konkrétan végrehajtásra kerül a külvilágban, és azt figyeli meg az állat. Elméletileg lehetséges ez például hangos, önmagunkhoz szóló beszéddel. Mivel azonban az ezen a szinten létező állatoknál nem alakult még ki a beszéd, ezért nem képesek önmagukkal kommunikálni, tehát az újrepräsentáció emberi gazdagsága nem, vagy csak nagyon limitáltan működhet.

4. A visszacsatolás és az „én” ágens kialakulása

Az utolsó fázis a visszacsatolás kialakulása, vagyis az a képesség, hogy azon gondolatoknak, szavaknak, képeknek, amelyeket önmagunknak és nem a külvilágnak szánunk, nem kell elhagyniuk az agyat, képesek ugyanott visszalépni az agyba, ahol a külvilágból érkező információk is belépnek. Ezek a gondolatok azután az „én” ágenshez lesznek kötve. Egyedül az emberről tudjuk jelenleg, hogy ezen a szinten áll.

A QUALIA TERMÉSZETE

Észlelés, qualia és tudatos élmény. E fogalmak vajon ugyanazt takarják? Ez azért fontos kérdés, mert ha ugyanazok, akkor ezzel azt állítjuk, hogy minden állat, amely észleli a külvilágot és reagál rá, egyben rendelkezik qualiával is, ha pedig rendelkezik qualiával, akkor ugyanolyan tudatos élménye van, mint az embereknek. Ha viszont a három fogalom nem függ össze ilyen szorosan, akkor lehetséges észlelés és megfelelő agyi reakció, akár qualia is, de tudatos élmény nélkül. Ha tehát tudunk olyan példát, ahol történik észlelés, de nem kíséri azt tudatos élmény, akkor a három dolog nem ugyanaz.

Az eklatáns példa ismét az autóvezetés közbeni intenzív telefonbeszélgetés. 20 perc autóvezetéssel egybekötött intenzív telefonbeszélgetés után, amikor megérkezünk, meglepődve döbbenünk rá, hogy megérkeztünk, de egyáltalán nem emlékszünk arra, hogyan. Pedig útközben rengeteg döntést kellett hoznia az agynak, nem csak „egyszerű”, automatikus döntéseket, például hogy váltsunk-e, vagy ha piros a lámpa, lassítsunk. Egészen komplexeket is, például hogy ne üssünk el gyalogost, megelőzzük-e az előttünk haladót vagy ne.

Tény az, hogy tudatos emlékünknél, vagyis emlékünknél tudatos élményről, emlékünknél arról, hogy qualiánk volt, csak a telefonbeszélgetésről van. Ez logikailag két lehetőséghez vezet:

1. Az észlelés teljesen más, mint a tudatos élmény, ami viszont egyenlő a qualiával. Bár észleltük mindkét cselekvést (az autóvezetést és a telefonbeszélgetést is), reagáltunk is mindkettőre, de qualiánk, így tudatos élményünk csak az egyiknél keletkezett. Ez jelen esetben a telefonbeszélgetés volt, az a cselekvés, amire a tudatos figyelmünk irányult.

2. Az észlelés és a qualia egy és ugyanaz. Mind az autóvezetésnek, mind a telefonbeszélgetésnek volt qualiája, de mivel csak az egyik maradt meg a memóriában, csak az egyik előhívható, hozzáférhető később, tehát ebből a szempontból az „én” számára csak ez létezik.

A két megközelítés fundamentálisan különbözik. Az elsővel az a nagy probléma, hogy ha így van, meg kell magyaráznunk, hol keletkezik a qualia, hiszen nem keletkezhet az észlelésnél. A qualia így az észleléstől minőségében különböző valami. Ha ezt a megoldást választanánk, akkor visszajutnánk a kezdeti problémához, hiszen meg kellene magyarázni, hol keletkezik a qualia, ez a speciális dolog, hogyan érezzük, miért érezzük úgy, ahogy stb. Ez tehát nem járható út.

A második eset viszont szépen belesimul az elméletembe. Itt nincs szükség semmiféle speciális, extra mechanizmusra, ami a tudatos élményhez vezet, semmire, ami minőségében különböztetné meg az észlelt és a tudatossá vált dolgokat. A kulcs az, hogy az észlelés (ami egyenlő a qualiával) és a tudatosság különböző dolgok. Az észlelés független a tudatosságtól, megelőzi azt. A tudatossá válás kétféleképpen befolyásolja és teszi különlegessé ezt a folyamatot:

1. Az észlelés tényének tudatossá válásával

Ismétlésképpen: a tudatossá válás folyamata ez esetben azt jelenti, hogy magát az észlelés tényét figyeli meg az agy. Így képes arra is figyelni, hogyan zajlik ez a bizonyos észlelés. Az, hogy egy rendszer „pirosat lát”, vagy „tudja, hogy pirosat lát”, jelentősen különbözik egymástól. A második egy sokkal gazdagabb, addicionális információval teli állapot.

2. Az észlelés időbeli kiterjesztésével a memória és az önmegfigyelés által

Hiába keletkezik valamiről tudatos élményünk, ha 1 másodperc múlva már nem emlékszünk rá. Ez esetben, abban a pillanatban ugyan volt tudatos élményünk, de mivel 1 másodperc múlva már nem tudjuk előhívni, praktikusán, 1 másodperccel későbbtől már nem létezik számunkra ez az élmény. Olyan, mintha nem is lett volna.

Véleményem szerint az emberi tudatos élmény legnagyobb hozzáadott értéke és legnagyobb különbsége az állathoz képest a visszaidézés képessége, vagyis az emlékezés ténye. Az emlékezés képessége arra, hogy mi történt velünk az előző, X időpillanatban. Ez a képesség mintegy kitágítja az észlelést, lehetővé teszi, hogy ne csak a konkrét helyzetet éljük meg, hanem e helyzet érzékelésének élményét is. Az, hogy vissza tudunk emlékezni arra, mi történt velünk az előző, X másodpercekben, kialakítja az idő érzését, a dolgok egymás után történésének érzését. Így már képesek vagyunk ezeket az összefüggéseket is vizsgálni. Ennél azonban sokkal fontosabb, hogy képesek vagyunk önmagunk létezését is megélni és vizsgálni.

Miért lenne ez különleges az emberben, s miért nincs ez így az állatokban? Azért, mert mindez abból a tulajdonságunkból fakad, hogy képesek vagyunk saját cselekedeteinket megfigyelni és önmagunknak tulajdonítani. Ez pedig a visszacsatolásból és az „én” ágenshez kötésből ered, s mint láttuk, ilyen nincs más állatnak.

Felmerülhet a kérdés, honnan tudjuk akkor, hogy létezik qualia olyan élményekhez is, amelyek nem lesznek tudatosak? Miért gondoljuk, hogy a pillanatnyi átfutó érzések is ugyanolyanok, mint a meghosszabbított, tudatossá vált élmények érzése? Egyértelmű a válasz: ez is az elméletből következik. Az elmélet alapvetése, hogy nincs semmilyen speciális szerv, amely a tudatélményhez vezet. Ha lenne ilyen, hasztalan lenne eddigi okfejtésem. Az én elgondolásom szerint a tudatossá váló és a nem tudatossá váló érzékelések (qualiák) nem keletkezési helyükben különböznek, hanem abban, hogy milyen hosszú ideig vagyunk képesek hozzáférni ezen élményekhez, tudjuk-e az élmény megélését magát megfigyelni, és később emlékszünk-e rá. Az önmegfigyelés, a visszacsatolás és az „én” ágensnek tulajdonítás révén a tudatossá váló ész-

lelések (qualiák) esetében radikálisan megnövelt ideig vagyunk képesek hozzáférni az észlelési élményekhez, és képesek vagyunk azokat más módon újrarrepresentálva, magát az észlelés tényét is vizsgálni. Azon észlelésekhez (qualiákhoz) ellenben, amelyek nem válnak tudatossá, csak nagyon rövid ideig vagyunk képesek hozzáférni, visszaidézni pedig egyáltalán nem tudjuk.

A fentiekből tehát az alábbi következtetéseket lehet levonni:

1. Minden észlelésnél keletkezik qualia, de csak azok válnak tudatossá, amelyeket az agy megfigyel és az „én” ágenshez köt.

2. Ebből következik, hogy a tudatos élmény nem más, mint a normális észlelés, az egyébként is érzett qualia, csak más, meghosszabbított hozzáféréssel és észlelésként is értelmezhető formában.

3. Az általunk különlegesnek érzett emberi qualia tehát nagyrészt az észlelés időben megnyújtott hozzáféréseinek köszönhető. A kérdés nem az, hogy volt-e qualiája az organizmusnak, hanem az, hogy kötődött-e qualia egy észleléssel kapcsolatban az „én” ágenshez.

4. Ilyen formában csak azon észlelésekről van tudatos élményünk, amelyeket az agy az „én” ágenshez köt.

5. Mivel csak ezen észleléseket dolgozzuk fel ilyen formában, így később csak ezen észleléseket tudjuk újra előhívni, vagyis csak ezen észlelések (egy része) kerül be a hosszabb távú memóriába. A tudatos memória tehát csak az „én” ágenshez kapcsolt elemekből áll össze.

6. Azon organizmusok tehát, amelyeknek nincs önreflexív folyamatuk, nincs visszacsatolás és „én” ágenshez kötés, nem képesek a következőkre:

- elnyújtott, emberi típusú qualia érzése,
- időbeli tudatosság,
- konkrét megélt élmények visszaidézhetősége.

Az „én” ágens szerepe az emberi qualia érzésében

Talán a 3. pont mutat rá legjobban az emberi típusú, tudatos észlelés és az állati észlelés közötti igazi különbségre. Ez pedig az, hogy a tudatos észlelés tulajdonképpen az idő függvénye. Bár az észlelés élményenkénti újrarrepresentációja is fontos, ám az igazi különbséget az állati agy észlelésétől ez az időbeli megnyúlás adta koherencia jelenti. Tulajdonképpen majdnem azt mondhatjuk, hogy az észlelésig és az észlelésre adott reakcióig nincs különbség a főemlősi és az emberi folyamatok között. A különbség ez után keletkezik, azáltal, hogy az agy megfigyeli az észlelés tényét, és lehetővé teszi annak hosszabb ideig és/vagy más formában történő vizsgálatát.

A kulcs az „én” ágens. Az általunk megélt, időben és térben koherens tudatélmény nem más, mint az „én” ágenshez kötődő megfigyelt élmények összessége. Csak azért keletkezik a koherens élmény, mert rendelkezésre állnak az előző pillanatok, napok, hónapok cselekedeteinek emlékei. A jelenbeli tudatos élmény ezért – paradox módon – erőteljesen a (főként nagyon közel-) múltbeli emlékek függvénye.

Hasonló-e tehát bármely állat qualiája az emberéhez? Igen is, nem is. Igen, a világ észlelése valószínűleg nagyon hasonló a főemlősöknél, mint az embernél. A pillanatnyi, jelenbeli „most” érzésünk nagy valószínűséggel közel ugyanolyan. Ám ha ezen észleléseknél – ugyanúgy, mint az embernél – ez az épp aktuális „most” érzés nem

válik megfigyelt, memóriába került és tovább elemezhető érzéssé, nem keletkezik az emberi tudatos qualiához hasonló élmény.

A TUDATOS MEMÓRIA KIALAKULÁSA

Elmúlt események felidézése, átélése, tudatos újraélése emberi mivoltunk egyik fantasztikus velejárója. Ezért minden tudatelméletnek adnia kell valamilyen magyarázatot arra, hogyan keletkeznek a tudatos memóriák, és miért csak egy részük lesz tudatos.

Nézzük meg, mi az, ami az emberi memória élményéből számunkra fontos:

– a koherens személyiség visszaidézhető, összefüggő, és az „én”-hez köthető emlékekből áll;

– csak a tudatosan megélt élményeket tudjuk visszaidézni;

– történéseket kizárólag szociális kontextusban, valamilyen ágenshez (főként saját magunkhoz) kötve tudjuk elraktározni és visszaidézni.

Miért van ez így? Mert

– csak azon élmények lesznek tudatosak, amelyeket az agy önreflexíven megfigyel és az 'én' ágenshez köt;

– csak ezen élményeket jegyzi meg az agy, kapcsolja az „én” ágenshez, és teszi tudatosan visszaidézhetővé;

– a visszaidéződés ugyanúgy működik, mint a belső gondolatok feldolgozása, tehát az egyébként is meglévő, külső bejövő információkat (vizuális, audio) feldolgozó struktúrákon keresztül.

A fentiek alapján az emberi memóriának egy eléggé egyértelmű szerepe és struktúrája rajzolódik ki. Nézzük, hogyan magyarázza elméletem a különböző típusú memóriák szerepét:

1. Tudatosan hozzáférhető, és keletkezéséről (helye, ideje, részt vevő ágens) is vannak információink; ez az epizodikus memória.

2. Tudatosan hozzáférhető, de keletkezéséről nincs információnk; ez a szemantikus memória.

3. Tudatosan nem hozzáférhető; ez a procedurális memória.

Az elmélet alapján az epizodikus memória szerepe egyértelmű: csak azon élmények rögzülnek benne, amelyek tudatosak. Csak azok az élmények lesznek tudatosak, amelyeket az agy önreflexíven megfigyel és az „én” ágenshez köt. Ezeket az emlékeket azért tudjuk „tudatosan” előhívni, tudatos élményként megélni, mert az agy ugyanazokat a struktúrákat használja, mint a belső monológ vagy a külső információk esetében.

A tudatos memóriák visszaidézése azért majdnem ugyanolyan érzés, mint megélni őket, mert az agy valószínűleg ugyanazon struktúrákon keresztül juttatja be újra az eltárolt információt, mint ahogyan a külső világból beérkező információkat, illetve a belső dialógust. Az epizodikus memória rendelkezésre állása, lehívhatósága adja az autonótiás tudatosságot, vagyis az „én” ágensnek az időbeli állandóság érzetét. Értelemszerűen azon fejlődési szakaszokban (csecsemőkor), amikor még nem alakul ki az önreflexivitás, és nem működik elég jól a visszacsatolás és az „én” ágenshez kötés, nem alakulnak ki epizodikus memóriaélmények.

A szemantikus memória kialakulására és működésére nem térek ki, ez külön elmélet tárgya lehet. Az mindenesetre valószínű, hogy a felidézéskor fellépő tudatélmény ugyanúgy működik, mint a belső monológ vagy az epizodikus memória, tehát a kívülről

beérkező ingereket feldolgozó struktúrákon keresztül. Fontos megemlíteni a szemantikus memóriával kapcsolatban, hogy az így eltároltak rögzülési idejére és körülményeire nem – vagy csak néhányra külön, az epizodikus memóriában eltárolva – emlékszünk. Lehetséges, hogy az eltároltak gyakori használata miatt azok felülírják, eltörlik az eredeti kialakuláshoz kapcsolódó emlékeket.

A procedurális memória kialakulása szintén nem tárgya tanulmányomnak, már csak azért sem, mert a fenti gondolatmenet alapján a procedurális memória nem ember-specifikus, mint ahogyan az epizodikus biztosan igen, a szemantikus pedig talán, vagy részben igen. A procedurális memóriáról mindenestre érdemes megemlíteni, hogy öntudatlanul (hozzáférhetetlenül) alakul ki a külső világból beérkező ingerek hatására. Mivel a tudatos gondolkodás, illetve a felidézett emlékek ugyanezen struktúrákat használják, elméletileg ezen információk alapján is kialakulhatnak procedurális asszociációk.

Ugyanitt kell megemlíteni azt is, hogy a tudatosan nem hozzáférhető memória egyáltalán nem elhanyagolható a tudatos gondolkodásban pusztán azért, mert nem hozzáférhető. A fentiek alapján mostanra már világos, hogy a tudatos gondolkodás csak azért tudatos, mert az agy kimenetét önmagába visszacsatolja. Ez viszont azt jelenti, hogy kell lennie egy kimenetnek, amely a bejövő információk alapján létrejön. Ez a kimenet először tudattalan folyamatok eredményeként jön létre, majd a tudatos információkkal módosul, de továbbra is tudattalan folyamatokkal folytatódik. A tudattalan folyamatok pedig értelemszerűen nagyban függenek a hozzáférés nélkül kialakult asszociációktól, a procedurális memóriától.

Az idő születése, a többdimenziós agy

Az érzékelés elnyújtásával, a „pillanat kitágításával”, a múltbeli események visszaidézésének képességével és ezen események egymáshoz képesti szekvenciájának megjegyzésével az emberi agy egy új dimenzióba lépett. Képes lett időben, akárcsak térben gondolkodni. Dennett később idézett gondolataiban ki is emeli, hogy milyen sokszor használunk térbeli fogalmakat, megkönnyítendő az időbeli tájékozódást (DENNETT 1996).

Az, hogy képesek vagyunk az időt érzékelni, szekvenciálisan sorba rendezni az eseményeket, megérteni azok egymáshoz viszonyított kapcsolatát, és tervezni tudunk a jövőre, hatalmas előnyt adott az emberi agynak, és fantasztikus lehetőségeket nyitott meg előttünk. Mindezt a visszacsatoláson és az „én” ágenshez kötődően elraktározott hosszú távú memóriának és a megnyújtott hozzáférésű qualiának köszönhetjük.

4. MILYEN TEHÁT AZ EMBERI TUDAT?

Az emberi tudat szerepe tehát egyértelmű: az önreflexív módon begyűjtött információ újreprerzentálása, és ezen új formájú információ felhasználásával az ágens hatékonyabb menedzselése a szociális környezetében. E struktúrák kialakulása azonban utat nyitott egy sor olyan lehetőségnek is, amely robbanásszerűen növelte az organizmus képességeit. Ezek: a belső dialógus lehetősége, az „én” személyiség felépülése, az időtudatosság kifejlődése, a megnyújtott érzékelés (qualia), az autobiografikus memória kialakulása. Valószínűleg ezek a struktúrák vezettek a propozíciók használatához és az absztrakt gondolkodás kialakulásához.

E struktúrák teremtik meg egyáltalán a gondolkodás lehetőségét. Azt a típusú gondolkodást, amelyet mi, emberek, annak nevezünk, tehát a tudatos, belső dialógusra épülő kontemplációt, ahol a gondolatok lineárisan követik egymást és egymásra épülnek. Ebből következik, hogy mindezek emberspecifikus jelenségek. Bármennyire is szeretnénk így gondolni rájuk, és bármennyire is hasonlóknak tűnik – legalábbis kívülről megfigyelve – egy-egy állat viselkedése, az nem tudatos folyamatokból áll, tehát az állatok esetében a fenti jelenségek közül egyik sem alakulhatott ki. (Illetve: nem alakulhatott ki emberi értelemben tudatos folyamatokból!)

Az emberi tudat tehát csupán egy kis lépésben különbözik az állattól, de ez a kis lépés minőségben, komplexitásban és képességnövekedésben óriási különbségekhez vezet. A kialakuló lehetőségek (belső dialógus, autobiografikus memória stb.) mellett a tudatos folyamat szerepe az „én” ágens menedzselése. Az organizmus a saját cselekedeteiről is rendelkezésre álló információk segítségével sokkal eredményesebben képes a külvilág, elsősorban a szociális környezet kihívásaira hangolni cselekvéseit. Bonyolultabb, többszintű szociális interakcióban is sikeresen részt vehet, sőt, részt is kell vennie, hiszen körülötte minden organizmus ilyen képességekkel rendelkezik.

Mi tehát az emberi tudat? Végrehajtó szint, döntési szint, esetleg információ disszeminációs szint? Vagy, ahogy sok elmélet javasolja, egy posztakció elemző szint? Valójában az emberi tudatosság mindegyik. Segít a végrehajtásban, döntéshozásban, információdisszeminációban, de nem az éppen aktuális ingerre reagálva. A tudat szerepe az aktuális inger alapján adott reakció elemzése és a *következő* reakció finomítása, tökéletesítése.

Hozzáférési és élménytudatosság

A fentiek alapján egyértelmű a különbség a hozzáférési és az élménytudatosság között. Hozzáférési tudatosság alakul ki minden olyan élménynél, ingernél, amelyet az agy önreflexíven megfigyel, visszacsatol, és az „én” ágenshez köt. Élménytudatosság alakul ki azoknál az ingereknél, ahol ez nem történik meg.

Mostanra már egyértelműnek kell lennie, hogy az elmélet szerint a két szint között a különbség mindössze a megfigyelés és a visszacsatolás. Azon élmények is az élménytudatosság mechanizmusával működnek, amelyekhez az önmegfigyelés által más minőségben fér hozzá az agy.

Vagyis az agy esetében minden észleléshez keletkezik élménytudatosság, de ezek közül csak néhányhoz fér hozzá más módon is.

Mely folyamatok kerülnek be a tudatos gondolkodásba?

Minden tudatelmélet sarokköve annak megmagyarázása, hogyan választja ki az agy implicit folyamatainak száza (ezrei, milliói?) közül azt, amely adott időpillanatban tudatossá válik. Elméletem szépsége, hogy ezt nem kell külön megmagyarázni. Hiszen tudatossá az válik, amit az agy önreflexíven megfigyel. Vagyis ezek már az implicit folyamatok végeredményei. A tudatos folyamat a kiválasztásban tehát még nem vesz részt, csak azután, a folyamat végeredményét megfigyelve és visszacsatolva. Az implicit rendszer kimenete akkor is ugyanaz lenne, ha nem lenne tudatos visszacsatolás.

Érthetőbben: a belső dialógusnál például a tudatossá váló gondolat nem más, mint egy ágensnek szánt mondat. Ez az ágens ez esetben mi saját magunk vagyunk, az

„én” ágens, és a kimenet eszköze nem a szokásos hardver, a száj, hanem már előbb visszacsatolódik. A lényeg azonban az, hogy maga a kimeneti információ semmiben nem különbözik más kimeneti információktól. Ugyanez a helyzet a belső képekkel is; itt a tudatossá váló kép az implicit folyamatoknak a beérkező input hatására kialakuló végeredménye. Ha a „citrom” szóra az asszociáció egy szép zöld citromfa, akkor az.

Nem kell megmagyaráznunk, hogy miként keletkezik pont ez a kimenet egy bizonyos bemenetre az implicit rendszerben, hogyan születik meg egy konkrét mondat a belső dialógusban, hiszen ezek a tudatos folyamat nélkül is kialakulnának ugyanezen bemenetekre – ugyanúgy, ahogy a főemlősök is képesek komplex ingerekre komplex cselekvéssel válaszolni. Az ő esetükben ez nem lesz tudatos, hiszen nincs olyan struktúra, ami visszacsatolná, de a tudatossá válás előtti kiválasztódás ott is megtörténik.

Ezen a ponton tér vissza a kezdeti linearitás érve. Miért lineáris a tudat, miért van csak egy tudati szál? Ezt a kérdést egyetlen elmélet sem tudja megválaszolni, kivéve ezt. Az emberi tudatélmény azért lineáris, mert ugyanazokat a kimeneti információkat használja, amiket az agy a külvilág számára készít. Márpedig a külvilággal való kapcsolata minden agynak lineáris. Akárhány párhuzamos folyamat is játszódik le egy agyban, csak egy jobb láb (vagy kéz) van, ennek pedig egyszerre csak egy parancsot lehet adni. *A lineáris tudatélmény oka elsősorban tehát a lineáris biológiai ki- és bemeneti korlát az agyi információfeldolgozásnál.*

A tudatélmény linearitása bizonyíték arra, hogy a tudatélménybe kerülő folyamatok már az agyi feldolgozás ilyen szintjéről származnak, tehát vagy a legvégéről, a konkrét exekutív szintről, vagy közvetlenül előtte erednek.

Rögtön jön persze az ellenérv: még ha így is van, a főemlősök implicit folyamatai mégsem vezettek beszédhez, tehát az a rendszer nem lehet képes ilyen információkat kimenetként megjeleníteni. Ez valóban így van. Jelen állapotában nem képes rá, ugyanúgy, ahogy kezdetben az emberi agy sem volt. Azonban az emberi agy hosszú éveket tölt el azzal, hogy lassú, inkrementális tanulásal, a visszacsatolás használatával tanulja meg a beszédet. Az implicit rendszer saját magát figyelve sajátítja el, internalizálja a beszédet.

Való igaz, egy főemlősi agy nem képes kimenő információként beszédet megjeleníteni. Egy kétéves gyermek sem. De egy negyvenéves ember igen, és ha valahogy ki lehetne kapcsolni a visszacsatolást ebben a negyvenéves emberben, ennek ellenére, továbbra is képes lenne implicit módon beszédet mint kimenő információt előállítani. Hiszen implicit rendszere negyven hosszú éven keresztül internalizálta, megtanulta már ezt. Így új dolgokat ő sem, vagy csak nagyon lassan tudna megtanulni.

A főemlősök azért nem lesznek soha képesek megtanulni beszélni, túlhaladni a 200–300 szavas szókincset, mert tanulásuk csak implicit, lassú, sok gyakorlást kíván. A visszacsatolás és önmegfigyelés adta hatalmas képességbeli ugrás nélkül lehetetlen ezt túlhaladni.

Ha tehát így működik az emberi agy, ahogy leírtam, a tudat megfejtéséhez nincs szükségünk annak magyarázatára, hogyan alakulnak ki ezek az implicit rendszerből jövő kimenetek. Elég annyit tudni, hogy az agy ezeket csatolja vissza és köti az 'én' ágenshez. Persze érdekes kérdés, hogy az implicit rendszeren belül vajon milyen módon keletkezik egy bizonyos kimenet egy bizonyos bemenetre, de ennek megfejtése nem szükséges a tudat problémájához. Ennek működése egyébként valószínűleg nem emberspecifikus, jó eséllyel hasonló, bár talán kevésbé komplex a főemlősök, sőt más emlősök esetében is.

A tudatélmény

Az elméletem által felvázolt tudatmechanizmus legfontosabb része maga a tudatélmény. Bár mostanra világos lehet, röviden foglaljuk össze működését.

A tudatélmény nem csupán epifenoména. Azért ilyen érzés, mert így működik. Azért hasonlít a belső dialógus a külvilágbeli dialógusra, mert ugyanazokon a struktúrákon dolgozódik fel. Azért ugyanolyan az elképzelt citrom képe, mint a látott citromé, mert ugyanazokon a struktúrákon értelmeződik. Másrészt a tudatélmény azért ilyen markáns, mert a visszacsatolás, az önmegfigyelés révén a pillanatnyi qualia elraktározható, ezért megnyújtható és elemezhető.

Fantasztikus belső világunk érzetének tehát konkrét biológiai kialakulása, mechanizmusa és szerepe van.

A javasolt tudatértelmezés vs. a megszokott tudatértelmezések

A tudat egy ablak a tudat alatti folyamatokra. Fontos, hogy ekként is tekintsünk rá. Egy mechanizmus, hogy rálássunk agyunk implicit folyamataira. Mechanizmus, amely rálátást engedve fantasztikus új lehetőségeket nyitott a meglévő implicit folyamatok számára. De fontos megértenünk: *a tudat a mechanizmus, nem maguk a folyamatok*.

Sok elmélet ezért küszködik a tudat problémájának bonyolultságával. Hiszen nemcsak a tudatélményhez vezető mechanizmust próbálja megmagyarázni, hanem az emberi tudatosságunk által komplexitásában és képességeiben megnőtt – ráadásul részben általunk is vizsgálhatóvá vált – implicit folyamatokat is. Azok a kérdések például, hogy miképpen jut döntésre az implicit agy, hogyan keletkeznek a propozicionális állapotok, elosztott vagy lokális reprezentációk vannak, vannak-e logogének és kettős kódolás stb., bizonyos értelemben mind függetlenek a tudat fogalmától. Bár ezek a folyamatok is erősen a tudat mechanizmusát használják, sőt, valószínűleg annak kialakulása tette lehetővé, hogy elkezdődjön az implicit rendszer ilyen komplexitású kihasználása, ám a tudat mechanizmusa csak eszköze, facilitátora a folyamatok lezajlásának.

Ha elfogadjuk ezt, és újragondoljuk a fentieket, valamint a kognitív pszichológia egyéb területeit, sokkal egyszerűbb és koherensebb megoldásokhoz jutunk.

A tudat kialakulása

Nem minden ember képes ugyanolyan tudatos viselkedésre. Úgy tűnik, hogy a gyerekek fokozatosan, különböző stációkon keresztül jutnak csak el a teljesen tudatos képességeikig. Egy hároméves gyerek például nem képes visszaemlékezni a saját korábbi mentális állapotára (GOPNIK–ASTINGTON 1988), illetve nem képes hibás hiedelmet tulajdonítani más ágenseknek (PERNER–LEEKAM–WIMMER 1987). Bizonyos kor előttről nincs tudatos élményünk.

Miért lehet ez? Annak, hogy nincs tudatos élményünk, arra kell utalnia, hogy a visszacsatolás még nem alakult ki, vagy pedig arra, hogy az agy még nem képes azt megfelelően használni. Külön elmélet tárgyát kell képeznie e fejlődési folyamat pontos feltérképezésének, különösen azon kérdés megválaszolása tekintetében, hogy a gyermeki tudat fejlődése mindössze a struktúrák használatának graduális elsajátítása és a komplexitás növekedése során történik, vagy esetleg szervi alapja is van, azaz a visszacsatoló rendszer elemei csak bizonyos életkorban fejlődnek ki.

Néhány generális konklúzió azonban így is levonható:

– Az „én” ágens pontosan ugyanolyan struktúrákat és beérkező információkat használ, mint bármely más ágens, ezért az ahhoz kötődő organizmus (mi magunk) intencióinak megismeréséhez, cselekedetei bizonyos szintű előjelzéséhez sok megfigyelt adat szükséges, ehhez pedig idő kell.

– Valószínű, hogy először más ágensek (eleinte elsősorban a szülők) megfigyelése zajlik, ezen információkra alapozva kezd intenciókat kreálni az agy.

– Az agy csak később kezdi el saját magára (az „én” ágensre) is használni ezen intenciókat.

– Végül a saját cselekedetek megfigyeléséből, önmagával folytatott dialógusból származó információtömeg nagyságrendekkel több lesz, mint a bármely más ágensről származó információtömeg. Ezen információk egy része ráadásul olyan sokszor előfordul, hogy az implicit rendszerbe is internalizálódik, ezért érezzük úgy, hogy az „én” ágens különleges, teljesen más, mint a többi.

A tudatos folyamatok implicitté válása

Tudjuk, hogy az állatok képesek implicit módon tanulni. Képesek vagyunk mi emberek is. Implicit módon elsajátítani dolgokat = gyakorlás útján rögzíteni a cselekedeteket, illetve asszociációkat kiépíteni gyakran összekapcsolódó dolgokhoz. Az emberi agy kivétel nélkül implicit folyamatokkal működik, a tudatos mechanizmus csak segít újraprezentálni ezeket önmaga számára. Amikor tudatosan hajtunk végre egy folyamatot, például az autóvezetést, akkor ugyan az implicit rendszert használjuk – hiszen minden tudatos folyamat azt használja –, de az újraprezentáció is szükséges hozzá. Ez nagyon hatásos, de lassú. Minél többször ismétljük azonban a folyamatot, ezzel párhuzamosan implicit asszociációk is elkezdnek kialakulni a gyakran összekapcsolódó agyi területek között. Egy idő után ez annyira erős lesz, hogy a tudatos kontrollra, az újraprezentációra már nincs is szükség. Ezt a jelenséget nevezem internalizációnak; vagyis azt, amikor az agy számára implicit módon elsőre kivitelezhetetlen folyamatot újraprezentálva és szekvencializálva (alcélállapotokra bontva) addig ismételünk, hogy végül implicit módon is berögzül.

Nemcsak cselekvés lehet ilyen (autóvezetés, idegen nyelv stb.), hanem bármi, ami implicit asszociáció épülhet (például egy először csak tudatosan megérthető fogalomhoz kapcsolódó félelem).

„Önmagunk” (a „szelf”) és az „én” ágens

A „szelf” mibenlétének kérdéséről szintén évszázados vita folyik, Kant „transzcendentális egójától” kezdve Heraclitus, John Locke, David Hume és William James gondolatáig, akik szerint a „szelf” nem létezik. A fenti elmélet alapján egyértelmű, hogy mi is valójában a „szelf” – nem más, mint az agy önmegfigyeléssel önmagáról gyűjtött információinak összessége. Ezeket az információkat az „én” ágenshez köti, ami mindössze annyival több bármely más ágensnél, hogy nagyságrendekkel több információ áll rendelkezésre róla.

A „szelf” (elméletemben az „én” ágens) tehát létezik, ráadásul fontos szerepe van az agy működésében, nem csak egy mellékesen kialakuló attribútum. Ez az „én” ágens

ugyanakkor sokban különbözik attól a „szelf”-től, amit sokan elképzelnek. Ez ugyanis nem az agyon belül ücsörgő homunculus, és nem is valamiféle önálló exekutív központ.

Az „én” ágens információi nélkül az implicit agy sokkal kevésbé lenne otthon szociális világunkban, hiszen az implicit rendszernek fontos információkat biztosít saját magáról, szociális helyzetéről. Az „én” ágenshez kötődő memória hozzáférhetősége kreálja az időben kiterjesztett és konzisztens énképet. Végül pedig az „én” ágens információiból eredő célok, illetve az implicit rendszer saját vágyainak, céljainak ellentéte hozza létre a pszichológiai kettősséget.

Az „én” ágens tehát tudatérzésünk fontos része, de önmagában nem értelmezhető, s nem is tud működni, csak az implicit rendszernek nyújtott segítségével – ilyen értelemben az én elméletem által felrajzolt „szelf” más, mint bármely eddig javasolt.

Az „én” ágens hibái

Az „én” ágens meghibásodásának talán legfőbb formája a skizofrénia lehet. A skizofrénianak sok tünete van: félelmetes, ablakokból vagy falakból eredő hangok, tév-képzetek, amelyek nyomán a páciensek úgy érzik, elveszítik a kontrollt saját testük és gondolataik felett. Mindezek megmagyarázhatók az általam javasolt visszacsatoló rendszer hibájával.

Képzeliük el azt a helyzetet, hogy a saját agyunk gondolatait halljuk, de valami hiba folytán azokat nem az „én” ágensnek tulajdonítjuk. Ez félelmetes érzés lehet, mivel az agy ugyanazokon a struktúrákon dolgozza fel ezeket a gondolatokat, mint a külső világból érkezett hangokat. Az agy ezeket a stimulusokat vagy nem tudja semmihez kapcsolni (ezáltal a páciens úgy érzi, mintha a semmiből beszélne hozzá), vagy olyan dolgokhoz próbálja kötni, amelyek az adott helyzetben lehetséges források (így beszélhetnek az ablakok, a falak, így beszélhet Isten valakihez).

Érdekes logikai feltételezés, hogy az „én” ágensnek lehet egy ezzel ellentétes hibája is. Elképzelhető ugyanis, hogy az agy belső gondolatait valami hiba folytán nem mindig ugyanahhoz az egyetlen „én” ágenshez kapcsolja, hanem több ágens alakít ki. Ha ezek után az implicit rendszer egyszerre csak egy ágens információihoz fér hozzá, akkor mindegyik ágensnek külön személyisége alakul ki, hiszen csak azokon az információkon alapul, amelyeket hozzákapcsolt, ezek pedig szükségszerűen különbözőek lesznek. Minden ágensnek saját „én” tudata lesz, saját emlékekkel. Az implicit rendszer úgy alakítja viselkedését, hogy az éppen aktuális „én” ágens szociális helyzetét segítse, ezért annak céljait, vágyait próbálja kielégíteni, illetve a saját implicit céljaival harmonizálni, s így – elvileg – egy agyon belül egyszerre több „személyiség” is lehetséges, akár teljesen különböző viselkedési mintázatokkal. Ez az elméleti lehetőség nagyon emlékeztet a sokat vitatott többszemélyiségű betegségekre, vagyis a „multiple personality disorder”-re, újabb nevén „dissociative identity disorder”-re.

5. MELY KÍSÉRLETI ADATOK TÁMASZTJÁK ALÁ AZ ELMÉLETEMET?

A rengeteg rendelkezésre álló kísérlet közül kiválasztottam néhányat, amelyek alátámasztják a fenti gondolatokat.

Libet kísérlete és a szabad akarat problémája

Libet és munkatársai híres kísérlete bebizonyította, hogy minden tudatos cselekvés kezdete a tudat alatti folyamatok, illetve azt, hogy ez a tudat alatti kezdet sokkal, 200–500 milliszekundummal megelőzi e cselekvés-készletés tudatossá válását (LIBET–ALBERTS–WRIGHT–DELATTRE–LEVIN–FEINSTEIN 1964).

Sok elmélet született arra vonatkozóan, hogy miért van ez így. Az én magyarázatom – a fentiekből logikusan következtetve – az, hogy ez nem is lehet másként. Hiszen az emberi típusú tudatosság nem más, mint a tudat alatti folyamatok végeredményének megfigyelése és az erre való, az új metainformációt is felhasználó reakció. *Minden* cselekvés, *minden* gondolat implicit folyamatként kezdődik – és végig az is marad, azzal a különbséggel, hogy némelyiket az agy önmegfigyelés útján elemezni képes. Logikus tehát, hogy az implicit cselekvési terv megszületését követnie kell a tudatossá válásnak. Ez a 200–500 ms tehát az az időmennyiség, ami ahhoz kell, hogy a cselekvési terv (vagy gondolat) kimenő információként elhagyja az agyat, visszacsatolódjon a beérkező információkat feldolgozó rendszernél, s végül feldolgozódjon.

Libet kísérlete kiváló bizonyítéka annak, hogy a tudatos emberi élmény az implicit folyamatokra épül, és azokat követi.

Sokan fogadták kétségbeeséssel Libet kísérletét, a „szabad akarat” végeként aposztrofálva azt. Ennek természetesen semmiféle alapja nincs. Az, hogy akaratunk valóban „szabad”-e, véleményem szerint biológiailag nem értelmezhető kérdés. Hiszen minden agy cselekvési potenciálja a rendelkezésre álló cselekvési lehetőségekből áll. Egyes, nem komplex agyú állatoknál ezen lehetőségek száma limitált, míg a mi esetünkben hatalmas. Mégsem lehet azt mondani, hogy az ő cselekvésük „determinált”, a miénk pedig „szabad”, mert mindkettőt az agy által létrehozott struktúrák adta lehetőségek határolják be. Egy pók esetében ezek valószínűleg nagyon szűkek, s nagy részük veleszületett, egy embernél pedig nagyon tágak, s csak kevés a veleszületett. Rengeteg korábbi élmény, cselekedet stb. határozza meg, hogyan kapcsolódtak a neuronok, s hogy milyen neurális asszociációk épültek ki közöttük.

Egy adott cselekedet esetében azonban ugyanezt a kiépült rendszert használja az emberi agy is, és ilyen értelemben pontosan ugyanolyan determinisztikus a működése, mint bármely másik állat. Nagyságrendjében különbözik az általa választható cselekedetek száma, kialakulásában is különbözik a többi állattól – önmaga elemzésének lehetőségével több azoknál –, de minőségében, „szabadságában” nem.

Determinizmusról, szabad akaratról véleményem szerint mindössze annak fizikai értelmében van értelme beszélni. Vajon az univerzum törvényei egyetlen utat szabnak-e meg minden részecskének – ezért nekünk is –, vagy sem? Ez érdekes kérdés, de a tudat problematikájához semmi köze. A szabad akaratról folyó vita filozofikus, biológiai alapja nincs.

Implicit folyamatok tudatos kontroll nélkül

Stanislas Dehaene szavakat mutatott kísérleti alanyainak, „maszkírozva” azt egy, a szót gyorsan követő képpel. A szó akkor válik tudatossá, ha a szó és a kép közötti idő eléri az 50 milliszekundumot. Ha 50 milliszekundumnál kevesebb ideig mutatta a stimulust, akkor az nem vált tudatossá, de – és számunkra ez a fontos – az alanyok sokszor mégis a szerencsésnek tekinthetőnél jobb arányban tudtak a szavak jelenté-

sének attribútumairól szóló kérdésekre válaszolni (lásd DEHAENE–NACCACHE–COHEN–LEBIHAN–MANGIN–POLINE–RIVIÈRE 2001). Sok más esetben is kimutatták ezt a jelenséget, főként olyan pácienseknél, akiknél az agy vizuális területének egy része (például bal oldala) sérült. Ez két dolgot bizonyít:

1. Az információ bejuthat az agyba anélkül is, hogy ez tudatossá válna, tehát nem minden beérkező információ szükségszerűen tudatos.

2. Az implicit rendszer önmagában is működő egész, nem feltétlenül szükséges hozzá a tudatos folyamat. Ez az eset is példája annak, hogy a tudatos folyamat az implicit rendszer kimenetével dolgozik – a szerencsésnél jobb arányú felidézés esetében úgy, hogy arról nincs is információja, hogy miért ez a kimenet született.

A vizuális visszacsatolás

Roger Shepard és Jacqueline Metzler egy kísérletben kimutatta, hogy minél nagyobb szögben kell elforgatni képzeletben egy tárgyat, annál tovább tart a művelet (SHEPARD–METZLER 1971).

Stephen Kosslyn – sokat vitatott – elmélete szerint a vizuális kéreg idegsejtjeinek térbeli elrendezése tükrözi a retina receptorsejtjeinek elrendezését (KOSSLYN 1996). Kérdéses, hogy következtetése a belső látás egészéről helyes-e, de ami számunkra fontos, az az, hogy szerinte a belső, elképzelt képek a valódi külvilágból beérkező képi információkhoz hasonlóan ugyanezeket az idegsejteket használják. Mindössze annyi a különbség, hogy az információ forrása nem a retina és a külvilág, hanem a memória.

1997-ben sikerült egy pozitronemissziós tomográfias (PET) kísérlettel igazolni, hogy a belső vizuális reprezentációk és a külső, valódi vizuális információk az esetek kétharmadában ugyanazokat a kérgi területeket aktiválják. Különösen a Kosslyn által is említett elsődleges vizuális kéreg – ami szerinte a mentális reprezentációk központja – volt aktív az elképzelt vizuális gondolatok esetében.

A fentiek két helyen támaszthatják alá elméletemet:

1. Az elképzelt vizuális információk és a kívülről beérkező vizuális információk ugyanazokat a struktúrákat használják.

2. E belső vizuális reprezentációk manipulációjához ugyanolyan iteratív visszacsatolás szükséges, mint a való világban. Vagyis képzeletünkben – ugyanúgy, mint a való világban – az elképzelt első elmozdítás eredményét vizuálisan felül kell vizsgálni, és a következő elmozdítást ennek tudatában kell tovább finomítani. Ez a folyamat ugyanolyan problémaként jelentkezik az agyban, mint bármi más komplex, alcélállapotokra bontandó probléma. Az egyes lépések eredménye az implicit rendszerből kimenetként, egyben vizuális bemenetként is szolgál az agyban, ugyanúgy megjelenve, mintha külső inger lenne. Így válik tudatossá, és ezt tudja újra elemezni és tovább módosítani (forgatni) képzeletben az agy a célállapot eléréséig. Az, hogy milyen sok alcélállapotra kell bontania ezt a folyamatot – tehát hány „kört” kell visszacsatolnia –, attól függ, mennyire messze van az elérendő cél (például forgasd el 90 fokban) a jelenlegi állástól. Az iterációk (alcélállapotok – visszacsatolások) számától függ, hogy az agy mennyi idő alatt képes elvégezni ezt a feladatot.

6. A FELÁLLÍTOTT ALAPHIPOTÉZISEK MEGFELELŐEK VOLTAK-E?

1. hipotézis: Az emberi tudatélmény különleges, csak az embernek van ilyen, még a főemlősöknek sincs.

Ahogy a fentiekből láttuk, ahhoz, hogy az emberi típusú tudatélményhez jussunk, csak a javasolt struktúra ad logikus utat. Ebből következik viszont, hogy azon tulajdonságokhoz, amelyeket emberinek tartunk (gondolkodás, koherens „én”-kép, hosszan tartó észlelés [qualia] stb.), csak e struktúrák kialakulása vezet. Nem lehetséges az egyik a másik nélkül, tehát ha elfogadjuk, hogy az emberi tudat így működik, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy ilyen típusú tudatélménye csak az embernek van. A feltett hipotézis tehát helytálló.

Érdekes viszont végiggondolni, vajon lehetséges-e más típusú, akár állati, akár gépi intelligencia. Elméletemből láttuk, hogy mivel az emberi tudatélmény nagyon szorosan összefügg azzal, ahogyan működik, pontosan ilyen típusú öntudatra a Földön egyetlen más organizmus sem ébredt (még). Ez azonban nem zárja ki azt, hogy létezhet más út is egy fejlett, intelligens gondolkodási rendszerhez.

Már a fogalmakat is nehéz használni, hiszen mindenre rányomja a bélyegét az emberi élményeinkből fakadó jelentéstartalom. A „gondolkodás” fogalma például azt jelenti, hogy lineárisan, szekvenciálisan végighaladunk egymás után következő és egymásra épülő állításokon, és eljutunk egy konzekvenciához. Ez azonban nem szükségszerűen az egyetlen elképzelhető módja annak, hogy egy rendszer a rendelkezésre álló információkat felhasználva új, magasabb fokú szintre jusson. Szinte minden fogalmunk ilyen: emberi gondolkodás által kialakított, s ezért limitált (például „döntés”, „állítás”, „vizsgálat”). Más lehetséges intelligenciák működésének kutatásánál, legyen az állati vagy a Földön kívüli, nagyon komolyan figyelembe kell venni ezt az antropomorf korlátot.

2. hipotézis: Ebből következik, hogy a tudatélmény nem szükségszerűen foglalja magában az összes, más tudatelméletknél felmerülő fogalmat (észlelés, érzékelés, figyelem).

Ha helytálló az elmélet, akkor az emberi típusú tudatélmény a fentiek egyikével sem függ össze. Illetve mindegyikkel kapcsolatban áll, hiszen ezek megfigyelését, elemzését, elnyújtását jelenti. Talán úgy a legjobb megfogalmazni, hogy az észlelés, érzés, figyelem független a tudatélménytől, tehát anélkül is létezik, a tudatélmény viszont ezekre épül. Ez nem tűnik fontos különbségnek, de annyiban nagyon fontos, hogy ha így van, akkor nem szükséges a tudattal megmagyarázni, hogyan működnek ezek a jelenségek. Egy tudatelméletnek csak azt kell megmagyaráznia, hogyan és miért *éreződnek* így.

3. hipotézis: A tudatélménynek valamilyen biológiai szerepe van; nem utólagos konstrukció, szükséges ahhoz, hogy az emberi gondolkodás olyan módon működjön, ahogyan működik.

Szorosan összefügg a 4. hipotézissel.

4. hipotézis: A tudatélmény esszenciájának, érzésbeli megnyilvánulásának oka van, ez rávilágít működésének módjára.

Amint már kifejtettük, a tudatélménynek nagyon jelentős szerepe van a tudatos gondolkodásban. A tudatélmény azért van, mert az agy csak így képes feldolgozni és elemezni a saját magáról szóló információkat. A tudatélmény így nemcsak fontos, de egyenesen kulcs ahhoz, hogy a tudatos gondolkodás hogyan működik.

5. hipotézis: Nincsen semmilyen speciális szerv, agyi terület vagy efféle, amely a tudatélményt generálja. Úgy kell megmagyaráznunk a tudatélményt, hogy csak a jelenlegi, ismert agyi struktúrákat használjuk.

Mint láttuk, elméletem szépsége az, hogy úgy magyarázza meg a tudatélményt, hogy egyben magát az élmény esszenciáját is megmagyarázza, mégsem feltételez olyan új struktúrákat, amelyekről a folyamat függene, és amelyek potenciálisan végtelen regresszióhoz vezethetnének. Az elmélet azonban feltételez néhány struktúrát, amelyek létezését be kell bizonyítani. Ezek:

– Az ágenskövető rendszer. Mivel tudjuk, hogy az állatok is képesek erre, meglepő lenne, ha nem lenne ilyen az agyban.

– Az 'én' ágens mint a többitől nem különböző ágens. A pszichológiai kettősség mutatja, hogy ez a helyzet, de érdekes kísérleti cél lehet ennek konkrét bebizonyítása.

– Az agyi kimenet visszacsatolása a beérkező információkat feldolgozó rendszerekhez. Ez talán a leginkább vitatható eleme elméletemnek, hiszen ez valóban egy olyan struktúra, amit így, konkrétan még nem különítették el. Mégis sok jel mutat arra, hogy ilyen irányú, tehát a feldolgozó rendszerekbe visszafelé irányuló információáramlás is van. Kétirányú információáramlás folyik például a vizuális kéreg egyes részei és az agy többi területe között.

– Érdekes megemlíteni, hogy már létezik egy ilyen struktúra az emberi, sőt a kevésbé fejlett állati agyakban is. Mert mi is az, amit keresünk? Egy rendszer, amely az agy kimenetét, ingerekre adott reakcióit ön maga számára képes bemenetként prezentálni. Van már valami, ami majdnem így működik, mégpedig az álmok. Amikor álmodunk, akkor tulajdonképpen az agy a saját maga által létrehozott helyzetre reagál úgy, mint ha az valóban megtörténő, külvilágbeli esemény lenne. Érdekes elgondolkodni azon, vajon nem e rendszer mutációja vezetett-e az emberi típusú tudatélményhez szükséges visszacsatoló mechanizmus kialakulásához?

6. hipotézis: A kialakult struktúra – evolúciós közelsége miatt – nem lehet túl messze a főemlősi agytól, meg kell tudnunk magyarázni, hogy milyen logikus lépéseken keresztül fejlődött ide az agy.

Ahogy azt az evolúciós fejlődésről szóló részben kifejtettem, ehhez a struktúrához egy teljesen logikus, kis evolúciós lépéseket használó út vezet.

7. HOGYAN VISZONYUL MINDEZ A MEGLÉVŐ TUDATELMÉLETEKHEZ?

Elméletem elemzése után, átnézve a meglévő tudatelméleteket, arra a konklúzióra kell jutnunk, hogy több briliáns megközelítés is van köztük. Az irodalmat vizsgálva azt találjuk, hogy az általam javasolt elmélet sok eleme megjelenik más elméletekben. Dennett például az implicit folyamatokra épít, sőt az újrareprezentáció egy formájá-

ra is rátalál (DENNETT 1996). Ugyanígy Rosenthal a HOP/HOT elmélettel (ROSENTHAL 1997). Az implicit folyamatok lineárisává válása és disszeminálása megjelenik például Baars-nál, de Humphrey-nél is (BAARS 1988, HUMPHREY 1986), a külvilágbeli ingerek internalizálása pedig Piaget-nél, Vygotskynál vagy Karmiloff-Smith-nél (PIAGET 1967, SANTROCK 2004, KARMILOFF-SMITH 1996). Kivétel nélkül briliáns elmék jól átgondolt elméletei, amelyek a „nagy kép” egy-egy fontos darabjára derítenek fényt. Bár nem sikerül az összes darabot összeilleszteniük, és így megfejteniük a rejtvényt, de sokszor közel kerültek hozzá.

Amikor azt vizsgáljuk, hogy az általam javasolt elmélet mennyire különbözik az eddigi tudatelméletektől, mennyiben tud újat mondani, érdemes Dennett gondolataival kezdeni.

Dennett látásmódja

Gondolatmenetemben majdnem ugyanoda jutottam, mint Dennett. Majdnem, de nem pontosan ugyanoda, és ez a különbség nagyon jelentős a végeredmény szempontjából. Dennett megmagyarázza, hogy miért nem kell az emberi tudatosságnak minőségében különböznie az állatitól. Ez fantasztikus teljesítmény, és nagyon fontos gondolkodásunk fejlődése szempontjából, ám a mindenkit érdeklő kérdést, vagyis azt, hogy miért ilyenek érezzük az emberi tudatosságot, nem tudta megmagyarázni.

Dennett is rátalál ugyan az újrareprezentációra, de ő úgy képzei el ezt, hogy a külvilágot használjuk fel agyi erőforrásunk növelésére. Példája nagyon jó az általa elképzelt és általam javasolt újrareprezentáció szerepére vonatkozóan. Azt írja: „Gondoljunk például arra, mennyi különböző módját fejlesztettük ki az időről való gondolkodásnak úgy, hogy valójában a térre gondolunk (JAYNES 1976). Számos megszokott eljárásunk van arra, hogy a múltat, jelent és jövőt, az előtte és utána lévő [..] úgy térképezzük fel, mint a bal és jobb, a fenn és lenn, az óramutató járásával megegyező [..]” (DENNETT 1996). Rátalál tehát az újrareprezentáció fontosságára, de nem meri annak kialakulását és működési módját feszegetni.

Mint a legtöbb elméletben, így Dennett esetében is meg kell különböztetnünk a tudat folyamatát és a tudatérzés kialakulását. Dennett azt tekinti tudatos gondolatnak, ami az agyban versengő gondolatok/folyamatok közül a legtöbb teret képes hódítani. Ebben valószínűleg igaza van, de ezzel csak azt magyarázza meg, hogyan választódik ki egy gondolati szál vagy cselekvés a versengők közül. Azt magyarázza meg, hogy *melyik* lesz a tudatos gondolat, nem pedig azt, hogy *hogyan*, és főleg nem azt, hogy *miért érződik így*. De az nem lehet emberspecifikus, hogy a rendelkezésre álló, esetleg egymással versengő cselekvési tervek közül egy kiválasztódik, hiszen minden állat esetében megtörténik ez – különben nem tudna reagálni a külvilág kihívásaira. Ami emberspecifikus, és amit meg kellene magyaráznia bármely tudatelméletnek, az az, hogy az az egy kiválasztott cselekvési terv, gondolati szál *hogyan* válik tudatossá. Miért ilyen a tudatossá válás eredménye, és hogyan hat ez az agy következő lépésében? Sem Dennetté, sem más tudatelmélet nem kínál erre magyarázatot. Feltételezik, hogy ha a *melyik* kérdésre magyarázatot tudnak adni, akkor ezzel magát a tudatos gondolkodást magyarázzák meg. De megmarad a *hogyan* kérdése, és emiatt érzik sokan úgy, hogy például Dennett nem megmagyarázta, hanem kikerülte (expained away) a tudat problémáját.

Dennettnek tehát igaza van abban, hogy a tudat nem más, mint szimpla implicit folyamatok sorozata. Rátalál az újrareprezentációra is, de nem vonja le belőle a megfelelő következtetéseket. Ha nem félt volna annyira a tudatélmények elemzésétől, talán ráta-

lál a tudatos gondolkodás végső kulcsára is. Hiszen az önreflexív megfigyelés csak a kezdet, ahhoz, hogy emberi típusú tudatélmény keletkezzen, elengedhetetlen ezen információk újrareprezentálása, visszacsatolása és az „én” ágensnek tulajdonítása.

Dennettnek az általa felrajzolt karteziánus színház rémével kapcsolatban igaza volt. Valóban rossz, ha ez a gondolkodás félrevisz minket, ha nem vesszük észre a végtelen regresszió veszélyét. Paradox módon azonban úgy tűnik, igazán éppen őt, Dennettet vitte tévútra ez a fogalom. Nem tudott olyan megoldást elképzelni, ahol a tudatélménynek konkrét szerepe van anélkül, hogy az végtelen regresszióhoz vezetne. A végtelen regressziótól és talán a pszichológiai kettősségtől való félelmében ugyanis próbált minél kevésbé olyan struktúrát kitalálni, ahol a tudatérzés igazi szerepet kap. Márpedig a tudatérzés, ha jól van definiálva, nem vezet karteziánus színházhoz és végtelen regresszióhoz, sőt, ez vezet el minket a tudat megoldásához.

A létező tudatelméletek nagy része tulajdonképpen ugyanebbe a hibába esik. Vagyis nem azt próbálják megmagyarázni, hogy miért ilyen a tudatérzés, hanem azt, hogy milyen döntési mechanizmusok vezethetnek a lineáris, szinguláris tudati szálhoz.

Baars „Globális Munkaterület elmélet”-e (Global Workspace Theory)

Baars „Globális Munkaterület elmélet”-e jó példája ennek (BAARS 1988). Könnyebb megérteni, miért javasolta ezt, ha megnézzük, honnan erednek gondolatai. Egy 1997-es munkájában például, a tudatos gondolkodás evolúciós előnyét taglalva, egy bika megjelenésére adott reakciót is a tudattal magyarázza. Attól, hogy egy ilyen helyzetben tudatos élményünk is képződ(het), feltétlenül a tudathoz kell kapcsolni egy ilyen reakciót? Ezzel nem az az egyetlen probléma, hogy a kísérletek által úgy látszik, már rég felugrottunk és elfutottunk volna a bika elől, mire ez a helyzet tudatossá válik. A nagyobb probléma: ha feltételezzük, hogy a tudat nélkül nem vagyunk képesek elmenekülni a bika elől, akkor vagy azt is fel kell tételeznünk, hogy a főemlősök is rendelkeznek tudattal, vagy pedig azt, hogy az emberi tudat valami radikálisan új mechanizmus.

Mindkét feltételezés nehéz problémákat vet fel. Ha a főemlősök is rendelkeznek tudattal, akkor a kutyák is? A denevérek is? Akár a pókok is? Hiszen ők is elmenekülnek egy fenyegető állat elől. Hol húzódik a határ, hol alakult ki ez a fajta tudatosság? Ha viszont azt feltételezzük, hogy az emberi tudatosság valami radikálisan új mechanizmus, akkor nehéz megmagyarázni, hogyan fejlődött ki, mire épült, mik voltak a közbenső lépések, mi a hajtóerő.

Sok tudatelmélet abba a hibába esik, hogy az emberi agy működését úgy próbálja megmagyarázni, mintha az független szerv lenne. Elfeledkeznek arról, hogy a közös főemlősi agy, tehát az, amelyikből az emberi agy is fejlődésnek indult, már egy kifinomult, jól működő szerv volt. Egészen biztosan képes volt elmenekülni egy bika elől – ha nem így lett volna, ma nem ülnénk itt. Sőt, valószínűleg ennél jóval komplexebb cselekedetekre is képes volt. Ha elfogadjuk, hogy az emberi tudatosság élménye különbözik az állatitól – és a problémamegoldásnál bemutattam, hogy ez nagy valószínűséggel így van –, akkor egyértelmű, hogy csak azon tulajdonságainkat kell megmagyaráznia egy tudatelméletnek, amelyekben *különbözünk* a főemlősöktől.

Baars nem fogadja el ezt, és az emberi tudatélménnyel próbálja magyarázni a komplex cselekedetek mindegyikét. Ez egyértelműen hibás megközelítés. Az általa javasolt globális munkatér működése sokban hasonlít az általam javasolt visszacsatoláshoz. Baars egy implicit folyamatok alapján működő, párhuzamosból lineáris rendszert kép-

zel el, amelyik az agy részinformációit az egész számára disszeminálja. Elméletében a tudat nem epifenoména, konkrét szerepe van az agy működésében. E téren elmélete pontosan egyezik az enyémmel. Elmélete azonban nem teljes, mivel nem kínál megoldást arra, konkrétan hogyan alakult ki és hogyan működik ez a rendszer. Nem ad választ arra, miért van csak egy tudati szál, nem válaszolja meg, hogyan fejlődhetett ki az emberi tudatosság, és nem tudja megmagyarázni azt sem, miért ilyen érzés az emberi tudatosság.

Elmélete semmiképpen sem hibás, csak hiányos; ezeket a hiányokat elméletem alapján már könnyű kitölteni.

Lev Vygotsky

Vygotsky gondolatai majdnem tökéletesen illenek arra, ahogyan a fejlődő gyerek a visszacsatolás használatát tanulja. Természetesen ő nem így használja, de mi átfogalmazhatjuk a saját szemszögünkéből. Ily módon az internalizáció nem más, mint

1. más ágenseknél megfigyelt cselekedetek, intenciók önmagunkra, az „én” ágensre alkalmazása;

2. külső, először implicit módon elsajátított szavak belső, visszacsatolt és belső dialógusként szolgáló használata.

Véleményem szerint a belső és külső beszéd között nincs akkora különbség, mint ő javasolja, hiszen mechanizmusában, elkészültében (kimenet), feldolgozásában (bemenet) és attribúciójában (ágenshez kötés) mindkettő ugyanúgy működik.

Alison Gopnik

Alison Gopnik kiválóan demonstrálja az „én” ágens kifejlődését a gyerekekben (GOPNIK 1993). Bemutatja, hogy (ellentétben a népi hiedelemmel) a saját pszichológiai állapotainkról szóló tudásunk nem direkt hozzáférés, hanem graduális tanulási folyamat eredménye. Nagyszerűen demonstrálja, hogy a gyermeki agyban a saját közvetlen pszichológiai állapotuk leírása nagyon hasonlít mások pszichológiai állapotának leírására. Egy bizonyos életkor alatt a gyerekek nem képesek saját korábbi pszichológiai állapotokra visszaemlékezni, a közben történetek befolyásolják az általuk gondolt korábbi pszichológiai állapot képét. Csak egyetérteni tudok Gopnikkal, az út az 'én' ágens kialakulásához pontosan így vezet.

Arra, hogy saját pszichológiai állapotunk érzete mégis nagyban különbözik másokétól, azt a magyarázatot adja, hogy a saját állapotainkkal megszámlálhatatlanul többször találkozunk, ezért ez úgy viselkedik, mint más területek szakértői tudása, például a sakkjátékosoké, akik már nem gondolkodnak, hanem „látják” a jó lépéseket. Véleményem szerint is pontosan így működnek a kezdetben tudatos információk gyakori használata során kialakuló implicit struktúrák.

A tudat „nehéz” és „könnyű” problémája

A tudattal kapcsolatos „nehéz” és „könnyű” problémák közül a „könnyű”-re elméletem egyértelmű megoldást kínál. A 'nehéz' problémájának egy része is megmagyarázható, hiszen az időben kiterjesztett észlelés megmagyarázza az emberi típusú tudatos qualia keletkezését. Amit elméletem sem magyaráz, az az, hogy az észlelés miért olyan, ami-

lyen. Hiszen elméletem sarokköve az, hogy nincs szükség különleges agyi struktúrára a tudatos gondolatok keletkezésénél. Vagyis a tudatossá váló qualia pontosan ugyanolyan, mint a nem tudatos, csak hozzáférünk ahhoz a tényhez, hogy éppen ez a qualiánk van, és képesek vagyunk visszaemlékezni rá, hogy az előbb milyen qualiánk volt. De az érzékelést definíció szerint ugyanazok a struktúrák végzik, mint amikor ennek nem vagyunk tudatában.

Véleményem szerint tehát elméletem képes olyan állványzatként szerepelni, amelyet a tanulmányom elején említettem. Végigjárva az elmélet lépéseit, megértve azt, már könnyű kiválasztani és feltenni az állványzatra a meglévő tudatelméletekből azok hasznos, releváns elemeit.

8. VÉGÜL: MINDEZ MILYEN EGYÉB KONKLÚZIÓKHOZ VEZET?

A tudatnak visszacsatolási mechanizmusként és az „én” ágens működéseként való definiálásával elméletem rengeteg, a tudathoz csak lazábban kapcsolódó területre lehet hatással. Csak röviden felsorolok párat a legérdekesebbekből, egyenként is érdemes lenne elgondolkodni rajtuk:

- A nyelv kifejlődése a visszacsatolási mechanizmus fényében.
- A gyermeki agy fejlődése, a fejlődés szakaszai és a visszacsatolás, illetve az ágenskövetés, az „én” ágens felépítésének folyamata, az „én” ágens, illetve az implicit rendszer céljainak, vágyainak graduális feltérképezése, megértése.
- Pszichológiai implikációk: a pszichológiai kettősség szerepe a pszichés problémák kialakulásában, szerepe a pszichoszomatikus betegségekből, az 'én' ágens hibás működéséből fakadó betegségek.
- Ágenskövetés és események ágenshez csatolásának generalizált használata nem élő folyamatokra: a természet erőire, Istenre, tárgyakra.
- Nem visszacsatoláson és „én” ágensen keresztül működő intelligens rendszerek – vagyis más típusú „tudat”-ok.
- Állati percepció: milyen „érzés” denevérenek lenni? Hasonlít-e az állati qualia a nem tudatosuló emberire? Olyan-e kutyának lenni, mint amikor álmodik az ember?
- Állati kogníció: lehetséges-e más típusú – állati – intelligens gondolkodás? Lehetséges, hogy egyes főemlősök közelebb vannak hozzánk, mint gondoljuk? Elképzelhető, hogy van önintencionalitásuk, egyfajta nyers „én” ágensük, de visszacsatolás nélkül?
- Mesterséges intelligencia: visszacsatoláson és önmegfigyelésen, 'én' ágens kialakításán keresztül létrehozott rendszerben kialakul-e valamiféle tudat?

VÉGSZÓ: EGY NÉZŐ A KARTÉZIÁNUS SZÍNHÁZBAN ÉS AZ EMBERI TUDATOSSÁG ÚJ SZINTJE

A tudat tehát létezik. Nem egy spirituális, biológiai rendszerektől független valami, nem tűnik el az agy komplexitásának feltárása során. Konkrét biológiai szerepe van, mechanizmusa nélkül az agy nem lenne képes saját cselekedeteit megfigyelni, azokat ennek megfelelően módosítani. A visszacsatolás és az „én” ágens kialakulása olyan ablakot nyitott agyunk számára, amelyen kinézve önmagunkat pillantottuk meg, és ez az információ hatalmas értéket jelentett számunkra. Paradox módon önmagunk megismerése vezetett oda, hogy később a világ működését is felderíthettük.

Az évszázados karteziánus színház metaforája tehát bizonyos értelemben helyes. Van egy színház, és ennek a színháznak van egy nézője. Meglepő módon a kettő ugyanaz, a néző egyben szereplő is. Következő cselekedetét nagyon erősen befolyásolja, hogyan látta önmagát az azt megelőző pillanatban a színpadon. Mégsem kell félnünk a karteziánus színház hasonlatától, mert ez a felállítás nem vezet végtelen regresszióhoz. Néző és szereplő ugyanis nem különül el. Illetve elkülönül, de csupán időben. Aki az egyik pillanatban szereplő, az a következő pillanatban néző lesz, majd újra csere, és ez így folyik az idő végezetéig. A karteziánus színházban tehát csak egy szék van, több nem fér el. Azon a széken pedig mi magunk ülünk.

Jobban belegondolva, szinte nem is lehet olyan intelligens rendszert kitalálni, amely nem figyeli önmagát. Az emberi agynál ez – evolúciós okokból – úgy alakult, hogy ezt az önmegfigyelést az agy ugyanazonok a struktúrákon keresztül végzi, mint amelyeken keresztül a külvilág információi is érkeznek. Ezért hasonló az érzet, ezért érezzük úgy, mintha lenne odabent egy kis ember, aki nézője életünk színházának. Egy furcsa biológiai megoldás vezetett ehhez a helyzethez, amit nehéz felismerni, hiszen belülről éljük meg. Mégis, ha végigkövetjük a fentebbi levezetést, oda jutunk, hogy ez az egyetlen logikus és koherens magyarázat.

Remélem, hogy most, amikor már felismertük ezt, képesek leszünk meglátni agyi struktúráinkból eredő korlátainkat, identifikálni azon érzéseinket és belső konfliktusainkat, amelyek ebből a biológiai felállásból fakadnak. Az emberi agy dinamikája, a tudat és a „személyiség” működésének megismerése újabb szintre emelheti az embert, részben felszabadítva az agy struktúrájának rákényszerített korlátai alól. Ha ez sikerül, boldogabb, egyben tudatosabb életet tudunk majd élni.

IRODALOM

- BAARS, Bernard 1988. *A Cognitive Theory of Consciousness*. New York: Cambridge University Press.
- BAARS, Bernard 1997. *In the Theater of Consciousness: The Workspace of the Mind*. New York: Oxford University Press.
- BULLOT, Nicolas J. – RYSIEW, Patrick 2007. A Study in the Cognition of Individuals' Identity: Solving the Problem of Singular Cognition in Object and Agent Tracking. *Consciousness and Cognition* 16, 276–293.
- CONWAY, Martin A. – PLEYDELL-PEARCE, Christopher W. 2000. The Construction of Autobiographical Memories in the Self-Memory System. *Psychological Review* 2, 261–288.
- DEHAENE, Stanislas – NACCACHE, Lionel – COHEN, Laurent – LE BIHAN, Denis – MANGIN, Jean-François – POLINE, Jean-Baptiste – RIVIÈRE, Denis 2001. Cerebral Mechanisms of Word Masking and Unconscious Repetition Priming. *Nature Neuroscience* 4, 752–758.
- DENNETT, Daniel Clement 1996. *Kinds of Minds: Towards and Understanding of Consciousness*. New York: Harper Collins Publishers.
- FARAH, Martha J. – HAMMOND, Katherine M. – LEVINE, David N. – CALVANO, Ronald 1988. Visual and Spatial Mental Imagery: Dissociable Systems of Representation. *Cognitive Psychology* 4, 439–462.
- FESTINGER, Leon – CARLSMITH, J. Merrill 1959. Cognitive Consequences of Forced Compliance. *Journal of Abnormal and Social Psychology* 58, 203–210.
- GOPNIK, Alison 1993. How We Know Our Minds: The Illusion of First-Person Knowledge of Intentionality. *Behavioral and Brain Sciences* 16, 1–14.
- GOPNIK, Alison – ASTINGTON, Janet W. 1988. Children's Understanding of Representational Change and Its Relation to the Understanding of False Belief and the Appearance-Reality Distinction. *Child Development* 59, 26–37.

- HUMPHREY, Nicholas 1986. *The Inner Eye: Social Intelligence in Evolution*. New York: Oxford University Press.
- JAYNES, Julian 1976. The Evolution of Language in the Late Pleistocene. *Annals of the New York Academy of Sciences* 280, 312–325.
- KARMILOFF-SMITH, Annette 1996. *Beyond Modularity: A Developmental Perspective on Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
- KOSSLYN, Stephen M. 1996. *Image and Brains: The resolution of the Imagery Debate*. Cambridge, MA: MIT Press.
- LIBET, Benjamin – ALBERTS, W. W. – WRIGHT, Elwood W. Jr. – DELATTRE, L. D. – LEVIN, G. – FEINSTEIN, Bertram 1964. Production of Threshold Levels of Conscious Sensation by Electrical Stimulation of Human Somatosensory Cortex. *Journal of Neurophysiology* 27, 546–578.
- McFADDEN, Johnjo 2002. Synchronous Firing and Its Influence on the Brain's Electromagnetic Field: Evidence for an Electromagnetic Field Theory of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 4, 23–50.
- McFADDEN, Johnjo 2002. The Conscious Electromagnetic Information (CEMI) Field Theory: The Hard Problem Made Easy? *Journal of Consciousness Studies* 8, 45–60.
- PAIVIO, Allan 1986. *Mental Representations: A Dual Coding Approach*. Oxford (England): Oxford University Press.
- PENROSE, Roger 1989: *The Emperor's New Mind*. Oxford (England): Oxford University Press.
- PERNER, Josef – LEEKAM, Susan R. – WIMMER, Heinz 1987. Three-year Olds' Difficulty with False Belief: The Case for a Conceptual Deficit. *British Journal of Developmental Psychology* 5, 125–137.
- PIAGET, Jean 1967. Piaget's Theory. In J. Mussen (ed.): *Carmichel's Manual of Child Psychology*, vol. I. New York: Basic Books.
- PLÉH Csaba 2008. *A pszichológia örök témái*. Budapest: Typotex.
- PLÉH Csaba 1986. Az elme modularitása. *Magyar Filozófiai Szemle* 30, 211–216.
- POCKETT, Susan 2002. Difficulties with the Electromagnetic Field Theory of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 4, 51–56.
- ROSENTHAL, David 1997. A Theory of Consciousness. In Ned Block – Owen Flanagan – Güven Güzeldere (eds): *The Nature of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- SANTROCK, John 2004. *A Topical Approach To Life-Span Development*. New York, NY: McGraw-Hill.
- SEGAL, Z. V. – FUSELLA, V. 1970. Influence of Imagined Pictures and Sounds on Detection of Visual and Auditory Signals. *Journal of Experimental Psychology* 83, 458–464.
- SERGENT, Claire – BAILLET, Sylvain – DEHAENE, Stanislas 2005. Timing of the Brain Events Underlying Access to Consciousness During the Attentional Blink. *Nature Neuroscience* 8, 1391–1400.
- SHEPARD, Roger N. – METZLER, Jacqueline 1971. Mental Rotation of Three-Dimensional Objects. *Science* 171, 701–703.
- TÓTH Gergely 2010. *A tudatos és implicit problémamegoldás különbségének logikai megközelítése és implikációi az emberi problémamegoldásra*.
- WILLIAMS, Helen L. – CONWAY, Martin A. – COHEN, Gillian 2008. Autobiographical memory. In Gillian Cohen – Martin A. Conway (eds): *Memory in the Real World*. Hove, UK: Psychology Press, 21–29.

Altrichter Ferenc


[Vissza a tartalomhoz](#)

Újra az innátizmusról: válasz Forrai Gábornak

Mindenekelőtt őszinte köszönetemet szeretném kifejezni Forrai Gábornak azért, hogy vette a fáradságot, és válaszolt kritikai írásomra. Még akkor is őszintén köszönöm válaszát, ha azt gondolom, hogy írásában nagyon sok a jóindulatú tévedés, félreértés vagy a kevésbé jóindulatú belemagyarázás. Sokáig haboztam, hogy egyáltalán válaszoljak-e kritikájára. De végül jobb belátásra jutottam, mégpedig arra, hogy az elkezdett és fontos vita érdekében Forrai, aki a hazai szakirodalomban egyedülállóan fontos és értékes könyvet tudott írni Locke-ról, megérdemli a választ, még akkor is, ha válaszonak nem fog túlzottan örülni.

Le szeretném azonban szögezni, hogy nem válaszolok Forrai személyeskedő kitételeire, például „Altrichter olvasási metódusa”, hiszen ezek érdemi választ nem tesznek lehetővé.

Nem számoltam meg, de úgy saccolom, hogy Forrai több száz hibát, félreértést, tévedést ró fel nekem válaszában. Ami igazán fantasztikus teljesítmény lett volna részemről, hiszen írásom minden oldalára több tucat jutna ezekből, és legalább egy tucat jutna írásom legelső paragrafusára is, ahol éppen *A jelek tana* jelentőségét és filozófiai értékét ecsetelem. De, félretéve a viccelődést, vannak olyan vitakérdések, amelyekre nagyon röviden tudok válaszolni. Más esetekben azonban kissé részletesebben kell válaszolnom a kritikai megjegyzésekre. Nem fogok azonban megelégedni általános sopánkodással, például, hogy azokat a tévedéseket, amelyeket nekem felró, nem követtem el, nem ezt írtam, nem így gondoltam stb., hanem részletesen fogom dokumentálni Forrai jó néhány tévedését, belemagyarázását, és a még ezeknél is rosszabb dolgokat. Minden részletre persze nincs módom kitérni.

I.

Ei kell viszont ismerjem, hogy egy pontban Forrainak teljesen igaza van. Írásomban (ALTRICHTER 2008, 177) – eléggé el nem ítéhető módon – az idézetből kimaradt a „megfogalmazásai” szó. Nem mentegetőzőm, nem próbálom másra kenni a dolgot. Annyit tudok mondani csupán: *mea culpa*, *mea maxima culpa*, és csak remélni tudom, hogy az olvasó is meg tudja bocsátani ezt a bakit.

II.

Forrai úgy tünteti fel, mintha a „sommás kitétel” meglepő voltát indokló első megjegyzésemben azt mondtam volna, hogy „[...] az *Értekezés*ben az értelmezők ellentmondások tömkelegére bukkantak – úgyhogy egy ellentmondást magam is kénytelen vagyok elismerni” (FORRAI 2008, 175).

