

ELPIS Filozófiai folyóirat
2014. VIII. évfolyam 2. szám

ELPIS



ÉLPIΣ

E L P I Σ

2014. VIII. évfolyam 2. szám



Szerkesztők:

Krizsán Viktor
Rosta Kosztasz

Szerkesztőbizottság:

Somodi Gergő
Tóth Zita Veronika
Varga Péter András

Lektorálta:

Orthmayr Imre

SzHÉK referens:

Tasnádi Gábor

Borító:

Gyarmathy Ákos

Műszaki szerkesztő:

Krizsán Viktor

A szerkesztőség elérhetősége:

filoszerk@gmail.com
www.elpis.hu
www.facebook.com/elpis.folyoirat

Nyomta:

Prime Rate Kft., Budapest

Terjeszti:

ELTE Eötvös Kiadó, Budapest

ISSN 1788-8298

Készült 2014 decemberében 200 példányban.

Megjelent az ELTE BTK HÖK Tudományos Bizottsága,
a Doktoranduszok Országos Szövetsége és a Nemzeti Kulturális Alap támogatásával.

Tartalom

ELŐSZÓ	3
ANTIK ÉS ÚJKORI FILOZÓFIA SZEKCIÓK	5
FARAGÓ EMESE: Janus arcú művészet: technikai tudás és költői ihletettség Platón költészetértelmezésében	7
HORVÁTH PÉTER: Erény vagy haszon? – Az arisztotelészi politikai barátság kérdése a kortárs viták tükrében	19
SMRCZ ÁDÁM: Bayle és a „belles lettres” – egy szkeptikus érvei a bölcsészettudomány mellett	31
TÁNCZOS PÉTER: Rajongás, elmeél és virtus – A német koraromantika polemikus „Schäftesbury”-interpretációja	43
ETIKA ÉS TÁRSADALOMFILOZÓFIA SZEKCIÓK	55
TAKÓ FERENC: A tények és a teória – A vita a <i>Protestáns etikáról</i> és a <i>Világvallások gazdasági etikája</i>	57
VARGA RITA: Sigmund Freud és Otto Weininger „vitája” az antiszemitizmus és a lélektan megítéléséről	69
GENG VIKTOR: Igazolhatóak-e az erkölcsi tartalmú értékítéleteink?	79
ANALITIKUS FILOZÓFIA ÉS LOGIKA SZEKCIÓK	91
KODAJ DÁNIEL: Hihetünk-e komolyan és őszintén abban, hogy vannak asztalok?	93
TUBOLY ÁDÁM TAMÁS: Tolerancia és explikáció – Carnap módszertana a filozófiai vitákban	105
TIHANYI KATALIN: Intuíciók mint döntőbírók	117
FORGÁCS GÁBOR: Az érvelések retorikai és dialektikai dimenziói a pragma-dialektikában	129

KONTINENTÁLIS FILOZÓFIA SZEKCIÓ	139
TÓTH GÁBOR: A Heidegger–Cassirer vita fő kérdései, különös tekintettel a szabadságproblémára	141
FERENCZ ORSOLYA: Végesség és apeiron Heidegger és Richir Kant-olvasatában	151
KAJTÁR LÁSZLÓ: A vita mint a relativizmus ellenszere: Gadamer és a hermeneutika kritikai kérdése	161
ESZTÉTIKA SZEKCIÓ	173
CSUKA BOTOND: Esztétika törésvonalakban – Francis Hutcheson esztétikai elméletének belső feszültségei	175
ZÁMBÓ KRISTÓF: Pathos és válasz – Bernhard Waldenfels „esztetikájáról”	187
PÉTER SZABINA: A természet alakváltozásai a kortárs művészet tájrepresentációiban	197
ABSZTRAKTOK	207

ELŐSZÓ

Jelen különszámunk a DOSZ Filozófiatudományi Osztályának első, 2014. január 30–31. között, „Ütközéspontok – a vita fogalma és jelentősége a filozófiában” címmel megrendezett konferenciájának kíván emléket állítani. A címben szereplő témakör lehetőséget nyújtott a résztvevők számára, hogy vagy a filozófiai viták természetéről, vagy egy adott filozófiai vitáról értekezzenek. A két napos konferencián nyolc szekcióban, hét egyetem (BBTE, BME, CEU, DE, ELTE, PTE, SZTE) összesen negyvenöt doktorandusz hallgatója adott elő. E szám tizenhét válogatott és átdolgozott előadás-szöveget tartalmaz, a dolgozatok absztraktjai a kötet végén olvashatóak.

Szeretnék köszönetet mondani azon oktatóknak, akik a konferencia rangját szekciómegnyitó előadással vagy korreferátummal emelték, továbbá hallgatótársainknak, akik a közreműködtek a konferencia megszervezésében és lebonyolításában. Külön köszönet illeti a plenáris előadókat, Boros Gábort, Farkas Katalint és Weiss Jánost, a konferenciát záró vita résztvevőit, illetve a szám lektorálásában és szerkesztésében segítséget nyújtó kollégákat. A konferencia és e kötet nem jöhetett volna létre, ha a Doktoranduszok Országos Szövetsége nem alkotja meg a tudományos osztályok rendszerét 2013-ban. Köszönet illet ezért minden kollégát, aki erőfeszítéseket tett a hazai tudományos élet ezen új szegmensének kialakításáért.

A konferencia programja és a közreműködők teljes névsora megtekinthető a következő linken: <http://dosz.hu/files/file/utkozespontok.pdf>

Rosta Kosztasz

**ANTIK ÉS ÚJKORI FILOZÓFIA
SZEKCIÓK**

Faragó Emese

Janus arcú művészet: technikai tudás és költői ihletettség Platón költészetértelmezésében

Platón költészetkritikája során elkülöníti egymástól a költészet két meghatározó aspektusát: a költői szakértelmet és a költői ihletettségét, és problematikussá teszi a kettő egymáshoz való viszonyát. Tanulmányomban arra a kérdésre keresem a választ, hogy összeegyeztethetőnek tartotta-e egymással Platón a költészet technikai tudáson és költői ihletettségen alapuló leírását, vagy úgy gondolta, hogy kölcsönösen kizárják egymást. Vizsgálódásom során elsősorban az *Ión*, a *Szókratész védőbeszéde*, a *Phaidrosz*, a *Menón*, az *Állam* és a *Törvények* költészettel kapcsolatos meglátásaira támaszkodom. Amellett érvelek, hogy Platón lehetségesnek tartotta, hogy a költő technikai tudása és a költői ihletettség egyaránt szerepet játsszon a költészeti alkotások létrehozásában. Azaz a két elméletet összeegyeztethetőnek tartotta egymással. A valódi különbség nem a technikai képességek és az inspiráció alapján alkotó költő között van, hanem aközött, aki pusztán technikai képességek alapján alkot és aközött, aki emellett még az inspirációra is támaszkodhat.¹ Az inspirált költő a prófétához hasonló módon, technikai képességeinek felhasználásával közvetíti az istenek üzenetét. A költészeti alkotások igazsága a mű helyes észhasználaton alapuló értelmezésén keresztül tárható fel a befogadó számára.

1. Előzmények

A görög hagyományban a költő mesteremberként való értelmezése egymás mellett élt az inspirált költő elképzelésével.² A költőket egyfelől a tudósokhoz és mesteremberekhez hasonlóan bölcseknek, illetve mesterségbeli tudással rendelkezőknek (*szophoi*), másfelől inspirált alkotóknak, az isteni üzenet közvetítőinek tekintették.³ Abban mindkét elképzelés egyetértett, hogy a költőknek tudást, illetve szakértelmet tulajdoníthatunk, így a költők elsődleges feladatát a tanításban és a gyakorlati élethez való útmutatásban látták.

1 Az álláspont részletes kifejtését lásd Janaway 1995, 16–17. o., 168–169. o., Trivigno 2012, 303. o.

2 Harriott 1969, Murray 1981, Verdenius 1983.

3 Ugyanez tükröződik a költők önrételkezésében, akik ebben az időszakban „hol bölcsnek [*szophosz*], hol isteni énekesnek [*theszpisz aoidosz*], hol látnoknak [*prophétész*] vagy Múzsák papjának [*Muszón therapón*] tartották önmagukat” (Bolonyai 1997, 11.).

A görög hagyományban a szofisták közbenjárásával terjedt el az a nézet, amely mesterségnek tekintette a költészetet. Eszerint a költők mindenféle külső segítség nélkül, kontrollált módon, mesterségbeli tudás alapján hozzák létre alkotásaikat. Az orvosokhoz, mérnökökhöz, építészekhez hasonlóan szakértelemmel bíró, tudós, bölcs és hozzáértő személyek. Többek között az ő tanításaiknak köszönhető, hogy a Szókratész korabeli Görögországban a költőket mesterembereknek tekintették és úgy tartották, hogy alkotásaik elsősorban technikai tudáson és nem veleszületett tehetségen alapulnak.⁴

Az isteni inspiráció alapján való alkotás gondolata azonban éppoly erősen jelen volt a görög kulturális hagyományban, mint a költő mesteremberként való értelmezése. Gondoljunk csak Homérosz, illetve Hésziodosz költeményeire,⁵ akik legnagyobb műveik elején kérik a múzsát, hogy beszéljen hozzájuk.⁶ Erre mutat rá a Démodokosz-passzus is, mely így hangzik: „Hívjátok az isteni lantost / Démodokoszt, kinek isten adott gyönyörű dalolásra / képességet s zeng, amiről csak készleti lelke”.⁷ Feltehetően ezt világítja meg Phémiosz is: „Én a magam tanítója vagyok, lelkembe az isten / mindenféle dal ösvényét ültette.”⁸ Az idézetek tanúsága szerint a költői képesség illetve tehetség az istentől származik, a költészeti alkotások létrehozásában az ihlet mellett azonban a költői szakértelem is szerepet játszik.

Platón művészetfilozófiájában ezekkel, a kor költészettel kapcsolatos közgondolkodását meghatározó elképzelésekkel vet számot.

2. Platón költészetkritikája

Költészetkritikája során Platón egyaránt bírálja a költészet tisztán technikai tudáson és tisztán inspiráción alapuló leírását. A költészeti alkotások létrehozási folyamatának tekintetében azonban csak az elméletek extrém változatát tartja elfogadhatatlannak. Moderált formában a költő technikai képességeit és az isteni inspirációt a költészeti alkotások létrehozásának egymást kiegészítő és erősítő aspektusának tekinti.

⁴ Taylor 1999, 64. o.

⁵ Homérosz az *Íliász*ban megszólítja az istennőt, az *Odüsszeiá*ban pedig Hésziodosz *Istenek születése*, illetve *Munkák és napok* című költeményeihez hasonlóan a Múzsához fohászodik. Emellett a homéroszi himnuszokat (Aphroditéhoz, Artemiszhez, Héphaisztoszhoz) is a Múzsákhoz való fohászoklás jellemzi. A költők tehát maguk is hivatkoznak az istenségre a költészeti alkotások forrásaként.

⁶ Ledbetter 2003, Murray 1981, Tigerstedt 1970.

⁷ *Od.* 8.44–45.

⁸ *Od.* 22.347–48. Habár egy későbbi gondolkodásmód szerint az, hogy Phémiosz a „maga tanítója”, illetve isten által inspirált, egymást kizáró elképzelések, a mellérendelésből látható, hogy Phémiosz költészete e két forrását nem tekinti összegegyeztetetetlennek.

2.1. A költők mesterségbeli tudásának kritikája

A görög hagyomány a költőt mesterségbeli tudással és szakértelemmel rendelkező személynek tekintette, aki képes költészeti alkotásokat létrehozni a szavak és a hangok mestერი összeillesztésével. Platón – a hagyományos vélekedéssel szembehelyezkedő – álláspontja szerint a költői tevékenység azonban nem tekinthető mesterségnek (*tekhmé*). Elsősorban azért, mert a költőkből hiányzik a tudatosság, az okok és a célok ismerete. A költők épp úgy nem tudják meghatározni az alkotás pontos célját és eszközét, mint ahogy nem tudják megmagyarázni alkotásaik értelmét sem.⁹ Állítólagos „bölcességük” tehát nem tekinthető szakértelemnek, mivel nincsenek tisztában műveik jelentésével. A *Törvények* 719c–d tanúsága szerint a költők ezen kívül nem tudják (*oiden*), hogy amit mondanak, mikor igaz (*aléthé*) és mikor nem.¹⁰ Azaz nincsenek tisztában az általuk tett állítások igazságtartalmával. A költészetben a technikai tudás szerepét (túl)hangsúlyozó platóni értelmezés szerint a költőknek minden általuk érintett területen (hadtudomány, orvostudomány, természettudomány) szakértőnek kellene lenniük ahhoz, hogy a valóságnak megfelelő leírást tudjanak adni az adott területtel kapcsolatosan. Ezzel a kritériummal azonban eleve kétségbe vonja a költői *tekhmé* lehetőségét, hiszen elvárásai teljesítéséhez a költőknek szinte univerzális tudással kellene rendelkezniük.¹¹ Ennyi területen azonban még akkor sem lehetne jártasságra szert tenni, ha az ember egész életét ráfordítaná.¹² Sőt, Platón egyenesen azt vallja, hogy mindenki csak egyféle dologhoz érthet igazán. A költészet esetén azonban nem található olyan sajátos tárgyat, amelynek a költő a szakértője lenne.¹³ A költők szakértelmével kapcsolatos vizsgálódás a költők tudatlanságát tartja felelősnek a költészeti alkotások tartalmában fellelhető erkölcstelenségekért és igazságtalanságokért. A költészetkritika egyik fontos aspektusa, hogy a költők megtevesztik az embereket, akik tanítóként és a bölcesség letéteményeseként, azaz egyfajta autoritásként tekintenek rájuk.

Fontos kiemelni azonban, hogy Platón nem vitatja el mindenfajta mesterségbeli tudás lehetőségét a költőktől. A *Phaidrosz* 268c–d tanúsága szerint a költőknek szakértelemre van szüksége a tragédiában található beszédek összeállításához. Ezen kívül az *Állam* 393d-ben is elismeri, hogy értenek valamelyest a stílushoz, a ritmushoz és a dallamhoz. Ebből pedig az következik, hogy a költők mégiscsak rendelkeznek bizonyos mértékű szakértelemmel, méghozzá olyanal, amelynek szabályai tanulhatók és elsajátíthatók.

Az *Ión* költői szakértelemre vonatkozó tézisei alapján azt láthatjuk, hogy a költészet technikai képességeken alapuló leírása elsősorban a költészeti alkotások tartalmára fő-

⁹ Szókratész *védőbeszéde* 21c.

¹⁰ Ezért van szükség rá, hogy a Jó ideáját szemlélő filozófusok cenzúrázzák a költők a műveit.

¹¹ Trivigno 2012, 289. o.

¹² Emiatt jut arra a következtésre Guthrie, hogy Platón a költőket egy igazságtalan, méltánytalan és helytelen mérce alapján ítéli meg (Guthrie 1975, 205. o.).