Nos, Forrai vagy nem olvasta el rendesen, amit írtam, vagy pedig kitalált magának egy olyan álláspontot, amivel könnyebben vitatkozhat. Én ugyanis soha semmi ilyesmit nem mondtam vagy írtam.

De a helyzet még ennél is kínosabb, hiszen a 177. oldalon bejelenti: „[...] nem csupán egyetlen ellentmondást ismerek el Locke esetében [...]”. És ez az a pont, ahol utalnom kell arra, amit írtam. Azt mondtam (ALTRICHTER 2008, 168), hogy *A jelek tana* nagyon nehéz feladatot vállalt magára, s a feladat nehézségét mi sem mutatja jobban, mint az, hogy „[...] legalább egy helyen Forrai is kénytelen volt elismerni a nyilvánvaló ellentmondást”. A „legalább egy” nem azt jelenti, és nem is jelentheti azt, hogy „egy” vagy „csupán egyetlen”, de azt sem implikálja, hogy nincs vagy nem lehet egy csomó más hely is, ahol Forrai szintén elismer ellentmondást, sőt azt sem implikálja, hogy van egy hely, ahol viszont nem ismer el ellentmondást. A „legalább egy”-nek semmi ilyen jelentése nincs, és semmi ilyesféle implikációkkal nem jár együtt. Amikor vitairatában a „legalább egy”-et átvarázsolta „egy”-re vagy „csupán egyetlen”-re, olyan elemi logikai hibát követett el, amiért – hogy finoman fogalmazzak – nem dicséret jár a *Bevezetés a logikába* kurzusokon.¹

Továbbá, jómagam semmilyen formában nem kötöttem össze a szakirodalomban található és az állítólag Locke-nál fellelhető ellentmondások tömkelegét hangoztató vádaskodásokat azzal, hogy Forrai is elismer legalább egy ellentmondást. Amikor vitapartnerem a kettőt az „úgyhogy”-gyal összeköti, olyasmit mond, aminek halvány nyoma sincs írásomban.

III.

Csak egészen röviden akarok kitérni a koherencia, illetve konzisztencia kérdésére, elvégre Faragó-Szabó István is részletesen foglalkozik a kérdéssel, és rámutat néhány nagyon fontos konzisztenciaproblémára Locke *Értekezésében* (FARAGÓ-SZABÓ, 2008). Forrai azt mondja, hogy a „koherens” szót az „összefüggéseket nélkülöző”, a „szervezetlen” ellentétéként használja, s azt érti ezen, hogy Locke tanításai nem függetlenek egymástól, vannak közöttük kapcsolatok. De nem teszi világossá, hogy miféle összefüggésekre, miféle kapcsolatokra gondol – a tanítások, az érvek logikai, vagy az álláspontokat kifejező mondatok térbeli, vagy a gondolatok időbeli, vagy a mondatok nyelvtani, netán stílusbeli stb. kapcsolataira? Akármifélek legyenek is ezek a kapcsolatok, a koherencia – szerinte – megengedi a logikai ellentmondásokat. De ha ez így van, akkor a kérdéses kapcsolatok vagy összefüggések nem lehetnek logikaiak, hiszen egy ellentmondás minden respekálható logikai kapcsolatot vagy összefüggést semmissé tesz. Az egyéb lehetséges összefüggések azonban filozófiailag nem tűnnek túl érdekesítőnek.

A „koherencia” szót persze sokféle helyzetben lehet és szokásos is használni: szoktunk koherens fénynyalábokról, koherens beszédéről, koherens személyiségről, koherens tervezetéről, koherens stílusról stb. beszélni. A „konzisztens” szót is lehet többféle dologra alkalmazni. De amikor egy filozófiai álláspontról vagy bármiféle elméletéről

¹ Nemcsak a vitairatban, hanem *A jelek tanában* is van legalább egy hely, ahol, úgy tűnik, Forrai hadilábon áll a logikával. Arra a helyre gondolok (FORRAI 2005, 173), ahol a szerző kijelenti: „Ha az általános szubsztanciáról való tudatlanság különbözik a valóságos lényegről való tudatlanságról (*sic!*), akkor az általános szubsztancia nem lehet azonos a valóságos lényeggel.” Ha a szerző ezt a mondatát – a megfelelő korrekcióval, azaz „tudatlanságtól” – komolyan gondolta akárcsak Locke-interpretációként is, akkor az intenzionális logikai tévkövetkeztetések eléggé elementáris esetével állunk szemben. Szeretném megjegyezni, hogy megint „legalább egy”-et mondtam, ami nem „egy”-et vagy „csupán egyetlen”-t jelent.

beszélünk, akkor mind a két szó ugyanazt jelenti, nevezetesen az explicit vagy implicit ellentmondások hiányát, azaz ellentmondás-mentességet. Forrainak persze jogában áll valamiféle privát jelentést adni a „koherencia” szónak. De nem hiszem, hogy a szavak általában elfogadott jelentése mellett túl nagy dicséret lenne azt mondani, hogy Locke filozófiai álláspontja koherens, de tele van ellentmondással. Forrai sem lenne boldog, ha valaki azt írná *A jelek tanáról*, hogy nagyon szép koherens értelmezést ad, de olyan koherens értelmezést, amelyben hemzsegenek a logikai ellentmondások.²

IV.

Vitapartnerem, amikor azt mondja, hogy „[...] nem »elméleti filozófiai« rendszerről beszélek, hanem »ismeretelméleti« rendszerről” (FORRAI 2008, 176), úgy nyilatkozik, mintha elfelejtette volna az elméleti filozófia és a gyakorlati filozófia jogos vagy kevésbé jogos szembeállítását. Én elméleti filozófiai rendszert említettem, s néhány sorral később hozzá is tettem, hogy a szokásnak megfelelően ismeretelméleti és metafizikai megfontolásokat értek ezen, sőt azt is hozzátettem, hogy ezek konzisztenciájáról ő csak néha nyilatkozik. Az *Értekezés* – és ebben teljes az egyetértés a szakirodalomban – mind ismeretelméleti, mind pedig metafizikai érveket, álláspontokat tár elénk és fejt ki. Ennek megfelelően, megengedhetlen torzítás és félreértelmezés az *Értekezést* pusztán ismeretelméleti rendszerre leszűkíteni, és ugyancsak megengedhetlen torzítás pusztán az ismeretelméleti rendszer koherenciáját vagy konzisztenciáját hangsúlyozni. Ugyanígy megengedhetlen torzítás lenne az *Értekezést* leszűkíteni a metafizikára. Mindezt persze Forrai is nagyon jól tudja, hiszen könyvének alcímébe beveszi mind az ismeretelméletet, mind a metafizikát.

V.

Elég könnyen tudok válaszolni arra, amit első félreértésemnek nevez (FORRAI 2008, 178). Amikor azt mondja, hogy én azzal a félreértéssel alapuló kifogással éltem, hogy ő tévesen lokalizálta Locke innátizmuskritikáját az *Értekezés* első könyvében, mivel a negyedik könyvben a maximák kapcsán írottak szintén relevánsak, akkor kitalált magának egy álláspontot, hiszen én soha semmi ilyen kifogást nem hoztam fel, és soha semmi ilyesmit nem írtam. Ez a kitétele a legjobb esetben csúf félreértés, a legrosszabb esetben pedig az általam írottak még csúfabb eltorzítása. Én ugyanis sehol, de sehol nem mondtam olyasmit, hogy Forrai tévesen lokalizálta az innátizmus kritikáját az első könyvben, és amit mondtam, az nem hogy nem implikálja, de még csak nem is sugallja ezt.

Azt írtam, hogy az első könyvben Locke innátizmuskritikájának fókuszában a *consensus omnium*nak mint a velünk születettség szükséges feltételének bírálata áll, viszont Descartes-nál a locke-i értelemben vett *consensus* nem található meg.³ De az igazság az, hogy az első könyvben vannak olyan passzusok is – és ezt a textuális bizonyítékot idáig még senki sem tagadta –, amelyek egyértelműen Descartes-ra utalnak. Lehet, hogy a jelzett passzusok általam adott értelmezése téves, viszont ezen passzusok megvilágítására vagy értelmezésére *A jelek tana* kísérletet sem tett.

² Nem akarok külön kitérni arra, amit a „rendszer”-ről, vagyis az elméletéről mond (FORRAI 2008, 176), mert ez csak ismétlése az összefüggés kérdésének.

³ Ez az általam említett tény (ALTRICHTER 2008, 174) már eleve kizárja azt a feltételezést, hogy Descartes-ot és a karteziánusokat tettem volna meg az első könyvben kifejtett kritika elsődleges célpontjának.

Később hozzátettem, hogy szerencsére Forrai nem szűkíti le Locke kritikáját az első könyvre, hiszen felveti a második könyvben mondottakat is, majd néhány bíráló megjegyzés után azt a következtetést vontam le, hogy az innátizmus kapcsán a Locke–Descartes viszony árnyaltabb elemzést igényelt volna, mint amit a könyvben olvashattunk. Végezetül megjegyeztem, hogy az innátizmuskritika célpontjára vonatkozó megfontolásokat tovább bonyolítja a negyedik könyv, ahol, úgy tűnik, nemcsak a skolasztikusok, hanem a matematikusok, a tudományok művelői – talán az egy Newton kivételével (ezt most teszem hozzá) – és tanítói, a logikusok, a teológusok, maga Descartes stb., mind a kritika célpontjába kerülnek, és Locke lényegében mindenkit lefordít a sárga földig, aki maximákat alkalmaz. Azért ítéli el őket, mert a maximák pusztán alkalmazása nem vezethet új tudásra, hiszen ezek csak az egyetemi *velitationes* vagy a tanítás és tanulás, vagy az érvelés, vagy akár az üres skolasztikus szócséplés módszerében, illetve az ezek mögött megbújó *philosophia pigrorum* gyakorlatában játszhatnak valamilyen – nem túl jelentős vagy egyenesen megtévesztő és káros – szerepet. Mellesleg azután a negyedik könyvben Locke kísérletet tesz a maximák empirikus eredetének magyarázatára.

Forrai azért tartja ezt – mit is pontosan? – félreértésnek, mert úgy mond én egészen máshonnan közelítem meg az innátizmust, mint ő. Én, szerinte, adottnak veszem, hogy milyen innátista álláspontok vannak, és azt nézem, hogy Locke hol vitatkozik ezekkel. Ő viszont abból indul ki, hogy van egy bizonyos álláspont, amit maga Locke nevez innátizmusnak, s amit az első könyvben támad, és így az első könyvre, azaz Locke-ra bízta az innátizmus meghatározását. Nem tudom, hogy vitapartnerem végigolvastam-e írásomat, hiszen talán túl hosszúra sikerült érvelésem után arra a végkövetkeztetésre jutottam, hogy a Locke által bírált, mások által pedig naivnak becézett innátizmus nem valamilyen adott, történetileg körülhatárolt vagy körülhatárolható álláspont, nem Descartes, de nem is az angol teológusok stb. álláspontja, hanem egy Locke által felépített és meghatározott konstrukció, amelynek a lényege éppen az, hogy milyenek is kellene lennie egy – az *Értekezés* szerzője által elfogadott négy feltételezésnek megfelelő – filozófiailag következetes innátizmusnak, amiről persze Locke azt próbálja kimutatni, hogy nevetségesen hamis. Mi is ekkor a félreértés? Ki ért félre mit?⁴

⁴Nekem úgy tűnik, hogy Forrai ezen a ponton éppenséggel korábbi önmagát értette félre. *A jelek tanában* ugyanis Yolton alapján amellet tör lándzsát, hogy Locke az első könyvben történetileg adott és körülhatárolható álláspontok, nevezetesen az angol teológusoknak, moralistáknak és egyházi embereknek tulajdonítható és tulajdonítandó álláspontok ellen érvel. Az első könyvben szereplő elméleti elvek, valamint a negyedik könyvben szereplő maximák kapcsán pedig *A jelek tana* szerint Locke a skolasztikusokat cseplüli. Válaszában viszont most azt állítja, hogy ő abból indul ki, hogy van egy bizonyos álláspont, amit maga Locke nevez „innátizmusnak”, és az első könyvre, azaz Locke-ra bízta az innátizmus meghatározását, vagyis ennek alapján kívánja megállapítani, mit értett Locke innátizmuson. Amikor pedig azt vizsgálja, hogy kinek az álláspontja ez, éppenséggel a negyedik könyvet használja fel. (Ha ez igaz, akkor hová tűntek el – az előző paragrafusban még említett – angol teológusok?) Nem tudom, Forrai miként tudja összeegyeztetni a könyvében szereplő kitételeket a vitairatában mondottakkal. Én kinos ellentmondást vagy legalábbis valamiféle kinos diszkrepanciát látok a kettő között. Tovább növelik a zűrzavart a vitairat 180. oldalán tett kijelentések, nevezetesen: „én Locke-ról írok, s ezért az én szempontomból csak az számít, mit jelentett az innátizmus az *Értekezés* megírásának idején”, „[...] a 3.2. szakaszban éppen azon fágadozom, hogy azonosítsam, mely kortársaival vitatkozhatott Locke”, ugyanis ezek a kijelentések visszatáncolást jelentenek a könyvben képviselt álláspont felé, hiszen a könyv szerint az *Értekezés* megírásának idején az innátizmus az angol teológusok stb. álláspontját jelentette, és így nem Locke határozta meg az első könyvben, hogy mi is az az innátizmus, amit kritizált, hanem ez az innátizmus történetileg adott volt Locke számára.

VI.

Roppant könnyű válaszolnom az említett oldalon felsorolt második – állítólagos – félreértésre is. Forrai szerint az az ellenvetésem, hogy Rogers cikkének éppen a lényege került el *A jelek tana* szerzőjének figyelmét, nevezetesen az, hogy „Locke-nak a végtelen ideájáról adott elemzése [...] Descartes innátizmusa ellen irányul”, félreértésen alapul. Ez állítólag ugyanazon okból félreértés, mint az előző, de itt még csak meg sem próbálja kifejteni, hogy miben is áll a félreértés. Kifejtés helyett ezt írja: „Bizony, Locke Descartes innátizmusát is bírálja, mondja Altrichter, Rogers cikkére hivatkozva. Bizony az I. könyv innátistája nem Descartes, mondom én, szintén Rogers cikkére hivatkozva. Ha ugyanis az I. könyv innátistája Descartes lenne, akkor miért a II. 17.-be teszi Locke Descartes egyik fontos innátista érvének bírálatát?”

Nos, hangsúlyozni szeretném, én sohasem mondtam, hogy az első könyv innátistája elsősorban Descartes volt, és Rogers cikkére is csak a második könyv kapcsán hivatkoztam, és szó szerint azt mondtam, hogy a 2.17.-ben⁵ – nem pedig az első könyvben – Locke célpontja Descartes-nak az innátizmussal kapcsolatos egyik érve volt. Biztos, hogy csalódást okozok Forrainak, de én egy pillanatig sem kapcsoltam össze a 2.17.-ben mondottakat az *Értekezés* első könyvével. A 2.17. és az első könyv fenti összesítése Forraitól származik. Tehát, nem az én félreértésemről van szó, hanem éppen séggel arról, hogy félreértéseim talán túlbuzgó keresése közben Forrai nem fordított kellő figyelmet arra, amit írtam.

VII.

Bár az első könyv fókuszában nem Descartes áll, nem tűnik kétségesnek, hogy Locke az *Értekezés*ben Descartes innátizmusát is megpróbálta belefoglalni bírálatába. És ez a kérdés vezet el a 4.7. problémájához is. Forrai azt mondja, hogy az első könyvben említett elméleti elvek azonosak a 4.7.-ben bírált maximákkal, és ott – a 4.7.-ben – Locke a skolasztikusokat támadja. Sajnos ez a megállapítás így egyszerűen nem igaz, mert a 4.7.-ben a skolasztikus *koinai arkhai* mellett metafizikai, fizikai és matematikai maximák vagy axiómák is szerepelnek, például Euklidész egyik axiómája vagy Descartes egyik princípiuma. Az persze igaz, hogy Locke elsősorban a skolasztikusokon köszörüli a nyelvét. Az viszont megint csak nem igaz, hogy a 4.7.-ben Locke említést sem tesz az innátizmusról. Az pedig, amit Forrai az 5. lábjegyzetben állít, nevezetesen, hogy „Altrichter szerint Descartes is az ellenfelek közé tartozik [...] Szerintem nem, ti. a bizonyítás mikéntjéről Locke álláspontja megegyezik Descartes-ével”, eléggé – hogy is mondjam – meglepőnek tűnik számomra. Locke a 4.7.-ben többször is említi Descartes-ot név szerint, és hosszasan gyalulja azt a karteziánus maximát, miszerint a fizikai test azonos a kiterjedéssel, és ezért vákuum nem lehetséges.⁶ Forrai persze mondhatná megállapítása védelmében, hogy amikor Locke többször is említi Descartes-ot és Descartes egyik híres fizikai-metafizikai maximáját, igazából nem is Descartes-ra gondol, hanem vala-

⁵ Az *Értekezés*re a Nidditch által szerkesztett szövegkiadás (LOCKE 1975) alapján hivatkozom, és római számok helyett ismét arab számokat használok.

⁶ Más kérdés az, hogy ma már csak nevetni lehet azon, ahogy Locke megpróbálja demonstrálni a karteziánus maxima következményének tekintett „Nem létezhet vákuum” kijelentést az „ami van, az van” és a „lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog legyen is, meg ne is legyen” princípiumok segítségével. Hasonló bravúrt próbál meg a „létezik vákuum” kijelentéssel is, azt remélve, hogy ezáltal megmutatta, hogy egy kijelentést és ennek tagadását is le lehet vezetni tetszőlegesen megválasztott maximákból a *koinai arkhai* segítségével.

melyik oxfordi vagy nem oxfordi skolasztikusra. De, ismervén Forrai szakmai kényességét és kvalitásait, nem hiszem, hogy komolyan megkockáztatná, hogy egy ilyen rossz viccel intézze el a dolgot. A 4.7.-ben található szöveg olyan erős bizonyíték, amit nem lehet negligálni vagy átértelmezni, és, hangsúlyoznom kell, a 4.7.-ben Descartes-ról, nevének többszöri említésével (4.7.12–13), is szó esik. És a textuális bizonyítékot azzal sem lehet lesöpörni a filozófiai porondról, hogy „[...] a bizonyítás mikéntjéről Locke álláspontja megegyezik Descartes-ével [...]”. Ennek az interpretációs kitételnek ugyanis semmi relevanciája nincs a textuális bizonyíték szempontjából. Azért tűnik ez a lábjegyzet számomra meghökkentőnek, mert egyébként *A jelek tanának* szerzője igyekszik skrupulózusan tiszteletben tartani a textuális bizonyítékot.

VIII.

Forrai azt mondja, az egyik érve amellett, hogy az első könyvben Locke nem Descartes-ot támadja, éppen az, hogy Locke elsősorban az elvek innáta voltát tagadja, s csak másodsorban az ideáékét. Hiszen „Descartes innáta ideákról beszélt, s bár ideákon olykor kijelentéseket ért, innáta ideái nem kijelentések (Isten létezik), hanem fogalmak (Isten)” (FORRAI 2008, 183). Azt hiszem, azt már tisztáztam, hogy én sem írtam vagy gondoltam, hogy az első könyv innátistája Descartes lett volna. Forrainak ez az érve azonban semmit sem bizonyít vagy valószínűsít, hiszen az, amit Descartes innáta ideáiról mond, egyszerűen hamis. Mint erre utaltam (ALTRICHTER 2008, 170), Descartes idea fogalma, csakúgy, mint Locke-é vagy Leibnizé (de a többi kortársé is), fölöttebb tisztázatlan. Az idea fogalma Descartes-nál⁷ számtalan, ma már megkülönböztetett és megkülönböztetendő dolgot takar: fogalmakat, képzeteket, „közös fogalmakat”, elveket, princípiumokat, igazságokat, örök igazságokat, kijelentéseket, elsődleges fogalmakat, a tudatos gondolatok formáit, sőt még következtetési szabályokat is. És a Descartes szerint velünk született ideákra ugyanez a – ma már könnyű ezt mondani – zűrzavar jellemző. Ha Forrai alaposabban olvasta vagy elemezte volna Descartes írásait, felismerhette volna ezt a zűrzavart, és nem írta volna le ilyen kategorikusan azt, hogy Descartes innáta ideái nem kijelentések, hanem fogalmak. Csak néhány példát hozok fel,⁸ ahol, *pace* Forrai, Descartes a leghatározottabban velünk született kijelentésekről, elvekről vagy axiómákról tesz említést. *A Principiában*, ahol az akarat szabadságának önevidenciájáról beszél, kijelentéseket hoz fel példának.⁹ Szintén a *Principiában*, ahol amellett érvel, hogy a velünk született örök igazságokat nem lehet felsorolni, sőt nem

⁷ A *Meditationes* vitájában (AT. VII. 160) például az idea hivatalos definíciója így hangzik: „Ideæ nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum; adeo ut nihil possim verbis exprimere, intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certum sit, in me esse ideam ejus quod verbis illis significatur.” Eszerint a definíció szerint az idea azonos bármilyen gondolat formájával, amelynek közvetlen észrevétele tudatosítja bennem a gondolatot, vagy ha a második részt is figyelembe vesszük, akkor az idea a megértett szavak (vagy mondatok – a szöveg ezt az értelmezést is lehetővé teszi) jelentésével is azonos. Ennél a definíciónál dodonaibb meghatározással – mint közismert – csak Locke tudott előállni (1.1.8.). És ha figyelembe vesszük az egyéb helyeken található jellemzéseket vagy meghatározásokat mind Descartes-nál, mind pedig Locke-nál, a kép még zűrzavarosabbá válik.

⁸ A *Regulae*-ra nem hivatkozom, mert ez csak 1701-ben jelent meg először, bár volt egy holland fordítása 1684-ben. Lehet, hogy Locke nem ismerte a *Regulae*-t, de az is lehet, hogy ismerte, hiszen Locke olvasott hollandul. De voltak a műnek – hogy úgy mondjam – szamizdat kiadásai is, és, mint közismert, Leibniz már 1670-ben megvásárolta a *Regulae* egy példányát.

⁹ „Quòd autem sit in nostrâ voluntate libertas, & multis ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri possumus, adeò manifestum est, ut inter primas & maximè communes notionés, quæ nobis sunt innatæ, sit recensendum” (AT. VIII-1. 19). Az akarat szabadságával kapcsolatos kijelentéseket ebben az idézetben az első és leginkább közös fogalmak közé sorolja be, amelyek velünk születtek.

is kell felsorolni tudunk, kijelentéseket vagy kijelentés formájában megfogalmazott maximákat hoz fel.¹⁰ Azt is hozzá kell tennem, hogy a *Meditationes* és ennek vitája is számos kijelentés formájában megfogalmazott, közös fogalomnak, elsődleges fogalomnak, axiómának, velünk született eszmének szolgáltatója példáját.¹¹ Egyszerűen, ez az „érv” nem érv, hanem csak a felületes elemzés vagy olvasás egyik példája.

IX.

Azt írtam (ALTRICHTER 2008, 176), hogy bár Descartes és a karteziánusok, finoman fogalmazva, nem kerültek el Locke figyelmét az innátizmus bírálata során, ez nem lehet a teljes történet, mert számos fontos dolgot nem magyaráz meg, és ezután kezdek bele interpretációm felvázolásába, melynek során értelmezni próbálom azt a számos fontos dolgot, amelyet nem tudunk megmagyarázni akkor, ha pusztán Descartes-ot állítjuk a kritika középpontjába. Érdekes látni, hogy Yolton is úgy fogalmaz (YOLTON 1956, 30), hogy Locke figyelmét valószínűleg nem kerülte¹² el Descartes és a karteziánus álláspont a velünk született ideák kérdésében, majd kerek perec hátat fordít Descartesnak, amivel azt sugallja, hogy Descartes egyáltalán nem került Locke kritikájának még a látókörébe sem.¹³ Ha Forrai megfelelő figyelmet szentelt volna hivatkozott megállapításomnak, észrevehette volna, hogy – leszámítva a „finoman fogalmazva” kitétele – én is csak annyit mondtam, hogy Descartes és a karteziánusok nem kerültek el Locke figyelmét. A gigantikus különbség köztem és Yolton, illetve Forrai között abban áll, hogy én másként értelmezem Locke kritikájának fókuszát, ugyanis nem gondolom azt, hogy elsősorban vagy kizárólag az angol teológusok stb. álláspontja volt Locke céltáblája. Továbbá Forrainál – nem is szólva Yoltonról – valamivel nagyobb súlyt fektetek a Locke–Descartes viszonyra, és ezt a viszonyt textuálisan is megpróbálom alátámasztani. A fő kifogásom most is az, hogy a Locke–Descartes viszony jóval árnyaltabb elemzést igényelt volna, mint amit *A jelek tanában* olvashattunk, és vitapartnerem nem sokat tett az árnyaltabb elemzés érdekében.

X.

Forrainak komoly fejtörést okoz (Forrai 2008, 184., 9. lábjegyzet) az a kitételem, hogy ha nem is inkonzisztencia, de valamiféle diszkrepancia van az első könyv érvelése és a 4.7. érvelése között. Azt mondja a lábjegyzet végén: „[v]agy én vagyok nehéz felfogású, vagy valami elírás történt.” Nos, én nem hiszem, hogy elírás történt, de azt sem

¹⁰ Túl hosszú lenne leírni a teljes idézetet, de Descartes a következő kijelentéseket fogalmazza meg örök igazságokként, amelyeknek az elménkben van a helye, azaz, amelyek velünk születtek: *Ex nihilo nihil fit; Impossibile est idem simul esse & non esse; Quod factum est, infectum esse nequit; Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat*, majd hozzáteszi, hogy számtalan más hasonló igazság is van, amelyeket közös fogalomnak vagy axiómának szokás nevezni (AT. VIII-1. 23–24).

¹¹ AT. VII. 135, 164–166, 205–206. A Descartes leveleiben előforduló eseteket már nem is kell említenem.

¹² Külön magyarázatot igényel ekkor, hogy Yolton miért is hagyta teljesen figyelmen kívül ezt a viszonyt.

¹³ Nagyon nehéz megadni, hogy Yolton igazából mit is gondol, hiszen amikor áttekinti (YOLTON 1956, 27–28) a filozófia története során kifejtett modern és erősen rivalizáló álláspontokat Locke innátizmuskritikájának céltábláját illetően – Descartes, cambridge-i platonisták, skolasztikus filozófusok, Herbert of Chisbury, különféle vallási szekták, megnevezetlen angol gondolkodók –, azt a megjegyzést teszi (YOLTON 1956, 28), hogy „[a]z *Értekezés* Első Könyvében említett »a velünk született elveket elfogadó ezen emberek« egyetlen ilyen beazonosítása sem mondható tévesnek”. Sőt azt is hozzáteszi, hogy még Cassirer észrevételében is van valami igazság, hiszen bizonyos mértékű konstruktivista tendencia jellemzi Locke gondolkodását. A következő oldalon viszont – mindezt elfelejtve – kizárólag az angol teológusokra stb. fókuszál.

hiszem, hogy Forrai nehéz felfogású. Forrai problémája abból származik, hogy kíméletlenül megcsonkította az általam írottakat.

Az adott helyen (ALTRICHTER 2008, 175–176) azt írtam, hogy az első könyvben Locke amellett érvel, hogy a velünk születettség egyetlen respektálható szükséges feltétele, a *consensus omnium* nem teljesül. Ezt a szükséges feltételt úgy is kifejezhetjük, hogy ha egy idea velünk született, akkor az egyetemesen elfogadott. Locke ellenpéldái és *modus tollens* típusú érvei éppen azt akarják bizonyítani, hogy mivel a konzekvens nyilvánvalóan hamis, az antecedensnek is hamisnak kell lennie. Ezek az érvek viszont semmit sem bizonyítanak azok ellen, akik a *consensust* a velünk születettség elégséges feltételének tekintik, azaz azok ellen, akik azt állítják, hogy ha egy idea egyetemesen elfogadott, akkor az velünk született. És azt mondtam, hogy erre – „ez utóbbira” – később fogok példát hozni, majd a 181. oldalon adom meg a példát a népszerűsítő vallási irodalom említésével.

Ugyanitt azt is állítom, hogy a 4.7.-ben Locke szerint az önevidencia és társai nem tekinthetők a velünk születettség elégséges feltételének, azaz ha egy idea vagy maxima önevidens, akkor még nem feltétlenül velünk született. Locke itt komoly apparátust vet be azok ellen, akik állítólag azt mondják, hogy ha egy maxima önevidens, akkor az velünk született, és persze hosszasan, valamilyen alternatív magyarázatát próbálja adni a maximák önevidenciájának. Ezek az érvek azonban semmit sem bizonyítanak azok ellen, akik az önevidenciát a velünk születettség szükséges feltételének tekintik, azaz azok ellen, akik azt állítják, hogy ha egy maxima velünk született, akkor az önevidens. És erre az álláspontra hoztam fel Descartes-ot példaként.

Forrai nem különböztet meg négy nagyon is különböző kijelentést és négy különböző álláspontot, és – hogy az ő kifejezésével éljek – ez még csak a kezdete a nehézségeknek:

1. A *consensus* mint szükséges feltétel:
Ha egy idea velünk született, akkor az egyetemesen elfogadott.
2. A *consensus* mint elégséges feltétel:
Ha egy idea egyetemesen elfogadott, akkor az velünk született.
3. Az önevidencia mint szükséges feltétel:
Ha egy idea velünk született, akkor az önevidens.
4. Az önevidencia mint elégséges feltétel:
Ha egy idea önevidens, akkor az velünk született.¹⁴

Miután egyszerűen elhallgatta vagy kihagyta az általam mondottak utolsó részét, nevezetesen, „[...] ez utóbbira később hozok majd példát”, – és hadd ismétljem meg, a 181. oldalon hozom fel a példát –, persze, hogy nem érti, miről is van szó, és egy kínos foga-

¹⁴Ennek a négy kijelentésnek és a négy megfelelő álláspontnak világos megkülönböztetése az én rekonstrukcióm. A korai modern filozófiában ennyire letisztított formában ezek nem találhatóak meg. Sőt az egyes álláspontok többnyire keverednek még ugyanazon szerzőnél is. Ha viszont valaki a *consensust* vagy az önevidenciát szükséges és elégséges feltételnek tekinti, akkor persze csak két kijelentésről és két álláspontról beszélhetünk. Locke-nak is vannak olyan megfogalmazásai (például 1.2.2. és 1.2.3., vagy az Isten ideájával kapcsolatban az 1.4.9.-ben), amelyek a második álláspontot sugallják. Halla Kim pedig egyenesen amellett érvel, hogy Locke szerint a *consensus* a velünk születettség szükséges és elégséges feltétele (KIM 2003). Jóllehet vannak Locke-nak – hogy úgy mondjam – fölöttebb gyanús megfogalmazásai, Kim álláspontját nem találok meggyőzőnek, hiszen Locke érvelésének fő vonala az első könyvben mégiscsak a szükséges feltétel teljesíthetlenségén alapul. Viszont az is igaz, hogy még az első könyvben is van olyan kitétele Locke-nak (1.3.4.), amely az első kettővel szemben a harmadik álláspontot sugallja. Ilyenformán igazán jogosan vethető fel a konzisztencia vagy koherencia kérdése már ezt az egész problémát illetően is, amit tovább bonyolít még a *clear and distinct* szerepeltetése is az első könyvben.

lomzavart produkál abból, ami teljesen nyilvánvaló. Locke érvei az előbb említett első és a negyedik álláspont ellen irányulnak, és így Locke valóban nyitva hagyja a kaput a második és a harmadik álláspont előtt. Forrai összegyűrja a harmadik és a második álláspontot, egyetlen álláspontnak tünteti fel ezeket, amikor azt mondja, hogy a kérdéses álláspont – figyeljünk fel rá: Forrai egyes számot használ – „[...] világosan megfogalmazva, ez: ami innáta, az önevidens vagy amit mindenki elfogad, az innáta”, és úgy próbálja feltüntetni, mintha én ezt az általa kreált fogalomzavart¹⁵ tulajdonítottam volna Descartes-nak. Kelletlen, hogy idéznem kell magam, de én ezt mondtam: Locke „[i]ly módon tárva-nyitva hagyja a kaput az olyan innátisták – mint például Descartes – előtt, akik az önevidenciát és társait a velünk születettség szükséges feltételének vagy a *consensust* elégséges feltételének tekintik – ez utóbbira később hozok majd példát”.

Ha Forrai nem hagyta volna ki az utolsó mondatot, azaz „[...] ez utóbbira később hozok majd példát”, akkor – miként egy figyelmesebb olvasó – talán ő is megértette volna, miről van szó. Az „ez utóbbira” ugyanis éppen azt jelenti, hogy az olyan innátistákra, akik a *consensust* elégséges feltételnek tekintik. Nem hiszem, hogy megengedhető dolog kihagyni egy döntő fontosságú mondatot.

XI.

Az előbbieken elmondottakkal kapcsolatban ki kell térjek a kritérium kérdésére is. A „kritérium” – a szó általánosan elfogadott jelentése szerint – ismérvet, ismertetőjegyet jelent, vagy valami olyasféle mércét, sztenderdet, amivel valamit megítélünk vagy eldöntünk. Én mindvégig ebben az általános értelemben használtam a szót. Valahányszor pontosabb értelmezésre volt szükség, bevezettem az elégséges feltétel vagy a szükséges feltétel, vagy a szükséges és elégséges feltétel fogalmát, elvégre mindhárom tekinthető valami olyasféle ismérvnek vagy mércének, amivel megítélünk vagy eldöntünk bizonyos dolgokat. Ahol viszont nem voltam biztos, hogy milyen feltételről van szó, vagy ennek a meghatározása nem volt közvetlenül releváns, ott meghagytam a „kritérium” kifejezést. Úgy gondolom azonban, hogy Descartes, Locke, Leibniz és a többiek nézeteinek alaposabb értelmezése során bizonyos esetekben nem elégedhetünk meg az ismérv, a mérce, azaz a „kritérium” pusztá használatával, hanem meg kell próbálnunk – az adott szerző szövegeinek, nézeteinek és érveinek fényében – ezt lebontanunk vagy elégséges feltételre, vagy szükséges feltételre, vagy szükséges és elégséges feltételre, de semmi garancia nincs rá, hogy ezt mindig meg is tudjuk valószínűsíteni. Néhány esetben éppen ezt próbáltam megtenni; például Locke első könyvének esetében a *consensust* illetően, amikor ezt a velünk születettség szükséges feltételként, a negyedik könyv esetében pedig az önevidenciát illetően, amikor ezt elégséges feltételként fogalmaztam meg, vagy Descartes esetében, amikor az önevidenciát a velünk születettség szükséges feltételeként, vagy a népszerűsítő istenérvek esetében a *consensust* illetően, amikor ezt elégséges feltételként értelmeztem.

Forrai azonban olyasmit művel, amit én soha nem tettem meg, mégpedig azonosítja (FORRAI 2008, 183) a kritériumot a szükséges és elégséges feltétellel, és minden észszerű indoklás nélkül szűkíti le erre, amikor a szükséges és elégséges feltételt nevezi

¹⁵ A „világosan megfogalmazott” álláspont, azaz a Forrai által kreált fogalomzavar, természetesen nem lehet szükséges és elégséges feltétel, mert egy szimpla diszjunkció nem szolgáltat semmi ilyesmit. Egy szükséges és elégséges feltétel megfogalmazásához „akkor és csak akkor” – vagy valamilyen szinonim megfogalmazás – kell. A kritérium kérdésére pedig a következő szakaszban fogok kitérni.

ki „valódi kritérium”-nak. Forrainak persze jogában áll a kritérium fogalmát átdefiniálni szükséges és elégséges feltételre, de egyáltalán nincs joga arra, hogy saját privát definícióját rávetítse másokra, és a saját definícióját kérje számon másokon. Márpedig pontosan ezt teszi az említett oldalon – eléggé lehangoló eredménnyel.

Először, én azt mondtam, hogy az 1.3.4.-ben Locke az önevidenciát szükséges feltételként említi, és még a „kritérium” szót sem használtam, mert a szövegből elég világos, hogy szükséges feltételről van szó. Ki mondta vagy ki gondolhatta azt, hogy ezt szükséges és elégséges feltételnek kellene vagy lehetne tekinteni? Én soha semmi ilyesmit nem mondtam, és nem is gondoltam. Talán egyedül Forrai gondolhatott valami ilyesmit a „valódi kritérium” privát definíciója alapján. Vitapartnerem tehát nyitott kapukat döntet, amikor bejelenti, hogy az önevidenciát Locke ezen passzusában legfeljebb szükséges feltételnek lehet tekinteni – jómagam ugyanis semmi mást nem állítottam.

Másodszor, én sohasem mondtam, hogy a *clare et distincte* belátás Descartes-nál a velünk születettség szükséges feltétele vagy elégséges feltétele, vagy szükséges és elégséges feltétele lenne. Mindvégig a „kritérium” szót használtam a fentebbi általános értelemben, mert a szövegek alapján nem tudtam és most sem tudom eldönteni, hogy Descartes milyen feltételnek tekinthette ezt. Forrai azonban eldöntötte, hogy „ez pontosan Descartes kritériuma”. Minimális konzisztenciát, vagy mondjam azt, koherenciát feltételezve vitapartnerem részéről, ezen azt kell értenünk, hogy a *clare et distincte* belátás Descartes számára „valódi kritérium”-ot, azaz szükséges és elégséges feltételt jelent. Ha, *per impossibile*, Descartes nem írja át nagy hirtelen összes művét és az egész levelezését a Forrai-féle „valódi kritérium” fényében, akkor egyszerűen lehetetlenség lesz textuális bizonyítékot találni az eredeti írásokban egy ilyen értelmezés alátámasztására.

Harmadszor, nagyon nehéz eldönteni, hogy Locke a *clear and distinct* ismérvet szükséges vagy elégséges feltételként alkalmazza-e az általam hivatkozott passzusokban. Egy dolog biztosnak tűnik számomra, mégpedig az, hogy nincs olyan megfogalmazása, amelyből szükséges és elégséges feltételt lehetne kifacsarni. Forrai azonban megint nyitott kapukat döntet, hiszen én sohasem mondtam azt, hogy Locke számára a *clear and distinct* jelleg szükséges és elégséges feltétel lenne. Én csak a „kritérium” szót használtam a fentebbi általános értelemben, nem pedig Forrai privát definíciójának értelmében. Teljesen lehetséges, hogy vitapartneremnek igaza van, és Locke számára ez szükséges feltétel az említett helyeken (1.3.12., 1.4.4. és 1.4.7.), de én még ezt sem mertem megkockáztatni, hiszen Locke megfogalmazásai fölöttébb cseppfolyósak.

Negyedszer, egyáltalán nem világos, hogy Forrai mit is mond vagy mit is akar mondani, amikor kijelenti, hogy elhibázott az az ellenvetés, miszerint Locke számára a *consensus* csupán szükséges feltétel. Ha az ellenvetés elhibázott, azaz nem igaz, akkor a *consensus*nak „valódi kritérium”-nak, szükséges és elégséges feltételnek kellene lennie Locke számára, és így Forrainak azt kellene mondania, hogy a Locke által bíralt innátizmus szerint egy idea akkor és csak akkor született velünk, ha egyetemesen elfogadott. De Forrai valami egészen mást mond. Ha eltekintek a nem túl világos megfogalmazástól, amit vitapartnerem produkál, amikor olyasmiket állít, hogy az innátizmus diszpozíciós változatait Locke azért utasítja vissza, mert „ezek”, azaz a diszpozíciós változatok nem fogadhatók el elégséges feltételként, vagy amikor azt mondja, hogy „[h]a ez vagy valami hasonló volna a kritérium” (mire utal vissza itt az „ez”?, az egyik említett diszpozíciós álláspontra vagy a szükséges feltételre, vagy netán az elégséges feltételre, vagy pontosan mire is?), akkor úgy foglalhatnám össze álláspontját, hogy a Locke által bíralt innátizmus egyik változata szerint, ha egy idea velünk született, akkor

az egyetemesen elfogadott (rövidítve: ha A, akkor B), míg a másik változata szerint, ha hajlamosak vagyunk vagy ha többségünk hajlamos bizonyos ideákat elfogadni bizonyos körülmények között, akkor ezek az ideák velünk születtek (rövidítve: ha C, akkor A). Nos, akárhogy bírálja is Locke az innátizmus két változatát, először, a primitívnek becézett változatát azon az alapon, hogy a *consensus* mint szükséges feltétel nem teljesül, másodszer, a diszpozicionálisnak nevezett változatát azon az alapon, hogy – feltéve, hogy Forrainak igaza van – a velünk születettség előbb említett elégséges feltétele nem teljesül, a két kondicionális kijelentésnek a konjunkciójából soha, de soha nem lesz „valódi kritérium”, azaz épkezláb szükséges és elégséges feltétel, elvégre a „ha A, akkor B, és ha C, akkor A” sohasem vonható össze „akkor és csak akkor” jellegű kijelentéssé. Forrainak tehát először tisztázni kellett volna önmaga számára, hogy mit is akart mondani, amikor kijelentette, hogy elhibázott az az ellenvetés, miszerint az első könyvben Locke számára a *consensus* csupán szükséges feltétel.

XII.

Nem világos, hogy vitapartnerem mit is tekint harmadik félreértésemnek (FORRAI 2008, 178). Azt a kitételemet-e, hogy Forrai minden önálló történeti vizsgálódás stb. nélkül átveszi Yolton népszerű, jóllehet téves álláspontját? Vagy pedig a Yolton tézisének megkérdőjelező érvelésemet és megállapításomat tekinti-e félreértésnek, miszerint a kontinensen az innátizmusvitának eredetileg semmi köze sem volt a karteizianizmushoz stb.?

Azt írja (FORRAI 2008, 180) – talán magyarázatként –, hogy ami a harmadik félreértést illeti, „[...] az inkriminált mondat, ha önmagában és szigorúan értelmezzük, hamis”. Melyik mondat az inkriminált mondat? Az a mondatom, hogy Forrai minden önálló vizsgálódás stb. nélkül átveszi Yolton téves álláspontját? Vagy pedig az a mondatom, hogy az innátizmusnak a kontinensen eredetileg semmi köze sem volt Descartes-hoz és a karteizianizmushoz stb.? Forrai hozzáteszi, hogy „[...] az ilyen történeti általánosítások, ha nem szerepelnek bennük olyan megszorítások, hogy »jobbára« vagy »elsősorban«, szinte mindig hamisak”. Milyen történeti általánosításokról beszél Forrai? Félő, hogy önmaga számára sem világította meg pontosan, hogy mit is akar mondani, és mit is tekint félreértésnek.

Az a mondatom, hogy Forrai minden önálló vizsgálódás vagy kritikai hozzáállás nélkül átveszi Yolton téves álláspontját, a legszaftosabb fogalomzavart feltételezve sem tekinthető történeti általánosításnak, és nevetséges lenne hozzátenni, hogy „jobbára” vagy „elsősorban”. Tehát, csak a második mondatom lehet az inkriminált mondat, s ez az, amelyben elvetem Yolton tézisének.

Mindenesetre, számomra úgy tűnik, ez a szándékolt „inkriminált mondat”, hiszen hozzáteszi, hogy „[a]ttól azonban, hogy én esetleg túlságosan sarkított formában fogalmazom meg álláspontját, Yolton maga még nem téved”. Yolton tézise Forrai megfogalmazásában¹⁶ így hangzik: „[a] kontinensen az innátizmus egyértelműen Descartes-ot jelentette, Ang-

¹⁶ Minthogy kételyeim vannak azt illetően, hogy Yolton valóban ugyanezt mondja-e, ezért – ugyanúgy, mint előző cikkemben – a Yolton-tézisen mindvégig azt a megfogalmazást értem, amit Forrai adott meg. Yolton ugyanis leszögezi (YOLTON 1956, 27), hogy „Locke azért írt, hogy kimutassa a velünk született tudásba vetett hit bizonyos implikációit, függetlenül attól, hogy ez a vélemény miként fogalmazódott meg, azokat az implikációkat, amelyek vagy teljesen megalapozatlanok, és ennél fogva elvetendők voltak, vagy amelyek fontosak voltak, de nem annyira radikálisak, mint amennyire első pillanatra tűnhetnének. Locke elsősorban nem történészként írt, aki elődei nézeteinek magyarázatával és cáfolatával volt elfoglalva.” És ezután teszi meg Cassirerre és a konstruktivizmusra vonatkozó megjegyzését is.

liában azonban az erkölcs és a teológia megalapozását szolgálta” (FORRAI 2005, 61). A tézis első része ellen részletesen érveltem. Viszont Forrai – hogy a képletes kifejezést használjam – a kisujját sem mozdította meg annak bizonyítására, hogy érveim rosszak, elhibáztak; például, ha megmutatta volna, hogy Grotius innátizmusa is a kartezianizmusból származik, vagy a Cicero szabályával kapcsolatos vitát, vagy a Kína-vitát, vagy a *consensus*-szal, illetve a közös fogalmakkal kapcsolatos vitát stb. mind Descartes vagy a kartezianizmus kezdeményezte, akkor filozófiai nyenyenyunyát vagy üres szóhalmazt tudott volna előállítani érveimből. De hát semmi ilyesmit nem csinál, sőt megint elkötelezi magát – már-már eléggé dogmatikusan – a Yolton-tézis mellett, és nem veszi figyelembe a nyilvánvaló vagy a lehetséges ellenérveket sem. Konklúzióm tehát az, hogy a Yolton-tézis első fele egyszerűen hamis, minden „jobbára” vagy „elsősorban” kvalifikáció nélkül, akár történeti általánosítás az, amit mondok, akár nem.

Ami Yolton tézisének második felét illeti, én jóval árnyaltabban fogalmaztam. Azt mondtam, hogy ez sem tűnik plauzibilisnek, hiszen a kartezianizmus angliai recepciója azt mutatja, hogy a diszpozicionális innátizmus az ismeretelméleti megfontolásokban is jelentős szerepet játszott, és így nem lehet azt állítani, hogy az innátizmus Angliában elsősorban vagy kizárólag az erkölcs és a teológia megalapozását szolgálta. Én csak a cambridge-i platonistákat hoztam fel példának, de, azt hiszem, ez elég is.

A kartezianizmus angliai recepciójának még rövid áttekintése is külön könyvet vagy tanulmányt igényelne, hiszen a szűkebben vett cambridge-i platonisták mellett számos más jelentős figuráról is be kellene számolni, kezdve Sir Kenelm Digbyvel, az első angol gondolkodóval, aki már 1644-ben találkozott Descartes-tal és végezve Antoine Le Grand munkásságával, aki a kartezianizmus talán utolsó elkötelezett képviselője volt Angliában a XVII. század legvégén. Sőt ki kellene térni Locke, Barlow, Boyle, Clarke és Newton szerepére is, és elemezni kellene a Royal Society kartezianizmussal, különösen a karteziánus fizikával, metafizikával és tudományfelfogással kapcsolatos attitűdjét is. De a jelen összefüggésben szerencsére teljesen elégséges csak arra utalnom, hogy maga Yolton is (YOLTON 1956, 40) elismeri¹⁷ – igaz, csak egy-két rövidebb megjegyzés erejéig – az ismeretelméleti megfontolások jelentős szerepét a cambridge-i platonistáknál, nevezetesen Henry More-nál, és roppant röviden be is mutatja More-nak az innátizmus mellett felhozott két, szigorúan ismeretelméleti érvtípusát,¹⁸ majd megemlíti (YOLTON 1956, 41), hogy mind More-nál, mind pedig Culverwelnél az alapvető filozófiai probléma az emberi elme aktivitásának kérdése volt. Azt értem, hogy Yolton, ha egyáltalán értelmezi, egyoldalúan értelmezi a történeti anyagot, elvégre elsősorban teológiatörténeti, vallástörténeti szempontból nézi az egész vitát. Azt viszont egyre kevésbé értem, hogy Forrai miért nem figyelt fel a szűkebben vett ismeretelméleti, filozófiai, metafizikai kérdésekre is. Ahogy azonban eredeti írásomban is hangsúlyoztam (ALTRICHTER 2008, 186), abban viszont semmi meglepő újdonság nincs, „[...] hogy – ugyanúgy, mint a kontinensen – Angliában is kibogozhatatlanul összeszövődtek a szűkebben vett filozófiai, ismeretelméleti megfontolások a teológiai, vallási és morális megfontolásokkal”. Ennek az ellenkezője okozott volna óriási meglepetést.

¹⁷ Yolton könyvével nem az a baj, hogy nem sorakoztat fel impresszív történeti anyagot, hanem az, hogy a történeti anyag értelmezése, ha egyáltalán van értelmezés, fölöttébb egyoldalú, a szűkebben vett filozófiai kérdések elemzése egyszerűen hiányzik a könyvből. A könyv igazi érdeme, hogy idézetek – jöllehet nagyjából kiegészítve kiragadott és nem túl sok összefüggést mutató idézetek – sokaságával megmutatta azt, amit mások is jeleztek már, azaz azt, hogy mennyire általánosan elterjedt volt az innátizmus valamilyen változata az angliai vitákban.

¹⁸ Mindkettő megtalálható Descartes-nál, bár az elsőnél More a karteziánus érvet Platón érvével kombinálja.

Konklúzióm tehát az, hogy a Yolton-tézis második fele is hamisnak tűnik már a Yolton által megadott idézetek alapján is – feltéve, hogy Forrai nem tudja bebizonyítani azt, amit bizonyítani kellene, azt tehát, hogy a szűkebben vett filozófiai, ismeretelméleti, metafizikai megfontolásoknak nem volt szerepe az angliai vitákban, hogy például More ismeretelméleti érvei valójában nem is ismeretelméleti érvek stb.

XIII.

Forrai azt mondja (FORRAI 2008, 180), hogy a cambridge-i platonisták „emlegetése” nem elégséges ahhoz, hogy kételyt támasszunk Yolton tézisével szemben. Eme gunyoros megjegyzésével kapcsolatban szeretnék néhány szó erejéig kitérni, először, a karteziánizmus angliai recepciójára, elvégre én összekötöttem Descartes recepcióját, a diszpozicionális innátizmust és a platonistákat. Másodsor, néhány észrevételt szeretnék tenni a platonistákról is. Természetesen mindkét téma sokkal részletesebb elemzést igényelne, mint amire itt lehetőségem van. Nem árt azonban legalább a körvonalakat látni.

Nicolson úttörő jellegű cikke (NICOLSON 1929) indította el az angliai Descartes-recepció pontosabb leírását és elemzését. Lamprecht viszont – klasszikus tanulmányában (LAMPRECHT 1935) – már részletesen taglalja a Descartes-recepció különféle fázisait a XVII. századi Angliában. Nagyon alaposan dokumentált írásában három fázisra osztja a recepciót. Az első fázisban, ami 1640 körül kezdődött – elvégre a *Discours* 1637-es megjelenése után elég hamar Angliában is jól ismert olvasmánnyá vált –, és körülbelül az 1660-as évekig tartott, Descartes ismeretelméletét, metafizikáját és fizikáját majd-hogynem általános elismerés vette körül. Majdnem mindenki úgy vélte, hogy – például a baconiánus természettudományokkal ellentétben vagy magával Baconnel ellentétben, aki tudományos kísérletként akarta feltüntetni azt, hogy tyúkokat tömött meg hóval, azt remélve, hogy így a hideg fizikai természetét fel tudja majd tárni – a descartes-i matematizált természetfilozófia (fizika) és az evvel járó metafizika és ismeretelmélet egészen új fordulatot hozhat a tudomány és a filozófia fejlődésében. És sokan úgy vélték vagy azt remélték, hogy Descartes filozófiája a Hobbes-féle materializmus ellentétben, cáfolataként is felfogható. A második fázisban, ami már az 1650-es évek legvégén elkezdődött és az 1680-as évekig tartott, a karteziánus metafizika és fizika fontosabb tanításainak kritikája vált uralkodóvá, és Descartes ismeretelméletének főbb elemeit (például a módszeres kételyt, a szkeptikus érvek jelentőségét, az érzékszervek szerepét, a *res cogitans* és a *res extensa* episztemológiai-metafizikai elválasztását stb.), valamint a descartes-i istenérveket és az egész karteziánus teológiát is komoly kritika érte.¹⁹ De a dualizmus valamilyen formája és a diszpozicionális innátizmus még mindig központi és pozitív szerepet játszott a vitákban. A harmadik fázis Locke-kal – aki a karteziánizmus jelentős részét egyszerűen elvetette, más fontos részét pedig inkorporálta az *Értekezésbe* – és Newtonnal kezdődött, akik hatására a karteziánizmus, néhány elkeseredett utóvédharc után, hosszú időre eltűnt az angol filozófiai és tudományos életből. A képet az is színezi, hogy Sir Charles Cavendish javaslatára Descartes át akart települni Angliába. I. Károly angol király részben biztosította volna ottlétének anyagi fedezetét, de az angliai politikai események keresztülhúzták a dédelgetett tervet. Az is hozzátartozik viszont az igazsághoz, hogy a kontinenssel ellentétben Angli-

¹⁹Érdekes látni, hogy Ralph Cudworth viszont mindvégig elfogadta a pozitív végtelenre vonatkozó karteziánus álláspontot, de ugyanúgy, mint Descartes, ő is csak Istenre tartotta alkalmazhatónak ezt a fajta végtelent.

ában sohasem alakult ki vagy létezett egy szigorúan karteziánus szekta, hiszen valamilyen mértékű kritikai attitűd végigkísérte az egész recepciót.²⁰

A cambridge-i platonisták metafizikájának, ismeretelméletének, teológiájának, etikájának elemzése eléggé elhanyagolt területe a filozófiatörténetnek. Közismert azonban, hogy Ralph Cudworth unszolására Henry More vette fel először a kapcsolatot Descartes-tal, akivel levelezésben is állt. Descartes metafizikája, ismeretelmélete és fizikája eleinte egészen elbűvölő hatást gyakorolt mindkettőjükre, hiszen a *res cogitans* karteziánus fogalmában a saját – Platón és a neoplatonisták által befolyásolt – nézetük megerősítését látták, továbbá Descartes diszpozicionális innátizmusában az istenhit proléptikus „természetességének” (a „naturality”, a „natural”, a „connatural” vagy a „co-natural” szó majdnem mindig az „innate” vagy „native”, azaz a „velünk született” értelmében volt használatos) modern változatát fedezték fel.²¹ More pedig – bár a kezdetektől fogva volt vitája vele – Descartes-ot egyenesen a világ igazi csodájának nevezte, és Descartes-hoz írt egyik levelében, több mint hízgelő módon, szemébe mondja Descartes-nak, hogy hozzá képest az összes korábbi filozófus csak intellektuális törpének vagy pigmeusnak minősíthető. Később mindketten elég radikálisan felléptek Descartes metafizikája és fizikája ellen főleg a *res extensa* karteziánus, pusztán mechanisztikus felfogása miatt, mivel – úgy gondolták – a fizikai test azonosítása a kiterjedéssel kizárja az anyagi természet spirituális felfogását, kizárja a természet „plasztikusságát”, a „természet szellemét” (*anima mundi*), a természetben fellelhető *vis formatrixot*, a „spermatival power”-t, azaz a fizikai világ egyfajta teleologikus megközelítését és leírását. More, de nem Cudworth, érvelése szerint pedig kizárja az isteni attribútummal felruházott üres, abszolút tér létezését is, illetve kizárja azt, hogy Isten is, aki mindenhol és mindig jelen van, rendelkezék valamiféle térszerű tulajdonsággal. Továbbá az örök igazságok teremtésére vonatkozó karteziánus tanításban a legnagyobb intellektuális és morális veszélynek kikiáltott teológiai fatalizmus és az ezt dogmává merevítő kálvinista predestináció hittétel burkolt formában történő újraállítását látták. Majd letámadták Descartes-ot az állatok pusztá mechanizmusként való felfogása miatt, és a test-lélek probléma descartes-i elemzé-

²⁰ Minden valószínűség szerint egy újabb, még alaposabb feldolgozást tenne lehetővé a monumentális, 10 kötetes faksimilekiadás-sorozat, GARBER, D. – ARIEW, R. (eds.) 2002. *Descartes in Seventeenth Century England*. London: Thoemmes Press. Sajnos azonban ennek egyetlen kötetét sem volt még módom áttanulmányozni.

²¹ Lamprecht (LAMPRECHT 1926) már felvetette és részletesen elemezte is a cambridge-i platonisták nézeteinek szerepét a XVII. századi innátizmusvitákban. Lamprecht széles körű egyháztörténeti, teológiai, filozófiai, valamint ismeretelméleti-metafizikai szemszögből tárgyalja és elemzi a platonisták nézeteit. S arra a végkövetkeztetésre jut, hogy egyrészt, Descartes nézetei, Descartes óriási tekintélye miatt csak megerősítették a platonistákat saját – az emberi ész szerepét hangsúlyozó, racionális – teológiai, metafizikai, ismeretelméleti és etikai álláspontjuk kifejtésében, másrészt, az innátizmus karteziánus és angol formája között az volt az alapvető különbség, hogy míg Descartes az innátizmust részben a külvilág új felfogásának világosságára és bizonyíthatóságára használta, addig a platonisták az innátizmus tanát a teológiai tanításokban definiált spirituális világ, valamint a vallásból fakadó erkölcsi követelmények értelmezésének védelmére használták. Az elérhető evidencia fényében nagyon is kérdéses, hogy Lamprechtnek igaza van-e – hacsak a „részben”-t nem fejtjük ki részletesebben – következtetésének második felében Descartes-ot illetően, hiszen mind Descartes, mind a karteziánusok – akarva-akaratlanul – véresen komoly teológiai vitákba is belekeveredtek, például az átváltoztatás, a transzszubsztanciáció fizikai értelmezése, a Szentháromság kérdése, a lehetséges istenérv stb. körül folytatott teológiai-fizikai-metafizikai-ismeretelméleti vitákba, amelyekben az innátizmus kérdésének is elsőrendűen fontos szerep jutott. Nem véletlen, hogy – ellentétben Angliával – Franciaországban és Hollandiában Descartes művei tiltott olvasmányokká váltak. De súlyos tévedés lenne azt gondolni, hogy Lamprecht már megfogalmazta Yolton tézisét, hiszen Lamprecht sohasem mondott olyan abszurditást, hogy a XVII. századi kontinensen az innátizmus egyértelműen Descartes-ot jelentette, sőt felhívta a figyelmet a karteziánizmus előtti innátistákra a kontinensen és a platonisták előtti innátistákra Angliában, és azt sem állította, hogy Angliában az innátizmus elsősorban vagy kizárólag a vallás és az erkölcs megalapozását szolgálta, minden ismeretelméleti vagy metafizikai megfontolás nélkül.

se miatt, az idea fogalmának karteziánus értelmezése miatt, valamint az elsődleges és másodlagos minőségek különbségének descartes-i magyarázata miatt is stb. Azonban mindketten nagyon nagy hatást gyakoroltak – hogy mást ne említsek – Newton teológiai, fizikai és metafizikai nézeteire. Az isteni attribútummal felruházott abszolút tér newtoni fogalma például nagyobb részben Henry More-tól származik, aki amellet, hogy Newton egyik tanára volt, tagja volt a Royal Societynek is. Cudworth is megkapta a felkérést a tagságra, de úgy tudjuk, visszautasította ezt. Cudworth és Culverwel nézetét pedig, miszerint az erkölcs szabályai objektíven érvényesek, és ezért az etika ugyanolyan bizonyítható tudomány, mint a matematika, Locke,²² úgy tűnik, egy az egyben vette át, s csak a megvalósíthatóság kudarcából fakadó frusztrációját adta hozzá.

Ami pedig a *consensust* illeti, More nem fogadta el, hogy ez lenne a velünk születtség szükséges feltétele, s a *consensus* helyett az önevidenciát tette meg ismérvenek, bár roppant nehéz megállapítani, hogy az önevidenciát szükséges feltételnek, elégséges feltételnek vagy szükséges és elégséges feltételnek tekintette-e. Cudworth viszont – nekem ez tűnik az elfogadható értelmezésnek – úgy érvel, mintha számára a *consensus omnium* az isteneszme természetességének, velünk születtségének elégséges feltétele lenne. Monumentális írásában (CUDWORTH 1837, Vol. I.) – amit Carré (CARRÉ 1953) a legolvashatatlanabb filozófiai műnek minősített (de valószínűleg más véleménye lett volna, ha el tudta volna olvasni a manapság produkált filozófiai műveket, hiszen ezek majdnem fele igen komolyan pályázhat egy hasonló minősítés elnyerésére) – talán a reneszánsz-humanista tradíció²³ egyik utolsó képviselőjeként milliőnyi, görög és latin szerzőktől vett idézetet sorakoztat fel álláspontja megtámogatására, valamint ellenfeleinek cáfolatára, és – most egy kicsit karikírozom – a különféle ateisták, a hülozoista, a hülopathikus, a kozmoplasztikus, az atomista ateisták, a teisták, a politeisták, a teogonisták, a triarchisták, a diteisták, az ilyen vagy olyan fatalisták stb. egy Linnét is megszégyenítő klasszifikációjával áll elő. Már az *Előszó*ban (CUDWORTH 1837, 42), amikor az egész mű színopsisát adja meg, a negyedik fejezet kapcsán ezt írja az isteneszme természetességével²⁴ („naturality”) kapcsolatban: „[...] az egész emberiség elméjében mindig is megvolt egy bizonyos prolépszisz vagy anticipáció az – igazi ideájának megfelelő értelemben vett – Isten aktuális létezését illetően.” A negyedik fejezetben – az Isten igaz és valódi ideájának megint csak rengeteg idézettel megspékelte körülrása után – megállapítja (CUDWORTH 1837, 366), hogy „[...] amit idáig elmondunk, véleményünk szerint, elégségesnek tekinthető jelen vállalkozásunk szempontjából, ami annak bizonyítása volt, hogy az intelligensebb ókori pogányok, annak ellenére,

²² Nem kell Locke-nak a Cudworth családhoz fűződő személyes viszonyát belekeverni ahhoz, hogy megállapíthassuk, Locke jól ismerte Cudworth művét, például a Stillingfleettel folytatott vitájában kétszer is abszolút tekintélyként hivatkozik Cudworthre (LOCKE 1823, Vol. IV. 281 és 477). És a *Some Thoughts concerning Education*ben (LOCKE 1823, Vol. IX. 185–186) „a roppant nagy tudású szerző, dr. Cudworth” művét, amelynél jobbat – saját bevallása szerint – Locke nem is ismer, az elsődlegesen ajánlott olvasmányok közé veszi fel mindazok számára, akik a görög filozófusok nézeteivel akarnak megismerkedni. Wolfgang von Leyden (VON LEYDEN 1954, 39–43) pedig részletekbe menően mutatta ki, hogy Locke alaposan ismerte – oly sok más korabeli vagy korábbi szerző mellett – Culverwel művét is, amiről később fogok még egy-két szót ejteni.

²³ A reneszánsz-humanista tradíció hatása az összes többi cambridge-i platonistánál is megtalálható. Például More és Culverwel is tobzódik a klasszikusokra való hivatkozásokban.

²⁴ Yolton figyelmét teljesen elkerülte Cudworth innatizmussal kapcsolatos nézeteinek pusztá említése is, jóllehet a *True Intellectual System* 1678-ban jelent meg, tíz évvel a Yolton által kijelölt időpont előtt, és a mű Yolton bibliográfiájában is szerepel. Hasonlóképpen Yolton még említésre sem méltatja Newton tanárának és barátjának, a teológus-matematikus Isaac Barlow-nak az innatizmussal kapcsolatos igazán figyelemreméltó és nagy hatású – hiszen Barlow elsősorban a matematikai igazságok, illetve általában véve a szükségszerű igazságok szempontjából értelmezte az innatizmust – álláspontját sem.

hogy az istenek sokaságát imádták, általában elismertek egyetlen, legfelsőbb, mindenható és egyáltalán nem teremtett Istenséget”. Majd megfenyeget azzal, hogy további bizonyítékokat hoz fel az ókorból, és fenyegetését be is váltja.

Lehet, hogy rosszul értelmezem mondanivalóját, de nekem úgy tűnik, hogy Cudworth vacillál a *consensus* fogalmát illetően. Az *Előszó*ban mondottakhoz képest itt és néhány más helyen is (CUDWORTH 1837, 370 vagy 496) az intelligensebb, a tanultabb emberek, vagy egyenesen a tudósok egyetértésére helyezi a hangsúlyt – egy kicsit úgy, ahogy később Voltaire tette –, de a *True Intellectual System* következő részeiben visszatér az eredeti felfogáshoz, sőt a *consensus*t kiterjeszti a „jelenkori pogányok mindegyikére” (CUDWORTH 1837, 607), az indiaiakra, a kínaiakra, sziámiakra, a guineaiakra, az Újvilág lakosaira is. Ez utóbbi persze azt mutatja, hogy Cudworth is – mint majdnem mindenki a korban – ismerte az útleírásokat és az ezek által generált heves vitákat, de ezekből olyan konklúziót vont le, amely teljesen eltért a később Locke által levont következtéstől. Cudworth – mint oly sokan mások is – a *prolépszisz* sztoikus fogalmában és a diszpozicionális innátizmusban találta meg az alapot konklúziója levonásához.

Cudworth szűkebben vett episztemológiai nézeteinek taglalása külön tanulmányt igényelne, de szerencsére, a cambridge-i platonisták – akik között sokan mások is voltak még More, Cudworth és Culverwel mellett – filozófiájának részletesebb feltárása és elemzése elkezdődött már, s néhány nagyon fontos tanulmány²⁵ eléggé árnyalt képet próbál festeni a platonistákról, a platonisták Descartes-hoz és az új tudományhoz való viszonyáról, valamint az egész cambridge-i iskola filozófiatörténeti szerepéről is.

Ha Forrai kicsit tájékozódott volna az angliai Descartes-recepció ügyében és a cambridge-i platonisták nézeteit illetően, akkor felismerhette volna, hogy az innátizmussal kapcsolatos ismeretelméleti, metafizikai stb. problémák körülbelül ugyanolyan fontos szerepet játszottak Angliában, mint a teológiai, vallási stb. kérdések a kontinensen. És ekkor, persze megfelelő kritikával, kezelhette volna a Yolton-tézist is.

XIV.

Forrai azt mondja, hogy Yolton tézisének csak úgy lehet megkérdőjelezni, ha alapos történeti kutatásokat végzünk, amelyek kideríthetik, hogy Yolton nem olvasott bizonyos fontos szövegeket, s amit olvasott, olykor félreolvasta. Továbbá egy ilyen kutatás során azt kell tenni, amit Yolton tett: elolvasni a hozzáférhető kortárs – jelentős, közepes és kimondottan gyenge – szerzőket. Nos, Yolton bibliográfiája elég impresszív, elvégre, ha jól számoltam, 252 bejegyzést találhatunk benne: 4 kéziratos gyűjteményt, 183 több-kevésbé korabeli könyvet vagy pamfletet, 17 különböző folyóiratot és 48 másodlagos forrást. Ezek között vannak ezer meg ezer oldalt kitöltő művek (például Pierre Bayle sok ezer oldalt kitöltő 12 kötete, Cudworth két műve, 1200 oldal, Leibniz 3500 oldalnál is többre rúgó 7 kötete, Stillingfleet több ezer oldalas 6 kötete, fólió kiadásban, Locke művei 10 kötetben, több mint 4000 oldal, vagy az *Acta Eruditorum* első 50 kötete, Cassirer 1800 oldalas műve stb.), valamint 8–30 oldalas pamfletek (de egy figyelmeztetés helyénvaló: a fólió vagy kvartó kiadásban megjelent művek sokkal több oldalra rúgnak, ha a normál, mai oldalak szerint számítjuk ezeket) vagy modern tanulmányok. Ha egy bibliográfiai bejegyzésre – végtelenül konzervatívan – 700 oldalt számítok, akkor

²⁵Lásd az Irodalomban felsorolt írásokat. Mellesleg jegyzem meg, hogy az általam adott irodalomjegyzék nem abba a kategóriába esik, mint amibe a Yolton-féle bibliográfiák (ez utóbbira vonatkozóan lásd jelen írásom XIV. szakaszát).

Yoltonnak 176 400 oldalt (!) kellett volna elolvasnia. Ha az év minden napján 80 oldalt olvasott el, akkor is több mint 6 évébe került volna csak elolvasnia az anyagot, de ha egy napot minden héten pihent vagy golfozott, vagy valami mással foglalkozott, akkor kicsit több mint 7 évig tartott volna csupán csak elolvasnia a műveket.²⁶ És ekkor jegyzetelésről, értelmezésről, az olvasott anyag összefüggéseinek feltárásáról, a szövegek, a források értékeléséről és relevanciájáról stb. még nem is beszéltem.

Fontos és igazán hasznos dolog összeállítani egy bibliográfiát valamilyen témakörben (a könyvtárosok nagyon nagy segítséget nyújthatnak ebben), de komoly kételyeim vannak azt illetően, hogy Yolton maga végigolvasta-e a bibliográfiájában szereplő összes művet. Például Cudworth 1200 oldallal szerepel a bibliográfiában, de a könyvben összesen két rövid utalást találunk rá: az első (YOLTON 1956, 27) teljesen irreleváns, mert Yolton itt csak Fraser megjegyzésének kapcsán említi Cudworth nevét, a másodikban (YOLTON 1956, 206) Boyle és Cudworth neve együtt szerepel az észlelés korpuszkuális elemzésének említésekor – ennyi az egész. Egyetlen szó sem esik Cudworth innátizmussal kapcsolatos felfogásáról és a Cudworth–Locke viszonyról. Vagy a másodlagos források közé felvesz olyan műveket is (például Lasswitz kétkötetes, az atomizmus történetéről írt munkáját vagy Lechler majdnem 500 oldalas könyvét a deizmus történetéről stb.), amelyekre semmi utalás nincs a főszövegben. Vagy hogy egy másik példát hozzak, a másodlagos források között említi Lamprecht (LAMPRECHT 1935) klasszikus tanulmányát is, de egyetlen rövid – nem túl releváns – utaláson kívül (YOLTON 1956, 27–28) Yolton könyve semmi jelét nem mutatja annak, hogy a szerző akárcsak végigolvasta volna a hivatkozott cikket, ami pedig a téma szempontjából lényegbevágóan fontos. Nem akarom a példákat tovább sorolni. Yolton mentségére azonban azt hoznám fel, hogy ő egy pillanatig sem állította, hogy végigolvasta az összes művet, hiszen csupán csak bibliográfiát állított össze, pontosabban szólva még ez sem igaz, mert nem Yolton, hanem Yolton felesége állította össze a bibliográfiát (YOLTON 1956, X), és – mint közismert, manapság egyre több esetben – a csatolt bibliográfia nem azonos az olvasott és feldolgozott művek listájával. Szóval Forrainak a jó tanácsát elsősorban Yoltonnak kellett volna címeznie.

XV.

Nem ócsárolni akarom Yolton könyvét, de kifogásolható az is, ahogyan az említett szerzők nézeteit bemutatja. Néhány kiragadott idézet sorakoztat fel sok-sok szerzőtől, s az idézeteket belekényszeríti a „naiv innátizmus – diszpozicionális innátizmus – innátizmus tagadása” sémába, és ha egyáltalán valamit, édeskeveset tudhatunk meg az idézetek és a nézetek filozófiai vagy teológiai kontextusáról, az egyes szerzők általánosabb felfogásáról, amelybe az innátizmussal kapcsolatos álláspontjuk is beleágyazódik. Csak egy példán fogom illusztrálni kifogásomat, jelesül Nathanael Culverwel példáján. A cambridge-i platonista Culverwel műve (CULVERWEL 1669)²⁷ az egyik leg-

²⁶ Csak az óriási kontraszt illusztrálásának érdekében jegyzem meg, hogy W. von Leyden körülbelül 10 évet töltött el egyetlen kéziratgyűjtemény, a Lovelace-gyűjtemény áttanulmányozásával. Igaz, hogy ennek során előkészítette, sajtó alá rendezte, lefordította Locke-nak a természettörvényről írt értekezéseit (körülbelül 60 oldal a latin eredetiben), valamint néhány kisebb, szintén a gyűjteményben talált írását is.

²⁷ Culverwel könyve először 1652-ben jelent meg, a második kiadás (1654) valószínűleg kalózkéiadás volt, és tele van értelemzavaró nyomdai hibával, a harmadik kiadás (1661) követi az első kiadást, de a nyomdai vagy szedési hibákat is reprodukálja, míg a negyedik, oxfordi kiadás (1669) az első kiadás némileg javított változata, amely a nyomdai vagy szedési hibák egy részét kiküszöböli, jóllehet maradt néhány nem túl zavaró szedési hiba, valamint egy durva oldal-számozási hiba. A könyv népszerűségét mi sem mutatja jobban, mint az, hogy tizenhét év alatt négy kiadásban jelent meg. Yolton felesége az 1654-es és az 1661-es kiadást vette be a bibliográfiába. Én az 1669-es kiadást követem.

szébb példája annak, amit én a zsidó-keresztény vallási tradíció és a görög-római filozófiai tradíció összefonódásának neveztem, elvégre az egész könyv, mint a héberül, görögül, latinul és angolul megadott bibliai mottója is mutatja, a *Példabeszédek* könyvének 20.27. – az ész természetes fényére, a *lumen naturalé*ra, a *lucerna Dominira*, az Isten mindannyiunkban fellelhető pislákoló mécsesére vagy gyertyájára vonatkozó – passzusának filozófiai-teológiai interpretációját adja meg hihetetlen mennyiségű ókori, középkori és újkori filozófus és teológus nézeteinek felhasználásával. Egyik korabeli kritikusa, Henry More szerint, aki figyelmet fordított a metaforák, a hasonlatok, a veretes költői nyelvezet használatára, Culverwel egész könyve tulajdonképpen „prózában megkomponált költemény” volt.

Yolton valamivel kevesebb mint egy oldalt szentel a műnek, s a nem egészen egy oldal több mint fele négy teljesen összefüggéstelen idézetből áll. Yolton idézi a VII. fejezet első két paragrafusát (CULVERWEL 1669, 44–45). Az első paragrafusban Culverwel azt állapítja meg, hogy „[v]annak bizonyos, az emberi létre rápecsételt vagy rányomatott világos és kitörölhetetlen elvek, bizonyos primer és alfabetikus fogalmak, amelyek összekapcsolása révén ki tudjuk silabizálni a természet törvényét”. A közvetlenül ezután következő idézetben Culverwel – a sztoikus hagyománynak megfelelően – az isteni fénynek az ember lelkébe beültetett magjairól beszél, amelyek elvezetnek számos briliáns, az emberi lelket megkoronázó és boldogsággal eltöltő, másodlagos fogalomhoz. Yolton azonban vagy nem olvasta tovább Culverwel művét, vagy pedig elfelejtette megemlíteni, hogy pár sorral lejjebb Culverwel (CULVERWEL 1669, 45) felsorol néhány világos és kitörölhetetlen, alapvető elvet,²⁸ majd a következő paragrafusban (CULVERWEL 1669, 45)²⁹ megállapítja, hogy „[m]ert nem szabad és nem is lehet azt gondolnunk, hogy a *természet törvénye* két vagy három *közös fogalom* határán belül helyezkedik el, és ebbe a határba beszorítható; az emberi ész ugyanis – mint egy körző, amely míg egyik szárával rögzíti a kör *origóját*, a másikkal viszont megrajzolja és meghatározza a kör *kerületét* – számos *konklúziót* von le, amelyek mind ezekben az *első és központi jelentőségű elvekben* találkoznak, illetve kulminálnak. Ugyanúgy, mint ahogy a nemes *matematikai tudományokban* is nemcsak néhány elsődleges *αἰτήματα* található, amelyeket elfogadunk, amint *kérdés tárgyává válnak*, ha már ezelőtt nem is, hanem vannak ezekre épülő szilárd és megingathatatlan *bizonyítások* is; szóval, ugyanígy a *természet* is rendelkezik bizonyos *postulátával*, bizonyos *προλήψεις*-szel (amelyeket *Seneca praesumptiones*nek fordít le, mások viszont *anticipationes animiként* adnak vissza), amelyeket, mint a természet jól tudja, egy *racionális lény* azonnal és habozás nélkül elfogad [...]” és az ezekből evidens levezetéssel származtatható konklúziókat is magáévé teszi.

²⁸ „Now these first and Radical principles are wended up in some such short bottoms as these: *Bonum est appetendum, malum est fugiendum; Beatitudo est quaerenda: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.* And Reason thus *Ἰσοτόκησε τὸν νόμον, incubando super haec ova*, by warming, and brooding upon these *first*, and *Oval Principles* of her own laying, it being it self quicken'd with heavenly vigour, does thus *hatch the Law of Nature.*” Ezek az első elvek kísértetiesen hasonlítanak Herbert of Cherbury vagy Grotius első elveire, ami talán nem véletlen, hiszen Culverwel jól ismerte mindkét szerző műveit. Viszont az, aki nem veszi figyelembe Culverwel eme idézetének kontextusát, könnyen arra a következtetésre juthat, hogy a szerző az aktuális innátizmus valamilyen változatát fogadta el – ami persze egyáltalán nem igaz.

²⁹ Culverwel kiemeléseit meghagytam, viszont szókezdő nagybetűit kisbetűkre írtam át.

Yoltontól azonban nem tudjuk meg, hogy mennyire fontos szerepet játszott Culverwelnél is az innátizmussal kapcsolatban a *prolépszisz* sztoikus fogalma,³⁰ és hogy Culverwel éppen a *prolépszisszel* összekötött diszpozicionális innátizmus alapján bírálja és teszi neveltségessé (CULVERWEL 1669, 74) az aktuális innátizmus egyik változatát.³¹ Továbbá azt sem tudjuk meg, hogy Culverwel két ismérvet vagy kritériumot fogalmaz meg a velünk született ideákra. Az egyik az önevidencia, hiszen ezek az ideák, csakúgy, mint a matematikai axiómák vagy teoreémák, önevidensek, mihelyt megértjük, mit is mondanak ki. A másik viszont a *consensus*. Az egész X. fejezet a nemzetek vagy népek *consensus*áról szól, s Culverwel a fejezetet a végső konklúzió előrebocsájtásával kezdi, amikor megállapítja (CULVERWEL 1669, 63), hogy „[j]óllehet a természet törvényét elsősorban az ész hangja hirdeti ki, jóllehet a törvény kielégítően feltárható az *Úr gyertyája* segítségével, mégis van egy *másodlagos* vagy *pótlólagos* mód is, ami igazán jelentős fényt vet a törvény manifesztálódására, s ezalatt azon nemzetek *összhangját*, *együttes consensus*át értem, amelyek között talán semmilyen *κοινωνία*, semmilyen *συνθήκη*, semmilyen *közösség*, semmilyen *kapcsolat*, vagy semmilyen *egyesülés* nincs, mégis *hallgatólagosan* és *spontán módon* egyetérténeket a *leglényegesebb* és *legalapvetőbb* természeti törvények köteleességszerű betartásában.

Ilyenformán, a nemzetek *kellemes összhangja* révén megtudhatjuk, hogy ugyanaz a természet *hangolta* össze őket. Amikor oly sok különböző nemzet esetében látjuk ugyanazokat a *lenyomatokat* és *benyomásokat*, akkor könnyen észrevehetjük, hogy *eodem cummuni sigillo*, azaz ugyanaz a *közös pecsétnyomó* gyakorolta hatását. Amikor látjuk, hogy ugyanazok a *magok* kerülnek ennyire különböző talajba, és mégis mindegyik növény *növekszik*, *sokszorozódik*, *rügyezik* és *kivirágzik*, majd *elágazódik*, sőt valamilyen

³⁰ Forrai kijelenti (FORRAI 2008, 182), hogy számára nem bír különösebb jelentőséggel az, hogy Locke kortársai a sztoikus szókészletet használják. Ezzel azonban az egész innátizmusvita egyik legfontosabb interpretációs támpilléret veti el, és olyan abszurd módon jár el, mintha valaki például Descartes istenérveiről írva teljes komolysággal kijelentené, hogy számára nem bír különösebb jelentőséggel az, hogy Descartes a skolasztikus fogalomkészletet használja. Nem véletlen tehát, hogy Forrai csak két vérszegény szillogizmusfeleség formájában tudja bemutatni azt, ahogy „az innátista érvel”. A két szillogizmusnak azonban nem sok köze van az analitikus filozófiában gyakran követett prezentálási módhoz sem, hiszen amikor egy filozófiatörténeti érvelést bemutatunk, nem kitalált argumentumokkal hozakodunk elő, hanem eléggé specifikusan meg szoktuk határozni, hogy ki vagy kik is azok, akik legalább megközelítőleg úgy érvelnek, ahogy ezt bemutatjuk. Forrai azonban még kísérletet sem tesz arra, hogy azonosítsa, ki vagy kik is érvelnek legalább megközelítőleg úgy, ahogy ő az innátista érveit bemutatja. Továbbá ha valóban igaz az, amit Forrai mond (FORRAI 2008, 180), nevezetesen az, hogy „[é]n Locke-ról írok, s ezért az én szempontomból csak az számít, mit jelentett az innátizmus az *Értekezés* megírásának idején”, akkor egyszerűen – hogy úgy mondjam – filozófiatörténeti paráznalkodás a sztoikus fogalomkészlet teljes negligálása, hiszen az *Értekezés* megírásának idején, de előtte is, az innátizmus a legszorosabban összehasonlítható sztoikus fogalomkészlettel. És az sem véletlen, hogy Yoltón és Forrai megközelítése semmit sem tud mondani az útleírások, a Kína-vita, a cicerói szabály stb. kérdéseiről, amelyek az *Értekezés* első könyvében igen jelentős szerepet játszanak, és komoly súllyal vannak jelen.

³¹ Yoltón idéz pár – összesen hat és fél – sort (YOLTON 1956, 42) ebből a kritikából, de nem teszi világossá, hogy Culverwel egész kritikája egyfajta vulgárlatonizmus ellen irányul. Culverwel három téveszmét vesz célba: 1. az egyes emberi lélek létezett már kiteljesedett formájában az ember születése előtt is; 2. a lélek – mintegy Isten társaságában – teljesen spekulatív és kontemplatív volt, mielőtt a testbe került volna; 3. a lélek az előző léte során szerzett ideákat, eszméket magával hozta a testbe kerülése során (CULVERWEL 1669, 73). A Yoltón által idézett kritika ez ellen az aktuális innátizmus ellen irányul. Culverwel ezután részletesen elemzi az emberi lélek, az érzékek és az értelem természetének kérdését, ami során – megint rengeteg idézettel és hivatkozással megspékelve – ismét a diszpozicionális innátizmust támogatja meg, sőt még azt is hozzáteszi (CULVERWEL 1669, 78), hogy még az ilyen platonisták sem azt illetően tévedtek, hogy az emberi szellem az *Úr gyertyája*, hanem csak azt illetően, hogy ez a gyertya mikor és hogyan lett meggyújtva. Elvégre az *Úr gyertyája* vagy mécsese semmi más, mint a tudás, illetve a racionális okfejtés képessége és principiuma.

termékeny kifejeződésre jut, akkor tudjuk, hogy a természet keze, a természet generózus és sikeres keze volt az, ami ezeket a szemínális elveket elültette a talajba, és rögtön tudjuk azt is, hogy ez [mármint a pótlólagos vagy másodlagos mód – A. F.] nem valamiféle vakvágány, hanem egyenesen *via regia*, amely mentén irdatlan mennyiségű utazóval és az emberek roppant nagy gyülekezetével, illetve tömegével találkozhatunk.”

Nagyon nehéz persze eldönteni, hogy Culverwel két kritériuma miként is funkcionál. Nekem azonban úgy tűnik, hogy az önevidenciát szükséges feltételnek, a *consensust* pedig elégséges feltételnek tekintette, jóllehet egyiket sem tekintette szükséges és elégséges feltételnek. De nem ez a kérdés itt, hanem az, hogy Yoltontól – a négy összefüggéstelen idézetten kívül – semmit sem tudhatunk meg Culverwel filozófiai-teológiai álláspontjáról. Nem tudhatjuk meg – és most már csak röviden utalok egy-két nagyon fontos további dologra –, hogy Culverwel szerint a közös fogalmak, a sztoikus hagyománynak megfelelően, csak „spermatological notions”, azaz a minden emberi elmében magyszerűen vagy csíraszerűen meglévő, de az ész használatával teljes mértékben kifejleszthető vagy kibontakoztatható fogalmak, illetve konceptuális adottságok, röviden szólva, az emberi léleknek az ész egyetemes törvényei által körülhatárolt fakultásai; hogy a diszpozicionális értelmezés szerint vett elméleti elvek minden racionális gondolkodás lehetőségének szükséges feltételei; hogy az elméleti elvek nagyjából majdnem tautológiák vagy azonossági kijelentések, amelyeket senki sem vonhat kétségbe, ha egyáltalán használja az esztét; hogy az elméleti és a gyakorlati elveket illető *consensus* – Kant nézeteit megelőlegező módon – nemcsak az emberre, hanem minden racionális lényre³² egyaránt jellemzők; hogy az észlelés vagy az érzékek használata csak alkalom³³ a közös fogalmak, az elméleti és gyakorlati elvek kibontakoztatására és világos megfogalmazására; hogy az érzéklet csak az elméleti bizonyosság kapuját jelenti, viszont az értelem ennek a trónját foglalja el; hogy az isteni mindentudás miként egyeztethető össze az idő természetével és a világ kontingenciájával, illetve az egyéb modalitásokkal; hogy mit is jelentenek a modalitások, ha az az elméleti elv, miszerint *omne quod est, quando est, necesse est esse*, érvényes; hogy a gyakorlati elvek objektivitása és univerzális érvényessége, valamint a hit és a tudás, a vallás és a tudomány összeegyeztethetősége miként is származik a közös fogalmakból; hogy mi is volt Culverwel alapvető kifogása a szkepticizmussal és ennek descartes-i megfogalmazásával szemben stb., stb.

Összegezve a mondottakat, kevesebb összefüggéstelen idézet, több filozófiai-teológiai értelmezés – hogy finoman fogalmazzak – kimondottan előnyére válhatott volna Yolton könyvének. Továbbá Forrai innátizmussal kapcsolatos álláspontjának, illetve gondolatmenetének is igazán jót tett volna, ha Yolton nemcsak egy idézetgyűjteménnyel állt volna elő, amit Forrai, sajnos, majdhogynem *Szentírás*ként kezelt, holott a legjobb indulattal is csak egy gyengécske apokrifnek tekinthetünk.

³² Culverwel eljátszik a gondolattal (CULVERWEL 1669, 68), hogy nemcsak új népek, hanem egyenesen új világok, alternatív univerzumok is lehetségesek, amelyekben a racionális lények – ha vannak ilyenek – ugyanazokat a törvényeket, ugyanazokat az alapvető elméleti és gyakorlati elveket követnék, mint mi tesszük aktuális világunkban.

³³ Yolton egy félmondat erejéig úgy tünteti fel (YOLTON 1956, 42), mintha Culverwel valamiféle arisztotelianus vagy egyenesen empirista felfogást fogadott volna el az érzékek szerepét illetően. Ez egyszerűen nem igaz. Viszont vannak Culverwelnek olyan kitételei az érzékeket és az érzékleteket illetően, amelyek komolyan felvetik a konzisztencia kérdését, s a felmerülő konzisztenciaproblémát nem lehet betudni pusztán a metaforák és a költői nyelv túlburjánzásának.

XVI.

Vítapartnerem szerint (FORRAI 2008, 179) a negyedik félreértésem az, amikor – állítólag – azt mondom, hogy a Yolton által felsorakoztatott idézetek tüzetesebb elemzése azt mutatja, hogy e szerzők a *consensus* sztoikus fogalma körüli vitához kapcsolódnak.

Forrait – úgy tűnik – nem zavarja az, hogy megint megváltoztatja az általam írottakat, én ugyanis nem ezt írtam. Én azt írtam (ALTRICHTER 2008, 177–178), hogy a Yolton által felsorakoztatott idézetek tüzetesebb elemzése egészen más képet mutat az úgynevezett naiv vagy primitív innatizmust illetően – három lényegbevágó megfontolás alapján. Először leszögeztem, hogy Locke *consensus* fogalma nem azonosítható, de még csak párhuzamba sem állítható azoknak a Yolton által idézett szerzőknek a *consensus* fogalmával, akik egyáltalán használják ezt a fogalmat. Másodszer, felhívtam a figyelmet a metaforikus nyelvhasználat szerepére az egész vitában. Harmadszorra azt említettem, hogy „[...] az idézetek döntő többségében anticipációkról, prolépsziszekről, képességekről, csírákról és magokról, a lelkiismeret vagy az isteni fény szikráiról, természetes hajlandóságokról, közös fogalmakról esik szó a velünk született ideák és elvek jellemzésekor”. Nem tűnt fel kritikusomnak legalább az, hogy a *consensus* szó nem is szerepel ebben az utolsó felsorolásban? És az sem tűnt fel neki, hogy az egész érvelésem arra futott ki, hogy Yolton könyvének nem sikerült bebizonyítania, hogy a naivnak, primitívnek titulált innatizmust bárki is elfogadta volna a Locke előtti Angliában?

Forrai a következő oldalon tesz kísérletet annak megvilágítására, hogy mi is a félreértésem. Most nem térek ki arra, hogy valóban elfogadtam-e (mert nem fogadtam el), hogy Locke érvelése az általa megadott két lépésből áll. Saját álláspontjának rövid megismétlése után ezt mondja (FORRAI 2008, 180): „[...] akármit is mutat meg Altrichter tüzetesebb elemzése, az nem mond ellent annak, hogy a diszpozicionális innatizmus különféle fajtáinak locke-i jellemzései olykor szövegszerűen egyeznek az idézett [a Yolton által idézett – A. F.] szerzők saját megfogalmazásaival.”

Mi is ekkor a félreértés? De tegyük félre egy pillanatra ezt az újra meg újra felmerülő kérdést. Forrai ugyanis – sem a könyvében, sem a vitáiban – nem próbálta meg igazolni legalább néhány példa felsorolásával, hogy a diszpozicionális innatizmus locke-i jellemzései olykor szövegszerűen egyeznek a Yolton által idézett szerzők saját megfogalmazásaival. YOLTON, (1956, 30–48), mint már jeleztem, háromféle álláspontra hoz fel idézeteket. Először, az állítólag naiv, primitív innatista álláspontra, másodszer, a diszpozicionális álláspontra, harmadszer, arra az álláspontra, amely egyszerűen tagadta a velünk született ideák vagy elvek létezését. Forrai, Locke kritikája alapján, négy változatát különbözteti meg a diszpozicionális innatizmusnak, amelyeket nagyon röviden próbálok összefoglalni, remélve azt, hogy rövidegsem nem jelenti a szerző nézeteinek eltorzítását. Először, a gyerekek és az elmebetegek elméjében is ott vannak a velünk született ideák, csak ők nem veszik észre ezeket; másodszer, a *consensus* csak annyit jelent, hogy az emberek akkor fogadják el a velünk született ideák érvényességét, amikor elsajátítják az ész használatát; harmadszer, a *consensus* azt kell érteni, hogy az emberek egyetértenek a velünk született ideák igazságával, mielőtt megismerték ezeket, mielőtt megértették, miről is van szó; negyedszer, az elveket, amelyeket azonnal helyeslünk vagy elfogadunk, már ezelőtt is implicite tudjuk.

Ha eltekintek az állítólagos naiv innatizmusra és az innatizmus tagadására felhozott Yolton-idézetektől és az *Értekezés* megjelenése után íródott idézetektől, valamint Yolton saját interpretációs megjegyzéseitől, és el is kell hogy tekintsek tőlük,

hiszen ezek irrelevánsak a kérdést illetően, nos, akkor azt kell mondjam, hogy – feltevé persze, hogy valami nem került el figyelmemet – egyetlen olyan idézetet sem találtam a könyv említett szakaszában, amely az első és a negyedik diszpozicionális innátizmusnak felelne meg. Van egy idézet Hale-től (YOLTON 1956, 33), amit a második diszpozicionális innátizmusnak lehetne jóindulatú interpretációval megfeleltetni. Van egy idézet Stillingfleettől (YOLTON 1956, 37), akit viszont Yolton a naiv innátizmus legjelentősebb képviselőjének tekint (de ez utóbbi irreleváns), amit roppant jóindulatú interpretációval a Forrai-féle harmadik diszpozicionális innátizmusnak lehetne elég távolról megfeleltetni. Van egy félmondatos idézet More-tól (YOLTON 1956, 40), valamint egy másik idézet More-tól (YOLTON 1956, 41), amit szintén a harmadik változatra lehetne felhozni, de hát közismert, hogy More Descartes diszpozicionális innátizmusának befolyása alatt állt egy jó darabig. Van egy idézet Fergusontól (YOLTON 1956, 43) és egy idézet Burthogge-től (YOLTON 1956, 47) – ez utóbbit viszont Yolton az innátizmus harcos ellenségeként jellemzi (ez azonban megint irreleváns) –, amit jóindulatú értelmezés mellett szintén a harmadik változatra lehetne felhozni. Viszont még ezek esetében sem lehet azt megállapítani, hogy Locke jellemzései szövegszerűen egyeznek az idézett szerzők megfogalmazásaival. Forrainak meg kellene vagy meg kellett volna mutatnia, hogy „[...] a diszpozicionális innátizmus különféle fajtáinak locke-i jellemzései olykor szövegszerűen egyeznek az idézett szerzők saját megfogalmazásaival”. Ezt azonban nem tette meg.

Ha viszont tényleg nincs ellentmondás aközött, amit én mondtam és aközött, amit Forrai mondott, azaz mindkettő lehet igaz, akkor mi is a negyedik félreértésem? Sajnos ezt sem tudjuk meg.

XVII.

Ami az állítólagos ötödik félreértésemet illeti, Forrai lehet, hogy megbántódott az egyik mondaton, amit a karikatúrában írtam,³⁴ valamint a filozófiai fejvesztésre vonatkozó kitételmen. Én ezeket csak vicces vagy szarkasztikus megjegyzéseknek szántam, de ha mégis túlmentem a kritikai jó ízlés határán, és megbántottam, akkor ezennel őszintén elnézését kérem.

Forrai ezt írja (FORRAI 2008, 180): „Ha Altrichter (5) vádját, miszerint szándékosan és tudatosan eltekintek Locke nézeteinek történeti szituáltságától, önmagában tekintjük, akkor meglehetősen abszurd, hiszen a 3.2 szakaszban éppen azon fáradozom, hogy azonosítsam, mely kortársaival vitakozhatott Locke.”

Legkevésbé sem abszurd kifogásomat azonban meg tudom fogalmazni szarkasztikus kifejezések nélkül is. Forrai *A jelek tanának* 3.2. szakaszában – véleményem szerint – nem fáradozott eleget azon, hogy kellőképpen azonosítsa Locke kortárs vagy lehetséges vitapartnereit. Végül is Yolton könyvének központi szerepeltetése mellett összesen két rövid utalást találhatunk Aaron könyvére, egy rövid utalást Rogers cikkére, egy rövid utalást Cassirer megállapítására, egy rövid utalást Lamprecht egyik cikkére, két rövid utalást Gibson könyvére, egy utalást Wall cikkére, egy utalást Greenleennek – a bibliográfiából kihagyott – cikkére, egy utalást Woolhouse könyvére, valamint néhány utalást Locke-ra és Descartes-ra. Úgy tűnik nekem, hogy elsősorban Yolton (angol teológusok), másodsorban Wall (igazolój innátizmus) és harmadsorban Gibson

³⁴ A karikatúrához azonban rögtön hozzátettem, hogy igazságtalanság lenne Forrai könyvét a karikatúra fényében ítélni meg.

(korabeli skolasztikusok) fáradozott Locke kortárs vagy lehetséges vitapartnereinek azonosításán, és Forrai majdnem teljesen ráhagyatkozott ezekre az egyébként talán kiváló, de nem tévedhetetlen szerzőkre.

Ellenvetésem sokkal világosabb lesz, ha szólok néhány szót a könyv intencionalitással foglalkozó történeti részéről, ugyanis komoly diszkrepancia van *A jelek tana* 3.2. szakasza és a 4.2. szakasza között. A 4.2. szakaszban a szerző alaposan és részletekbe menően vázolja fel az ideák intencionális felfogásának történeti háttérét. Descartes ideafelfogásából kiindulva Arisztotelész nézeteinek részletes ismertetésével kezdi az áttekintést. Majd áttér Aquinói Tamás és az egyéb középkori filozófusok és teológusok – többek között Duns Scotus – nézeteinek tárgyalására. Visszatérve Descartes-hoz, megvilágítja még a Suarez–Descartes kapcsolatot is. Descartes ideafogalmának igen alapos elemzése után pedig kitér Malebranche és Arnould híres vitájára is. Mindezzel – hogy úgy mondjam – előkészíti és felpuhítja a történeti talajt Locke ideafelfogásának átfogó intencionalista értelmezése számára. Teljesen mindegy, hogy valaki egyetért-e vagy sem a felvázolt történeti háttérrel, vagy az ideák intencionalista felfogásával, a Forrai által adott történeti áttekintés és elemzés példamutató. Valami hasonló történeti áttekintés és elemzés azonban teljes mértékben hiányzik az innátizmus részéből, bár erre szintén égető szükség lett volna. A viccesnek vagy szarkasztikusnak szánt megjegyzésektől eltekintve ez volt – és most is ez – a lényeges kifogásom. Ha viszont nem bántottam meg Forrait a fejlesztésre vonatkozó megjegyzéssel, akkor azt mondhatom, hogy a 3.2. szakaszban valóban fej nélkül botorkál, viszont a 4.2.-ben emelt fővel irányítja olvasóit választott célpontja felé. Biztos vagyok benne, hogy meg tudta volna adni a példamutató történeti áttekintést az innátizmus kérdésében is, ha nem a Yolton-féle – vagy, ne adj’ isten!, a Hacking-féle – könnyű kibúvót választotta volna.

XVIII.

Nem fogok most semmit sem mondani *A jelek taná*ban követett módszer kérdéséről, és Forrainak erre a kérdésre vonatkozó megjegyzéseiről. A követett módszer kérdése olyan problémákat vet fel, amelyekre terjedelmi okok miatt itt nincs módomban érdemi választ adni, bár elismerem, nagyon fontos lenne egy-két kérdést tisztába tenni a filozófiatörténet-írás módszeréről is – talán egy másik tanulmány keretében. A módszer helyett Locke-ra fogok koncentrálni, pontosabban néhány olyan megjegyzésre, amit Forrai tesz vitairatának IV. részében³⁵ Locke álláspontját vagy az álláspont általam adott rekonstrukcióját illetően.

Először is, Forrai teljesen félreérti az általam adott rekonstrukciót, amikor azt írja, hogy én ugyanúgy jellemzem Locke érvelésének általános szerkezetét, ahogy ő vagy bárki más. Ha csak annyit akart volna mondani, hogy én is egy dilemma formájú érvelést hámozok ki Locke első könyvéből, akkor igaza lenne, hiszen majdnem mindenki észrevette ezt az érvelési struktúrát. Én azonban a dilemma két szarvát vagy ágát egészen másként határozom meg, mint ahogy Forrai sugallja. A dilemma egyik ágát Locke konstrukciója vagy rekonstrukciója jelenti, azaz annak a felvázolása, hogy a négy tézis fényében milyennek is kellene lennie egy filozófiailag respektálható, konzisztens innátizmusnak. Egy ilyen innátizmusnak, amelynek – nem véletlenül, hiszen Locke saját konstrukciójáról van szó – egyetlen történetileg hitelesíthető képviselő-

³⁵ A vitairatban IV. helyett V. szerepel, de ez nyilvánvalóan nyomdai hiba.

jét sem lehet találni, azt kellene állítania, hogy egy idea akkor és csak akkor született velünk, ha ugyanaz az idea mindenkinben mindig tudatosan lenne jelen. Locke a dilemma másik ágába teszi a diszpozicionális innátizmus különféle – történetileg többekévesb hitelesíthető – változatait, amelyek Locke szerint valamiféle kibúvót keresnek a négy filozófiai tézis valamelyike alól, például a szigorú univerzalizást, a szükségszerű tudatosságot vagy az időbeli egyetemességet kikötő tézis alól. Érvéleése már az 1.2.5.-ben is félreérthetetté teszi, hogy a diszpozicionális innátizmus bármilyen válfaja abszurditáshoz vezet, ahhoz vezet, hogy minden ismeretünk tekinthető akár szerzettnek akár velünk születettnek, vagy mind velünk születettnek, mind pedig szerzettnek, s ezért maga a különbség értelmét veszti, az egész vita pedig a velünk született vagy szerzett ismeretekről csak üres szócsépléssé degradálódik, minden tartalmi különbség nélkül. Hogy megismételjem a híres idézetet, Locke szerint a diszpozicionális innátizmus végső soron csak „[...] roppant helytelen beszédmód, amely, míg úgy tesz, mintha az ellenkezőjét állítaná, tulajdonképpen csak ugyanazt mondja, mint azok, akik tagadják a velünk született elveket” (1.2.5). Locke tehát a dilemma második ágát – a diszpozicionális innátizmus különféle változatainak, mint pusztá kibúvóknak³⁶ a részletes elemzésével – *reductio ad absurdum* típusú érveléssel próbálja kiküszöbölni. Ilyenformán az innátista számára nem marad más, mint a dilemma első ága, ami viszont – mint a milliónyi ellenpélda mutatja – nevetségesen hamis.

Másodszor, bár nincs módom itt Locke érvelését értékelni, de meg kell jegyezmem, hogy amikor Locke a dilemma második ágában azonosította (1.2.5.) a diszpozicionális innátizmust a megismerés pusztá képességének velünk születettségével, alaposan feladta a labdát például Leibniz számára, aki nem is késlekedett leütni azt. A diszpozicionális innátizmus Leibniz szerint, de már a *Notae in Programma Descartesja* szerint sem azonosítható a megismerés pusztá képességének velünk születettségével. Ha Descartes-nak és Leibniznek akár megközelítőleg is igaza van, akkor Locke a dilemma második ágát egy hamis feltételezés alapján fogalmazta meg. Ennek a kérdésnek az elemzése azonban egy új tanulmányt igényelne.

Harmadszor, Forrai a következőket állítja (FORRAI 2008, 185) a szigorú univerzalizás tézisével illetően:

1. Locke a szigorú univerzalizás tézisével elfogadja, de komoly mértékben nem épít rá;
2. Locke nem nagyon tulajdonít jelentőséget a szigorú univerzalizás tézisének;
3. Locke sehol máshol nem fogalmazza meg ezt a tézist, csak az idézett levélben;
4. Locke az *Értekezés* megírásakor nem nagyon foglalkozott azzal, hogy pontosan milyen erős univerzalizációs követelményt támasszon;
5. Locke az *Értekezés*ben csak egy helyen (1.2.24.) állít olyasmiről, ami a tézisével emlékeztet, de ott sem a tézist fogalmazza meg.

Forrai megállapításai azonban távol állnak az igazságtól. Az *Értekezés* első könyvének alapos elemzése ugyanis éppen azt mutatja, hogy Locke mind a megfogalmazásaiban,

³⁶ Locke az 1.2.6.-ban világosan megfogalmazza, hogy a nyilvánvaló abszurditást elkerülendő („To avoid this [...]”) szokás bevezetni a diszpozicionális innátizmus elsőként említett, az ész használatának elsajátítására utaló változatát. Hosszúra sikerült érvelése szerint (1.2.7.–1.2.16.) ez a kibúvó nem küszöböli ki az abszurditást, majd az 1.2.17. elején meg is ismétli, hogy ez a kibúvó („This Evasion therefore of general Assent [...]”) nem válasz az abszurditás vádjára, sőt teljesen érintetlenül hagyja azt az abszurditást, miszerint minden ismeretünk tekinthető akár velünk születettnek, akár szerzettnek, vagy mind velünk születettnek, mind pedig szerzettnek. Locke hasonlóképpen érvel a többi kibúvóval kapcsolatban is.

mind érvelésében igenis felhasználja a szigorú univerzalitás téziséét. Mielőtt azonban a textuális bizonyítékot felsorakoztatom, hadd jegyezzem meg, hogy Arisztotelész óta mindenki tisztában volt avval, hogy a szigorú univerzalitás cáfolatához egyetlen ellenpélda is elégséges. Nem lenne szép dolog azt gondolni, hogy Locke éppen ezt felejtette volna el egyetemi tanulmányaiból. Ami pedig a textuális bizonyítékot³⁷ illeti, először is, Locke majdnem mindig a „universal consent” vagy a „universal assent” kifejezést használja (1.2.3–5, 24, 27–28, 1.3.1., 1.3.28., 1.4.16. stb.), jó néhány esetben persze áttér az azonos értelmű „general assent” kifejezésre. Magát az érvet is „argument of universal consent”-nek nevezi. Másodsor, Locke több helyen meg is fogalmazza, hogy mit is ért az univerzális *consensus*-on. Például, az 1.2.3–4.-ben azt mondja, hogy az univerzális egyetértés azt jelenti, hogy az egész emberiség egyetért vagy egyetértene a kérdéses elveket illetően (lásd még 1.3.1., 1.3.20., 1.4.3., 1.4.9. – ez utóbbiban még azt is mondja, hogy „[...] all Mankind every where [...]”, stb.). Ha ezek a megfogalmazások nem szigorú univerzalitást jelentenek, akkor nem lehet tudni, hogy Locke mit is ért, vagy mi mit is értsünk, az „all Mankind every where” kifejezésen.³⁸ Harmadsor, ha az előbbi még mindig nem elégséges annak belátásához, hogy Locke a szigorú univerzalitás értelmében beszél a *consensus*-ról, akkor megemlítem, hogy az 1.3.11.-ben leszögezi: „[w]hatever practical Principle is innate, cannot but be known to every one, to be just and good”. Mint az O.E.D. tanúsítja, de mindenki tudja is, az „every one” azt jelenti „minden egyes ember”. Az 1.3.20.-ban az „all Men” kifejezést használja, az 1.4.21.-ben pedig ismét az „every one” kifejezéssel találkozhatunk. Negyedsor, az 1.2.5. végén Locke expliciten is megfogalmazza a szigorú univerzalitás téziséét a két elméleti elvvel kapcsolatban, amikor azt mondja: „[i]f therefore these two Propositions *Whatsoever is, is; and, It is impossible for the same thing to be, and not to be,* are by Nature imprinted, Children cannot be ignorant of them: Infants, and all that have Souls must necessarily have them in their Understandings, know the Truth of them, and assent to it.” Mi mást jelenthet az „Infants, and all that have Souls must necessarily have them in their Understandings, know the Truth of them, and assent to it”, mint szigorú univerzalitást? Ötödsor, az 1.2.24. elején Locke megállapítja: „[t]o conclude this Argument of universal Consent, I agree with these Defenders of innate Principles, That if they are *innate*, they must needs *have universal assent*. For that a Truth should be innate, and yet not assented to, is to me as unintelligible as for a Man to know a Truth, and be ignorant of it at the same time.” Ezen a helyen Locke éppen azt mondja ki, hogy az univerzalitást szigorú értelemben kell venni, hiszen a velünk született, de nem felismert és nem elfogadott igazság, azaz a kivételeket megengedő *consensus omnium* felfoghatatlan, mert ellentmondást foglal magában. Hatodsor, már a természettörvényről írt esszéiben is szigorú univerzalitásként értelmezi a *consensus omnium*-ot, hiszen univerzális, általános, változatlan, kivétel nélküli, egyhangú *consensus*-ról beszél,³⁹ jóllehet épp azt

³⁷ A következőkben az angol eredeti kifejezéseket vagy mondatokat idézem, mert az angol szöveg a perdöntő.

³⁸ Könyvében Forrai is említi (FORRAI 2005, 36), hogy Locke szerint „[...] *nincs* egyetlen olyan alapelv sem, amelyben »az egész emberiség« egyetértene”, azaz hogy az univerzalitásnak az egész emberiséget magában kellene foglalnia. Ez pedig semmi más, mint a szigorú univerzalitás téziséé.

³⁹ Lásd Locke jellemzéseit és saját kifejezéseit az *Essays on the Law of Nature*-ben (LOCKE 1954, 166 latin eredeti, 167 angol fordítás; 176 latin eredeti, 177 angol fordítás). Érdekes látni, hogy Locke még Cicero szabályát is expliciten megfogalmazza (LOCKE 1954, 122), igaz, nem az isteneszmével, hanem a moralitás alapjaival kapcsolatban, amikor azt mondja, hogy „[c]um turpis et honesti aliqua apud omnes homines agnoscatur ratio, nec ulla gens sit barbara tam ab omni humanitate remota quae aliquam non habeat virtutis et vitii notitiam, laudis et vituperii conscientiam [...]”. Locke az *Értekezés*ben az isteneszmére, illetve a moralitásra vonatkozó cicerói szabályt éles kritikának veti alá, itt viszont a moralitást illetően még elfogadni látszik egy hasonló törvényt.

akarja megmutatni itt is, hogy ilyesmi nem létezik. Nem hiszem, hogy Locke olyan krónikus memóriazavarban szenvedett volna, hogy az *Értekezés* megírásakor már nem emlékezett erre, annál is inkább nem hiszem ezt, mert az *Értekezés*ben majdnem szó szerint veszi át a *consensus* és az innátizmus ellen felhozott korábbi ellenpéldáinak és ellenérveinek egy részét. Hetedszer, mint jeleztem (ALTRICHTER 2008, 187–188), Locke ellenpéldái⁴⁰ és *modus tollens* típusú ellenérvei teljesen hatástalanok és teljesen érdektelenek lennének, ha a *consensus* nem szigorú univerzalitást jelentene. Forrai megállapításai tehát hamisak. A szigorú univerzalitás ügye ilyenformán nem csupán apróság, és mondanom sem kell, nyilvánvalóan hamis megállapításokkal Forrainak egyik érveket sem sikerült érvénytelenítenie.

Negyedszer, Forrai azt mondja (FORRAI 2008, 186), hogy a szükségszerű tudatosság és az időbeli egyetemesség tézise – legalább is az általam adott megfogalmazásban – nem játszik szerepet Locke érvelésében. Majd hozzáteszi, hogy Locke nagyon jól teszi, hogy nem így – azaz nem ezeknek a téziseknek a fényében – érvel, hiszen ha így tenné, akkor felhasználná saját idioszinkrátikus ideafelfogását. Nem fogok elmerülni a textuális bizonyítékok felsorolásában, hiszen néhány fontos szövegrészre, bizonyítékra már előző írásomban is rámutattam, s Forrai a szövegszerű bizonyítékokat negligálta. Csak annyit akarok megállapítani, hogy Forrai egy könnyed mozdulattal lesöpörte a porondról a Locke-kutatók és Locke-interpretátorok egyik lidércnyomásos nehézségét. Mégpedig azt, hogy felhasználta-e Locke az innátizmus bírálata során saját, az *Értekezés* többi könyvében részletezett álláspontját az ideák, a tudatosság, az emlékezet, a tudás, az emberi elme stb. természetéről, vagy pedig nem, azaz az innátizmus bírálata Locke pozitív nézeteitől függetlenül is megállja-e a helyét? Azok a Locke-kutatók, akik a diszjunkció első tagját fogadják el, durva cirkularitással vádolják meg Locke-ot, akik viszont a második tagját fogadják el, felmentik Locke-ot a cirkularitás vádjától, s amellett érvelnek, hogy az innátizmus kritikája független vagy függetlenné tehető Locke pozitív nézeteitől, vagy ahogy néha mondani szokás, Locke empirista programjától. Akármilyen legyen is a „végső” igazság ebben a vitában, nem hiszem, hogy ezt, a Locke-interpretációkat végigkísérő – végtelenül nehéz, de lényegbevágó – kérdést olyan könnyedén el lehet intézni, ahogy ezt Forrai tette.

Ötödször, és utoljára, az általam elemzett négy tézis a Locke által felvázolt dilemma első ágára, és csakis az első ágára, vonatkozik. Teljesen értelmetlen lenne ezeket úgy átgyúrni, hogy egyikük vagy másikuk, például a szigorú univerzalitás vagy a szükségszerű tudatosság, vagy az időbeli egyetemesség tézise valamiképpen alkalmazható legyen a dilemma másik ágára, azaz a diszpozicionális innátizmusra is, és, *pace* Forrai, semmi értelme nem lenne „kiigazítani” a téziseket azért, hogy könnyebben felmenthessük Locke-ot például a cirkularitás vagy valamilyen más nyilvánvaló abszurditás vádjától. Elvégre a dilemma első ágában Locke – a négy alapvető tézissel – éppen azt próbálja megvilágítani, hogy milyennek kellene lennie egy filozófiailag és logikailag respektálható innátizmusnak, nem pedig azt, hogy milyen is valójában az

⁴⁰ Egyáltalán nem világos, hogy Forrai mit is ért azon, hogy Locke „[...] végig szisztematikus kivételekkel operál [...]”, s Locke beérhetné annyival, hogy megtiltja a szisztematikus kivételeket. Locke azonban a gyerekek, az őrülte, az írástudatlanok mellett milliányi más ellenpéldát is felhoz. Miért jelentenének szisztematikus kivételt az amerindiánok, az egyiptomi szent emberek, a mohamedánok, az antropomorfisták, a kannibálok, az ugyanabban az országban élő különféle emberek, a vidékiek, a városiak vagy a gyerekeiket minden skrupulus nélkül élve eltemető keresztény mingrelíanusok, vagy a nem gyerek, nem őrült, nem írástudatlan szíamiai és kínaiak, vagy az ókori ateisták, vagy a gyerekeiket elpusztító ókori görögök és rómaiak stb.? Ha mindezeket szisztematikus kivételnek tekintjük, akkor Locke ellenpéldái az égvilágon semmit sem bizonyítanak, sőt egyszerűen neveltségessé válnak, és felsorolásuk pusztán csak időpocsékolásnak és papírpazarlásnak minősíthető.

innátizmus. Meg kell ismételnem, hogy a dilemma első ágában Locke konstrukcióját, és semmi más, mint Locke konstrukcióját találhatjuk. A dilemma második ágában találhatjuk a diszpozicionális innátizmus történetileg többé-kevésbé hitelesíthető változatait. A dilemma két ágát azonban nem lehet és nem is szabad összemenni.

XIX.

Befejezésül csak annyit akarok mondani, hogy – mint látható – elég komoly nézeteltérés van Forrai és köztem az innátizmus kérdésében, de minden kritikám ellenére fenntartom azt az álláspontomat, hogy könyvének megjelenése nagyon fontos mérföldköve lett a hazai filozófiai életnek. A könyv mindannyiunkat arra készítet, hogy újragondoljuk Locke filozófiájának és egyben az egész korai modern filozófiának – hagyományos, revizionista vagy akár milyen – interpretációját, állást foglaljunk Forrai értelmezésével, valamint érveivel kapcsolatban, és folytassuk vitáinkat a további lényegbevágó kérdésekről. Végül, mint Faragó-Szabó István is megállapítja (FARAGÓ-SZABÓ 2008, 129), a könyvnek sikerült a hazai filozófiai életben precedens nélküli dolgot előidéznie, nevezetesen, sikerült elindítania az alantas politikai és ideológiai acsarkodásoktól mentes, érdemi szakmai vitát a filozófiatörténet és egyben a filozófia nagy kérdéseiről. Forrai már ezzel is kitörölhetetlenül beírta nevét a hazai filozófia történetébe.

IRODALOM

- ALTRICHTER Ferenc 2008. Forrai, Locke és az innátizmus. *Világosság* 49, 167–190.
- ARMSTRONG, Robert L. 1969. Cambridge Platonists and Locke on Innate Ideas. *Journal of the History of Ideas* 30, 187–202.
- BOYLAN, Michael 1980. Henry More's Space and the Spirit of Nature. *Journal of the History of Philosophy* 18, 395–405.
- CARRÉ, Meyrick H. 1953. Ralph Cudworth, *The Philosophical Quarterly* 3, 342–351.
- CUDWORTH, Ralph 1837. *The True Intellectual System of the Universe*, Vol. I. Szerk.: Thomas Birch. First American Edition. New York: Gould and Newman.
- CULVERWEL, Nathanael 1669. *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature. With several other Treatises*. Oxford: Tho. Williams.
- DESCARTES, René 1973. *Oeuvres de Descartes*, VII. és VIII-1. kötet. Szerk.: Charles Adam és Paul Tannery. Paris: J. Vrin (Hivatkozás: AT. és kötet-, valamint oldalszám).
- FARAGÓ-SZABÓ István 2008. Locke-ról – némileg másképp. *Világosság* 49, 103–130.
- FORRAI Gábor 2005. *A jelek tana*. Budapest: L'Harmattan.
- FORRAI Gábor 2008. Válasz Altrichter Ferencnek. *Világosság* 49, 175–186.
- GREENE, Robert A. 1962. Henry More and Robert Boyle on the Spirit of Nature. *Journal of the History of Ideas* 23, 451–474.
- HENRY, John 1986. A Cambridge Platonist's Materialism: Henry More and the Concept of Soul. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 49, 172–195.
- HUTTON, Sarah 2008. The Cambridge Platonists. In Steven Nadler (ed.): *A Companion to Early Modern Philosophy*. Oxford: Blackwell, 308–319.
- KIM, Halla 2003. Locke on Innatism. *Locke Studies* 3, 15–39.
- LAMPRECHT, Sterling P. 1926. Innate Ideas in the Cambridge Platonists. *The Philosophical Review* 35, 553–573.
- LAMPRECHT, Sterling P. 1935. The Rôle of Descartes in Seventeenth-Century England. *Columbia University Studies in the History of Ideas* 3, 181–240.
- LOCKE, John 1823. *Works*. Vol. IV. és Vol. IX. London: Thomas Tegg.
- LOCKE, John 1975. *An Essay concerning Human Understanding*. Szerk.: Peter H. Niddich. Oxford: Clarendon Press.

- LOCKE, John 1954. *Essays on the Law of Nature*. Szerk.: W. von Leyden. Oxford: Clarendon Press.
- NICOLSON, Marjorie 1929. The Early Stage of Cartesianism in England. *Studies in Philology* 26, 356–374.
- PASSMORE, J. A. 1990 (1951). Ralph Cudworth, An Interpretation, Bristol: Thoemmes (1990). Cambridge: CUP (1951).
- POWER, J. P. 1970. Henry More and Isaac Newton on Absolute Space. *Journal of the History of Ideas* 31, 289–296.
- REID, Jasper 2003. Henry More on Material and Spiritual Extension. *Dialogue* 42, 531–558.
- SAILOR, Danton B. 1962. Cudworth and Descartes. *Journal of the History of Ideas* 23, 133–140.
- SAILOR, Danton B. 1988. Newton's Debt to Cudworth. *Journal of the History of Ideas* 49, 511–518.
- SAVESON, J. E. 1959. Descartes' Influence on John Smith, Cambridge Platonist. *Journal of the History of Ideas* 20, 258–263.
- SAVESON, J. E. 1960. Differing Reactions to Descartes Among the Cambridge Platonists. *Journal of the History of Ideas* 21, 560–567.
- VON LEYDEN, W. 1954. *Introduction. John Locke: Essays on the Law of Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1–92.
- YOLTON, John W. 1956. *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.

Forrai Gábor


[Vissza a tartalomhoz](#)

Válasz Faragó-Szabó Istvánnak

Nagyon hálás vagyok Faragó-Szabó Istvánnak a könyvemről írott részletes bírálatáért. Sajnos azonban ezzel olyan helyzetbe hoz, mint annak idején Locke Stillingfleetet. Miután Stillingfleet bírálatára Locke egy kilencvenoldalas könyvben válaszolt, s a viszontválaszra ismét ugyanilyen terjedelemben felelt, a jó püspök panaszkodni kezdett, hogy nem győzi. Locke erre föl harmadjára kétszázhetven oldalt írt, s ezzel vége is lett a vitának. Nekem nem a terjedelem, hanem az ellenvetések száma okoz gondot. A bírálatban huszonhét fontosabb kifogást számoltam össze, melyekre okvetlenül válaszolnom kellene. Emellett a bírálat számos olyan megállapítást is tartalmaz, amelyek nem tekinthetők ellenvetésnek, de amelyekkel nem értek egyet. Ezért, mivel udvariatlanság volna még tovább halogatni a választ, nem fogok mindenre válaszolni.

1. LOCKE IDEÁI

Hogyan értsük Locke ideáit, mentális tárgyként vagy intencionális tartalmakként? Az első felfogás szerint, ha a vacsorára gondolok, akkor gondolatom közvetlen tárgya egy mentális tárgy, mely különbözik magától az elgondolás aktusától, s a tényleges vacsora gondolatoknak csupán közvetett tárgya. A második felfogás szerint nincs ilyen mentális tárgy, gondolatom egyetlen tárgya maga a tényleges esemény. Amikor azonban a vacsorára gondolok, az illető eseményt egy bizonyos módon gondolom el, jelesül vacsoraként, nem pedig az aznapi egyetlen étkezésemként vagy drága mulatságként. Nem arról van szó, hogy a számos lehetséges mentális tárgy közül – vacsora-mint-mentális tárgy, aznapi-egyetlen-étkezésem-mint-mentális tárgy, drága-mulatság-mint-mentális tárgy – az egyikkel foglalatokodom, hanem arról, hogy egy eseményt, melyre sokféleképpen gondolhatok, éppen egy bizonyos módon gondolok el. Az ilyen elgondolási módokat szokás intencionális tartalmaknak nevezni. Én úgy gondolom, Locke ideáit inkább intencionális tartalmakként, semmint mentális tárgyként kell értenünk, míg Faragó-Szabó a másik értelmezés mellett száll síkra.

Azzal kezdem, hogy azt az álláspontot, melyet Locke-nak tulajdonítok, Faragó-Szabó néhol kicsit félreérti.

„De hogyan tudunk akkor számot adni arról, hogy az a vacsora, amitől másnap émelegyek és az a vacsora, ahol a partnerem harmonikusnak találta a terítéket, *ugyanaz* a vacsora? [...] Minden intencionális tartalom *más módon* jeleníti meg tárgyát. Mi köti össze őket? A vacsora maga (A) nem szolgálhat kritériumként, ugyanis Forrai leszögezi: a vacsora különféle elgondolási módjaiban megjelenő *intencionális* tárgyak és a nem-intencionális tárgyak közti viszony kérdését bolygatni értelmetlen (98). Persze jó oka van arra, hogy ezen a ponton elvágja a kérdezősködés fonálát.

Ha nem tenné, hasonló nehézségekkel kellene megbirkóznia, mint az IMMT- [= idea mint mentális tárgy] értelmezésnek” (114).¹

A kérdésre pontosan az a válaszom, ami Faragó-Szabó szerint nem lehet, jelesül, hogy a két gondolatnak – partnerem gondolatának és saját gondolatomnak – ugyanaz a tárgya, ahol is e tárgy teljesen hétköznapi tárgy, nem pedig valamilyen mentális tárgy.

Azon, amit Faragó-Szabó úgy fejez ki, hogy az „intencionális tárgyak és a nemintencionális tárgyak közti viszony kérdését bolygatni értelmetlen”, egyszerűen azt értem, hogy az intencionális tárgyakat nem úgy kell elgondolnunk, mint a létezők sajátos fajtáját. Azt a felfogást utasítom el, hogy a tárgyaknak két fajtája lenne, intencionális és nemintencionális. Intencionális tárgyaknak egyszerűen azokat a teljesen hétköznapi tárgyakat nevezem, amelyekre történetesen valaki gondol. Vegyünk két pingvint. Az egyik állatkerünk lakója, és a lányom éppen rá gondol. A másik vígan úszik a sarkvidéken, és soha senki nem gondol rá. Az első pingvin lányom gondolatának intencionális tárgya, a másik nem intencionális tárgya egyetlen gondolatnak sem. Együtt jár-e ez a különbség valamilyen más, fontos különbséggel? Nem. Az, hogy az első pingvin egy gondolat intencionális tárgya, nem avatja ezt valamilyen sajátos, a második pingvintől különböző fajtájú entitássá, mentális entitássá pedig különösen nem. Ezért ez a felfogás nem vezet ugyanolyan nehézségekhez, mint az ideák mentális tárgyként való értelmezése.

Faragó-Szabót, sejtésem szerint, az téveszti meg, hogy egy helyen azt írom, az intencionális tartalom tartalmazza az intencionális tárgyat. Talán így okoskodik: ha az intencionális tartalom az elmében van, az intencionális tartalom pedig tartalmazza az intencionális tárgyat, és ami az elmében van, mentális, akkor az intencionális tárgy mentális tárgy, s ekkor rögtön felmerülnek az ideákat mentális tárgynak tekintő értelmezéssel kapcsolatos kérdések. De a „tartalmazás” szó itt nem olyan értelemben szerepel, amely támogatná ezt a következtetést. Csupán arról van szó, hogy nem jellemezhetem egy gondolat tartalmát anélkül, hogy említést ne tegyek a tárgyról, amelyre vonatkozik. Azt mondom, a vacsorára gondolok. Ezzel egyszerre adom meg, hogy mire gondolok, és hogy hogyan gondolok rá. A mire (az intencionális tárgy) és a hogyan (az intencionális tartalom) megkülönböztetése csak akkor érhető tetten, ha felfigyelünk arra, hogy ugyanarra a dologra másként is gondolhatok, pl. aznapi egyetlen étkezésemként vagy drága mulatságként.²

Szintén félreértésen alapul a reflexiós ideákon alapuló ellenvetés. A reflexiós ideák, vagyis az elmének a saját műveletére vonatkozó ideái, Locke szerint későbbiek az érzéki ideáknál. Gondolatainkra csak azután gondolhatunk, hogy már gondoltunk valamit. Faragó-Szabó szerint azonban a reflexiós ideák nem lehetnek intencionális tartalmak, mert „az intencionalista értelmezés a tartalom és a tárgy elválaszthatatlan egységét hirdeti” (114). Ezen feltehetően azt érti, hogy amennyiben jelen van egy intencionális tárgy, akkor jelen kell lennie valamilyen megfelelő intencionális tartalomnak is. Ebben az esetben az ellenvetése vélhetően a következő. Reflexiós ideáinknak men-

¹ A hivatkozás nélküli oldalszámok Faragó-Szabó írására vonatkoznak, FARAGÓ-SZABÓ István 2008. Locke-ról – némileg másképp. *Világosság* 49, 11–12, 103–130. A tőle vett idézetekben szereplő oldalszámok saját könyvemre utalnak, FORRAI Gábor 2005. *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*. Budapest: L'Harmattan.

² A folytatásban Faragó-Szabó megpendíti, hogy az általa feltett kérdésre – mi a közös partnerem gondolatában és saját gondolatomban – a mentális tárgyként értelmezett idea segítségével tudunk leginkább felelni. Ezt nem igazán értem. Ha a két gondolatot így jellemezzük, hogy „a vacsora, amelytől émelegyek”, illetve „a vacsora, amelyen harmonikus volt a teríték”, akkor a két gondolatban kétségkívül van valami közös, jelesül a vacsora ideája. Ahhoz azonban, hogy valaki ezt megállapítsa, nem kell elköteleznie magát amellel, hogy az idea mentális tárgy.

tális műveleteink az intencionális tárgyai. De mentális műveleteket már azelőtt végzünk, hogy ideáink lennének róluk. Ha a reflexiós ideák is intencionális tartalmak volnának, akkor léteznének intencionális tárgyak intencionális tartalmak nélkül, márpedig az általam javasolt „elválaszthatatlan egység” miatt ez lehetetlen. Vagyis az intencionális értelmezés és amit Locke ír, együtt ellentmondáshoz vezet.³

Amit itt Faragó-Szabó elválaszthatatlan egységnek titulál, az a következő. Ha valamire gondolunk, azaz ha van valamilyen intencionális tárgyunk, akkor valamilyen módon gondolunk rá. Ha a vacsorára gondolok, akkor vacsoraként gondolok rá vagy drága mulatságként gondolok rá stb. Nem tudok valamire úgy gondolni, hogy ne valamiként gondoljam el. Vagyis nincs intencionális tárgy intencionális tartalom nélkül. Ebből azonban nem adódik semmilyen nehézség a reflexiós ideák esetében. Vegyük azt az időszakot, amikor még nincsenek reflexiós ideáim. Észlelek, akarok, megkülönböztetek, elvonatkoztatok, de ezekről a műveletekről még nincsenek gondolataim. De mivel egyáltalán nem gondolok arra, hogy észlelek vagy akarok, észleléseim és akarásaim ebben az időszakban nem intencionális tárgyak. Intencionális tárgyak csak akkor lesznek, ha gondolni kezdünk rájuk.

Az intencionális tartalom értelmezés mellett négy érvet fogalmazok meg. Faragó-Szabó háromra reflektál. Az első azon alapul, hogy Locke nem sok energiát fordít az ideák mibenlétének és ontológiai státuszának tisztázására, hanem végig úgy tesz, mint ha teljesen nyilvánvaló lenne, miről is beszél. Ez, állítom, jobban megérthető az általam javasolt értelmezés alapján. Faragó-Szabó szerint nincs így, mivel Locke sok kortársra kezel nyilvánvalóként olyan dolgokat, amelyek cseppet sem nyilvánvalók; ráadásul az a felfogás, melyet Locke-nak tulajdonítok, semmivel sem inkább kézenfekvő, mint amelyet a rivális értelmezés tulajdonít neki. Mit mondjak? Faragó-Szabónak igaza van, ez egy rossz érv, visszavonom. De hogy futásom kevésbé legyen szégyenletes, valamit hozzá kell tennem. Annak bemutatása, hogy Locke milyen nagyvonalúan kezeli az idea fogalmát, nemcsak azt a célt szolgálja, hogy megalapozzam saját értelmezésemet, hanem azt is, hogy kételyeket ébresszek Locke azon fordulataival kapcsolatban, melyeket a mentális tárgy értelmezés mellett fel szokás hozni. Az olyan megfogalmazások, hogy az ideák az észlelés közvetlen tárgyai, a legtöbb kortárs szerzőnél előfordulnak, olyanoknál is, akik nem tekintik az ideát mentális tárgynak. Ezért az ilyen megfogalmazásokat nem árt némi óvatossággal kezelni.

Második érvem Locke azon tanításán alapul, melyet Locke az elsődleges és másodlagos minőségek ideáival kapcsolatban állít, jelesül, hogy az elsődleges minőségek ideái hasonmások, míg a másodlagos minőségek ideái nem azok. Ha az ideákat mentális tárgyakként értelmezzük, írom, a hasonlósági tézis teljesen abszurd. Ebben az olvasatban a hasonlóság úgy értendő, mint a valóságos tárgyak és a mentális tárgyak tulajdonságai közötti egyezés. A másodlagos minőségek ideái azért nem hasonmások, mert színük, illatuk, ízük csak az ideáknak van, a valóságos dolgoknak nincs. Az elsődleges minőségek ideái pedig azért hasonmások, mert nemcsak az ideáknak van méretük, alakjuk és mozgásuk, hanem a valóságos dolgoknak is. De hát hogyan lehetne egy mentális tárgy mérete, alakja, mozgása stb.? Ezek olyan tulajdonságok, melyekkel a fizikai tárgyak rendelkeznek, s azt állítani, hogy a mentális tárgyaknak is vannak ilyen tulajdonságaik,

³ Ugyanígy alapon ellentmondásra vezetne az is, hogy a dinoszauruszok már az ember megjelenése előtt kihaltak. Gondolunk dinoszauruszokra, ezért a dinoszauruszok intencionális tárgyak. De intencionális tárgyak nem létezhetnek intencionális tartalmak nélkül. Tehát emberek már akkor is éltek, hiszen intencionális tartalommal az emberi gondolatok rendelkeznek.

durva kategóriahiba, olyan, mintha a középosztály elektromos töltéséről vagy a szerelem tömegéről beszélénk. Ha az ideákon intencionális tartalmat értünk, állítom, nincs ilyen nehézség. Az intencionális tartalom az a mód, ahogy valamit elgondolunk. Az, hogy a másodlagos minőségek ideái nem hasonmások, azt jelenti, hogy a dolgok valójában nem olyanok, amilyennek elgondoljuk őket. Mondjuk egy könyvet pirosnak látok. Ami a piros ideájának a dologban megfelel, az nem egy szín, hanem elsődleges minőségek valamilyen kombinációja: a könyv atomjai ilyen és ilyen mérettel, alakkal, mozgással bírnak, így és így vannak elrendezve. Az elsődleges minőségek ideái hasonmások, mert amikor a könyvet ilyen és ilyen alakúnak látom, az alakideának a dolog alakja felel meg, nem pedig valami más, mondjuk a töltése vagy az entrópiája.

Faragó a bírálatot így kezdi: „A hasonlósági tézis kemény dió. Aki Locke-ot fel akarja menteni a reprezentacionalizmus [így nevezem a mentális tárgy értelmezést] vádjá alól, meg kell mutatnia, hogy nem fogadja el a tézist” (110). Ha tényleg így lenne, akkor nyilván reménytelen helyzetben lennék, mert hát Locke elfogadja, hogy az elsődleges minőségek hasonmások. De miért lenne így?

Faragó-Szabó nem indokolja meg, hanem leszögezi, hogy két dolgot csak akkor tekinthetünk hasonlónak, ha mindkettőhöz hozzáférünk. Márpedig Locke-nál csak az ideákat ismerjük közvetlenül, ezért Locke nem is állíthatná fel a tézist. Én azonban, folytatja Faragó-Szabó, megkísérlem Locke-ot azzal megmenteni, hogy azt állítom, nemcsak tárgyak hasonlíthatnak egymáshoz, hanem tulajdonságok is. Márpedig ezzel nem lehet Locke-ot megmenteni (111).

Csakhogy én nem is erre teszek kísérletet, mert nem fogadom el, hogy két dolgot csak akkor tekinthetünk hasonlónak, ha mindkettőhöz hozzáférünk. A hasonlóság ugyanis, hadd fogalmazzak most némileg egyszerűbben, Locke-nál azt jelenti, hogy az ideák okainak leírásához ugyanazon fogalmakra van szükség, mint maguknak az ideáknak a leírásához. Alakideáinkat alakok okozzák, színideáinkat nem színek okozzák. Ha pedig a hasonlóságot így értjük, a hasonlósági tézis felállításához nem kell közvetlenül hozzáférnünk ideáink okaihoz. Locke-nak azt kell megmutatnia, hogy a dolgok viselkedésének magyarázata során elég az elsődleges minőségekre hivatkoznunk, de nem kell hivatkoznunk színekre, szagokra és ízekre mint az elsődleges minőségektől független, önálló minőségekre. És Locke érveit az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetése mellett pontosan ilyen módon értelmezem. (Erre még visszatérek.)

Annak a gondolatnak, hogy nemcsak a tárgyak hasonlíthatnak, hanem a tulajdonságok is, egészen más szerepet szánok. Az ideák mentális tárgy mivolta mellett ugyanis lehet olyan módon érvelni, hogy csak tárgyak hasonlíthatnak, s ennél fogva az ideáknak tárgyaknak kell lenniük. Ezt az érvet cáfolom azzal, hogy a tulajdonságok is hasonlíthatnak. Ez utóbbit Faragó-Szabó is triviálisan igaznak tekinti.

Következő lépésben szememre veti, hogy egy lábjegyzetben gondolom elintézhetőnek az *Értekezés* egy fontos szakaszát, ahol is Locke azt állítja, hogy tudásunk csak annyiban valóságos, amennyiben ideáink megfelelnek a dolgok valóságosságának. E megfelelés kritériuma szerinte aligha lehet más, mint a hasonlóság (111–112). A vád igazságtalan, hiszen az adott lábjegyzetben könyvem egyik szakaszához irányítom az olvasót, ahol a valóságosság fogalmát négy oldalon át elemzem.⁴ A hasonlóság pedig

⁴ FORRAI 2005, 2.2. Most nem ismételtem el, amit a valóságosság kapcsán írtam. Elég annyi, hogy ezt nagyon fontos fogalomnak tartom. A Locke ismeretelméleti programját áttekintő 2. fejezetben nagyon nagy hangsúlyt fektetek rá, sőt könyvem első bekezdésében le is írom, hogy éppen a valóságosságról és az adekvátságról szóló passzusok miatt kezdtem el először gyanakodni, hogy saját korábbi, sztereotip Locke-felfogással valami nagyon nincs rendben.

biztosan nem lehet a valóságosság kritériuma, hiszen a másodlagos minőségek ideái nem hasonmások, ellenben az összes egyszerű idea valóságos. Sőt Locke részletesen elmagyarázza, hogy az egyszerű ideák annak ellenére valóságosak, hogy nem mindegyikük hasonmás. (Pl. II.30.2.⁵)

Végezetül Faragó-Szabó rátér az érvemre, s elismeri, hogy valóban abszurdítás azt állítani, hogy az ideáknak méretük vagy alakjuk lehetne. „De hát – írja – mikor óvott meg egy filozófust az, hogy elképzeléséből abszurdítás következik, attól, hogy ragaszkodjon hozzá” (112). Faragó-Szabó vélhetően nem amellett kampányol, hogy avassuk értelmezési elvé a rosszindulat elvét, miszerint prima facie előnyben részesítendőek az olyan értelmezések, amelyek a szerzőknek abszurditást tulajdonítanak. Arra gondol, hogy tudomásul kell vennünk, hogy Locke ezen a ponton súlyosan melléfogott, mert az általam javasolt értelmezés nem tudja megmagyarázni, hogy Locke-nak miért „lenne szüksége” a hasonlósági tézisére (112).

Nos, én nem fogalmaznék úgy, hogy Locke-nak „szüksége van” a hasonlósági tézisére. Korpuszskuláris szimpátiái miatt különbséget tesz a részecskék alapvető tulajdonságai között, melyekre magyarázatainkban hivatkozhatunk, s azon tulajdonságok között, amelyeket ezen alapvető tulajdonságok révén magyaráznunk kell. Ennek az artikulálására szolgál az elsődleges és másodlagos minőségek közötti megkülönböztetés, melyet részben, de nem kizárólag, a hasonlóság fogalma révén értelmez. A kérdés szerintem inkább az, hogy miért éppen erre a fogalomra apellál. Ezt a kérdést megválaszolom, de most inkább nem ismétlem el. Ami itt fontos, az az, hogy a megkülönböztetés és a hasonlóság fogalma egyáltalán nem ideafelfogásából fakad, s nem is annak révén magyarázandó.

Faragó-Szabó viszont feltehetően úgy gondolja, hogy a hasonlósági tézis csak az ideák mentális tárgyakként való felfogásával értelmezhető, ezért is kezdi bírálatát azzal, hogy meg kellene mutatnom, hogy a hasonlósági tézist Locke nem fogadja el. Bevallom, nem értem, hogy az ideák mentális tárgyakként való felfogása révén megmagyarázhatjuk, hogy Locke-nak „miért volt szüksége” a hasonlósági tézisére. Ha valaki azt gondolja, hogy az ideák mentális tárgyak, semmit nem kell mondani a valóságos tárgyakkhoz való hasonlóságukról. Példaként tekinthetjük az érzetadat-elmélet XX. századi híveit, akik nem szólnak a hasonlóságról. Fogadjuk el azonban, hogy Locke-nak semmi más nem jutott eszébe. Tegyük ehhez hozzá még két dolgot, melyet maga Faragó-Szabó állít. Egyrészt azt, hogy Locke a tézist valójában nem is állíthatná fel, hiszen az ideákat nem tudjuk összehasonlítani magukkal a dolgokkal, másrészt azt, hogy az ideáknak abszurd elsődleges minőségeket tulajdonítani. Ha ezt így összeolvassuk, a következőt kapjuk: mivel Locke az ideákat mentális tárgyaknak gondolta, szüksége volt a hasonlósági tézisére, melyet nem állíthatott fel, s amely más okból is abszurd. Én nem gondolnám, hogy Locke filozófiája ennyire egzotikus volna.

Az ideák intencionális tartalmakként való értelmezése melletti harmadik érvem az, hogy érthetővé teszi, Locke miért gondolja, hogy az invertált spektrum esetek nem eredményeznek félreértéseket. Locke szerint szavaink „elsődleges és közvetlen jelentésükben” (III.2.2.) a beszélő saját ideáit jelölik. Vegyünk egy invertált spektrum esetet, amikor valakinek a gólyahír által felkeltett színideája kvalitatíve megegyezik másvalakinek azon színideájával, melyet az illetőben az ibolya kelt, és megfordítva. Amennyiben az idea mentális tárgy, akkor a két beszélő más-más mentális tárgyat kapcsol

⁵Locke művére – LOCKE, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford.: Vassányi Miklós és Csordás Dávid. Budapest: Osiris – a szokásos módon, a könyv, a fejezet és a bekezdés számával hivatkozom.

„sárga” és a „kék” szavakhoz, ennél fogva szavaik jelentése különbözik, következtetésképp félreértik egymást, s Locke ezt sehogy sem tudja kimagyarázni, hiába próbálkozik. Az általam javasolt értelmezésben kettejük intencionális tartalmi valóban különböznek, de e különböző intencionális tartalmak egyazon intencionális tárgy (a gólyahír színe) elgondolási módjai. Kettejük szavai, eltérő intencionális tartalmak közvetítésével, de ugyanazon tárgyakat jelölik. Bár mások az ideáik, ugyanazokkal a szavakkal ugyanazokról a dolgokról beszélnek.

Faragó-Szabóval ezzel kapcsolatban három dologban is különbözik a véleményünk. Először abban, hogy hogyan kell Locke „elsődleges és közvetlen jelentés” kifejezését érteni. Faragó-Szabó azt állítja, hogy a szavaknak Locke szerint valójában nincs is más jelentésük, mint az elsődleges és közvetlen jelentés, s mivel itt ez különbözik, a két beszélő jelentései különböznek, és pont. Szerintem az „elsődleges és közvetlen jelentés” mellett van másodlagos és közvetett jelentés, s itt ebben van egyezés. Erről majd később.

Másodszor, önkényesnek találja, hogy az ilyen esetekben a másodlagos és közvetett jelentés lenne igazán fontos (113). Locke azt írja, hogy a normális és az invertált spektrumú észlelő pontosan ugyanolyan megkülönböztetéseket tesz a dolgok között, s szavaival ugyanazokat a különbségeket jelöli, „ennél fogva teljesen kizárt, hogy ezáltal akár az ideák, akár a nevek összekeveredjenek, vagy hogy bármilyen hamisság legyen bármelyikükben” (II.32.15). Vagyis szerinte nincs miért aggódnunk. Ez annyit legalábbis világossá tesz, hogy nem én értelmezem önkényesen Locke-t, hanem legfeljebb Locke söpri szőnyeg alá önkényesen az ideák különbségét. Szerintem azonban igazságtalan lenne Locke-t azzal vádolni, hogy egy mondvacsinált indokkal akar megszabadulni a nehézségtől. Inkább az ellenkezője igaz: ezzel az esettel illusztrálja egy általános tézisé, jelesül, hogy az egyszerű ideáknak – s itt ugye azokról van szó – az a feladata, hogy segítségével megkülönböztessük a dolgokban rejlő képességeket. Erre a tézisére alapozza azt, hogy az egyszerű ideák mind valóságosak (II.30.2) és mind adekvátak (II.31.2), s ez még a másodlagos minőségek ideáira is igaz, amelyek nem hasonmások. Ami számít, hogy sikeresen reprodukálják a dolgok képességei közti különbségeket, s mivel e feladatukat tökéletesen ellátják, kvalitatív tulajdonságaik mellékesek. Az invertált spektrum tárgyalása, mely az ideák igazságáról és hamisságáról szóló fejezetben szerepel, amely fejezet részben az előző két fejezet témáit ismétli meg, pontosan ezt hivatott illusztrálni. Közelebbről itt arról van szó, hogy az invertált spektrumú személy ideái nem hamisak a valóságra nézve, hiszen ugyanazokat a megkülönböztetéseket teszi (II.32.14–16). És mivel a normális és az invertált beszélő verbális megkülönböztetései ugyanazon valóságos különbségeket tükrözik, a szavak esetében sincs szó hamisságról.

Harmadszor, Faragó-Szabó úgy gondolja, hogy hiába próbálom Locke választát védeni, az invertált spektrum eseteknél igenis félreértés van. „Nos, pontosan ez történik, amikor azt mondom, hogy a kirakatban dalra kelt nyakkendő lila, s partnerem ezen azt érti, hogy szürke. Nem szívesen esnék áldozatul egy ilyen félreértésnek” (113). Nem tudom, miféle félreértésre gondol. Tegyük fel, temetésre kell mennem, de nincs fekete nyakkendőm. Hitvesem ezt mondja: „Vedd fel a szürkét!”. Én a „szürkén” lilát értek, s daloló lila nyakkendőben megyek a temetésre. Egy ilyen félreértésnek én sem szívesen esnék áldozatul. De ez nem invertált spektrum eset! A temetésen kínos daloló lila nyakkendőben megjelenni. Nem kínos viszont olyan ideával megjelenni, melyet a résztvevők nem a „szürke”, hanem a „lila” szóval társítanak.

2. ABSZTRAKT IDEÁK

Az absztrakt ideákról szólva Faragó-Szabó elsősorban nem Locke-értelmezésemet támadja, hanem azért bírál, mert Locke elképzelését jobbnak tartom Berkeley-énál. Mégis azzal kezdeném, hogy egy helyen félreérti Locke-ot. Szembeállítja ugyanis Locke „hivatalos” álláspontját, mely „az általános ideák létrehozását egy kihagyásokkal és közös jegyek begyűjtésével tarkított szerkesztésként jellemzi” (116), egy másik passzussal, ahol „a jelentés általánossága nem az ideák sajátos természetében rejlik, hanem abban a viszonyban, amely képessé teszi őket más egyedi dolgok képviselőjére” (117). E szembeállítás szerintem jogtalan, mert a két passzus egyazon felfogás részei. Locke markáns nominalista: szerinte nincsenek univerzálék, sem a valóságban, sem az elmében. Minden, ami létezik, egyedi, s ez alól az ideák sem kivételek. Ezért, csakúgy mint Berkeley, úgy véli, hogy egy idea általánossága jelentésében áll, abban, hogy számos egyedi dolgot jelöl. Azok az eljárások, amelyekkel általános ideákat gyártunk – kihagyás és közös jegyek begyűjtése –, nem arra szolgálnak, hogy egyedi ideákból természetüknél fogva általános létezőket, azaz univerzálékat készítsünk. Ezekkel az eljárásokkal egyedi ideákból olyan, szintén egyedi ideákat gyártunk, amelyek képesek számos egyedi dolog megjelenítésére. Erre ugyanis nem minden egyedi idea alkalmas. Ha az olvasó felmegy a Gellért-hegyre, s szemét a Szabadság-szoborra szegezi, szert tesz egy ideára. Ez az idea azonban nem fog mást jelölni, mint a Szabadság-szobrot. Önmagában nem fogja jelölni sem a szobrokat általában, sem a monumentális szobrokat, sem a nőalakot reprezentáló szobrokat, sem a fémből készült dolgokat. Valamit csinálni kell vele, hogy általános jelentésre tegyen szert.

Locke és Berkeley véleménye abban különbözik, hogy mi is az, amit csinálni kell. Locke szerint meg kell fosztani azon vonásaitól, amelyek specifikusan a Szabadság-szoborhoz kötik, s ily módon egy új ideát kell létrehozni. Berkeley szerint nem kell új ideát szerkeszteni, hanem elég más dolgokra is alkalmazni. Amikor például azt gondolom, hogy az első szobrokat az ősember készítette, akkor a „szobor” szónak megfelelő idea szerepét nyugodtan eljátszhatja a Szabadság-szobor ideája.

Berkeley-val szemben az a kifogásom, hogy nincs általános megoldása arra, hogy az általános jelentésben használt egyedi idea ténylegesen mely egyedi dolgokra terjed ki. Mire vonatkozik az általános jelentésben használt Szabadság-szobor idea? A szobrokra általában? A monumentális szobrokra? A nőalakot ábrázoló szobrokra? A fémből készült dolgokra? Mi szabja meg, hogy melyikre? A geometriai ideákkal kapcsolatban Berkeley-nak meggyőző válasza van. Amikor egy egyedi háromszög idea segítségével bebizonyítok valamit, akkor ennek az egyedi ideának bizonyos vonásait felhasználom, másokat nem. A bizonyítás azokra a síkidomokra vonatkozik, amelyek rendelkeznek azon vonásokkal, melyeket a bizonyítás során felhasználok. A Pitagorasz-tétel bizonyítása során például felhasználom, hogy a háromszög, amelyen a bizonyítást elvégzem, derékszögű, de nem használom fel azt, hogy történetesen egyenlő szárú. Ezért a bizonyítás a derékszögű háromszögekre terjed ki, nem az egyenlő szárú derékszögű háromszögekre, s nem is az összes háromszögre. A bizonyítás tehát mintegy összeválogatja az egyedi idea bizonyos vonásait, s a vonások ezen együttese jelöli ki, hogy mire is terjed a bizonyítás, hogy az általános jelentésben használt egyedi idea mely dolgokra is vonatkozik.

Csakhogy az egyéb esetekre ez a megoldás nem általánosítható. Mondjuk, a Szabadság-szobor ideája révén gondolom el, hogy az első szobrokat az ősember készítette. De min múlik, hogy éppen ezt gondolom el ezzel az egyedi ideával, s nem azt,

hogy az első monumentális szobrokat, az első nőalakot ábrázoló szobrokat, az első fémből készült dolgokat stb.? A szemléletesség kedvéért tegyük fel, hogy Berkeley-nál az általános gondolatok alakja a következő: „az első ilyeneket [a Szabadság-szobor] az ősemler készítette”. Ennek csak akkor valamelyest meghatározott a jelentése, ha valahogy rögzítve van, hogy mi közös a Szabadság-szoborban és a többi dologban, melyeket a Szabadság-szobor ideája révén elgondolok.

Faragó-Szabó azzal hártja el az ellenvetést, hogy Berkeley szerint ahhoz, hogy valami általánosat fejezzek ki, nincs szükségem általános ideára, elég kritériumokat alkalmaznom. Ez azonban nem válasz a nehézségre, mert a kérdés éppen az, hogy honnan jönnek a kritériumok. A geometriai példák esetében ez érthető, a Szabadság-szobor esetében nem. Locke válasza az, hogy miután elég egyedi dolgot látok, felfigyelek a hasonlóságokra és a különbözőségekre, s ezek alapján szerkesztek egy kritériumrendszert, s az ilyen kritériumrendszert nevezi absztrakt ideának. Úgy gondolom, ha absztrakt ideán kritériumrendszert értünk, nem úszhatjuk meg absztrakt ideák nélkül. A geometriai eset azért speciális, mert ott a kritériumrendszer nincs előzetesen expliciten rögzítve, hanem impliciten adott a bizonyítási eljárásban.⁶

Természetesen azzal, hogy Locke felfogását jobbnak tartom Berkeley-énál, nem kívánom azt sugallni, hogy ez a felfogás képviselhető. Az egyik súlyos problémára éppen Berkeley hívta fel a figyelmet.

3. A SZAVAK JELENTÉSE

Locke-nak a nyelvről való gondolatait sokan úgy foglalják össze, hogy a szavak a beszélő saját ideáit jelentik, majd rögtön meg is cáfolják, mondván, hogy mivel mindenki csak saját ideáihoz fér hozzá, a jelentés szükségképpen privát, és a megértés lehetetlen. Én amellett érvelek, hogy ez félreértés, s nem vet számot Locke intencióival. Érvelésem fontosabb elemei a következők.