¹³ *Ión* 536c, *Állam* 598c.

kuszál, és nem veszi figyelembe azok formáját. A költészet technikai tudásként való értelmezése *önmagában* tehát nem elégséges a költészet mibenlétének adekvát leírására.¹⁴ A kizárólag szakértelem alapján létrehozott költészeti alkotások ugyanis nem garantálják, hogy a költemény (1) igazságot tartalmazzon, (2) az emberi lelket megragadó és azt az igazság megismerésére motiváló szubsztanciális szépséggel bírjon. Egyfelől azért, mert a költői szakértelem önmagában nem elegendő a költészeti alkotások tartalmának igazolásához, hiszen a költő nem érthet minden mesterséghez, és költeményei tartalmaznak olyan (pl. a múlt eseményeire vagy az istenek valódi természetére vonatkozó) állításokat, amelyek meghaladják az ember képességeit. Másfelől azért, mert a költő technikai tudása pusztán a költészeti alkotás esztétikai értékéért lehet felelős, a valódi, szubsztanciális szépségért nem.¹⁵ Ezért tartja Platón az inspiráció alapján létrehozott költészeti alkotásokat a pusztán technikai képességeken alapulóknál szebbnek.

A költészetnek a pusztán technikai képességeket meghaladó aspektusának feltárásához a továbbiakban tehát a költő ihletettségeért felelős isteni inspiráció elméletét kell alaposabban megvizsgáljunk.

2.2. Az inspirációelmélet kritikája

Egyes értelmezők szerint Platón – Démokritosz elképzeléséhez hasonlóan (vö. Démokritosz B18, B21) – az inspiráció alapján való alkotást teljes egészében irracionális folyamatnak tekinti. Inspirációelmélete szerint a költők nem *tudatos* művészek,¹⁶ alkotásaikat öntudatukon kívül kerülve, egy extázishoz hasonló lelkesült állapotban hozzák létre.¹⁷ Azaz egy teljességgel irracionális, kontrollálatlan állapotban alkotnak.¹⁸ Ahogy a *Törvények* 719c-ben fogalmaz: „a költő, ha a Múzsák tripuszán ül, nem ura eszének, hanem mint valami forrás, engedi, hogy szabadon ömöljön belőle mindaz, ami épp feltör benne”. Platón tehát abban hozott újdonságot a hagyományos inspirációelmélethez képest, hogy az inspirációt megszállottságként értelmezte.¹⁹ Ezt erősíti meg az *Ión* is, melynek során Szókratész ironikus módon egy isten által megszállt, szent teremtménynek állítja be az inspirált költőt, aki nem képes racionális módon alkotni. Az alkotás folyamán az

¹⁴ Trivigno 2012, 289. o.

¹⁵ Az „esztétikai szépség”, illetve a „szubsztanciális szépség” kifejezéseket a költészeti alkotások szépségének fokozatbeli megkülönböztetésére használom, oly módon, hogy a költői technikai tudás alapján létrehozott költeményt alacsonyabb rendű, esztétikai szépséggel rendelkezőnek, míg az isteni inspiráció hatására létrehozott költeményeket magasabb rendű, szubsztanciális szépséggel rendelkező alkotásoknak tekintem.

¹⁶ Annak a nézetnek az előzményeit, amely szerint a költők nincsenek tudatos állapotban alkotásaik létrehozása során, ld. Arisztophanész *Acharnaebeliek* 395, *Nők ünnepe* 40, Murray 1992.

¹⁷ Trivigno 2012, 289. o.

¹⁸ Pappas 2013.

¹⁹ Tigerstedt 1969, 26. o.

isten elhomályosítja a költő tudatát, elveszi érzékeit, és az isteni üzenet közvetítőjeként használja őt.²⁰ Az inspirált költő tehát nem más, mint a Múza eszköze az isteni üzenet közvetítésében. A platóni elmélet szerint az inspiráció alapján születő költészeti alkotás létrehozásában tehát a Múza, és nem a költő bír meghatározó szereppel.

A költő passzivitásának és az alkotási folyamat irracionálisításának hangsúlyozásával Platón tehát új értelmet adott az inspiráció kifejezésnek. Ennek legfontosabb következménye pedig abban áll, hogy az irracionálisaként felfogott inspiráció összeegyeztethetlenné válik a racionális alapokon nyugvó szakértelemmel.²¹ Az inspirációelmélet az isteni bölcsesség passzív közvetítőinek tekinti a költőket, ez pedig éles ellentétben áll a költészet technikai képességeken alapuló leírásával, ami teremtő aktivitással ruházza fel a költőket.²²

A két elmélet kritikája rámutat, hogy a költő nem lehet sem teljesen kontrollált, tudatos, aktív alkotó, aki műveit pusztán szakértelem alapján hozza létre, sem teljesen kontrollálatlan, tudattalan, passzív szereplő, aki pusztán eszköz az istenek kezében. Önmagában véve egyik elmélet sem kielégítő. Ráadásul nem is egyeztethetőek össze egymással. A költői szakértelmen alapuló nézet ugyanis egy teljesen kontrollált technikai tudást, az inspiráción alapuló elmélet pedig egy teljes önkívületben zajló alkotási folyamatot feltételez. Azaz egyik tudást, a másik tudatlanságot tulajdonít a költőnek. Az alkotási módok közötti különbséget ebből a nézőpontból tehát a tudatosság mértékében ragadhatjuk meg.

Az *Ión* a két elmélet egymáshoz való viszonyát azonban egy másik aspektusból világítja meg. A dialógus tanúsága szerint az isteni inspiráció alapján alkotó költő felülmúlja a mesterségbeli tudás alapján alkotót. Szókratész úgy fogalmaz, hogy „valamennyi epikus költő, aki jó, nem szakértelem alapján, hanem istentől eltelve, megszállottan mondja a sok szép költeményt, és a dalköltők, akik jók, szintazonképpen”.²³ Az idézet nemcsak arra mutat rá, hogy az inspirált költő által létrehozott alkotás szebb annál, mint amit a költő saját szakértelmére (*tekhmé*) alapozva hoz létre, hanem implicit módon azt is magában foglalja, hogy a szép költészeti alkotások kivétel nélkül isteni inspiráció alapján születnek, vagy másképpen megfogalmazva: az isteni inspiráció a szép költemények írásának szükséges feltétele.²⁴ Mivel (1) Platón sehol sem állítja, hogy az isteni inspiráció nélkül, pusztán a költő technikai képessége alapján létrehozott költészeti alkotások nem rendelkeznek esztétikai értékkel, (2) ugyanakkor azt állítja, hogy az isteni inspiráció alapján létrejövő alkotások szebbek azoknál, mint amelyek pusztán a költő technikai képességeire alapozva jönnek létre, feltételezhetjük, hogy Platón a szépségnek két eltérő fokát tulajdonítja a technikai tudás, illetve az isteni inspiráció alapján létrehozott költeményeknek. Az alacsonyabb rendű, pusztán esztétikai értéket képviselő szépséget nevezzük esztétikai szépségnek. A ma-

20 *Ión* 534b.

21 Tigerstedt 1969, 1970, Murray 1981, 1992, Woodruff 1982.

22 Partee 1971, Murray 1996, 121. o., Trivigno 2012, 291. o.

23 *Ión* 533e–534a.

24 Trivigno 2012, 292. o.

gasabb rendű, a költemény esztétikai értéke mellett annak igazságát is garantáló szépséget pedig mély vagy szubsztanciális szépségnek.²⁵ A felszínen tapasztalható esztétikai szépség a költő technikai tudása által is előidézhető, a költemény „mély”, szubsztanciális szépségéért azonban az isteni inspiráció felelős. Ebből a szempontból tehát az inspirált alkotásokat tekinthetjük magasabb rendűnek.

A két modell alapvető különbsége abban áll, hogy két teljes mértékben különböző eredetet jelöl meg autoritásként a költészet számára. A technikai képességen alapuló szemlélet a költőt, az inspirációelmélet pedig az istent tekinti autoritásnak. Az egyik túlzott jelentőséget biztosít a tudás és a tartalom számára, és figyelmen kívül hagyja az inspiráció és a szépség szempontjait, a másik túlzott jelentőséget biztosít az inspiráció és a szépség számára, és figyelmen kívül hagyja a tudás és a tartalom szempontjait.²⁶ Azonban mindkét elmélet tartalmaz hasznos tanulságokat a költészeti alkotások létrehozására vonatkozóan. A költészet platóni értelmének megvilágításához tehát a két elmélet együttes felhasználását javaslom.

3. A technikai tudás és a költői ihletettség összeegyeztetése

A technikai tudást és a költői ihletettséget mint a költészet két alapvető aspektusát oly módon tartom összeegyeztethetőnek, ha extrém formáik elvetése után arra az álláspontra helyezkedünk, hogy a szakértelem nem terjed ki minden, a költő által érintett területre, az inspiráció pedig nem feltételez teljesen önkívületet. A szakértelem korlátozottsága a költő esetében azt jelenti, hogy nem ért minden olyan dologhoz (hadviselés, természettudomány, építészet), amely az alkotásaiban szerepel, csupán a stílushoz, a ritmushoz és a harmóniához, amely segít számára a költészeti alkotások létrehozásában. Az inspiráció moderált változata pedig azt takarja, hogy az alkotási folyamat nem teljesen irracionális. A költő nem önkívületi állapotban hozza létre alkotásait, nem szakértelem és gondolkodás nélkül közvetíti az isteni igazságot, hanem technikai képességeit felhasználva továbbítja azt. Azaz az isteni üzenet közvetítőjének, illetve értelmezőjének (*herméneusz*) tekinthető.²⁷

Az inspirált költőnek az istenek passzív szócsöveként való értelmezése tarthatatlan a platóni művészetfilozófia egészét tekintetbe véve.²⁸ Az inspirációnak az örülethez hasonló irracionális folyamatként való értelmezése a platóni ironia félreértésének következ-

25 Az esztétikai szépség Woodruff, a „mély” szépség pedig, amit tanulmányomban szubsztanciális szépségnek nevezek, Trivigno kifejezése (Trivigno 2012, 302. o.).

26 Trivigno 2012, 292. o.

27 A költő közvetítő, illetve értelmező szerepével kapcsolatos álláspontokat lásd Russon 1995, Capuccino 2011, Gonzalez 2011, Trivigno 2012.

28 Woodruff 1982, 146. o., Trivigno 2012, 294. o.

ménye.²⁹ Az isteni inspiráció alapján való alkotást nem szabad egy örültséghez hasonló, teljesen kontrollálatlan állapotban való alkotási folyamatnak tekintenünk, amelyhez a költő részéről semmifajta intellektuális hozzájárulásra nincs szükség. Ehelyett amellet érvelek, hogy feltételeznünk kell valamilyen kapcsolatot az isteni inspiráció és a költői szakértelem között. A költőnek, a Múza szócsövének tudnia kell, hogy az általa közvetített isteni üzenetből mi az, ami méltó a tolmácsolásra, és hogy a közvetítést milyen mesterségbeli szabályok alapján kell végrehajtani.³⁰

Az isteni inspiráció álláspontom szerint tehát nem zárja ki annak lehetőségét, hogy a költő a költészeti alkotás létrehozásában maga is részt vállaljon. Egy lehetséges értelmezés szerint az inspirált költő a jóspapokhoz hasonló módon közvetíti az istenek üzenetét.³¹ Az orákulum által közvetített üzenet az istentől származik, a papok pedig a jelek értelmezésével járulnak hozzá az üzenet értelmének feltárásához. A jóspap (pl. a delphoi Pythia üzenetét versbe foglaló pap) rendelkezik a megfelelő technikai tudással az isten által sugallt üzenet tolmácsolásához. Azaz a jóspap ismeri az inspirált üzenetet és rendelkezik a közvetítéséhez szükséges technikai képességgel is. A befogadónak a próféta által többértelműen megfogalmazott üzenetet kell további interpretáció tárgyává tennie.³² Ezzel párhuzamba állítva, a jó költészeti alkotáshoz az kell, hogy a költő egyszerre töltse be az isteni látnok és az értelmezés képességével rendelkező személy szerepét. A Múza inspirálja a költőt, aki technikai képességeinek felhasználása segítségével megfelelő módon tolmácsolja az istenek üzenetét. Így a Múza és a költő a maguk módján egyaránt felelősek a költészeti alkotások létrehozásáért.³³ A két elmélet tehát úgy függ össze, hogy a költő felelős az alkotás esztétikai szépségéért és tartalmi helyességéért, azonban a múza felelős a költemény mély, szubsztanciális szépségéért. Szókratész nem tagadja, hogy a költők sok szép dolgot (is) mondanak, sőt egyenesen azt állítja, hogy sok igaz dolgot állítanak.³⁴ Még akkor is, ha más helyen kiemeli, hogy ezt a sok szép és igaz dolgot anélkül mondják, hogy pontosan értenék, amiről beszélnek.³⁵

A költők tudásuk természetét illetően épp ebben a tekintetben különböznek legnagyobb mértékben a filozófusoktól. A költők ugyanis nem tudják racionális módon

29 Ezt az álláspontot támasztja alá az az értelmezés, mely szerint az *Ión*ban a megszállottság és az átszellemültség dicsérete szándékolatlan ironikus jellegű (Halliwell 2012, 174. o.), illetve hogy az *Ión* és a *Phaidrosz* inspirációval kapcsolatos meglátásai egyaránt ironikusnak tekinthetők (Dixon 2008, 12. o.). Azokat az álláspontokat, melyek szerint Platón inspirációról festett képe nem szándékolatlan ironikus, hanem komoly kísérlet arra, hogy magyarázatot adjon a költészet erejére és értékére; lásd Büttner 2011, Barchana–Lorand 2012.

30 Ez az elképzelés azon az előfeltevésen alapul, hogy a költő képes befolyásolni azt, hogy milyen üzenetet és milyen formában közvetít.

31 A korai görög költészetben a költők és a látnokok közötti kapcsolat széles körben elterjedt nézetnek számított (Murray 1992, 33.).

32 A *Védőbeszéd* tanúsága szerint pontosan ezt teszi a delphoi jóslat értelmét kutató Szókratész is (*Szókratész védőbeszéde* 21a–23a).

33 Trivigno 2012, 302. o.

34 *Menón* 99c.

35 *Szókratész védőbeszéde* 22c.

igazolni, alátámasztani a saját szavaikat. Az inspirált költők ennek ellenére rendkívül hatékony módon képesek megragadni a költészeti alkotások által ábrázolt karaktereket, és előre látni, hogy milyen (helyes illetve helytelen) módon fognak viselkedni az adott helyzetekben. Valamint képesek felismerni, hogy az adott cselekedetek milyen jó, illetve rossz következménnyel járhatnak. Az inspirált költő képes átlátni ezeket anélkül, hogy a filozófusokhoz hasonlóan definiálnia kellene, hogy mi a helyes mint olyan, illetve hogy az adott cselekedet miért jó vagy rossz, miért helyénvaló vagy kerülendő az adott helyzetekben.³⁶ A költészeti alkotás igazságtartalmának feltárására törekvő költő és befogadó feladata épp ezért abban áll, hogy helyesen értelmezze a költemény által implicit módon tartalmazott bölcsességet.