Egy, Locke nem törekszik egy jelentéselmélet megalkotására abban az értelemben, ahogy Frege, Russell, a fiatal Wittgenstein, Carnap, Grice stb. egy jelentéselmélet megalkotására törekedett. A célja az volt, hogy eszközt adjon a félreértések és a dolgok természetéhez nem igazodó beszéd kiküszöbölésére. Valójában nem is alkotott önálló elméletet, hanem csak a klasszikus arisztotelészi elméletet igazította hozzá saját ideatanához. Arisztotelésznél fogalmaink a dolgok természetes jelei, a szavak pedig a fogalmak konvencionális jelei.⁷ Locke is így gondolja, csak „fogalom” helyett „ideát” mond.

Kettő, bár a szavak „elsődleges és közvetlen jelentésükben” a beszélő saját ideáit jelölik – mondja Locke –, az emberek feltételezik, hogy utalnak a mások ideáira és a dolgokra is. Úgy gondolom, e feltételezéseket Locke nem elvi alapon kifogásolja, nem filozófiai tévedésnek tartja ezeket. A problémát abban látja, hogy az emberek túlságosan is könnyedén veszik adottnak, hogy e feltételezések minden egyes esetben telje-

⁶ Faragó-Szabó szerint ezt a nézetet nem tulajdoníthatom Locke-nak, mert az ő ideái epizódok, nem diszpozíciók. Nem is tulajdonítom Locke-nak, mert éppenséggel amellett érvelek Ayersszel szemben, hogy Locke megoldása különbözik Berkeley-étől. De nyugodtan tulajdoníthatnám, ti. az „implicit” itt egyszerűen az „explicit” ellentéte, s nem vonja maga után, hogy itt valamilyen tartós, hosszú ideig létező dologról van szó.

⁷ Ennek Faragó-Szabó talán azért nem szentel figyelmet, mert ezt könyvem legelején írom (FORRAI 2005, 16), nem a nyelvvel kapcsolatos fejezetben. Amúgy a könyv részben azért viseli *A jelek tana* címet, mert úgy gondoltam, ez nagyon frappánsan fejezi ki Locke ambivalens viszonyát Arisztotelészhez. Ez egyfelől egy arisztoteléanus fordulat, másfelől nagyon is antiarisztoteléanus, mert Locke ideái pusztán jelek, és nincs a dolgokkal azonos formájuk, mint Arisztotelész fogalmainak.

sülnek. Márpedig nem ez a helyzet: a szavak eredendő tökéletlensége és saját hibáink okán sokszor nem értjük meg egymást, s beszédünk nem igazodik a dolgok természetéhez. A III. könyv arról szól, hogy milyen forrásai vannak ezeknek a hibáknak, és hogyan lehet orvosolni őket. Locke célja az, hogy módszereket javasoljon, amelyek révén biztosíthatjuk e feltételezések teljesülését. Ha úgy gondolta volna, a szavak csak a beszélő saját ideáit jelölik, és mászt nem, miért írta volna meg ezt a könyvet?

E kettő közül Faragó-Szabó csak a másodikról mond valamit, jelesül, hogy hiába ír olyan sokat Locke a félreértések kiküszöböléséről, a lényeg igazából az elején van, mert Locke könyveit azonos elv szerint szerkeszti, előbb jön a lényeg, aztán a variációk (117–118). Ez egyrészt nem cáfolja az érvet, másrészt nem is igaz. Az I. könyvben valóban Locke már az első fejezetben felvonultatja a leglényegesebb megfontolásokat. Nem igaz viszont sem a II., sem a IV. könyvre. A II. könyvben az első fejezetben síkra száll az empirizmus mellett, de hát a könyv késői részeiben abszolút fontos témák következnek, melyek még csak anticipálva sincsenek a fejezet elején: elsődleges és másodlagos minőségek, az összetett ideák készítése és annak különböző típusai, személyes azonosság, ideáink világossága, elkülönítettsége, valóságossága, adekvátsága. A IV. könyvben ugyanez a helyzet. Olyan abszolút fontos témák, mint az igazság mibenléte, az általános tudás lehetősége, a semmitmondó ítéletek, Isten létezésének bizonyítása, a becslés és a tudás megkülönböztetése, csak később következnek.

Faragó-Szabó, saját bevallása szerint, nem volt képes kideríteni, hogy miben is álltok mást, mint a hagyományos értelmezés. Úgy gondolja, hogy ha megkapirgáljuk, Locke az én értelmezésemben is a privát nyelv híve. Azt írom ugyanis, hogy mivel az egyszerű ideák a dolgok pusztá okozatai, neveik pedig az ideák jelei, e nevek esetében könnyen ellenőrizhetjük, hogy ugyanazt az ideát társítjuk-e hozzájuk. A megfelelő minőség automatikusan kiváltja az egyszerű ideát. Ha ketten ugyanazt a tárgyat nézzük, ugyanazon egyszerű ideáink lesznek. Ezért, ha a tárgy leírására ugyanazokat a szavakat használjuk, az azonos szavakhoz azonos ideákat társítunk. Faragó-Szabó szerint ez az eljárás kudarcra van ítélve, mert Locke is elismeri, hogy az automatizmus nem működik kifogástalanul. Ezt egy idézettel támasztja alá (118). Lássuk, mit ír Locke. Kurzíválással jelzem, amit Faragó-Szabó a főszövegben idéz.

„Semmi sem lehet bizonyosabb annál, mint hogy azon idea, melyet egy külső tárgyról befogadunk, az elménkben van; ez intuitív tudás. Ellenben hogy van-e valami több is, mint csupán ez az idea az elménkben; s ezen idea alapján vajon következtethetünk-e bármely, rajtunk kívül lévő dolog létezésére, ami megfelel ennek az ideának, nos, ez az, amit egyesek szerint megkérdőjelezhetünk, *minthogy az emberek elméjében lehetnek ilyetén ideák, amidőn pedig semmi efféle dolog nem létezik, semmi effajta tárgy nem gyakorol hatást az érzékeikre*. Mindazonáltal itt, úgy gondolom, mégiscsak van egy bizonyítékunk, mely minden kétséget kizár; mert bárkinek fölvettem a kérdést, hogy őbenne nem tudatosul-e leküzdhetetlenül egy másféle észlelés, amidőn nappal tekint föl a Napra, illetőleg amikor éjjel gondol reá; amidőn valóságosan megízleli a citvármagot, vagy megszagol egy rózsát, illetve csupán gondol arra az ízre vagy illatra? Éppoly egyszerűen megleljük a különbséget, mely egy, az elménkben a saját emlékezetünk által fölelevenített, s egy másik, az elménkbe érzékeink útján épp megérkező idea között fennáll, ahogyan két tetszőleges, elkülönített idea között is” (IV.2.14).

Locke majdhogynem az ellenkezőjét mondja, mint amit Faragó-Szabó kiolvas: igenis meg tudjuk különböztetni azokat az eseteket, amelyekben ideáknak megfelel valami, azoktól az esetektől, amelyekben nem. Az adott bekezdés egyébként „Az egyedi létezés érzéki tudása” címet viseli, s ez az első hely, ahol Locke amellett érvel, hogy az érzéki tudás valóban tudás.⁸ Továbbá, az automatizmus szerintem csak az egyszerű ideák esetében működik, az érzéki tudás azonban egyedi dolgok létezésére vonatkozik, a dolgokról való ideáink pedig szubsztanciaideák, nem egyszerű ideák.

Faragó-Szabó szerint valójában azt javaslom, „cseréljük le az „azonos jelentés” szókapcsolatot „azonos jelölés”-re” (119). Nem. Éppen azt javaslom, hogy ne tekintsük Locke felfogását egy modern értelemben vett jelentéseméletnek. Sőt, a szavakról szóló fejezet vége felé Kripke és Putnam kapcsán amellett is érvelek, hogy a jelölés, avagy referencia fogalmának nincs helye Locke felfogásában (148–149).⁹

Ezek után Faragó-Szabó elmagyarázza, hogy Locke azért gondolja, hogy a szavak elsődleges és közvetlen jelentésükben ideáinkat jelölik, mert a szavak és az ideák kapcsolata önkényes (119). Ebben teljesen igaza van, én is említtem, bár nem helyezek rá nagy hangsúlyt. De miért következne az önkényességből privátnyelvfelfogás? Ennek alátámasztására Locke-ot idézi. Én is ezt teszem, s megint kurzíválással jelzem, mi az, amit Faragó-Szabó idéz.

„És minden egyes embernek olyannyira csorbíthatatlan a szabadsága, hogy a szavakkal a tetszése szerinti ideákat helyettesítse, hogy senkinek nem áll hatalmában arra bírni őket, hogy ugyanazok az ideák legyenek az elméjükben, amelyek neki, amikor azokat a szavakat használják, amelyeket ő. És ezért ismerte el maga a nagy Augustus, hogy még a világot kormányzó hatalom birtokában sem tudott egy új latin szót alkotni, ami épp annyi, mintha azt mondta volna, hogy képtelen volt önkényesen kitűzni, hogy alattvalói ajkán és köznapi nyelvében valamely hang melyik ideának legyen a jele. Igaz, hogy a köznapi használat az összes nyelvben egy hallgatólagos megegyezés folytán bizonyos hangokat bizonyos ideákhoz rendel, ami annak a hangnak a jelentését annyiban korlátozza, hogy az ember, ha csak nem ugyanarra az ideára alkalmazza, nem beszél helyesen. És hadd fűzzem hozzá, hogy ha csak az ember szavai nem ugyanazokat az ideákat idézik fel a hallgatóban, amelyeket beszéd közben velük helyettesít, nem beszél érthetően. Azonban bármi legyen is a következménye annak, hogy valaki a szavakat akár általános értelmüktől, akár címzettjük egyedi felfogásától eltérően használja, *annyi bizonyos, hogy amikor használja őket, jelentésük a saját ideáira szorítkozik, és semmi másnak nem lehetnek a jelei*” (III.2.8).

Faragó-Szabó hozzáfűzi: „Más szóval: nincs kibúvó. Se műveltség, se tudás, se közhasználat, de a tökéletesítés semmilyen más formája sem képes társiasítani az idea és szó összekapcsolásának magányos elméleti aktusait” (119). De a szöveg nem hagy kétséget afelől, hogy olykor sikerül ugyanazokat a szavakat ugyanazokhoz az ideákhoz rendelnünk, vagyis helyesen és érthetően beszélünk. Való igaz, hogy szavaink

⁸ A lábjegyzetben Faragó-Szabó angolul idézi ezt a részletet, az utolsó mondat nélkül. Fogadjuk el, hogy Locke itt téved, s valójában nem tud kritériumot adni, amelynek segítségével eldönthetnénk, hogy ideáink megfelel-e valamilyen valóságos létezőnek. Még ekkor sem értem, hogy ez miért tenné Locke-ot a privátnyelv hívévé. Miért lenne valaki attól, hogy nem tudja leküzdeni a szkepticizmust, a privátnyelv hívé?

⁹ Más szempontok alapján Ian Hacking is amellett érvel, hogy a XVII. századi filozófusokat, beleértve Locke-ot, meglehetősen anakronisztikus posztfreggeiánus jelentéseméleti fogalmak révén kell értelmezni. Hacking, Ian 1975. *Why Does Language Matter to Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press, 15–53.

saját ideáink jelei, de ez nem gátja a megértésnek. Az önkényességből pedig csak az következik, hogy lehetséges a félreértés.

Az önkényességre való hivatkozás számomra azért is zavarba ejtő, mert nagyjából mindenki egyetért azzal, hogy Locke-nak az önkényességet illetően igaza van. Ahhoz, hogy egy szót használni tudjunk, valamiféle mentális reprezentációval kell társítanunk – más kérdés, hogy Locke elmélete e reprezentációk természetéről sok sebből vérzik. Ezek a mentális reprezentációk mindig az illető személy mentális reprezentációi. Ha nekem semmilyen mentális reprezentációm nincs a pirosról, nem fogom tudni a „piros” szót használni. Az pedig valóban önkényes, hogy egy mentális reprezentációhoz milyen hangsort társítunk. „Piros” helyett használhatnánk a „red”-et vagy a „rot”-ot. Akkor nagyjából mindenki a privátnyelv-koncepció híve lenne?

Kicsivel később Faragó-Szabó azt írja, hogy a probléma az emlékezettel kapcsolatos: „hogyan tudnánk biztosítani a szavak és ideák memoriális összetartozását – azt tudniillik, hogy ugyanarról a szóról mindig ugyanaz az idea jusson eszembe –, ha ennek kritériumát önkényesen szabályozzuk?” (120). Ez az ellenvetés teljesen jogos lenne, ha abból indulnánk ki, hogy a szavak nem kapcsolódnak semmi máshoz, csak ideáinkhoz. De Locke szerintem nem így gondolja, s a félreértések kiküszöbölésére javasolt módszere pontosan ezt használja ki. Mások ideáihoz közvetlenül nem férünk hozzá, s így nem figyelmeztethetjük őket arra, hogy rossz ideát társítottak a szóhoz. A külső dolgokhoz azonban egyaránt hozzáférünk. Ezért a félreértések kiküszöbölésére Locke azt a módszert javasolja, hogy hivatkozzunk valamilyen nyilvános mintára.¹⁰ Ez az ideák különböző fajtáit jelölő szavak esetén más-más módon történik. A legegyszerűbb a helyzet az egyszerű ideákat jelölő szavak esetében, ti. a megfelelő ideát a neki megfelelő minőség automatikusan kiváltja – ahogy ezt már írtam. A legrosszabb a helyzet a kevert módusoknál, itt ugyanis – szemben az egyszerű ideákkal és a szubsztanciaideákkal – Locke szerint nincsen természeti minta. Ebben az esetben az egyetlen lehetőség a definíció. Rögzítenünk kell, hogy az adott szóhoz tartozó idea milyen egyszerű ideákból áll össze. A definíciót természetesen szavakban kell megfogalmaznunk, de ez érthető lesz, mert egyszerű ideák neveit tartalmazza, mely nevek jelentése már természeti mintákhoz köthető. Ezen a ponton Locke nagyon is tudatában van a memóriánk gyengeségéből adódó korlátoknak. Egy bonyolult ideakombinációt nehéz változatlanul megőriznünk, ezért is van az, hogy etikai kérdésekben oly gyakran bonyolódnak feloldhatatlannak tűnő vitákba.

4. AZ ELSŐDLEGES ÉS MÁSODLAGOS MINŐSÉGEK

Az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetéséről már volt szó korábban. Leírtam, hogy Faragó-Szabó és jómagam másként ítéljük meg a megkülönböztetés szerepét Locke filozófiájában: szerinte az szervesen kapcsolódik Locke-nak az ideákról vallott felfogásához, szerintem független attól, s a korpuszkuális filozófia iránti szimpátiáját tükrözi. De nemcsak a megkülönböztetés jelentőségében nem értünk egyet, hanem abban sem, hogy Locke-nak sikerül-e megalapoznia. Faragó-Szabó szerint nem. Locke érvelése csupán „kínlódás” (122), s eleve is kudarcra van ítélve, mert nem áll módunkban „egy tapasztalaton kívüli (mondhatni isteni) látószögéből” egyszerűre szemlélni a dolgokat és az ideákat (124), hogy megállapíthassuk, az elsődle-

¹⁰ FORRAI 2005, 137–143.

ges minőségek ideái hasonlóak e minőségekhez, míg a másodlagos minőségek ideái pedig nem azok. A tapasztalat alapján pedig Locke aligha győzhet meg bennünket a tapasztalatnak ellentmondó korpuszkuális felfogás igazságáról (122).

Locke kudarcát Faragó-Szabó két érven demonstrálja. Az első „azt igyekszik kimutatni, hogy a másodlagos minőségek ugyanolyanok, mint az érzetek (például a szélgyörcs)”; ez szerinte a II.8.16–23-ban található, s Faragó-Szabó szerint én körbenforgónak találok, míg szerinte durva kategóriahiba. Ezt az érvet nem tudom Locke egyetlen érveléssel sem azonosítani. Bár Locke-nak van egy olyan érve, mely a másodlagos minőségek és az érzetek közti párhuzamot aknázza ki, ezt én a II.8.16–18-ban lokalizálok, s éppenséggel azt igyekszem megmutatni, felmenthető a körforgás vádja alól.¹¹

A másik érv a II.8.19-ben található, s azon alapul, hogy a porfírnak a sötétben nincs színe; erre Faragó-Szabó szerint körforgás nélkül nem tudjuk a distinkciót alapozni. Az érv, némileg rekonstruálva, a következő.

- (1) A porfírnak a világosban van színe, a sötétben nincs.
- (2) Ez magyarázható oly módon, hogy (a) a színnek megfelel valamilyen ideánkhöz hasonló minőség, mely történetesen éppen akkor van meg a dologban, amikor világos van; vagy oly módon, hogy (b) színideáinkat a visszavert fénysugarak idézik elő (mely visszaverődés a dolog korpuszkuális szerkezetétől függ), s a sötétben nincs fénysugár, amely színideákat idézhetne elő.
- (3) (b) sokkal jobb magyarázat (a)-nál.
- (4) (a) téves, (b) helyes.
- (5) Ha (a) téves és (b) helyes, akkor színideáinknak nem felelnek meg a dolgokban rejlő, ideánkhöz hasonló minőségek.
- (6) A szín nem elsődleges minőség.

Körbenforgó ez az érv? Nem. Körbenforgással esetleg akkor vádolhatnánk, ha úgy gondolnánk, hogy (3) eleve feltételezi a korpuszkuális felfogást. Csakhogy nem feltételezi. (b) azért plauzibilisebb (a)-nál, mert nehéz elfogadni, hogy a fény független a színtől, s pusztán a véletlen műve, hogy a dolgok akkor színesek, amikor világos van.¹²

Ettől az érv persze távolról sem lesz konkluzív. Hiába plauzibilis (3), nem biztos, hogy igaz. De még ha igaz is lenne, a (4)-re való következtetés abduktív, azaz következtetés a legjobb magyarázatra, az ilyen következtetések pedig sohasem konkluzívak. De attól, hogy az érv nem konkluzív, még meglehetősen erős.

Az érvet természetesen sokkal finomabban is lehetne elemezni, de már ennyiből is látható, hogy Faragó-Szabó vádjai nem helytállóak. Locke-nak nem kell előfeltételeznie a korpuszkuális felfogás igazságát. S nem igaz az sem, hogy Locke-nak vagy egy tapasztalaton kívüli isteni nézőpontra kell helyezkednie, olyanra, ahonnan egyszerre szemlélheti az ideákat és a dolgok minőségeit, vagy pedig a tapasztalat alapján kell a tapasztalatnak ellentmondó konklúziókat igazolnia. Amikor Locke azt írja, hogy a porfírnak a sötétben nincs színe, a tapasztalatra hivatkozik, s nem szemléli mintegy kívülről a tapasztalatot.

¹¹ FORRAI 2005,157–158.

¹² Bár Locke nem veti fel ezt a lehetőséget, a véletlen kiküszöbölhető olyan módon, hogy azt mondjuk: a dolgok színeit a fény okozza. A szín azonban ebben az esetben is másodlagos minőségnek fog bizonyulni, legalább két okból. Egy: az elsődleges minőségek elválaszthatatlanok az anyagi testektől (II.8.9). Mivel létezhetnek testek szín nélkül, a szín nem elsődleges minőség. Kettő: ugyanabban a fényben különböző testeknek más-más színük van. De egyazon fény csak akkor okozhat a testekben különböző színeket, ha e testekben van valamilyen további, más jellegű különbség. Ekkor viszont a szín nem valamilyen autonóm minőség, hanem a testek más minőségeitől függ.

Azt, hogy egy minőség jelen van-e a dologban, csak ideáink alapján tudjuk eldönteni. A sötétben nincs ideám a porfir színéről (szemben az alakjával, méretével, hőmérsékletével stb.), ergo sötétben nincs színe. De egyáltalán miért mondana ellent a korpuszkuláris felfogás a tapasztalatnak? Való igaz, a tapasztalat önmagában nem sugallja a korpuszkuláris felfogást: a korpuszkuláris felfogáshoz csak akkor érkezhünk el, ha tudományos választ kívánunk adni tapasztalatainkra – ez azonban nem ellentmondás.

De még ha igazat is adunk Locke-nak abban, folytatja Faragó-Szabó, hogy a másodlagos minőségek ideáinak nem felelnek meg autonóm minőségek, az semmiképpen nem tartható, hogy a másodlagos minőségek ideáit elsődleges minőségek okozzák. Ennek két oka van. Az első, hogy Locke azt írja, hogy „nincsen semmi felfogható összefüggés” a kétféle minőség között (IV.3.13.). Miután Locke egyértelműen leszögezi, hogy a másodlagos minőségek ideáit az elsődleges minőségek kombinációi okozzák, Faragó-Szabó megjegyzése nyilván úgy értendő, hogy Locke itt ellentmondásba keveredik. A IV. könyvben Locke valóban több helyen leírja, hogy nem tudjuk, hogy az elsődleges minőségek miként képesek másodlagos minőségek ideáit felkelteni. Ezen a pontokon azonban tudásunk korlátairól van szó. A „tudás” kifejezést Locke meglehetősen szigorú értelemben használja, s teljes joggal állítja, hogy az elsődleges minőségek és másodlagos minőségek ideáinak oksági kapcsolatáról nincs tudásunk. Akkor tudunk valamit, ha önevidens belátásunk van róla, ha önevidens belátások révén bizonyítani tudjuk, vagy ha aktuális érzéki tapasztalatunk van róla, s itt valóban nem rendelkezünk egyikkel sem. A tudás azonban Locke-nál csak az ismeret egyik fajtája. A másik a becslés, avagy hozzájárulás. Ha egy kijelentést tudunk, akkor tökéletesen bizonyosak vagyunk benne, semmi kétségünk nincs vele kapcsolatban. Vannak azonban olyan kijelentések, amelyek igazságában nem lehetünk tökéletesen bizonyosak, mégis komoly, bár nem konkluzív indokaink vannak arra, hogy igaznak tartjuk őket – az ilyen ismereteket nevezi Locke becslésnek. Mármint az a gondolat, hogy a másodlagos minőségek ideáit elsődleges minőségek okozzák, nem tudás, hanem becslés. Ezt Locke ugyan expliciten nem fogalmazza meg, de így kell gondolnia. Egyrészt azért, mert a természeti dolgokra vonatkozó ismereteinket – leszámítva a közvetlen érzéki bizonyosságot és a semmitmondó kijelentéseket (durván, az analitikus igazságokat) – a becslés kategóriájába sorolja. Másrészt azért, mert az olyan nemkonkluzív érvek, mint a porfirral kapcsolatos érv, becslést alapoznak meg, nem tudást.

A másik ok, hogy „abból, hogy meddő vagy értelmetlen autonóm másodlagos minőségeket feltételezni, még nem következik, [...] hogy más minőségek váltják ki őket bennünk” (123). Valóban, nem következik, ha a következtetésen érvényes deduktív következtetést értünk. De itt becslésről van szó, s ezért be kell érünk a valószínűséggel. A kérdés tehát az, hogy ez-e a legvalószínűbb feltételezés. Nos, ha a másodlagos minőségek ideáit nem a testek elsődleges minőségei idézik elő bennünk, akkor két lehetőségre tudok még gondolni. Az első az, hogy ezeket elménk maga termeli ki valamilyen módon. Csakhogy a másodlagos minőségek ideái meglehetősen jól korrelálnak egymással és bizonyos elsődleges minőségekkel. Ha a kristálycukorra jellemző állagú anyaggal találkozom, azt fehérnek látom és édesnek találom. (Ilyen korrelációk nélkül nem lennének szubsztanciaideáink.) Ezek a masszív korrelációk cseppet sem meglepők, ha a másodlagos minőségek ideáit a testek elsődleges minőségei idézik elő, viszont pusztán véletlennek minősülnek, ha a másodlagos minőségek ideái pusztán az elméből származnának. A második lehetőség az, hogy a másodlagos minőségek ideáit közvetlenül Isten kelti fel bennünk. Istennek nyilván nem okozna nehézséget a korrelációkról gon-

doskodni. Ezzel az a baj, hogy mindent megmagyarázhatunk azzal, hogy Isten így rendezte el, így az ilyen magyarázatnak nincs informatív értéke. Ha az ilyenfajta magyarázatokat kielégítőnek találánk, semmi szükségünk nem lenne a tudományra. Vagyis, ha meggyőzőnek tartjuk Locke érvelését amellett, hogy másodlagos minőségek ideáinak a testekben nem felelnek meg autonóm minőségek, valóban az a legvalószínűbb, hogy ezeket az ideákat az elsődleges minőségek kombinációi okozzák.

Faragó-Szabó kifogásolja azt is, hogy a hasonlóságot – szerinte – a típus–példány viszony segítségével értelmezem (123–124). Ezen a ponton ismételnem kell magamat. Azt, hogy az elsődleges minőségek hasonmások, a másodlagos minőségek pedig nem, a következőképpen értelmezem. Az elsődleges minőségek ideáit elsődleges minőségek okozzák, a másodlagos minőségek ideáit azonban nem másodlagos minőségek okozzák, hanem elsődleges minőségek. Egy alakideát valamilyen alak okoz, de egy színideát nem egy szín okoz, hanem bizonyos elsődleges minőségekkel bíró részecskék alakja, száma, mozgása, elrendezettsége.¹³ A Faragó-Szabó által kifogásolt ponton azt a kérdést vetem fel, hogy az oksági reláció két oldalán példányok vagy típusok szerepelnek. Az előbbi azt jelentené, hogy egy adott egyedi elsődleges minőségideát mindig ugyanaz az egyedi elsődleges minőség okoz – egy adott körideát mindig ugyanaz a kör alak. De ez az értelmezés nyilván elfogadhatatlan: egy adott körideát éppúgy okozhat egy kör alakú, mint egy ellipszis alakú test. Ráadásul Locke-nak ismernie kellett az érzékszervi észlelés megbízhatóságával szembeni szkeptikus érveket, pl. hogy a vízbe merített egyes evező megtörtnek látszik. Ezért az oksági reláció két oldalán típusoknak kell állniuk: valamilyen alakideát mindig valamilyen alak idéz elő. Másként fogalmazva: egy az alak-típusba tartozó ideapéldányt valamilyen az alak-típusba tartozó minőségpéldány okoz. Látható, semmi olyat nem állítok, hogy a hasonlósági viszony típus–példány viszony.

5. AZ ÁLTALÁBAN VETT SZUBSZTANCIA

Az általában vett szubsztanciáról most már kicsit másként gondolkodom, mint a könyv megírásakor, de amit Faragó-Szabó bírál, változatlanul fenntartom. Véleményünk abban különbözik, hogy a dolgok rendjében mi felel meg az általában vett szubsztanciaideának. A hagyományos értelmezés szerint, melyet Faragó-Szabó képvisel, az általában vett szubsztancia valamiféle tulajdonság nélküli tulajdonsághordozó, valamilyen pusztá partikularé. Való igaz, hogy az általános szubsztancia *ideája* Locke szerint egy pusztá tulajdonsághordozó ideája. Ez az idea csupán azt fejezi ki, hogy valami tulajdonságokat hordoz. Én azt vitatom, hogy ennek az ideának a dolgok rendjében ténylegesen egy olyan entitás felel meg, amelynek nincsenek tulajdonságai, hanem csak hordozza e tulajdonságokat. Másként fogalmazva: Locke nem feltételezi egy olyan entitás létezését, amely pontosan megfelelne ennek az ideának. Ami az ideának megfelel, az szerintem valami olyasmi, mint a valóságos lényeg.

Az általános szubsztancia ideájára – írom – Locke-nak azért van szüksége, hogy különbséget tegyen szubsztanciaideák és móduszideák között. A fa, az arany, a kutya, a féltékenység, a házasságtörés és a szólásszabadság ideái egyformán összetett ideák, de az első három és a második három között nagy különbség van. Az előbbieken önmagukban fennálló dolgok ideái, az utóbbiak nem ilyenek: féltékenység nincs önmagában, kell hozzá valaki, aki féltékeny. Az általános szubsztancia ideája ezt a

¹³ Ezt részben a hasonlósági tézis első megfogalmazásának filológiai elemzésére alapozom (FORRAI 2005, 156).

különbséget hivatott megragadni: a szubsztanciaideákban ott van ez a komponens, a móduszideákból ellenben hiányzik. Faragó-Szabó azonban úgy gondolja, hogy „nem követel komolyabb intellektuális erőfeszítést elhatárolni őket [a szubsztanciaideákat] a móduszok ideáitól sem, hiszen kézenfekvő, hogy az utóbbiak saját kreatúráink, az előbbieket nem azok” (125). E megfogalmazást Locke vitatná, mivel az összetett ideákat kivétel nélkül szándékos készítményeknek, az elme teremtményeinek tartja (II.12.1–2). Ezt persze Faragó-Szabó jól tudja, s ezért feltehetően egy másik locke-i tanításra gondol, jelesül arra, hogy a szubsztanciaideákat ténylegesen létező dolgok másolatának szánjuk, míg a móduszideák nincsenek másolatnak szánva: a szólásszabadság ideáját jóval azelőtt alkottuk meg, mintsem az ideának megfelelő elrendezés ténylegesen létrejött volna. Locke azonban nem használja fel ezt a különbséget a kétféle idea megkülönböztetésére. Szerinte maga az idea tartalma határozza meg, hogy milyen típusba tartozik. Nem arról van tehát szó, hogy van egy bizonyos egyszerű ideákból álló összetett idea, s ez attól függően lesz szubsztanciaidea vagy móduszidea, hogy minek szánjuk.¹⁴ Ennek a szándéknak tükröződnie kell az idea felépítésében.

Faragó-Szabó négy érvet sorakoztat fel amellett, hogy az általános szubsztancia valóságos megfelelőjének tulajdonság nélküli tulajdonsághordozónak kell lennie, nem pedig valami olyasminnek, mint a valóságos lényeg. Az első az, hogy az általános szubsztancia elvileg megismerhetetlen, míg a valóságos lényeg megismerhetetlen ugyan, de nem elvileg megismerhetetlen (127). Csak hogy Locke sehol nem jelzi, hogy az általános szubsztanciával kapcsolatos tudatlanság bármiben különbözne a tudatlanság szokásos fajtáitól. Csupán annyit mond, hogy nincs róla világos ideánk, márpedig tudatlanságunknak sok más esetben is ez az oka. Továbbá, a test szubsztanciával kapcsolatos tudatlanság egyik példájának azt tartja, hogy képtelenek vagyunk megmagyarázni a test egyik alapvető tulajdonságát, a részek kohézióját. Ezt pedig azzal szemlélteti, hogy az erre vonatkozó tudományos magyarázataink nem jók (II.23–24.). Ez azt sugallja, hogy a szubsztanciával kapcsolatos tudatlanság ugyanolyan jellegű, mint a tudatlanság szokásos formái, amikor is elvben lehetséges ugyan tudományos magyarázat, de ténylegesen nem tudunk ilyet adni.

A második ellenérve az, hogy amennyiben az általános szubsztancia olyan, mint a valóságos lényeg, akkor korpuszkuláris felépítésűnek kellene lennie, de Locke még hasonlót sem mond (127). Az általános szubsztancia szerintem annyiban emlékeztet a valóságos lényegre, hogy ebből fakadnak az illető dolog tulajdonságai, éppen úgy, ahogy a természeti fajták tulajdonságai a fajta valóságos lényegéből fakadnak. Ez a hasonlóság nem vonja maga után, hogy az általános szubsztancia valóságos megfelelőinek kivétel nélkül korpuszkuláris szerkezetűnek kell lenniük.

A harmadik ellenvetés az, hogy a szubsztancia minden dolog esetében azonos, míg a különböző fajták valóságos lényegei különböznek. De Locke nem azt állítja, hogy a szubsztancia minden dolog esetében azonos, hanem azt, hogy a szubsztancia *ideája* azonos. A fáról, az aranyról és a kutyáról való ideámban ugyanaz az általában vett szubsztanciaidea található. Ebből csak abban az esetben következtethetünk arra, hogy a fában, az aranyban és a kutyában pontosan ugyanaz a szubsztancia van jelen, ha

¹⁴ Amúgy, ezen a ponton Faragó-Szabó túlságosan is jóindulatú Locke-kal szemben. Nem „kézenfekvő” ugyanis, hogy csak a szubsztanciaideák vannak másolatnak szánva. A féltékenység ideájának például meg kell felelnie a valóságos mintának. Ha valaki a féltékenység ideájának megalkotásakor kihagyja azt a mozzanatot, hogy a féltékeny személy számára ilyen vagy olyan okból fontosnak kell lennie annak a személynek, aki a féltékenység tárgya, akkor annak ideája ugyanolyan módon inadekvát (a locke-i értelemben), mint az arany olyan ideája, amely csak két egyszerű ideát tartalmaz, a sárgát és a képlékenyt.

feltételezzük azt, amit vitatok, éspedig, hogy van egy olyan entitás, amely pontosan megfelel a szubsztanciaideának. De a kifogás nem pusztán körbenforgó, hanem ellent is mond annak, amit Locke ama kérdés kapcsán ír, hogy Istent, a véges szellemeket és a testet ugyanabban az értelemben nevezzük-e szubsztanciának. E kérdésre végül nem ad választ, de azt elmondja, hogy az a gondolat, hogy a három esetben egyazon szubsztancia különböző módosulásaival van dolgunk, „badar tanítás” (II.13.18.).

Negyedszerre, Faragó-Szabó azt állítja, hogy míg a valóságos lények alá vannak vetve a változásnak, keletkeznek és elmúlnak, míg „egy folyton-folyvást változó szubsztancia nem volna szubsztancia többé” (127). Nem ismerek olyan szöveghelyet, ahol Locke azt állítaná, hogy a szubsztancia örök és változatlan. A szubsztanciáról sokan mondtak ilyet a fogalom története során, de éppen elegenden mondták az ellenkezőjét is. Ráadásul az a bekezdés, amelyből Faragó-Szabó idéz (III.3.19. – nem 9.), inkább azt mutatja, hogy a létező dolgok mulandók. Locke azon a helyen azt magyarázza, hogy azok, akik a lényeket öröknek tartják, a lényekre mint absztrakt ideára, vagyis a névleges lényekre gondolnak, mert csak az absztrakt ideák nem mulandók.

IRODALOM

FARAGÓ-SZABÓ István 2008. Locke-ról – némileg másképp. *Világosság* 49, 11–12, 103–130.

FORRAI Gábor 2005. *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*. Budapest: L'Harmattan.

HACKING, Ian 1975. *Why Does Language Matter to Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press, 15–53.

LOCKE, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford.: Vassányi Miklós és Csordás Dávid. Budapest: Osiris.

Brendel Mátyás
[Vissza a tartalomhoz](#)

Az analitikus és egzisztencialista filozófia, valamint az élet értelme

A filozófia laikusoknak sokszor olyan absztrakt diszciplínának tűnik, amelynek nem sok haszna van. Az olyan területek, mint az etika, emberibbnek tűnnek kérdéseikkel, sokszor nyomósak, ám nyugtalanítóak is lehetnek. Viszont pont ilyenkor volna igazán szükséges, hogy a filozófia válaszaival fel tudja oldani a feszültséget. Akár a laikusoknak is.

Az élet értelmének kérdését egy igen különös kettősség jellemzi. A köznapi embernek sokszor ez a filozófia *non plus ultrája*: ha azt hallja, hogy „filozófia”, könnyen meg lehet, hogy ez a kérdés jut eszébe, és ha valakik az élet értelméről beszélgetnek, azt szinte biztosan „filozofálásnak” fogja mondani. Ez a probléma azok közé tartozik, amelyet mindenki ért, bárkinek lehet véleménye róla. Tehát igen sok „konyhafilozófiai” elmélet forog közkézen.

Ehhez képest a szakma meglehetősen keveset foglalkozik a kérdéssel, legalábbis nem célozza meg közvetlenül. Nem ismeretes igazán jelentős filozófustól olyan könyv, amelynek ez volna a címe vagy ez volna a fő témája. Vajon miért? Talán azért, mert a kérdés triviális és már megválaszolt? De akkor a közembernek ez miért nem nyilvánvaló? Vagy azért, mert reménytelenül nehéz? Ez nem szokta a filozófusokat megakadályozni abban, hogy vizsgálódjanak, könyvet írjanak egy témáról, sőt még abban sem, hogy saját válaszukat egyenesen kikiáltásuk mint helyes megoldást.

Van elég nyilvánvaló oka annak, hogy filozófusok közvetlenül viszonylag keveset foglalkoznak az élet értelmének kérdésével. A probléma ugyanis az értékek fogalmán keresztül az etika területével szorosan összefügg. Az etika pedig a filozófiának egyik nagyon is terebélyes ága. Sok esetben egy gondolkodó etikai álláspontjából kiderül vagy következik véleménye az élet értelméről is. Ebben a cikkben általában megpróbálom elkerülni, hogy az etika „dzsungelébe” belevegyek, hiszen számos cikk és kötet megfelelő részletességgel bemutatja. Néhány esetben viszont – jobb híján – egy-egy filozófus etikájából fogok következtetni a válaszára az élet értelmével kapcsolatban.

Az analitikus és kontinentális filozófia szétválása egy közismert szakfilozófiai témája a kortárs filozófiatörténeti kutatásnak, sokan vázolják fel a töréspontokat, mások próbálnak közös nevezőket keresni. Magam azon álláspont mellett vagyok, hogy a két filozófiai irányzat annyira különböző, hogy diszciplináris szétválásra volna szükség, ahogy ezt már kifejtettem máshol (BRENDEL 2008). Az élet értelmének kérdése viszont azért roppant érdekes, mert a két nagy irányzat itt sokkal közelebb áll egymáshoz, mint más témákban. Cikkemben először is ezt próbálom bemutatni. Ezután azonban olyan fontos különbséget fogok kimutatni, amellyel visszatérek az analitikus és kontinentális filozófia diszciplináris töréspontjára.

A kontinentális filozófián belül csak az egzisztencializmussal foglalkozom, mivel ez egy elég jelentős irányzat, és a kérdés szempontjából lényeges filozófusok szinte mind ide tartoznak. Először az egzisztencialista filozófia főbb képviselőit fogom bemutatni,

aztán az analitikus filozófia néhány képviselőjének témába illő válaszait. Ezek után összegyűjtöm a hasonlóságokat, majd kiemelem azt a bizonyos fontos különbséget, amely a töréspontot jelenti.

EGZISZTENCIALIZMUS

Mivel egy cikk lehetőségei igen korlátosak, és a mi szempontunk speciális, ezért az egzisztencialista filozófiát csupán a legjelesebb képviselőivel illusztrálom, nézeteiket szükségszerűen tömören mutatom be, és csak az adott témára szorítok. Egy ilyen áttekintésben óhatatlan bizonyos leegyszerűsítés, de a konklúzió szempontjából ez nem releváns.

A téma bemutatásában néhány összefoglaló műre fogok támaszkodni. Először is Julian Young könyvére (YOUNG 2003), melynek címe *The Death of God and The Meaning of Life*. A mű két részre tagolódik: az első rész címe: „Isten halála előtt”, a másodiké „Isten halála után”. A címek nyilvánvalóan Nietzsche ismert szállóigéjére utalnak. Young leírja, hogy Nietzsche szállóigéje az isten nélküli, világi világgépek előtérbe kerüléséről és a klasszikus, hívő, főleg keresztény világgépek háttérbe szorulásáról szól.

Számunkra igazából a könyv második része az érdekes, ebben – Young kifejezésével élve – az igazvilágmentes gondolkodókról van szó. A kifejezés arra vonatkozik, hogy az igazvilág-filozófiák mind egy bizonyos ideális végcél felé való törekvést látnak, és ebben látják az élet értelmét, legyen az a keresztény mennyország vagy a kommunista társadalom. A második részben olyan filozófusok sorakoznak, ahol egy tényleges optimális világ már nem jelenik meg. Young ebben a részben sorakoztatja fel az egzisztencialista filozófusokat Nietzschétől Heideggeren, Sartre-on és Camus-n át Derridáig. Meg kell jegyezni, hogy nem minden egzisztencialista filozófus ateista, de a meghatározó egzisztencialista filozófusok – Kierkegaard-on kívül – vagy kifejezetten ateisták voltak, vagy az élet értelmének kérdésénél nem a vallásos doktrínákból indultak ki.

A második összefoglaló jellegű könyv írója Yuval Lurie (LURIE 2006), őt nemcsak az egzisztencialista Sartre és Camus, hanem az analitikus Wittgenstein bemutatásánál is felhasználom. Mindkét filozófiai vonulatot nagyjából időrendben fogom ismertetni, mert ez a gondolatmenetem fonálnak is jól megfelel. Kezdjük mindjárt a legkorábbi filozófussal, akit egzisztencialistának szoktak nevezni, Kierkegaard-ral!

KIERKEGAARD

Kierkegaard lesz az egyetlen kivétel, akinél a vallásos hit jelentős szerepet játszik. Ugyanakkor – bár fanatikus hívő – kora vallásosságát kritizálja, mert azt túlzottan „csordaszelleműnek” tartja. A keresztény korszellemet akkoriban a hegelianus világgép határozta meg, mely hegelianizmust a dán filozófus nagyon is közelről ismert meg, még fiatalkorában. Később azonban erősen individualistává válik, és tulajdonképpen ez az individualizmus lesz az egzisztencializmus egy fontos magja.

Kierkegaard három nagy életstílust különböztet meg (LURIE 2006, 61): az esztétikait, az etikait és a vallásost. Az „esztétikai” megnevezés modern korunk olvasójának félrevezető: tulajdonképpen világi életstílusról van szó, érzéki élvezetekről és racionális gondolkodásról. Ezzel az életformával Kierkegaard maga is próbálkozott, de hamar rájött, hogy ez nem az ő világa. A második életstílus a morális, amikor egy nagyobb, etikai értelem vezérli az embert. Ez Kierkegaard szemében nyilván jobb választás, de

a legteljesebb életstílus a vallásos, amit ő maga is képvisel. Ideálja Ábrahám, aki Isten parancsára hajlandó lenne feláldozni fiát. Kierkegaard természetesen érvel a saját döntése mellett: a hedonista hamar kiég, az etikus nem tudja megemészteni, hogy végül is nem menthet meg mindenkit a világon, hiszen számtalan igazságtalanság létezik a Földön, és lehetetlen mindet megoldani. A mélyen vallásos hívő viszont egy olyan életcél követ, amit soha meg sem kérdőjelez, gondolkodás nélkül, teljes átéléssel élhet benne, és ez az egzisztencialista ideál.

Kierkegaard megkülönbözteti az objektív és szubjektív kérdéseket, és ő a szubjektív világba pozicionálja magát, ahol szerinte a szubjektív igazság uralkodik. Ez a szubjektív igazság Kierkegaard saját fogalma, és önellentmondásos. Ahogy Cooper megjegyzi: „Kierkegaard megjegyzései a szubjektivitásról és igazságról, őszintén szólva zagyaság” (SOLOMON–SHERMAN 2003, 58). Hiszen ha valami igaz, akkor óhatatlanul érvelünk mellette, ahogy Kierkegaard meg is teszi, ugyanakkor máshol azt mondja, nem lehet érvelni a szubjektív igazságok mellett. Ez az ellentmondás problémát jelent, mégis ragaszkodik a fogalmához, nyilván azért, mert az „igazság” hite szenvedélyesebbé teszi az életszemléletét, és szerinte csak a szenvedélyesen megélt életnek van értelme.

Nincs okunk késégbe vonni, hogy Kierkegaard maga tényleg így érzett. Felmerülhet azonban a kérdés, hogy miért lenne ez szükségszerű? Miért ne lehetne szubjektív nemigazságok, döntések mellett szenvedélyesen kiállni, vagy miért ne volna egy kevésbé szenvedélyes élet is értelmes? Emberek tömegei érezhetnek máshogy, mint Kierkegaard. Cooper is felveti, hogy miért ne lehetne egy ateista elragadtatott, szenvedélyes (SOLOMON–SHERMAN 2003, 53)? Hozzátesszük, hogy akár igaza van annak az ateistának, akár nem, Kierkegaard számára az igazi egzisztencialista hívő. De fogunk látni hiteles, szenvedélyes egzisztencialista ateistát is a következőekben.

Van továbbá a fanatikus vallásos életszemléletek árnyoldala is. Ha ugyanis a szubjektív vallási „igazságok” mellett érvelni kellene, de valójában nem lehet, akkor ez könnyen vallásháborúhoz vezet. Az objektív igazságok melletti érvelés eszközeit ismerjük: empirikus és logikai eszközök. De mi a szubjektív „igazságok” melletti kiállítás általános módszertana? Nincs ilyen, és ha nincs, akkor nem csodálkozhatunk azon, hogy a vallási fanatikusok előbb-utóbb logika, szemlélődés és mérések helyett kardhoz és pokolgépekhez nyúlnak.

Kierkegaard maga is azt gondolja, hogy ideálja már nem aktuális, és a későbbi Európában még kevésbé jellemző a keresztény fanatizmus és fundamentalizmus ezen foka, legalábbis a nagyobb tömegek számára. Kierkegaard filozófiája tehát nemcsak elméletileg, de gyakorlatilag is avítt. Legfeljebb szentimentális naivitással fordulhat valaki feléje. A fundamentalizmus felerősödése pedig manapság inkább veszélyként jelenik meg.

NIETZSCHE

Nietzsche – meglepő módon – bizonyos szempontból nagyon is hasonlít Kierkegaardra: ő is individualista, ő is ellenzi a vallásos csordaszellemet, az ő alternatívája azonban egészen más.

Nietzsche a felületes kommentárok ellenére egyáltalán nem nihilista (SOLOMON 1998, 114), sőt pont az isten halálával fenyegető nihilizmus problémáját próbálja megoldani új filozófiájával. Ha maga Nietzsche nem is volt az, de filozófiája megpróbál nagyon is optimistának lenni: ideálja a preszókratikus görög filozófia. Életfelfogásában a nemesi

erkölcs áll szemben a szolgálvaival (SOLOMON 1998, 120). A nemesi erkölcs alapját a virtus képezi, és ennek tökéletesítése. Ez vezet el az Übermensch-elképzeléséhez. Filozófiájában az akaratnak jelentős szerepe van, mert az akaratérő önmagában is erény, akárcsak az ókori görögöknél. Továbbá az akarat az az eszköz, amely egy önmagát tökéletesítő embernek szükséges az erényeinek erősítéséhez.

Nietzsche ideálja az életművész, aki szereti életét, melyet remekművé tud alakítani. Egy olyan ember, akinek szenvedélyes a szíve, de elég hűvös a feje ahhoz, hogy a szenvedélyeit csahos kutyákból daloló madarakká szelídítse (YOUNG 2003, 102). Ha ezt a gondolatot Kierkegaard-hoz hasonlítjuk, akkor hasonlóságot, de fejlődést is látunk: a szubjektív szív, a szenvedély fontos, azonban az objektív igazság, az ész szerepe is nélkülözhetetlen. Nietzsche feloldotta Kierkegaard „szubjektív igazság” ellentmondását.

Nietzsche elképzelése, az ún. örök visszatérés egy olyan életről szól, amelyet ha újraélnénk, pont ugyanúgy vinnénk véghez: Ennek a ciklikus világképnek nem a szó szerinti igazsága az, ami érdekes számunkra, hanem a metaforikus fogalmi eszköz: egy roppant érdekes gondolat kísérlet életünk értékelésére.

A keresztény életmód a szolgálvaerkölcshöz tartozik. A túlvilágba vetett hit Nietzsche szerint a gyengék menekvése.¹ Ám nyilvánvalóan nem lehet mindenki nemes. Ez azt jelenti, hogy Nietzschének el kell ismernie, a szolgálmentalításra is szükség van. Ő maga természetesen a nemesi virtus mellett áll ki, számára ez az élet értelme, de ez már magában foglalja, hogy más életfelfogásoknak is kell, hogy legyen legalábbis létjogosultsága. Végül is nincs tehát abszolút jó és rossz, annál is inkább, mert a jó és rossz mértéke az ember (NIETZSCHE 1885/2000, 37–40).

Számos kérdés merül fel azonban itt is: nyilvánvaló ellentmondás van a szolgálvaetika alacsonyabbrendűsége és szükségessége között. Ha mindenki olvasná és követné Nietzschét, akkor lehetetlen helyzet alakulna ki. Hivatkozhatnánk itt az ellentmondás alátámasztására Kant kategorikus imperatívuszára, de ez messze vezetne. A kategorikus imperatívusz ugyan témába vágna, de Kanttal túl messzire mennénk vissza a történelemben.

HEIDEGGER

Érdekes párhuzamokat figyelhetünk meg Heidegger és Nietzsche között, melyek nem véletlenek. Heidegger ideáljában az ókori görög filozófia szintén központi helyet kap, de nem pont ugyanazok a filozófusok. Nála ez az idealizáció már-már menekvésszámba megy, és igazából nem találunk progresszív elemet (BRENDEL 2008, YOUNG 2003, 199).

Heidegger Nietzschéhez képest konzervatív, rokonszenvezik a német paraszti életmóddal is. Mintha – Dosztojevszkijhez hasonlóan – a moderntől, a technikától, a racionalitástól egyenesen menekülne. Nietzschével ellentétben Heideggernél az ókori görögök idealizálása a modern technológia előli menekvés (YOUNG 2003, 198).

Heideggernél a hitelesség (Eigentlichkeit) roppant fontos (YOUNG 2003, 112), és fókuszált autonómiaként írja le. A korai Heidegger még individualista – egy egzisztencialista filozófus nem is nagyon tehet mást –, a konformizmust mint a halál előli menekvést kritizálja (YOUNG 2003, 114).

¹ Ez a gondolat nyilvánvalóan hasonlít Karl Marx szállóigéjére, mely szerint a vallás a népek ópiuma, ám Marx kívül esik a cikkem terjedelmén.

De kései filozófiájában mintha az individualizmus és a szociális konformizmus egyensúlyában teljesen az utóbbi javára borult volna fel a mérleg. Ez tulajdonképpen a kései Heidegger egzisztencialista voltát is megkérdőjelezi (ami nem új gondolat).

Heidegger saját szavai szerint nem csinál etikát, ám filozófiájában olyannyira kivehetőek a preferenciái, hogy ez nagy súllyal esik latba. Nem keresztény és nem fundamentalista, mint Kierkegaard, ám tulajdonképpen hasonlóan konzervatív és avítt. Kevés ember követheti az ókori görögökhöz való menekvését. A halál, a semmi motívumának túlhangsúlyozása pedig kissé sötétre festi filozófiáját.

SARTRE

Sartre nagy tisztelője és kritikusa volt Heideggernek. Politikai szempontból teljesen ellentétesek, és Sartre filozófiai szempontból is más utat jár be, de mint látni fogjuk, nem igazán jutott sokkal messzebb.

Egzisztencialista filozófusként ő is erősen individualista, és ezt az individualizmust újabb ragyogással tudja megtölteni. A halál helyébe a szabadságot helyezi: ez az, amittől a konform ember fél, és amit az individualista szeret (LURIE 2006, 210). Az életnek mi tulajdonítunk értelmet, és ez is választás kérdése (LURIE 2006, 259).

A fiatal Sartre az abszolút szabadság hirdetője, ám ezzel óatosan kell bánnunk. Az abszolút szabadságot abban az értelemben hirdeti, hogy mindig vannak választási lehetőségeink. És emiatt mindig van felelősségünk is. Elismeri azt a fontos összefüggést, amit Heidegger is hangsúlyozott, miszerint az életbe mindenki „bele van vetve”, tehát bizonyos körülmények közé születik, és ezek igen erős korlátokat jelentenek. Később akár olyan erős korlátok is felmerülhetnek, mint egy háború vagy nemi erőszak, amikor azt gondolnánk, hogy egyáltalán nincs szabadságunk. Sartre rámutat, hogy van, mint ahogy felelősségünk is (YOUNG 2003, 135).²

A szabadság azonban veszélyes, hiszen ha minden választás, akkor az életnek nincs értelme (YOUNG 2003, 138). Az, hogy az értékeket, alapcélokat választjuk, alap nélkülivé teszi életünket. Ezért a köznapi ember általában elnyomja ezt a fajta szabadságot. Sartre önbecsapásról beszél, rossz hitről (*mauvaise foi*) (LURIE 2006, 217), ami arra utal, amikor valaki a korlátok miatt a szabadságáról megfélemedezik, és a felelősséget elutasítja.

A késői Sartre közelebb kerül a kései Heideggerhez, és azt hangsúlyozza, hogy mások megítélése fontos identitásunk szempontjából (YOUNG 2003, 146). Erről szól híres sora: „a pokol az a másik ember”. Ez azonban a dilemmát is jelzi. Egyrészt szükségünk van identitásunk szempontjából más emberek megítélésére, másrészt vágyunk a szabadságra. Egyrészt szeretnénk, ha szabadon választhatnánk meg a céljainkat (az élet értelmét), másrészt nem érezzük ezt kielégítőnek, és külső, „objektív” meg erősítésre támaszkodunk.

A pokol abból fakad, hogy nem lehet összeegyeztetni a szabad választást a lényegi identitással. Sartre végül is elég közel kerül ahhoz a nihilizmushoz, ami még Nietzsche fenyegette (YOUNG 2003, 155).

Sartre megoldatlan problémája az, hogy az identitás, az emberi lényeg és szabad választás ellentmond egymásnak. Szerinte végül is fogalmilag nem lehet identitást választani, az identitás választása oximoron (YOUNG 2003, 144).

² Mivel nem tartozik a témába, nem foglalkozom a szabad akarat és determinizmus kérdésével, ami egyébként Sartre filozófiájának egy fontos és érdekes része. A szabadságot a köznapi értelemben létezőnek tekintem.

CAMUS

Camus filozófiájában az „abszurd” fontos szerepet játszik, bár nem ő vezette be ezt a szót az egzisztencializmusba. Már Sartre-nál is ugyanilyen kontextusban került elő: az abszurdum az, hogy az életnek nincs egy nagy narratívája (YOUNG 2003, 163), azaz egy átfogó célja. A racionalitás – Camus szerint – ezt mondja nekünk, tehát az értelmes élet és a racionalitás között kell választanunk (YOUNG 2003, 164). A racionalitás elvetése filozófiai öngyilkossághoz vezet, az értelmetlen élet pedig – úgy tűnik – tényleges öngyilkossághoz.

Camus mégsem mondja, hogy öngyilkosnak kell lennünk, mert az abszurdítás nem jelenti, hogy az élet értelmetlen. Két megoldást ad, két műben. Sziszüphosz mítoszában a megoldás a lázadás (YOUNG 2003, 165), illetve az abszurdítás elfogadása, az önámítás elkerülése és a tisztességes küzdelem (LURIE 2006, 255). A másik megoldás Don Juan (YOUNG 2003, 166), ő a pusztá menységben látja az élet értelmét: minél több nőt megszerezni. Camus persze nem egyszerű hedonizmusban látja a megoldást, hanem egyfajta egyszerű, nagy hiteket elkerülő, az egyszerű dolgokat élvezni tudó, könnyed mediterrán életfelfogásban. Egy olyan emberről szól, akinek vannak rövid távú, természetes céljai, de nincsenek nagy ideológiai (YOUNG 2003, 168).

Camus megoldása praktikusnak tűnik, és napjaink tömegeinek tényleg járható út. Ugyanakkor a reflexió, a filozófia feladását is jelenti. Pont annyiban lehet praktikus megoldás, amennyiben az ember el tudja kerülni az „agyalást”. Ez a megoldás pedig sekélyes.

Bár Camus praktikusnak követhető, de egy teoretikus embernek nem kielégítő. Neki az egzisztencializmusból még mindig Sartre lehet a legkedvezőbb megoldás. Lurie rámutat arra, hogy Sartre úgy érvelt Camus ellen, hogy bár nincsenek objektív értékek, de az életnek lehetnek értékei, melyeket mi tulajdonítunk neki (LURIE 2006, 258). És bár láttuk Sartre filozófiájában is a problémákat, ez mégiscsak eddig a legígéretesebb válasz.

EGZISZTENCIALISTA ÖSSZEFOGLALÁS

Kierkegaard-tól Camus-ig életszemléletek sokaságát láttuk. Ezen szemléletek igen diverzek voltak, sokszor egy korszellemet tükröztek, vagy éppen ellenkezőleg: az író szubjektív mentalitását. Láttuk, hogy Kierkegaard szembement korának szellemével, ugyanakkor közel sem modern, előremutató szemléletet képviselt. Nemcsak később lett avított, hanem már akkor az volt. Hozzá hasonlóan, bár Sartre és Camus modernebbek, mégis aligha reprezentálják a korabeli párizsi átlagpolgárt, a világ más kultúráiról nem is beszélve.

Ha az élet értelmével küszködő olvasót vesszük, aki a filozófiától vár választ, akkor a bemutatott életszemléletek közül sokan találhatnak maguknak valót, de ki-ki másikat, és így egyikük sem mondható igaznak. Ha egy útkereső kamaszt vagy egy életviteli válságban elgondolkodó, kétségbeesett felnőttet képzelünk, aki valamiféle választ keres az élet értelmére, akkor könnyen el tudjuk képzelni, hogy beletemetkezik Kierkegaardba, Nietzschebe, Heideggerbe. Sőt ez igen jellemző jelenség. Az is igaz, hogy ezen filozófusok művei sokáig lefoglalhatják, irányíthatják. De később túl sokszor lesz belőle kiábrándulás, csalódás. Egy szkeptikusabb ember pedig lehet, hogy eleve nem elégedett ezekkel a válaszokkal. És nem véletlenül.

Az egzisztencializmus nem tudott választ adni az élet értelmének kérdésére. Végül mintha eljutott volna annak a gyenge felismeréséig, hogy az életnek nincs objektív

értelme, és hogy ezekben a kérdésekben az individuum szubjektív választásokat tesz. Lehet szabadabb, autentikusabb választásokról beszélni, de nem lehet igaz és hamis válaszokról.

Nehéz eldönteni, hogy az egzisztencializmusban ez a konklúzió belátás eredménye-e, vagy egyszerűen a szabadság szeretetének következménye. Láttuk, hogy Kierkegaard még igen távol van ettől a belátástól a maga szubjektív igazságával, és csak Sartre jut el odáig, hogy azt mondja, nincsenek objektív értékek, csak szubjektív értékek, amiket mi tulajdonítunk dolgoknak (LURIE 2006, 258). Plauzibilisebbnek tűnik, hogy Sartre esetében sem racionális belátásról van szó, hanem inkább csak arról, hogy az egzisztencializmus hosszú történetében az élet realitásának nyomása kényszerítette ki ezt a „haladást”. Racionális belátás esetében nem maradhattak volna azok a bizonyos problémák, amelyekről beszéltünk.

A logikai belátás hiánya megjelenik abban is, hogy bár Sartre és Heidegger is beszél arról, hogy nem adnak erkölcsi útmutatást, ám végül is egész életművük egy erősen szubjektív életszemlélet igazságként való bemutatása, és annál nem is sokkal több. Ha valaki az objektív és szubjektív distinkcióját komolyan veszi, akkor nem filozofálhat ily módon.

Magam is több olyan megjegyzést tettem, mint hogy Kierkegaard avított. Ez sem objektív érv, legfeljebb a mai társadalom életérzése felől nézve praktikus meglátás. Kierkegaard avított szemlélete, Heidegger antik menekvése nem azért nem igaz, mert nem tetszik valakiknek, vagy mert nem praktikus. Azért nem igaz, mert nincs objektív igazolása. Ezt észben kell tartani az objektív és szubjektív distinkciója szerint.

ANALITIKUS FILOZÓFIA

Az analitikus filozófiában az élet értelmével közvetlenül szinte egyetlen ismert képviselő sem foglalkozott egészen az utóbbi időig (BAGGINI 1985). Ennek megvan a maga oka, amely mindjárt ki is fog derülni.

Az analitikus filozófiában is időrendi sorrendben fogunk haladni, és Wittgensteinnel kezdjük, aki az első analitikus filozófusok egyikének mondható. Sőt az analitikus filozófia megalapítójának. Az elsőség tekintetében Bertrand Russell személye volna kérdéses, akit viszont nem fogok tárgyalni. Wittgenstein esetében továbbra is Lurie könyvét használjuk, amely szerencsére részletesen foglalkozik Wittgensteinnel.

WITTGENSTEIN

Az analitikus filozófia legáltalánosabb jellemző jegye a nyelvi elemzés. Így bármilyen probléma vizsgálata a kérdés, az állítás jelentésének, értelmességének vizsgálatával kezdődik. Érdekes módon, miközben igen kevés szó esik az élet értelméről, mindjárt az analitikus filozófia egyik első képviselőjénél, Wittgensteinnél megtaláljuk azt a választ, amely végig fog vonulni az egész fejezeten.

„Érezzük, hogy még ha feleletet is adtunk valamennyi lehetséges tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük. Akkor persze nem marad egyetlen további kérdés sem, és éppen ez a válasz. Az élet problémájának megoldását e probléma eltűnése jelenti. (Vajon nem ez az oka annak, hogy azok az emberek, akik előtt hosszas kételyek után az élet értelme világossá vált, nem tudják aztán elmondani azt, miben is áll ez az értelem?)” (WITTGENSTEIN 1963, 177).

Wittgenstein tehát azt mondja, hogy nincs is olyan kérdés, hogy „mi az élet értelme”; illetve, hogy a kérdés nem értelmes. Először mint tudományos kérdést találja értelmetlennek. Ez még tág teret adhatna további spekulációkra, hiszen a tudományon kívüli széles területek lehetnek. Csakhogy ennél többről van szó: hamarosan elmarad a jelző, és általánosan nyilvánítja értelmetlennek a kérdést, ami ezzel el is tűnik. Az élet értelme kérdésében ugyanis igazán érvényes Wittgenstein híres létramotívuma:

„Az én kijelentéseim oly módon nyújtanak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül felismeri azt, hogy értelmetlenek, ha már fellépve rájuk túllépett rajtuk. (Úgy szólván el kell hajtania a létrát, miután felmászott rajta.) Meg kell haladni ezeket a tételeket, akkor látja helyesen a világot” (WITTGENSTEIN 1963, 177).

Ám Wittgenstein maga sem követi saját maximáját tökéletesen. Ennek oka talán az lehet, hogy ő még nem teljesen kiérlelt analitikus filozófus. Az, hogy Wittgenstein ebben a kérdésben nem ilyen egyértelmű, az mindjárt a *Tractatus* idézett szöveghelyét körbevevő szövegből is kiténik.

Lurie arról számol be, hogy Wittgenstein a kérdéshez Tolsztojon át érkezett el (LURIE 2006, 89; Tolsztojra még visszatérünk, azért nem részletezem), és a filozófiai választ hiába találta meg ilyen határozottan, maradt benne egy kielégítetlen igény (LURIE 2006, 145). Ez mutatkozik meg a miszticizmus iránti vonzódásában, és abban is, hogy magában a *Tractatus*-ban is van az öröklétnek egy olyan költői megfogalmazása, ami egyfajta attitűdöt jelent, és amely az élet értelmére mégis valamilyen abszolút, metafizikai választ akar adni. Hiába mondja Wittgenstein, hogy ez értelmetlenség, küzd vele, és megjelenik a filozófiájában. Akár nyelvileg kimondhatatlan miszticizmusra való utalásként, akár úgy, hogy mégis beszél arról, amiről hallgatni kell: az örökkévalósággal kapcsolatos attitűdjéről.

„A halál nem eseménye az életnek. A halált az ember nem éli át. Ha az örökkévalóságon nem végtelen időtartamot, hanem időtlenséget értünk, úgy örökké él az, aki a jelenben él. Életünk éppúgy vég nélküli, ahogy látóterünk határ nélküli” (WITTGENSTEIN 1963, 177).

Ez a misztikus attitűd nem kifejezetten transzcendens a transzcendens vallásos értelmében. Ezekben Wittgenstein nem tud hinni. Sőt, nem hogy nem tud hinni, azt mondja, hogy (i) értelmetlenség hinni bennük, (ii) nem oldanának meg semmit.

„Az emberi lélek időbeli halhatatlansága, ami tehát egyet jelent a halál után is tartó, örök továbbéléssel, nemcsak hogy semmiképpen sincs biztosítva, hanem ami a legfőbb, e feltevés egyáltalán nem nyújtja azt, ami általa mindig elérni kívántak. Megoldódik-e bármilyen rejtély azáltal, hogy örökké életben maradok? Végül is nem éppen annyira rejtélyes-e ez az örök élet, mint a jelenlegi? A térben és időben való élet rejtélyének megoldása téren és időn kívül fekszik. (Nem természettudományos problémákat kell itt megoldani)” (WITTGENSTEIN 1963, 177).

Wittgensteinnek érzelmileg mégis szüksége van arra, ami szerinte értelmetlenség, ami lehetetlen. Valamilyen abszolút életértelemre. Valamire, ami túlmege az életnek személyesen tulajdonított értelmén. Ez lehetetlen, és mégis, Wittgenstein szeretné.

Wittgenstein tehát sokszor a misztikumhoz fordul, máskor a művészi esztétikában véli megtalálni a megoldást. Lurie több ellenvetést tesz, ezek közül itt kettőt emelnék ki: az első, hogy ahhoz, hogy valaki érdemesnek találja az életét az életre, nem kell, hogy valami nagyon csodálatosnak lássa, továbbá ha mégis, akkor azt nem kell, hogy a misztikumban találja meg (LURIE 2006, 162–163).

CARNAP

Carnap megkülönbözteti az „igaz-hamis” kérdéseket, amelyek a teoretikus kérdések; és praktikus problémákat, amelyekre nincs igaz válasz, amelyekben válasz helyett döntésekre van szükség. Az élet értelme számára feltehetően egy olyan probléma lenne, amelyre nincs igaz válasz, de minden embernek szüksége van ebben a problémában is praktikus döntésekre, elhatározásokra, szubjektív megoldásra.

Wittgenstein azt mondja, hogy a filozófiának nem az a feladata, hogy válaszoljon ilyen (teoretikusan) értelmetlen kérdésekre. Carnap ezt úgy egészíti ki, hogy megmondja azt is, hogy mi az, ami jogosan foglalkozhat ezzel a kérdéssel. Merthogy az élet értelme szubjektíven értelmezve az életérzéssel szoros kapcsolatban van, annak kifejezése pedig a művészetek feladata.

Ez azt jelenti, hogy Carnap szerint a filozófia azért nem foglalkozik az élet értelmével, mert azon túl, hogy analizálja a kérdést, kimondja teoretikus, objektív értelmetlenségét, azt is kimondja, hogy illetéktelen benne. Az élet értelmének szubjektív problémájával tehát kétféleképpen lehet valamit kezdeni. Egyrészt minden embernek választásokat, döntéseket kell hoznia az életcéljait illetően, és ez minden ember magánügye, nem diszciplína kérdése. Másrészt a művészetek kifejezhetnek, ábrázolhatnak életstílusokat, így az emberek egymásra hatással lehetnek, egymással kommunikálhatják életérzéseiket. Ez utóbbi pedig segít az előbbieken való döntésben.

Carnap az *Überwindung* (CARNAP 1931) második részében az ún. *Lebensphilosophie*-ről³ beszél, és arról, hogy ez a fajta filozófia az életszemlélet kifejezéséről szól, de teljesen alkalmatlan eszközökkel, hiszen elméleti stílusban teszik, azaz objektív igazságot nyilvánítanak maguknak. Érdekes módon pont Nietzsche az egyik – egyébként pozitív – példája, és Heidegger a másik, akit viszont vehemensen kritizál. A különbség oka, hogy Carnap Nietzschénél úgy látja, hogy a kifejezés tényleg szubjektív stílusban marad, azaz ő nem követ el kategóriásértést. Carnap számára Nietzsche *Zarathustrája* irodalmi mű, művészet, és ezért rendjén való.

A diszciplínák, kérdések, problémák és a nyelv egyfajta alapvető felosztását látjuk tehát Carnap filozófiájában. A tudomány és a filozófia objektív, igaz-hamis kérdések megválaszolásával foglalkozik, a művészet pedig szubjektív, nem igaz, nem hamis érzések kifejezésével, ábrázolásával foglalkozik. A magánember pedig saját kis praktikus kérdéseiben döntést hoz, mindkét diszciplínát felhasználva: a tudást a világról és mintákat a lehetséges életérzések teréből.

Carnapnál nem marad semmi hely valamilyen miszticizmus, metafizika iránt. Bár tudjuk, hogy családjában a spirituális attitűdre látott mintát, és érzelmileg van olyan, amivel rokonszenvez, de ettől filozófiáját teljesen mentesíteni tudja. Carnap hű önmagához: csak nagy nehezen találunk pár sort a könyveiben az élet értelmének kérdéséről. Íme egy az *Aufbauból* (Carnap 1928):

³ Magyarul „életfilozófia”, de a német elnevezés használatos magyar szövegben is.

„Az »élet talányai« (Lebensrätsel) nem kérdések, hanem a gyakorlati élet szituációi. [...] A rejtvény inkább abban a feladatban áll, hogy az élethelyzettel »elboldoguljunk«, a megrázkódtatást kiheverjük, és talán, hogy a további életet még gyümölcsözővé is tegyük” (CARNAP 1928, 260. §183).

Mennyire hasonlít ez Wittgenstein fentebb idézett mondataihoz! Az *Aufbau* utolsó fejezete szorosan kapcsolódik a *Tractatus*hoz. Olyannyira, hogy utolsó mondata a *Tractatus* utolsó mondatát idézi. Pontosan ugyanarra a konklúzióra jut, mint Wittgenstein. De mennyivel kidolgozottabb apparátus van mögötte!

Mivel Carnap közvetlenül nem sokat foglalkozik a kérdéssel, ahogy fentebb említettem, közelíthetünk az etika felől is. Sajnos ebben a témában sincs igazán részletes műve, de például (CARNAP 1996, 22–25) nagyon röviden összefoglalja Carnap etikai nézeteit. Megkülönböztet leíró, empirikus etikát, és normatív etikát. A normatív etikáról azonban Carnap azt mondja, hogy nincs faktuális vagy teoretikus tartalma, hanem kívánságokat, előírásokat fogalmaz meg félreérthető formában. Ez is megerősíti azt, hogy Carnapnak az értékek nem lehetnek objektív tények, és az életnek nem lehet objektív értelme.

Carnap számára Nietzsche, Heidegger és nyilván a későbbi egzisztencialista filozófusok semmiféle igazságot nem írnak le, hanem kifejezik életérzésüket. Így egyiküknek sem lehet igaza. Hogy néhány példát adjunk, amelyek nem Carnap példái.

Kierkegaard azt mondja, hogy az igazi szenvedély tétlen. Van-e emellett empirikus vagy logikai érve? Van-e megfigyelés, ami ezt alátámasztja? Következik-e ez nyelvi elemzésből? Van-e az „igazi” szónak olyan értelmezése, ami itt világosan alkalmazható lenne? Mit akar jelenteni ez a szó itt? Nyilvánvalóan semmi objektívet, itt arról van szó, hogy Kierkegaard számára az igazi szenvedély tétlen, ő ezt értékeli nagyra, ő ezt idealizálja. Mindez csupán érzés, nem igazság.

Vagy például Nietzsche esetében, a keresztények talán nem érzik az ő életmódjukat ugyanolyan nemesnek, mint Nietzsche az ő nemesi életideálját? Dehogynem, sok esetben igen. És szerencsére, mert mint mondtuk, nem lehet mindenki olyan értelemben nemes, ahogy Nietzsche gondolja, a „szolgákra” is szükség van, és emiatt igencsak szerencsés, ha a „szolga” „nemesnek” érzi magát. Sőt a keresztények nemesérzése semmivel sem hamisabb, mint Nietzsche nemesi életérzése.

Carnap szemszögéből tehát mindegyik egzisztencialista megküzd az élet értelmének életproblémájával, és ad rá egy „választ”, de a „válasz” valójában nem válasz, hanem választás. Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger és Sartre mintája is csupán egy lehetséges út, a választás szubjektív beállítottságtól függ.

Carnap filozófiájára a kontinentálisok közül talán mégis leginkább Sartre-ra hasonlít, akinél a szabadság a legerőteljesebben megjelenik. Carnap számára a szabadság ebben a kérdésben olyan teljes, hogy ezzel szinte nem is foglalkozik. Olyannyira nincs igaz válasz a kérdésre, hogy még a saját életszemléletét sem írja le igazán, ám életrajzírói tudnak róla valamit mondani. Gottfried Gabriel (GABRIEL 2004, 9) például egy roppant idilli leírását adja a fiatal Carnap részvételének egy baloldali, ifjúsági mozgalomban, ami meghatározó volt életszemlélete szempontjából. Élete végéig jellemezte a kirándulások szeretete, a dohány, a drogok, az alkohol és a kávé kerülése, hogy az életet természetes módon élvezhesse. Karl Popper szintén egy elragadó kis történetet mesél el Carnapról és a tiroli Alpokban tett kirándulásairól a *Conjectures and Refutations*ban (POPPER 1963, 342), amikor bevezetést ír a Carnappal vitázó fejezet-

hez. Carnap maga azonban sohasem volt a saját életszemléletének fogadatlan prókátora: filozófiai álláspontjához hűen életszemléletét nem hirdette igazságként, de még filozófiaként sem propagálta.

Carnap tehát nagy lépés az analitikus filozófiában, hiszen Wittgensteinhez képest sokkal jobban kibontott eszköztárat ad nekünk. Ezen eszköztár miatt filozófiája sokkal következetesebb, és végül az egzisztencialista filozófia interpretálásához is egy keretet ad.

SCHLICK

Schlick a logikai pozitivisták közül az a szerző, akinél kivételesen találunk egy egész könyvet az etikáról: *Fragen der Ethik* (SCHLICK 1930), és akinek álláspontját ebből fogjuk rekonstruálni. Rekonstruálni, mert ebben a könyvben sincs az élet értelmének kérdése hangsúlyosan kiemelve. Schlick természetesen bécsi körös filozófusként Carnaphoz nagyon hasonló nézetet képvisel.

Egy fontos tartalmi kiemelés az objektív-szubjektív distinkció explicit hangsúlyozása, ami Wittgensteinnél és Carnapnál csak hallgatólagosan van jelen. Az is nyilvánvaló, hogy az értékek kérdése teljesen a szubjektív tartományban van, és ezért a normatív filozófia szempontjából tárgyalhatatlan. Schlick elutasítja az etika minden olyan részét, amely ennek a szubjektív tartománynak a preskriptív megközelítését jelentené. Ebből pedig az következik, hogy nyilvánvalóan az élet értelmének kérdése számára nem megválaszolható, hiszen az a szubjektív és objektív tartományok közötti kategoriatévesztés (Carnap fogalmával élve) lenne. Schlick számára világos, hogy a szubjektív kérdésekre nem lehet objektív válasz, azaz nem lehet olyan válasz, amelyet egy filozófus leír, és mások számára mint igazságot prezentál. Mindenkinek magának kell megkeresnie a számára megfelelő választ. Ez harmonizál Carnap imént bemutatott nézetével, mely szerint ezekben a kérdésekben az író legfeljebb kifejezhet, hatást gyakorolhat, mintát adhat, de nem válaszolhat meg semmiféle igazságot.

Schlicknél találjuk meg az analitikus filozófiában a leginkább problémamentes, legtisztább elméleti konstrukciót, amely az élet értelmének kérdését eliminálja, és filozófiailag problémamentessé teszi. Ez az a fogalmi szigor, ami Wittgensteinnél hiányzik, és ami emiatt nála némi misztikus maradvány gondot okozott.

NAGEL

Nagel az analitikus filozófiában hasonlít Camus-hoz az egzisztenciális filozófiából, legalábbis a mi szempontunkból. Érdekes módon a leginkább idevonatkozó írása, a „The Absurd” (NAGEL 1971, a továbbiakban „Absurd”) pontosan Camus-t kritizálja, de mint látni fogjuk, nem tud igazán túllépni rajta.

Nagel filozófiájában szintén fontos az objektív és szubjektív tartományok kettőssége. Számára a tudat kérdésében is ez jelent megoldatlan problémát. Nagel egy a szubjektív és objektív tartományokon átívelő gondolkodásmódban lát kiutat, ugyanakkor nem mutat semmiféle lehetőséget erre. Így nála is azt látjuk, hogy megválaszolatlan kérdések maradnak, és ezek gondot jelentenek.

Nagel Camus művét elemezvén az abszurditásról azt mondja, hogy ez a gondolkodás velejárója. Itt tulajdonképpen pont arra gondol, hogy a szubjektív „gondolkodás” és az objektív gondolkodás feszültségéből adódik az abszurditás, amelynek kezelésére csak az iróniát tudja javasolni. Ez pedig egy nem igazán kielégítő konklúzió.

Nagel az „Absurd”-ban még nem nevezi meg az objektív és szubjektív distinkcióját. Objektív helyett „sub specie aeternitatis” nézőpontról beszél, ami egy objektív nézetnek felel meg. Arról beszél, hogy ez az objektív nézőpont feszültségben van a szubjektív nézőponttal. Nevezetesen, hogy az emberek természetesen csak bizonyos szubjektív célokért tudnak élni, de amint erről az objektív nézőpontról kérdeznak rá, akkor probléma van azok igazolásával. Leírja, hogy a célokat más célokkal lehet igazolni, de a célok végtelen regresszusa paradoxonhoz vezet, amelyet csak önigazoló célokkal lehet feloldani. Szubjektív nézőpontból nincs gond, hiszen amikor nem objektíven gondolkodunk erről, akkor vannak önigazoló célok. Csak objektív nézetből tűnik ez fel, és ez Nagelnél az abszurditás oka.

Persze ha ez volna az igazság, akkor el kellene fogadnunk, de Nagel hibája abból adódik, hogy nem veszi a szubjektív és objektív distinkcióját olyan megfelelő szigorúsággal, mint például Schlicknél láttuk. Schlicknél nincs ilyen probléma, a szubjektív kérdésekre nincs igaz válasz, nincs lehetőség velük filozófiailag foglalkozni. Így nincs értelme objektíven rákérdezni a szubjektív célok igazolására. A szubjektív céloknak nincs szükségük igazolásra. Ha akarjuk őket, akkor ez elég indok arra, hogy akarjuk őket.

Schlicknél nincs abszurd. Nagel abszurdítása nem egy tényleges paradoxon, hiszen ha az objektív és a szubjektív distinkcióját komolyan vesszük, akkor a két terület közötti kategóriásértés nem abszurd, hanem egyszerűen gondolkodási hiba. Ha Nagelnek van is valamilyen abszurditásérzése, akkor ez is csupán egy érzés, amit más nem kell, hogy érezzen, és tény, hogy nem is érez mindenki, tehát Nagel problémája sem filozófiai probléma, hanem magánügy, amivel magának kell elboldogulnia (hogy visszaataljunk Carnapra).

FLEW

Flew – Wittgensteinhez hasonlóan – Tolsztoj felől közelíti meg a problémát (FLEW 1984, 164–167). Wittgenstein válaszainak is tudatában van, és az ellen érvel, hogy létezne valamilyen misztikus igazság. Gilbert Ryle-ra hivatkozva megkülönbözteti a „tudni, hogy”-ot és a „tudni hogyan”-t, azaz az elméleti és gyakorlati tudást. Ez a megkülönböztetés hasonlít Schlick és Carnap distinkcióira is, akiről azonban mintha nem lenne tudomása, mert nem hivatkozik rájuk.

Wittgenstein misztikusságra való hivatkozását idézve (FLEW 1984, 165), Flew amellett érvel, hogy szó sincs misztikus igazságról, hanem mind Tolsztoj, mind Wittgenstein tulajdonképpen egy életmódot, életfelfogást, attitűdöt keres. Mindez nagyon is hasonlít Carnap diagnózisára, Flew esetében csak azt kifogásolhatjuk, hogy illetl volna hivatkoznia. A logikai pozitivizmus filozófiájára a későbbi analitikus filozófia sok tézise visszavezethető. Lehet, hogy Flew nem olvasta Carnapot, Schlicket, lehet, hogy elfelejtette, lehet, hogy csak lustaság volt a hivatkozás elmaradása. Az is könnyen meglehet, hogy a logikai pozitivizmus filozófiája az analitikus filozófiában úgy élt tovább közvetett utakon, hogy nehezen lehetne nyomon követni a konkrét útját. Talán Flew sem tudta, honnan származnak ezek a gondolatok.

ANALITIKUS ÖSSZEFOGLALÁS

Nyilvánvaló, hogy amikor Wittgenstein a *Tractatus*-ban kérdésről beszél, akkor mindig objektív kérdésekről van szó, nem szubjektívekről. Wittgenstein nem mondja ki ezt a

distinkciót, de a *Tractatus* csak úgy értelmezhető, ha a „kérdést” mindig „objektív kérdés”-ként értelmezzük, a problémát pedig objektív problémának.

Az analitikus filozófusoknál a különféle distinkciók fontos szerepet kapnak, és az élet értelmének kérdésében többé-kevésbé egy eliminativista megoldást támasztanak alá. Sok későbbi filozófus újra felfedezi ugyanazokat az érveket, anélkül, hogy ismerné a korábbi logikai pozitivistákat, akiknek fogalomkészlete nagyon is alkalmas a kérdés rendezésére.

Időrendben haladva azt láthatjuk, hogy Wittgensteinnél még az okoz problémát, hogy nem elég kiforrott a fogalomkészlete, a filozófiai rendszere. A logikai pozitivisták rendszere már nagyon is alkalmas a kérdés tisztázására, olyannyira, hogy gyorsan le is zárják, és alig foglalkoznak vele. Később ez feledésbe merül, és a későbbi analitikus filozófusok hol szerencsésebben, hol kevésbé szerencsétlenül tudják kezelni a kérdést saját kútfőből. Flew szerencsésebben, Nagel kevésbé.

Az analitikus filozófia, és ezen belül különösebben Carnap rendszere, arra is alkalmas, hogy az egész kontinentális filozófia munkásságát e kérdésben mint a szubjektív problémára adott különféle mintát értelmezzük, és ami ezen túl mutat, azt kategoriasértésnek vehessük. Így érthetővé válik a különféle életfilozófiák változatossága Kierkegaard-tól Sartre-ig.

AZ ANALITIKUS ÉS KONTINENTÁLIS VÁLASZOK ÖSSZEVETÉSE

Carnap tézisé felidézve az egzisztencialisták az életérzésüket fejezik ki. Sokszor maguk is írók. De ha nem, náluk nem sok különbség van író és filozófus között. Az egzisztencialisták filozófiájában sok a közös, de túl sok a különbség, és ez a különbség filozófiai és gyakorlati problémát is okoz a követőinek. Az ember összezavarodna, ha mindet komolyan venné. A filozófiai kérdés, hogy miért van ekkora diverzitás az egzisztencialista életfelfogásokban. A válasz pontosan abban rejlik, hogy nem igazságról van szó. Nem tekinthetjük tehát az egzisztencialista filozófiát egy, az igaz életérzés megtalálása felé vezető diskurzusnak.

Inkább gondolhatjuk, hogy a Carnap által emlegetett „elboldogulás” egy-egy történetét olvashatjuk. És egzisztencializmust olvasgatni is eme „elboldogulás” része lehet. Ha visszatérünk a praktikus kérdésünkhöz, hogy egy, az élet értelmét illetően kérdésekkel küszködő ember hogyan találhat a filozófiában megoldást, akkor az egzisztencializmus inkább a nehezebb, hosszabb út lehet, az analitikus filozófia a hatékonyabb. Mert még az egzisztencialisták analitikus értelmezései is sokkal jobban eligazítanak bennünket, mint az egzisztencialisták maguk. Én magam is őket használtam fel.

Az analitikus filozófia gyorsan lezárja a teoretikus kérdést, és igazi szabadságot tár elénk. Ez sem gyors megoldás, hiszen a gyakorlati problémákat meg kell oldani. Az „elboldogulás” egy része még ezután is hátravan. Továbbra is kell mindenkinek élnie, tapasztalnia, keresnie és döntenie. Ezt a filozófus nem is veheti el az olvasótól. De a teoretikus problémákon ekkor már túl vagyunk. Teoretikus értelemben szilárd alapokról kezdhetjük az „elboldogulást”.

Az olvasó jobban jár az analitikus filozófiával. Az nem fog egy szubjektív kérdésre objektív választ adni neki. Nem tudja megadni a lehetetlent, de nem is csapja be ez ügyben. Viszont tisztázni fogja számára, hogy itt nincs szó igazságról, hanem döntésről, praktikus választásról, érzésekről és életről van szó. Az analitikus filozófia tiszta keretet

ad a laikusnak ahhoz, hogy azon belül már saját felelősségére, szabadon dönthessen. A döntést illetően pedig a filozófus nem is veheti át a felnőtt ember saját szerepét.

Az analitikus filozófia egy olyan keretrendszert ad, amely megóvjaa az olvasót a leginkább kétségbeesett kísérletektől. A keretrendszer hozzásegíthet, hogy a schopenhaueri, dosztojevskiji, camus-i pesszimizmust elkerüljük (ha akarjuk), mivelhogy szilárd tudatában leszünk annak, hogy azok nem az igazság súlyával nehezdednek ránk. Ha ezt a pesszimizmust választjuk, akkor az a mi választásunk, nem pedig az igazság kényszere.

Sok egzisztencialistánál megfigyelhető egy idilli „aranykorba” menekülés. Nietzsche-nél és Heidegger-nél az ókori görögök, Schopenhauer-nél és Hessénél a buddhizmus, Camus-nál a gondolkodás nélküli, tudatlan élet, amely csak érzel, élvez, nem értelmez. Mindezek nem teljesen kielégítő vagy egyenesen irreális utak. Kierkegaard fanatizmusa manapság egészen biztosan irreális.

Az egzisztencializmus ezekben az esetekben legtöbbször zsákutcába kerül, az analitikus filozófia azonban eszközt ad nekünk arra, hogy rájövünk, Dosztojevskij, Schopenhauer, Heidegger és Camus érvelése nem racionális. Így nem a racionalitást kell elvetnünk. Az analitikus filozófiának itt nemcsak igaza van, de hasznos is, már amennyiben a pesszimizmus és neurózis elkerülését haszonnak tekinthetjük.

Láttuk tehát, hogy az élet értelmének kérdésében is megjelenik a kontinentális és az analitikus filozófia között a legfontosabb különbség: az objektív és szubjektív distinkciójának elfogadása, illetve elutasítása. Láttuk, hogy az analitikus filozófusoknál is adódtak problémák az élet értelmét illetően, de ezek mindig eme distinkció megintgásánál jelentkeztek. Az analitikus filozófusok, még ha meg is feledkeznek erről, egy olyan hagyományban dolgoznak, amely hangsúlyt fektet erre. Ez az alapvető distinkció az, amely az analitikus és kontinentális filozófia diszciplináris szétválását eredményezi. Akkor is, ha láttunk bizonyos konvergenciát ebben az egy kérdésben.

Az analitikus filozófiában érdekes módon az objektív és szubjektív megkülönböztetése a logikai pozitivizmusban volt a legtisztább. Ott találjuk a leginkább problémamentes válaszokat. Ironikus módon ez az irányzat azóta kihalt, és az ilyen értékes felismeréseket sajnos nem mentette meg a megfelelő biztonsággal még az analitikus filozófia sem. Itt az ideje, hogy újra feltárjuk őket!

IRODALOM

- BRENDEL Máttyás 2008. Tetten ért szavak: Carnap versus Heidegger. *Világosság* 9–10, 23–36.
- BAGGINI, Julian 1985/2004. *What's It All about? Philosophy and the meaning of life*. London: Granta.
- CARNAP, Rudolf 1928/1998. *Der Logische Aufbau Der Welt*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- CARNAP, Rudolf 1931/1972. A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai analizisén keresztül. In Altrichter Ferenc (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest: Gondolat, 83.
- CARNAP, Rudolf 1996/1993. *Philosophy and Logical Syntax*. Bristol UK: Thoemmes.
- FLEW, Antony 1984. *God, Freedom, and Immortality: A Critical Analysis*. Prometheus.
- LURIE, Yuval 2006. *Tracking the meaning of life: a philosophical journey*. University of Missouri Press.
- NAGEL, Thomas 1971/2000. The Absurd. In Elmer Daniel Klemke (ed.): *The Meaning of Life*. Oxford: Oxford University Press, 176.
- SCHLICK, Moritz 1930/2002. *Fragen der Ethik*. Frankfurt a.m.: Suhrkamp.
- SOLOMON, Robert – SHERMAN, David (eds.) 2003. *Continental Philosophy*. Blackwell Publishing.
- SOLOMON, Robert 1988. *A History of Western Philosophy: 7, Continental Philosophy since 1750, The Rise and Fall of the Self*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- YOUNG, Julian 2003. *The Death of God and The Meaning of Life*. Routledge.
- WITTGENSTEIN, Ludwig 1963. *Logikai-filozófiai értekezés*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Bódig Mátyás


[Vissza a tartalomhoz](#)

A jogelmélet mint gyakorlati filozófia*

VI.

1.

Az 1998-ban megjelent *Jurisprudence as Practical Philosophy* szolgáltatója Postema módszertani tárgyú Hart-kritikájának legteljesebb és legkoncentráltabb kifejtését. Vég-ső következtetéseimhez ez az összefoglalás adja a támpontot. A szöveg már csak azért is érdemel külön tárgyalást, mert tematikája sokban különbözik a korábbi írásokétól, és mert néhány kérdésben Postema álláspontjának további elmozdulását is jelzi.

Az elemzés középpontjában itt Hart módszertani hagyatékának legfontosabb eleme, a jogelmélet *értelmező* társadalomtudományként való felfogása áll. Postema azt igyekszik megmutatni, hogy az, ha a jogelméletet alapvetően interpretív, „hermeneutikus”¹ jellegű vállalkozásként fogjuk fel, a jogelmélet aktuális gyakorlatának eltorzításához vezet. Elfelejteti velünk, hogy a filozófiai jogelmélet elsősorban [is] gyakorlati, és nem elméleti tudomány (lásd POSTEMA 1998, 330). Ha filozófiailag megvilágító módon akarunk számot adni a jog sajátos normativitásáról, akkor el kell fogadnunk, hogy a normativitás problémája a gyakorlati filozófia illetékességébe tartozik. Soha nem fogjuk tisztázni egy értelmező társadalomtudomány keretei között.

Postema szerint Hart „hermeneutikus” jogelméletének hiányosságai alapvetően két nehézségben fejeződnek ki. Az egyik nehézséget az okozza, hogy a normativitás kérdését Hart az úgynevezett „személyes nézőpont” megragadásával tartotta megoldhatónak (POSTEMA 1998, 349), a másikat pedig az, hogy a jogelmélet alapvető feladatát elméleti és nem gyakorlati jellegűnek tartotta (POSTEMA 1998, 349). Postema végkövetkeztetése a lényegét illetően ebben a szövegben is ugyanaz, mint az autonómiatanulmányban, bár a konklúziót itt John Finnis segítségével foglalja össze: „A jog vizsgálatát illetően a teoretikus számára azoknak az összefüggéseknek az ismerete és leírása a legfontosabb, amelyek a teoretikus megítélése szerint gyakorlati nézőpontból fontossá teszik, hogy legyen jogunk” (FINNIS 1982, 16; vö. POSTEMA 1998, 356). A jogelméletnek azért kell gyakorlati filozófiaként megvalósulnia, mert a jogelméleti reflexiónak mindig egy helyzethez kötött, gyakorlati problémából kell kiindulnia (POSTEMA 1998, 345). A jogelméletnek vála-szolnia kell tudni arra a kérdésre, miért fontos, hogy legyen jogunk.²

* A tanulmány a *Világosság* 2010/1 (tavaszi) számában megjelent írás második része.

¹ „Hermeneutikus”-t írok (ráadásul idézőjelben), mert a „hermeneutikait” filozófiatörténeti okokból félrevezetőnek érezném. Arra utalhatna ugyanis, hogy a megközelítésnek van valami köze a hermeneutikai hagyományhoz. Postema és a hermeneutikai hagyomány viszonyáról egyébként lentebb lesz még mondanivalóm. Lásd a VI.6. szakaszt.

² Szeretném megjegyezni, hogy Hart deskriptív metodológiájának tarthatatlansága talán nem csak a Finnis által kidolgozott és Postema által is alkalmazott érvelést követve alapozható meg. Alternatívát jelenthet az, amit Shiner első megfogalmazója nyomán „Payne-problémának” nevez. Eszerint Hart deskriptív jogelmélete szűkségképpen egy inkonzisztens állításhalmaz elfogadásához vezet, a konzisztencia helyreállítása pedig csak a deskriptív keretből való kilépéssel képzelhető el. Lásd SHINER 1992, 65–66.

Mint az már az eddigiekből is kitűnt, Postema törekvése nem az, hogy megsemmisítse a harti jogelméletet. Ez nemcsak azt jelenti, hogy rendre kihangsúlyozza, ebben a jogelméletben vannak fontos pozitív elemek, hanem azt is, hogy Postema elképzelései néhány vonatkozásban továbbra is Hartra épülnek. Amit Postema elfogad a harti elméletből, meghatározó a *Jurisprudence as Practical Philosophy* tematikája szempontjából. a) A jog megértése szempontjából a normativitásnak meghatározó jelentősége van, ezért a jogelméletek értékelésének mércéjévé azt kell tenni, hogy mennyire képesek számot adni a jog sajátos normativitásáról. Éppen ezért a szöveg jócskán belenyúlik a Hart-kritika másik témájába, s voltaképpen arra irányul, hogy kidomborítsa a *The Normativity of Law* Hart-kritikájának módszertani következményeit. Hart sejtette ugyan, hogy a normativitás kérdésének elsődleges jelentősége van, de nem volt képes meggyőzően rámutatni, hogy ennek miért kell így lennie (POSTEMA 1998, 353–354). Ez a hiányosság arra vezethető vissza, hogy Hart nem volt hajlandó elismerni, a normativitás problémáját csak az elméletében háttérbe szorított gyakorlati filozófiai mozzanatok tematizálásával kezelhetné megfelelően. b) Postema abban is követi Hartot, hogy elismeri, a jog meghatározó sajátossága a racionális, önvezérelt cselekvők cselekvéseinek irányításában áll (lásd POSTEMA 1998, 349). A normák révén történő cselekvésszabályozás ott lehetséges, ahol az emberek „indokvezéreltek” (lásd POSTEMA 1998, 344), ezért a normák címzettjei csakis racionális lények lehetnek, akik számára „lehet indokokat szolgáltatni”. A jog megértéséhez azt kell látni, illetve azt kell megvilágítani, hogy a jog hogyan képes indokokat szolgáltatni.³

2.

A megújított Hart-kritikában a hangsúly már nem az autonómiatézis elvetésére esik. A szöveg visszatér a *Coordination and Convention* fő témájához, az elismerési szabály gyakorlati autoritásának megalapozásához. Amint azt a tanulmány első részében láttuk, Hart szerint az elismerési szabály nem tekinthető érvényesnek, csak elfogadottnak (HART 1995a, 128–132). Ezt azzal támasztotta alá, hogy kijelentette: mivel az elismerési szabály szolgáltatja a jogi szabályok érvényességi kritériumait, ugyanezek a kritériumok nem vonatkoztathatók rá (HART 1995a, 130–131). Ez persze nem tekinthető végleges válasznak: nem zárja ki, hogy értelmesen rákérdezzünk az elismerési szabály gyakorlati autoritásának, „gyakorlati erejének” az alapjaira. A kérdés elutasítását igazából az magyarázza, hogy Hart azt gondolta, az elismerési szabály gyakorlati erejére vonatkozó kérdés átvezet bennünket a gyakorlaton belüli perspektívából egy külső perspektívába (HART 1995a, 129). Ez pedig Hart egyik alapvető módszertani feltevését érvénytelenítené, mely szerint a sajátosan jogi megértést csak a belső nézőpont szem előtt tartása teszi lehetővé. Így a jogelméletnek meg kell elégednie annak a ténynek a felmutatásával, hogy az emberek, vagy az emberek egy része, az elismerési szabályhoz egy bizonyos módon viszonyul: kötelezőnek *fogadja el*.

Postema számára azonban ez a magyarázat nem kielégítő. A *Coordination and Convention* még azt igyekezett megmutatni, miért lehet elég, amit Hart ebben a vonatkozásban mond (lásd POSTEMA 1982, 197–198), a *Jurisprudence as Practical Philosophy* viszont azt, miért nem. Az elismerési szabály gyakorlati autoritásának kérdésére nem

³Ez az egyik oka annak, hogy Hart nem fogadta el a kényszerrel való fenyegetést a szabályok normativitásának kiindulópontjaként. Vö. HART 1995a, 78, 111. Arra vonatkozóan, hogy a szabály funkciója bizonyos fajta indokok szolgáltatása, lásd HART 1995a, 72.

adhatnak választ bizonyos viselkedésmintákat illető tények, még akkor sem, ha kiegészítjük őket a cselekvők szándékaira vonatkozó tényekkel. Lehet, hogy ezek a tények funkcionálhatnak indokokként, de csak akkor, ha van magyarázat arra, mi ad nekik olyan gyakorlati erőt, aminek folytán képesek „cselekvést vezetni” (lásd POSTEMA 1998, 337). Harttal szemben jogosan vetődik fel a kérdés (fel is tették sokan), hogy az a tény, hogy valaki valahogyan viselkedik vagy gondolkodik, miért lenne ok arra, hogy elismerjük egy szabály autoritását. Attól, hogy a bírók bizonyos módokon viselkednek, miért kellene elfogadnunk annak a szabálynak az autoritását, amely meghatározza, milyen szabályok minősülnek jogi szabálynak.

A korábbi elemzésekhez képest új elem, hogy Postema Hartnak azt a nézetét veszi célba, hogy az elismerési szabály autoritására vonatkozó kérdés az intern összefüggések extern összefüggésekkel való összekeverésének veszélyét idézi fel (HART 1995a, 131–132). Ezen a ponton tárul fel az összefüggés a deskriptív metodológia felett gyakorolt kritika és a joggal szembeni attitűdök harti elmélete között.

Hart álláspontja úgy is megragadható, hogy azért kell elutasítanunk az elismerési szabály gyakorlati autoritására vonatkozó kérdést, mert a belső nézőpont és külső nézőpont megkülönböztetése eleve a gyakorlaton kívülre, a résztvevő perspektívájának határain túlra helyezi a jog gyakorlati erejére való reflexiót (lásd POSTEMA 1998, 337). A belső nézőpontot elfoglaló cselekvőt részben éppen az definiálja, hogy ő „kétségen kívülre helyeztet” kiindulópontként fogadja el ennek a gyakorlati autoritásnak az érvényesülését. Az elismerési szabály gyakorlati autoritására vagy a külső megfigyelő, vagy az igazolási szempontokat szem előtt tartó „normatív kritikus” tud értelmesen rákérdezni (HART 1995a, 129). Az ő kérdései viszont, a leíró jogelmélet nézőpontjából, egészen egyszerűen nem jogelméleti kérdések (hanem mondjuk politikai filozófiai kérdések). Persze ez az érvelés csak akkor lehet meggyőző, ha a külső és a belső aspektus megkülönböztetése valóban működőképes. Azt rögtön kijelenthetjük, hogy a distinkció nem áll gyanú felett. Erre utal egyebek közt az is, hogy a Hart által irrelevánsnak tartott kérdést Hart követői közül sem MacCormick (lásd például MACCORMICK 1987, 110–113), sem Raz (lásd például RAZ 1994, 211–220) nem tartja irrelevánsnak a jogelmélet számára. Meg kell tehát vizsgálnunk a külső és a belső aspektus harti megkülönböztetését – ettől várhatjuk a deskriptív metodológia további elmélyítését.

Hart szerint a jog megértése csak oly módon lehetséges, hogy leírjuk a jog belső nézőpontját elfoglaló cselekvők reakcióit (cselekvéseit, nyelvi megnyilvánulásait).⁴ Postema ezen a ponton úgy alapozza meg kritikáját, hogy egy jól ismert és bejáratott nehézségre mutat rá: a gyakorlati orientációk pluralitására.⁵ Arról van szó, hogy a jog sokféle résztvevő cselekvő – bíró, kormányzati tisztviselő, ügyvéd, polgár – interakciójának komplex hálózata. A jognak sokféle résztvevője van. Ezért amikor „a belső nézőpontot elfoglaló résztvevő” nézőpontjának leírását jelöljük meg feladatként, valahogy választanunk kell, melyik résztvevő gyakorlati perspektívája adja a vezérfonalat. Az már első pillantásra sem tűnne jó ellenvetésnek ezzel a kihívással szemben, hogy nincs szükség ilyen választásra, mert minden „belső nézőpont” lényegileg egyforma. A résztvevők gyakorlati perspektívája, a gyakorlatban való részvételük különbségei miatt, igen különböző. Van, aki ítél, van, aki ítéletek érvekkel való módosítására tesz kísérletet, van, aki reménykedik, hogy egy bizonyos módon ítélnek felette. Ráadásul ez

⁴ Ez a gondolat a jogelméleti „interpretivizmus” alapeszméje. Az interpretivizmus elemzéseként lásd BODIG 2005.

⁵ Ez a probléma korábban, a gyakorlati orientációk interdependenciájának kérdésénél már felmerült. Lásd az V.2. szakaszt a *Világosság* 2010/1-es számában.

csak az egyik szintje a lehetséges különbségeknek, hiszen az ügyvéd lehet a polgári jogok érvényesítésének elkötelezett híve és cinikus stratégia is, a polgár pedig lehet, egyebek közt, konformista vagy lelkiismeretes anarchista. Nyilvánvaló, hogy az is válhat a gyakorlat résztvevőjévé, az is alakíthatja a gyakorlatot, aki alapvetően ellenzi a gyakorlat fenntartását, illetve aki közönyösen viszonyul annak (autoritás)igényeihez (POSTEMA 1998, 338).

Hogyan lehet eldönteni, hogy melyik résztvevő nézőpontját használja a jogelmélet vezérfonalként? Külső nézőpontból? Ennek az a veszélye, hogy a döntés, mivel nem a gyakorlat szempontjából releváns megértés szempontjaihoz igazodik, irreleváns, illetve inautentikus lesz. Elvégre maga Hart hangsúlyozta, hogy aki lecövekel a külső nézőpontnál, annak a kezéből kicsúszik a normativitás jelensége (HART 1995a, 110). Akkor belső nézőpontból kell dönteni? Ez viszont azzal a veszéllyel jár, hogy körben forog majd az érvelés (POSTEMA 1998, 338): az egyik belső nézőpontból kell majd eldönteni, hogy melyik belső nézőpontból világítható meg a legjobban a gyakorlat. Lehet, hogy Finnis igaza bizonyosodik be ezen a ponton: a leíró elmélet bizonyos pontokon kénytelen felvállalni a döntést a gyakorlati ésszerűség kérdéseiben (FINNIS 1982, 16). A dilemma nem oldható fel az elmélet gyakorlati jellegének felvállalása nélkül, tehát anélkül, hogy az elmélet megalkotója felvállalná: gyakorlati szempontok által motivált döntést hozott arról, kinek a gyakorlati orientációját tekinti elsődlegesnek: az anarchista vagy éppen a jog iránt elkötelezett hivatalos személy gyakorlati perspektíváját.

Fontos leszögezni, hogy a baj, ami itt felsejlik, valójában sokkal komolyabb, mint amilyenek elsőre látszik. Postema szerint nem pusztán arról van szó ugyanis, hogy érezhető némi homályosság annak a nézőpontnak a megalapozásában, amelyet Hart igyekszik elfoglalni a saját elemzésében. Hart ugyanis azzal próbálta leegyszerűsíteni ezt a problémát, hogy bizonyos joggal kapcsolatos attitűdöket a külső nézőponthoz sorolt. Így járt el például Holmes nevezetes „rossz emberével” (HART 1995a, 330), aki csak arra kíváncsi, mit „lehet kihozni a jogból”, vagy az „áldozattal” (HART 1995a, 224), akire a jogi intézmények nincsenek tekintettel, akit kismizmiznek, akinek tehát nincs gyakorlati indoka arra, hogy önként engedelmeskedjen a jognak. Ezeknek a „résztvevőknek” a nézőpontját Hartnál biztosan nem szabad választanunk, ha a jogot normatív társadalmi intézményként szeretnénk megérteni. Ám ha azt nézzük, mi volt a külső nézőpont eredeti leírása, súlyosan félrevezető ezeket a résztvevőket is a külső nézőpont megtestesítőinek nevezni (POSTEMA 1998, 341). A külső nézőpont ugyanis eredetileg a külső megfigyelő elfogulatlan, „elméleti” nézőpontja volt (HART 1995a, 109). A „rossz ember” és az „áldozat” azonban, bár kétségkívül nem elkötelezettek a gyakorlat iránt, semmiképpen sem elfogulatlanul vagy elméleti nézőpontból közelítenek hozzá (POSTEMA 1998, 340–341); perspektívájuk nagyon is gyakorlati: „indokvezérelt” (POSTEMA 1998, 340).

Ha viszont ez így van, akkor egyrészt zavarossá válik a külső és a belső nézőpont megkülönböztetése – az egyik nem lesz egyértelműen elfogulatlan és elméleti a másikkal szemben, amely elkötelezett, „indokvezérelt” és gyakorlati –, másrészt baj lesz Holmes és a klasszikus pozitivisták bírálatával (POSTEMA 1998, 341). Őket ugyanis Hart az úgynevezett „előrejelző értelmezéssel” hozta összefüggésbe, és azért kárhoztatta őket, mert az „extrém külső nézőpontot” foglalták el (HART 1995a, 102–110, 334). Ám ha ezen azt értette, hogy nincsenek tekintettel a cselekvőket vezető indokokra, amelyek pedig a normativitás megértése szempontjából kulcsfontosságúak, akkor ebben nem volt igaza, álláspontja pedig a külső nézőpont félrevezető ábrázolásán alapult. Ez azért érinti súlyosan Hartot, mert *A jog fogalma* koncepciója nagyon sok tekintetben azon a meggyőző-

désen alapul, hogy a jogelméleti gondolkodás két fontos változatával, a klasszikus (imperatív) pozitívizmussal és a jogi realizmussal szemben már a módszertani kiindulópont felvázolásakor fölénybe kerülhet a leíró elmélet általa képviselt formája.

Postema számára azonban nem ez az igazán fontos összefüggés itt. A külső nézőpont ábrázolásának zavaraiából ő arra a következtetésre jut, hogy Hart tévedett, amikor azt gondolta, alapvetően módszertani ellentét áll fenn közöttük és az általa bírált jogelméleti koncepciók között. Az ellentétnek igazából gyakorlati filozófiai, illetve ebből adódóan tartalmi jogelméleti eredete van (POSTEMA 1998, 341),⁶ tehát nem a „helyesen értett” leíró jogelmélet áll itt szemben más koncepciókkal. Vagy másképpen fogalmazva: ami Hartot szembefordítja a klasszikus pozitívizmussal és a realizmussal, az nem lehet pusztán a jogelmélet leíró funkciójának tisztázása.

Vajon ez az érv befejezetté teszi a deskriptív metodológia kritikájának építményét Postemánál? Mint fentebb láttuk, a *Law's Autonomy* érvelése nem volt képes kizárni a lehetőséget, hogy egy makacs leíró elmélet a gyakorlati filozófiai tartalmakat reflexív módon semlegesíti; mintegy tudatosan elhatárolja magát a gyakorlati filozófiai konnotációktól. Azt hiszem, a *Jurisprudence as Practical Philosophy* érvelése ebben a vonatkozásban hatékonyabb. Meggyőzően mutat rá, hogy a jogelmélet nem semlegesítheti annak a döntésnek a gyakorlati implikációit, amely kiválasztja a leírás tárgyát képező gyakorlati orientációt. Ez a döntés ugyanis nem a tárgyból eredő tartalmi ösztönzésen alapul, hanem az elmélet megalkotójának saját értékválasztásán. Ezért nincs elvi alapunk azt mondani, hogy a jog leírása az anarchista nézőpontjából kevésbé adekvát vagy informatív, mint az elkötelezett hivatalos személy nézőpontjából. Ám még ha az is lenne, ezt csak a deskriptív metodológiából kilépve, a gyakorlati orientációk „értékelésével” lehetne eldönteni. A jogelméleti leírás minden esetben egy gyakorlati orientáció határai között mozog. A joggal kapcsolatos gyakorlati orientációknak pedig mindig van a politikai moralitás terminusaiban kifejezhető tartalmuk. Ez a politikai moralitás a leírás tárgyának meghatározásakor a jogelmélet konstitutív mozzanatává válik.

Ez talán elegendő a Harttal szembeni kritika céljaira, de hiba lenne, ha nem számolnánk egy további ellenvetéssel. Nem lehet, hogy amit Postema sugall, az mégis meghagyja egy bizonyos leíró alapállás lehetőségét? Egy olyan alapállását, amely tudatosítja a gyakorlati orientációk közötti választás súlyát, ezért távolságtartó módon viszonyul a választáshoz. Olyan elméleti leírást produkál, amelynek mintegy *hipotetikus* szerkezete van: „Ha elkötelezett vagy, előtted így és így jelenik meg a jog”; „ha cinikus stratégia vagy, előtted így és így jelenik meg a jog.” Mindeközben nem tekinti egyik gyakorlati orientációt sem elsődlegesnek vagy analitikai szempontból kivétezettnak.

Azt gondolom, hogy ezzel a „hipotetikus kifejtést preferáló” megközelítéssel szemben csak arra van szükség, hogy visszaváltsunk arra az érvelésre, amit a *Law's Autonomy* már korábban felvonultatott, és kombinálnunk kell a perspektívák közötti választás gyakorlati filozófiai jellegére vonatkozó érvet a terminológiai döntések gyakorlati filozófiai jellegére vonatkozó érveléssel. Arra kell rámutatnunk, hogy egy ilyen „hipotetikus szerkezetű” elméletnek is lesz egy sajátos terminológiai készlete, amely aligha függetleníthető a gyakorlati filozófiai konnotációktól. És ez egy ponton biztosan megtöri majd a deskriptív metodológia melletti elkötelezettséget. Annak ugyanis, hogy egyáltalán mit minősítünk egy bizonyos gyakorlati orientációnak, a résztvevői attitűdök egyik jellegzetes megnyilvánulásának, nincs semlegesesen megállapítható mércéje. Különböző szempontokat

⁶ „A jogelméletek közötti vitákat nem módszertani, hanem szubsztantív kérdések döntik el, amelyek a jogot megalapozó indokok természetével kapcsolatosak” (POSTEMA 1998, 350).

követve egyaránt igazoltan állíthatjuk, hogy négy, öt, tíz vagy éppen megszámlálhatatlanul sok olyan gyakorlati orientáció van, amelyből a jog szignifikánsan különböző leírásait állíthatja elő a jogelméleti elemzés. És ezek az igazolások mindenképpen olyan terminológiai döntéseket implicálnak, amelyek nem határolhatóak el a gyakorlati filozófiai reflexió területétől. A hipotetikus szerkezetű leíró elmélet ezért nem valós alternatíva – terminológiájának gyakorlati filozófiai eredetű sajátosságai meghatározzák például azt, mit vesz észre gyakorlati orientációként, a leírás tárgyaként.⁷

A legerősebb érvelést tehát annak a két érvelésnek a kombinálása teszi lehetővé, amit a *Law's Autonomy* és a *Jurisprudence as Practical Philosophy* kínál: a gyakorlati orientációk közötti választás módszertani jelentőségének felmutatása, összekapcsolva a terminológiai választások gyakorlati implikációinak kiemelésével. Postema azonban, különös módon, nem jut el a két érvelés kombinálásához. Bár a jogelmélet gyakorlati filozófiai jellegének megalapozását lehetővé teszi, nem kapcsolja össze a mozzanatok, és így mindkét érvelése kiszolgáltatott marad a deskriptív metodológia melletti érvelés egy-egy változatával szemben. A korábbi verzió azzal a változattal szemben, amely el akarja határolni magát a terminológiai döntésekben rejlő gyakorlati implikációktól, a későbbi pedig azzal a változattal szemben, amely a gyakorlatorientációk közötti választást nem szeretné felvállalni.

3.

Feltevésém szerint Postemánál azért marad el a deskriptív metodológia elleni leghatásosabb érvelés kifejtése, mert a kilencvenes években egyre inkább az a probléma foglalkoztatja, hogyan függenek össze Hart tévedései interpretivizmusával. Vezérmotívumnak egyre inkább Hart „hermeneutikus” jogelméletének elvetése látszik. Postema arra jut, hogy valójában az interpretivizmus áll a gyakorlati filozófiai metodológia elfogadásának útjában. Éppen ezért az válik az egyik központi törekvésévé, hogy a teoretikus szempontból releváns nézőpontok egy új tipológiáját állítsa elő. Ennek a tipológiának a segítségével próbál rámutatni egy olyan jogelméleti módszertani konstrukcióra, amely úgy nyújtja a jog megértésének vezérfonalát, hogy túllép az interpretivizmuson.

Mint az előző szakaszban láttuk, Postema alapjaiban kérdőjelezte meg a külső és a belső nézőpont harti megkülönböztetését. Az általa elfogadható jogelméleti módszertani konstrukcióhoz a megkülönböztetés kiigazításával lát hozzá. Azt állítja, hogy a Hart által alkalmazott distinkció felszíne alatt valójában két megkülönböztetés húzódik meg, amelyek átfedést mutatnak ugyan, de nem vágnak egybe. Az egyik a *személyes* és a *logikai* nézőpont közötti megkülönböztetés (POSTEMA 1998, 342). A személyes nézőpont mindig konkrét személyek saját motívumait, gondolatait juttatja kifejezésre; ezt fejezik ki az „ahogy én látom” típusú mondatok. A személyes nézőpont nem tekinthető azonban pusztán „privát” perspektívának, mert nem marad hozzáférhetetlen mások számára. (Például az emberek beleképzelhetik magukat egymás helyzetébe.) A logikai nézőpont ezzel szemben személy szerint nem tartozik senkihez sem, mert valamilyen tárgy felfogásának, illetve elgondolásának a módját jelenti, amire (személyes perspektívájától jobbra függetlenül) bárki képes lehet, aki a szükséges ismeretekkel rendelkezik. A logikai pers-

⁷A hipotetikus szerkezetű leíró elmélettel szemben egy ennél egyszerűbb ellenvetés is megfogalmazható, amely arra épül, hogy egy ilyen elméletnek olyan drasztikusan leszűkülne a magyarázóereje, hogy aligha maradna versenyképes a jog elméleti magyarázataként. Máshol érintettem ennek a kritikának a lehetőségét. Lásd BÓDIG 2004, 115–116.

pektívákat Postema a gondolkodás vagy a deliberáció „régiónak” tekinti, amiket propozíciók, teorémák, kérdések készletével lehet jellemezni (POSTEMA 1998, 342).

A logikai nézőpont elfoglalása abban áll, hogy az ember egy meghatározott diszkurzív keretbe illeszti a gondolkodását vagy az érvelését; egy meghatározott, mások rendelkezésére is álló terminológiai készletre támaszkodva közelít meg egy kérdést; mondjuk „jogászai módon” fejezi ki magát. Fontos látni, hogy egy logikai perspektívát elfoglalhatunk több személyes perspektíva háttere előtt is. Jogászai módon fejezheti ki magát az is, aki erősen hisz a jog autoritásában, de az is, aki csak azt gondolja, egy adott helyzetben éppen erre van szükség (például ez kell egy vizsga sikeres teljesítéséhez).

Postema másik disztinkciója a gondolkodás *elméleti és gyakorlati változata* között tesz különbséget (POSTEMA 1998, 342). Az „elméleti” vizsgálódás központi kérdése az, hogy „mi van?”, „mi a helyzet?”, pontosabban annak felfedezésére, tisztázására, megértésére törekszik, ami van. A „gyakorlati” vizsgálódás ezzel szemben annak felfedezésére, meghatározására, eldöntésére törekszik, hogy „mit tegyek?”, „hogyan döntsek?”, „hogyan oldjam meg”.⁸

Nos, Hart ábrázolási módja arra utal, hogy a belső nézőpontot személyes perspektívaként fogta fel. Minden bizonnyal abból indult ki, hogy a gyakorlati döntés, vita, gondolkodás szükségképpen a személyes perspektívához kapcsolódik. Nem számolt azzal, hogy a gyakorlati kérdéseket személytelenül, azaz logikai perspektívából is fel lehet vetni (POSTEMA 1998, 343). Így szem elől tévesztett egy fontos különbséget; a személyes perspektívából felvetett gyakorlati kérdések attitűdökre, válaszokra, meggyőződésekre, elhatározásokra, elkötelezettségekre stb. vonatkoznak, míg a logikai perspektívából felvetett kérdések problémákra, koncepciókra, normákra, indokokra, érvekre. Éppen ezért az, ahogy ő ábrázolja a belső nézőpontot, nem tudja igazán kezelni az ilyesféle kérdések struktúráját: „Mit követel ebben az esetben a jog, tekintet nélkül arra, én magam tisztelem-e?” (POSTEMA 1998, 344).

Postema szerint ez a felismerés elvezet bennünket Hart egyik fontos tételének cáfolatához. Mint láttuk, Hart szükségesnek tartotta, hogy a jogelmélet, sajátos teoretikus perspektívájának megalapozásakor, igazodjon egy bizonyos gyakorlati orientációhoz; Hart esetében az elkötelezett hivatalos személy „belső” nézőpontjához. Ennek a nézőpontnak analitikai elsőbbsége van. Ám Postema szerint erre valójában nincsen szükség. A jogelmélet számára irányadó gyakorlati perspektívájának nem kell azonosnak lennie sem a bíró, sem az ügyvéd, sem az állampolgár személyes nézőpontjával. A Hart által felvetett döntési probléma nem megkerülhetetlen – „bár természetesen azok a gyakorlati kérdések, amelyekkel a bírók, az ügyvédek, az állampolgárok a jog területén szembesülnek, érdekes és fontos vonatkozásokban különbözhetnek” (POSTEMA 1998, 344).

Úgy tűnik, Hart azt gondolta, mivel a jog természetét tisztázó vizsgálódás csakis személytelen lehet, és mivel a gyakorlati vizsgálódás és a személyes perspektíva között belső összefüggés van, a jog természetét tisztázó vizsgálódás csakis elméleti lehet. A teoretikusnak muszáj ugyan számolnia a résztvevők személyes nézőpontjával, mert az ő gyakorlati döntéseik kulcsa ebben rejlik, de ki kell kapcsolnia a saját személyes nézőpontját, hogy a vizsgált társadalmi gyakorlatot értse meg, ne a vele kapcsolatos saját vélekedéseit. A jogelmélet módszertani alaphelyzetét ez a kettős követelmény határozza meg: a személyes nézőpontot a résztvevők vonatkozásában a középpontba kell állítani, a teoretikus vonatkozásában viszont a lehető legnagyobb mértékben háttérbe kell

⁸A kérdések formájának nincs minden esetben meghatározó jelentősége. A „mi az igazságosság?” kérdés attól még gyakorlati kérdés marad, hogy az elméleti kérdések formáját vette fel. Lásd POSTEMA 1998, 342.

szorítani. Ebben az értelemben mondja Hart, hogy az elemző a résztvevők nézőpontjával csak mint lejegyzendő tényekkel számol, illetve hogy ő maga nem értékkel, bár értékeléseket ír le.

Postema végkövetkeztetései szempontjából fontos, hogy a gyakorlati és az elméleti vizsgálódás közötti megkülönböztetés tovább finomítható, ha a „gyakorlati” terrénumban belül megkülönböztetjük az *ideális* és a *gyakorlatorientált* megközelítéseket (POSTEMA 1998, 344). Egy gyakorlati perspektívát orientálhatnak ideális kérdések és nem ideális helyzetekre vonatkozó gyakorlati kérdések is. Ebben az értelemben például ideális kérdéseket tematizálnak a normatív demokraciáelméletek vagy az igazságosságelméletek, amennyiben azokra a társadalmi intézményekre kérdeznek rá, amelyeket a legjobb lenne bevezetni, és amelyek bevezetésére jó okunk van törekedni (POSTEMA 1998, 344). (Ennek a gyakorlati perspektívának a példája Rawls fő műve, *Az igazságosság elmélete* [RAWLS 1997, 21–78].) A nem ideális gyakorlati perspektívák kétféleképpen térhetnek el az ideálisaktól: lehetnek *gyakorlatorientáltak* vagy *átmenetiek* (POSTEMA 1998, 344). Az átmeneti perspektívák arra vonatkoznak, mit tegyünk, hogy közelebb hozzuk intézményeinket a megfogalmazott ideálokhoz. Ezzel szemben a gyakorlatorientált vizsgálódások már funkcionáló intézményekkel kapcsolatos gyakorlati kérdéseket tárgyalnak, tehát nem arra vonatkoznak, mit tegyünk a gyakorlattal, hanem arra, hogy mit tegyünk bizonyos esetekben a gyakorlat keretében (POSTEMA 1998, 345).

Amire Postemának szüksége van Hart-kritikájához, az a *gyakorlatorientált gyakorlati perspektíva* lehetősége. Ez nem személyes, hanem logikai nézőpont: nem attitűdöket juttat kifejezésre, hanem egy „logikai teret” definiál. Ezt a logikai teret nem a résztvevők meggyőződésai, attitűdjei, elkötelezettségei határozzák meg, hanem a gyakorlat inherens sajátosságai. A gyakorlat formájára vonatkozó kérdés ebben a logikai térben „szituált” (egy konkrét gyakorlatra vonatkozó) gyakorlati kérdésként vetődik fel – nem elméleti problémaként, nem is egy ideális-gyakorlati vizsgálódás tárgyaként (POSTEMA 1998, 345). Olyan szituált gyakorlati kérdésekre kell gondolnunk, mint például „mi a jog értelme, és a létező gyakorlatok hogyan szolgálják ezt az értelmet?”.

Postema interpretívizmuskritikájának kulcsa a logikai perspektíva lehetőségének felmutatása. Ez ugyanis szerinte nem igényel interpretív megközelítést, mégis képes a gyakorlat elméleti tisztásának hátterét megadni. A kérdés csak az, hogy a logikai perspektíva felmutatása valóban képes-e kiváltani az interpretív megközelítést, képes-e fölöslegessé tenni, de legalábbis másodlagos jelentőségűvé degradálni a résztvevői attitűdök interpretív elemzését.

Maga Postema is látja, a kérdés tisztázása azért ütközik nehézségekbe, mert a gyakorlat nem absztrakt entitás, hanem konkrét, a résztvevőkhöz tartozó és az ő cselekvéseik révén formálódó társadalmi jelenség (lásd POSTEMA 1998, 345). Ezért nincs általános érvényű elméleti válasz arra a kérdésre, vajon a résztvevők meggyőződésai milyen mértékben relevánsak a gyakorlat megértése szempontjából. Ám ebből nem következik, hogy a gyakorlatot adekvát módon megérthetjük a résztvevők személyes attitűdjeinek feltérképezésével, ahogyan Hart remélte. Hart megközelítésmódja ugyanis elmos egy analitikai szempontból fontos különbségtevést. Az ugyan igaz, hogy amikor meg akarunk ismerni egy társadalmi gyakorlatot, általában a résztvevők-nél kell érdeklődnünk. Ritka az, hogy egy gyakorlatot nem a résztvevők értethetnek meg velünk a legjobban. Még akkor is, ha nem elképzelhetetlen, hogy a gyakorlatnak legyenek olyan vonásai, amelyek a résztvevők előtt rejtve maradnak. Azonban a jogelmélet a *gyakorlatra* kíváncsi, nem pedig a résztvevők gyakorlatra vonatkozó *véleke-*

déseire (vö. POSTEMA 1998, 351, 355–356). Ez utóbbi ugyanis egy másik kérdés, a rá adott válasz nem a gyakorlatot érteti meg velünk, hanem a résztvevőket a gyakorlatban, és csak ezen keresztül, közvetve a gyakorlatot. Hart az előbbi kérdést az utóbbival cserélte fel, és ezzel elkövette az „interpretivista tévedést”.

4.

De vajon tényleg elég ennyi az interpretivizmus elvetéséhez? Érdemes még egy pillantást vetni azokra az indokokra, amelyek miatt Hart a résztvevői attitűdöket (személyes perspektívákat) állította a középpontba. Az angol jogfilozófus szerint a jogelmélet eredményességének mércéje az, számot tud-e adni a normativitás jelenségéről, márpedig erre csak a belső nézőpontot tekintetbe vevő elméletek lehetnek képesek. Postema ezen a ponton a következőképpen értelmezi Hartot: a) A gyakorlat normativitása abban áll, hogy képes indokokat szolgáltatni a cselekvőknek. b) Indokokat azonban csak úgy lehet szolgáltatni, ha az emberek képesek azokat felfogni (POSTEMA 1998, 353), ezért a jogelméleti magyarázatban elsőbbséget kell adni az elkötelezett résztvevők attitűdjeinek. Láttatni kell, „miként látja a csoport a saját viselkedését” (HART 1995a, 110).

Itt tárul fel Hart sajátos *interpretivizmusának* alapja. A jogelméletnek azért kell értelmező jellegűnek lennie, mert a normativitást kell megvilágítania: a normativitás titka a résztvevői attitűdökben rejlik, amelyekhez csak a leíró értelmezés férhet hozzá. A leíró értelmezés horizontján a gyakorlat komplex társadalmi tényként jelenik meg az elemző számára (POSTEMA 1998, 331). A „megértő jogelmélet” arról a tényről számol be, hogy a belső nézőpontot elfoglaló résztvevők jellemzően bizonyos meggyőződésekhez tartják magukat, egy bizonyos módon ítélnék meg, illetve értékelnek helyzeteket, magatartásokat, követelményeket. Az elmélet feladata azonban nem az, hogy sűrű leírást adjon magukról a meggyőződésekről, és aztán elégedjen is meg ennyivel: a meggyőződések olyan adatokká kell alakítania, amelyekből a gyakorlatot tudja tisztázni és magyarázni (POSTEMA 1998, 332). Ezért végső soron a fogalmi, illetve nyelvi analízist tekinti feladatának, amely egyfajta leíró szociológia szolgálatában áll.⁹

Postema azonban felveti a kérdést, hogy ha még el is fogadnánk, hogy a jogi szabály azért lehet normatív jelenség, mert van belső aspektusa, miért következne ebből, hogy az egyetlen helyes megközelítés az attitűdök értelmezése. Hart megközelítése még első pillantásra is csak azért tűnik meggyőzőnek, mert csak a legdurvább behaviorista metodológiákat vette fontolóra alternatívaként, amikor elvetette a külső leírás relevanciáját. Nem nézett szembe az olyan, kifinomultabb szociológiai megközelítésekkel, amelyek számolnak ugyan a résztvevők attitűdjeivel, de nem azokat állítják a középpontba. Postema szerint ilyen lehet például Weber, Marx vagy Parsons metodológiája (POSTEMA 1998, 353–354). Postema felveti, hogy amennyiben a Hart által elvetett külső leírás nem segít, bizonyos pszichológiai vonások (beállítódások) leírása miért segítene (POSTEMA 1998, 354).

Ez a kérdés így persze valamelyest pontatlan, mert Hart nyelvileg leképezett attitűdöket elemzett, nem pszichológiai diszpozíciókat, jogelméleti szempontból a nyelvben leképezett attitűdök és a pszichológiai diszpozíciók kapcsolatát esetlegesnek és irrelevánsnak tartotta. Sőt kifejezetten bírálta a normativitás pszichologizáló magyarázatait (HART 1995a, 73). Ez a pontatlanság azonban nem csökkenti a Postema által

⁹„A fogalmak elemzése iránti érdeklődésem ellenére a könyv a leíró szociológia körébe tartozó tanulmánynak is tekinthető, hiszen téves az a feltevés, hogy a szavak jelentésének vizsgálata csupán magukat a szavakat világlítja meg” (HART 1995a, 9).

felvetett kérdés jelentőségét, mert miért is lenne elegendő a normativitás tisztázásához meghatározott normatív nyelvi aktusok és a hozzájuk kapcsolódó jellegzetes attitűdök kiemelése és elemzése.

Az érv, mely szerint a résztvevői attitűdök konstituálják a gyakorlatot, Postema szerint nem meggyőző. Még akkor sem, ha ő is elismeri, hogy a jog társadalmi gyakorlatként csak akkor létezhet, ha gyakorolják egy közösségben, és hogy csak akkor érthetjük meg teljesen a jogot, ha meg tudjuk magyarázni, hogyan illeszkedhet a résztvevők gyakorlati okoskodásaihoz. Ez azonban előfeltételezi és nem helyettesíti a normákról mint speciális indokokról szóló gyakorlati filozófiát (POSTEMA 1998, 356). A normativitás helyes jogelméleti magyarázata nem abból indul ki, hogy bizonyos attitűdök leírásából kell körvonalaznia a gyakorlat elemeit, hanem abból, hogy először is feltesz egy gyakorlati filozófiai kérdést: „Minek köszönhetően érvényesíthető a gyakorlatnak az az igénye, hogy cselekvési indokokat szolgáltatson?” (POSTEMA 1998, 356). Az attitűdök gyakorlatot konstituáló szerepe csak az erre a kérdésre adott válasz fényében tisztázható. Itt válik a legjobban láthatóvá Postemának a jogelmélet gyakorlati filozófiai jellegével kapcsolatos elgondolása, valamint az, mi indította az interpretivizmus kritikájára.

5.

Ezen a ponton érdemes magát Postemát is kritikai vizsgálat alá vonni. Mivel én magam is a jogelméleti interpretivizmus híve vagyok, nehéz elfogadnom azt, ahogy Postema megkérdőjelezi az attitűdökre való utalás alapvető jelentőségét a jogi normativitás magyarázatában. Azt állítja, hogy a normativitás magyarázatának keretei között a résztvevők attitűdjeire vonatkozó kérdést nem kell, és első megközelítésben talán nem is szabad feltenni (POSTEMA 1998, 343). A külső és a belső nézőpont megkülönböztetése azonban nem *annyira* problematikus és nem *annyira* félrevezető, mint amilyenek Postema feltünteti. A logikai perspektíva lehetőségének felmutatása pedig nem alkalmas a résztvevői attitűdök elemzésén alapuló interpretivizmus megrendítésére.

Ha Hartnak nincs is, szerintem Raznak van jó válasza arra, ha a külső leírás nem, bizonyos kommunikatív beállítódások leírása miért segít a normativitás magyarázatában. Azért, mert valami attól válhat cselekvési indokká, *amit hisznek róla* (RAZ 1990, 170). A cselekvést emberek hajtják végre, következésképpen az lehet releváns az ő cselekvési motívumaik tekintetében, ami *őket* befolyásolja. Ezért vallja azt Raz, hogy a normativitás „meggyőződésalapú” magyarázatai közelebb járnak az igazsághoz, mint bármilyen más magyarázat. Raz maga is beleütközött abba a nehézségbe, hogy a normativitás magyarázata nem merülhet ki pusztán bizonyos személyes perspektívák tisztázásában. Ennyiben tehát ő maga is túllépett Harton. „A jog leírásakor a normatív nyelvezetet olyan emberek is használhatják, akik a világ másik oldalán, vagy több ezer évvel az után a korszak után élnek, amelyben a jogrendszer hatályban volt” (RAZ 1990, 170–171). A normativitás magyarázatának számat kell adnia erről a lehetőségről. Raz megoldása abban áll, hogy alkalmaz egy alapvető megkülönböztetést a normativitást kifejezésre juttató állítások két fajtája között (RAZ 1990, 171–172). Az egyik csoportot azok az állítások alkotják, amelyek a „jogi nézőpont” elfoglalását tanúsítják: kifejezik a hitet, hogy a jog érvényes, illetve hogy az emberek érvényes cselekvési indokok forrásának tartják. A másik csoportba ezzel szemben azok az állítások tartoznak, amelyek más emberek normákkal kapcsolatos meggyőződéseire és attitűdjeire utalnak. Arra vannak tekintettel, amit más emberek tartanak érvényes cselekvési indoknak. A különbség tehát nagy-

járól a következő két állítás eltéréseivel érzékeltethető: „nem szabad megtenned ezt és ezt, mert a törvény tiltja, és a törvényt tisztelni kell!”, illetve „nem szabad megtenned ezt és ezt, mert a törvény tiltja, és így a bíró a terhedre fogja róni!”.

Magam is egyetértek azzal, hogy a normativitás minden magyarázata, amely figyelmen kívül hagyja ezt az alapvető különbséget, kudarcra van ítélve. A normatív nyelvhasználat elméleti tisztázása nem indulhat ki abból, hogy mindenki a jogi nézőpontot foglalja el (mindenki ideális jogkövető), mert ez egyszerűen túl sok kézenfekvő tényt hagyyna figyelmen kívül. Holmes „rossz embere”, a cinikus stratégia, aki a jogra csak úgy van tekintettel, mint ami a hivatalos személyek várható reakcióit teszi megjósolhatóvá, valóban létezik, és alkalmanként maga is beszéli a „normák nyelvét”; ha máshol nem, hát a bíróságon. Ám a jog normativitását kizárólag a „rossz ember” nézőpontjából sem lehet megfelelően tisztázni, hiszen ez a nézőpont előfeltételezi, hogy vannak emberek, akik a jogi szabályokat érvényes cselekvési indokoknak tekintik. Ha ez nem lenne így, a „rossz embernek” egyáltalán nem kellene tekintettel lennie a jogra.

Raz leszögezi, hogy nagy hiba lenne azt gondolni, a normatív állításoknak csak ez a két fajtája létezik (RAZ 1990, 172). Inkább arról van szó, hogy ennek a kettőnek az eltérése a legfontosabb a normativitás magyarázata szempontjából. Ennek a felismerésnek köszönhető, hogy Raz megközelítése ezen a ponton fölényben van Harttal és Postemával szemben is. A kétféle normatív állítás különbsége részben megfeleltethető a belső és a külső nézőpont harti distinkciójának, és a személyes és logikai perspektíva Postema által ajánlott elválasztásának is. Ám valójában mindkettőnél gazdagabb analitikai implikációkban. Harttal szemben azért van lépéselőnyben, mert nem próbálja olyan analitikai kategóriákként kezelni a két állítástípust, amelyekbe minden normatív jelenségekre vonatkozó állítás besorolható.¹⁰ Postemával szemben viszont azért, mert rámutat, hogy ezek a perspektívák bizonyos értelemben egymásra épülnek.

Azt hiszem, ez a személyes és a logikai perspektívával sincsen másként. Az igaz, hogy a gyakorlatról nem lehet számot adni pusztán személyes perspektívák leírásával. Egyebek közt azért, mert nem csak a személyes perspektívák gyakorlatiak. Ám a gyakorlat nem létezhet anélkül, hogy lennének olyanok, akiknek a személyes perspektívája szempontjából konstitutívna bizonyulna. Ezt Hart helyesen látta.¹¹ Ezt az összefüggést Postema sem tagadhatja. Ez tükröződik abban, hogy elismeri, nincs elvont elméleti válasz arra a kérdésre, pontosan mennyire relevánsak a résztvevők meggyőződése a gyakorlat szempontjából (POSTEMA 1998, 349).

Postema talán azt akarja mondani, az attitűdök leírása csak az általa jelzett gyakorlati kérdés exponálása után, illetve arra tekintettel nyer értelmet. És ebben bizonyos értelemben igaza is van. A résztvevői attitűdök leírása csak akkor releváns, ha már tudjuk, mit jelent, hogy bizonyos gyakorlatokban az adott attitűdök szerepet játszhatnak. Ám persze Hart is értelmezhető úgy, hogy az efféle igazságokkal összhangban legyenek az állításai. Amikor azt mondta, a gyakorlatnak előfeltétele, hogy legyenek résztvevők, akik elfoglalják a belső nézőpontot (mint saját személyes nézőpontjukat), ennek nem kell azt jelentenie, hogy csak a személyes nézőpont gyakorlati. Azt is jelentheti, hogy vannak olyan gyakorlatok, amelyek a belső nézőpontot elfoglaló résztvevők nélkül egyáltalán nem létezhetnek. Persze Hart kevésbé lenne félreérthető, illetve könnyebben lehetne egy filozófiailag korrekt magyarázatot tulajdonítani neki, ha tényleg kimondta

¹⁰ Magam is amellet érveltem korábban, hogy Hart kategorizálása ebben a tekintetben gyakran félrevezető. Lásd BÓDIG 2000, 20–21.

¹¹ Ebben a tekintetben ugyancsak kitarok korábbi álláspontom mellett. Lásd BÓDIG 2000, 20.

volna, hogy vannak másfajta, fogalmilag ugyancsak konstitutív gyakorlati viszonyulások is, mint amit az általa megjelölt belső nézőpont kínál. És persze ha nem lenne vétkes a teoretikus pozíciójában rejlő gyakorlati implikációk eltagadásában.

Postema ragaszkodik ahhoz, hogy a résztvevők attitűdjére vonatkozó kérdést nem kell, első megközelítésben pedig talán nem is szabad feltenni a társadalmi gyakorlatok fogalmi tisztázása során. Ám ez valójában tévedés. Postema tézisének csak annyi alapja van, hogy pusztán a személyes perspektívák leírása nem ragadhat meg semmilyen gyakorlatot. Ahhoz ugyanis, hogy bárki személyes perspektívája konstitutív lehessen egy társadalmi gyakorlat szempontjából, előfeltételeznünk kell a társadalmi gyakorlat fogalmi lehetőségét a közösség életformájában, illetve nyelvében. A személyes attitűdök önmagukban nem alapozhatják meg ezt a fogalmi lehetőséget: senki sincs abban a helyzetben, hogy egy bizonyos személyes perspektíva kialakításával társadalmi gyakorlatot hozzon létre. Mindenekelőtt ezért kell fenntartanunk az elvi különbségtéves lehetőségét a gyakorlatra vonatkozó kérdések és a résztvevők gyakorlathoz való viszonyát érintő kérdések között.

Kétségtelen, hogy Hart hibázott, amikor ezt a distinkciót nem jelezte, nem érvényesítette explicit módon. Néhol egyébként ő maga is azt a képzetet kelti, hogy nem elég, ha néhány ember kialakítja a megfelelő személyes perspektívát; előfeltételként kell egy közösség is, amely a személyes perspektívák vonatkoztatási pontját képezi. Amikor leszögezi, hogy kell lennie belső nézőpontnak, így fogalmaz: „Ahhoz, hogy egy társadalmi szabály létezzen, legalább néhány embernek úgy kell tekintenie a kérdéses magatartást, *mint a csoport egésze részéről követendő általános mintát*” (HART 1995a, 73; kiemelés – B. M.). Jó lett volna, ha Hart kibontja ennek a kijelentésnek néhány implikációját.

Számunkra a lényeg most az, hogy Postema a logikai perspektíva fogalmának felmutatásával nem tudja „kiváltani” a résztvevői attitűdök elemzését. Valójában még egy logikai perspektíva tisztázása is csak egy interpretív megközelítés keretei között végezhető el hitelesen. Egy interpretív metodológia keretein belül kell megtalálnunk a lehetőséget, hogy érvényesítsük Postema fontos meglátásait. Például azt, hogy nem szabad összekevernünk a gyakorlat megértését a gyakorlat résztvevőjének megértésével. Vagy azt, hogy a belső és a külső nézőpont megkülönböztetése félrevezető Hartnál, de nem azért, mert az alapgondolat hibás, hanem mert belejátszik a gyakorlati és az elméleti perspektívák rosszul elgondolt megkülönböztetése.

Azt hiszem, érdemes megerősíteni ezt a felismerést egy filozófiai utalással. Az interpretívizmus kérdése kapcsolódik néhány problémához, amellyel a kései Wittgenstein is szembesült, amikor az elemi szabálykövetés jelenségét igyekezett tisztázni.¹² Wittgenstein is azt ismerte fel, hogy a szabályok egy közösség „vonatkozásában” alakulnak ki, tehát a terminológiánk szerint társadalmi gyakorlatokként. Csábító lehet ezt úgy elgondolni, hogy a társadalmi szabályok úgy jönnek létre egy közösségben, hogy az emberek bizonyos vélekedéseket alakítanak ki, és ezekhez igazítják a viselkedésüket, míg végül mintegy elterjed, normatív mintává szilárdul az ilyen viselkedésformák némelyike. Ám ellen kell állnunk ennek a csábításnak, mert paradoxonhoz vezet, ha a szabályvezérelt gyakorlatokat pusztán személyes vélekedésekből (attitűdökből) próbáljuk eredeztetni. A társadalmi cselekvés (beleértve a cselekvésre vonatkozó vélekedések formálását is) ugyanis már előfeltételezi a közös gyakorlati orientációkra hangolt közösséget. „Azt mondd tehát, hogy az emberek közötti megegyezés dönt arról, mi igaz, és mi hamis? – Igaz és hamis az, amit az emberek *mondanak*; a nyelv-

¹² Itt saját korábbi Wittgenstein-elemzésemre támaszkodom. Lásd BÓDIG 2000, 47–54.

vet illetően pedig az emberek összhangban vannak. Ez nem a vélemények egyezése, hanem az életformáé” (WITTGENSTEIN 1992, 241. §; vö. WITTGENSTEIN 1975, 184).¹³

Ebből szerintem az következik, hogy nem arra van szükség, amit Postema ajánl, vagyis hogy első megközelítésben ne tegyék fel az attitűdökre vonatkozó kérdést, hanem hogy ne tévesszük szem elől, hogyan feltételezik egymást a fogalmi összefüggések a normatív társadalmi gyakorlatokban. Nézetem szerint a reflexiók szintek nagyjából a következőképpen rakódnak egymásra: *a)* A normatív társadalmi gyakorlatok gyakorlati problémáit személytelenül is fel lehet vetni, *b)* ennek azonban előfeltételét képezik a létező gyakorlatok. *c)* A társadalmi gyakorlatok nem létezhetnek anélkül, hogy lennének résztvevők, akik velük szemben a megfelelő személyes nézőpontot elfoglalják. *d)* A megfelelő személyes nézőpont elfoglalására azonban csak az képes, aki már tagja egy olyan emberi közösségnek, amelyben társadalmi gyakorlatokat kommunikálnak.

6.

Talán már látjuk, hogy Postema módszertani tárgyú Hart-kritikája hogyan tolódtott el az autonómiatézis bírálatótól az interpretivizmus bírálata felé, és hogy ezzel, még ha nem is beszélhetünk végzetes, az egész kritikai álláspont alapjait megrengető tévedésről, Postema kritikája kifejezetten félresiklott. *A Jurisprudence as Practical Philosophy* egyfajta „antiinterpretivizmus” alapjára állította a gyakorlati filozófiai metodológia melletti kiállást. Hartot és Dworkint is felelősnek mondta ki azért, hogy a kortárs diskurzusban a jogelmélet értelmező társadalomtudományként való felfogása egyfajta hegemóniára tett szert (POSTEMA 1998, 329–330). Postema úgy érzi, ez az egyik fontos akadályja annak, hogy a jogelméleti tárgyú reflexió alapvetően gyakorlati filozófiai természetére érvényre jusson. Ebben a tekintetben nyilván erősen hatott rá Stephen R. Perry, aki igyekezett rámutatni a harti és a dworkini interpretivizmus közötti kapcsolatra (POSTEMA 1998, 329; vö. PERRY 1995, 134–135). Alighanem még ennél is fontosabb azonban Michael Moore hatása, akit Postema azon kevesek közé sorol, akik ellenállnak az interpretivizmus uralmának a jogelméletben (POSTEMA 1998, 329). Moore, akár csak Postema, amellet érvel, hogy a jogelméleti diskurzusban, a jogelméleti természetére vonatkozóan, alapvető félreértések nyertek teret. Ezek egyike az a gondolat, hogy a jogelmélet feladata egyfajta *értelmezés* – mindenekelőtt a jog fogalmának értelmezése (MOORE 1992, 204–206; vö. MOORE 1989).

Postema azonban ok nélkül bizalmatlan az interpretivizmussal szemben, és minden bizonnyal félreérti Perry érvelését. Perry nem amellet érvel, hogy ugyanaz a „hermeneutikus” elkötelezettség munkál Hart és Dworkin műveiben, hanem amellet, hogy Hart „hermeneutikus” metodológiájának hiányosságai elkerülhetetlenül vezettek egy erős interpretivizmus megjelenéséhez (PERRY 1995, 134–135). Ezt semmiképpen sem lehet úgy érteni, hogy a gyakorlati filozófiai nézőpont háttérbe szorítását illetően Hart hatása még Dworkinon is érződik. Perry nem hagy kétséget afelől, hogy Dworkin interpretivizmusa gyakorlati filozófiai természetű (PERRY 1995, 125). Ez még akkor sem lehet kétely tárgya, ha Dworkin maga mondja, hogy gyakorlati filozófiai jellegű jogelmélete előfeltételezi a jog társadalomelméletét (lásd DWORKIN 1986, 14), mert ez a „társadalomelmélet” sem hagyja nála figyelmen kívül az értelmező vállalkozás normatív irányultságát.

¹³ Ez világíthatja meg azt is, milyen félreértések eloszlátása tette szükségessé, hogy a *Filozófiai vizsgálódásokban* a szabálykövetés elemzése után (a 242. §-tól) a privátnyelvkritika következzen – annak az elképzelésnek a bírálata, hogy lehetséges olyan nyelv, amelyet az ember a saját érzelmi és élményei leírására használ, és amit csak ő érthet.

Azt hiszem, Postemát az viszi félre, hogy miközben az interpretivizmus két jellegzetes változatával szemben is erőteljesen érvel, megfelelnek a harmadik lehetséges változatról, amely egyáltalán nem áll szemben azzal, amit ő helyes álláspontként körvonalaz. Egyrészt jó okkal utasítja el az értelmező társadalomtudománynak azt a változatát, amely az értelmezőt egyfajta *külső megfigyelői* pozícióba helyezi, ahol aztán minden vonatkozásban érvényre juthat egy leíró alapállás. Egy ilyen metodológia valóban körvonalazódik fontos szerzőknél, a szociológiában például Max Webernél, a hermeneutikai elméletben bizonyos értelemben Emilio Bettinél, a jogelméletben pedig éppenséggel Hartnál. (Ennek az álláspontnak a tarthatatlansága derült ki a tanulmány első részének V.4. szakaszában.) Ugyancsak jó okkal veti el Postema azt, amit Perry „erős internalizmusnak” nevez (PERRY 1995, 98). Ez bizonyos értelemben a leíró metodológia ellentéte, és azt követeli az értelmezőtől, hogy *tegye a magáévá a résztvevők attitűdjeit*, illetve orientációit. Ha megkötésekkel is, de ez a nézet tulajdonítható Peter Winch-nek.¹⁴ Mint láttuk, Postema azt gondolja, ez a felfogás elfelejtkezik arról, hogy a gyakorlat természetére vonatkozó kérdéseket személytelenül is fel lehet vetni, sőt, éppenséggel így kell felvetni.

A két „rossz” interpretivizmus között azonban fellelhető egy „jó” interpretivizmus lehetősége is. Ez a társadalomtudományt vagy éppen a jogelméletet értelmező vállalkozásnak fogja fel, de gyakorlati filozófiai jelleget tulajdonít neki. Ez a lehetőség jelenik meg Gadamer (lásd GADAMER 1979)¹⁵ és Ricœur¹⁶ filozófiai hermeneutikájában, de még Charles Taylor nézeteiben is a társadalomtudományi tevékenységről (TAYLOR 1983, 36–47). Dworkin értelmezésemelvéte, amely jogelméletének a tengelyét képezi, ugyancsak felfogható az ilyen megközelítések egyikeként.

Postema hibája ebben a vonatkozásban kettős. Egyrészt félreérti az interpretivizmus térhódításának következményeit a jogelméletben. Az interpretivizmus ugyanis nem a gyakorlati filozófiai megközelítés háttérbe szorítását eredményezte, hanem éppenséggel annak megújítását. A harti interpretivizmus kiváltotta a dworkini interpretivizmus megjelenését. Másrészt Postema ok nélkül gondolja, hogy a helyes, gyakorlatorientált megközelítés az alapkérdéseknél elébe vág a résztvevői attitűdök értelmezésének, tehát hogy a résztvevői attitűdök kérdésését első megközelítésben nem szabad felvetni. Ez az álláspont nemcsak visszalépést jelent a normativitás „meggyőződésalapú” magyarázataihoz képest, de sok vonatkozásban meggyengíti Postema érveit. Nem világos, ez az „antiinterpretivizmus” hogyan illeszkedik Postemának ahhoz a tételéhez, hogy a jogelmélet gyakorlatorientált problémái létező gyakorlatok – és nem ideális gyakorlati megközelítések – összefüggésében merülnek fel. Nem hinném, hogy a létező gyakorlatok azonosításának lenne más módja is, mint a résztvevői attitűdökre is tekintettel levő értelmezés.

Újra le szeretném szögezni, hogy Postema interpretivizmussal szembeni bizalmatlansága és a vele kapcsolatos félreértései Hart-kritikájának az alapjait nem érintik. Postema hibái ugyanis nem tehetik jóvá Hart sajátos interpretivizmusának hiányosságait. Sajnálatos következményük inkább az, hogy Postema gyakorlati filozófiai elképzeléseit kívül helyezik az egyik fontos filozófiai hagyományon, a hermeneutikán, amely rengeteget tett a gyakorlati filozófiai problematika tisztázásáért az elmúlt évtizedekben.

¹⁴ Vö. WINCH 1988, különösen 88–91. Egyébként úgy tűnik, részben éppen a Winch-féle erős internalizmus álláspontja volt az, amelynek hiányosságai Hartot egy leíró interpretivizmus felé terelték.

¹⁵ Lásd még GADAMER 2001. Korábban magam is igyekeztem rámutatni a poszt-heideggeriánus hermeneutika gyakorlati filozófiai természetére. Lásd BÓDIG 2001, 275–281, 289–293.

¹⁶ Elsősorban a kritikai hermeneutika koncepciójára gondolok. Lásd RICŪR 1981.

Ennek a résznek a lezárásaként le kell szögezmem, hogy az interpretivizmus problémájára vonatkozó elemzésben tudatosan figyelmen kívül hagytam egy lehetőséget. Amikor azt mondtam, a logikai perspektívák tisztázása is csak egy interpretív megközelítésen belül oldható meg, eleve feltételeztem, hogy ez a tisztázás nem a metafizika terejében megy végbe. Az általam felvetett interpretivizmus valódi alternatívája ugyanis az a nézet lehetne, amely a jog megértése szempontjából meghatározó teoretikus perspektívát és fogalmi készletet egy metafizika keretében dolgozza ki. Egy ilyen megközelítésben valóban nem lenne semmi interpretív. Az, hogy a résztvevők mit hisznek és mit gondolnak, tökéletesen irreleváns lenne a jog helyes megértése szempontjából – a helyes logikai perspektíva szempontjából.