4. A költészeti alkotás értelmezése

A költészeti alkotások igazságtartalmával kapcsolatban a görög hagyományban divergáló álláspontok léteztek. Homérosz nem támasztott kétséget afelől, hogy a Múzsák által sugallt üzenet megbízható. Hésziodosz azonban felvetette, hogy a Múzsák által közvetített történet akár hamis is lehet.³⁷ Ezzel felhívta a figyelmet arra, hogy a költészeti alkotásokat nem szabad mindenfajta vizsgálódás nélkül igaznak tekintenünk. Nem szabad abba a hibába esnünk, hogy a Múzsát, illetve a költőt autoritásnak tartjuk és minden szavukat mérlegelés nélkül igaznak tekintjük. Ehelyett a költészeti alkotások helyes értelmezéséhez a befogadó aktív hozzájárulására van szükség. Dialógusba kell kerülni a szöveggel és meg kell fejteni annak pontos üzenetét. Ez már csak azért is szükséges, mert a költői nyelvezet eredendően magában hordozza a félreértés lehetőségét.³⁸ A szöveg tartalmának pontos megértéséhez helyes értelmezői hozzáállásra van szükség. A költészeti alkotások kizárólag a befogadók aktív közreműködésével vezethetnek el tudáshoz, oly módon, ha a befogadó vizsgálódása során képes a költemény valódi tartalmának feltárására.³⁹ A költemények valós, mélyebb értelmének feltárásához a költészeti alkotásokkal szembeni kritikus hozzáállásra és alapos, teoretikus (filozofikus) jellegű vizsgálatukra van szükség. A költészeti alkotás igazsága nem magában a műben van, hanem sokkal inkább felfedezhető, feltárható a mű helyes értelmezésén keresztül. Ezért lehetséges, hogy a költészeti alkotás nem tartalmaz igazságot a passzív, csak az aktív befogadó számára.

36 Büttner 2011, 121. o.

37 *Istenek születése* 22–33.

38 *Prótagorasz* 347c–348a.

39 Trivigno 2012, 303. o.

5. Összegzés

Összességében véve tehát elmondható, hogy a platóni elmélet alapján a költő technikai tudása és az isteni inspiráció egyaránt szerepet játszhatnak a költészeti alkotások létrehozásában. Önmagában véve azonban sem a technikai tudáson, sem a költői ihletettségen alapuló szemlélet nem alkalmas arra, hogy teljes képet alkotassunk általa a költészetről. A költő rendelkezik a költészeti alkotások formai elemeinek kialakításához szükséges technikai tudással, mint a stílus, a ritmus, a harmónia, illetve a tragédiabeli szövegek összeállítása. Ez a fajta technikai tudás az, ami a hagyományos értelemben is mesterséggé teszi a költészetet és megteremti a költészeti alkotások esztétikai szépségét. Tartalmi szempontból pedig a költő a felelős az isteni inspiráció által közvetített üzenet helyes értelmezéséért és költői formába való átültetéséért.

A mesterségbeli tudáshoz hasonlóan az isteni inspiráció szintén hatást gyakorolhat a költészeti alkotások tartalmára, illetve formájára is. Tartalmi szempontból az isteni inspiráció teszi lehetővé, hogy a költő tudomást szerezzen a régmúlt eseményeiről, illetve az istenek valódi természetéről. Azaz az isteni inspiráció felel a költészeti alkotás által közvetített tartalom eredendő igazságtartalmáért. Ez teszi lehetővé, hogy a költészeti alkotás az isteni bölcsesség közvetítésére szolgálhasson. Formai szempontból pedig a költői ihletettség felelős a költeményeknek a pusztán esztétikai szépséget meghaladó szubsztanciális szépségéért. Azaz az igazán szép és az emberi lelket megragadó költészeti alkotások létrehozásáért, amelyek a költészeti alkotás által feltárható igazság megismérsésére ösztönzi a befogadót.

A költő szakértelme és az isteni inspiráció úgy működhet együtt, hogy az isteni inspiráció felelős azért, hogy a költészeti alkotások igazságot közvetíthessenek az emberek számára. Az igazság azonban nem egyértelműen adott a költészeti alkotásban, hanem pusztán feltárható, megérthető általa, amennyiben a költő, illetve a befogadó helyes módon értelmezi azt. A költemény által közvetített isteni bölcsesség megfejtéséhez a költő és a közönség részéről egyaránt szükség van a kritikus és aktív befogadói magatartásra. Az inspirált és a közvetítéshez szükséges technikai képességekkel egyaránt rendelkező költő a költői nyelv homályosságával fogalmazza meg az inspirált üzenetet. A befogadónak ezt a homályos nyelven megfogalmazott tartalmat kell további értelmezés tárgyává tennie. Az értelmezéshez tehát a befogadó aktív hozzájárulása szükséges. Nem lehet kritikátlan a költészeti alkotás igazságtartalmát illetően és nem fogadhatja el fellebbezhetetlen autoritásként a költőket.

Bibliográfia

Forrásművek

- Platón 1998, *Ion. Menexenosz.* (Ford. Kövendi Dénes, Ritoók Zsigmond), Atlantisz, Budapest.
- Platón 2005a, *Eutüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón.* (Ford. Gelenczey–Miháltz Alirán, Mogyoródi Emese), Atlantisz, Budapest.
- Platón 2005b, *Phaidrosz.* (Ford. Simon Attila), Atlantisz, Budapest.
- Platón 2008, *Törvények.* (Ford. Bolonyai Gábor), Atlantisz, Budapest.
- Platón 2014, *Állam.* (Ford. Steiger Kornél), Atlantisz, Budapest.

Felhasznált szakirodalom

- Battin, M. Pabst 1977, „Plato on True and False Poetry.” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36/2, 163–174. o.
- Barchana–Lorand, Dorit 2012, „’A Divinity Moving You’: Knowledge and Inspiration in Plato’s Ion.” In A. Denham (szerk.): *Plato on Art and Beauty*. Palgrave Macmillan, New York. 84–105. o.
- Büttner, Stefan 2011, „Inspiration and inspired poets in Plato’s dialogues.” In P. Hermann – F-G. Destrée (szerk.), *Plato and the Poets*. Brill, Boston, Leiden. 111–130. o.
- Capuccino, Carlotta 2011, „Plato’s *Ion* and the Ethics of Praise”. In P. Hermann – F-G. Destrée (szerk.), *Plato and the Poets*. Brill, Boston, Leiden. 63–92. o.
- Carter, Robert E. 1967, „Plato and Inspiration.” *Journal of the History of Philosophy* 5/2, 111–121. o.
- Dixon, Berry 2008, „Phaedrus, Ion and the Lure of Inspiration”, *Journal of the International Plato Society* 8. Gramata University, Paris, [<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article80.html>] (2014. 01. 14.).
- Gonzalez, Francisco J. 2011, „The Hermeneutics of Madness: Poet and Philosopher in Plato’s *Ion* and *Phaedrus*”. In P. Hermann – F-G. Destrée (eds.), *Plato and the Poets*. Brill, Boston, Leiden. 93–110. o.
- Guthrie, William K. C. 1975, *Plato: The Man and his Dialogues: Earlier Period. A History of Greek Philosophy*. Vol. 4. Cambridge University Press, Cambridge.
- Halliwell, Stephen 2012, „Beyond the Mirror of Nature: Plato’s Ethics of Visual Forms.” In A. Denham (szerk.), *Plato on Art and Beauty*. Palgrave Macmillan, New York. 173–204.
- Harriott, Rosemary 1969, *Poetry and Criticism before Plato*. Methuen, London.
- Janaway, Christopher 1995, *Images of Excellence: Plato’s Critique of the Arts*. Clarendon Press, Oxford.
- Ledbetter, Grace M. 2003, *Poetics before Plato: Interpretation and Authority in Early Greek Theories of Poetry*. Princeton University Press, Princeton.

- Loboczky János 2003. Erény és művészet, avagy a költészet értéke – Platón és Gadamer. In Dékány A. – Laczkó S. (szerk.), *Lábjegyzetek Platónhoz I. Erény*. Pro Philosophia Szegedienzi Alapítvány, Szeged. 35–44. o.
- Murray, Penelope 1981, „Poetic Inspiration in Early Greece.” *Journal of Hellenic Studies*, 101, 87–100. o.
- Murray, Penelope 1992, „Inspiration and Mimesis in Plato.” In Barker, A. – Warner, M. (szerk.), *The Language of the Cave*. Academic Printing & Publishing, Alberta, Edmonton. 27–46. o.
- Murray, Penelope 1996, *Plato on Poetry*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Pappas, Nickolas 2013, „Plato’s Aesthetics.” In Edward N. Zalta (szerk.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, Stanford, [<http://plato.stanford.edu/entries/plato-aesthetics/>] (2014. 01. 14.).
- Partee, Morriss H. 1971, „Inspiration in the Aesthetics of Plato.” *The Journal of Aesthetics and Criticism* 30/1, 87–95. o.
- Russon, John 1995, „Hermeneutics and Plato’s *Ion*”. *Clio* 24/4, 399–418. o.
- Stern-Gillet, Suzanne 2004, „On (mis)interpreting Plato’s *Ion*”, *Phronesis* 69/2, 169–201. o.
- Taylor, Alfred E. 1997. *Platón*. (Ford. Bárány István, Betegh Gábor.) Osiris, Budapest.
- Tigerstedt, Eugene N. 1969, *Plato’s Idea of Poetical Inspiration*. Societas Scientiarum Fennica, Helsinki.
- Tigerstedt, Eugene N. 1970, „Furor Poeticus: Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato.” *Journal of the History of Ideas* 31/2, 163–178. o.
- Trivigno, Franco V. 2012, „*Techné*, Inspiration and Comedy in Plato’s *Ion*.” *Apeiron* 45/4, 283–313. o.
- Verdenius, Willen J. 1983, „The Principles of Greek Literary Criticism.” *Mnemosyne* 36/1–2, 14–59. o.
- Woodruff, Paul 1982, „What Could Go Wrong with Inspiration? Why Plato’s Poets Fail.” In J. Moravcsik – P. Temko (szerk.), *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*. Rowman and Littlefield, Lanham. 137–50. o.

Horváth Péter

Erény vagy haszon?

Az arisztotelészi politikai barátság kérdése a kortárs viták tükrében*

I.

Arisztotelész etikai-politikai munkásságának homályos és nehezen értelmezhető pontja a politikai barátság (*politiké philia*) fogalma. Ennek oka feltehetőleg abban rejlik, hogy maga Arisztotelész sem tisztázza kellőképpen a politikai barátság helyét a barátság felosztásán belül. A fogalom jelentőségére főképpen a 20. század második felében figyeltek fel a kutatók, amikor az arisztotelészi erényetikai koncepciók újra a politikafilozófia látóterébe kerültek. A politikai barátság fogalmának intenzívebb vizsgálata az 1970-es években John Madison Cooper írásaival vette kezdetét.¹ E publikációk fogadtatása és a rájuk adott reflexiók szükségessé tették, hogy a politikai barátsággal mélyrehatóbban is foglalkozni kezdjenek olyan kutatók, mint Julia Annas, Richard Kraut, Bernard Yack vagy Terence Irwin, hogy csak a legismertebbeket említsem. Ám a témával való egyre mélyebb ismerkedés mind jobban megerősítette a kutatókat abban a hitükben, hogy a politikai barátság az arisztotelészi gyakorlati filozófia lényeges elemei közé tartozik.

Tanulmányomban azt a vitát szeretném röviden bemutatni, ami még ma is tart, és a fogalom helyét próbálja tisztázni az arisztotelészi gyakorlati filozófián belül. A vita két olyan fő csoportját fogom bemutatni és mélyrehatóbban elemezni, amelyek – véleményem szerint – már nagyban hozzájárultak, és a jövőben hozzájárulhatnak a politikai barátság sorsának alakulásához. Az egyik csoport (Cooper és Irwin) amellet érvel, hogy a politikai barátság valódi célját legfőképpen az erényes tettekből – az erényes emberi karakterből – kiindulva érheti el. A másik csoport (Yack és Frank) ezzel szemben kitar azon véleménye mellett, hogy a politikai barátságot csakis saját karakterjegyein keresztül ismerhetjük meg, és így nem az erény, hanem a haszon a vizsgálat kiindulópontja, ami természetesen később eredményezhet erényes tetteket. Mindkét csoport más-más irányból indul ki, sőt még a csoportok között is viták állnak fenn bizonyos kérdésekben, de ezekről jelen tanulmányban nem szeretnék kitérni. Céloom egyedül a kialakult vita ismertetése és az idevonatkozó szöveghelyek szerzők általi interpretációjának még alaposabb vizsgálata.

* Köszönetet szeretnék mondani Lautner Péternek az előadásommal kapcsolatban felmerülő fontos és lényegretörő észrevételei miatt, amelyek közül néhány gondolatot a jelen tanulmányba beemeltem.

1 A politikai barátságot már Sir Ernest Barker is megemlíti a *The Political Thought of Plato and Aristotle* (1906) című művében, bár olyan részletesen nem elemzi a fogalmat, mint ahogyan a későbbiekben Cooper teszi. Anynyi viszont bizonyos, hogy a politikai barátságot az erényesek és jók közötti barátsággal összefüggésben kezeli.

II.

John Madison Cooper *Aristotle on the Forms of Friendship* című írásában rámutat arra a tényre, hogy korántsem térképeztük fel teljesen, hogy Arisztotelész vajon mit is ért a barátság különböző formáin. Az arisztotelészi *philia* fogalmának számos olyan megjelenési formája van, amiket eddig még nem, vagy csak alig érintettek a kutatók. Ezek közé tartozik a politikai barátság is, amiről nehéz eldönteni, hogy a baráti viszonyok mely csoportjába tartozik. Cooper az elsők között ismerte fel a barátság „közösségi” formájának relevanciáját a modern Arisztotelész- és politikafilozófiai kutatásban.

Cooper írásában többször is kitér a polgárbarátság (*civic friendship*)² fontosságára, ami szerinte egyik lényegi eleme az Arisztotelész által elképzelt társadalomról való gondolkodásnak. Mindenképpen kitart azon elképzelése mellett, hogy a polgárbarátság nemcsak anyagi, hanem erkölcsi hasznot is hajthat a közösség tagjai számára. Ebből is kitűnik, hogy Cooper mennyire komolyan gondolta azt, hogy a polgárbarátság fokális szerepet játszik a közösség életében, és megkerülhetetlen tényező Arisztotelész filozófiáján belül. Így ír erről: „Ez [a polgárbarátság] rendkívül fontos eleme mind a politikával, mind az ember jellemével [*human character*] kapcsolatos elméletének.”³

A barátság lényege és egyben kezdete is az egymás között kialakuló vonzalom, amit Arisztotelész nemcsak a személyes, intimebb barátságok esetében, hanem a tágabb, közösségi kapcsolatok terén is megemlíti. Emiatt is gondolhatja Cooper, hogy az erkölcsileg jók közötti barátság kiterjeszhető a közösség nagyobb rétegei felé, a polisban élő polgárok körére. Cooper véleménye szerint nemcsak hogy létezik ilyen polgárok közötti barátság, hanem ez bizonyos tekintetben hasonlítani fog az erényesek és jók közötti barátságra is. Bár nem mehetünk el amellett, hogy Cooper megemlíti a politikai barátságoknak a haszonnal fennálló szoros kapcsolatát is.⁴

Ahhoz, hogy ezt a hasonlóságot kimutathassa, szükségét érezte annak, hogy meghatározzon egy olyan pontot, amely a barátság mindhárom nagy formájában képes valamilyen egyezést felmutatni. Ez a mindegyikben megegyező tulajdonság a jóindulat (*eunoia*) érzése.⁵ A barátok jóindulattal fordulnak a másik irányába, bár ez még nem az igazi értelemben vett barátság, csak annak kezdete, azonban – és ezt Arisztotelész is megjegyzi – „az ember nem lehet senkinek sem a barátja, ha előbb nem volt iránta jóindulattal [*eunoia*]”.⁶ A jóindulat az egyik fél számára megelőlegezi a másik erényes

2 Próbálok autentikus lenni Cooper leírásához, mivel ő polgárbarátsággént használja a fogalmat, de a legtöbben politikai barátsággént fordítják.

3 Cooper 1977a, 647. o.

4 Cooper 1993, 16. jegyzet.

5 „[A]z én álláspontom szerint egyetlen olyan tulajdonság (*property*) létezik, amiben minden barátság osztozik: a barátok mindig jóindulattal [*eunoia*] viselkednek egymás iránt.” Cooper 1977a, 644. o.

6 EN 1167a 8.

jellegét, mivel Arisztotelész szerint a jóindulat általában az erényes és becsületes emberek irányába nyilvánul meg.⁷ A jóindulat kapcsán azonban felmerül a temporalitás kérdése, hogy vajon *mikor* tud az ember valóban meggyőződni arról, hogy a barátja tényleg jó és becsülendő tetteket hajt végre, amelyek miatt érdemes kapcsolatba lépni vele. Ezért gondolja azt Cooper, hogy jóindulattal lenni a másik iránt csakis akkor lehet, hogyha az ember a másik cselekedeteinek „itt és mostjára” koncentrálna, mint a jövőbeni jó cselekedeteire (ami természetesen következménye lehet egy jó jelenbeli választásnak is, például a *prohairesz* alkat esetében). Ezen kívül az időbeliségnek abban is fontos szerepe van, hogy az adott baráti viszony mennyi ideig tart, ezáltal jogosan nevezhetjük-e azt igaz barátságnak vagy sem. Arisztotelész szerint, ami az emberi természetet alapvetően meghatározza: az erény. A haszon és a gyönyör az erénnyel jár együtt, ezért ezek csak esetleges formái annak. Az erény viszont nem lehet esetleges, mivel valaki nem lehet véletlenszerűen erényes, hanem azt csak megfelelő lelki alkat és szoktatás útján érheti el.⁸ Hasznot húzni azonban bárkiből lehet rövidebb idő alatt is. Azonban, hogyha a jóindulat és a mások javának akarása tartós – itt újra az időbeli tartamra gondolok –, akkor „lassanként barátsággá válhat, de persze nem olyanná, aminek haszon vagy a gyönyörűség az alapja, mert hiszen a jóindulat sem ezekért van.”⁹ Vagyis a jóindulat csak az erényes és jó emberek közötti barátság kezdetekor alakul ki, van jelen. (Ennél a pontnál meg kell jegyeznünk, hogy a jóindulat olyan észbeli tulajdonság, ami nem a cselekvéssel áll kapcsolatban, mint például az egyetértés.)¹⁰

Az egyetértés, ahogyan Arisztotelész is hangsúlyozza, mindig nagy dolgok érdekében jön létre. Így a közösségért és a közösséggel való együttes fellépést tartja szem előtt, míg a jóindulat – a barátság karakterjegyeitől eltérően – „véletlenségből is eredhet”.¹¹ Ez a véletlenszerűség megnyilvánulhat például az atlétákkal szemben „mert hiszen az ember rokonszenvet mutathat irántuk, s nekik kívánhatja a győzelmet, anélkül, hogy kész volna velük valaminek az elvégzésére is szövetkezni”.¹² Arisztotelész a politikai barátságra az egyetértésen alapuló barátsággként tekint, így annak is valamilyen fontos dolog érdekében kell létrejönnie. Olyan emberek részvételével, akik kooperatív tevékenységük folytán boldoggá akarják tenni mind a saját életüket, mind a *polis*ét.

A továbbiakban meg kell említenünk, hogy Cooper későbbi cikkében a *Political Animals and Civic Friendship*-ben már továbbgondolja a polgárbarátság gondolatát, és sokkal részletesebben beszél arról, amit előző cikkében csak érintett, nevezetesen hogy a kevésbé kiváló ember hogyan képes baráti kapcsolatba lépni a nálánál erényben maga-

7 EN 1167a 19.

8 EN II. 1.

9 EN 1167a 12–13.

10 Lásd Kalimtzis 2000, 77. o.

11 EN 1166b 35.

12 EN 1167a 1.

sabb szinten állóval – gyengítve azt a nézetét, hogy a polgárbarátság pusztán az erényesek és jók között jöhet létre. „Ez azt jelenti, hogy még azok is, akik nem rendelkeznek az ész vagy a jellem tökéletességével, részesülhetnek a kiválóbbak erényeiben, mikor azok gyakorolják azt” – állítja Cooper.¹³ Így végeredményben a polgárbarátság teljesíti azokat a kritériumokat, amelyeket az arisztotelészi logika előír a barátság és az állam jóléte kapcsán: az egyén és a közösség boldogságát.¹⁴

Terence Irwin is közel hasonlóan képzei a *polis* boldogságának mikéntjét, mint azt Cooper teszi.¹⁵ A politikai barátságot – mivel így nevezi és nem polgárbarátságnak – ő is az állam jólétének egyik kulcsfontosságú elemeként képzei el, és emiatt az erényes kapcsolatokra alapozza azt. Bár ő is elismeri, hogy a politikai barátság a hasznon alapul, de mégsem fejt ki részletesebben a köztük lévő kapcsolatot. Nem meglepő, hogy ő is helyesnek látja azt az elméletet, miszerint a politikai barátság kiterjeszti az erényeket olyan polgárok felé is, akik az erényben és a nemes tettekben alatta állnak más kiváló polgároknak – kívánatosá téve a nekik való engedelmeskedést. Azonban ez az állapot nem megegyező azzal, amit Arisztotelész szolgálalkúségnek nevez, mivel az ember természetesen engedelmeskedik annak, aki az erényben nálánál feljebb való.¹⁶ Viszont ha az erényt mások számára is elérhetővé akarjuk tenni, akkor azt legelőször a közeli barátaink, nagyobb léptékben pedig a városállamban élő polgártársaink számára tesszük lehetővé. A *polis* boldogságának elérése és megtartása érdekében a törvényhozó – és természetesen maguk a polgárok is – mindenkitől az erényes életet és a nemes tettek gyakorlását várja el. „Annak a polgárnak, aki oly módon tekint polgártársaira, mint barátaira a közjó érdekében is ugyanúgy kell cselekednie, mintha az az ő saját ügye volna” – írja Irwin.¹⁷ A véleménye ezzel kapcsolatban az, hogy a közjót úgy képesek elérni a közösség tagjai, ha közös erkölcsi nevelésben részesülnek, ami által mindannyian erényesek lesznek.¹⁸ (Ezt ki kell egészítenünk azzal, hogy maguk a törvények is ebbe az irányba próbálják orientálni a polgárokat, hiszen emiatt jöttek létre.) Azzal viszont, hogy az erkölcsi nevelést kiterjesztjük a tágabb néprétegekre, elkerülhetetlenül beleütközünk az erényes és a hitvány (*phaulos*) közötti kapcsolat problematikájába. Saját interpretációja szerint Arisztotelész az *Eudemoszi etikában* úgy írja le az erényes és a hitvány ember közötti kapcsolatot, mint egyfajta barátságot, amiben megjelenik valamilyenfajta igazságosság,

13 Cooper 2005, 79. o.

14 A közösség boldogságán az állam stabilitását, ergo a viszályok (*stasis*) elkerülését értem.

15 A Cooper és Irwin nézetei közötti eltérést lásd Schollmeier 1994, 195. o., 3. lábjegyzet

16 *Pol.* 1325b 10–14.

17 Irwin 1988, 421. o. (Kiemelés az eredetiben.)

18 Ez a gondolat Yack-nél is jelen van, azzal a különbséggel, hogy állítása szerint az államban élő polgártársainkat inkább eszköznek tekintjük – céljaink elérésében –, mint valami más értékesebb vagy magasabb dolognak. Ezzel is előtérbe helyezi azt a teóriáját, hogy az intimebb baráti viszonyok, mint például az erényesek és jók közötti barátság, nem terjeszthetőek ki a nagyobb társadalmi rétegek körébe. (Yack 1993, 119. o.)

A kölcsönösség, a reciprocitás miatt beszélhetünk ebben az esetben igazságosságról – és emiatt barátságról is –, mivel maga Arisztotelész állítja, hogy

[I]chét a derék embernek is barátja a hitvány [*phaulon*], a hitvány hasznos lehet a derék elhatározásának végrehajtásánál, ő meg a fegyelmezetlen ember elhatározásának végrehajtásánál, illetve a hitvány ember természet szabta [*kata physin*] céljának elérésében lehet hasznos.¹⁹

Nem állítunk valótlanságot, ha kijelentjük, Irwin nagy hangsúlyt fektet a politikai barátság leírása során a morális nevelés kérdésére és ezzel az igazságosság erényének kialakulására. Ezzel is inkább az erény primátusa felé terelve a politikai barátságot a haszon kevésbé megbecsült helyzetével szemben. Bár maga Cooper nem szentel akkorá figyelmet a nevelésnek, mint Irwin, mégis a végcél tekintve feltételezhetjük, hogy ő is támogatja a nevelés kérdését. Pontosan az erkölcsre való nevelés, szoktatás az, ami meg fogja különböztetni az államot és a benne kialakuló társas, emberi kapcsolatokat a puszta szövetségektől, azzal együtt, hogy Arisztotelész a politikai barátságot egyszersmind valamilyen szövetséggént is elképzei.²⁰

Paul Schollmeier egyetért Irwin azon véleményével, hogy az erényesek és jók közötti barátság kivitelezhetetlen a nagyobb közösségekben, mivel ahhoz intimebb viszonyra lenne szükség. A polgárok lehetnek jó barátai egymásnak a barátság politikai, közösségi felfogása szerint is.²¹ (Azonban megint előtérbe kerül az a probléma, ami már többször is, hogy vajon a politikai barátság hogyan lesz erényes úgy, hogy mellőzi az erényes barátság talán legfőbb tulajdonságait, a személyes és hosszan tartó ismeretséget, és ezáltal a másikban saját énünk felfedezését?)

III.

Bernard Yack *The Problems of Political Animal* című művében egy egész fejezetet szentel a politikai barátság kérdésének, ezzel is hangsúlyozva a fogalom jelentőségét. A politikai barátságról alkotott elképzeléseiről egyértelműen kiderül, hogy azt – ellentétben Cooperrel, aki a másikkal szembeni jóindulattal azonosítja a *politiké philia* fogalmát – a haszon alapú barátság *törvényekből* (*nomosz*) eredő formájaként értelmezi. Ezzel együtt vitába száll azzal a feltevessel is, hogy a politikai barátságnak a haszon alapú barátság erényes változata lenne a végcélja, mivel ezt ilyen formában még maga Arisztotelész sem említi. Sőt kijelenti, hogy „ez a barátság nem természet szerint való”.²²

19 *EE* 1238b 1–3.

20 *EN* 1167a 31.

21 Schollmeier 1994, 197–198. o., 5. lábjegyzet.

22 *EE* 1142b 38–39.

Yack hajlik arra, hogy oly módon képzelje el a politikai barátságot, mint ami egyedül a közösségi téren belül nyeri el valódi jelentését, kiszorítva azt a rivális nézetet, mely szerint a politikai barátságot egyedül az erényesek és jók közötti barátsággal lehetne párhuzamba állítani, teret hagyva ezáltal a haszon fogalmának az előbb említett elmélettel szemben. Véleménye szerint „az erényes barátság képtelen kifejlődni az emberek nagyobb csoportjai között”,²³ és egyértelműen Arisztotelész sem jelenti ki, hogy bármi köze lenne az erényesek és jók közötti barátsághoz, márcsak azért sem, mert jó emberből nem akad olyan sok. Yacknek igaza van abban, hogy az erényesek és jók közötti barátság inkább partikuláris szinten tud kibontakozni, míg az objektív közösségi színteret tekintve a politikai barátság nagyobb létjogosultsággal bír. Sőt, én azon az állásponton vagyok, hogy kiterjeszhető nemcsak a *polis*on belüli, polgárok közötti kapcsolatokra, hanem a városállam falain túlra – államok közötti szövetségek esetében – egyaránt, amiről az *Eudemoszi etikában* és a *Politikában* Arisztotelész említést is tesz.²⁴ Úgy vélem, hogy a nemzetek közötti barátság kérdését – és itt nem pusztán a gazdasági alapokon kötött szövetségekre gondolok – Anthony Kenny idevágó Arisztotelész fordítása adja vissza a legjobban: „A polgárbarátság [*civic friendship*] a haszon nyugszik, és az egyik állam [*state*] polgárai oly mértékben barátai a másik állam polgárainak, amennyiben azok államai barátai egymásnak.”²⁵ Nézetem szerint Arisztotelész fejében az államok közötti szövetségek vagy barátságok nem pusztán gazdasági érdekeken nyugvó társulások lehettek, hanem morális alapokra helyezett kooperatív (együtt)cselekvések. Vagyis a városállamok szövetségének esetében Arisztotelész az olyan sokaságra, tömegre gondol, ami képes az erényes és boldog életre. Tudjuk, hogy Arisztotelész a sokaságra, a tömegre [*pléthos*] fegyelmetlensége vagy a demokratikus berendezkedésben való „egészségtelen” túlsúlya miatt negatívan gondol – meghatározását Arisztotelész leginkább az élvhajhászás, a gyönyörkeresés felől kezdi –, de azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a sokaságnak vannak olyan aspektusai, amelyek nem elítélendőek számára.²⁶

Mert hisz a sokaságban [*pléthos*] nem mindegyik ember becsülésre méltó, mégis ha, összesereglik, többet érhet amazoknál [a legkiválóbbak, a kevesek], persze nem egyenként, hanem összességükben [...], mert egy népes tömegnél mindenkiiben akad egy morzsányi erény és értelem [*phroneseos*], és ha szinte mint egy ember összegyülekezik ez a sok lábú, sok kezű tömeg, amelynek sok érzése is van, akkor ugyanaz áll a jellemére és az értelmére is.²⁷

23 Yack 1993, 113. o., valamint vö. *EN* 1158a 11.

24 *Pol.* 1265a 20 és 1267a 19, *EN* 1167a 30–31 és *EE* 1242b 22–24. (Lásd még Höffe 2003, 172–173. o.)

25 *EE* 1242b 22–24.

26 Vö. *Pol.* 1281b 15–19.

27 *Pol.* 1281a 42–1281b 10.