Mármost a lényegét illetően éppen ezt a nézetet vállalja fel a Moore-féle antiinterpretivizmus (lásd MOORE 1992, különösen 198–200, 218). Ez ellen a megközelítés ellen metafizikai érvekkel kell felvenni a küzdelmet. Az ilyen metafizika-kritikai offenzívára azonban a jelen elemzésben nincs szükség,¹⁷ mert Postema kétségtelenül a poszt-metafizikai jogelmélet gondolatvilágához tartozik. Jól mutatják ezt a Bentham-monográfia nyelvvel kapcsolatos fejtegetései (lásd POSTEMA 1986, 332–333), valamint az, hogy a természetjogi érveléssel szemben a gyakorlati érvelés „társadalmi konstitúciós modellje” mellett állt ki (lásd POSTEMA 2000, 93–94).¹⁸ Bizonyos értelemben sértésnek éreztem volna, ha Postema antiinterpretivizmusát Moore metafizikai elkötelezettségével hozom egy platformra. Postema egyik hibáját ezért éppen abban látom, hogy amikor egy-két vonatkozásban hagyja, hogy Moore meggyőzze őt, nem veszi észre, hogy egy metafizikai ihletésű álláspontnak tesz engedményeket.

VII. GERALD POSTEMA A KORTÁRS ANGOLSZÁSZ JOGELMÉLETBEN

1.

A jogelméleti vizsgálódás természetét illetően, mint említettem, megfigyelhető egyfajta elmozdulás Postema álláspontjában az autonómiatanulmányhoz képest. Ennek egyik vonatkozása Postema Dworkinhoz való viszonyának a változása. Az autonómiatanulmányban Dworkin jogelméletét úgy méltatja, mint amely biztató lépéseket tesz egy olyan koncepció irányába, amely képes a nyilvános gyakorlati érvelést a jogi érvelésbe integrálni. Ebből (és egyéb motívumokból is) úgy tűnhet, Postema Dworkinhoz áll közel Hart-kritikájában. A *Jurisprudence as Practical Philosophy* azonban más képet fest erről a viszonyról. Postema ugyanis itt megértéssel fogadja Hart ellenállását az (ideális) igazolási szempontokat követő elméletekkel szemben. Ez részleges szembefordulás Dworkinnal, hiszen nála a jogelméletet egy politikai filozófia alapozza meg, ráadásul egy olyan jogi értelmezélméletet védelmez, amely a bíróktól megköveteli a joggal mint társadalmi intézménnyel kapcsolatos ideális gyakorlati kérdések megválaszolását (lásd például DWORKIN 1986, 51–53).¹⁹

¹⁷ Mással azonban próbáltam számot vetni Moore jogelméleti módszertani álláspontjával. Lásd BODIG 2004, 269–278.

¹⁸ Lásd még a 21. lábjegyzetet.

¹⁹ Dworkin jogelmélete Postema kategorizálása szerint bizonyos vonatkozásokban az ideális gyakorlati perspektíva példája lehet, más vonatkozásokban pedig a nem ideális gyakorlati perspektíva „átmeneti” változatáé, amely arról szól, hogyan vigyük közelebb a gyakorlatot egy meghatározott ideálhoz. Ez egyébként minden bizonnyal így van Benthammal is. Az a feladat, amit az „expozitorra” bízott, egy ideális gyakorlati elmélet kidolgozása volt, míg a „cenzornak” jutott a nem ideális gyakorlati perspektíva „átmeneti” változata: a törvényalkotás.

Postema szerint Hartnak igaza volt abban, hogy az ilyen elméleti perspektíva előfeltételezi a gyakorlat megértését, és csak másodlagos lehet a jog természetét feltáró elemzéshez képest (POSTEMA 1998, 351). Hart abban téved, hogy azt hiszi, ebben az esetben nincs más út, csak az elméleti perspektíva. Igazából az a helyzet, hogy az a megértés, amelyet az ideális gyakorlati elméletek feltételeznek, egy gyakorlatorientált gyakorlati vizsgálódás feladata. „A gyakorlati jogelmélet feladata ugyanis éppenséggel az, hogy számot adjon arról, mi a jog. Ezt a gyakorlati filozófia egyik feladatának tekinti, és nem enged a kísértésnek, hogy értékeljen, mielőtt elvégezné a megértéshez szükséges munkát” (POSTEMA 1998, 351). Ezen még az a belátás sem változtat, hogy (szemben azzal, amit Hart állított) a joggal kapcsolatos vizsgálódás elkerülhetetlenül támaszkodik gyakorlati, sőt morális megfontolásokra, amikor a gyakorlat megértését tűzi ki célként (POSTEMA 1998, 352).

Ezen a ponton Postema álláspontja egyfajta párhuzamos Dworkin- és Hart-kritikaként is olvasható. Leszögezi ugyanis, hogy „a gyakorlatorientált gyakorlati vizsgálódás kérdése sohasem az, hogy a gyakorlat milyen koncepcióját, képét vagy definícióját lenne a leghasznosabb vagy gyakorlatilag a legelőnyösebb elfogadni” (POSTEMA 1998, 351). Dworkin éppen egy ilyen, a jogot „tökéletesíteni próbáló” koncepciót terjeszt elő (lásd DWORKIN 1986, 52–53). Postema ezt azért fogadja bizalmatlanul, mert ezzel a gyakorlati vizsgálódást egyfajta „fogalmi mérnökösödéssé” alakítjuk (POSTEMA 1998, 352). Ez pedig súlyos félreértés lenne.

Ugyanakkor ennek a felismerésnek nem kell visszavinnie bennünket egy olyan jogelmélet álláspontjára, amely abból az Austin által megfogalmazott felismerésből, hogy a jog létezése és értékelése két különböző dolog, a leíró jogelmélet erkölcsi semlegességének szükségességére következtet. Postema ugyanis úgy fogja fel a híres austini tételt, mint ami a jogról szól, nem pedig a jog tanulmányozásáról (POSTEMA 1998, 352); nem a jogelméleti metodológia egyik alaptételét jeleníti meg, hanem egyszerűen arra mutat rá, hogy a jog nem automatikusan igazolt, illetve hogy morális alapon kifogást emelhetünk a jog szabályai ellen úgy is, hogy érvényességét vitatnánk. Ez a gyakorlat alapvető sajátosságai közé tartozik, amelyekkel minden jogelméletnek számot kell vetnie.

Az, hogy értelmesen különbséget tudunk tenni a jog létezésének és értékének kérdése között, valójában nem arra mutat, hogy a jogról kétféle hasznos elméletet lehet alkotni, egy leíró elméletet a jog „létezéséről” és egy igazolási jellegűt (ideális gyakorlatit) az értékelés megalapozásához.²⁰ Inkább olyan elméleti perspektívára van szükségünk, amelyből koherens módon adhatunk számot a jog igényéről, hogy cselekvési indokokat szolgáltatson vagy kötelezzen, annak ellenére, hogy nincs egyetértés a megkövetelt cselekvés értékéről. Ennek az elméleti perspektívának az lesz az egyik relevanciakritériuma, hogy mennyire tud számot adni az ideális és az aktuális jog közötti szakadék lehetőségéről (POSTEMA 1998, 352).

2.

Postema pozícióját úgy jellemezhetnénk, mint amely valamiképpen a Hart utáni jogelmélet három változata, Raz, Dworkin és Finnis álláspontja között helyezkedik el. Szövegei nagyon sok vonatkozásban Joseph Raz jogfilozófiáját használják reflexiók bázisként. Erre a *Law's Autonomy* nyújtja a legjobb példát, amely a jog autonómiáját valló

²⁰ Hart láthatólag tényleg ebben az értelemben különböztette meg a saját koncepcióját Dworkinétól: azt mondta róla, „másképpen hasznos”. Lásd HART 1995b, 277.

felfogás középpontjába a „források tézisé” és a „pre-emptív tézist” helyezi (POSTEMA 1996, 82). Mindkettő Joseph Raz elméletének sarokkövei közé tartozik: az előbbi képezi az általa vallott jogpozitivizmus magját, az utóbbi pedig autoritáselméletének egyik fontos építőeleme. Amikor Postema a *Jurisprudence as Practical Philosophy*ban alternatívát kínál Hart módszertani álláspontjával szemben, stratégiai jelentőséget tulajdonít a cselekvési indokok elemzésének, ebben a tekintetben pedig nagyobbreszt ugyancsak Razra, pontosabban Raznak a *Practical Reason and Norms* című könyvében kifejtett elméletére támaszkodik (POSTEMA 1998, 346–348; vö. RAZ 1990, 15–48). Ráadásul a kifejezetten Hart-kritikaként megírt *Jurisprudence as Practical Philosophy* több ponton inkább Razzal próbál megküzdeni, mert az ő módszertani álláspontját erősebbnek ítéli Harténál (lásd például POSTEMA 1998, 332, 334).

Ugyanebben az írásban Postema módszertani vonatkozásban Finnist követi, pontosabban végső következtetésként egy Finnis-tézis igazsága mellett áll ki (POSTEMA 1998, 356), azzal a fenntartással, hogy ez részéről nem jelent semmiféle elkötelezettséget a természetjog iránt.²¹

A *Law's Autonomy*, amely a jogelmélet és a nyilvános gyakorlati érvelés közötti szoros összefüggés mellett érvel, Dworkint jelöli meg olyan szerzőként, aki lépéseket tett ebbe az irányba, bár kísérletének sikere Postema szerint még eldöntetlen (POSTEMA 1996, 111–112). Ugyanakkor, amint azt az imént jeleztem, Postema Hart-kritikája sok vonatkozásban egy Dworkin-kritika alapjait is megteremti. Úgy tűnik, a gyakorlati megközelítésnek nem azt a változatát tartja megfelelőnek a harti elmélet alternatívájaként, amelyet Dworkin fejt ki. Postema arra jut, hogy az ideális gyakorlati problémák (amelyek központi szerepet játszanak Dworkinnál) csak másodlagosak lehetnek egy, a jog megértését célba vevő jogelméletben. A gyakorlati filozófiai perspektíva másképpen rajzolódik ki a jogelméletben, mint ahogy Dworkin gondolja.²²

Megítélésem szerint Postema a gyakorlati filozófia és a jogelmélet kapcsolatát tekintve a helyes úton jár, mert a Hart által motivált és Hart utáni jogelmélet kibontakozási lehetőségét valóban a Finnis, Raz és Dworkin által kijelölt „háromszögben” kell kutatnunk.

²¹ Ennek mélyebb okai nemigen derülnek ki Postema jogelméleti műveiből. Jogelméleti szövegeiben csak egyes vonatkozásai merülnek fel annak, hogy miért tartja távol magát a természetjogtól. A legfontosabb támpontot a *The Normativity of Law* kínálja, amelyben Postema a társadalmi gyakorlatok konvencionalista magyarázata mellett áll ki a naturalista magyarázatokkal szemben (lásd POSTEMA 1987b, 93–104). Ebben a vonatkozásban szerintem nem jogelméleti művei tárják fel igazán a pozícióját. Máshol tett például utalást arra, hogy szerinte a gyakorlati igazolás természetjogi modellje, amely megengedi, hogy legalább a gyakorlati indokok némelyikének mérlegelését mentesítsük az interszubjektív igazolás deliberatív feltételei alól, nem igazodik jól a nyilvános gyakorlati érvelés szükségleteihez. Postema konvencionalizmusa tehát a gyakorlati érvelés „társadalmi konstitúciós modellje” melletti kiállásból ered. Ebben a modellben a gyakorlati igazolási kérdések eleve interdependens emberi lények kommunikatív kapcsolataiban öltenek formát, eleve a cselekvők közötti együttműködés közös problémáinak összefüggésében jelennek meg. Lásd POSTEMA 2000, 93–94.

²² Postema Dworkinnal kapcsolatos kritikai nézeteinek vannak egyéb vonatkozásai is, amelyek itt most nem relevánsak. Így például Postema tett bíráló megjegyzéseket Dworkin értelmezéselméletéről. Lásd POSTEMA 1987a.

IRODALOM

- BÓDIG Mátyás 2000. *Hart, Dworkin és a jogelmélet posztmetafizikai fordulata*. Budapest: Osiris Kiadó.
- BÓDIG Mátyás 2001. Megértés, racionalitás, gyakorlati ész: Jogfilozófiai reflexiók a gadameri hermeneutikáról. In Szabó Miklós (szerk.): *Ius humanum: Ember alkotta jog*. Miskolc: Bíbor Kiadó.
- BÓDIG Mátyás 2004. *Jogelmélet és gyakorlati filozófia: Jogelméleti módszertani vizsgálódások*. Miskolc: Bíbor Kiadó.
- BÓDIG Mátyás 2005. Az interpretívizmus-probléma. In Bódig Mátyás – Gyórfi Tamás – Szabó Miklós (szerk.): *A Hart utáni jogelmélet alapproblémái*. Miskolc: Bíbor Kiadó.
- DWORKIN, Ronald 1986. *Law's Empire*. London: Fontana.
- DWORKIN, Ronald 1996. A szabályok modellje. In Szabadfalvi József (szerk.): *Mai angol–amerikai jogelméleti törekvések*. Miskolc: Bíbor Kiadó.
- DWORKIN, Ronald 2004. Hart's Postscript and the Character of Political Philosophy. *Oxford Journal of Legal Studies* 24, 1–37.
- FINNIS, John 1982. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon.
- GADAMER, Hans-Georg 1979. Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences. *Research in Phenomenology* 9, 75–85.
- GADAMER, Hans-Georg 2001. Az életvilág tudománya. In Schwendtner Tibor (szerk.): *Metszéspontok a fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- HART, H. L. A. 1995a. *A jog fogalma*. Ford.: Takács Péter. Budapest: Osiris Kiadó.
- HART, H. L. A. 1995b. Utószó. In H. L. A. Hart: *A jog fogalma*. Budapest: Osiris Kiadó.
- MACCORMICK, Neil 1987. Comment [on Postema]. In Ruth Gavison (ed.): *Issues in Contemporary Legal Philosophy*. Oxford: Clarendon, 110–113.
- MOORE, Michael S. 1989. The Interpretive Turn in Modern Theory: A Turn for the Worse? *Stanford Law Review* 41, 871–957.
- MOORE, Michael S. 1992. Law as a Functional Kind. In Robert P. George (ed.): *Natural Law Theory: Contemporary Essays*. Oxford: Clarendon.
- PERRY, Stephen R. 1995. Interpretation and Methodology in Legal Theory. In Andrei Marmor (ed.): *Law and Interpretation*. Oxford: Clarendon.
- POSTEMA, Gerald J. 1982. Coordination and Convention at the Foundations of Law. *Journal of Legal Studies* 11, 165–203.
- POSTEMA, Gerald J. 1986. *Bentham and the Common Law Tradition*. Oxford: Clarendon.
- POSTEMA, Gerald J. 1987a. "Protestant" Interpretation and Social Practices. *Law and Philosophy* 6, 283–319.
- POSTEMA, Gerald J. 1987b. The Normativity of Law. In Ruth Gavison (ed.): *Issues in Contemporary Legal Philosophy*. Oxford: Clarendon.
- POSTEMA, Gerald J. 1996. Law's Autonomy and Public Practical Reason. In Robert P. George (ed.): *The Autonomy of Law: Essays on Legal Positivism*. Oxford: Clarendon.
- POSTEMA, Gerald J. 1998. Jurisprudence as Practical Philosophy. *Legal Theory* 4, 329–357.
- POSTEMA, Gerald J. 2000. On the Universality of Moral Justification. In M. Friedman et al. (eds): *Rights and Reason: Essays in Honor of Carl Wellman*. Dordrecht: Kluwer.
- RAWLS, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Budapest: Osiris Kiadó.
- RAZ, Joseph 1990. *Practical Reason and Norms*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- RAZ, Joseph 1994. *Ethics in the Public Domain*. Oxford: Clarendon.
- RICŒUR, Paul 1981. Hermeneutics and the Critique of Ideology. In John B. Thompson (ed.): *Hermeneutics and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 87–95.
- SHINER, Roger A. 1992. The Acceptance of a Legal System. In Dennis M. Patterson (ed.): *Wittgenstein and Legal Theory*. Boulder, Oxford: Westview Press.
- TAYLOR, Charles 1983. *Social Theory as Practice*. Delhi: Oxford University Press.
- WINCH Peter 1988. A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- WITTGENSTEIN, Ludwig 1975. *Lectures on the Foundations of Mathematics*. New York: Harvester.
- WITTGENSTEIN, Ludwig 1992. *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó. Szerkesztői bevezetés.

Szerkesztői bevezetés

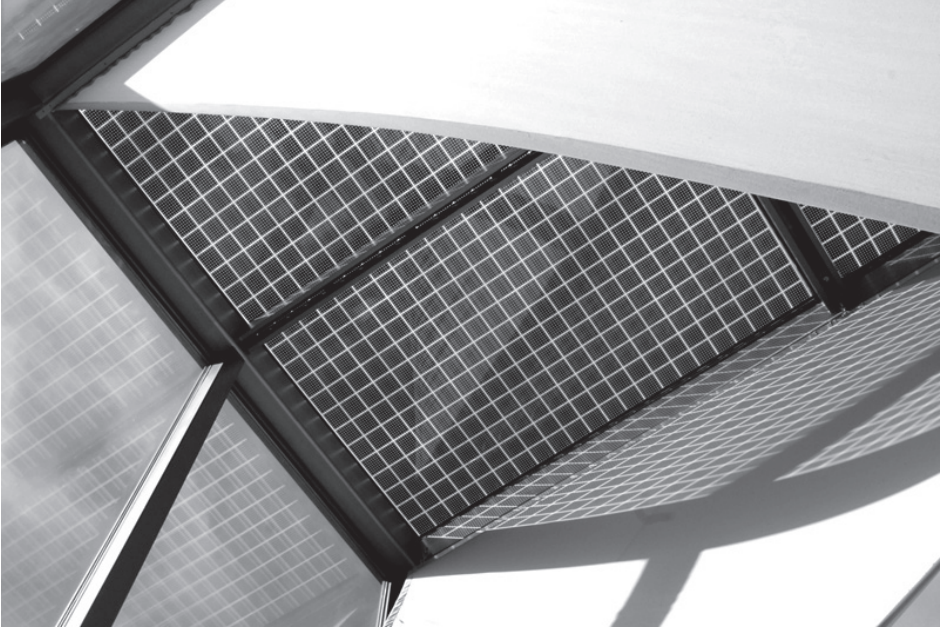

[Vissza a tartalomhoz](#)

Jelen *Világosság* szám két konferencia anyagából közöl válogatást. Mindkettőre az ELTE BTK Filozófiai Intézete és az MTA–ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoport közös szervezésében került sor, és mindkét konferencia a „Nyelv, megértés, interpretáció” című program keretében valósult meg. E két tanévnyitó konferenciának hagyományosan az ELTE BTK Filozófiai Intézete adott otthont.

A „Nyelv, megismerés, tudat” című konferencián (2008. október 2–3.) elsősorban kurrens elmefilozófiai és ismeretelméleti problémákat jártunk körül. Olyan problémák kerültek szóba, mint a mentális okozás, az intencionalitás és a fenomenális tudatosság viszonya, a mentális állapotokkal kapcsolatos realizmus és antirealizmus, a racionalitás természete, az önismeret episztemológiai státusa, az érzéki tapasztalat fogalmi vagy nem fogalmi jellege – hogy csak a legfontosabbakat említsük. Konferenciánkon ugyanakkor szót kaptak az analitikus esztétika, a fenomenológia és a kognitív tudományok képviselői is. A konferencia előadásainak írásos változataiból e folyóirat hasábjain már megjelent válogatás (*Világosság* 2008/11–12. szám, 131–251).

A „Logic, Language, Mathematics, A Philosophy Conference in Memory of Imre Ruzsa” nemzetközi konferenciát (2009. szeptember 17–19.) Ruzsa Imre (1921–2008), a modern magyar filozófiai logika atyja emlékének szenteltük. Ruzsa Imre kutatásainak fókuszában a modális és intenzionális logika, a természetes nyelvek intenzionális logikai keretben való modellálása, valamint a logika és a matematika alapjai álltak. Legfontosabb eredményének a szemantikai értékrés-konceptió kvantifikált, intenzionális és típuselméleti rendszerekre való általánosítását tekintette. A konferencia legtöbb résztvevője hajdani Ruzsa-tanítvány volt, de számos nemzetközi hírű, logikával foglalkozó filozófus is részt vett a konferencián. A konferencia anyagaiból válogatás jelent meg a *Magyar Filozófiai Szemle* angol nyelvű számában (*MFSZ* 2010/4).

Bárány Tibor, Kelemen János, Tózsér János (az MTA–ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoport tagjai), Komlósi Andrea, Mekis Péter



Kazinczy Gyöngyvér

Balázs Andrea

▲
Vissza a tartalomhoz

Kettős reprezentáció

A fejlődéslélektannal foglalkozó pszichológusok nagy hangsúlyt fektetnek a gyermeki szimbólumhasználat tanulmányozására (J. Piaget, B. Inhelder, M. Tomasello, A. Leslie és még sokan mások). Írásomban röviden felvázolom a szimbólumhasználat négy, a tanulmányom szempontjából legfontosabb tulajdonságát. Ezt követően bemutatom Judy S. DeLoache két, a korai szimbólumhasználatot vizsgáló kísérletét. Végül a kísérlet eredményeire és Tomasello munkáira támaszkodva megpróbálom bebizonyítani, hogy a „mintha játékot” játszó két-, két és fél éves gyerek miként használja a „mintha játékban” szereplő tárgyakat.

Az ember folyamatosan tárgyi szimbólumokkal¹ veszi körül magát. Elég, ha a hétköznapiok egy kis szeletére, a közlekedésre gondolunk. Minden alkalommal, amikor autóba ülünk vagy buszra szállunk, szimbólumok alapján tájékozódunk. Vegyük például a sematikus őzikét a piros háromszögben. A rajz fabatkát sem ér, ha nem tudja a KRESZ-en belüli szimbolikus funkcióját betölteni, vagyis ha nem akként a mondatként értjük, hogy: „*Figyelem, vadveszély!*”. Szimbólumokat használunk akkor is, amikor egy idegen városban térkép segítségével tájékozódunk, vagy egy kastély előterében megcsodáljuk annak makettváltozatát. De számtalan egyéb példát is fel lehetne sorolni, beleértve az egyházak szertartásait, a házasságkötés ceremóniáját, a számítógép-használatot vagy az iskolai tanórákat.

De mit nevezünk reprezentációnak és szimbólumnak? A szimbólum szó szinte mindenhol más-más értelemben jelenik meg: Pinker a szimbólum szót a mentális nyelv alapegységeként használja, a mentális nyelvi szimbólumok valamire utalnak, meghatározott szabályok szerint kapcsolódnak össze és fejezik ki a megjeleníteni kívánt tartalmat. Piaget meghatározásában a szimbólum elsődleges funkciója az ingerfüggőség-től való elszakadás. Nála a szimbólum egyedi jelölőként működik, pusztán megalkotója fejében létezik, és jeleníti meg azt, amit jelölni kíván. Írásomban Judy S. DeLoache szimbólummeghatározását használom. A szimbólum egy olyan entitás, amelyet valaki, egy másik entitás megjelenítésének vagy helyettesítésének a szándékával használ, mint az entitás maga.² Vegyünk egy példát: Don Quijote fejébe veszi, hogy képzeletbeli szerelmét, Dulcineát elraborták, és a közeli erőd börtönébe zárták. A lovag tervet eszel ki, melyet meg akar osztani Sancho Panzával. Tervének ismertetése közben megragad egy követ, amelyet a bástya szimbólumaként használ. Ebben a situációban a lovag és hű fegyvernőke a követ nem kőként kezeli. Nem a kő lesz fontos számukra, hanem az, amit megjelenít, vagyis a bástya, még akkor is, ha a kő adott esetben egy csiszolatlan gyémántdarab. A reprezentáció az a folyamat, amelyen keresztül az agy modellezi a kül-

¹ A dolgozatban végig tárgyi szimbólumként értem és használom a szimbólum szót.

² „A symbol is something that someone intends to stand for or represent something other than itself” (DELOACHE 2002).

világot; vagyis a különböző érzékszerveken keresztül befolyó ingereket az agy reprezentációs képessége rendszerezi, teszi jelentéssel bíróvá, és adja végül a valóság egy lehetséges kognitív modelljét. A reprezentáció alapvetőbb a szimbólumhoz képest, hiszen szimbólum használatakor egy már eredetileg, elsődleges megragadásban valamiként értelmezett, reprezentált dolgot reprezentálunk újra, új értelmezést adva a már meglévő modellben jelentéssel bíró elemeknek, mint Don Quijote a kőnek.

1. A SZIMBÓLUMOK JELLEMZŐI

Judy S. DeLoache értelmében a tárgyi szimbólumokat legalább négy tulajdonság jellemzi, melyekhez négy kognitív folyamat rendelhető.

Először is a szimbólum szándékot feltételez. Mindig valaki valami másnak a megjelenítésére használja. A fenti példában a szimbólum gyártója, Don Quijote azt szándékozza Sancho Panza értésére adni, hogy a terv részeként a kőre ne kőként, hanem bástyaként gondoljon.

Másodszor, minden szimbólum alapvetően kettős természetű (DeLoache 2002, 78): először is reprezentálni kell magát a szimbólumot mint szimbólumot (itt van az a kő, ami nem kő, hanem bástya) és a szimbólum referenciával való kapcsolatát (ha a kőre felrajzolok két pöttyöt, amely az őrk helyzetét reprezentálja délben, akkor ez alapján fogom felrajzolni a harmadik pöttyöt, amely az én helyzetemet reprezentálja ugyanabban az időben). Ennek köszönhetően a szimbólum alapján helyes következtéseket lehet levonni a reprezentált dologról. Nem minden szimbólum áll ilyen szoros kapcsolatban a reprezentált entitással. Például a játék közben hópiheként szolgáló rózsaszín papírfecnik nem árulnak el sokat a hó tulajdonságairól.

Harmadszor, egy szimbólum csak úgy érthető meg, ha túllépünk az aktuálisan jelen lévő tárgy tulajdonságain. Ha a pöttyös követ pusztán egy pöttyös kőnek látjuk, akkor nem fogjuk tudni megállapítani, hogy hol lehet feltűnés nélkül besurranni az épületbe.

Negyedszer, a szimbólum használatakor az egyes információkat szimultán kell kezelni. Ha akció közben hőseink visszaemlékeznek a kőre, tudniuk kell, hogy merre nem szabad menni, és hogy hol vannak biztonságban. Vagy egyszerűbben: tudniuk kell, hogy a kőre felrajzolt pötty a bástya melyik részére vonatkozik.

2. MIKÉNT HASZNÁLNAK A GYEREKEK TÁRGYI SZIMBÓLUMOKAT – JUDY S. DELOACHE KÍSÉRLETE

A következőkben két kísérletet mutatok be, melyeket a Virginiai Egyetemen végeztek el Judy S. DeLoache vezetésével. Mindkét kísérletben amerikai középosztályhoz tartozó szülők gyermekei vettek részt. Nyolc-nyolc 2,5–3 éves gyerek. A kísérlet vezetői abból a hipotézisből indultak ki, hogy a két és fél éves gyerekek akkor sem képesek a szimbólumhasználatra, ha ikonikus szimbólummal van dolguk, mely szimbólum a reprezentált tárggyal való hasonlósági kapcsolaton nyugszik. Íme a két kísérlet:

A kísérleti laborban elhelyeztek egy szobát és annak makettváltozatát. A makett berendezése és a berendezési tárgyak anyaga megegyezett a normál méretű szoba berendezésével. A szobában és a makettben egy-egy baba (Manó) foglalt helyet. Később ezeket a babákat vették referenciaalapul. Mindig a babákra utalva magyarázták el a

gyerekeknek, hogy milyen változások fedezhetőek fel a makett, illetve a normál méretű szobában.

Az első kísérletben a makett a szoba ikonikus szimbólumaként jelent meg. A kísérlet vezetői Nagy Manó, illetve Kis Manó szobájaként utaltak a szobára, illetve a makettre. A demonstrátorok pontosan ismertették a feladatot: Kis Manó bútorait odavitték Nagy Manó bútorai elé, és elmagyarázták, hogy a kis kanapé pontosan ugyanúgy néz ki és ugyanolyan anyagból készült, mint a nagy, és hogy a kicsi a nagyot szimbolizálja. Így a nagyszobában történő változások a kis szobában ugyanolyan változásokat eredményeznek. Ezt követően a gyerekek előtt Nagy Manót áthelyezték a szoba egyik részéből a másikba, majd megkérték őket, hogy az elmondottak alapján próbálják megtalálni Kis Manót a makett szobában. „*Próbáld megkeresni Kis Manót! Emlékezz, ugyanott találhatod meg Kis Manót a kis szobájában, ahol Nagy Manót a nagy szobájában*”³ (DELOACHE–MILLER–ROSENGREN 1997, 309). A két és fél éves gyerekek közül csak egy tudta hibátlanul megoldani a feladatot, míg a háromévesek közül összesen egy gyerek hibázott.

A második kísérletben a szoba és a makett között nem szimbolikus, hanem identikus kapcsolat volt. Ennek fényében a szoba és a makett a gyerekek számára numerikusan azonos. A demonstrátorok megmutatták a gyerekeknek Manót és a szobáját, majd az előző kísérlethez hasonlóan szintén elrejtették valahol a Manót. Ezután kikísérték a gyerekeket a laborból, mondván, hogy bekapcsolnak egy zsugorító gépet, amely össze fogja zsugorítani Manót a szobájával együtt. A demonstrátorok a következő utasítást adták a visszaérkező gyerekeknek: „*Próbáld megkeresni Kis Manót! Emlékezz, hova tettük őt, ott fogod most is megtalálni!*”⁴ (DELOACHE–MILLER–ROSENGREN 1997, 311). A kísérletet a két és fél és a hároméves gyerekek egyaránt hibátlanul oldották meg.

3. A KÉT KÍSÉRLET KÜLÖNBségÉNEK MAGYARÁZATA

A következő kérdésekre keressük a választ: (1) Mi változott meg a gyerekekben fél év alatt, ami képessé tette őket arra, hogy az előzőleg lehetetlennek tűnő feladatot megoldják? (2) Az ugyanabban az életkorban lévő gyerekek miért voltak képesek egy másik utasítási rendszerben megoldani a feladatot? (3) Mit feltételez a két feladat?

Meglátásom szerint az első kísérletben a szimbólumhasználat egy hétköznapi esetével állunk szemben. Az ikonikus szimbólum egy fajtájával, egy élethű makettel kell operálni, és benne az általa reprezentált entitás alapján tájékozódni. Ha a gyerekeknek a makettet valóban sikerül ikonikus szimbólumként értelmezniük, akkor helyes következtetéseket vonhatnak le a szimbolizált és a szimbólum kapcsolatáról, vagyis képesek lesznek leképezni Nagy Manó mozgását Kis Manó mozgására. Most térjünk vissza a nyitó kérdésre: milyen változások magyarázzák a két-, illetve hároméves gyerekek teljesítményének különbségét. A tárgyi szimbólumok használatakor négy dolgot vetünk figyelembe: Vizsgáljuk meg egyesével a négy kritériumot, és nézzük meg, hogy a szimbólumhasználat egyes feltételei milyen képességeket kívánnak meg a kísérleti alanyoktól.

Először, „**valaki** valami másnak a megjelenítésére” szándékot feltételez, amely szándék szemantikai tartalmát a fogadónak, Don Quijote példájának esetében Sancho Panzának, meg kell értenie. A szimbólum megértéséhez szükséges, hogy a szimbó-

³ „Can you find Little Terry? Remember, he is hiding in the same place in his little room, where Big Terry hiding in his big room.”

⁴ „Can you find Terry? Remember where we hid him? That's where he's hiding.”

lum termelőjét szándékos, intencionális cselekvőként értsük meg, és megértsük magát a szándékot, vagyis megértsük a szándék szemantikai tartalmát.

Ennek fényében, ahhoz, hogy a kísérletben részt vevő gyerekek sikeresen megoldják a feladatot, szükséges egyfajta szándékértelmezési képesség, hiszen ha nem képesek megérteni a kísérletvezető szándékát, akkor eleve el vannak zárva a sikeres megoldás lehetőségétől. A fejlődépszichológia egyes képviselői alapján, mint Tomasello, a gyerekek már kétéves korukra ügyes szándékértelmezőkké válnak. A kísérlet eredményei mégis mintha mást mutatnának. Tomasello szerint kilenc hónapos kor körül mutatkozik meg először az a képesség, hogy másokat saját magunkhoz hasonló intencionális ágensként értsünk meg. A másik intencionális ágensként (szándékos cselekvőként) való megértése teszi lehetővé az intencióolvasást, és fordítva, az intencióolvasás teszi lehetővé a másik szándékainak egyre differenciáltabb megértését. Ennek függvényében, egy egyéves gyerek például már képes arra, hogy megértse, a szülei valamit várnak tőle. A probléma inkább ott van, hogy tudja-e, mi is az, amit várnak tőle. A kísérletből látszik, hogy a kétéves gyerekek még nem tudja a szimbólum termelőjét szimbólumtermelőként érteni, vagyis nem képes azt a speciális jelentést kódolni, hogy a Kis Manó Nagy Manót szimbolizálja. Ebben az életkorban, ahogy azt majd a későbbiekben be fogom mutatni, még nem fejlődtek ki azok a képességek, amelyek a tényleges szimbólumhasználathoz szükségesek, és amely képességek hároméves korra részben a megnövekedett nyelvi produkciónak, részben a memória fejlődésének köszönhetően beérnek.

Pinker alapján 2–2,5 éves korig a gyerekek a világ minden táján, kisebb eltérések-től eltekintve, ugyanolyan jelentésű szavakat tanulnak meg. A szavak egyik része tárgyakat nevez meg: tea, süti, pelenka, autó, kutya, cica, apa, baba stb. A szavak másik része az emberek, tárgyak jelenlétére és távozására utal: pápá, elment, itt van. És vannak olyan szavak, amelyek módosítóként szerepelnek: forró, még, nincs. Végül vannak szavak, amelyek rutinszerűen fordulnak elő az interakciókban, mint például: igen, nem, akar. Egy két és fél éves gyerek szókészlete általában a gyakran ismétlődő események köré szerveződik. Míg egy kétéves gyerek szókészlete pár tucat szóra tehető, addig egy hároméves gyerek szókészlete, különböző megfigyelések szerint, 450–1100 szó körül van. Daniel Stern 1000–1100 szóra teszi a hároméves gyerekek aktív szókincsét, Eric Heinz Lenneberg szerint ez a szám 450–850 között van. A háromévesek nyelvi produkciója nemcsak lexikai tudásban tér el a két és fél évesekétől, hanem mondatstruktúrában is. Egy hároméves gyerek már bonyolult mondatstruktúrákat is képes megérteni és használni. Ahhoz, hogy tovább haladhassunk, és megállapítsuk, miért nem képesek a gyerekek két és fél évesen a kettős reprezentációra, vizsgáljuk meg a tárgyi szimbólumhasználat harmadik és negyedik kritériumát, majd ezután térjünk vissza a második kritériumra.

A harmadik kritérium értelmében a szimbólumhasználónak el kell vonatkoztatnia az aktuálisan jelen lévő tárgy tulajdonságaitól. A gyerekeknek nem szabad a makettre önálló szobaként gondolnia. Főül kell kerekedniük azon az elsődleges érzésen, hogy Kis Manó szobája babaház. A legtöbb gyerek úgy reagál egy élethű makettre, mint egy érdekes játékra, és csak kevesen gondolnak úgy egy makettre, mint egy szimbólumra, amely valami mást reprezentál. Ahhoz, hogy egy makett ikonikus szimbólumként jelenjen meg, ki kell alakulnia annak a kontrollnak, amely letiltja az emóciókat, és amelynek köszönhetően a valós funkciója szerint lehet értelmezni a tárgyat. A kontrollnak a hatékony működése előfeltételezi a szándék megértését. Hiszen ha a gyerek nem érti

meg, hogy a kísérletvezető azt szándékozza az értésére adni, hogy Kis Manó szobáját Nagy Manó szobájaként értse, akkor nincs mit letiltania a kontrollnak. (Az angol nyelvű szakirodalomban *inhibitory control* néven emlegetik ezt a jelenséget.)

A negyedik kritérium egyidejű, gyors információfeldolgozást igényel. Két és fél és hároméves kor között a fentiekben leírt változások okaként és következményeként folyamatosan gyorsul az információfeldolgozás, amely a munkamemória megnövekedésével jár, és a munkamemória növekedése egyre gyorsabb és összetettebb információfeldolgozást tesz lehetővé, így a gyerekek képesek lesznek a két utasítást egymás mellett kezelni és folyamatosan összevetni, az egyik alapján a másikban eligazodni.

Itt az ideje, hogy visszatérjünk a második pontra, azaz magára a kettős reprezentációra. Először is reprezentálni kell magát a szimbólumot mint szimbólumot, és a szimbólum referenciával való kapcsolatát. Ezt az alábbi négy képesség egyre fokozódó teljesítménye teszi lehetővé, amely mind-mind hozzárendelhető a szimbólumhasználat különböző kívánalmaihoz:

1. *megnövekedett nyelvi képesség;*
2. *intencióolvasás képessége;*
3. *inhibitory control képessége;*
4. *munkamemória növekedése.*

A megnövekedett nyelvi képesség lehetővé teszi a szimbólumhasználó szándékainak, intencióinak pontos megértését, az inhibitory control képessége reprezentálja magát a szimbólumot mint szimbólumot, gondoskodik arról, hogy a gyerekek ne babaháznak, hanem szimbólumnak lássák Kis Manó szobáját, és végül a megnövekedett munkamemória reprezentálja a szimbólum referenciával való kapcsolatát, így a háromévesek képesek arra, hogy a Nagy Manó szobájában történt változások alapján sikeresen tájékozódjanak Kis Manó szobájában.

Most nézzük meg újra a második kísérletet, és vizsgáljuk meg, hogy miért voltak képesek ugyanúgy megoldani a feladatot a két és fél évesek, mint a háromévesek. Láthattuk, hogy a szimbólumhasználat milyen képességeket kíván. Nézzük meg, hogy a második kísérlet feladatának megoldásához milyen képességek szükségesek.

1. A kísérletvezetőnek magával a tárggyal nincs semmi pluszszándéka, a makettet nem valami másnak a megjelenítésére használja. Egyáltalában véve nem is használja a makettet, csak elmeséli, hogy mi történik a szobával.
2. Mivel a makett és a szoba kapcsolata nem szimbolikus, hanem identikus, ezért nincs olyan mögöttes entitás, amelyet a makettel reprezentálni kíván a kísérlet vezetője.
3. Nem kell túllépni az aktuálisan jelen lévő tárgy fizikai vonzerején, hiszen nem szimbolizál semmit.
4. És végül, nem kell két reprezentációt folyamatosan egymás mellett kezelni. A gyerekeknek egyetlenegy reprezentációval kell dolgozniuk.

A második és az első kísérlet eredményeiből látszik, hogy bár a két és fél évesek nem képesek a szimbólumhasználatra, mégis képesek olyan feladatokat megérteni és megoldani, amelyek látszatra hasonlítanak a szimbólumhasználatra. Egyszerűbben fogalmazva, egy első ránézésre szimbólumhasználatot igénylő helyzetet akár egy kétéves

gyerek is képes megoldani, ha megváltoztatjuk az utasítási rendszert, és megszüntetjük a kettős reprezentáció igényét.

Ezen a ponton adódik egy ellenvetés. Ha a három évnél fiatalabb gyerekek valóban képtelenek a szimbólumhasználatra, akkor egy kétéves gyerek hogyan vehet részt a „mintha játékban”, hiszen a „mintha játék” lényege a szimbólumhasználat. Különböző megfigyelések szerint már egy kétéves gyerek sem berzenkedik, ha édesanyja az egyik építőkockát mozdonyként használja. Sőt inkább ő is bekapcsolódik a játékba, és egyedül vonatozik tovább az építőkockával. De vajon mi történik ebben a helyzetben? Vizsgáljuk meg a fentebb említett négy kritérium és a hozzájuk kapcsolódó négy képesség mentén haladva, hogy melyek az elégséges és szükséges feltételei a „mintha játéknak”.

1. Mi történik a szándékokkal? Az anyának valóban szándékában áll a szimbolizált tárgyat megjeleníteni, miközben a vonat pöfögését és mozgását imitálja, de a gyerek akkor is tökéletesen utánozhatja az anyja viselkedését, ha közben nem rendelkezik anyja szimbólumhasználó szándékával. A gyerekeknek elég az a szándék, hogy utánozza anyja viselkedését.
2. Ha a gyerek nem rendelkezik anyja szimbólumhasználó szándékával, a fahasáb nem válik kettős természetűvé. És mivel semmi arra utaló jel nincs, hogy a gyerek rendelkezne anyja szimbólumhasználó szándékával, a fakocka fakocka marad. Két pöfögő fakocka összeütközéséből a gyerek nem fog levezetni egy vonatszerencsétlenséget. A pöfögés és a tologatás pusztán a fakocka egy újabb használati módját adja, miként az építőkockák egymásra halmozása is új használati mód a kocka rágcsálásához képest.
3. Nem kell túllépni az aktuálisan jelen lévő tárgy fizikai vonzerején, hiszen az építőkocka a gyerek szemében nem szimbolizál semmit.
4. A gyerek egyetlenegy reprezentációval dolgozik, magával a fakockával.

Véleményem szerint a második kísérlet és a korai „mintha játék” egyetlen lényegi eltérését az első kritériumban találjuk meg. A „mintha játék” esetében a szülő valóban szimbolikusan használja a fakockát, míg a második kísérlet vezetője nem szimbolikus tárgyként kezeli a makettet. Abból a tényből, hogy a „mintha játékot” játszó szülő szimbólumhasználó szándékkal viszonyul a fakockához, nem következik, hogy a gyerek is szimbolikusan kezelné azt. Ugyanúgy, ahogyan a szülő sem kezeli szimbolikusan a fakockát, amikor építőkockának használja, hiszen az anélkül is tökéletesen eléri a célját, hogy egy építkezést szimulálnánk vele.

KONKLÚZIÓ

A fentieket összefoglalva kijelenthetjük, hogy a korai „mintha játék” szimbólumhasználat nem tekinthető valódi szimbólumhasználatnak, és ebből következően nem nevezhető valódi „mintha játéknak” sem, hiszen, ahogy azt fentebb meghatároztuk, a „mintha játék” lényegileg szimbolikus. Ebben az esetben – Tomasello elméletére támaszkodva – a „mintha játék” nem önálló szimbólumalkotás vagy önálló szimbólumhasználat, hanem utánpótlás. A „mintha játékot” játszó gyerek a szülő viselkedését másolja, aki megelőzően megmutatta a gyerekeknek, hogy a rágcsálásnál túl mi minden izgalmas dologra lehet még használni az építőkockát. Ezért úgy vélem, hogy a „mintha játék” korai szakasza nem

önálló szimbólumalkotás vagy szimbólumhasználat, hanem a szülő szimbólumhasználatának konkrét utánzása. Ebből következően a „mintha játék” sémája a következő:

(„Mintha játék”) Megfigyelt (x) dolog és annak szimbolikus megjelenítése (x') (a felnőtt által) és annak utánzása (x'') (a gyerek által).

A „mintha játék” sémája a példa esetében: A megfigyelt dolog (a pöfögős vonat), annak szimbolikus megjelenítése (a szülő pöfögése) és annak utánzása (a gyerek pöfögése).

A fenti sémának a működtetése nem igényel olyan bonyolult kognitív rendszert, mint DeLoache szimbolikus gondolkodást feltételező első kísérlete. Meglátásom szerint az utánzás működéséhez elegendő a szerepcserés behelyettesítés megléte, melyet a memória egyszerű működése, a megfigyelt mozgás internalizálása és cselekvőként való előhívása kielégít. Ilyen jellegű utánzásra akár egy kutya is képes, például amikor a gazdi viselkedését utánozva egy láthatóan kényelmetlen testhelyzetben üldögél a gazdi fotelében.

Ez alapján kijelenthetjük, hogy a „mintha játék” során felmerülő szimbólumok és szimbólumhasználat nem igényel olyan összetett kognitív rendszert – legalábbis a korai szakaszban – mint DeLoache első kísérlete. Pontosabban fogalmazva, a korai „mintha játék” jelensége megmagyarázható a második kísérlet feltételezte kognitív képességek keretei között.

IRODALOM

- DELOACHE, J. S. 2002. The symbol-mindedness of young children. In W. W. Hartup – R. A. Weinberg (eds.): *Child psychology in retrospect and prospect: The Minnesota Symposia on child psychology*. Vol. 32. LEA Publishing.
- DELOACHE, J. S. – MILLER, Kevin F. – ROSENGREN, Karl S. 1997. The credible shrinking room: Very Young Children's Performance With Symbolic and Nonsymbolic Relations. *Psychological Science* 8, 308–313.
- PIAGET, J. – INHELDER, B. 2004. *Gyermeklélektan*. Budapest: Osiris.
- PINKER, S. 2006. *A nyelvi ösztön*. Budapest: Typotex.
- TOMASELLO, M. 2003. *Constructing a Language: A Usage-Based Theory of Language Acquisition*. Harvard University Press.



**Halas István:
Egy épület hült helye. Lisszabon. Háznyomat II**

Koczka Szilárd


[Vissza a tartalomhoz](#)

Lehetnek-e a tudomány törvényei természettörvények?

A természettörvényekről folyó tudományfilozófiai diskurzust két nagy tábor, a hume-iánus és a governista elméletek vitájaként szokás értelmezni. Míg a governisták, jórészt a common sense metafizikai intuícióinkat névértéken véve, amellet érvelnek, hogy a természettörvények saját jogukon léteznek, és „irányítják” a partikuláris eseményeket, azaz meghatározzák, mely partikuláris események következhetnek be, és melyek nem, addig a hume-iánus törvényfelfogás védelmezői szerint a törvények pusztán a partikuláris tények mintázatán szupervenialó regularitások, és nem rendelkeznek a governisták által feltételezett, partikuláris tényekétől különböző ontológiai státusszal. Egyvalamiben azonban a governista egyetért hume-iánus ellenfelével, nevezetesen abban, hogy a természettörvények felfedezése a tudomány célja. Ha ez így van, a törvényekről szóló elméletnek – legyen az hume-iánus vagy governista – képesnek kell lennie arra, hogy számot adjon a törvények tudományban betöltött szerepéről. Ezt a kritériumot mindkét oldalon hajlamosak olyan tesztként kezelni, amely állítólag kimutatja az alternatív elméletek elégtelenségét.

Ahelyett, hogy állást foglalnék abban a kérdésben, melyik metafizikai elmélet mellett hozhatók fel ilyen típusú érvekből jobbak vagy meggyőzőbbek, amellet fogok érvelni, hogy a tudományos gyakorlat alapján nem tudunk dönteni a versengő metafizikai elméletek között, ugyanis mindkettő összeegyeztethető azzal. A természettörvényekről folyó metafizikai viták tüzetesebb vizsgálata során egy első pillantásra sokkal merészebb állítás mellett is érvelni fogok, mely szerint – ellentétben a konszenzusos nézettel – a tudomány nem a természettörvények felfedezésében érdekelt.

ONTOLÓGIAI ELKÖTELEZETTSÉGEK ÉS A TUDOMÁNYOS GYAKORLAT

A realizmus képviselői között – függetlenül attól, hogy a hume-iánus vagy a governista ontológia mellett kötelezik el magukat – konszenzus van a tekintetben, hogy a természettörvényekről szóló filozófiai elemzésekkel szemben támasztható minimális követelménynek tekinthetjük a tudományos gyakorlattal való összeegyeztethetőséget.¹ Bas van Fraassen (VAN FRAASSEN 1989) többek között e kritérium alapján érvel amellet, hogy maga a természettörvény fogalom okozza filozófiai problémáink nagy részét. Maga van Fraassen egy olyan alternatívát javasol, amely a természettörvény – szerinte a modern tudomány fényében anakronisztikussá vált – fogalma helyett a szimmetria fogalmára fókuszál. Jelen vizsgálódás célja nem egy konkrét megoldási javaslat

¹ Hume-iánus elméleten a David Lewis nevével fémjelzett reduktív metafizikai elméletet értem, mely realista a természettörvényeket illetően. A hume-iánusok nem a nomikus tények létezését tagadják, hanem csupán azt, hogy azoknak ontológiailag kitüntetett státuszuk lenne.

kidolgozása a természettörvények problémájára, hanem egyrészt a tudományos gyakorlatra hivatkozó érvek elégtelenségének kimutatása, másrészt annak az első pillantásra talán meglepő állításnak az alátámasztása, mely szerint a természettörvények felfedezése nem célja a tudománynak. A második kijelentés melletti érvelési stratégiám annyiban rokon a van Fraassen-féle kritikával, amennyiben a metafizika természettörvény fogalmából kiindulva jutok el a konklúzióhoz, mely szerint bármik is a tudomány által felfedezett törvények, biztosan nem lehetnek azonosak a metafizikai értelemben vett természettörvényekkel. Ugyanakkor, abban a kérdésben nem foglalkozom állást, hogy vajon mivel lehetne helyettesíteni a metafizika természettörvényeit a $(\forall x)(Fx \supset Gx)$ formájú általános kijelentések tudományos gyakorlatban betöltött szerepének magyarázatakor.

A tudományos gyakorlattal való összeegyeztethetőség olyan kritérium, amelyet governista szerzők előszeretettel használnak fel elméletük alátámasztására oly módon, hogy a rivális elméletről próbálják meg kimutatni, hogy az nem felel meg ennek a minimális kritériumnak. Nemegyszer épp azt tekintik döntő érveknek a szóban forgó elmélet mellett, hogy az – ellentétben a riválissal – jól illeszkedik a tudomány gyakorlatához. A hume-iánusok ezzel szemben úgy érvelnek, hogy a tudományos gyakorlat számára nélkülözhetetlen törvény fogalom nem implicál governista ontológiai elkötelezettségeket, így az ontológiailag gazdaságosabb hume-iánus elmélet tűnik a jobb választásnak. Két jellemző példát emelnék ki. Marc Lange (LANGE 2000, 48–49) a törvények tudományos gyakorlatban betöltött szerepének magyarázatakor hivatkozik arra az intuíciónkra, hogy a törvények „irányítják az eseményeket”. A törvények kontrafaktuális szituációkkal szembeni invarianciája Lange szerint nem lenne magyarázható, ha a törvények nem rendelkeznének ontológiailag kitüntetett státusszal a nem nomikus vagy partikuláris tényekkel szemben. A hume-iánus tábor képviselői közül Barry Loewer (LOEWER 1996, 101) szolgálhat jellemző példával, aki a következőképpen érvel a hume-iánus megoldás mellett: A hume-iánus elmélet alapján szert tehetünk a természettörvények olyan fogalmára, melyre a tudományos gyakorlatban szükségünk van, mivel pedig a kevesebb ontológiai elkötelezettséget vállaló hume-iánus elmélet is magyarázni tudja a törvények tudományban betöltött szerepét, nincs szükségünk a governista metafizikai előfeltevésekre.

Ahogy az a fenti példákban is kitűnik, a governisták oly módon érvelnek, hogy a tudományos gyakorlat számára nélkülözhetetlen törvény fogalom nem lenne érthető, ha nem feltételeznénk a törvények kitüntetett ontológiai státuszát. Ezzel ellentétben a helyzet az, hogy mindkét megközelítés összeegyeztethető a tudományos gyakorlattal. A tudományos gyakorlat által megkövetelt törvény fogalom ugyanis független mind a governista, mind pedig a hume-iánus előfeltevésektől, mivel a szóban forgó elméletek elfogadása vagy elutasítása semmilyen hatással nincs a tudományos gyakorlatra. A tudományos gyakorlattal való összeegyeztethetőség tehát nem lehet olyan kritérium, amely alapján döntenünk tudnánk a két rivális törvényfelfogás között. A tudomány metafizikai előfeltevéseiről azt szoktuk gondolni, hogy azok bizonyos mértékben befolyásolják a kutatás menetét. A metafizikai előfeltevések azon csoportja, melyre mindez nem igaz, kevésbé érdekes tudományfilozófiai szempontból. A következőkben amellett fogok érvelni, hogy a governista és a hume-iánus előfeltevések épp ilyenek.

Nyilvánvaló, hogy ha – a governista elmélet alapján – a törvény fogalom nem lenne érthető bizonyos metafizikai előfeltevések nélkül, akkor a szóban forgó előfeltevések nemcsak komoly szerepet játszanának a tudomány fejlődésében, de ezek nélkül nem

is lenne lehetséges tudományt művelni. Habár bizonyos metafizikai előfeltevéseknek kétségtelenül komoly szerepük lehet a tudományos kutatásban, azonban a természettörvények ontológiai státuszára vonatkozó nézetek nem tartoznak ezek közé. A tudományos gyakorlatban az ilyen ontológiai elkötelezettségek semmilyen szerepet nem játszanak. Tegyük fel, hogy két fizikus – legyenek ők Armstrong és Lewis – különböző metafizikai elméleteket fogadnak el helyesnek. Tegyük fel továbbá, hogy mindketten ugyanabban a kutatási projektben vesznek részt. A laboratóriumon kívül valószínűleg hosszasan vitatkoznak azon, hogy melyik metafizikai elmélet a helyes, ám ez nem teszi őket képtelenné arra, hogy együtt dolgozzanak. Ha a törvényekkel kapcsolatos metafizikai előfeltevések valóban központi szerepet játszanának a tudományban, akkor nem lehetne érteni a törvény fogalmát anélkül, hogy a szóban forgó elméletek valamelyikét elfogadnánk. A két tudós példája viszont ellentmondani látszik ennek. A tudományos gyakorlat alapján nem lehetséges a természettörvényekről szóló rivális metafizikai elméletek – a governista és a hume-iánus – között döntenit, hiszen az mindkettővel összeegyeztethető.

TERMÉSZETTÖRVÉNYEK-E A TUDOMÁNY TÖRVÉNYEI?

A fenti kérdés természetesen csak akkor értelmes, ha a természettörvény kifejezést nem a tudományos törvény szinonimájaként használjuk. Ezzel kapcsolatban viszont felmerül a kérdés, hogy vajon mi legitimálja a kérdésben implicit módon feltételezett distinkciót? A megkülönböztetés alapja lehetne az az intuíciónk, hogy míg a természet törvényei elmefüggetlenül létezhetnek, a tudományos törvények elme- és elméletfüggők. E megkülönböztetés a természettörvényekkel szemben támasztott kritériumok közül pusztán egyre – nevezetesen az elme- és elméletfüggetlenségre – támaszkodik.² Mivel komoly viták tárgya, hogy vajon a hume-iánus elmélet alapján valóban lehetnek-e elméletfüggetlenek a törvények, szerencsésebb, ha a természettörvény fogalmát olyan kritériumok alapján definiáljuk, amelyekről konszenzus van a hume-iánusok és a governisták között, és amelyek kevésbé tűnnek problematikusnak, mint az elmefüggetlenség. A címben feltett kérdés ezek alapján így fogalmazható át: Vajon a tudományos törvényekről számot lehet-e adni a szóban forgó metafizikai elméletek keretein belül? Amellett fogok érvelni, hogy a tudományos törvények nem felelnek meg azoknak a minimális kritériumoknak, melyek alapján természettörvényeknek nevezhetnénk őket. Mindez sokkal kevésbé meglepő, mint amennyire első pillantásra tűnhet, ugyanis a szóban forgó kritériumok jó része olyan metafizikai elméletek alapján fogalmazódott meg, mely a manifeszt kép ontológiájának a tudományossal szembeni primátusát feltételezi. A manifeszt kép ontológiai kerete azonban nem alkalmas a tudományos törvények magyarázatára. Mindenekelőtt a manifeszt kép és a tudományos kép közötti distinkciót kell tisztázni ahhoz, hogy a fentiek mellett érvelni lehessen, és csak ezután térek majd rá arra a kérdésre, hogy melyek azok a kritériumok, amelyek alapján azt állítom, hogy a tudományos törvények elvileg nem lehetnek természettörvények – ha természettörvényen azt értjük, mint amit a kortárs vitákban érteni szokás.

² Lewis (LEWIS 1994, 479) az elmefüggettség kapcsán megjegyzi, hogy amennyiben „a természet kegyes hozzánk”, a legjobb deduktív rendszer – melynek tételei vagy axiómái a törvények – robusztus értelemben a legoptimálisabb, ez pedig szavatolja, hogy a törvények nem az egyszerűség és az informatívitás épp elfogadott standardjai szerint alakuljanak.

MANIFESZT KÉP / TUDOMÁNYOS KÉP DICHOTÓMIA

A manifeszt kép és a tudományos kép közötti distinkció Wilfrid Sellars nevéhez fűződik, aki a filozófia feladatát abban látta, hogy a két kép konfrontációjából eredő ellentmondásokat feloldja, és a két komplex intellektuális keretet összeilleszthetővé tegye. Amikor manifeszt képről és tudományos képről beszél, Sellars két idealizált, rendkívül komplex és a valóság egészére vonatkozó intellektuális keretet ért ezeken. Magát a megkülönböztetést többféleképpen lehet értelmezni. Az egyik ilyen értelmezés a manifeszt képet a *common sense* ontológiával vagy egyfajta hétköznapi világgéppel azonosítja. Habár citálható olyan passzus Sellarstól, mely ezt az olvasatot támasztja alá, azonban maga a szerző a „Philosophy and the scientific image of man” című tanulmányában explicit módon kifejti, hogy a *common sense* ontológia és a manifeszt kép nem azonosak.³ A manifeszt kép – csakúgy, mint a tudományos – pusztán fikció, melynek segítségével Sellars megpróbálja a különböző tudományos eredmények kapcsán felmerülő filozófiai problémákat kezelni. Ezek a problémák leginkább azokban az esetekben merülnek fel, amikor egy konkrét tudományos elmélet eredményei ellentmondani látszanak hétköznapi intuíciónknak. A két idealizált fogalmi keret közötti különbséget Sellars abban látja, hogy míg a manifeszt képben a jelenségek magyarázatára csak olyan induktív következtetések állnak rendelkezésre, melyek nem hivatkoznak érzékelhetetlen entitásokra, addig a tudományos kép posztulatív, a tudomány teoretikus entitásai egy, a manifeszt képétől eltérő ontológiát eredményeznek.

Sellars két előfeltevésből indul ki: Egyrészt feltételezi, hogy a manifeszt kép riválisként léphet fel a tudományos. A két kép ilyen szembeállítására feltételezi, hogy a tudományos kép egy koherens és a manifeszt képétől eltérő ontológián alapul. Másrészt pedig a két kép összeilleszthetősége érdekében felteszi, hogy a manifeszt kép ontológiája nominalista, azaz a tudomány fejlődésével a manifeszt képet alkotó fogalmak „helyettesíthetők” lesznek a tudományos fogalmakkal, vagy egy adott tudományos leírással. Robert Ackermann (ACKERMANN 1973) szerint épp ez különbözteti meg a *common sense* ontológiai kerettől a sellarsi manifeszt képet. Míg *common sense* ontológiánk antinomialista, ti. az olyan absztrakt fogalmak, mint a tulajdonság vagy a propozíció nem cserélhetők fel olyan tudományos leírásokkal, melyek téridőben lokalizálható entitásokra hivatkoznak, a manifeszt kép absztrakt fogalmai „lecserélhetők”.

MIK A TÖRVÉNYEK?

A fentiek alapján a governista–hume-iánus vitát új megvilágításba helyezhetjük. A governista elképzelések mögött meghúzódó előfeltevéseket ugyanis a *common sense* ontológiából következő premisszákként azonosíthatjuk, míg a hume-iánus álláspont előfeltevéseiről azt mondhatjuk – Sellars és Ackermann alapján –, hogy azok a manifeszt kép ontológiájából következnek. A *common sense* ontológiája gazdagabb, mint a manifeszt képe, ennek megfelelően a *common sense* ontológiát alapul vevő governista elképzelések alapján annak eldöntésekor, hogy egy adott általános kijelentés törvény-e, a hume-iánusok által javasoltnál több kritériumot kell figyelembe vennünk. Ilyen kritérium például az, hogy a természettörvényeknek kiemelt ontológiai státuszuk van a partikuláris tényekkel szemben. Vannak ugyanakkor olyan kritériumok

³Robert Ackermann (ACKERMANN 1973, 141) idézi Sellars *Science and Metaphysics* című írásának vonatkozó passzusát, melyben a *common sense* és a manifeszt kép kifejezések szinonimaként szerepelnek.

is, melyekkel kapcsolatban a két tábor képviselői között konszenzus van. Az a „közös minimum”, amelyet mindkét fél elfogad, a következő:

1. Ha L törvény, akkor L igaz.
2. A természeti törvények elmfüggetlenek.
3. A természeti törvények fontos szerepet töltenek be a világról való tudásunkban.
4. A tudomány célja a természeti törvények felfedezése.
5. Különbséget tudunk tenni törvények és véletlenszerű általánosítások között.
6. Vannak „üres” törvények (olyan törvények, melyeknek nincsenek konkrét esetei, nem instanciálódó törvények).⁴
7. A törvények kontrafaktuálisokat tesznek igazzá.
8. A törvények magyarázó erővel rendelkeznek.
9. A törvényeket eseteik konfirmálják.
10. Az indukció sikerét a törvények garantálják.
11. A törvények univerzálisak.

Amennyiben ezek közül a kritériumok közül valamelyik nem teljesül, nem beszélhetünk természeti törvényről. Ezen kritériumok közül a legtöbbet vitatott a törvények univerzalitása. Vannak ugyanis olyan megfontolások, melyek alapján van okunk kételkedni abban, hogy a tudomány törvényei megfelelnek ennek a kritériumnak.

Nancy Cartwright a következőket írja *The dappled world* című könyvében: „A tudományos elmélet empirikus sikere érv lehet igazságuk mellett, de nem lehet érv univerzalitásuk mellett” (CARTWRIGHT 1999, 4). A törvények Cartwright szerint nem univerzálisak abban az értelemben, hogy csak megfelelő modelleken – nomologikus gépeken – belül igazak. Például a klasszikus mechanika törvényei segítségével leírhatjuk relatíve kis tömegű szilárd testek viselkedését, de ezek a törvények nem alkalmazhatók univerzálisan abban az értelemben, ahogyan Cartwright használja az univerzalitás fogalmát, és ahogyan a természettörvényekről folyó metafizikai diskurzusban szerepel az univerzalitás kifejezés. A Merkúr perihélium-eltolódása talán az egyik legismertebb példa arra, hogy a klasszikus mechanika törvényei nem univerzálisak. Cartwright azt állítja, hogy minden elmélet esetén ez a helyzet, nem lehetséges olyan elmélet, melynek törvényei pontosak és univerzálisak is egyben. Sőt a helyzet épp az, hogy minél pontosabban írunk le egy törvényt, annál biztosabbak lehetünk abban, hogy csak egy meghatározott modellen belül lesz érvényes. Cartwright – és a természettörvények problémáját tárgyaló két nagy iskola – univerzalitáson a törvénykijelentések hatáskörének korlátlan kiterjeszhetőségét érti. Ebben az értelemben csak akkor lenne egy törvény univerzális, ha mindenhol és mindenkor érvényes lenne. Mindezek alapján azt kellene mondanunk, hogy ha egyáltalán ismerünk természeti törvényeket, akkor csak nagyon keveset. Ez önmagában még nem lenne probléma, hiszen természeti törvények létezhetnek függetlenül attól, hogy ismerjük-e őket, vagy sem, ahogyan a törvények kis száma sem tűnik különösebben problematikusnak. A fenti kritériumok között azonban szerepel az is, hogy a tudomány a természettörvények felfedezésében érdekelt. Az alábbiakban kifejtésre kerülő probléma miatt azonban a tudományos kutatás

⁴E kritériumnak a hume-iánus elméletek azon verziója is megfelel, mely a törvényeket a legjobb deduktív rendszer tételeiként vagy axiómáiként azonosítja. Newton első törvénye például azért lesz része a legjobb deduktív rendszernek, mert nagyban hozzájárul a deduktív rendszer informatívításához, ugyanakkor annak bonyolultságát nem fokozza olyan mértékben, hogy érdemes legyen kihagyni a tételek közül.

ezt a célt elvileg sem érheti el. Ha tehát mind a 11., mind pedig a 4. kritériumot fenn tartjuk, semmi sem fog megfelelni a természettörvény fogalmának.

A KIKÖTÉSEK PROBLÉMÁJA

A kikötések problémája Hempel (HEMPEL 1988) nevéhez fűződik. Hempel szerint egy $\forall x(Fx \supset Gx)$ alakú kijelentés elvileg nem tehető teljessé, mert a kijelentésben implicit módon előfeltételezett *ceteris paribus* kikötések száma végtelen. Marc Lange (LANGE 2000, 162) a problémát egy egyszerű törvényen – a hőtágulási törvényen – szemlélteti. Az ismert $\Delta L = L_0 \cdot k \cdot \Delta T$ összefüggés szerint egy fémrúd megnyúlása meghatározott irányban k – az adott fémre jellemző állandó – ismeretében a kezdeti hossz L_0 , k és a ΔT hőmérséklet-változás szorzatával egyenlő. Ez a kijelentés azonban nem minden esetben lesz igaz. Ha például a megnyúlással ellentétes irányban erőhatásnak tesszük ki a fémrudat, az összefüggés nem alkalmazható a megnyúlás kiszámítására. Az a megoldási javaslat, mely szerint egy törvény-kijelentés formálisan a következőképp néz ki: $\forall x ((Fx \& \sim z) \supset Gx)$, ahol z az összes olyan zavaró körülményt kifejező kijelentések konjunkciója, mint amilyen az imént említett példában a fémrúd megnyúlásával ellentétes irányban kifejtett erőhatás, nem ad megnyugtató választ. Két probléma is van a fenti megoldási kísérlettel. Egyrészt ha a törvény-kijelentést úgy határozzuk meg, mint egy $(\forall x) (Fx \& \sim z \supset Gx)$ alakú kijelentést, azzal – minthogy $\sim z$ felcserélhető a „nincsenek zavaró körülmények” kijelentéssel – nem állítunk többet, mintha azt mondanánk, hogy „ L törvény fennáll akkor, és csak akkor, ha fennáll”. Ronald N. Giere (GIERE 1999), akárcsak Hempel, azon az állásponton van, hogy z konjunktív kijelentést alkotó kifejezések implicit kikötések, és elvileg sem tehetők explicitté, ugyanis Z halmaz végtelen számú elemet tartalmaz. Giere ezenkívül felhívja a figyelmet arra is, hogy amikor egy tudományos törvényt megfogalmazzunk, nem is áll rendelkezésre elegendő információ a kikötések explicit meghatározásához. A newtoni mechanika törvényeinek megfogalmazásakor például nem állt rendelkezésre a relativitáselmélet.

Giere és Hempel feltevésével ellentétben Lange (LANGE 1993) az olyan törvénykijelentéseket, mint amilyen a példában említett hőtágulási törvény is, nem tekinti hiányos kijelentéseknek. Abból indul ki, hogy amikor valaki a szóban forgó törvényre hivatkozik, akkor mindenki érti, hogy az adott összefüggés azokban az esetekben lesz igaz, amelyekben például nem hat a tágulással ellentétes irányú erőhatás a fémrúdra. Ez a hallgatólagos konszenzus biztosítja, hogy a tudományos gyakorlatban használt törvényeket mindenki ugyanúgy fogja érteni. Hempel és Giere alapján egy törvény-kijelentés akkor lehet teljes, ha azt minden előzetes háttértudás feltételezése nélkül pontosan lehet érteni. A kikötések explicitté tételére csak abban az esetben van szükség, ha nincs egy közös háttérmegértés, amely biztosítja, hogy a beszélők ugyanazt értik az adott kijelentésen. Abban az esetben, ha feltételezzük, hogy van egy olyan háttérmegértés, amely biztosítja, hogy a beszélők mindegyike eleve kizárja a kikötések által meghatározott lehetőségeket, nincs szükség explicitté tenni ezeket az implicit előfeltevéseket/kikötéseket. Lange megoldási javaslata egy normatív elemzés, amely alapján a tudomány törvényei olyan következtetési szabályok lesznek, amelyek a „tudomány nyelvének” kompetens használói közötti konszenzusos háttérmegértést feltételezik. Nyilvánvaló, hogy ebben az esetben sem lesznek természettörvények a tudomány törvényei, hiszen a Lange-féle háttértudást feltételező következtetési szabályként értett törvények a 2. kritériumnak – az elmefüggetlenséget megkövetelőnek – nem felelnek meg.

KONKLÚZIÓ

A tudományos gyakorlat szerepe a természettörvények problémájával foglalkozó filozófiai vitákban, amennyiben ezek a viták metafizikai természetűek, korántsem olyan döntő, mint ahogyan első pillantásra látszik, és mint ahogyan azt hume-iánus és governista oldalról igyekeznek láttatni. A tudományos gyakorlat ugyanis nem lehet segítségünkre a rivális elméletek közötti választásban, mivel az mindkét elmélettel összeegyeztethető. Ez volt az első állítás, amely mellett érveltem. Ez azonban nem azt jelenti, hogy mindkét elmélet ugyanolyan „jól” írja le a tudományos gyakorlatot. Azon, hogy mindkettő összeegyeztethető a tudományos gyakorlattal, pusztán azt értem, hogy a tudományos gyakorlatban használt törvény fogalom a szóban forgó filozófiai elméletekben feltételezett ontológiai elkötelezettségektől függetlenül is érthető. Nehezen védhető álláspontnak tartom azt, mely szerint a tudomány művelői nincsenek tisztában az általuk használt fogalmak jelentésével, viszont minden további nélkül elképzelhetőnek tartom, hogy a tudósok nincsenek egy véleményen metafizikai kérdésekben. Mindez azt sugallja, hogy a törvények megértéséhez nincs szükségünk sem governista, sem pedig hume-iánus elméletekre. Mint láttuk, a természettörvényekről folyó kortárs tudományfilozófiai diskurzus résztvevői között konszenzus van bizonyos, minimális kritériumrendszer tekintetében. Egy kijelentés akkor lehet törvény, ha ezeknek a kritériumoknak megfelel. Ez a kritériumrendszer a Sellars által *manifeszt képnek* nevezett fogalmi keret mögött meghúzódó ontológiai elkötelezettségeket reprezentálja. A governisták pluszkritériumként felveszik a törvények és a partikuláris tények közötti ontológiai különbséget, amely abból adódik, hogy a governista elméletek által feltételezett ontológiai keret gazdagabb a manifeszt kép ontológiájánál. A governisták a common sense metafizikai előfeltevések alapján tételeznek fel több kritériumot. Mivel jelen írás célja csupán annak megmutatása, hogy a természettörvény olyan fogalmának, melyet mind a hume-iánus, mind pedig a governista tábor képviselői által elfogadott kritériumok alapján definiálhatunk, nem felel meg semmi, ezt a különbséget figyelmen kívül hagytam.

Az univerzalizálás kapcsán két probléma merült fel. Ha csak az univerzálisan alkalmazható törvények lehetnek természeti törvények, akkor a tudomány által felfedezett törvények zöme – ha nem az összes – nem lesz természeti törvény. Mindez még nem jelentene megoldhatatlan problémát, hiszen elképzelhető, hogy bár a tudomány a természetörvények felfedezésében érdekelt, ám jelenlegi fejlettségi fokán csak kevés valódi törvényt fedezett fel, esetleg egyetlen ilyen törvényről sincs tudomásunk.

Komolyabb nehézség elé állítja az általam kritizált nézeteket a kikötések problémája, mely szerint egy $(\forall x) (F x \supset G x)$ alakú kijelentésben implicit módon feltételezett kikötések elvileg sem tehetők explicitté. Ez alapján egyetlen tudományos általánosítás sem lehet a megkívánt értelemben univerzális. A probléma Lange-féle megoldásával kapott törvény fogalom a kritériumok közül az elmefüggetlenségnek nem felel meg. Mindezek alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy a tudományos törvények és a metafizikai értelemben vett természeti törvények nem lehetnek azonosak.

IRODALOM

- ACKERMANN, R. 1973. Sellars and the Scientific Image. *Noûs* 7, 138–151.
- CARTWRIGHT, N. 1999. *The Dappled World. A Study of the Boundaries of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GIERE, R. N. 1999. *Science without Laws*. Chicago: The University of Chicago Press.
- HEMPEL, C. G. 1988. Provisos: A Problem Concerning the Inferential Function of Scientific Theories. In *The Limitations of Deductivism*. Szerk.: A. Grünbaum és W. Salmon. Berkeley: University of California Press.
- LANGE, M. 2000. *Natural Laws in Scientific Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- LOEWER, B. 1996. Humean Supervenience. *Philosophical Topics* 24, 101–126.
- VAN FRAASSEN, B. C. 1989. *Laws and Symmetry*. Oxford: Clarendon Press.

Kraft András


[Vissza a tartalomhoz](#)

A vízesés-illúzió és az elérhetetlen érzéki tapasztalat*

Jelen dolgozat a nemfogalmi tartalom problematikájával foglalkozik, vagyis azzal a kérdéssel, hogy vajon van-e, és ha igen, vajon minek tekintsük a mentális állapotoknak azon részét, amely úgy reprezentálja a világot, hogy közben az észlelőnek *nem kell* birtokolnia a reprezentációt részletező *fogalmakat*. E problémakört két történeti vita elemzésével kívánom bemutatni. Először a nemfogalmi tartalom lehetőségének bizonyításáról ejtek szót. E vita impliciten rákérdez a nemfogalmi tartalom struktúrájára, amelynek tárgyalása során áttérek a második vitára, amely a nemfogalmi és a fogalmi tartalom közti viszonyról szól.

I. A VÍZESÉS-ILLÚZIÓ MINT A NEMFOGALMI TARTALOM LEHETŐSÉGÉNEK BIZONYÍTÁSA

Arisztotelésznél olvashatjuk: „Ha mozgó tárgyról – például folyókról – fordítjuk tekintetünket másra, legkivált olyan folyókról, amelyek nagyon gyorsan folynak, akkor a nyugvó dolgok mozogni látszanak”¹ (ARISZTOTELÉSZ 2006, 146). Arisztotelész egy vizuális illúzióról ad leírást. Ugyanerről a jelenségről más szerzők is beszámoltak: „[...] ha bizonyos ideig egy meghatározott irányban mozgó tárgyra koncentrálunk, majd rögtön utána egy álló tárgyra nézünk, akkor azt fogjuk tapasztalni, hogy az utóbbi tárgy az ellenkező irányban mozog, mint az eredeti mozgó tárgy. A kísérlet könnyen kivitelezhető, ha egy spirális rajzolatú papírdarabot egy lemezjátszó körben forgó tányérjára erősítünk. A tányér forgását megállítva azt tapasztalhatjuk, hogy a nem mozgó papírdarab spirális rajzolata tovább forog. A mozgás illúziója megjelenhet akkor is, ha egy pillanatig egy vízesésre nézünk, majd elfordítva tekintetünket egy nem mozgó tárgyra, például egy sziklára. Így a jelenség neve: vízesés-illúzió”² (CRANE 1988a, 142). Röviden: látjuk a mozgást, de közben azt is látjuk, hogy viszonylagosan nincs mozgás.

Tim Crane a következő módon értelmezi ezt az illúziót: az érzéki tapasztalat (ÉT) önellentmondásos lehet, mivel egyetlen ÉT-ben felbukkanhatnak egymást kizáró tulajdonságok. A szerző érve így rekonstruálható:

(p1) Az ÉT ellentmondásos tartalmú.

(p2) Fogalmak individuálási kritériumaként szolgál az az elv, miszerint: „F és G akkor különböző érzéki fogalmak, ha lehetséges, hogy egy szubjektumnak (egyidejűleg) olyan tapasztalata van, amely tartalma szerint 'a' F és egy tapasztalata van, mely tartalma szerint 'a' nem-G” (CRANE 1988a, 145). Ez a kritérium imp-

* A tanulmány elkészítésében nyújtott segítségért köszönettel tartozom Boda Mihálynak.

¹ 459b (ford.: Steiger K.).