Tévedünk azonban, ha az előzőekből arra következtetünk, hogy a politikai barátságban az erény nem lelhető fel valamilyen formában. Ha Arisztotelész gondolatmenetét követjük, akkor értelmezhetjük úgy is a politikai barátságot – Yack is ilyen módon teszi –, amiben megtalálható az erény, de nem alapvetően az erényre támaszkodva válik azzá az adott kapcsolat. Az erény elengedhetetlenül fontos a boldog élet szempontjából, és a politikai barátság is alapvető a polgári közösség perspektívájából nézve, ezért nem szükséges a politikai barátságot eredendően az erényesek és jók közötti barátsággal párhuzamba vonni, mert később az effajta barátság igazoló karaktere nélkül is részesülhet az erény kiválóságában. Az erényesek és jók közötti barátság lényegénél fogva tökéletes barátság, míg a politikai barátság nem az, de ettől függetlenül megtalálhatóak benne erényes cselekedetek a polgárok közötti egyetértés miatt. Az egyetértés magában hordozza az erényesség lehetőségfeltételét, mivel az mindig valamilyen „nagy dolog érdekében” jön létre. Ez a dolog pedig „az állam érdekeire és az élet követelményeire vonatkozik.”²⁸

A politikai barátság erényes volta tehát abban nyilvánul meg, hogy bizonyos cselekedetek azzá teszik, és ez az, ami megkülönbözteti a barátság e formáját a pusztán haszonszerzésre irányuló kapcsolatoktól.²⁹ A politikai barátság azért lehet erényes, mivel az állam javára törekszik, ez pedig csak erényes, és kiváló tettekkel érhető el. A derekas és a hitvány közötti kapcsolat emiatt is jöhet létre és ekképp lehet „a politikai barátság inkább egy politikai közösség alapja, mint felbomlásának eszköze.”³⁰ A törvények azok, amelyek rendet és stabilitást hoznak a közösség életébe, és ezt Yack is számos alkalommal kiemeli, mivel a politikai barátság szellemisége lényegileg inkább a sokaság, mint az individuum szintjén értelmezhető. A közösségnek és a benne élő polgároknak egyaránt szükségük van olyan erkölcsi normatívákra, amelyeket követni tudnak, és amelyek mentén felépíthetik életüket. (Arisztotelész gyakorlati filozófiájában ez hangsúlyozottan az *eu zēn*-nel, a jól leélt étellel áll kapcsolatban.)

Egyszóval Yack a politikai barátságot nemcsak mint alapvető közösségalkotó tényezőt veszi számításba, hanem egyfajta ellenszereként tekint rá, ami a különböző érdekcsoportok közötti konfliktusokat orvosolhatja.³¹ Így két esetben is szakít azzal az állásponttal, amit előtte Cooper és Irwin is vallott. Egyrészt abban, hogy szerinte a politikai barátság jobban hasonlít a haszon kedvéért létrejövő kapcsolatokra, mint az erényesek és jók között kialakuló barátságra – mégha annak végcélja az erény is –, másrészt ez implikálja azt a

28 1167b 2–3.

29 Vö. Frank, 2005, 152–153. o. Különbőség van a pusztán egyéni érdekek hajtotta üzleti kapcsolatok és az ezt feladó közösségi érdekek között. Ezt csak a haszon alapú barátság képes a gyakorlatban is megjeleníteni.

30 Yack 1993, 116. o.

31 A kutatók itt egybehangozón a szegények és a gazdagok közötti ellentétre utalnak. Ezt véleményem szerint ki lehet terjeszteni más közösségen belüli vitás helyzetekre, mint a kiváló és a hitvány, a szabad és a szolgalelkű polgár közötti ellentétre.

tényt, hogy a politikai barátság exkluzivitása feltételezhetően gyengül. Ez pedig nagyobb távlatokban a sokaság, a tömegek politikai szerepvállalását erősítheti.

Véleményem szerint Jill Frank a Yack által kitaposott úton próbálja rekonstruálni, hogy Arisztotelész mily módon használja a politikai barátság fogalmát. Frank is ellene van annak, hogy úgy tekintsünk a politikai barátságra, mint az erényen alapuló barátság kiterjesztett változatára. Állításait arra a tényre alapozza, hogy a politikai barátságot Arisztotelész elsődlegesen a haszonnal összefüggésben értelmezi.³² Frank azonban kibővíti Yack munkásságát annyiban, hogy még pontosabban kifejti a politikai barátság és a sokaság közötti viszonyt. Ahogyan írja: „Eltérően a szokványos meghatározásoktól a konfliktuskezelés forrását a haszonért kötött barátságok viszonyrendszerében vélem felfedezni, különösképpen az ezekben munkálkodó kölcsönösen előnyös megegyezésben [*mutually advantageous agreement*].”³³ Szerinte ez nem kis eltérés a bevett nézettel szemben (Cooper vagy Irwin is ehhez az elterjedt nézethez tartoznak), mivel a haszonról és a haszon végett kötött kapcsolatokról született írások a legtöbb esetben negatív jellemzést adnak; a haszon kérdését elsősorban nem a közösség (az állam) aspektusán keresztül értelmezték vagy értelmezik még máig sem, hanem az intimebb baráti kapcsolatok felől.

Az *A Democracy of Distinction* című munkájában a szerző a politikai barátság helyét inkább a konfliktus és a vizzály (*stasis*) felől közelíti meg, ami a társadalmi haszon formájában ölt testet – Arisztotelész a legtöbb ellenségeskedést a haszomból vezeti le. Jill Frank szándéka szerint a politikai barátság jelentőségét nem a benne megjelenő erény minőségével akarja legitimálni, hanem a *polis* lakóinak egymás közötti interakcióit (politikai ügyek, szövetségek, cserekereskedelem stb.) véve alapul, amik több szállal is kötődnek a haszon fogalmához. Ezzel is megeremtve a lehetőségét az arisztotelészi barátságfogalom egy újfajta értelmezésének. Az ebbe az irányba tett kísérlet az értelmezések újabb terét nyitja meg számunkra, ha Frank azon kijelentéseire koncentrálnunk, amelyek a barátot nem a hozzánk hasonló „másik énünkkel” azonosítja, hanem annak egységét különbözőségükben véli felfedezni. Így Frank szembemegy azzal a hagyományos értelmezésmóddal, amit például Cooper magáénak vall. Frank az egyetértésről már úgy beszél, mint ami nem a homogenitást (*homogeneity*), hanem a különbözőséget (*difference*) követeli meg a barátok között.³⁴ Ez a tézis nagyban megerősíti azt, amit Arisztotelész is vall, hogy „különbséget kell tennünk a rokoni és a baráti életközösségből folyó viszony közt.”³⁵ Frank követi azt az érvmenetet, amiben Arisztotelész explicite kimondja, hogy a rokoni és

32 *EE* 1242a 6–8, b23–28, *EN* 1160a 8–28, 1163b 32–35.

33 Frank 2005, 152. o.

34 Frank 2005, 156. o.

35 *EN* 1161b 12–13.

a vérségi kapcsolatok, amelyek mind személyes és közeli ismeretségen nyugszanak, különböznek a politikai barátság „társuláshoz hasonlító” formájától.

A polgártársi, törzsi, útítási s egyéb, ezekhez hasonló baráti viszony inkább csak társuláshoz hasonlít, azaz bizonyos megegyezésből magyarázható. [...] A szülők azért szeretik gyermekeiket, mert mintegy önmagukat látják bennük; a tőlük származó gyermekek – a belőlük való kiválás folytán – olyanok, mintha második énjük volnának [...] ³⁶

A politikai barátság a hasznon alapul és nem a személyes kapcsolatok elmélyült, hosszabb időhöz kötött baráti jellegének jegyeit hordozza. Erényes színezetét tehát nem a kiválóak közötti barátsághoz való közeledése fogja meghatározni, hanem hogy az állam számára milyen mértékű és minőségű hasznot hajt. Még egyszerűbben megfogalmazva, vajon az egyetértés fog-e uralkodni a széthúzó csoportok között, vagy a belső villongások megrengetik az állam stabil alapjait? Ahogyan Frank is írja, az államon belüli egyetértésnek – a politikai barátságnak – valamilyen „kölcönösen előnyös megegyezésnek” kell lennie, mivel „az állam érdekeire és az élet követelményeire vonatkozik.” ³⁷

Ezen túlmenően figyelembe kell venni azt a sokak által nem említett tényt, hogy különbséget kell tennünk a haszon két formája között, „Mert a *valaki számára jó* és a *feltétlen jó*: két különböző dolog. És ugyanaz a helyzet a *lelki alkatok* esetében is, mint a *hasznos* esetében. Hiszen más a *feltétlenül hasznos* és a *valaki számára hasznos*” – írja Arisztotelész. ³⁸ Ez a megkülönböztetés ugyanolyan fontossággal bír, mint a haszon alapú barátság dichotómiája, ami gyakorlatilag kijelöli a politikai barátság törvényen alapuló jellegét. ³⁹ A feltétlenül jó, ami mindenki számára hasznos: az állam boldogsága. Nem hiába írja Arisztotelész, hogy az állam érdekében csak az ebbe a nembe tartozó haszon az elfogadható, mivel az ilyen haszon nem hordoz magában negatív jelleget, inkább közösségépítő. ⁴⁰ Ami pedig a közösség számára előnyös és az államot stabilá és boldoggá teszi, az vitán felül erényes cselekedetnek számít.

36 EN 1161b 13–29.

37 EN 1167b 4.

38 EE 1237a 13–14. (Kiemelés az eredetiben.)

39 Lásd EN 1162b 21–23 és EE 1242b 31–32. A szöveghelyek relevanciája véleményem szerint abban rejlik, hogy Arisztotelész azzal, hogy a törvénnyel – az írott törvénnyel – köti össze a politikai barátság fogalmát, legitimálja azt, mint valódi barátságot. Sokan pontosan azért nem tartják a politikai barátságot valódi *philia*-nak, mert egyszerűen a haszonért kötött barátságok kontextusában kezelték. Azonban azaz, hogy Arisztotelész a törvényesség és az egyenlőségre való törekvés rangjára emeli, egyértelműen kiáll amellett, hogy a politikai barátságnak helye van az állami közösség életében.

40 „[A]z állami közösség nem csupán a *pillanatnyi haszon* [kiemelés az eredetiben] elérésére törekszik, hanem figyelmét az egész életre kiterjeszti.” EN 1160a 22–23.

IV.

Az előzőekből arra következtethetünk, hogy a politikai barátság kérdésével kapcsolatban nincsen meg a teljes összhang a kutatók között. Ez a különbözőség a kiindulópontok lényegi elemzésével kapcsolatban igaz (az erény és a haszon ellentétének felmutatásával), ám abban mindkét fél egyetért, hogy a politikai barátság az állam jólétéért és stabilitásáért jön létre a polgárok között. A politikai barátság kutatását nemcsak komplexitása teszi csábítóvá – az etikai gondolkodás értelmezési tartományán túlnyúló érvényessége miatt –, de az arisztotelészi politikai gondolkodás területének bővítése kapcsán is jelentős szerepet játszik.

Véleményem szerint a legfontosabb az, hogy kiderítsük: a politikai barátság vajon pusztán instrumentális eszköz a barátság és az igazságosság intézményesített állami struktúráján belül, vagy olyan valós gyógyír, ami képes elkerülni a vizályt a városállamon belül? Következésképpen elkerülhetlenné válik a szembenézés a sokaság, a tömeg fogalmával, ami magában hordozza a fogalom marginális helyzetének revideálási lehetőségét. Ebből kifolyólag a politikai barátság egyik legfőbb feladatának azt tartom, hogy a sokszor „hangtalan”⁴¹ sokaság valódi lényegére rámutasson. Emellett olyan alapvető kérdések is felmerülnek, hogy vannak-e normák, amiket követve az ember erényessé válhat? (Feszegetve azt az arisztotelészi tételt, miszerint az ember attól kiváló, ha erényesen cselekszik.) Vagy a külső normák kérdése: a törvények milyen mértékben szólnak bele az emberi jellem kiválóbbá válásába? Többek között ezek azok a kérdések, amelyekre a kutatóknak választ kellene adniuk, ezzel is hozzájárulva egy újszerű Arisztotelész-kép felvázolásához, így még vonzóbbá téve etikai és politikai gondolkodásmódját a ma embere számára.

41 A hangtalan kifejezést itt abban az értelemben használom, ahogyan Jacques Rancière használja azoknak a megnevezésére, akiknek nincsen beleszólásuk a politikába, a rész nélküliek (*la part des sans-part*). Ilyenek például a földművesek, mert ők mindig a földeken dolgoznak, és nem érnek rá a gyűléseken részt venni.

Bibliográfia

Elsődleges irodalom

- Arisztotelész 1971, *Nikomakhoszi etika*. (Ford. Szabó Miklós.) Helikon, Budapest. [EM]
- Arisztotelész 1975, *Eudemoszi etika*. (Ford. Szabó Miklós.) Gondolat Kiadó, Budapest. [EE]
- Arisztotelész 1984, *Politika*. (Ford. Szabó Miklós.) Gondolat Kiadó, Budapest. [Pol.]
- Aristotle 2009, *The Nicomachean Ethics*. Edited by David Ross. Oxford University Press, New York.
- Aristotle 2011, *Eudemian Ethics*. Edited by Anthony Kenny. Oxford University Press, New York.

Másodlagos irodalom

- Cooper, John M. 1977a, „Aristotle on the Forms of Friendship”. *The Review of Metaphysics* 30, 619–648. o.
- Cooper, John M. 1977b, „Friendship and the Good in Aristotle”. *Philosophical Review* 86, 290–315. o.
- Cooper, John M. 2005, „Political Animals and Civic Friendship”. In R. Kraut — S. Skultety (szerk.), *Aristotle's Ethics: Critical Essays (Critical Essays on the Classics Series)*. Rowman & Littlefield Publisher, Maryland, 65–91. o.
- Frank, Jill 2005, *A Democracy of Distinction. Aristotle and the Works of Politics*. University of Chicago Press, Chicago.
- Irwin, Terence 1988, *Aristotle's First Principles*. Oxford University Press, New York.
- Kalimtzis, Kostas 2000, *Aristotle on Political Enmity and Disease*. University of New York Press, Albany.
- Schollmeier, Paul 1994, *Other Selves. Aristotle on Personal and Political Friendship*. University of New York Press. Albany.
- Yack, Bernard 1993, *The Problems of a Political Animal. Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought*. University of California Press, Berkeley.

Smrcz Ádám

Bayle és a „belles lettres”

Egy szkeptikus érvei a bölcsészettudomány mellett

„Nem éppen az az okosság lényege,
ha nehezen hiszünk el dolgokat?”¹

1. Bevezetés

A fenti idézet nehezen tűnik kibékíthetőnek a filozófiatörténetben Pierre Bayle-ről kialakult képpel. Ebben ugyanakkor semmi meglepő nincs, miután a Bayle-olvasatok többsége általában egymással sem egyeztethető össze egykönnyen: a „tisztán fideista” Bayle,² vagy Popkin „hiperszeptikus ámde mégsem fidesita” Bayle-je³ mintha köszönőviszonyban sem lenne Thomas Lennon akadémiai szkeptikus Bayle-olvasatával,⁴ s különösen nem fér össze azzal a „karteziánus-okkazonalista” Bayle-lel, akit Todd Ryan nemrég publikált gondolatkísérlete tár elénk.⁵ A szakirodalomban továbbá – az ateista vagy manicheus Bayle-értelmezések mellett – előfordul az is, hogy morális pozitivistaként interpretálják.⁶ Mindezek után már csak a sokszínűség fokozása végett is érdemes megemlíteni a hazai Bayle-recepciót, mivel egyes vélemények szerint Bayle hatása egyaránt kimutatható Martinovics Ignác materializmusában⁷ és Kölcseynek az anyag örökévalóságáról alkotott nézeteiben⁸ És a sort még hosszan folytathatnánk.

Ezen sokszínűség akár az értelmezők kudarcSORozataként is felfogható, hiszen azt jelzi, hogy a kutatók immár három évszázada hiába keresik azt az enyészponton, ahonnan nézve a grandiózus életmű egy viszonylag egységes képet mutatna. Mindez rávilágít a manapság Bayle-enigmaként is emlegetett jelenségre,⁹ hiszen nem csupán kései olvasói, hanem már kortársai is jobbára értetlenül fürkésztek a szerző szándékait.

Nagyon is elképzelhető persze, hogy az egységes Bayle-portré megrajzolása azért volt ez idáig sikertelen, mert lehetetlen a szerző szerteágazó szándékait egységes keretbe foglalni. Ezzel párhuzamosan ugyanakkor felértékelődik annak a kérdésnek a fontossága, hogy milyen olvasói előfeltevésekkel érdemes közelítenünk Bayle egyes szövegeihez.

1 Bayle 1692, 14. o.

2 Labrousse 1983.

3 Popkin 2003, 283–303. o.

4 Lennon 1999.

5 Ryan 2009.

6 Delvolve 1906.

7 Balázs 2007, 63–79. o.

8 Vassányi 1999, 83–89. o.

9 Lennon 1999, 14–20. o.

Dolgozatomban egy olyan rendhagyó példát igyekszem bemutatni, mely első pillanásra tán nehezen látszik beilleszhetőnek a most említett közkeletű Bayle-interpretációk bármelyikének fogalmi keretébe – s ezzel mintegy ráerősít a szerző enigmatikusságára. Bayle a *Projet d'une Dictionnaire* című munkájában a bölcsészettudományok létjogosultsága mellett érvel. Gondolatmenete szerint – számunkra talán meglepő módon – a bölcsészek vizsgálódásai éppen gyakorlati hasznosságuk folytán múlják felül a többi tudományokat. Hiába tekintjük ugyanis a geometriát – egzakt bizonyításai alapján – a korszak *par excellence* tudományának, a háromszög ontológiai státusza ettől még továbbra is kétséges marad. Julius Caesar létezése ugyanakkor – hála a számos, egymástól független beszámolóknak – kétségbevonhatatlan tényként kezelhető. Létezéséből nem vonhatók le ugyan *szükségszerű* következtetések, a hozzá kapcsolódó tények azonban – Bayle megfogalmazása szerint – biztos fogódzót nyújtanak számunkra a világban rajtunk kívül létező összefüggésekkel kapcsolatosan. Abban persze továbbra sem lehetünk *bizonyosak*, hogy a világ dolgai oly módon léteznek, ahogy elménkben megjelennek; amiben viszont igenis *bizonyosak* lehetünk, hogy léteznek azok a tények, amelyeket egymástól független beszámolók erősítenek meg.

A természetfilozófia delegitimálásával fenyegető 16-17. századi szkepticizmus-vitában a tudomány egyetlen alternatívája tehát nem az ítéleteink felfüggesztését eredményező szkeptikus fideizmus volt: éppenséggel a filológia is átvehette volna a tudományok királynőjének szerepét.

Ahogy a mottó is sugallja, talán nem reménytelen próbálkozás Bayle-t olyan szerzőként olvasni, mint aki a fideizmust megbabolázni kívánja. Efféle szándék akár a hugenotta szerző életútjából is kiolvasható, hiszen katolikus szerzők kedvelt stratégiája volt, hogy – érvelés helyett – gyakorta csupán tekintélyekre hivatkoztak. E módszer alkalmazása egy protestáns gondolkodó számára pedig fonák módon is elsülhetett:¹⁰ ha a tekintélytisztetelet minden feltételtől függetlenné tesszük, az éppen gyakorlati (főleg politikai) értelemben járhat negatív következményekkel. Az idézetben is szereplő, a hitet féken tartani hivatott „okosság” (*prudence*) fogalma azonban nem feltétlenül ismeretelméleti vagy akár metafizikai, hanem sokkal inkább politikafilozófiai konnotációkat sejtet.

Dolgozatommal részben tehát azon értelmezők táborához csatlakozom, akik szerint Bayle gondolkodásában alapvető jelentőségűnek kell tekintenünk a politikafilozófiai megfontolásokat. Be kell azonban látnunk, hogy az interpretátorokat leginkább foglalkoztató kérdés (ti. hogy Bayle miképp viszonyul az ítélet felfüggesztésének szkeptikus attitűdjé (epokhé) versus a dogmatikus elköteleződés kérdéseihez) továbbra sem válaszolható meg pusztán azáltal, hogy a *prudencia* fogalmát beemeljük az értelmezési horizontunkba.

A *prudencia* fogalmának jelenésváltozásai eszmetörténeti szempontból meglehetősen fontosággal bírnak; jelen célomat illetően ugyanakkor nem feltétlenül szükséges annak

10 Schmal 2006, 263. o.

részletes tisztázása, hogy Bayle *prudencia*-felfogása vajon az antik sztoikus megközelítéshez, vagy inkább azon keresztény felfogáshoz áll-e közelebb, mely szerint a *prudencia* a négy sarkalatos érely egyike. A bayle-i értelemben vett *prudence* fogalmát – tág értelemben – olyan cselekvésként érdemes felfogni, amely a lehetséges következmények előzetes mérlegelésével párosul, mégpedig oly módon, hogy a cselekvő figyelembe veszi a korábbi példákából leszűrhető tanulságokat. Az alábbiakban ezért kizárólag arra vállalkozom, hogy a szerzőnek egy, a gyakorlati filozófiával kapcsolatos attitűdjére világítok rá.

2. Bayle nem teljes körű enciklopédiája

A Bayle főműveként számon tartott *Dictionnaire Historique et Critique* szándéka szerint a „tévedések gyűjteménye” (*recueil des fautes*) kívánt lenni, méghozzá két különböző értelemben is: (1) a benne szereplő személyek életével és munkásságával kapcsolatos belső ellentmondásokra kérdezett rá, valamint (2) a velük kapcsolatos korábbi beszámolók közti ténybeli ellentmondásokat és egyezéseket vizsgálta.¹¹

Bayle módszere tehát egyszerre filozófiai és filológiai; törekvése – ezzel összhangban – kétirányú: míg a filozófiai érvekkel szemben kétségeit hangoztatja, a filológiai megbízhatóságot teljesíthető kritériumnak tartja. Legalábbis erről tanúskodik az *Egy kritikai szótár tervezete* (*Projet pour un Dictionnaire Critique*) című 1692-es írása, melyben történész barátjának, a Maastrichtban működő Jacques du Rondelnek ír a filológiai precizitás fontosságáról. A szöveg egésze azokkal a vélt vagy valós személyekkel szembeni polémia, akik kétségbe vonják a fenti állítást.

3. A két megközelítési mód

Elébe menve leendő ellenfeleinek, Bayle a következőképpen fogalmaz meg egy, a filológiai vállalkozásával esetlegesen szembehelyezhető vádat: „[Egyesek] igen különösnek találják majd – mondja –, hogy mások olyan csip-csup dolgainak bírálatával *mulattatom magam* [*je m’amuse*], melyekben hiány szinte nem is vehető észre.”¹² A szövegrész két okból is figyelemre méltó: egyrészt rávilágít a dolgozat szempontjából kiemelt jelentőségű *amusement* fogalmára (mely egyértelműen negatív konnotációkkal terhes), másrészt

11 Bár dolgozatomnak nem szorosan vett tárgya, Bayle tudomány szemléletét illetően mégis érdemes megemlíteni, hogy a *Dictionnaire* szócikkjeit Bayle alfabetikus sorrendben rendezte el, mely szemléletmód alapvetően különbözik a korszak egyéb olyan (feltehetően luddita ihletésű) enciklopédiáitól (pl. Johann Heinrich Alsted, Johann Heinrich Bisterfeld műveitől), melyek a tudományok összességét egymásra épülő módon, ténylegesen összefoglalhatónak tartották.

12 Bayle 1692, 5. o. Kiemelés tőlem – S.Á.

pedig azt is világossá teszi a modern olvasó számára, hogy XVII. századi filológusok milyen könnyen szembesülhettek a haszontalanság ezen vádjával.

Bayle tisztában volt e nehézségekkel, mégis elkötelezetten kiállt a filológia mellett. Attitűdjét két különböző oldalról célszerű megközelíteni: (1) a diszkurzív ész bayle-i kritikája felől, (2) a Bayle által – minden valószínűség szerint – elfogadott mechanisztikus-karteziánus világgép irányából, mely az anyagnak a kiterjedtséggel való azonosításán nyugszik.

3.1 Diszkurzivitás és noézis

Bayle a diszkurzív ész általi, valamint a – nevezzük így – noétikus megismerés közti különbséget egy bibliai történet sajátos újraértelmezése révén mutatja be: a testvérpár, Márta és Mária történetében (mely hagyományosan inkább a *vita activa* és *vita contemplativa* közti különbség parabolájaként szokott megjeleníteni)¹³ a folyton munkálkodó Márta a diszkurzív ész, míg az elbeszélés szerint csupán egyetlen dologra – ti. Jézusra – odafigyelő, és ezáltal a „jobbik részt választó” Mária a noétikus megismerés metaforája. A probléma Bayle számára csupán az, hogy az utóbbi, a „jobbik rész” választása – az ember bűnbeesése folytán – nem lehetséges, mivel a megismerés ezen szférájában képességeink nem működnek kielégítően. A rendelkezésre álló diszkurzív ész használata pedig megbízhatatlan ítéletekhez vezet, mivel Bayle szerint igenis előfordulhat az, hogy intuitív és demonstratív igazságok ellentmondnak egymásnak. Vagyis míg például a kortárs platonikus gondolkodók a diszkurzív ész ellentmondásai elől előre kívántak menekülni (ti. a noétikus megismerés irányába), Bayle – szkepticizmusából eredően – elveti egy ilyen magasabb szintű megismerési forma lehetőségét és visszavonulót fúj. A kérdés az, hogy vajon a diszkurzivitásnak teljességgel át kell-e adnia helyét a tekintélyektől származó igazságok elfogadásának. Már most megelőlegezhető, hogy a válasz – a vizsgált szöveg alapján – nemleges lesz; s ez az összefüggés, mely a fideizmus bayle-i megítélésével kapcsolatban döntő fontosságú következtetésekre jogosít fel bennünket.

3.2 Természet és morális szabadság

Bayle másik motivációja feltehetőleg az lehetett, hogy az embert – legalább részlegesen – elhatárolja a mechanisztikus világtól. A pusztán hatóokok által determinált természeti világ (*nature*) részeként értelmezett embernek rendelkeznie kell olyan fakultásokkal, melyek működésére nem terjednek ki a természet törvényei. „A természet beéri a javak legke-

13 A történet hagyományos értelmezői Mária szemléletmódjának helyességét, míg Márta életvitelének helytelenségét emelik ki. Bayle-nél majdhogynem fordítva jelentkezik mindez.

vesebbjével”¹⁴ – idézi a bölcsészettudományok ellenlábásainak feltehető véleményét. Ez az érv azonban csak akkor működik – állítja –, ha valóban eltekintünk attól, hogy az ember egyben szellemi lény is: ha ezt nem vesszük figyelembe, a mechanikai és mérnöki tudományokon kívül valóban nehéz volna más igazolható tudás legitimitása mellett érvelni.

Ki kételkedhetne abban, hogy ha meghagynánk magunkat a természet szerint szükséges dolgok korlátai között, akkor ne kellene szinte minden művészetet [*arts*] fölöslegessége címén eltörölni? De végtére is nem tekinthetünk így az emberre: az ember időtlen idők óta megszállottan keresi az élet kényelmeit, az összes lehetséges szépséget és örömet. Az európaiak, más szükségtelen dolgok [*non necessaires*] mellett, melyekkel szívesen foglalatostkodtak, hallani akarták a latin és a görög nyelveket, vagy legalábbis azt, ami benne foglaltatik azokban a könyvekben, melyek e két nyelven fennmaradtak számunkra; és ha nem elégedtek meg azzal, hogy csak úgy nagyjából tudják, ami azokban a könyvekben szerepel, meg akarták vizsgálni, vajon mindez bizonyos-e, és hogy vajon nem lehet-e világosabbá tenni azt, amiben az egyik régi szerző ellentmondott a másiknak.¹⁵

Mindazok tehát, akik kizárólag a természettudományokat tekintik legitimnek, megfelelnek az ember kettős természetének másik feléről. Épp a történelem tanúsítja, hogy a szépség és a szellemi örömforrások keresése az embernek szinte elidegeníthetetlen hajlama.

[A]mikor pedig ki tudták fejteni ezen [filológiai] nehézségeiket valamint a különböző történetekben rejlő nehézségeiket, igen kellemes gyönyört [*plaisir*] éreztek, jól szórakoztatták [*ils ont bien divertit*] az olvasóikat, és nagy dicséretet kaptak, függetlenül attól, hogy mindezen felvilágosítás semmi haszonnal nem járt akár arra nézve, hogy csökkentek volna megélhetésük költségei, akár arra, hogy ellenálljanak a hidegnek vagy melegnek, esőnek vagy fagynak.¹⁶

A filológiai vizsgálódások nyújtotta örömmérzet ténye kötelez tehát arra bennünket, hogy értékékként kezeljük őket. „Végtelen az emberi lélek munkáinak azon sokasága, melyet nem szükségessége miatt becsülünk, hanem annak okán, hogy szórakoztatnak [*divertissent*].”¹⁷ Az örömeknek ez a fajtája ugyanakkor a legkevésbé sem lebecsülendő: szemben a hiábavaló időöltést sejtető *amusement* fogalmával, a *divertissement* semmilyen negatív konnotációt nem sugall Bayle számára. A *di-vertir* szó, mely pusztán figyelmünknek valamilyen irányba történő elfordítását jelenti párhuzamba állítható a diszkurzivitás természetével: ahogy gondolataink „szétfutnak” (és ezáltal téves ítéleteket

14 Bayle 1692, 7. o.

15 Uo.

16 Uo.

17 Bayle 1692, 10. o.

eredményezhetnek), úgy figyelmünk is többfelé kalandozhat. Természetünk tökéletlenségéből adódó ezen sajátosságunk egyetlen módon ellensúlyozható: figyelmünk vagy gondolataink *tárgyának* megfelelő kiválasztásával. Nem tarthatunk számot biztos és megkérdőjelezhetetlen ismeretekre, ellenben a legtöbb – amire viszont igenis számot tarthatunk – az ember méltó gyönyörködtetése (*honnête divertissement*).¹⁸

Bayle szerint tehát már önmagában az, hogy örömet érzünk valami felett, annak a kétségbevonhatatlan jele, hogy a lélek az előbb említett *honnête divertissement* állapotában van. A filológiai vizsgálódás során végbemenő felfedezések pedig kiválóan alkalmasak ezen állapot előidézéséhez.