² Ehelyütt Boda Mihály fordítását követem (BODA 2007, 71).

likálja a kompozicionalitás elvét (p jelentése p részeinek a jelentésétől függ), miszerint nem lehetséges önellentmondásos tartalmú propozíció.

- (k) Az ÉT nemfogalmi jellegű, vagyis az ÉT nem a meggyőződések és a propozíciók alapján értelmezhető.

Az érv szembeállítja a vízesés-illúzió különleges tapasztalatát a fogalmiság egy központi kritériumával. Crane végkövetkeztetése szerint: mivel ez a fogalmakra jellemző kritérium nem érvényesül az illúzió tapasztalásában, ezért az ÉT nemfogalmi jellegű. Crane hozzáfűzi, hogy talán az érzékelés egy „*szubracionális*” (moduláris) folyamat.

Ezt az értelmezést D. H. Mellor igyekszik megcáfolni. Mellor megállapítja, hogy Crane szerint „senkinek nem lehet tudatos *meggyőződése* azzal a tartalommal, hogy Fa & $\sim Fa$ ”, miközben nem igaz, hogy „senkinek nem lehet egy *érzéki tapasztalata* azzal a tartalommal, hogy Fa & $\sim Fa$ ” (MELLOR 1988, 148). De vajon miből ered e különbség? Hiszen mindkettő, a meggyőződés és az ÉT is, megcélozza az igazságot. Mellor a kettő különbségéről inkább a hasonlóságukra irányítja a figyelmet. Szerinte a strukturális hasonlóság – mindkettő az igazságra irányul – azzal magyarázható, hogy az ÉT *meggyőződésre való hajlamot* tartalmaz. Ez azt jelenti, hogy az ÉT tartalmilag formálhatja, illetve előidézheti a meggyőződéseket. Ha az ÉT a meggyőződésekkel rokon igazságra irányultságát így értelmezzük, akkor az ÉT fogalmi jellegét képviseljük.

Ebből a feltételezésből kiindulva Mellor a vízesés-illúziót úgy értelmezi, hogy a mozgás érzékelése során két érzékelési mechanizmus működik. Az egyik annak érzékeléséért felelős, hogy valami *megmozdult*, a másik pedig azért, hogy valami *mozog*. A vízesés-illúzió esetében a két mechanizmus *egyidejűleg* nyújt számunkra két egymásnak ellentmondó ÉT-t. Ennek feltehetően az az oka, hogy a mozgásérezékelésért (*mozog*) felelős idegsejtek elfáradtak, és ennélfogva tévesen viselkednek, miközben a másikért (*megmozdult*) felelős idegsejtek nem fáradtak el. A patológikus ingerlésből eredő ÉT pedig egy – tartalmának megfelelően – téves meggyőződést alakít ki, amely ellentmond a normális működés előidézte meggyőződésnek.

Érdekes, hogy Mellor az ÉT azonosítására vonatkozó gyenge kritériumot vállalja, miszerint az ÉT tartalma azonosítható azoknak a *meggyőződéseknek* a fogalmi tartalmával, amelyeket előidéz. Ez különbözik a Crane által elutasított erős kritériumtól, amely szerint az ÉT tartalmát a benne szereplő különböző *fogalmak* segítségével azonosíthatjuk (lásd bővebben BODA 2007, 62).

Annak ellenére, hogy Mellor a gyenge kritériumot vállalja, Crane elutasítja ezt a konceptualista értelmezést is (CRANE 1988b). Az utóbbi, bár elfogadja, hogy *a*) az észlelés megcélozza az igazságot, *b*) „az érzékelés, hogy p normálisan előidézi a meggyőződést, hogy p ” (CRANE 1988b, 152), *c*) a mozgás lehet, hogy két külön, de összekapcsolt mechanizmus terméke: ugyanakkor megkérdőjelezi, hogy Mellor kielégítően be tud-e számolni az ÉT és a meggyőződés közötti különbségről, azzal a kikötéssel, hogy az ÉT sajátossága a meggyőződésekre való irányulás. Ha igen, kérdezi Crane, akkor hogyan lehetne a meggyőződésekre való hajlammal megmagyarázni a vízesés-illúzió azon jellegzetességét, hogy a két fogalmi tartalom nem helyesbíthető, nem bírálható felül. A meggyőződések, racionális voltuknál fogva, annyiban revideálhatók, amennyiben irracionális lenne továbbra is p -ben hinni, noha már megértettük és elfogadtuk az ellene szóló evidenciákat. Vagyis nem jellemző, hogy két egymással ütköző meggyőződésben higgyünk egyszerre. Viszont éppen ilyesmit tapasztalunk a vízesés-illúzió esetén: folyamatosan látjuk a mozgást és a nemmozgást. Vagyis ha valóban két

tartalomról lenne szó, ahogyan Mellor véli, akkor ezek nem lehetnének hitszerűek, azaz nem lehetnének fogalmi jellegűek, mert nem úgy viselkednek, mint a felülbíráható fogalmi proposíciók. Viszont Crane előző cikkének konklúziójában az áll, hogy ebben az esetben egyetlen tartalomról sem lehet szó, mivel akkor ez nem tenne eleget a kompozicionalitás elvének.

Crane szerint tehát az, hogy mi rendelkezik fogalmakkal és mi nem, megad egy *demarkációs határt*, amelynek segítségével különbséget tehetünk valódi meggyőződés és pusztán „információs folyamat” (ÉT) között. A vízesés-illúzió során lehetséges, hogy a látási rendszer kimenete, vagyis az érzékelés azért ellentmondásos, mert a rendszer vagy hibás, ahogyan ezt Mellor látja, vagy azért, mert a látási rendszer állapotai (információs tekintetben) egymástól elszigeteltek, azaz modulok.³

II. A NEMFOGALMI TARTALOM STRUKTÚRÁJA

Az előző okfejtésekből, amelyek a nemfogalmiságot hivatottak bizonyítani, a következő probléma adódik: Ha az ÉT nemfogalmi jellegű, akkor milyen struktúrája van? Crane egy másik írásában kiegészíti a vízesés-illúzióval kapcsolatos fejtegetéseit azzal a megállapítással, hogy habár az ÉT nem fogalmi jellegű, mégiscsak propozicionális természetű (CRANE 1992). Propozicionális azért, mert ezzel magyarázható az ÉT meggyőződésre való hajlama és az igazságra való irányultsága. Viszont szokatlan állításnak tűnhet, hogy valami egyszerre propozicionális és nemfogalmi. De rögtön világossá válik a helyzet, ha megértjük, hogyan határozza meg Crane a fogalmakat. Szerinte minden fogalom valójában egy kikötés a meggyőzések közti viszonyokról. Tehát a proposíciók között fennálló logikai viszonyokat, például a *szemantikai* viszonyt, rögzíthetjük fogalmak segítségével. Ha a szemantikai viszony fennáll, akkor egy p proposíció birtoklása szükségszerűen vonja maga után bizonyos más proposíciók birtoklását ahhoz, hogy e proposíció tartalma p legyen (CRANE 1992, 18). Viszont szemantikai viszony nem áll fenn az ÉT esetén, mivel ahhoz az érzékeléshez, hogy p , nem kell birtokolni semmilyen más érzékelést. Mivel sem ez a – proposíciók közti – reláció, sem mások nem érvényesülnek az ÉT-ben, ezért nem is lehet feltételezni az ezeket rögzítő fogalmakat.⁴ Crane elképzelését röviden a következőképpen foglalhatjuk össze: szerinte a proposíciók logikailag megelőzik a fogalmakat, és emiatt mondhatja, hogy az ÉT propozicionális, de nemfogalmi természetű.

Crane leírása negatív: megtudjuk az ÉT-ről, hogy mi *nem*. Arra nézvést, hogy hogyan jellemezhető pozitívan az ÉT, Peacocke-ra hivatkozik, aki szerint a nemfogalmi tartalom struktúrája *térbeli* természetű.

Peacocke *Study of Concepts* című művében a nemfogalmi tartalmat úgy jellemzi, mint amely leírható egy *szcenárióval*. Ez a scenárió az *észlelő körüli térfoglalások módjainak* a halmazából áll. Ez a következőt jelenti: az észlelő észlelési mezejében megkülönböztethető térbeli *pontokat* azzal azonosítjuk, hogy hogyan viszonyulnak az (észlelő) *eredethez*, amely függ az észlelő pozíciójától és testtartásától. Továbbá az eredethez

³ Analógiaként ajánlja Crane a hőmérőt: a hőmérő megmutatja a hőmérsékletet – ami analóg az ÉT-vel –, de nem rendelkezik a fok fogalmával. Vö. a fagyűrűk, amelyek *megmutatják* a fa korát. Lásd CRANE 1992. A tanulmány elkészítésében nyújtott segítségért köszönettel tartozom Boda Mihálynak.

⁴ A meggyőződéseket jellemző további viszonyok a meggyőző (evidential) és a logikai (deductive) reláció. Ezek közül az elsőről láttuk a vízesés-illúzió kapcsán, hogy nem érvényesül az ÉT-ben, mivel az ÉT nem felülbíráható. A logikai, deduktív viszony sem tulajdonítható az ÉT-nek, mivel abból az érzékelésből, hogy 'a' F , és abból, hogy 'a' G , nem vezethető le az az érzékelés, hogy 'a' F és G .

viszonyított pontokat annak alapján jellemezzük, hogy milyen *módon* foglalják el a teret (például: felülettel rendelkezés, keménység, telítettség, szín, világosság, hőmérséklet stb.). Például egy észlelőnek lehet olyan ÉT-je, amelynek szcenáriótartalma úgy reprezentál – adott pillanatban és adott szemszögből – egy poharat, hogy a pohárnak az eredethez viszonyított térbeli elhelyezkedése és ennek térfoglalási módja képezi a szóban forgó tartalmat: e szcenáriótartalom szerint van egy az eredet előtt fekvő, kerek pohár. Ennek a tartalomnak a sajátossága, hogy az észlelő ezt a poharat *előtte* levőnek és *kereknek* látná, anélkül, hogy birtokolná az *előttem* vagy a *kerek* fogalmát.

III. A NEMFOGALMISÁG AUTONÓMIÁJÁNAK TÉZISE

A szcenárió eme fogalmának alapján Peacocke, könyve harmadik fejezetében, felteszi a kérdést: Lehetséges-e autonóm – autonóm, vagyis független mindenféle fogalmi tartalomtól – nemfogalmi reprezentációs tartalom? Peacocke az autonómia tézise (AT), vagyis az autonómia lehetősége ellen érvel. Érvét a következőképpen szokás rekonstruálni (lásd GUNTHER 2003, 299–300; BERMÚDEZ 1994):

- (p1) Szcenáriótartalom = térbeli reprezentációs tartalom.
- (p2) Térbeli tartalmat csak azoknak az entitásoknak lehet tulajdonítani, akik/amik képesek helyeket időn keresztül azonosítani.
- (p3) Helyek azonosítása időn keresztül a helyek újraazonosítását jelenti.
- (p4) A helyek újraazonosítása attól a képességtől függ, amivel a saját, jelenlegi elhelyezkedés azonosítható egy korábbival.
- (p5) Ilyen újraazonosítás maga után vonja egy egységbe rendezett (integrált) térbeli térkép konstruálását, éspedig: a saját környező világról, időn keresztül.
- (p6 [p4-ből és p5-ből]) Lehetetlen, ha az entitás nem birtokolna legalább egy primitív első személy fogalmát.
- (k) Nemfogalmi tartalom nem lehet autonóm, azaz független a fogalmi tartalomtól.

Az érvelés feltételezi, hogy az ÉT nemfogalmi része egy térbeli jellegzetességeket reprezentáló szcenárióval írható le. Az érv röviden azt mondja ki, hogy a térbeli jelleg mentális kezeléséhez – a helyek azonosítása és újraazonosítása – nélkülözhetetlen egy ezeket koordináló első személy fogalma. Más szóval Peacocke konklúziója az, hogy az ÉT csak akkor lehetséges, ha feltételezzük a szcenáriótartalmat lehetővé tevő, kezdetleges Én fogalmát. Az érv tétje az, hogy a legprimitívebb észlelési szinten, a szcenáriótartalom, avagy a térbeli reprezentáció szintjén is szükséges konceptuális kapacitás, vagyis a nemfogalmi struktúrából adódik a fogalmiságtól való függőség.

Ezzel az érveléssel áttértünk a nemkonceptualista állásponton *belüli* vitára, mégpedig az egyik központi vitára. A vitában Peacocke-kal szemben áll Bermúdez, aki cikkében az előbbi elméletét abszurdnak próbálja beállítani (BERMÚDEZ 1994). Bermúdez szerint a szcenáriótartalom valóban fogalmi természetű, mivel a hely újraazonosításához szükségesek olyan protogondolatok, mint: „Ezen a *helyen* már voltam.” Ez azt jelenti, hogy szükség van a hely *fogalmára*. Súlyos vád ez, mivel Bermúdez ehelyütt, éspedig egy nemkonceptualista vitán belül, Peacocke-ot konceptualizmussal vádolja.

Továbbá azt is kifogásolja Bermúdez, hogy ha az AT-t tagadjuk, akkor a nemfogalmiság *magyarázó ereje* erősen csökken. Ebben az esetben nem lenne alkalmazható a nemfogalmiság eszköztára sem a fejlődés-, sem az állatpszichológiára. Ez azért

problémás, mert épp Peacocke szerint a nemfogalmi tartalom mellett szóló fő érv az állatok érzékelésére alapozott argumentum. Ha Peacocke tagadja az AT-t, akkor nem teheti fel a kérdést, hogy vajon egy nyelv nélküli állat, mondjuk egy kutya, meg tud-e különböztetni egy kört egy négyzettől, vagyis egy idegent a gazdájától, mivel a diszkriminációs képesség, amely nemfogalmi jellegű, függ a fogalmak (legalább egy Én-fogalom) meglététől.⁵ Ez pedig egyenesen ellentmond Peacocke azon követelésének, miszerint „a nemfogalmi reprezentációs tartalom része a mi állati örökségünknek” (PEACOCKE 2001, 615).

A továbbiakban megnézzük, hogyan válaszolt Peacocke e két kihívásra (Peacocke 1994). Ami az első vádat illeti, miszerint a szcenáriótartalom valójában fogalmi jellegű, Peacocke meggyőzően arra hivatkozik, hogy Bermúdez itt tévesen következtet. Abból a premisszából, hogy az észlelőnek birtokolnia kell a hely fogalmát – vagy általában véve *néhány* fogalmat –, nem következik, hogy a szcenáriótartalom fogalmi jellegű. Peacocke szerint téves azt állítani, hogy egy adott tartalom akkor fogalmi természetű, ha e tartalom csak olyan fogalmakkal részletezhető, amelyek közül legalább egyet birtokolnia kell az észlelőnek. Ha így határoznánk meg a fogalmi tartalmat, akkor valóban minden ÉT tartalma fogalminak minősülne Peacocke térébeli elméletében. Ez viszont túl erős követelmény a tartalomdualizmussal szemben, amely szerint tartalmak lehetnek fogalmiak és nemfogalmiak, akár egyszerre is. Az AT körüli vita valójában nem arról szól, hogy a tartalom vagy fogalmi, vagy nemfogalmi természetű, hanem arról, hogy milyen viszonyban áll e két fajta egymással: az implikáció vagy a diszjunkció viszonyában.

Akárcsak Peacocke, Bermúdez is tartalomdualista, melyet a legvilágosabban egy későbbi cikkében fejez ki: „A nemkonceptualista egyszerűen azt állítja, hogy az észlelési tartalom nem kizárólag fogalmi jellegű” (BERMÚDEZ 2007, 64). Tehát pusztán abból, hogy a szcenáriótartalomnak szüksége van fogalmakra, még nem következik, hogy a szcenáriótartalom fogalmi természetű.

Annak ellenére, hogy Peacocke ezt és más, itt nem tárgyalt nehézséget igyekszik elhárítani, az állati érzékelésből vett érvelés érdekében végül elfogadja az AT-t (PEACOCKE 2003). Elismeri, hogy ha a szcenáriótartalomhoz nélkülözhetetlen lenne a fogalmi kapacitás – amelyet nem szokás nyelv nélküli lényeknek tulajdonítani –, akkor az állatoknak és a nyelvvelőtti csecsemőknek nem lehetne semmiféle térébeli reprezentációs tartalmat tulajdonítani. Ezt a konklúziót Peacocke mindenképpen el akarja kerülni, és ezért inkább megcáfolja a korábbi érvét.

Az AT elleni érv két szempontból nem helytálló Peacocke szerint. Egyrészt, még ha igaz is, hogy az érv konkluzív, akkor sincs benne utalás arra, hogy az első személy eszméjének fogalmi természetűnek kell lennie. Másrészt, az érv nem is konkluzív, mivel egy első személy eszméje nélkül is lehetséges az objektív, térébeli tartalmat biztosító térébeli változások regisztrálása. Az utóbbi tétel igazolásához Peacocke röviden felvázol egy olyan nemfogalmi segédeszmét, amely a szcenárióban szereplő *eredet*nek felel meg, és ezzel kiküszöböli az első személy fogalmát. Ezt a segédeszmét „*hier*”-nek nevezi. Birtoklásának kritériuma egyfelől az, hogy az észlelő egy dolog *F* tulajdonságát úgy reprezentálja, hogy ez *R* térébeli viszonyban álljon az eredettel. Másfelől pedig az, hogy az észlelő *felfrissítse* ezt az *R*-t a *hier*hez képest végrehajtott mozgásoknak

⁵ Ha a nemfogalmi tartalmat a szcenáriótartalommal határozzuk meg, és a diszkriminációs képesség nemfogalmi jellegű, akkor Peacocke számára az következik, hogy a diszkriminációs képesség ráépül a szcenáriótartalomra, vagyis hogy az érzékelési megkülönböztetés mint térébeli struktúra függ (inherens módon) a konceptuális kapacitástól.

megfelelően. Peacocke szerint a *hier* tartalmára épülhet egyfajta első személy, egy öntudatos, nemfogalmi eszme: az *Ich*, amely gyakorlatilag annak az észlelésnek felel meg, hogy az észlelő *teste* megegyezik a *hierrel*. Nyilvánvaló, hogy ez az eszme-futtatás még kiegészítésre szorul. Annyi azonban világos, hogy a *hier* és az *Ich* segédeszmével Peacocke két nemfogalmi komponens bevezetésére törekszik, amelyek segítségével átértelmezi a scenáriótartalom elméletét. Célja, hogy a scenáriótartalmat állatoknak és csecsemőknek is tulajdoníthassuk, mivel annak lehetősége, hogy rendelkeznek ilyennel, intuitíve belátható.⁶ Ezzel az átértelmezéssel megtartható a nyelv nélküli lényekből, illetve a nyelvelőtti gyermekből vett argumentum, amely – Peacocke számára – a nemfogalmiság feltételezését leginkább motiválja.⁷

IV. KONKLÚZIÓ

Az első részben tárgyaltuk a vízesés-illúziót, amely Crane értelmezése nyomán bizonyítani látszik az ÉT nemfogalmi voltának a lehetőségét. Ebből a megállapításból kiindulva megvizsgáltunk két felmerülő kérdést. Először is azt, hogy ha *nemfogalmi* jellegű, akkor milyen struktúrája van az ÉT-nek. Aztán tárgyaltuk, hogy miként viszonyul a nemfogalmi a fogalmi tartalomhoz, vagyis azt, hogy vajon az előbbi feltételezi-e az utóbbit, avagy független tőle. Azt is láttuk, hogy e két problémakör szorosan összefonódik, úgyhogy az ÉT *térbeli* struktúrájából adódik az AT körüli vita, vagyis az a kérdés, hogy vajon nélkülözhetetlen-e a fogalmi kapacitás mindenféle nemfogalmi tartalomhoz.

Továbbá felismertük, Bermúdez érvelése nyomán, hogy ha az AT-t elfogadjuk, akkor a nemfogalmiság teoretikus használata, azaz magyarázó ereje sokkal nagyobb, és kiterjeszhető például az állat- vagy a fejlődépszichológiára is. Ennek az okfejtésnek megfelelően végül Peacocke is elfogadja az AT-t.

Felfigyelhettünk arra is, hogy a nemfogalmiság valójában gyűjtőfogalom, amely különböző esetekből és altípusokból áll. Az *Ich* eszméje nemfogalmi, nemnyelvi, de tudatos. A *hier* sem nemfogalmi, sem nem tudatos. Utóbbi ráadásul nem közölhető, nem tapasztalható, legfeljebb csak következtethetünk rá, vagyis szubperszonális, nemfogalmi tartalom, amely minden tudatos hozzáférést, *befolyásolást* kizár.

Ezzel a megállapítással együtt jár egy meghatározott antropológiai kép is. Ha ezt elutasítanánk, mint Mellor, és az emberi érzékelést fogalmi természetűnek tekintenénk, akkor az ÉT struktúrája egészében elvileg befolyásolható lenne – például tanulással –, mivel megengedne egy fogalmi, nyelvi hozzáférést. A konceptualista álláspontban megfigyelhető egy *humanista* tendencia, amely a rációba vetett hitről tanúskodik. Ezzel szemben helyezkedik el Peacocke (és Bermúdez), akik feltételezik, hogy van határa az ember tudatos nyelvi kapacitásának. Ez a meggyőződés Peacocke már idézett mondatában válik a leginkább világossá: „A nemfogalmi reprezentációs tartalom része a mi állati örökségünknek” (Peacocke 2001, 615). Az ember fakultásának állati, ennél fogva befolyásolha-

⁶ Peacocke szerint intuitíven elképzelhető egy olyan állat (pl. patkány), amelynek mentális mátrixán elhelyezkedő tárgyak helyei úgy rendeződnek, hogy viszonyban állnak egy egocentrikus központtal, és ehhez a mentális művelethez nem szükséges semmiféle reprezentáció magáról a központról, mint a világ részéről.

⁷ Lásd PEACOCKE 2001, ahol a 4. alpont alatt kifejti motivációit az állati érzékelésből vett érvelés mellett. Ezzel szemben lásd BERMÚDEZ 2007, 63–64, ahol elismeri ezen érv támogató hatását, de vitatja döntő fontosságát; Bermúdez szerint a nemfogalmiság mellett szóló, sarkalatos érv nem egy tényből indul ki (pl. állati érzékelésből), hanem ez egy modális feltételezés.

tatlan komponensei vannak. Peacocke ezzel lényegileg megerősíti azt a szerzőt, akivel elkezdjük elemzéseinket, nevezetesen Arisztotelészt, éspedig abban a – neki tulajdonított – megállapításában, hogy az ember racionális állat.

IRODALOM

- ARISZTOTELÉSZ 2006. *Lélekkilozófiai írások*. Ford.: Steiger Kornél. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- BERMÚDEZ, J. L. 1994. Peacocke's Argument against the Autonomy of Nonconceptual Content. *Mind and Language* 9 (December 1994), No 4., 402–418.
- BERMÚDEZ, J. L. 2007. What is at Stake in the Debate on Nonconceptual Content? *Philosophical Perspectives* 21, No. 1., 55–72.
- BODA MIKLÓS 2007. *Az emberi tudatosság. Filozófiai problémák és megoldások*. Budapest: L'Harmattan.
- CRANE, T. 1988a. The Waterfall Illusion. *Analysis* 48, 142–147.
- CRANE, T. 1988b. Concepts in Perception. *Analysis* 48, 150–153.
- CRANE, T. 1992. The Nonconceptual Content of Experience. In T. Crane (ed.): *The Contents of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUNTHER, Y. (ed.) 2003. *Theories of Nonconceptual Content*. Cambridge MA: MIT Press.
- MELLOR, D. H. 1988. Crane's Waterfall Illusion. *Analysis* 48, 147–150.
- PEACOCKE, C. 1994. Nonconceptual Content: Kinds, Rationales, and Relations. *Mind and Language* 9, 419–430.
- PEACOCKE, C. 2001. Phenomenology & Nonconceptual Content. *Philosophy and Phenomenological Research* 62, No. 3, 609–615.
- PEACOCKE, C. 2003. Postscript: The Relations between Conceptual and Nonconceptual Content (2002). In Y. Gunther (ed.): *Essays on Nonconceptual Content*. Cambridge MA: MIT Press.



Halas István:
A Nagy Ignác utcai borozó hűlt helye

Lengyel Zsuzsanna


[Vissza a tartalomhoz](#)

Idő, szubjektivitás, hermeneutika. Az időprobléma heideggeri radikalizációjáról¹

ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK

Az időkérdésre adandó válaszként a hagyományban kezdettől fogva kétféle alternatíva áll egymással szemben, amelyet *kozmológiai és pszichológiai* vagy *objektív és szubjektív* időfelfogásnak nevezhetünk. Míg az előbbi, a világmindenségben felfedezhető mozgás tapasztalata révén, a természeti folyamatok idejét határozza meg (pl. Arisztotelész *Fizikája*, Platón *Timaiosza*), addig az utóbbi a lélek idejét tartja szem előtt (pl. Ágoston, Kierkegaard, Bergson, Dilthey). A klasszikus filozófiai kérdésfeltevés ennek megfelelően azt igyekszik érdemben megválaszolni, hogy az idő objektív-e vagy szubjektív. A kérdést olykor így is megfogalmazzák: Van-e az időnek egyáltalán realitása vagy nincs? Vajon valóságosan (*in re*) vagy csupán a szemléletben (*in apprehensione*) létezik? Az időt tehát tagadnunk vagy állítanunk kell? Heidegger szerint nem kérdéses, hogy e tradicionális kérdésfeltevés keretében a mérleg nyelve melyik irányba mozdul el, hiszen „az időt mindig a szubjektumhoz kapcsolják” – olvashatjuk a Cassirerrel folytatott davosi vitában (*KPM*, 283; magyarul: 2000, 339). A filozófiatörténetet kezdettől fogva az időfelfogások szubjektum-központúsága, az idő személyességének eszméje határozta meg, ezért a fizikai idő (kronosz) helyett a megélt időre (kairosz) helyeződött a hangsúly. Nem véletlen, hogy idő és szubjektivitás kérdése az időfilozófia egész történetében kitüntetett helyet foglal el. Heidegger Kant-könyve azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy nem elegendő az idő szubjektivitására hivatkozni, a döntő kérdés inkább az, hogy mit jelent az idő oly gyakran emlegetett „szubjektív” karaktere, avagy „az idő helyesen felfogott szubjektumkaraktere” és „a szubjektum időkaraktere”? (*KPM*, 188; magyarul: 2000, 233). Mielőtt e kérdést megválaszolnánk, nézzük meg, hogy egyáltalán milyen problémát hordoz magában az idő szubjektivitásra vonatkozó kérdése, mi a kérdés tétje, és milyen lehetséges megjelenési formái lehetnek. Vállalva a leegyszerűsítés kockázatát, idő és szubjektivitás kérdésének alapvetően három rétegét különítjük el egymástól (DOSTAL 2006, 127. skk.):²

(1) E kérdés legrégebbi megjelenési formája a szubjektum időtlenségének gondolata. E felfogás szerint csupán az empirikus szubjektumot ragadhatjuk meg az idő által meghatározottként, ezzel szemben a szubjektum-én (mint alapul szolgáló, alapot adó) bizonyos értelemben kívül áll az időn, de időkonstituáló szerepe van. Az idő így végső soron az *atemporalis szubjektivitás*ban gyökerezik. Figyelemre méltó, hogy minde-

¹ Előadásként elhangzott 2008. október 2–3-án a „Nyelv, megismerés, tudat” címmel megrendezett konferencián, Budapesten. Jelen dolgozat ennek az előadásnak az átdolgozott változata. Ezúton szeretnék köszönetet mondani Schwendtner Tibornak, Tózsér Jánosnak és Varga Péter Andrásnak, hogy megjegyzéseikkel és kérdéseikkel ösztönzést adtak a szóban elhangzottak továbbgondolására.

² E tekintetben Robert J. Dostal tanulmányára támaszkodom, azzal a különbséggel, hogy Dostal eredeti, Husserlre vonatkoztatott tipológiáját tágabb filozófiatörténeti kontextusba helyezem.

nütt, ahol az éntől elvitatják az időkaraktert, nem csupán arról van szó, hogy az öntudat lesz az idő „alapja” és lehetőségi feltétele, hanem arról is, hogy a szubjektum ebben az esetben egyúttal önmaga eredetének gondolatát is tétélezi. Ezen idealista pozíció talaján állva a szubjektum alapjának bármely elgondolása egyszersmind ugyanezen szubjektum produktuma marad. A szubjektívitasból ilyenformán nincs kiút.

(2) Idő és szubjektívitas viszonyának másik lehetséges alakja az az elképzelés, miszerint a szubjektívitas maga a radikális időbeliség. E felfogás szerint az időbeliség feltételeként elgondolt állandó és maradandóan fennálló én eszméje idealista konstrukció. Az én magának az időtapasztalatnak a folyamatában keletkezik, képződik és változik, hiszen az identitás maga is időbeli. Az önazonosság-képződés folyamata, az individuum formálódása, ennek során a személy önmagához eljövése, beteljesülés felé tartó mozgása azonban mégsem egyszerűen az „időben” van, hanem maga a véges szubjektum olyannyira „időbeli”, hogy legsajátabb lényege szerint ő maga az idő: egyenesen az *idő alkotja e szubjektívitas lényegi struktúráját*.

(3) Mindezekon túl azonban idő és szubjektívitas viszonyának kérdését, e problematika teljességét nem meríti ki az önazonosság-képződés folyamata, mivel e szubjektívitas időben fellépő módosulása önmagában még nem ad magyarázatot lényegszerkezetére és létrejöttére: a szubjektívitas konstitúciójának kérdése nem azonos e szubjektívitást konstituáló genesis problematikájával. Mindez arra világít rá, hogy az időkérdés túlnő az individuációproblematika keretein, és az időanalízis tétje inkább az, hogy miként tisztázható általa az az ontológiai (vagy metafizikai) problémadimenzió, ahol az emberi szubjektívitas világhoz és másokhoz való viszonyának kérdései felmerülnek. E harmadik megközelítés arra mutat rá, hogy nem kielégítő megoldás, ha a lét minden elgondolható időbeli értelme a szubjektívitas körébe tartozik. Ha azonban az időnek valamiképpen prioritása van a szubjektív-objektív megkülönböztetéssel szemben, akkor központi kérdésként vetődik fel, hogy az *idő elgondolható-e úgy, mint a szubjektívitas „alapja” és horizontja*.

Ezen előzetes megfontolások után – mellyel érzékeltetni próbáltam a címben jelzett problémát – írásomban elsősorban azt vizsgálom, hogy miként jelenik meg idő és szubjektívitas kérdése Heidegger hermeneutikai filozófiájának perspektívájából. Ahhoz azonban, hogy érdemben beszélhessek e kérdésről, előzetesen tisztázni fogom a heideggeri időfelfogás szubjektívitasát érintő legfontosabb fenomenológiai bírálattal, majd erre adható hermeneutikai válaszként vázolni fogom, hogy – értelmezésem szerint – mit jelent Heidegger időelemzéseiben a szubjektívitas kritikája. Tézisem az, hogy Heidegger kezdettől fogva a szubjektívitas kritikájának igényével lépett fel, és ez irányú törekvéseinek legalább két világosan elkülöníthető rétege van, a szubjektum fogalmával kapcsolatos fenntartásai tehát kétirányúak. Egyfelől úgy vélem, hogy Heidegger egész emberfelfogása, ittlét-hermeneutikája az individuációprobléma elmélyítésén keresztül a szubjektívitas új felfogásához vezet, amely többé nem elégszik meg az újkori szubjektum fogalommal, hanem a szubjektum kilétére is rákérdez (arra, hogy kicsoda ez a szubjektum, tehát ez a szubjektum egyáltalán önmaga-e), ezzel pedig nem megszünteti a szubjektum szubjektívitasát, hanem éppenséggel megragadhatóvá teszi annak feltáratlan köreit. Másfelől az időkérdés Heidegger számára nem csupán az individuációprobléma alesete – mely arra a kérdésre keresi a választ, hogy a tényleges életben hogyan konstituálódik az emberi ittlét önmagához fűződő viszonya –, hanem a fundamentálonológia része, mely a létproblematika előtérbe helyezésével az idő deszubjektívizálásának, dezantropomorfizációjának gondolatát is magában foglal-

ja. Második lépésként, e tézisből kiindulva azt kísérlem megmutatni, hogy Heidegger fő művében, a *Lét és időben* és az ehhez kapcsolódó 1927-es előadásban, *A fenomenológia alapproblémáiban* az említett szubjektivitáskritika mindkét szempontja tetten érhető, ám ez a heideggeri program egészére nézve komoly feszültségeket rejt magában. A késői Heideggert talán épp ez indítja arra, hogy időelemzéseiben még radikálisabban tegye fel a kérdést: a filozófiai kérdés miként képes kivezetni a szubjektivitás köréből, amennyiben már nem e szubjektivitást állítja középpontjába, hanem olyan gondolkodásmód kialakítására törekszik, amely respektálva a lét túlerejét, e szubjektivitást magát csupán szeretné beilleszteni a létbe.

A HEIDEGGERI IDŐFELFOGÁS SZUBJEKTIVITÁSÁT ÉRŐ FENOMENOLÓGIAI BÍRÁLAT

Lévinas a *Le Temps et l'Autre* című korai művében úgy fogalmaz, hogy Heideggernél az emberi ittlét autentikus formájának idői analízise még a magány, a szubjektum terminusaiban zajlott (vö. LÉVINAS 1979, 88. sk.), ezzel szemben ő egy olyan „temporális transzcendencia” után kutat, mely kiutat jelent a magányból. E temporális transzcendencia lényege, hogy: „lehetetlennek tűnik *egyetlen* szubjektumon belül időről beszélni” (LÉVINAS 1979, 64), mivel „az idő nem egy elszigetelt és magányos szubjektum valósága, hanem az a viszony, amely a szubjektumot a másikkal fűzi” (LÉVINAS 1979, 17). Lévinas olvasatában Heideggernél „a szubjektum azonossága önmagában képtelen ezt a nyitottságot megalapozni”, ezért az idő nem az önazonosság kibontakozásának elve, mint szerinte Heideggernél volt, hanem „maga az a dimenzió, amely az önmagába zárt szubjektum számára megnyílik [...] Ez több mint lelki állapotaink, tulajdonságaink megújulása, az idő lényegében az új születése”, valódi tapasztalat (LÉVINAS 1979, 71–73, kiemelés – L. Zs.). Ehhez hasonlóan *A lét és a semmi* című művében Sartre is azt veti Heidegger szemére, hogy ontológiai nézőpontja a kanti szubjektum absztrakt nézőpontjához kapcsolódik, mivel „az önmagán kívül létezés – írja Sartre – pontosan az *önmaga* definícióját alkotja a heideggeri filozófiában. [...] az önmagából kiszakadás mint a lét *a priori* struktúrája ugyanúgy elszigeteli a létet, ahogy a tapasztalatunk *a priori* feltételeire való kanti reflexió”. A *Lét és időben* Heidegger számára nehézségekbe ütközik, hogy „az »emberi-valóságot« kiszabadítsa magányából”, mivel a másik létezése csupán esetleges, „ek-sztázisainak kellős közepén az emberi-valóság egyedül marad” (SARTRE 2006, 310. sk.).

Úgy is fogalmazhatunk, hogy Lévinas és Sartre szerint Heidegger helyesen mérte fel az idő hermeneutikai dimenzióját, amikor az emberi létezés értelmét az időhöz kapcsolta, ám abban tévedett, hogy ezt az időt (mint az emberi létezés értelmét, melyet „thanatológiai időbeliségnek” is nevezhetnénk) a végsőkéig szingularizálta, csupán az elszigetelt egzisztencia perspektívájából közelítette meg (CSEJTEI 2001, 117). A heideggeri kiindulópont nem egy interszubjektív fenomenológián, hanem egy redukzív fenomenológiai beállítódáson alapul, ebből adódóan a *Lét és idő* egészét az idő interszubjektív dimenziójának elhanyagolása és kidolgozatlansága jellemzi.³ A szubjektivitás e fenomenológiai bírálata – miszerint Heidegger számára az idő minden elgon-

³ Heidegger az együttlétet (Mitsein, Mitdasein) először a LI 25–27. §-ban fejti ki, amikor a vizsgálódás kifejezetten az önmagunkhoz való inadekvát viszony, az *önállótlanágproblematika* leírására irányul. „A »mások« nem annyit jelent: mindenki rajtam kívül, mindazok, akik közül az Én kiválik; éppen ellenkezőleg, a mások azok, akik-től az ember többnyire *nem* különbözteti meg magát, akik között az ember maga is ott van” (SZ, 118, magyarul: 2001a, 144). Később a LI 74. §-ában az autentikus közösségi létmód, az interszubjektivitás pozitív oldalának leírására is sor kerül az ittlét autentikus történetiségéből levezetett *sorsközösség fogalmán* keresztül.

dolható értelme, a szubjektivitás körébe tartozik, ezért időelemzéseit szolipszisztikus szerkezetűek, nem lépnek túl az újkori szubjektum-metafizika kérdéshorizontján – végző soron Lévinasnál és Sartre-nál is egyet jelent egy interszubjektív fenomenológia bevezetésével. Bár Heidegger is foglalkozik az együttlét és sorsközösség kérdésével, ez azonban a Másik témája, és a közösségi lét iránt érdeklődő fenomenológusok számára túl kevés, mivel az interszubjektivitás értelmét (a történeti sorsközösség fogalmát) Heidegger időelemzéseit nem *megalapozzák*, csupán az ittlét eredeti időbeliségének fenoménjéből *dedukálják*.⁴ Mindezekkel szemben viszont az a kérdés vetődik fel, hogy számon kérhető-e az interszubjektivitás problémahorizontjának hiánya abban a heideggeri időanalízisben, amely már magát a szubjektivitás fogalmát is elveti, és helyébe a Dasein terminust állítja. A Dasein fogalom lényegét minden bizonnyal félreérténénk, ha szubjektumként értelmeznénk. A Dasein mint világban-való-lét pontosan azt fejezi ki, hogy nem rendelkezik a szubjektivitás struktúrájával, mivel nem ismeretelméleti, hanem ontológiai funkciót tölt be (vö. ESCUBES 2004, 16).⁵

HEIDEGGER SZUBJEKTIVITÁSKRITIKÁJA

Heidegger időelemzéseit tehát nem a hagyományos szubjektumfilozófia problémahorizontján belül mozognak, melynek alapja az énszerű és neménszerű létező, a szubjektum és objektum, a *res cogitans* és *res extensa* közötti megkülönböztetés. Heidegger problémája ezzel a megközelítéssel az, hogy „ha a szubjektummal szembeállítunk egy objektumot, akkor *a kérdés még egyáltalán nem jut el abba a dimenzióba*, hogy az objektummá vált létező *specifikus létmódjára* egy szubjektum *létmódjához* való viszonyulásában kérdezzünk. [...] a szubjektum-objektum kapcsolatból való emez elindulás eltorlaszolja a tulajdonképpeni ontológiai kérdéshez való hozzáférést” (GA 24, 223; magyarul: 2001b, 198. sk., kiemelés – L. Zs.). Mivel a szubjektum és objektum fogalmak maguk is kérdésesek, ontológiailag meghatározatlanok, nem elégségesek, ezért Heidegger újra és újra azt igyekszik megmutatni, hogy „az idő értelmére irányuló kérdést eleve hamis irányba tereljük, amikor az elé az alternatíva elé állítjuk, hogy a szubjektumhoz vagy az objektumhoz tartozik-e. Ezen a ponton egyfajta végtelen dialektikát dolgozhatunk ki, anélkül hogy a legcsekélyebbet is hozzátennénk a dologhoz [...]” (GA 24, 359; magyarul: 2001b, 315). Majd így folytatja: „a kérdés így nem csupán eldönthetetlen, hanem még csak fel sem vehető [...] nem mondhatjuk sem azt, hogy az idő valami objektív abban az értelemben, hogy az objektumok közé tartozik, sem azt, hogy valami szubjektív, azaz a szubjektumban meglévő. Meg fog mutatkozni, hogy ez a kérdésfeltevés képzelenség, de egyúttal az is, hogy a két válasz, miszerint az idő objektív, illetve szubjektív, bizonyos módon az eredeti időbeliség fogalmából jogosultakká válnak” (GA 24, 361; magyarul: 2001b, 317).

⁴Heidegger úgy fogalmaz, hogy „a történetiséget tisztán az ittlét eredendő időbeliségéből kell »dedukálnunk«” (SZ, 377; magyarul: 2001a, 434). Sartre szerint „Heidegger elmélete inkább csak a megoldás felé mutat, mintsem megadná azt. Még ha fenntartások nélkül el is fogadjuk az »együtt-létnek« a »számára-léttel« való helyettesítését, az csak egy pusztán kíváncsiság marad, amely minden alapot nélkülöz. [...] Csakhogy éppen erre az együttlétre kelne magyarázatot adni. Az együtt-lét miért válik létünk kizárólagos alapjává [...]” (SARTRE 2006, 307).

⁵A Dasein maga a nyitottság struktúrája, melynek nem kell kilépnie az önsajátítás magányából ahhoz, hogy a temporális transzcendenciát elérje, mivel már eleve magában hordozza e temporális transzcendenciát, amelyen a valódi önismeret és identitás megtalálásának lehetősége alapul: „Csak annak a létezőnek van meg a lehetősége arra, hogy Önmaga legyen, amelynek létszerkezetéhez hozzátartozik a transzcendencia. Sőt a transzcendencia az előfeltétele annak, hogy az ittlétnek önmaga-jellege van” (GA 24, 425. sk.). Az ittlét létének temporális transzcendenciája, Heidegger szerint, éppen azért kitérített transzcendencia, mert benne rejlik a legradikálisabb *individuáció* lehetősége és szükségszerűsége (vö. SZ, 38; magyarul: 2001a, 55).

Ha jobban belegondolunk, e heideggeri gondolatmenet háttérében kanti intenció rejlik. Heidegger a kanti antinómiatanhoz hasonlóan arra mutat rá, hogy a metafizika állapota alatt a gondolkodás sajátos dichotomikus szerkezete értendő, ez azonban folyamatosan egymást megszüntetni nem képes, egymást újratermelő, el nem dönthető válaszalternatívákat szül. Heidegger szerint mindegy, hogy objektíváló vagy szubjektíváló módon akarjuk-e az időt megragadni, mindkettő időtapasztalatunk *eltárgyasításához* vezet, ezért inkább e hagyományos dichotómia mögé kellene kérdeznünk. Heidegger hermeneutikai beállítódásának lényege, hogy olyan hozzáférést próbál biztosítani az időtapasztalathoz, amelyen belül a szubjektív-objektív szembeállítás meginogni látszik. E kritikai vizsgálódás érdeme, hogy egy metafizikai szemlélet szükségességét veti fel. Az idő szubjektivitása és objektivitása a metafizika viszony fogalmai, a közöttük fennálló dichotómiának, egyik vagy másik dominanciájának csak e metafizika keretei között van jelentősége, ezért sem a kozmológiai, sem a pszichológiai időfelfogás nem képes kilépni e séma keretei közül. E polárisan szembenálló nézőpontok esetén, ahol az álláspontok belső koherenciája kétségbevonhatatlan, nem lehet radikálisan előrelépni másként, csak úgy, ha mindkét álláspont közös előfeltevéseinek felmutatásával a vita *forrásaira* kérdezzük rá. A kollízió meghaladása csak a koherens álláspontok motivációs bázisát megjelölő kritikai megközelítés alapján lehetséges. A heideggeri kritika – mint e tradicionális dualista időfelfogás *fenomenológiai destrukciója* – ezért nem ellenvetés, mely a tradicionális kérdésfeltevés keretein belül érvelve cáfol vagy ellenbizonyítékokat mutat fel, hanem úgyszólván egy metafizikai nézőpont kimunkálására irányul, amelynek e kérdésfeltevés születéséről van lényeges mondanivalója. Ezzel az időprobléma megfogalmazásának és megválaszolásának módját változtatja meg. Nem arra kérdez rá, hogy milyen érvekkel védhető egyik vagy másik választípus, hanem hogy milyen feltételek mellett születik meg maga a probléma: az idő szubjektivitásának és objektivitásának kérdése. Eszerint az alternatívák hálójában vergődő ember nem magukkal a válaszalternatívákkal, hanem a szubjektum-metafizikára jellemző dichotomikus kérdésfeltevés lehetőségfeltételeinek, előfeltevéseinek, motivációinak megragadásával emelheti időtudatát magasabb szintre. A végtelenségig érvelhetünk az idő objektív vagy szubjektív volta mellett, mégpedig ugyanolyan erős és meggyőző érvekkel, ám e metafizikai eldöntendő kérdés inkább az időprobléma redukciójához, mintsem a megoldásához vezet: az idő eldologiasító, eltárgyasító felfogását illusztrálja.

Az időről való gondolkodásunk Heidegger szerint azonban nem követheti ugyanazt a módot, ahogy tárgyiaságokat tudatosítunk. Itt semmi dologszerűre, tárgyira nem szabad gondolnunk. Az időelemzések nem a szokásos szubjektum-objektum séma keretében mozognak. A heideggeri nyelvhasználat elkerülhetővé teszi, hogy az időfenomént, a szubjektum ellenpólusaként, valamilyen tárgyi időfolyamatként vagy tárgystruktúrával rendelkezőként fogjuk fel. Az idő nem jeleníthető meg tárgyias képzet formájában, mert nem egyszerűen egyike a kézzelfogható létezőknek, ahogy ezt a szubjektumra orientálódó reflexiófilozófia megközelítésmódja láttatja. Az időt illető hermeneutikai eszmélődés feladata a reflexiófilozófia által kioltott ama dimenziók újbóli visszakapcsolása a vizsgálódás körébe, amelyeknek a reflexiófilozófia perspektívájában észrevétlennek kell maradnia, amelyeket figyelmen kívül kell hagynia ahhoz, hogy az időről mint a vizsgálódás tárgyáról szóló filozófia lehetővé váljon. Heidegger alapvető belátása, hogy az idő hermeneutikai fenomenológiája nem objektumokkal szembeni szubjektumokat, hanem fenoméneket vizsgál. Az időtapasztala-

lat nem a vizsgálódás „tárgyaként”, nem szubjektív vagy objektív időként, hanem a maga fenomenalitásában jelenik meg: anélkül, hogy ő maga az embertől idegen tárgyi adottságként, vele szembeállítottként, szemlélője pedig szubjektív tudatként venne részt e megmutatkozásban. Az idő fenoménként való értelmezése arra utal, hogy a heideggeri vizsgálódás nem tárgyi kérdésfeltevést követ, melynek teljesítése azt jelenti, hogy az időt „nem szabad sem »szubjektiviztikusan« légneművé tenni, sem pedig egy rossz »objektíválásban« »eldologiasítani»” (SZ, 419. sk.; magyarul: 2001a, 480. sk.). Az időnek tehát létezik olyan tematizálási módja, melyben nem válik sem „szubjektívvé”, sem „objektívvé”, csupán tapasztalatjellegében megértetté.

A reflexív megközelítés azon az előfeltevésen nyugszik, miszerint képes kilépni a tárgyául választott időtapasztalat által mindenkor közvetített értelemtörténetből. Heidegger szerint az időt a filozófia csak azáltal fedezi föl, ha önmagát is annak részeként fogja fel, ha az időről való gondolkodás számításba veszi saját gondolkodásának időbeliségét is. Az időt csak akkor védhetjük meg a dologszerű eltárgyasítástól, ha nem szubjektív vagy objektív módon közelítünk hozzá, mivel így mindig olyasmi marad, amelyet a *meglévőség* értelmében fogunk fel, hanem inkább saját egzisztenciánkon keresztül találkozunk vele. A megértés hermeneutikai alapfeltételei éppen akkor teljesülnek, ha az időből nem reflektáljuk ki magunkat. De a döntő nem is az, hogy ne lépjünk ki, vagy: kilépünk-e az időbeliség köréből, hanem hogy megfelelően lépjünk bele, hiszen benne rejlik a lét legeredetibb megismerésének pozitív lehetősége. A heideggeri időelemzések is kétpólusúak, amelyben létezik egy tőlünk független, személyesség alatti, homogén lefolyású időszik és saját egzisztenciánk személyes, belső időbelisége; de a két időszik itt kölcsönösen feltételezi egymást. A heideggeri tematizálás így ahhoz a kérdéshez vezet el, hogy miként kapcsolódik egymáshoz a fizikai idő és a lélek ideje – ez az emberi egzisztencia *történetiségének* (*Geschichtlichkeit*) kérdése. Az idő ebben a formában nem szubjektív vagy objektív, hanem egy eredendőbb értelemben mindkettő egyszerre, amennyiben magához az emberi egzisztenciához tartozik. Ha tehát a gondolkodást ki akarjuk szabadítani a polárisan szembenálló nézőpontok vitájának circulus vitiosusából, akkor Heidegger szerint, a kérdést feltevő emberre kell radikálisabban visszakérdezni. Így hermeneutikai nézőpontból az a kiegészítés kínálkozik, hogy ha az időkérdést jól értjük, akkor megváltozik annak korábbi értelme, a probléma tétje is. Az *idő fogalma* című 1924-es előadásában Heidegger ezért azt állítja, hogy nem lehet fölteni a „mi az idő?” kérdést önmagában, hanem inkább azt kell kérdezni, hogy „én vagyok-e a saját időm?” (HEIDEGGER 1992, 51). Az idő már nem önmagában, hanem a *számunkra* perspektívájában jelenik meg, ahol nem az időkérdésről általában, hanem az idő *értelmére* vonatkozó kérdésről lesz szó.

E hermeneutikai pozícióból Heidegger két dolgot tesz világossá: „a filozófiának talán a »szubjektumból« kell kiindulnia, és végső kérdéseivel a »szubjektumba« kell visszatérnie, ám nem szabad egyoldalúan szubjektiviztikusan feltennie kérdéseit” (GA 24, 220; magyarul: 2001b, 196).⁶

Ez egyfelől azt jelenti, hogy a szubjektum hangsúlyozásában nagyon is valódi ösztönzés rejlik a filozófiaí kérdésre, mivel önmaga-létről beszélni csak a szubjektum filozófiájában lehetséges: „Csupán a szubjektum radikális interpretációjával kerülhetjük el a hamis szubjektivizmust, és éppígy a vak realizmust is, mely realistább szeret-

⁶A heideggeri „szubjektívitas” e kétféle szempontjának értelmezését lásd TUGENDHAT 1976, 385.

ne lenni, mint maguk a dolgok, amennyiben a világ fenomenjét félreismeri” (GA 24, 249; magyarul: 2001b, 221).⁷

Másfelől Heidegger azt is jelzi, hogy azt a fajta szubjektivitást, amelyet a reflexiófilozófia képvisel, mégiscsak le kell küzdeni, mivel ez a nézőpont abszolutizálja a szubjektumot, az öntudat abszolút szubjektumként való tételezéséhez vezet, így végső soron nem veszi tudomásul az emberi végességet. Heidegger azt kifogásolja, hogy az újkori metafizika szubjektumot tárgyaló kérdése valójában nem jut el oda, hogy feltegye azt a kérdést, amely kifejezetten a személy létmódját tárgyalja: „az ittlét létét az határozza meg, hogy valamilyen értelemben [...] meglévő, mégpedig olyképpen, hogy önmagát nem saját hatalma révén tette létezővé” a szubjektivitás öntudatból való interpretációja, „a szubjektumnak mint öntudatnak a meghatározása azonban semmit sem állít az *ÉN* létmódjáról” (GA 24, 218; magyarul: 2001b, 194). Heidegger szerint a szubjektum-metafizika vonalán haladva Kant is megkísérelte az időt a szubjektumra visszavezetni, de a sematizmustan révén talán megsejtette, hogy az időt mégsem sikerülhet a véges én önszemléletére alapozni, „mert talán éppen az idő az *ÉN* a priorija – az idő persze egy eredendőbb értelemben, mint ahogyan azt Kant képes volt megragadni. Kant az időt az érzékiséghez számította, és ezért kezdettől fogva a tradíció szerint egyedül a természeti idő lebegett a szeme előtt” (GA 24, 206; magyarul: 2001b, 185). A heideggeri temporalitásproblematika Kant sejtéseit radikalizálva azt fejezi ki, hogy az idő nincs sem belül, a szubjektumban, sem kívül, az objektumban, hanem „korábban» »van« minden szubjektivitásnál és objektivitásnál” (SZ, 419. sk.; magyarul: 2001a, 480. sk.). „Az idő objektívebb minden objektumnál, és ugyanakkor szubjektív is, vagyis csak akkor van, ha szubjektumok vannak” (GA 24, 359; magyarul: 2001b, 315).

Összegezve: mindez arra mutat rá, hogy a heideggeri időelemzések szerint alapvetően kétféle szubjektivitás létezik, az önmagunkká válni tudás vagy önmagunk abszolút szubjektumként való tételezése. A filozófiának az egyikre szüksége van, a másikat azonban le kell küzdenie. A következőkben azt szeretném ismertetni, hogy a *Lét és időben* miként van jelen mindkét törekvés.

IDŐ ÉS SZUBJEKTIVITÁS A LÉT ÉS IDŐBEN: IDŐBELISÉG ÉS TEMPORALITÁS

A *Lét és idő* tervezett programja három lépést foglal magában: 1. a kiindulópontot az ittlét előkészítő analízise, az egzisztencia létszerkezetének szisztematikus elemzése jelenti. Ezt követi a kidolgozás további két feladata: 2. „az ittlét időbeliségre vonatkoztatott interpretációja”, melynek célja, hogy az ittlét-analitikát az idő perspektívájából is megismételje és beteljesítse (vö. SZ 61. §; 304; magyarul: 2001a, 353), 3. végül magának „az időnek mint a létkérdés transzcendentális horizontjának explikációja” (SZ, 38; magyarul: 2001a, 57). Nem kétséges, hogy az idő fogalmában Heidegger fundamentálonológijának központi mozzanatait bontja ki. Az idő e filozófiai program szinte min-

⁷ Joachim Ritter arra a kérdésre, vajon elkerüli-e Heidegger a metafizika szubjektivista fordulatát, ezért joggal állítja azt, hogy „nemcsak nem kerüli el, hanem – és ebben rejlik a heideggeri pozíció radikalitása – a jelenvaló lét megismerésének elvévé teszi. Ez mindenképpen nagy lépés előre, függetlenül attól, hogy elfogadjuk vagy elutasítjuk e kiindulópontot; hiszen így Heidegger napvilágra hozza a filozófiai antropológia elhallgatott középontját [...] s kifejezetten elismeri azt. [...] Heidegger így azért hajtja végre a szubjektivista fordulatot, hogy általa tegyen szert eszközre annak a lepelnek az átszakításához és eltávolításához, amellyel a tudományos gondolkodásmód a jelenvaló lét eredeti struktúráit eltakarja. [...] Ha valahol, hát itt kell bizonyítania jogát és erejét a metafizikai lényegmegismerésre jellemző szubjektivizmusnak” (RITTER 2007, 20–22).

den szintjének fontos része, ezért különböző jelentésrétegeinek tematizálására körköri kifejtésben kerül sor, ahol maga a mű strukturálisan úgy van felépítve, hogy az idő értelme az expozíció során csak fokozatosan, lépésről lépésre tárul fel előttünk; minden későbbi újratematizálás további elemeket sző a már meglévőkhöz. Ilyenformán idő és szubjektivitás struktúrái a műben több szinten összefonódnak, együtt konstituálódnak. A kérdés csak az, hogyan integrálódnak az idő különböző szintjei Heideggernél a fundamentálonológiai program egészébe. A legmagasabb szintű probléma az időszintek egymáshoz kapcsolódása, a köztük lévő összefüggés. Épp ezek teszik kérdéssé Heidegger számára is programja koherenciáját, megvalósíthatóságát.

Heidegger mindenekelőtt arra mutat rá, hogy ha a tárgytapasztalatok körében mozgó szubjektív és objektív időfelfogásoktól a pillantást visszavezetjük az idő fenomenonjára, akkor két további jelentésrétege is feltárul számunkra. Ennek megfelelően az ittlétanalitika alapvetően két feladatot foglal magában: az ittlét időbeliségének (*Zeitlichkeit*) és a lét temporalitásának (*Temporalität*) feltárását. A fő mű tervezett útvonala, hogy „az időbeliségből mint a létmegértő ittlét létéből kiindulva eredendő explikációját adjuk az időnek mint a létmegértés horizontjának” (SZ, 17; magyarul: 2001a, 34), mert ezen az úton csak „a temporalitás problematikájának expozíciójában adunk majd először konkrét választ a lét értelmének kérdésére” (SZ, 19, magyarul: 2001a, 35). E lépések kiegészítik, átfedik egymást, ugyanakkor ellentmondásban is állnak egymással: Heidegger szerint „a »temporalitás« terminus nem azonos az időbeliséggel”, egyúttal mégis „az időbeliséget jelenti, amennyiben ez maga úgy tematizálódik, mint a létmegértésnek és az ontológiának mint olyanoknak a lehetőségfeltétele” (GA 24, 324, vö. 388; magyarul: 2001b, 284, vö. 339). Ebben az értelemben „a temporalitás az időbeliség mint olyan legeredendőbb időesülése” (GA 24, 429; magyarul: 2001b, 374).

Heidegger első körben arra világít rá, hogy ha nem annak tárgyi meghatározása érdekel, hogy „mi az idő?” önmagában, hanem annak felmutatása, hogy „ki az idő?”, az egzisztencia kilétére vonatkozó kérdés, ahol az időt *egzisztenciális történésként* értjük, a saját létünkre rávetítve, a léthez vezető szemlélettel, akkor az időkérdés annak tisztázására irányul, hogy mi konstituál egzisztenciát, mit jelent az *egzisztencia időbelisége* az emberi létezés szemszögéből. Ezen az individualitásérzékeny szinten, ahol a legsajátabb lenni-tudás, az önazonosság a tét, dolgozza ki Heidegger az ittlétanalitika jól ismert thanatológiai időfogalmát. Célja az autentikus időtapasztalat lehetséges útjának feltárása, amely megnyitja az utat a „saját”-lét, az önmagaság (*Selbst*) felé. Arra mutat rá, hogy az autentikus és inautentikus időtapasztalat mennyiben képes az emberi ittlét önértelmezésének lehetőségeit tágítani vagy beszűkíteni. E heideggeri elgondolás lényege, hogy az autentikus idő csak az emberi lét határainak belátásán, a végeség tapasztalatán keresztül válik hozzáférhetővé, ezért a fő mű az autentikus halálhoz viszonyuló létből vezet le az emberi ittlét eredeti időbeliségét (*Zeitlichkeit*), majd tárja fel annak lényegi struktúráit. A történetiség fejezet, amely végül az időbeliséget a maga teljességében konkretizálja, azt mutatja be, hogy miként alkotja az autentikus időbeliség az önmagaság „ki”-jét, a világban-való-lét „szubjektumát”. Az analízis eredménye nemcsak az, hogy bepillantást nyer az ittlét eredendő létszerkezetébe, hanem hogy az időbeliség az ittlét létértelmeként tárul fel. E heideggeri időelemzés legfőbb érdeme, hogy kimutatja a legsajátabb lét egzisztenciális jelentőségét, ahol az idő a „szubjektum” konstitutív eleme lesz, és ezzel olyan gondolkodást képvisel, amely a szubjektumvesztés, az önmaga-nélküliség ellenében dolgozik. Gadamer ezért is írja, hogy „Heidegger *Lét és idő*-jében [...] megtörtént valami abból, amit Jaspers apelláló gondolkodásnak

nevezett, az egzisztencia felszólítása önmagához a tulajdonképpeniség választására” (GADAMER 1993, 54. sk., vö. GW 3, 278), a *Lét és idő* mégsem az egzisztenciafilozófiát képviselte, hanem csak annak nyelvén fogalmazta meg kérdésfeltevését. A heideggeri időelemzés csak részben olvasható egzisztens apellációként, arra való felszólításként, hogy az ittlét váljon önmagává.

Heidegger maga is felhívja a figyelmet arra, hogy nem filozófiai antropológiát művel, hanem egy fundamentálonológiai alapvetés előkészítéseként és kulcsaként végzi el az ittlét idői analitikáját. Nemcsak arról van szó, hogy az egzisztencia torzítatlan megragadása érdekében az időtapasztalatot behozza az emberi életbe, hanem hogy az emberi egzisztencia időbeliségébe ágyazott tematizáció révén magát az általában vett lét értelmét kívánja megalapozni és kidolgozni. Amennyiben Heidegger számára az idő nem csupán emberfelfogásának, hanem egész létfelfogásának és ontológiai alapvetésének kulcsfogalma, annyiban e fenomén *transzcendentális jegyekkel* is rendelkezik, és nem lesz pusztán egzisztenciálisan exponálható.⁸ Azt is mondhatjuk, hogy a heideggeri időfelfogás gyökereit inkább Kant és Husserl a priori lehetőségfeltételre irányuló transzcendentális kérdésfeltevése szintjén érdemes keresnünk, mintsem az egzisztenciafilozófiák kérdés-horizontján (pl. Kierkegaard-nál, Bergsonnál vagy Dilthey-nél), ahol az időprobléma a szubjektummá válni tudás, az individuáció kérdését foglalja magában (vö. CSEJTEI 2001, 59. sk., 63). A *Lét és idő* programjának végső horizontját a Kanttól és Husserltől megörökölt transzcendentális kérdésfeltevés továbbgondolásának szándéka hatja át.⁹ Az ittlétanalízis Heidegger számára nem végcél, mivel az időbeliség értelmezése még nem ad választ a fő kérdésre, amely az általában vett lét értelmére vonatkozik, hanem csupán előkészíti a fenomenológiai talajt a megválaszoláshoz. Heidegger eredeti tervei szerint az egzisztencia időbeliségének önmegértése és önelsajátítása szükségképpen túlmutat önmagán. Az ittlét létszerkezetének feltárása a létkérdés megválaszoláshoz is közelebb vinne. A lét interpretációja ebben az értelemben magában foglalná az ittlét időbeliségéből kiindulva a *lét temporalitásának* kidolgozását is. Itt azonban Heidegger olyan területre merészkedik, amelyet a *Lét és idő* befejezetlenül maradó fejtegetéseiben már kijelölt, ám be nem járt. A *Lét és idő* az

⁸ Heidegger úgy fogalmaz, hogy „az időbeliséget nem azért vesszük szemügyre, mert a jelenkor filozófiája (Bergson, Dilthey, Simmel) azáltal akarja a korábinál behatóbban, »életesebben« megragadni »az életet« a maga életességében, hogy meghatározza annak időkarakterét. Ellenkezőleg, arról van szó, hogy ha az ittlét időbeliségként való értelmezése a fundamentálonológia célja, akkor azt egyedül a létproblémának mint olyannak kell motiválnia. Ezzel először nyílik meg az időre irányuló kérdés fundamentálonológiai értelme, mely a *Lét és időt egyedül* vezérlő értelem” (KPM, 239; magyarul: 2000, 290). Továbbá: „ami eddig a »léttel és idővel« kapcsolatos kutatásokból napvilágot látott, annak nem egyéb a feladata, mint [...] hogy »elnyerjük a létkérdés transzcendentális horizontját«. Minden konkrét értelmezés, mindenekelőtt az idő, *csakis* a létkérdés lehetővé tételének irányában értékelhető” (WGM, 162; magyarul: 2003, 160). A *Zollikoni szemináriumokban* szintén elhangzik, hogy „az ittlét-analítika” nem antropológia, hanem „az emberlét mint ittlét meghatározott ontológiai interpretációja, mégpedig a létkérdés előkészítése szolgálatában” (ZS, 162).

⁹ Dostal szerint Heidegger tudott Husserl 1905-ös időtudatról szóló elemzéséről, s ez hatással volt arra, hogy fő művében az idő olyan középponti szerepet játszott. „Heidegger *Lét és idője* lét és idő viszonyának explikációjával – írja Dostal – már a husserli projekt nyomában jár”, a heideggeri ontológia az idő tematizációjánál a Kanttól és Husserltől megörökölt problémákkal küzd, olyan problémákkal, melyek a kanti transzcendentálfilozófiát követően, Husserl genetikus fenomenológiájában merültek föl először. Dostal a tanulmányát végül azzal zárja, hogy Heidegger hiába helyettesítette a transzcendentális szubjektivismust az ittlétanalízissel, mégsem sikerült adekvátan megoldania azokat a problémákat, amelyekkel Husserl szembesült az időbeliség kidolgozása során. Az időbeliség végső soron örök kihívás marad a fenomenológia számára. Az időfenomenológia és a vele kapcsolatos problémák mind Husserlnél, mind Heideggernél a fenomenológiai tapasztalatanalízis határait mutatnak rá, a fenomenológia általában vett lehetőségére kérdeznék rá, ezzel egész megértésünket újradefiniálják arról, hogy miként lehetséges egyáltalán filozófia (DOSTAL 2006, 120–145.; különösen: 121, 129. sk., 144. sk., továbbá vö. 124. sk., 137).

általában vett lét értelmére még nem adott választ, az ittlét létszerkezetének tisztázásával „e vizsgálódás még csak *úton van* ehhez”. A feladat második részét a fő mű nem teljesítette. Heidegger számára továbbra sem világos, hogy miként lehet eljutni az ittlét időbeliségéből kiindulva a lét temporális interpretációjához, hogy: „vezet-e út az eredendő *időtől* a lét értelméhez? Vajon maga az *idő* a lét horizontjaként nyilvánul meg?” (SZ, 437; magyarul: 2001a, 500).

E temporalitástematika tényleges kidolgozását Heidegger *A fenomenológia alap-problémái* című, 1927-es előadásban kezdi meg, amely ebben az értelemben az ittlét analitikáját már előfeltételezi.¹⁰ Az időbeliségstruktúra genetikus analizisével Heidegger most már nem az ittlét eredeti egzisztenciaszerkezetének felmutatását ismétli meg, hanem egy lépéssel továbbmenve kísérletet tesz „a *Lét és idő* 1. rész 3. szakaszának új kidolgozására” (GA 24, 1; magyarul: 2001b,11). Az 1927-es előadás jelentősége pontosan abban áll, hogy a *Lét és idő*ben elért eredményeket megpróbálja továbbvinni, ezért az időbeliség szerkezetére támaszkodva Heidegger most már kifejezetten azokat az „elrugaszkodási pontokat” keresi, amelyek a temporalitásproblematika irányába vezetnek (vö. SCHWENDTNER 2008, 180). Miután a *Lét és idő* az ittlét időbeliségét már leírta, Heidegger a temporalitás fogalmának segítségével most mélyebb szintre akar ásní annál, amit az ittlét időbeliségével előzőleg megragadott.

Heideggernél a temporalitás problémájának (vagyis az időnek a létmegértés horizontjaként való) bevezetése teszi igazán nyilvánvalóvá, hogy az idő nem lesz tisztán egzisztenciálisan exponálható, a kérdés túlmutat egy szokásos egzisztenciálfilozófia keretein, mivel nem csupán egy filozófiai emberfelfogásnak, hanem egy egész lét-felfogásnak is a kulcsfogalma. A temporalitástematika azt a kérdést feszegeti, hogy az önazonosság-képződés folyamata, időben fellépő módosulása önmagában még nem ad magyarázatot a lényeg szerkezetére és létrejöttére, a szubjektivitás konstitúciója tehát nem azonos e szubjektivitás genezisének problematikájával. Heidegger arra mutat rá, hogy ha egzisztenciája időbeliségét (*Zeitlichkeit*) nem az ember hozza létre, nem önmaga állítja elő, hanem ebbe az időbeliségbe már eleve bele van vetve (*geworfen*), akkor léteznie kell egy olyan idődimenzióknak is, amely e konkrét faktikus időbeliség a priori lehetőségfeltétele. Az időt Heidegger abban a funkciójában nevezi temporalitásnak (*Temporalität*), amelyben már nem csupán a tényleges szubjektum alkotóeleme, hanem az emberi szubjektivitás szubjektivitást teremtő alapja, heideggeri kifejezéssel élve „a »valódi« szubjektivitás a priorija” (SZ, 229, vö. 131, 41; magyarul: 2001a, 266. sk., vö. 159, 58). Így a lét interpretációja az ittlét időbeliségéből kiindulva magában foglalná a lét temporalitásának kidolgozását is. Más szóval, a heideggeri temporalitás fogalom azt fejezi ki, hogy túl rövidre fognánk a pillantást, ha az időkérdést csak a szubjektivitástematika talaján bontanánk ki: mivel az egzisztencia időbeliségéből kiindulva önmagában nem lehetséges a lét értelmét kidolgozni, ehhez egy olyan időfogalom felmutatására is szükség van, amely nem pusztán az ember által hordozott értelem-összefüggések által konstituálódik. Amely tehát már nem egyszerűen az ember eredendő teljesítményeinek, a „szubjektum produktivitásának” eredménye (GA 26, 273, vö. 272), hanem egy eredendő tapasztalati léthelyzet kérdését veti fel. A temporalitás kérdésénél valójában már a *transzcendenciaprobléma* gyökereinél vagyunk, amellyel Heidegger megpróbál a sematizmusprobléma megoldásához hozzájárulni. A temporalitás sematizmusa arra a kérdésre keresi a választ, hogy

¹⁰ „...az ittlét egzisztenciális analitikájának lényeges eredményét mint megalapozott eredményt előfeltételeznünk kell” (GA 24, 323; magyarul: 2001b, 283).

miként lehetséges a lét és létező közötti kapcsolat (ontológiai differencia) tapasztalati artikulációja. A sematizmusra való visszavezetés itt azonban nem jelenti a szubjektum-metafizikához való visszatérést. Nem a szubjektum belső, mentális szférájának visszacsempészéséről van szó. Heidegger tisztában van azzal, hogy nem kielégítő megoldás, ha minden elgondolható értelem a szubjektivitás körébe tartozik. Az időkérdés túlmutat az emberi én forrásából eredő körkörös okfejtésen, valamiként prioritása van a szubjektivitással szemben, radikálisan pre-egologikus, de továbbra is kérdéses marad, hogy a filozófus kérdése miként képes kivezetni a szubjektivitás köréből, amennyiben e szubjektivitás geneziséét, a priori lehetőségfeltételét kutatja. Vajon az idő mint temporalitás képes-e betölteni e végső perspektíva szerepét?

Heidegger számára e tekintetben a fő probléma az, hogy még ha elgondolható is az időnek ez a fogalma, valójában nem megismerhető: az egzisztencia *időeksztázisaihoz* tartozó *horizontális sémák* már nem adottságok. Nincs a tapasztalatnak olyan rétege, melyben megtapasztalhatók lennének. Maga a temporalitásként elgondolt idő szigorú értelemben véve már nem fenomén, hanem a fenomének önmagában és közvetlenül hozzáférhetetlen, de valamilyen módon mégiscsak megmutatózó *lehetőségfeltétele*, a megjelenő tapasztalati fenomének nemmegjelenő szerkezeti összefüggése. A temporális sémákat nem tehetjük szemléletileg hozzáférhetővé, csak indirekt módon szerzünk tudomást róluk, a ránk gyakorolt hatásukon (affektivitásukon) keresztül ismerhetjük meg őket. Bár minden fenomén fenomenalizációjához konstitutív módon járulnak hozzá, a fenomenális szférába azonban nem épülnek be, ezért önmagukban már nem fenomenalizálhatók. Heideggernek a temporalitás sémáit végső soron nem sikerül konkrét tapasztalatokhoz hozzákötnie, ezért az időnek e végső dimenziójában egész hermeneutikai fenomenológiája automatikusan formalizálódik. Megválaszolatlan marad, hogy maguk a sémák, melyek meghatározzák tapasztalatainkat, miként válhatnak egy tapasztalatanalízis részévé. Miként lehetséges a sematizáció mozzanatának és működésének tapasztalat általi kifejtése (vö. RITTER 2007, 23; DOSTAL 2006, 143. skk.; SCHWENDTNER 2008, 182. sk.)? Mindez azt jelzi, hogy 1927-ben Heidegger nem jutott közelebb annak megoldásához, hogy miként lehet az „ittlét időbeliségétől” a „lét temporalitásához” eljutni. Heidegger időelemzéseit Kanthoz hasonlóan inkább arra mutatnak rá, hogy az idő a filozófia számára végső soron örök kihívás marad. Gyakorlati és morális értelemben fel kell ugyan tennünk a lét időbeli értelmére, céljára és jelentésére irányuló hermeneutikai kérdést, de filozófusként (vagy tudósként) nem tudunk e kérdésre végső, megalapozott választ adni. Az időkérdésnek filozófiailag nincs megoldása, csak értelme van. Ezen az úton a filozófia nem szolgálhat pozitív eredménynyel, lényege inkább a dolgok átfogó végiggondolására és „megnehezítésére” irányuló törekvésben ragadható meg.

KITEKINTÉS A KÉSŐI HEIDEGGERRE

Heidegger az 1947-ben megjelent *Humanizmus-levél*ben úgy fogalmaz, hogy a *Lét és idő*nek azért kellett félbeszakadnia, mert nem tudta a szubjektivitást elhagyó gondolkodást véghezvinni, az „Idő és lét”-hez vezető fordulatot kellően kimondani, mivel a *Lét és idő* a lét megértését még a szubjektivitás teljesítményének tekintette, és nem „a lét világló tisztásához kötődő eksztatikus vonatkozásként” gondolta el (WGM, 328; magyarul: 2003, 304. sk.). Bár az „alap” szó már ekkor is ellentmond Heidegger eredeti szándékának, az ittlét-analitika ideiglenes, előkészítő jellegének (vö. SZ, 17; magya-

rul: 2001a, 33), a mű mégis valamiféle *transzcendentális megalapozásba* torkollik. A *Lét és idő* azt mutatta be, hogy az ember a maga véges időbeliségében, történetiségében létező, belevetett ittlét, ezért a létét az határozza meg, hogy önmagát nem a saját hatalma révén tette létezővé. A fundamentálonológiai kiindulópont mégis azt sugallta, mintha ugyanez az ittlét a történelem felett álló „szubjektumként” létezne, önmaga eredetét is tételezné. A mű csúcspontja, az ittlét történetiségének kidolgozása, így voltaképpen ellentmondást rejtett magában, hiszen az ittlét nem tekinthető *fundamentum inconcussum*nak, amely alapja egy felépítendő ontológiának, hanem csupán *fundamentum concussum*nak, melynek egyetlen tanulsága az, hogy a létkérdésnek nincs „fundamentuma”, alapot adó nyugvópontja, mert a filozófia magában a „fundamentumban”, a létkérdés megalapozásában válik alaptalanná (ZSD, Protokoll, 34). A késői Heidegger ezért a megalapozás szándékát, s ezzel együtt a fundamentálonológia címet is teljesen feladta. Míg a fiatal Heidegger egy fundamentálonológiai alapvetés előkészítéseként és kulcsaként végzi el az ittlét idői analitikáját, a lét értelmét az egzisztencia időbeliségébe ágyazott tematizáció révén kívánja megalapozni, addig a késői Heidegger a léthez úgyszólván a transzcendentális megalapozás gondolata nélkül törekszik odafordulni, így a lét megértését/megismerését már nem az ember teljesítményeként, hanem a léthez kötődő „ekszztatikus vonatkozásként” gondolja el. A szubjektum produktivitása helyett egy eredeti létviszonyról van szó, melynek tétje, hogy mi módon tartozik az ember a lét igazságához.