Teljesen igaz, hogy vannak dolgok, melyeknek értékét pusztán annak vonatkozásában határozzuk meg, amennyiben hozzájárulnak a lélek méltó szórakoztatásához [*honnête divertissement*] vagy annak egyszerű díszeként szolgálnak.¹⁹

3.3 Az öröm és cselekvő életforma megítélése másoknál

Első lépésben Bayle tehát elvetette annak a lehetőségét, hogy pusztán kontempláció révén olyan noétikus ismeretekhez juthassunk, melyek szükségszerű igazságokkal vértéznének fel minket. Ezen a ponton felértékelődik a diszkurzivitás szerepe, ennél fogva – második lépésként – azon dolgok körét kellett a szerzőnek tisztáznia, melyek ezen diszkurzív megismerésre egyáltalában méltók: ha ugyanis a diszkurzivitást túlon túl nagy legitimitással ruházzuk fel, felmerül annak a veszélye, hogy önmagunkat kizárólag természeti lényekként gondoljuk el. Így jutottunk el a „méltó gyönyörködtetés” (ezen a ponton még) némileg homályos fogalmáig, mely ismereteink között a lehetséges és a kívánatos tudás közti optimum szerepét lenne hivatva betölteni.

Az elgondolás újszerűségét kiemelendő, érdemes emlékezetünkbe idézni (afféle ellenpontként) a – Bayle által minden bizonnyal jól ismert – Pascal véleményét a *divertissement*-ről. Ismeretes, hogy Pascal meglehetősen negatívan állt hozzá az örömszerzés ezen formájához; szerinte ugyanis az egyetlen üdvös magatartás ha gondolatainkat megtartjuk önmagunknál (*chez soi*):

18 Bayle álláspontja itt egybecsengeni látszik Malebranche-éval, aki a boldogság és az öröm szétválasztása mellett érvelt (Alquié 1974, 349.o.): attól, hogy az ember a jó felé törekvő lény, még nem biztos, hogy törekvése egyúttal a legmagasabb jóra kell hogy irányuljon. „A [boldogságra irányuló] készítés természetes és szükségszerű, célja [azonban] szabadon választott.” A párhuzam azért sem biztos, hogy véletlen, mert közismert Bayle Malebranche iránti fiatalkori rajongása (lásd Ryan 2006, 9. o.).

19 Bayle 1692, 11. o.

[R]áésméltem, hogy [az ember minden bajának forrása]: nem tudnak [*savoir*] nyugton megülni a szobájukban. Ha a megélhetéshez elegendő vagyonnal rendelkező ember örömet [*plaisir*] lelné otthonában, nem szállna tengerre, nem indulna várakat ostromolni!²⁰

Érdeemes a fenti passzust a korábbi bibliai idézettel – és az örömforrások bayle-i koncepciójával – párhuzamba állítani. Nem kétséges, hogy Pascal a Mária által képviselt kontemplatív életforma pártján áll (és ezzel a hasonlatot hagyományosan értelmezők tábora mögé sorakozik fel), Bayle-nél viszont – a leküzdhetetlen ismeretelméleti nehézségek következtében – felértékelődik a cselekvő életforma presztízse.

4. A tények szerepe

Mindezek alapján immár pontosabban körvonalazható Bayle vállalkozásának célja. Ugyan explicite sajnos nem nyilatkozik arról, hogy az említett örömrészlet milyen eredők révén alakul ki bennünk, de következtetni azért tudunk rá. Szkeptikustól némileg meglepő módon a szerző az egyetemes egyetértés eszméjét hívja segítségül annak igazolására, hogy a történeti tényállítások által reprezentált esetek valóságosságát nem tehetjük kérdésessé: ha a tényekről vitázó felek álláspontjaiban találunk akár csak egyetlen olyan pontot, melyben mindenki egyetért, az adott pontot vitán felülinek kell tekintenünk.

Azon vitákban, melyek történészek között ütök fel a fejüket, azt illetően, hogy vajon egy bizonyos herceg egy másik előtt avagy után uralkodott-e, mindkét fél részéről feltételezünk legalábbis egy olyan tényt mely teljesen valóságos, és teljesen létező, mely értelmünkön kívül is megragadható, feltéve persze, hogy ez nem olyan természetű, mint amilyenekről Ariosto, avagy más mesemondók [*conteur de fiction*] számolnak be, és egyáltalán nem vagyunk tekintettel azon nehézségekre, melyeket a pürrhónisták szolgáltatnak annak érdekében, hogy kételyt ébresszenek bennünk annak kapcsán, vajon azon dolgok, melyek létezni látszanak számunkra, valóságosan is léteznek-e az értelmünkön kívül. Ezáltal egy történeti tény a bizonyosság elérhető legmagasabb fokán található [...].²¹

Tehát ha ismeretelméleti értelemben nem is beszélhetünk megfelelésről a történeti *tényállítás* és az általa reprezentált *eset* között, ezeknek a – forráskritikai szempontból meggyőző hitelességű, vagyis nem fikciós – tényeknek a megléte az, ami ontológiai szempontból jelentős, hiszen a beszámoló az adott eset valós – ti. elmfüggetlen – létezésére engednek következtetni. Ugyanakkor az érvelés ezen a ponton nyilvánvalóan kikezdzhető, hiszen ha a szemben

20 Pascal 1978, 58. o.

21 Bayle 1692, 13. o.

álló felek előfeltevései meg is egyeznek egymással, az még nem garantálja szükségszerűen egyúttal azt is, hogy az előfeltevések megállják a helyüket. Bayle itt mintha eltávolodni látszana a Montaigne²² és Charron nevével fémjelzett szkeptikus hagyománytól, és úgy tűnik sokkal inkább a kortárs sztoikus, vagy a csatornán túli Locke-ellenes erőkhöz csatlakozik.²³ Ugyanakkor továbbra is megoldatlan marad az a kérdés, hogy azon iskolák, amelyek „közös tudati tartalmakból” kívánják tételeiket levezetni, rendszerint nem torpannak meg az egyetemes elfogadottság pusztá tényállásánál, hanem ezen tartalmak eredetéről is igyekeznek számot adni. Hogy két szélsőséges példát említsünk: Grotius számára valaminek az egyetemes elfogadottsága azt jelenti, hogy az adott tudati tartalom levezethető a természettörvényből, miközben a természettörvény maga is az isteni *intellectus* megnyilvánulása a világban. Mások (például a cambridge-i platonikusok) mindeközben a velünkszülettség ismervét vélték felfedezni az egyetemesen elfogadott tartalmakban. Bayle esetében viszont nyomát sem találjuk egyik ilyen kezdeményezésnek sem.

Ha a fentiek mellett figyelembe vesszük Bayle azon megjegyzéseit, melyek a köz érdekének szemmel tartását hangsúlyozzák, gyanúnk csak tovább erősödik: a szerző, gyakorlati filozófiai megfontolásoknak engedelmeskedve – úgy tűnik – egyszerűen félredobta az ismeretelméleti konzisztencia követelményét. A korábbiak fényében ezen sejtésünket erősíti az a korábban látott körülmény is, mely szerint Bayle elérhetetlen követelménynek tartotta az emberi megismerés magasabb fogalmi szintjeit.

Mіндеzek alapján mondhatjuk, hogy Bayle a szkepticizmus és dogmatizmus egy furcsa keverékét képviseli: az emberi megismerőképességet alkalmatlannak tartja arra, hogy adekvát vagy szükségszerű igazságok birtokába jusson, gondolatmenete azonban – várakozásainkkal ellentétben – mégsem a fideizmus, hanem a gyakorlati filozófia irá-

22 A szkepticizmus és dogmatizmus közti határvonal megrajzolásához különösképp érdemes Montaigne *Hazugokról* című esszéjét felidézni. Ebben az írásában a tényszerű esetekre való emlékezést épp a kritikai szellem ellenpontjaként ábrázolja: „[A] természet kiegyenlíteni törekszik képességeinket, így vagy éles észszel, vagy jó emlékezőtehetséggel látott el minket.” Míg azok, akiknek jó a memóriájuk, bőségesen el vannak látva tényekkel, a rossz emlékezőképességűek éppen filozófiai szempontból szerencsésebbek társaiknál, lévén hogy hiányosságuk elősegíti a dolgokra való rácsodálkozást: „[...] mert az újraolvasott könyvek, és újra fölkeresett helyek mindig friss újdonságukkal büvölnek el.” (Montaigne 2011, 50–55. o.). Hasonló jelenségnek lehetünk tanúi Pascalnál, akinek vitapartnere – a dogmatikus álláspontot képviselő jezsuita – egy ponton éleseszsűségét veti szemére főlemlegetve gyenge emlékezőtehetségét: „Önök gyenge emlékezőtehetsége van [...]. Hát nem bebizonyítottam már önnek a minap, hogy »az erkölcsstanban nem a régi egyházatyákat, hanem az új kazuistákat kell követni«?” (Pascal 2002, 87. o.)

23 Azon nézetek, melyek szerint valamely állítás igazságértékének kritériuma az egyetemes egyetértés kell hogy legyen, már a század elejétől kezdve egyre nagyobb teret nyernek. Ezen „próléptikus” ismeretelméletek legfontosabb dokumentumai közé sorolható Justus Lipsius *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* c. 1604-es, vagy Hugo Grotius *A háború és béke jogáról* c. 1625-ben publikált írása, melyeket feltehetőleg Bayle is jól ismert. Részben ugyancsak az előbbi szerzők hatásának tulajdonítható ezen sztoikus hagyomány angliai továbbélése, mely elsősorban Lord Herbert of Cherbury *De Veritate* c. (Grotius ösztönzésére publikált) traktátusától eredeztethető. Bayle érvelése ezen a ponton felettebb hasonlít a fenti szerzők stratégiájához, ugyanakkor bizonyos eltérések is tapasztalhatók (lásd lejjebb).

nyába mutat. Attól – állítja –, hogy az ember nem alkalmas a spekulatív filozófia művelésére, gyakorlati okossággal még rendelkezhet. Mi több, rendelkeznie is kell ezzel, amennyiben céljai között szerepel egy jól működő közösség megteremtése. Kijelenthetjük tehát, hogy a *prudentia* területén a szerző egyáltalában nem kívánja az ember értelmét tekintélyeknek alávetni.

5. A *prudentia*, avagy a gyakorlati filozófia elsőbbsége

Bayle – mint láttuk – ugyanúgy nem áll meg a filológiai tények megbízhatóságának igazolásánál, mint ahogy az általuk okozott örömeztéről sem gondolja, hogy ez a bölcsészettudományok tulajdonképpeni célja volna. „Morális értelemben véve az embereknek sokasága hűz majd hasznot történeti cáfolatok olvasásából”²⁴ – írja.

[A] *köz érdeke* [*l'interet du public*] felül kell hogy kerekedjen az egyéni érdekeken, és [...] egyetlen szerző sem érdemes a közmegebecsülésre mindaddig, míg olyannyira igazságtalan, hogy jobban tetszik neki, ha hibái titokban maradnak, semmint a közvéleményt csalódní lássa.²⁵

Bayle itt azokkal szemben foglal állást, akiknek tekintetét önnön becsvágyuk fordítja el a közjótól, és inkább félrevezetik az olvasókat – ragaszkodva tévedéseikhez –, semmint hogy kijavítanák hibájukat. Ebből egyértelműen kitűnik, hogy a filológiai precizitás nem azonos az *amusement*-nal, nem önmagában vett cél (és ennyiben hasonlít a mérnöki stb. tudományokra), hanem a közösség morális fejlődését hivatott elősegíteni. Ezen a ponton válik teljesen érthetővé, hogy az *amusement* és *divertissement* már korábban előrevetített elhatárolása mire szolgál valójában: míg az első semmiféle közösségi aspektussal nem rendelkezik, a második olyan örömeztet, mely a köz szolgálatának révén ébred bennünk.

Ezen szempont fontosságát csak tovább erősíti az a körülmény, hogy Bayle a filológia védelmében egy további módszertani kompromisszumra is hajlandó: nem éppen okos dolog (*peu de prudence*) azon régi szólamokat ismételtetni – állítja –, miszerint tehetünk bármit, a filológiai tények mindig is megbízhatatlanok maradnak. Az aritmetikával és geometriával (mint közhiedelem szerint hasznos tudományokkal) ugyanis nem pusztán az a gond (ahogy a bevezetésben már szó volt róla), hogy olyan dolgokat vizsgálnak, melyek létezése legalábbis kétséges, hanem az, hogy absztrakt tételeik a legkevésbé sem nyújtanak segítséget abban, hogy eligazodjunk a gyakorlati élet útvesztőiben.

²⁴ Bayle 1692, 1–2. o.

²⁵ Bayle 1692, 4. o.

6. Összegzés

A fentiek ismeretében immár megpróbálhatunk választ adni arra a kérdésre, hogy Bayle milyen szerepet szán a bölcsészettudományoknak. A válasz röviden így hangzik: a bölcsészettudományok az *honnête homme* embereszményét hivatottak megvalósítani, mely eszményt Antoine Gombeaud, Pascal barátja fogalmazott meg legelőször.²⁶ Bayle számára a közösséget szolgáló ember tulajdonságai főleg a társiatlan tevékenységre utaló *amusement* és a társias *honnête divertissement* megkülönböztetése kapcsán rajzolódta ki. Az *honnête homme* feladata a közösségi élet:

Ez a szó [ti. *honnête homme*] pedig feltehetőleg a teljesen hétköznapi, lágylelkű és gyengédszívű emberektől ered; ezen büszke és udavarias népektől; ezen bátor ám mértéketlen emberektől, akik se nem kapzsik, se nem ambiciózusak, és nem törtetnek arra, hogy kormányozhassanak, és hogy a király utáni első helyet foglalhassák el: nincsen más céljuk, mint hogy mindenhová örömet vigyenek, legnagyobb gondjuk pedig nem más, mint hogy kiérdemeljék mások nagyrabecsülését, és hogy kieszközöljék a feljük irányuló szeretetet. [...] Nincs tehát nagyszerűbb mesterség annál, mint ha becsületes emberek [*honnête homme*] vagyunk.²⁷

Gombeaud ezen eszményének megvalósításában nyújtanak segítséget Bayle szerint a kritikailag megbízhatónak ítélt tények, melyek az ember gyakorlati okosságát (*prudencia*) bővítik az általuk közvetített példák nyomán.

A felvetett kérdésre tehát választ kaptunk. Bayle személyes életútjának ismerete azonban arra kötelez bennünket, hogy tekintetbe vegyünk egy másik, sokkal nehezebben megválaszolható kérdést is, melyet mottóként idéztem: „Nem éppen az az okosság lényege, ha nehezen hiszünk el dolgokat?” A kérdés szónoki, tehát a válasz szükségképp igenlő: a *prudencia* hivatott a hitet féken tartani, ennek fényében pedig megkockáztathatjuk azt a kijelentést, hogy a történeti tények fontos szerepet játszhatnak a fideizmus korlátok közé szorításában. E szokatlansága ellenére is pozitív megállapítás önmagában véve nem annyira problematikus, viszont még hátra van annak a kérdésnek a tisztázása, hogy miért is van szükség a tekintélytiszteleten alapuló hit efféle megbabolásására.

A részletes válasz szétfeszítené a jelen dolgozat kereteit, ezért itt most csupán visszautalok a dolgozat elején említett értelmezőkre, akik szerint a tekintélyek elutasításának megértéséhez alapvető fontosságú Bayle politikaelméleti irányultságának ismerete. Ezen interpretátorok Bayle munkáit a nantes-i ediktum szellemisége felől olvassák

²⁶ Pavlovits 2010, 41. o.