A harmincas évektől Heideggert már nem kifejezetten az időnek az emberi szubjektivitáshoz való viszonya foglalkoztatja, hanem a lét és emberi szubjektivitás eredendőbb viszonya, összetartozása a Lét eseményében. Azok az időstruktúrák, amelyek korábban az emberi ittléthez kapcsolódtak, most a Lét eseményére vonatkoztatottak. Míg a fiatal Heideggernél az idő az emberi egzisztencia létszerkezetét (*Zeitlichkeit*), tényleges önazonosságát (*Geschichtlichkeit*) és létmegértésének horizontját (*Temporalität*) alkotta, addig a késői Heideggernél az idő magának a történeti Létnek, a Lét eseményének a sajátja. A hermeneutika ittlétre vonatkoztatott alkalmazása eltolódik a Lét irányába, ahol már nem az egzisztencia időbeliségének önmegértéséről (*Selbstausslegung*), hanem az idővonatkozást magában rejtő Lét megértéséről (*Seinsverstehen*) van szó. Az idő funkciója így megváltozik: már nem csupán a véges emberi szubjektivitás feltárultsága és létmegértése számára konstitutív, hanem az emberi szubjektivitás és Lét közötti eredendőbb kapcsolathoz való hozzáférés lehetősége számára is. A késői Heidegger gondolkodásában bekövetkezett fordulat hatására úgy tűnik, mintha idő és szubjektivitás kérdése teljességgel háttérbe szorulna, de valójában inkább arról van szó, hogy a kérdés egy egészen más formában „megismétlődik”.

A *Lét és idő* thanatológiai időfogalma teljesen eltűnik. Már nem az emberi ittlétről van szó, ahol az idő mint *principium individuationis* jelenik meg, és ezért meghatározó szerepet játszik a „szubjektum”, az individuális lét felépítésében. Heidegger ehelyett lét és ember viszonyáról beszél, amelyet egy ponton azonban *singulare tantum*nak, azaz sajátot adó, sajátát tevő eseménynek nevez. A Lét eseménye, az *Ereignis*, ezért nem csupán esemény, amelyben a lét történik, hanem egyúttal olyan esemény, amely *Ereignis*, azaz sajátot-adó, sajátát-tevő. Igei alakjában nemcsak intranszitiv, hanem tranzitiv jelentéssel is bír. Benne megy végbe az, hogy az ember számára „adódik idő” és „adódik lét”. Ezáltal a létező nem csupán teret és időt kap a létezéshez, vagyis megtörténik, hanem e sajátot-adó esemény által sajátítja el önmagát, azaz jut el a létező mindenkor önmagához. E sajátot-adó esemény, amely az embert legsajátabb lété-

hez juttatja, maga is idői jelleggel bír, időbeli folyamat. Így mégis azt láthatjuk, hogy az időfogalomban történt hangsúlyváltozás nem csekély: míg a *Lét és idő* a halállal mért emberi lét józan temporális fenomenológiáját nyújtja, amely az időt mint az „ember önértelmezéseit” tárgyalja, addig a késői Heidegger minden igyekezete arra irányul, hogy ugyanebben a tapasztalatban meglássa a „lét ajándékát”.

Ehhez hasonlóan a korábbi temporalitástematika is háttérbe szorul. Az ittlét létmegértésének horizontjaként elgondolt időfogalom helyén a harmincas években az eseményként értett Létnek az a sajátossága áll, amit Heidegger idő-térnek (*Zeit-Raum*, *Zeit-Räumlichkeit*), alkalmanként idő-játék-térnek (*Zeit-Spiel-Raum*) (GA 65, 271. sk., 371, 375, 379), a hatvanas években pedig a Lét világló tisztásának (*Lichtung*) nevezett. Míg a fiatal Heidegger számára a temporalitás az a horizont volt, amelyen belül az ittlét létmegértése egyáltalán végbemehet, addig az idő-játék-térként, később a Lét világló tisztásaként megnevezett „»időt« – Heidegger szerint – úgy kellene megtapasztalnunk, mint a Lét igazságának eksztatikus játék-terét”, amely játék-térben mint igazságban a létező képes gondjaiba venni és megóvni a Létet (GA 65, 242. sk.). Az így megnevezett idő-játék-tér mint a Lét tisztásán álló ember időbelisége azonban már nem csupán az ittlét újra elgondolt eksztatikus időbelisége, hanem az időileg és térileg értett Lét (*Sein*) működése is egyben. Azt a közeget nevezi meg, amelyben Lét és ember összetartoznak.

ZÁRSÓ

Heidegger elképzelése a címben szereplő probléma vonatkozásában azért tűnik figyelemre méltónak, mert a szubjektív és objektív időtapasztalat közötti ambivalenciát nem próbálja sem letagadni, sem pedig egy döntéssel feloldani, hanem arra mutat rá, hogy az idő ökonómiája mindkettőt magában foglalja. Írásomban azt próbáltam bemutatni, hogy Heidegger számára az idő *szubjektív és deszubjektív* mozzanatai nem egymást kizáró vagy felváltó megközelítések, hanem egy egységes fenomén különböző aspektusai, amelyek csupán együtt képesek időtapasztalatunk valóságos, feszültségektől korántsem mentes dinamikáját leírni. A heideggeri időelemzések irányát – értelmezésem szerint – az határozza meg, hogy ezt az időtapasztalatban rejlő kettősséget egyre kevésbé próbálja a hierarchia viszonyaira leegyszerűsíteni, hanem egyre inkább e kétféle viszony korrelációját, emberi létezésben működő ambivalenciáját igyekszik megérteni. Heidegger világosan érzékeli, hogy az idő polaritásának megtartása azért olyan nehéz, mert ezen keresztül a gondolkodásnak azzal a kérdéssel kell szembesülnie, hogy miként lehet a végességet és a teljességet együttesen elgondolni. Másként fogalmazva: e kérdés tétje továbbra is az, hogy minden elgondolható értelem a szubjektivitás körébe tartozik-e, vagy a filozófus kérdése kivezet a szubjektivitás köréből, amennyiben e szubjektivitás eredetét kutatja.

IRODALOM

- CSEJTEI Dezső 2001. *A halál hermeneutikája. A korai Heidegger filozófiai thanatológiája*. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- DOSTAL, Robert J. 2006. Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger. In *The Cambridge Companion to Heidegger*. Charles B. Guignon (ed.): Cambridge: Cambridge University Press, 120–148.
- ESCOUBAS, Éliane 2004. Az interioritásként felfogott szubjektivitás fenomenológiai kritikája. In Boros Gábor – Ullmann Tamás (szerk.): *A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*. Budapest: Tudástársadalom Alapítvány, 9–20. (Világosság könyvek 1.)
- GADAMER, Hans-Georg 1993. A fenomenológiai mozgalom. Ford.: Bonyhai Gábor. *Athenaeum. Fenomenológia és/vagy egzisztenciafilozófia*, II. 1993/1, T-Twins, 179–198.
- GADAMER, Hans-Georg 1987. Der Weg in die Kehre. In *Neuere Philosophie I. Gesammelte Werke Bd. 3*. (rövidítve: GW 3) Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck), 271–284.
- HEIDEGGER, Martin 1993. *Sein und Zeit*. (Rövidítve: SZ) Tübingen: Max Niemayer. (Magyarul: 2001a. *Lét és idő*. Ford.: Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Vajda Mihály. Budapest: Osiris.)
- HEIDEGGER, Martin 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Bd. 24. (Rövidítve: GA 24.) Hrsg.: W. Biemel. Frankfurt am Main: Klostermann. (Magyarul: 2001b. *A fenomenológia alapp problémái*. Ford.: Demkó Sándor. Budapest: Osiris/Gond-Cura Alapítvány.)
- HEIDEGGER, Martin 1998. *Kant und das Problem der Metaphysik*. (Rövidítve: KPM) Hrsg.: F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann. (Magyarul: 2000. *Kant és a metafizika problémája*. Ford.: Ábrahám Zoltán, Menyes Csaba. Budapest: Osiris.)
- HEIDEGGER, Martin 1992. Az idő fogalma. In *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34*. Ford.: Fehér M. István. Budapest: Kossuth, 27–51.
- HEIDEGGER, Martin 1976. *Wegmarken*. (Rövidítve: WGM.) Hrsg.: F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann. (Magyarul: 2003. *Útjelzők*. Budapest: Osiris.)
- HEIDEGGER, Martin 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Bd. 65. (Rövidítve: GA 65.) Hrsg.: F.-W. von Hermann, Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 1969. *Zur Sache des Denkens*. (Rövidítve: ZSD.) Tübingen: Niemeyer.
- HEIDEGGER, Martin 1987. *Zollikoner Seminare*. (Rövidítve: ZS.) Hrsg.: Merard Boss, Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 1978. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe Bd. 26. (Rövidítve: GA 26.) Hrsg.: Klaus Held, Frankfurt am Main: Klostermann.
- LÉVINAS, Emmanuel 1979. *Le Temps et l'Autre*. Montpellier: Fata Morgana.
- RITTER, Joachim 2007. *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Ford.: Papp Zoltán. Budapest: Atlantisz.
- SARTRE, Jean-Paul 2006. *A lét és a semmi*, Ford.: Seregi Tamás. Budapest: L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék – Magyar Filozófiai Társaság.
- SCHWENDTNER Tibor 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület.
- TUGENDHAT, Ernst 1976. *Die Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter.
- VON HERMANN, F.-W. 1974. Zeitlichkeit des Dasein und Zeit des Sein. In *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu 'Sein und Zeit'*. Frankfurt am Main: Klostermann, 76–91.

Szabó Gábor


[Vissza a tartalomhoz](#)

Lewis, valószínűség, Principal Principle

David Lewis két cikkben foglalkozik a valószínűség fogalmával. Az első cikk (LEWIS 1986) az objektív valószínűséget az úgynevezett Principal Principle (PP) felől mutatja be. A valószínűség ezen értelmezése azonban ellentmondásban áll Lewisnak nagy víziójára, a hume-i szupervenienciára támaszkodó másik értelmezésével. Az ellentmondás igen makacsnak bizonyult: feloldására a PP módosításával további tizennégy évet kellett várni (LEWIS 1994). Az alábbiakban röviden bemutatjuk a valószínűség lewisi értelmezését, az értelmezésben kulcsszerepet játszó PP-t, végül pedig amellet kívánunk érvelni, hogy az elv – a racionalitás egy jól körvonalazott értelmében – nem racionalitási elv.

A PRINCIPAL PRINCIPLE

A valószínűségszámítás kialakulását Pascalnak Fermat-hoz írt 1654-es levele és Kolmogorov 1933-as munkája közötti időszakra szokás datálni. A kolmogorovi axiomatizálás azonban nem zárja le, hanem éppenséggel felszítja a valószínűség értelmezését érintő háromszáz éves filozófiai vitát. A nehézség magvát a valószínűség Janus-arca jelenti: valószínűség alatt egyszerre értünk egyfajta episztemikus, a tudásunkra vonatkozó fogalmat, másfelől pedig aleatorikus, a világ objektív állapotát jellemző fogalmat is. A valószínűség értelmezésére létrejött öt nagy interpretáció: a klasszikus, a szubjektív, a logikai, a frekventista (relatív gyakoriság-), valamint a *propensity*-interpretáció mindegyike felsorakozik a két álláspont egyike vagy másika mögé. Ugyanakkor számos próbálkozás történt arra is, hogy a két tábor között hidat verjenek valamilyen valószínűségi koordinációs elv segítségével. David Lewis PP-je ilyen koordinációs elv a szubjektív és objektív valószínűség között.

A PP Lewis *Szubjektivisták kalauz az objektív valószínűséghez* című munkájában bukkan fel először:

„Legyen C egy racionális szubjektív valószínűség (credence) függvény. Legyen t egy időpont. Legyen x valós szám az egységintervallumban. Legyen X az az állítás, hogy az A fennállásának objektív valószínűsége (chance) t-ben egyenlő x-szel. Legyen E bármely olyan állítás, amely kompatibilis X-szel, vagyis amely megengedhető t-ben. Ekkor

$$C(A|XE) = x \text{ (LEWIS 1986, 87).}$$

Nézzük a definíciót lépésenként. Szubjektív valószínűség alatt Lewis – ahogy a szubjektivisták általában – egy ideális, racionális hívő hitének mértékét érti. Ezzel szemben az objektív valószínűség „objektív szinguláris (single-case) valószínűség: például annak az 50%-os valószínűsége, hogy egy bizonyos egyedi tríciumatom elbomlik a

következő 12,26 évben”. A PP tehát azt az intuitív elvet fejezi ki, hogy „ha egy racionális hívő tudná, hogy a bomlás valószínűsége 50%, akkor majdnem függetlenül attól, hogy mi egyebet tudna vagy nem tudna, 50%-ban hinne abban, hogy a bomlás megtörténik”. A főmondat feltételes módja itt a hívő racionalitására utal. A hívő tudását az X objektív valószínűségről a fenti képlet kondicionális valószínűségnek fordítja. Lewis az elv intuitív voltát egy kérdőívvel is motiválja:

„Első kérdés: Egy bizonyos érmét ma délben feldobunk. Biztos vagy benne, hogy az érme fair: 50% valószínűséggel esik fejre, és 50% valószínűséggel írásra. Más releváns információd nincs. Tekintsük azt az állítást, hogy a délben feldobandó érme fejre esik. Milyen mértékben hinnél az állításban?

Válasz: 50%-ban, természetesen” (LEWIS 1986, 84).

A PP sava-borsát az E megengedhető állítások köre adja. Ha semmi sem megengedhető, akkor az elv üres, ha minden megengedhető, akkor az elv inkonzisztens. Meddig terjedjen a megengedhető állítások köre? Lewis válasza ez: megengedhető az „olyan információ, amelynek hatása egy esemény szubjektív valószínűségére teljes mértékben az esemény objektív valószínűségének szubjektív valószínűségén (credence about the chance) keresztül érvényesül”. Vagyis az olyan információ, amelynek, úgyszólván, nincs rövidebb útja a hívőhöz, mint az objektív valószínűségen keresztül:

„Következő kérdés: Ugyanaz, mint előbb, kivéve, hogy számos látszólag releváns bizonyítékod van, amely azt sugallja, hogy az érme fejre esik. Az érméről tudni, hogy a súlypontja nem középen van, hogy 100-szor már feldobták, és 86-szor fejre esett, és hogy számos másolatát dobták már fel több ezerszer kb. 90%-ban fej végeredménnyel. Mégis, mindezek ellenére biztos vagy benne, hogy a fej valószínűsége ezúttal 50%. Milyen mértékben kell hinned az állításban, hogy az érme most fejre esik?

Válasz: Még mindig 50%-ban” (LEWIS 1986, 85).

Az objektív valószínűség ismerete tehát leárnyékolja a múltbeli eseményeket, azaz a múltbeli események/állítások megengedhetők. Lewis az időpontokkal és világokkal indexelt H_{tw} történeti (a w világban t-hez képest múltbeli) információ mellett még egy megengedhető információtípust ismer el: az egyes lehetséges világokban érvényes T_w valószínűségi elméletet. Az ilyen T_w valószínűségi elméleteket Lewis olyan $H_{tw} \rightarrow p_{tw}$ kondicionálisok hatalmas konjunkciójának tekinti, amely kondicionálisok minden világban és minden időpontban megadják a jelenbeli valószínűségeket a múltbeli tények ismeretében. Minden megengedhető információ tehát e két információtípus valamilyen kombinációja.

A megengedhető információ fenti karakterizálásával Lewis az alábbi Speciális Principal Principle-t (SPP) vezeti le a PP-ből. Vegyük E-nek a létező legkiterjedtebb megengedhető információt, a $H_{tw} T_w$ konjunkciót. Legyen X igaz w-ben. Ekkor $p_{tw}(A) = x$. Másfelől X következik a $H_{tw} T_w$ konjunkcióból, vagyis $X H_{tw} T_w = H_{tw} T_w$. Mindezt összetéve $C(A|H_{tw} T_w) = C(A|X H_{tw} T_w) = x = p_{tw}(A)$, vagyis

SPP: $C(A|H_{tw} T_w) = p_{tw}(A)$.

Az SPP valóban szubjektivistá kalauzt ad az objektív valószínűséghez. Lewis a szubjektivistá Jeffrey-re hivatkozik (1965), aki egy szubjektív valószínűségfüggvény objektívációját egy $C(\cdot) \rightarrow C(Y_w)$ kondicionálásként definiálja, ahol Y_w egy, a lehetséges világok fölötti partíciónak a w világban igaz eleme. Ebben a tekintetben „az objektív valószínűség objektívált szubjektív valószínűség”, mégpedig a lehető legteljesebb partícióra, a teljes múltra és az adott világban igaz valószínűségi elméletre történő objektifikáció. Ebben a tárgyalásban úgy tűnik, mintha az objektív valószínűség nem volna más, mint a szubjektív valószínűségből valamilyen matematikai művettel lezármaztatott fogalom. Lewis szövege számos egyéb helyen is ezt a szubjektivistá értelmezést támogatja:

„Egy ésszerű kezdeti szubjektív valószínűség többek között valószínűségi eloszlás: nem-negatív, normált végesen additív mérték. Engedelmeskedik a matematikai valószínűségelméletnek... Bármi, ami kondicionálással nyerhető egy valószínűségi eloszlásból, az maga is valószínűségi eloszlás. Ezért az objektív valószínűség valószínűség” (LEWIS 1986, 98).

De az objektív valószínűségnek ez a PP-n keresztül történő megközelítése a történetnek csak az egyik fele: az, amelyik teljesen eltekint a lewisi filozófia központi magvától, a hume-i szupervenenciától.

AZ OBJEKTÍV VALÓSZÍNŰSÉG LEGJOBB RENDSZERANALÍZISE ÉS AZ ELLENTMONDÁS

„A hume-i szupervenencia (HS)... az a tan, hogy a világot lokális, partikuláris tények hatalmas mozaikja alkotja, egyik kis dolog a másik után... Amink van, az tulajdonságok elrendeződése. És ez minden. Nem létezik különbség tulajdonságok elrendeződésében álló különbség nélkül. Minden egyéb ezen szupervenial” (LEWIS 1986, ix-x). Ha minden egyéb, akkor az objektív valószínűség is. Kérdés, hogy mi az a lokális minta, amelyen az objektív valószínűség szupervenial. Objektivistaként itt két jelölt merül fel: a szimmetria és a frekvencia (relatív gyakoriság). Az elsőt Lewis az indifferencia elvének jól ismert gyengéi miatt elutasítja. A meglepő azonban az, hogy a második jelölttel is ezt teszi, jóllehet a frekvencia kézenfekvő jelölt volna egy hume-iánusnak. A frekvenciával szemben felhozott ellenérvék inkább ellenérzések; ahogy Lewis fogalmaz: az objektív valószínűség fogalmát „szeretném valami általánosabb alatt látni”. Ez az általános pedig Lewis Legjobb Rendszer Analízise (BSA), amely – kerülő úton – a legjobb rendszer, majd a valószínűségi törvény fogalmán keresztül jut el az objektív valószínűséghez. Kezdjük a természettörvények jól ismert legjobb rendszeranalízisét a valószínűség fogalma nélkül:

„Vegyük az összes deduktív rendszert, amelynek tételei igazak. Némely egyszerűbb lesz, rendszerezettebb, mint a többi. Mások erősebbek, informatívabbak a többinél. Ezek az értékek konkurálnak: egy nem informatív rendszer nagyon egyszerű lehet, egy vegyes információkból összehordott rendezetlen kompendium nagyon informatív. A legjobb rendszer az, amelyik a legjobban egyensúlyoz egyszerűség és erő között megőrizve az igazságot... Egy szabályszerűség akkor és csak akkor törvény, ha a legjobb rendszer tétele” (LEWIS 1994, 478).

És most tegyük bele az analízisbe az objektív valószínűség fogalmát is.

„Módosítjuk a legjobb rendszeranalízist, hogy egy csomagban adjanak számot az objektív valószínűségekről és az őket irányító törvényekről. Tekintsünk deduktív rendszereket, amelyek nemcsak arra vonatkoznak, ami történik, hanem különböző szituációkban különböző kimenetek valószínűségére is, például különféle izotópok bomlási valószínűségeire. Követeljük meg ezeknek a rendszereknek az igazságát arra vonatkozóan, amit a történésekre mondanak. De a valószínűségekre vonatkozóan nem követelhetjük meg az igazságukat, mert még meg kell mondanunk, hogy mit jelent a valószínűség; rendszereink még nincsenek teljesen interpretálva...

Mint előbb, néhány rendszer egyszerűbb lesz, mint a többi. Majdnem, mint előbb, néhány erősebb lesz a többinél: néhány megmondja, hogy mi fog történni, vagy hogy mik lesznek az objektív valószínűségek bizonyos szituációkban, míg mások hallgatnak a kimenetekről is és a valószínűségekről is. Továbbá, néhány jobban illeszkedik a történések aktuális menetéhez, mint mások. Azaz, a történések menetének valószínűsége magasabb lesz néhány rendszer szerint, mint mások szerint...

Az egyszerűség, az erő és az illeszkedés egyensúlyoznak. A legjobb rendszer az, ahol e három egyensúlya a legjobb. Mint előbb, a törvények azok a regularitások, amelyek a legjobb rendszer tételei. De most néhány törvény valószínűségi. Így hát a valószínűséget így elemezzük: valószínűség az, amit a legjobb rendszer valószínűségi törvényei annak mondanak” (LEWIS 1994, 480).

Talán keveselljük, amit kaptunk, de Lewis nem mond többet. Hogy mi az objektív valószínűség, azt a törvények teljes rendszere mondja meg, figyelembe véve az egyszerűség, az erő és az illeszkedés konkuráló szempontjait. Az objektív valószínűség legjobb rendszeranalízise abban tér el az (aktuális) frekventizmustól, hogy az objektív valószínűségek eltérhetnek az aktuális frekvenciáktól, valamint szinguláris eseményeknek is lehet valószínűsége. Az objektív valószínűségnek ez a hume-iánus értelmezése azonban maga után vonja az ún. *aláásás* meglepő tényét.

Legyen J az aktuális jövő, J' pedig egy nem nulla valószínűségű lehetséges jövő. Mivel a BSA szerint az objektív valószínűségek szuperveniálnak az összes múlt-, jelen- és jövőbeli tényen, ezért ha J' lenne az aktuális jövő, akkor mások lennének az aktuális valószínűségek. Más szóval a lehetséges jövők aláássák az aktuális valószínűségeket.

Ez egyelőre különös, de nem ellentmondásos. Ellentmondás akkor keletkezik, ha mindezt egyesíteni kívánjuk a Speciális Principal Principle fenti elvével. Tekintsük ugyanis az SPP-t, és helyettesítsük az A állítás helyébe J' -t. Ekkor a bal oldalon 0 -t kapunk, mivel a J' lehetséges jövő a BSA szerint inkompatibilis az aktuális világra igaz T_w elmélettel, és így $H_{tw} T_w$ -vel is. Vagyis $C(J'|H_{tw} T_w) = 0$. Ugyanakkor J' definíció szerint nem nulla valószínűségű: $p_{tw}(J') \neq 0$. Vagyis:

$0 = C(A|H_{tw} T_w) = p_{tw}(A) \neq 0$,
ami ellentmondás.

Ez az ellentmondás volt az, ami tizennégy évre megakasztotta Lewis hume-iánus programját. Az ellentmondás a PP és az objektív valószínűség BSA-értelmezése között onnan származik, hogy ha igaz, hogy az objektív valószínűségek múlt-, jelen- és jövőbeli tényeken szuperveniálnak, akkor valójában T_w nem megengedhető információ,

mert nem csak történeti információt tartalmaz. Az ellentmondás feloldására Lewis az alábbi módon módosítja az SPP-t:

$$C(A|H_{tw}T_w) = p_{tw}(A|T_w).$$

Ezzel a módosítással az elv veszít intuitív erejéből, de elkerüli az ellentmondást. Értékelésével itt most nem foglalkozunk. A következő fejezetben arra a kérdésre keressük a választ, hogy vajon valóban racionalitási elv-e a PP.

A RACIONALITÁS ÉS A DUTCH BOOK

Lewis szerint a PP tartalmazza mindazt, ami az objektív valószínűségről egyáltalán tudható. Heurisztikus erejét a HS-sel való bonyolult kapcsolata adja:

„Ha a HS igaz, akkor az objektív valószínűségekre vonatkozó kontingens igazságok ugyanabban a csónakban vannak, mint minden más kontingens igazság: lokális tulajdonságok téridőbeli elrendezése teszi őket, valahogyan, igazzá. Hogyan lehetséges ez? Bármely kielégítő válasznak komoly próbát kell kiállnia. A PP azt kívánja, hogy a tulajdonságok elrendezésének az objektív valószínűséget alkotó (chancemaking) mintázata olyan legyen, hogy ha ismerjük, akkor az megfelelő módon korlátozza a racionális szubjektív valószínűséget. Bármilyen teszt is igazzá, hogy a bomlás objektív valószínűsége 50%, ennek, ha ismerjük, azt is racionálissá kell tennie, hogy 50%-ban higgyünk a bomlás bekövetkezésében” (LEWIS 1994, 476).

A HS előnye a rivális metafizikai nézetekkel szemben tehát éppen az, hogy érthetővé teszi, miért is racionális szubjektív valószínűségeinket az objektív valószínűséghez szabni. Más metafizikai talajon állva Lewis szerint ez a döntés nem indokolható.

„Légy a vendégem – vegyél olyan nem-hume-i bármicsodákat, amelyeket csak akarsz! (Csak arra kérlek, hogy a vélt igazságaid szupervenialjanak a létezésen!) De játssz fair játékot a bármicsodáiddal! Ne nevezz minden vélt bármicsodát »objektív valószínűségnek«, hacsak meg nem mutattad előbb, hogy ezek tudása korlátozza a racionális szubjektív valószínűséget! Úgy hiszem, hogy látom, homályosan, de azért elég jól, hogyan képes a frekvencia, a szimmetria és a legjobb rendszeranalízis korlátozni a racionális szubjektív valószínűséget. Azt azonban nem vagyok képes látni, hogy például annak tudása, hogy két univerzálé egy bizonyos N^* relációban van egymással, hogyan tudná korlátozni a racionális szubjektív valószínűségét annak, hogy ezek az univerzálék a jövőben is koinstanciálódjanak... Csak akkor tudok beleegyezni abba, hogy a bármicsodák megérdemlik az »objektív valószínűség« nevet, ha látom, az elnevezéstől függetlenül, hogy ismeretük hogyan korlátozza a racionális szubjektív valószínűséget a PP-n keresztül” (LEWIS 1994, 484).

Az idézet második fele az Armstrong-féle univerzalistáknak szól, és készséggel egyet is érthetünk az állítással. Ami azonban nem világos, az az a hume-iánus meggyőződés, hogy az objektív valószínűséget adó lokális, partikuláris mintázat ismerete befolyásolni képes a racionális szubjektív valószínűséget. Belátható-e, hogy ezen a hume-iánus kereten belül a PP racionalitási elv?

Az első kérdés, amelyre válaszolnunk kell, hogy mit értsünk racionalitási elven. A válasz a bayesianizmusban keresendő. Röviden szólva, a bayesianizmus egy XX. századi epistemológiai irányzat, amely ismeretelméleti elemzésébe bevonja a valószínűség fogalmát. A korai bayesiánusok csak a szubjektív valószínűség létében hittek, amelyekre két korlátozó feltételt vezettek be. Az egyik a konzisztencia volt, amely az egyszerre képviselhető hitekre nézve jelentett bizonyos korlátozást, a másik az ún. kondicionálás, amely a hitek változásának kinematikáját egy evidencia tudomásulvétele után a feltételes valószínűség mintájára képzelte el. A két feltétel pontos tartalma itt most nem érdekes, bennünket pusztán az a bayesiánus állítás érdekel, miszerint mindkét elv racionalitási elv, *mert* mindkettő védhető *Dutch book*-érvvel. Mi is a *Dutch book*?

A *Dutch book* szó eredetileg a XVII. századi holland hajózási társaságok bonyolult kereszt- és viszontbiztosítási procedúráira utalt, modern értelemben azonban a *Dutch book* fogalmát fogadási szituációkban használják: rosszul megválasztott fogadási arányokkal szemben a téték olyan választását jelenti, amely mellett a fogadó – bármi történjék is – mindig veszít. Vegyünk egy példát. Tegyük fel, hogy valaki 6 : 4 arányban arra fogad, hogy egy bizonyos érmével a következő dobás fej lesz, és *ugyanakkor* 6 : 4 arányban arra is fogad, hogy a következő dobás írás lesz. Ez azt jelenti, hogy bármilyen x összegre hajlandó $6x$ összeget feltenni $4x$ összeg ellenében a fejre, és ugyanakkor az írásra is. Ezek ellen a rossz fogadási arányok ellen az x összeg bármilyen pozitív választása *Dutch book*ot jelent: ha pl. $x = 10$ Ft, akkor a fogadó, bármi történjék, 20 Ft-ot veszít, mivel minden fogadásnál összesen 120 Ft-ot tesz fel, de csak 100 Ft-ot nyer az eredménytől függetlenül. Ilyen arányban fogadni tehát ráfizetéses.

A bayesiánus elvek és a *Dutch book*-érvek összekapcsolásához még egy lépés szükséges: a szubjektív hitek operacionalizálása. A szubjektív valószínűség a racionális hit mértéke. De mit is mér ez a mérték? Egy Ramsey-től származó ötlet szerint a hit mértéke nem más, mint fogadási hajlandóság. Az, hogy valaki a következő éremmel a fejdobáshoz 60% szubjektív valószínűséget rendel, nem jelent mást, mint hogy az illető 6 : 4 arányban hajlandó arra fogadni, hogy a következő dobás fej lesz. Ha a hitek operacionalizálását és a *Dutch book*-érvet egymás után fűzzük, azt kapjuk, hogy a szubjektív hitek bizonyos rendszere, ha fogadásra kerül a sor, gazdájuknak veszteséget okoz. Hívjuk az ilyen hitrendszert inkonzisztens hitrendszernek. A híres Ramsey–de Finetti-tétel szerint, hitek rendszere akkor és csak akkor nem inkonzisztens, ha kielégítik a kolmogorovi valószínűségi axiómákat. Íme a konzisztencia racionalitásának bayesiánus igazolása: konzisztens szubjektív hiteket vallani azért racionális, mert nem adható ellenük *Dutch book*.

Ezzel az érveléssel szemben rengeteg ellenvetést lehetne tenni, amelyekből azonban itt most eltekintünk. Sőt azt a még kérdésesebb állítást is elfogadjuk, hogy a másik alapvető bayesiánus elv, a kondicionálás is alátámasztható (úgynevezett diakron) *Dutch book*-érvvel. Elfogadjuk tehát a racionalitásnak azt a definícióját, hogy racionális az, ami *Dutch book*-érvvel alátámasztható. Eredeti kérdésünk ekkor így hangzik: alátámasztható-e a PP *Dutch book*-érvvel?

RACIONALITÁSI ELV-E A PRINCIPAL PRINCIPLE?

A kérdés megválaszolása előtt további két kérdésben kell állást foglalnunk. Az első kérdés az, hogy hogyan operacionalizáljuk a PP-t. Mivel egy hume-iánus világban egy esemény objektív valószínűsége közvetlenül nem manifesztálódik, ezért egyetlen lehe-

tőségünk a Dutch book-argumentum alkalmazására, hogy a szóban forgó esemény bekövetkezésére fogadunk, ha kell, többször. Itt azonban rögtön felvetődik a másik kérdés, hogy milyen viszonyban álljon az események bekövetkezéseinek mintázata az objektív valószínűséggel, vagyis az objektív valószínűség milyen értelmezését választjuk. Az alábbiakban három értelmezést tekintünk át: az aktuális frekventizmust, a hipotetikus frekventizmust és végül Lewis BSA-értelmezését.

Az aktuális frekventizmus gyökerei a XIX. század végére nyúlnak vissza. Durván fogalmazva egy esemény valószínűsége egyenlő az aktuális világban az esemény bekövetkezésének relatív gyakoriságával, vagy végtelen esetben annak határértékével. Az elképzelés számos nehézséget vet fel a határérték létezésétől a referenciaosztály problémájáig, ezektől azonban most tekintsünk el. A bennünket érdeklő kérdés pusztán az, hogy az objektív valószínűség aktuális frekventista értelmezése mellett védhető-e Dutch book-érveléssel a PP. Mit is jelentene ez? Az, aki ismeri egy A esemény objektív valószínűségét (és semmi egyéb releváns tényt nem ismer), ha szubjektív valószínűségét az objektív valószínűséghez szabja, majd pedig ezen szubjektív valószínűségeknek megfelelően fogad, nem fog veszíteni. Ha az A esemény objektív valószínűsége egyenlő az aktuális világbeli frekvenciájával, akkor az aktuális frekvencia arányában fogadva, valóban nem lehet veszíteni, vagyis az elv Dutch book-védhető. A baj azonban az, hogy az objektív valószínűség ilyen értelmezése mellett az elv üres. Az objektív valószínűség ismerete ugyanis egyenlő a teljes mintázat ismeretével, vagy legalábbis az abban fennálló relatív gyakoriságok ismeretével. Ilyen feltétel mellett az elv elveszíti minden heurisztikus erejét, és racionalitása arra a trivialisra redukálódik, hogy ha tudom, hogy az elkövetkező tíz dobásból hat fej lesz, akkor 6 : 4 arányban érdemes a fejre fogadnom.

Az aktuális frekventista interpretáció tehát kiüresíti az elvet. Az elv metafizikai erejének megőrzéséhez tehát nem szabad túl szorosra zárni a valószínűség és a relatív gyakoriság közötti viszonyt. Ezt a lehetőséget engedi meg a hipotetikus frekventista értelmezés. Ezen értelmezés szerint egy A esemény objektív valószínűsége nem egyenlő az aktuális világbeli frekvenciájával. Ez a negatív állítás azonban még nem elég, hiszen ha az objektív valószínűsége és a frekvencia nem egyezik is meg, valamilyen kapcsolatnak azért fenn kell állnia közöttük ahhoz, hogy A objektív valószínűsége empirikusan értelmezhető legyen. Az egyes hipotetikus frekventista értelmezéseket ennek a viszonyoknak a karakterizálása különbözteti meg egymástól.

Az objektív valószínűség és a frekvencia legismertebb összekapcsolása a nagy számok törvényén keresztül történik. Tegyük fel, hogy egy adott pénzzel dobva a fej (szinguláris) objektív valószínűsége $\frac{1}{2}$. Tekintsük azokat a végtelen sorozatokat, amelyek ezzel a pénzzel, azonos körülmények között, egymástól független módon elvégzett, egymás utáni dobások révén állnak elő. Kérdés: mi lesz a fejdobás relatív gyakorisága ezekben a sorozatokban? A nagy számok (gyenge) törvénye durván szólva azt állítja, hogy a sorozatok terében létezik egy olyan (természetes) P valószínűségi mérték, amelyben mérve 1 lesz (pontosabban 1-hez konvergál) annak a valószínűsége, hogy egy sorozatban a fejdobások frekvenciája megegyezik $\frac{1}{2}$ -del. Ha tehát ez így van – szól az érv –, akkor racionális lépés szubjektív valószínűségeinket is $\frac{1}{2}$ -nek választani, hiszen hosszú távon nem fogunk veszíteni – nagy P valószínűséggel.

Ha a nagy számok törvényére építő fenti okfejtés számos nehézségétől eltekintünk is, az előző mondat utolsó két szava miatt a hipotetikus frekventista értelmezés mellett a PP-hez mégsem adható meg Dutch book-érv. Miért nem?

Tegyük fel, hogy a valószínűség olyan kauzális hajlam, amely egy esemény hosszú távú frekvenciáját határozza meg, mégpedig a fenti módon: a valószínűség és a frekvencia nem lesz egyenlő minden esetben, de az eltérést mutató sorozatok (lehetséges világok) P valószínűsége 0. Így tehát azért racionális az esemény objektív valószínűségére fogadni, mert az majdnem mindig megegyezik a frekvenciával, vagyis majdnem soha nem fogunk veszíteni.

Az érvelés meggyőzőnek tűnik, azonban körben forgó. Az eredeti kérdés ugyanis az volt, hogy a PP racionális stratégiát kínál-e fogadási helyzetekben. Erre a kérdésre most azt a választ kaptuk, hogy igen, nagy P valószínűséggel. De a kérdés éppen az, hogy miért racionális a szubjektív valószínűségeket az objektív valószínűséghez szabni, azaz miért érdemes olyan stratégiát választani, amelyik nagy P valószínűséggel beválik. A Dutch book-érvre építő érv tehát csak akkor áll meg, ha másodfokon feltételezzük a PP-t.

Így tehát sem az aktuális, sem a hipotetikus frekventizmus nem képes a PP Dutch book-védelmére. Az első azért nem, mert túl szorosra zárja az objektív valószínűség és a relatív gyakoriság közötti viszonyt, és így kiüresíti az elvet, a második pedig azért nem, mert az objektív valószínűség és a relatív gyakoriság közötti viszonyt csak újabb objektív valószínűség bevezetésével képes meghatározni, ami körkörössé teszi a Dutch book-érvet.

Kínálkozik azonban egy harmadik lehetőség is. Az objektív valószínűséget ne azonosítsuk a relatív gyakorisággal, és ne létesítsünk közöttük valószínűségi jellegű megfeleltetést se. Ez Lewis útja az objektív valószínűség BSA-análízisével. Mint említettük, Lewis értelmezésében az illeszkedés frekventista szempontja csak egy azok között a versengő szempontok között, amelyek együttesen a legjobb rendszert és így az objektív valószínűséget definiálják. Az objektív valószínűségek a legjobb rendszerben távol kerülhetnek a frekvenciától, ha azt az egyszerűség és az informativitás megfelelő módon kompenzálja. Ha azonban ez a helyzet, akkor az objektív valószínűséghez szabni a szubjektív valószínűségeket nem lesz racionális stratégia, hiszen az objektív valószínűség a frekvenciának fogadási nyereségben realizálódó értékén kívül más szempontoktól is függ. Ha a PP-t Dutch book-érvvel kívánjuk védeni, Lewis értelmezése eleve kiesik a játékból.

KONKLÚZIÓ

David Lewis Principal Principle-je jelentős szerepet tölt be mind Lewis metafizikájában, mivel komoly kihívást jelent Lewis hume-iánus programja számára, mind pedig az ún. objektív bayesianizmusban, amely a korai bayesianizmustól eltérően elfogadja az objektív valószínűség létét, és az objektív és szubjektív valószínűséget a PP vagy hasonló valószínűségi koordinációs elvek segítségével kívánja összekapcsolni. A bayesiánus elvek racionalitásának standard igazolási módja a Dutch book-argumentumokra való hivatkozás. Az argumentumokkal szemben számos kifogás emelhető, amelyekről itt nem ejtettünk szót. Ehelyett azt kívántuk megmutatni, hogy még ha elfogadjuk is a Dutch book-érveket mint racionalitási kritériumot, a Principal Principle még akkor sem lesz racionalitási elv, mivel az objektív valószínűség semmilyen interpretációja mellett sem védhető Dutch book-argumentummal.

IRODALOM

- HOEFER, C. 2007. The Third Way on Objective Probability: A Skeptic's Guide to Objective Chance. *Mind* 116, 2.
- HOWSON, C. – URBACH, P. 1993. *Scientific Reasoning: The Bayesian Approach*. Chicago: Open Court.
- JEFFREY, R. C. 1965. *The Logic of Decision*. McGraw-Hill.
- LEWIS, D. 1986. A Subjectivist's Guide to Objective Chance. Reprint with postscripts added of (1980). *Philosophical Papers*, vol. II. Oxford: Oxford University Press, 83–132.
- LEWIS, D. 1994. Humean Supervenience Debugged. *Mind* 103, 473–90.
- LOEWER, B. 2004. David Lewis' Humean Theory of Objective Chance. *Philosophy of Science* 71, 1115–1125.
- STREVEN, M. 1999. Objective Probability as a Guide to the World. *Philosophical Studies* 95, 243–275.



Kazinczy Gyöngyvér

Kovács János


[Vissza a tartalomhoz](#)

Kontextuális kétdimenziós szemantika

BEVEZETÉS – KONTEXTUS KETTŐS SZEREPBEN

Nyelvhasználatunk egyik alapvető sajátossága, hogy a nyelvi megnyilatkozás keretétől szolgáló kontextus egy további szerepben, a megnyilatkozás tárgyaként is előfordulhat. Egy adott helyen beszélhetünk például más helyekről, egy adott időpillanatban más időpillanatokról, egy adott lehetséges világban más lehetséges világokról.

A kontextus e kettős szerepét tekinthetjük az utóbbi időben egyre nagyobb teret kapó kétdimenziós szemantikai vizsgálódások egyik legfontosabb kiindulópontjának. A kétdimezionalitás ilyesfajta kontextuális megközelítésével találkozhatunk többek között David Lewis, Robert Stalnaker, David Kaplan munkáiban. Előadásomban egy olyan formális rendszert vázolok, amelyben lehetőség van kontextusok kettős szerepének modellálására, megvizsgálom továbbá, hogy miként rekonstruálhatók Kripke *Megnevezés és szükségszerűség* című művében megfogalmazott gondolatai e rendszer keretein belül (KRIPKE 2007).

MEREV ÉS REFERENCIÁLISAN KÖTÖTT JELÖLŐK

A kontextus kettős szerepéből adódóan a merev jelölők kripkei definíciója (miszerint merev jelölők azok a kifejezések, amelyek minden lehetséges világban ugyanazt a tárgyat jelölik), akárcsak a carnapi intenzió fogalma (mely szerint az intenzió egy olyan függvény, amely minden lehetséges világhoz hozzárendeli a kifejezés extenzióját) kettős értelmet nyer. A fenti definíciókban szereplő lehetséges világokra ugyanis tekinthetünk mint a nyelvhasználat szempontjából aktuálisnak számító kontextusokra, továbbá mint olyan (aktuális vagy tényellentétes) helyzetekre, amelyekről egy adott nyelvi megnyilatkozás szól.

A referenciának a kontextustól való kettős függését tanulságos lehet először néhány temporális, illetve lokális példán szemléltetni. Tekintsük a következő mondatokat:

- (1) Németország kancellárja Angela Merkel.
- (2) A polgármester megnyitja a kiállítást.

Úgy (1), mint (2) a megnyilatkozás szempontjából aktuálisnak számító kontextusról szól, ezen mondatok használata során tehát a megnyilatkozás helyszínéül és tárgyául szolgáló kontextus egybeesik.

Változtassuk meg a fenti kijelentésekben az aktuálisnak tekintett kontextus egy-egy vonását: (1) esetében a kontextus idejét, (2) esetében a helyszínét:

- (3) 1989-ben Németország kancellárja Angela Merkel volt.
- (4) Párizsban a polgármester megnyitja a kiállítást.

Ez esetben a (3)-ban szereplő „Németország kancellárja” leírás referenciája eltér az (1)-beli referenciájától, szemben az „Angela Merkel” névvel, amely ugyanazt jelöli (3)-ban, mint az (1)-ben. Kripke terminológiáját kissé átalakítva azt mondhatjuk, az Angela Merkel név – szemben a „Németország kancellárja” leírással – *temporális értelemben merev*, azaz ugyanazt az individuumot jelöli múltból és jövőből szóló kijelentésekben, mint a jelenről szólókban. Hasonló értelemben beszélhetünk lokális értelemben merev, illetve nemmerev jelölőkről: a (2)-ben szereplő „a polgármester” határozott leírás például lokális értelemben nemmerev, eltérő individuumot jelöl a (2)-es, a megnyilatkozás szempontjából aktuálisnak tekintett kontextusról szóló kijelentésben, mint az aktuálistól eltérő helyszínről szóló (4)-ben.

A fentiekől eltérő nyelvi jelenség figyelhető meg, amennyiben referenciának a megnyilatkozás helyszínéül szolgáló kontextustól való függését vizsgáljuk. Az

(5) 1989-ben Németország jelenlegi kancellárja NDK állampolgár volt.

kijelentésben a „Németország jelenlegi kancellárja” leírás ugyanazt az individuumot jelöli, mint (1)-ben, tehát (temporális értelemben) merev. A leírás referenciája azonban a megnyilatkozás szempontjából aktuálisnak számító kontextus megváltozásával maga is megváltozhat. Jelen időpillanatban kimondva a leírás Angela Merkelt jelöli, 6 évvel ezelőtt Gerhard Schrödert, míg 1989-ben Helmut Kohl kancellárt jelölte vele használója. Úgy tűnik tehát, hogy a „Németország jelenlegi kancellárja” temporálisan merev leírás referenciája eltérő időpontokban használva eltérő referenciával bír. Nevezzük *temporális értelemben referenciálisan kötöttnek* azokat a kifejezéseket, amelyeknek referenciája nem függ a nyelvhasználat szempontjából aktuálisnak tekintett kontextus idejétől, *referenciálisan szabadnak* azokat a kifejezéseket, amelyekre ez nem áll. Fontos látnunk, hogy a merev jelölés és a referenciális kötöttség kérdése egymástól független, vannak kifejezéseink, amelyek merevek és referenciálisan kötöttek („Angela Merkel”), merevek és referenciálisan nemkötöttek („Németország jelenlegi kancellárja”), se nem merevek, se nem kötöttek referenciálisan („Németország kancellárja”).

Hasonlóképp beszélhetünk merev és referenciálisan kötött jelölőkről abban az esetben is, ha a kontextus szerepét lehetséges világok töltik be. Így például „az a férfi, aki aktuálisan Platón leghíresebb tanítványa volt” határozott leírás merev (ugyanazt a személyt jelöli tényellentétes helyzetekről szóló kijelentésekben, mint az aktuális világról szólókban), ugyanakkor referenciálisan nemkötött: különböző lehetséges világokban használva más és más individuumot jelöl. (A továbbiakban korlátozzuk a „merev”, illetve a „referenciálisan kötött” terminusok használatát arra az esetre, amikor a kontextusok szerepét lehetséges világok töltik be.) A merev jelölés kérdése a fentiek szerint ahhoz kapcsolódik, hogy a kijelentés *tárgyául szolgáló kontextus* megváltozása esetén miként változik meg egy kifejezés referenciája, következésképp csak egy olyan nyelv kapcsán vethető fel, amely az aktuálistól eltérő kontextus leírására is tartalmaz eszközöket.

A merev és referenciálisan kötött jelölő fogalmának mondatokra való kiterjesztése az apodikticitás két fajtáját eredményezi. Nevezzünk egy kijelentést metafizikai értelemben apodiktikusnak, ha tetszőleges tényellentétes helyzet vonatkozásában ugyanazzal az igazságértékkel rendelkezik, mint az aktuális világ vonatkozásában. Amennyiben ez az igazságérték az igaz, akkor metafizikai szükségszerűségről, ellenkező esetben metafizikai lehetetlenségről beszélhetünk. Egy kijelentés episztemikus értelemben apodiktikus, ha minden lehetséges világban (mint a megnyilatkozás szempontjából aktuálisnak számító kontextusban) ugyanazzal az igazságértékkel rendel-

kezik. Ha minden kontextusban igaz, akkor episztemikusan szükségszerű, egyébként episztemikusan lehetetlen.

A K2D RENDSZER

A továbbiakban egy olyan formális rendszert (nevezzük „K2D” rendszernek) ismertettek, amely lehetővé teszi a kontextusok fent vázolt kettős szerepének reprezentálását. E rendszerben egyszerre van lehetőségünk az aktuálisnak tekintett kontextus metanyelvi, valamint a megnyilatkozás tárgyát képező kontextus tárgynyelvi megjelenítésére. (Az egyszerűség kedvéért a lehetséges kontextusok szerepében csak és kizárólag lehetséges világokat engedünk meg.)

A K2D nyelve az elsőrendű logikában szokásos szintaktikai elemeken túl az alábbi elemeket tartalmazza:

- A „:” lehetséges világ operátort, valamint a lehetséges világok tárgynyelvi megnevezésére szolgáló konstansokat és változókat (*WorldName*, illetve *WorldVar* elemeket). Így amennyiben k egy lehetséges világot jelölő terminus ($k \in \text{WorldTerm}$), A pedig egy formula, úgy $'[k:A]'$ szemléletes jelentése: a k világban A .
- Az episztemikus lehetőség kifejezésére szolgáló „M” operátort. 'MA' jelentése tehát: episztemikusan lehetséges, hogy A .
- A mindenkori aktuális világra referáló „@” indexikus kifejezést, továbbá a határozott leírások képzésére szolgáló „I” deskriptort. Az $'[@:A]'$ szemléletes jelentése eszerint: az aktuális világban A ; az $'Ix[@:A]'$ jelentése pedig: az az x , amely aktuálisan A .
- Az elérhetőségi reláció tárgynyelvi kifejezésére szolgáló E predikátumot. Ez a predikátum szemléletes tartalma szerint a lehetséges világok halmazán belül kiválasztja azokat a lehetséges világokat, amelyek egy adott aktuális világot feltételezve metafizikailag lehetségesek.

Úgy a nevek, mint a predikátumok esetében megkülönböztetünk referenciálisan kötött és referenciálisan szabad kifejezéseket. Nevek esetén az előbbieket az *EntName*, utóbbiakat *EntName** halmaz tartalmazza. Predikátumok esetén a Con_i ($i \in \mathbb{N}$) tartalmazza a referenciálisan kötött és merev, Con_i^* ($i \in \mathbb{N}$) a referenciálisan szabad és merev, Con_i^D ($i \in \mathbb{N}$) a referenciálisan szabad és nem merev i argumentumú predikátumokat. A terminusok és formulák induktív definíciója megengedi a lehetséges világ operátor tetszőleges mélységű beágyazását: ha A formula és $k_1, k_2 \in \text{WorldTerm}$, akkor $'[k_1:A]'$ is formula, s így $'[k_2:[k_1:A]]'$ is formula. A metafizikai szükségszerűség, illetve a metafizikai lehetőség kifejezésére szolgáló „□” és „◇” jeleket a későbbiekben definiáljuk.

A K2D rendszer nyelvének egy *interpretációján* az $Ip = \langle W, R, U, \Theta, d, \rho \rangle$ hatost értjük, ahol

1. $W \subseteq \{w/i \in \mathbb{N}\}$ nem üres halmaz,
2. $R \subseteq W \times W$,
3. $U \neq \emptyset$,
4. $\Theta = \{U\}$,
5. d az W halmazon értelmezett függvény, ha $w \in W$, $d(w) \subseteq U$,
6. ρ a Con halmazon értelmezett függvény, a következő feltételekkel:
 - ha $c \in \text{EntName}$, akkor $\rho(c) \in U$,
 - ha $c \in \text{EntName}^*$ és $w \in W$, akkor $\rho(c)(w) \in U$,
 - ha $P \in Con_n$, akkor $\rho(P) \subseteq U^n$,

- ha $P \in \text{Con}_n^* \cup \text{Con}_n^D$ és $w \in W$, akkor $\rho(P)(w) \subseteq U^n$,
- ha $k \in \text{WorldName}$, akkor $\rho(k) \in W$.

A nyelv változóinak értékelésén azt az $\text{EntVar} \cup \text{WorldVar}$ halmazon értelmezett v függvényt értjük, amelyre teljesül: ha $x \in \text{EntVar}$, akkor $v(x) \in U$, és ha $i \in \text{WorldVar}$, akkor $v(i) \in W$.

SZEMANTIKAI SZABÁLYOK

Jelölje $|A|_{vw}^{lp}$ az A kifejezés értékét az lp interpretációra támaszkodó v értékelés mellett a w világban. A w metanyelvi jel jelöli a megnyilatkozás szempontjából aktuálisnak tekintett világot.

1. Ha $x \in \text{EntVar}$, akkor $|x|_{vw}^{lp} = v(x)$.
2. Ha $c \in \text{EntName}$, akkor $|c|_{vw}^{lp} = \rho(c)$.
3. Ha $c \in \text{EntName}^*$, akkor $|c|_{vw}^{lp} = \rho(c)(w)$.
4. Ha $i \in \text{WorldVar}$, akkor $|i|_{vw}^{lp} = v(i)$.
5. Ha $k \in \text{WorldName}$, akkor $|k|_{vw}^{lp} = \rho(w)$.
6. $|\text{@}|_{vw}^{lp} = w$
7. $|E(k)|_{vw}^{lp} = 1$, ha $|k|_{vw}^{lp} R w$, 0 más esetben.
8. Ha $P \in \text{Con}_n^*$, $t_1, \dots, t_n \in \text{Term}$, akkor

$$P|(t_1) \dots (t_n)|_{vw}^{lp} = \begin{cases} 1, & \text{ha } |t_1|_{vw}^{lp} \neq \emptyset, \dots, (t_n)|_{vw}^{lp} \neq \emptyset, \text{ és } \langle |t_1|_{vw}^{lp}, \dots, (t_n)|_{vw}^{lp} \rangle \in \rho(P), \\ 0 & \text{egyébként.} \end{cases}$$
9. Ha $P \in \text{Con}_n^* \cup \text{Con}_n^D$, $t_1, \dots, t_n \in \text{Term}$, akkor

$$P|(t_1) \dots (t_n)|_{vw}^{lp} = \begin{cases} 1, & \text{ha } |t_1|_{vw}^{lp} \neq \emptyset, \dots, (t_n)|_{vw}^{lp} \neq \emptyset, \text{ és } \langle |t_1|_{vw}^{lp}, \dots, (t_n)|_{vw}^{lp} \rangle \in \rho(P)(w), \\ 0 & \text{egyébként.} \end{cases}$$
10. Ha $t_1, t_2 \in \text{Term}$, akkor

$$|t_1 \dots t_2|_{vw}^{lp} = 1, \text{ ha } |t_1|_{vw}^{lp} \neq \emptyset, |t_2|_{vw}^{lp} \neq \emptyset, \text{ és } |t_1|_{vw}^{lp} = |t_2|_{vw}^{lp}, \text{ más esetben } 0.$$
11. Ha $x \in \text{EntVar}$, $A \in \text{Form}$, akkor:

$$|\exists x A|_{vw}^{lp} = 1, \text{ ha van olyan } u \in d(w), \text{ hogy } |A|_{vw[x:u]w}^{lp} = 1, 0 \text{ egyébként.}$$
12. Ha $x \in \text{Var}$, $A \in \text{Form}$, és

$$\{u: u \in d(w), \text{ és } |A|_{vw[x:u]w}^{lp} = 1\} = \{u_0\},$$
 akkor $|Ix(A)|_{vw}^{lp} = u_0$, máskor pedig $|Ix(A)|_{vw}^{lp} = \emptyset$.
13. Ha $A \in \text{Form}$, $i \in \text{WorldVar}$, akkor

$$|\exists x i A|_{vw}^{lp} = 1, \text{ ha van olyan } w_1 \in W, \text{ hogy } |A|_{v[i:w_1]w}^{lp} = 1, 0 \text{ egyébként.}$$
14. Ha $A \in \text{Form}$

$$|MA|_{vw}^{lp} = 1, \text{ ha van olyan } w_1 \in W, \text{ hogy } |A|_{v,w_1}^{lp} = 1, 0 \text{ más esetben.}$$

15. Ha $k \in \text{WorldTerm}$, $A \in \text{Form}$, akkor $\|k:A\|_{vw}^{\rho} = \|k:A\|_{vw}^{\rho}$, ha $wR|k|_{vw}^{\rho}$, $\|k:A\|_{vw}^{\rho} = 0$ egyébként.
16. Ha $k \in \text{WorldTerm}$, $t \in \text{Term}$, akkor $\|k:t\|_{vw}^{\rho} = \|k:t\|_{vw}^{\rho}$.

A 15. és a 16. pontban szereplő $\|k:A\|_{vw}^{\rho}$ és $\|k:t\|_{vw}^{\rho}$ értéket az alábbi indukzív szabályok határozzák meg:

- a) Ha $x \in \text{EntVar}$, akkor $\|k:x\|_{vw}^{\rho} = \|x\|_{vw}^{\rho}$.
- b) Ha $c \in \text{EntName} \cup \text{EntName}^*$, akkor $\|k:c\|_{vw}^{\rho} = \|c\|_{vw}^{\rho}$.
- c) Ha $P \in \text{Con}_n$, $t_1, \dots, t_n \in \text{Term}$, akkor
- $$\|k:P(t_1, \dots, t_n)\|_{vw}^{\rho} = \begin{cases} 1, & \text{ha } \|k:t_1\|_{vw}^{\rho} \neq \Theta, \dots, \|k:t_n\|_{vw}^{\rho} \neq \Theta, \text{ és } \langle \|k:t_1\|_{vw}^{\rho}, \dots, \|k:t_n\|_{vw}^{\rho} \rangle \in \rho(P), \\ 0 & \text{egyébként.} \end{cases}$$
- d) Ha $P \in \text{Con}_n^*$, $t_1, \dots, t_n \in \text{Term}$, akkor
- $$\|k:P(t_1, \dots, t_n)\|_{vw}^{\rho} = \begin{cases} 1, & \text{ha } \|k:t_1\|_{vw}^{\rho} \neq \Theta, \dots, \|k:t_n\|_{vw}^{\rho} \neq \Theta, \text{ és } \langle \|k:t_1\|_{vw}^{\rho}, \dots, \|k:t_n\|_{vw}^{\rho} \rangle \in \rho(P, W), \\ 0 & \text{egyébként.} \end{cases}$$
- e) Ha $P \in \text{Con}_n^D$, $t_1, \dots, t_n \in \text{Term}$, akkor
- $$\|k:P(t_1, \dots, t_n)\|_{vw}^{\rho} = \begin{cases} 1, & \text{ha } \|k:t_1\|_{vw}^{\rho} \neq \Theta, \dots, \|k:t_n\|_{vw}^{\rho} \neq \Theta, \text{ és } \langle \|k:t_1\|_{vw}^{\rho}, \dots, \|k:t_n\|_{vw}^{\rho} \rangle \in \rho(P, |k|_{vw}^{\rho}), \\ 0, & \text{egyébként.} \end{cases}$$
- f) Ha $t_1, t_2 \in \text{Term}$, akkor
- $$\|k:(t_1=t_2)\|_{vw}^{\rho} = 1, \text{ ha } \|k:t_1\|_{vw}^{\rho} \neq \Theta, \text{ és } \|k:t_2\|_{vw}^{\rho} \neq \Theta, \text{ és } \|k:t_1\|_{vw}^{\rho} = \|k:t_2\|_{vw}^{\rho}, 0 \text{ más esetben.}$$
- g) $\|k:E(k_i)\|_{vw}^{\rho} = 1$, ha $|k|_{vw}^{\rho} R |k_i|_{vw}^{\rho}$ 0 más esetben.
- h) Ha $A, B \in \text{Form}$, akkor
- $$\|k:\sim A\|_{vw}^{\rho} = 1, \text{ ha } \|k:A\|_{vw}^{\rho} = 0, 1 \text{ más esetben;}$$
- $$\|k:(A \supset B)\|_{vw}^{\rho} = 0, \text{ ha } \|k:A\|_{vw}^{\rho} = 1, \text{ és } \|k:B\|_{vw}^{\rho} = 0, 1 \text{ egyébként.}$$
- i) Ha $x \in \text{EntVar}$, $A \in \text{Form}$, akkor
- $$\|k:\exists x A\|_{vw}^{\rho} = 1, \text{ ha van olyan } u \in d(|k|_{vw}^{\rho}), \text{ hogy } \|k:A\|_{v[x:u]}^{\rho} = 1, \text{ máskor pedig } 0.$$
- ($v[x:u]$ jelöli azt az értékelést, amely legfeljebb abban tér el v -től, hogy az $x \in \text{EntVar}$ változóhoz az $u \in U$ értéket rendeli)
- j) Ha $A \in \text{Form}$, $i \in \text{WorldVar}$, akkor
- $$\|k:\exists i A\|_{vw}^{\rho} = 1, \text{ ha van olyan } w_i \in W, \text{ hogy } \|k:A\|_{v[i:w_i]}^{\rho} = 1, 0 \text{ egyébként.}$$
- k) Ha $A \in \text{Form} \cup \text{Term}$, $k_1 \in \text{WorldTerm}$
- $$\|k:[k_1:A]\|_{vw}^{\rho} = \|k_1:A\|_{vw}^{\rho}$$
- l) Ha $A \in \text{Form}$
- $$\|k:MA\|_{vw}^{\rho} = |M[k:A]|_{vw}^{\rho}$$

m) Ha $A \in Form$, $x \in EntVar$, és
 $\{u_o\} = \{u : u \in d(|k|_{vw}^p), \text{ és } ||k:A||_{v[x:u],w}^p = 1\}$,

akkor $||k : \lambda x(A)||_{vw}^p = u_o$, máskor pedig $||k : \lambda x(A)||_{vw}^p = \emptyset$.

NÉHÁNY MEGJEGYZÉS A K2D RENDSZERREL KAPCSOLATBAN

1. Egy A kifejezés merev, ha tetszőleges $w \in W$ és $k \in WorldTerm$ esetén $|k : A|_{vw}^p = |A|_{vw}^p$ vagy $|k : A|_{vw}^p = \emptyset$ teljesül. A fentiek alapján merev jelölők a nevek, a változók, a $[k:A]$ formájú kifejezések, továbbá a $\lambda x[k:A]$ formájú leírások (speciálisan az $\lambda x[@:A]$ leírás). Merevek továbbá a merev terminusok felhasználásával képzett azonossági állítások, a Con_i , Con^* elemeiből és merev terminusokból képzett formulák.

2. Egy kifejezés referenciálisan kötött, ha tetszőleges w_1 és w_2 világra: $|A|_{vw_1}^p = |A|_{vw_2}^p$. Referenciálisan kötöttek ezek szerint az $EntName$ és a Var elemei, továbbá – ha predikátumokra is értelmezzük a $| \cdot |_{vw_i}^p$ függvényt – a Con_i ($i \in \mathbb{N}$) elemei.

3. Az episztemikus lehetőség „M” jele mellé bevezethető az episztemikus szűkszerűséget kifejező „N” jel a következő definícióval: $NA \stackrel{\text{df}}{=} \sim M \sim A$. Ez utóbbi jel az aprioricitás egy lehetséges modelljét nyújtja számunkra, amennyiben a priorinak tartjuk azokat a kijelentéseket, amelyek minden körülmények között igazak.

A szemantikai szabályok következményeként episztemikusan szűkszerűek a következő kijelentések:

- $t_1 = t_2$, ha t_1 és $t_2 \in EntName$
- $P(t_1) \dots (t_n)$, ha $t_1, \dots, t_n \in EntName$ és $P \in Con_n$
- $\exists x \forall y (F(y) \equiv (x=y)) \supset (\lambda x F(x) = \lambda x @ F(x))$
- $[@:A] \equiv A$

4. A metafizikai szűkszerűség, valamint metafizikai lehetőség kontextuális definíciói a következőképp adhatók meg:

$\square A \stackrel{\text{df}}{=} \forall i (E(i) \supset [i:A])$, ahol i -nek nincs szabad előfordulása A -ban

$\diamond A \stackrel{\text{df}}{=} \exists i (E(i) \ \& \ [i:A])$, ahol i -nek nincs szabad előfordulása A -ban

Mindezek alapján, amennyiben igazak, metafizikailag szűkszerűek a következő kijelentések:

- $t_1 = t_2$, ha t_1 és t_2 merev terminusok
- $P(t_1) \dots (t_n)$, ha t_1, \dots, t_n merev terminusok és $P \in Con_n$
- $@:A$
- $P = Q$, ha $P, Q \in Con_n \cup Con^*$ és értelmezzük a predikátumok közötti azonossági állításokat.

5. A K2D rendszerben rekonstruálható Kripke a priori kontingensre, illetve a posteriori szűkszerűre adott példáinak java része. Így például a priori kontingens a 3. pontban található $\exists x \forall y (F(y) \equiv (x=y)) \supset (\lambda x F(x) = \lambda x @ F(x))$ és $'[@:A] \equiv A'$ formula.

A jelentés egy olyan fogalma esetén, amely szerint a jelentés ismerete a nyelvi kompetenciának a feltétele, egy tulajdonnév jelentéséhez nem tartozik hozzá a név referenciája. (Feltehetően semmit nem kell tudnunk egy tulajdonnév kompetens használatához azon kívül, hogy felismerjük azt, hogy név, továbbá tisztában vagyunk a tulajdonnév általános szintaktikai és szemantikai jellemzőivel.) Ez esetben a természetes nyelv tulajdonnevei referenciálisan szabadok (jöllehet továbbra is merevek), így K2D rendszerbeli megfelelőiknek az $EntName^*$ elemeit tekinthetjük. Amennyiben pedig *he*, *pho*

$\in EntName^*$, a 'he = pho' formula episztemikusan esetleges (azaz a posteriori) és szükségszerű egy olyan világban mint aktuális kontextusban, amelyben igaz.

A természetes fajtaneveket tartalmazó tudományos azonosítási állítások esetén hasonló megfontolások érvényesek. Egy a nyelvi kompetenciához kapcsolódó jelentésfogalom mellett a természetes fajtanevek referenciálisan szabad, ugyanakkor merev jelölők. Eszerint a természetes fajtanevek $K2D$ -beli reprezentálására Con_n^* ($n \in N$) tűnnek alkalmasnak, $P, Q \in Con_n^*$ esetén pedig teljesül, hogy ' $P = Q$ ' episztemikusan esetleges és szükségszerű. Valamivel bonyolultabb a helyzet természetes fajtaneveket tartalmazó univerzális bikondicionálisok esetében. Lehetséges ugyanis, hogy a ' $\forall x(P(x) \equiv Q(x))$ ' ($P, Q \in Con_n^*$) formula igaz az aktuális világban, azonban úgy P , mint Q terjedelmében előfordulhatnak olyan individuumok, amelyek nem léteznek az aktuális világban, ugyanakkor nem elemei a két terjedelem metszetének. Ez esetben megadható olyan k tényellentétes helyzet, amelyre ' $k: \forall x(P(x) \equiv Q(x))$ ' hamis lesz. Ez a probléma azonban orvosolható azáltal, hogy az univerzális kvantort nem adott világban létező individuumok, hanem az összes létező individuum felett értelmezzük.¹

6. Végezetül szeretnék pár szót szólni azzal kapcsolatban, hogy a fent bemutatott szemantikai rendszert alapul véve milyen összefüggések tárhatók fel elgondolhatóság, lehetőség és a világ tényleges metafizikai szerkezete között. A $K2D$ -ben érvényesek a következő formulák:

6.1. $M(a \neq b) \supset (a \neq b)$, ha $a, b \in EntName$

6.2. $M(P \neq Q) \supset (P \neq Q)$, ha $P, Q \in Con_i$, ($i \in N$)

Látható, hogy ($a \neq b$), illetve ($P \neq Q$) elgondolhatóságából az esetben lehet ($a \neq b$)-re, illetve ($P \neq Q$)-ra következtetni, ha az azonosságjel két oldalán szereplő kifejezések referenciálisan kötöttek. Amennyiben Kripke deskriptivizmussal szembeni érveiből azt a következtetést vonjuk le, hogy bizonyos kifejezések esetében a referencia a jelentés részét képezi, következképp e kifejezések referenciálisan kötöttek, 6.1. és 6.2. felhasználható a célból, hogy az elgondolhatóságból a valóság természetére következtessünk. Ez esetben azonban problémát jelent, hogy a hétköznapi nyelvhasználó általában nem rendelkezik a kifejezések pusztán referenciájának ismeretével, így nem rendelkezik kritériummal annak eldöntésére sem, hogy mely azonossági állítások elgondolhatók, és melyek nem.

Amennyiben a jelentés egy olyan fogalmát tartjuk szem előtt, amely szerint a jelentés ismerete a nyelvi kompetencia feltétele, a kompetens nyelvhasználó képes különbséget tenni elgondolható és nemelgondolható kijelentések között. Ez esetben azonban az azonosságjel két oldalán szereplő kifejezések nem általában kötöttek referenciálisan, így 6.1. és 6.2. nem alkalmazható. Kivételt képezhetnek olyan kifejezések, amelyek esetén a nyelvi kompetenciának a referencia ismerete a feltétele, e kifejezések ugyanis referenciálisan kötöttek lennének. Úgy tűnik, Kripke test-elme azonossági tézissel szemben megfogalmazott érveiben szereplő terminusok közül a „fájdalom” valóban ilyen, a „C-rostok ingerlése” terminus esetében azonban ez felettébb kétséges, jóllehet egyáltalán nem reménytelen vállalkozás amellett érvelni, hogy a tudományok elméleti terminusai szintén kötöttek referenciálisan (WRIGHT 2002).

¹ Mario Gómez-Torrente *Rigidity and Essentiality* című tanulmányában amellezt érvel, hogy a kvantifikáció lehetséges individuumok feletti értelmezése összhangban áll Kripke *Megnevezés és szükségszerűségben* kifejtett álláspontjával, s így a ' $\forall x(P(x) \equiv Q(x))$ ' ($P, Q \in Con_n^*$) formula valóban a kripkei a posteriori szükségszerű egy példája.

Az elgondolhatóságból a lehetőségre való következtetést lehetővé tévő

6.3. $M(P \neq Q) \supset \Diamond(P \neq Q)$

formula nem érvényes $K2D$ -ben. E formula érvényessége még az esetben sem áll fenn, ha P és Q olyan predikátumok, amelyek aktuális és tényellentétes világok vonatkozásában értelmezett intenziója megegyezik (azaz, ha $P, Q \in \text{Con}_i \cup \text{Con}_i^D$). Rendszerünkben ugyanis az elérhetőségi reláció bevezetésével lehetőségünk van különbséget tenni a metafizikailag lehetséges és metafizikailag lehetetlen világok között, ahol is ez a különbségtétel nem a tényellentétes helyzetek leírásának szemantikájából adódik, hanem valódi metafizikai lehetőséget és lehetetlenséget jelent (CHALMERS 1996).² Annak, aki a materializmus tagadásához a 6.3. formulát kívánja felhasználni, feltételeznie kell egyrészt, hogy a formulában szereplő P és Q predikátumok szemantikailag semlegesek, azaz ugyanúgy viselkednek aktuálisként felfogott világok, mint tényellentétes világok vonatkozásában, másrészt, hogy az elérhetőségi reláció maximális, azaz tetszőleges világ elérhető tetszőleges világból.

Számos olyan további kérdés vehető fel a fent bemutatott rendszer filozófiai vonatkozásaival kapcsolatban, amelyekre jelen tanulmány keretei között nincs mód kitérni, de amelyek mindenképpen megérnének egy alaposabb elemzést. Ilyen például az episztemikus és metafizikai modális operátorok hatókörének keresztezésével előálló kontextusok viselkedésének kérdése (SOAMES 2005),³ továbbá az episztemikus dimenzió esetleges strukturálásának lehetősége egy episztemikus elérhetőségi reláció bevezetésével.

IRODALOM

- CHALMERS, D. J. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York and Oxford: Oxford University Press, 136–137.
- GÓMEZ-TORRENTE, Mario 2006. Rigidity and Essentiality. *Mind* 115, 227–259.
- KRIPKE, Saul 2007. *Megnevezés és szükségszerűség*. Ford.: Bárány Tibor. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- SOAMES, Scott 2005. *Reference and Description. The Case against Two-Dimensionalism*. Princeton and Oxford: Princeton.
- WRIGHT, Crispin 2002. The Conceivability of Naturalism. In T. Gendler – J. Hawthorne (eds.): *Conceivability and Possibility*. Oxford: Oxford University Press, 401–440.

² Chalmers „erős metafizikai szükségszerűség”-nek hívja ezt a típusú metafizikai szükségszerűséget, megkülönböztetve a pusztán szemantikai alapokra támaszkodó „gyenge metafizikai szükségszerűség”-től.

³ Scott Soames kétdimenziós szemantikai kerettel szembeni ellenvetéseiben például központi szerepet játszik azon állítása, hogy a kétdimenziós megközelítés számára a metafizikai és modális operátorok vegyes előfordulásával keletkező kontextusok megoldhatatlan nehézséget jelentenek.



Kazinczy Gyöngyvér

Szerzőink

Altrichter Ferenc, Professor of Philosophy, University of North California

Balázs Andrea, pszichológus, nyelvész

Bódig Mátyás, senior lecturer, University of Aberdeen

Brendel Mátyás, post-doc kutató, INRIA, Franciaország

Fehér M. István, az MTA levelező tagja, egyetemi tanár, ELTE BTK Filozófia Intézet

Forrai Gábor, intézetigazgató, Miskolci Egyetem, Filozófia Intézet

Koczka Szilárd, PhD-hallgató, Miskolci Egyetem Filozófia Tanszék

Kovács János, egyetemi tanársegéd, Szegedi Tudományegyetem BTK Filozófia Tanszék

Kraft András, hallgató, Közép-európai Egyetem

Lengyel Zsuzsanna, PhD

Perecz László, filozófiatörténész, Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem

Piéh Csaba, az MTA rendes tagja, pszichológus, egyetemi tanár, BME Kognitív Tudományi Központ

Szabó Gábor, docens, Zsigmond Király Főiskola Filozófiai és Vallástudományi Tanszék; az ELTE BTK Logika Tanszék Bolyai-ösztöndíjasa

Tóth Gergely, közgazdász, Heineken Hungária Zrt.



Kazinczy Gyöngyér

- A számítógép eredeti inspirációja a modern pszichológiában a pszichológia egészének kettős felfogásához, ezek részletes kidolgozásához vezet el. A számítógép, amely egykor egy közvetlen analógia volt az emberi gondolkodás szekvenciális, egyközpontú, egynemű jellegére, ma már az emberi gondolkodásról való sokféle gondolkodás és a feltételezett sokrétűség felfogás egyik ihletője.

Pléh Csaba

- Ha mindent *tudhatnák*, ami csak lehetséges – mindent, amit csak tudni szeretnék –, nemigen volna mit *remélnem*. Remény csak ott lehetséges, ahová a tudás nem ér el. A remény cselekvésünk világában honos – cselekedeteinket motiválja, ösztönzi és vezérli –; mint ilyen, a gyakorlati élethez kapcsolódik, nem a tudáshoz. Amit *tudok*, arra vonatkozóan nincsenek – nem lehetnek – reményeim. A mindentudás élete, a mindentudásban leélt élet ezért remény nélküli, a szó hangsúlyos értelmében és többjelentésű értelmének mindegyikében: *reménytelen* élet volna – istenek számára, meglehet, nem elképzelhetetlen, emberek számára azonban aligha elgondolható.

Fehér M. István

- A tudat tehát létezik. Nem egy spirituális, biológiai rendszerektől független valami, nem tűnik el az agy komplexitásának feltárása során. Konkrét biológiai szerepe van, mechanizmusa nélkül az agy nem lenne képes saját cselekedeteit megfigyelni, azokat ennek megfelelően módosítani. A visszacsatolás és az 'én' ágens kialakulása olyan ablakot nyitott agyunk számára, amelyen ki-nézve önmagunkat pillantottuk meg, és ez az információ hatalmas értéket jelentett számunkra. Paradox módon önmagunk megismerése vezetett oda, hogy később a világ működését is felde-ríthettük.

Tóth Gergely

- A rasszizmusok – minden társadalmi-kulturális jelenséget közvetlenül természeti tényezőkből levezető – biologizmusa Füleptől viszont nyilvánvalóan idegen kell maradjon. A művészetfilozófust mind filozófiai meggyőződése, mind esztétikai elmélete a rasszizmus kritikusává teszi. Filozófiailag tekintve, a naturalista-fajelméleti megközelítések bírálatának alapja egyértelműen az idealizmus: a szellemi-formai princípiumot a materiális/anyagi princípium fölé helyező teoretikus szükségképp a naturalista fajelméletekkel szemben is állást foglal. Az esztétikai elméletben mindebből a „művészi forma” és a „művészeti anyag” szembeállításuk következik: az, hogy kategóriahálóban az előbbi az utóbbi fölé kerül. A teória fogalmaiban a par excellence „nemzeti” nem az alacsonyrendű anyag felől ragadható meg: szükségképp a magasrendű forma ad rá magyarázatot. A „fajtság” fogalmával Fülep „nemzeti művészetében”, mint olvastuk, valóban „nem sok világhírességet lehet gyűjtani”.

Perecz László

Ára 800 Ft