²⁷ Gombauid Méré1700, 4. o.

újra: szerintük a hugenotta szerző politikaelméleti preferenciái az államnak az egyházzal szembeni primátusát hirdető abszolutista irányzatok, jelesen a Bodin vagy Michel de l'Hopital nevével fémjelzett iskolák környékén jelölhetők ki.

Bibliográfia

- Alquié, Ferdinand 1974, *Le Cartésianisme de Malebranche*. Vrin, Paris.
- Balázs Péter 2007, „Materializmus és politikum Martinovics Ignác francia nyelvű értekezésében”. *Világosság* 48, 63–79. o.
- Bayle, Pierre 1692, *Projet d'une Dictionnaire*. [<http://books.google.hu/books?id=ufIUAAAAQAAJ>] (2014.04.04.)
- Delvolve, Jean 1906, *Critique et Philosophie Positive chez Pierre Bayle*. Félix Alcan, Paris.
- Gombaud Méré, Antoine 1700, „*De la Vraie Honneste*.” [http://books.google.hu/books?id=4vxKMs_RAgC] (2014.06.12)
- Jenkinson, Sally L. (szerk.) 2000, *Bayle: Political Writings*. CUP, Cambridge.
- Labrousse, Elisabeth 1983, *Bayle*. Oxford University Press. Oxford.
- Lennon, Thomas M. 1999, *Reading Bayle*. Toronto University Press, Toronto.
- Pascal, Blaise 1978, *Gondolatok*. (Ford. Csordás Gábor.) Gondolat Kiadó, Budapest.
- Pascal, Blaise 2002, *Vidéki levelek*. (Ford. Rácz Péter.) Palatinus Kiadó, Budapest.
- Montaigne, Michel de 2001, „A hazugokról”, In *Esszék I.* (Ford. Csordás Gábor.) Pécs, Jelenkor Kiadó.
- Pavlovits Tamás 2010, *Blaise Pascal*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő.
- Popkin, Richard 2003, *The history of scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford University Press, Oxford.
- Ryan, Todd 2009, *Pierre Bayle's Cartesian Metaphysics*. Routledge. New York.
- Schmal Dániel 2006, *Természettörvény és gondviselés*, L'Harmattan, Budapest.
- Vassányi Miklós 1999, „Pierre Bayle hatása a görög filozófiát jegyzetelő Kölcseyre”. *Irodalom-történeti közlemények* 1-2, 83–89. o.

Tánczos Péter

Rajongás, elmeél és virtus

A német koraromantika polemikus „Schäftesbury”-interpretációja*

Shaftesbury, „Shaftesburi” és „Schäftesbury”

A koraromantika filozófiája, különösképpen annak esztétikai érvényű megállapításai elgondolhatatlanok lennének Lord Shaftesbury munkássága nélkül. A korszak olyan reprezentatív gondolkodói, mint Novalis és Friedrich Schlegel nemcsak habituális rokonságot mutattak angol elődjükkel,¹ hanem a szerzők munkáiban számos motivikus analógiát is találhatunk: ilyen hasonlóság lehet a dialógus-forma gyakori alkalmazása és a szisztematikus igényű munkák kritikus szemlélete, a barátság kérdésének erőteljes tematizálása, az élcelődő hangnem preferálása vagy például a rajongó attitűd és az affekciók szerepének felértékelése. Mivel a jénai romantika teoretikus keretrendszere és konkrét terminológiai készlete közvetlenül csak kis részben támaszkodik Shaftesbury bölcséletére, ezért a koraromantika recepciója a hatástörténeti összefüggés regisztrálása mellett a korszakot inkább a német filozófiai tradíció kontextusában, illetve a francia felvilágosodás vagy például a spinozai örökség vonatkozásában tárgyalja. Ennek az általánosan elterjedt interpretációs stratégiának a háttérében az a nagyon is jogos feltételezés rejlik, hogy Shaftesbury hatása a koraromantikus gondolkodásra inkább csak áttételes és többszörösen közvetített: az angol filozófus a koraromantikusok közvetlen elődeire volt formáló erővel, Novalis és Schlegel már csak megörökölték tőlük azt a szemléletbeli keretet, amely saját koncepcióik „lehetőségfeltételét” képezte.

A közvetlen elődökre és az idősebb kortársakra azonban vitathatatlanul termékenyítő hatással volt Shaftesbury munkássága: Lessing, Goethe, Hamann vagy éppen Herder meghatározó olvasmányai között ott találjuk a lord írásait.² Schiller még fia-

* A kutatás a TÁMOP-4.2.4.A/2-11/1-2012-0001 azonosító számú Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

1 Jelen tanulmányban a koraromantikusok közül kizárólag Novalis és Friedrich Schlegel Shaftesbury-interpretációját vizsgálom, sőt Schlegelnek is csak a katolizáló fordulata előtti munkásságára koncentrálok. Adekvát lenne még a sokáig a koraromantikusokkal együtt dolgozó Friedrich Schleiermacher Shaftesbury-értelmezésének elemzése is, erre azonban terjedelmi és tematikai okok miatt nem keríthetek sort. Schleiermacher megközelítéséhez vö. Dilthey 1970, 166–179. o., Boyer 2003, 181–204. o.

2 A német felvilágosodás és idealizmus képviselői közül néhányan nemcsak olvasták Shaftesbury műveit, hanem kommentálták és fordították őket, vagy recenziókat írtak róluk. Johann Georg Hamann például még londoni tartózkodása idején ismerkedett meg a szerzővel, hatására fordult az ironikus-szatirikus hangnem felé, művei közül volt, amit átültetett németre. Vö. Kocziszky 2000, 88–89. o.

talon ismerkedett meg Shaftesburyvel, esztétikai nevelés-koncepciójában nagyban támaszkodott az angol gondolkodóra,³ s a kanti hatást követő részleges elfordulás után is inspirációs forrásként tekintett rá.⁴ Amennyiben ezt a német nyelvű recepciós hagyományt tekintjük a közvetítő közegnek Shaftesbury és a koraromantikuskok között, érdekes következmények adódhatnak. Eleve problematikusnak tűnik, hogy a jénai romantika képviselői miként alkothattak adekvát vagy eredeti képet Shaftesburyról, amennyiben csak az erősen interpretált megállapításokból merítettek. Ezt az ellentmondásos helyzetet tovább fokozza, hogy a potenciális Shaftesbury-közvetítő szerzők majdnem mindegyikével ambivalens viszonyban álltak; Friedrich Schlegel Schiller-képében például egyaránt megfért a relatív csodálat és a satirikus-parodisztikus hozzáállás.⁵ Nehezen lehet elképzelni, hogy egy ilyen, schilleri szűrőn át érkező impulzust ne kételkedve és elfogultan fogadjon Schlegel.

Ha megvizsgáljuk Novalis és Schlegel feltételezhető Shaftesbury-citátumait és -emléteit, elméletileg van rá esély, hogy elkerüljük a fenti interpretációs kavarodást: nem tűnik lehetetlennek, hogy utánajárjunk, milyen mértékben ismerte és használta a két német szerző az angol gondolkodó írásait. Friedrich Schlegel műveiben csak elvétve találunk egyértelmű utalásokat Shaftesburyre, de meglepően sok bizonytalan, esetleg az angol szerzőre vonatkozó célzásra bukkanhatunk.⁶ Novalis esetében valamivel világosabbnak tűnik a helyzet: Shaftesbury neve összesen háromszor fordul elő hátrahagyott jegyzeteiben. Egyszer a könyvészeti feljegyzései között szerepel,⁷ egyszer az általa fontosnak tartott angol és skót írók összeállításában,⁸ egyszer pedig azon könyvek listáján, amelyeket 1790-ben Jénába akart magával vinni.⁹ Utóbbi szöveghely az igazán érdekes: „Shaftesbury filozófiai írásai” itt olyan szerzők művei között szerepelnek, mint Vergilius, Horatius, Tacitus, Lessing, Herder vagy Klopstock. A kézírásos hagyatékban az említett 75. tétel sajátos helyesírású alakváltozatban jelenik meg: „*Schäftesburys philosophische Schriften*”.¹⁰ Felmerül a kérdés, hogy mi lehet az oka a sajátos ortográfiai megoldásnak: vajon csak egyszerű elírásról van szó, vagy tulajdoníthatunk valami jelentőséget ennek a jellegzetes, *germanizáló* aktusnak?

A kérdést némiképp árnyalja, hogy a korban nem volt ritka az idegen nevek sajátos átírása, például Herder két recenziója címében is a „Shaftesburi” megoldás szere-

3 A hasonlóságok ellenére fontos különbségek is akadnak, például Schiller kantianus fogalomkészlettel operál, illetve Shaftesburynél nagyobb mértékben közelíti egymáshoz az etikai és az esztétikai szférát. Vö. Carter 1921, 211–213.

4 Például vö. Safranski 2007, 42–43. o., 79–86. o. és 285–289. o.

5 A Schillerhez való részben negatív viszonyról nemcsak gúnyversek, határozottan elítélő kritikák, hanem szándékosan terjesztett anekdoták is árulkodnak: Schlegel például állítólag, amikor Schiller *Ének a harangról* című versét hallotta, lefordult a székről nevéttében. Vö. Safranski 2010, 84. o.

6 Ezek alaposabb vizsgálatára a szöveg későbbi pontján kerítünk sort.

7 Novalis 1975a, 690. o.

8 Novalis 1975a, 690. o.

9 Novalis 1975b, 693. o.

10 Novalis 1998, 541. o.

pel.¹¹ Gondolhatnánk, hogy Novalis esetében is valami hasonlóról van szó: talán az általa használt német fordítás eleve ezzel a germanizált névvel dolgozott. A tétel címe és a már említett egyik szöveghely alapján be lehet azonosítani az általa használt kiadást:¹² a német változatban helyesen szerepel Shaftesbury neve,¹³ tehát az *elírás* maga Novalis követte el. Az elvétel vagy a szándékos módosítás okát nem áll szándékunkban és módunkban megtalálni, ám maga a mozzanat a későbbiekben talán még jelentőségre tehet szert. Egyelőre éppen ezért fogjuk fel úgy, mint a Shaftesbury-t németesítő törekvés szimbolikus kifejeződését; a közvetlen filológiai hatás bizonytalansága miatt amúgy is célszerűnek látszik a német nyelvű Shaftesbury-recepció közvetítő szerepét feltételezni: a fenti elírás ennek a sajátos interpretációs hagyománynak lehet szimptomatikus megnyilvánulása.

A német koraromantika számára a lord kétségkívül fontos, szimbolikus jelentőségű figura volt, annak ellenére, hogy munkáikban viszonylag ritkán hivatkoztak közvetlenül rá. Shaftesbury esztétikai affinitása, formai megoldásai, gondolkodói habitusa és tematikája előkép-értékű személyé tette őt Novalis és Schlegel szemében. Bár a csekély számú direkt hivatkozás és a kor intenzív Shaftesbury-recepciója rekonstruálhatatlanná teszi a *közvetlen* hatástörténeti összefüggést, talán nem felesleges és meddő vállalkozás azt a kérdést megvizsgálni, hogy mennyiben fed egymást a koraromantika Shaftesbury-élménye és az angol gondolkodó munkássága. Ennek felfejtéséhez a továbbiakban a közvetítő hagyomány ideiglenes zárójelzése mellett a Shaftesbury és a Novalis–Schlegel páros közötti motivikus egyezések és áthallások áttekintésére lesz szükség. Ilyen analógiából azonban bőven akad: éppen ezért csak néhány, a koraromantikuskok által átalakított fogalom rövid bemutatására kerítünk sort. Mivel Shaftesbury és a két német gondolkodó koncepciója között számos átfedés található, az érintkezési felületek közül az olyanok vizsgálata tűnik termékenynek, amelyek egyben az elváltozásoknak, módosításoknak is teret biztosítanak. Egy közös alap *transzformatív* kiaknázása azért is érdekes, mivel annak elemzése egyszerre mutat rá a minimális egyezésekre és azok elkülönítő módosítására.

A *wit*-től a *Witz* felé

Nehéz még egy olyan jellegzetes példát találni a Shaftesbury és a koraromantikuskok közötti párhuzam széttartó felülírására, mint amilyen a derűs filozófia kérdése. Bár mindkét szemléletmód képviselői egyetértettek abban, hogy a szellemességben rejlő meglepő erőt, kedélyes hangnemet és az elmélet diktálta asszociatív struktúráját a bölcséleti munka részévé kell tenni, Novalis és Schlegel transzformatív eljárásai Shaftesbury eredeti gesztusának egész értelmét megváltoztatták.

11 Vö. Herder 1885b, 143. o., Herder 1885a, 150. o., illetve Horlacher 2004, 172. o.

12 Vö. Knebel 1988, 914. o.

13 Shaftesbury 1776–1779, 3. o.

Shaftesbury egyik legfőbb célkitűzése az volt, hogy a katedra- vagy kolostor-bölcsélet helyett¹⁴ egy mindenkit érintő, filozófálási gyakorlatot honosítson meg.¹⁵ A gondolkodás megelevenítése a romantika számára is központi kérdés volt, ám egészen más hangsúlyokkal. Novalisnak az élet romantizálására való felszólítása az átszellemítés poétizáló tendenciáját jelentette,¹⁶ míg Shaftesbury a *sensus communis* fogalmára alapozott közösségi, „politikai” gondolkodást szorgalmazott. A szellemesség az angol szerzőnél az elmélkedés közösségi gyakorlatát támogatja: az ismerős úriemberek körében gyakorolt élcelődés, humoros demonstráció egy kijelentés igazságértékére vagy annak hiányára világíthat rá.¹⁷ A koraromantikusok körében kedvelt *sym-philosophieren* kifejezés, és egyáltalán az együttesen való tevékenykedés már nem ezt a szabad, közösségi teret reprezentálja, hanem a közös célért való kooperációt vagy a külön individuumok ideiglenes szimbiózisát jeleníti meg. Ahogyan Friedrich Schlegel is fogalmaz, számukra az elmeél már csak „logikai társasság”, és nem valódi közösségi tevékenységi mód.¹⁸ Kétségtelenül igazságtalan lenne a jénai romantika képviselőivel szemben, ha elvitatnánk tőlük a közösségi létre való hajlamot és nyitottságot, hiszen elég, ha csak a platóni dialógusok újraélése iránti vágyódásukra gondolunk; esetükben inkább arról van szó, hogy a szociális dimenzió erősen teoretizálódott, elvesztette praktikus életvonalkozását.

A koraromantikusok számára az elmeél, a *Witz* már nem gyakorlati funkció, hanem forma, egy elméleti lehetőség: ötletek szétbontása, szikráztatása és vegyítése.¹⁹ A schlegeli leírások a laborban tevékenykedő magányos tudós képét idézik fel, szemben Shaftesbury beszélgető, idejét a klubban töltő úriemberével; sőt, *mintha* a lord kifejezetten szellemi utódaival vitakozna, amikor az úgynevezett „szellemi patikáriusok” mesterkedéseivel, „kotyvasztott filozófiájával” szemben emeli fel a szavát.²⁰

A *wit* és a *Witz* közötti különbség persze nem csak a közösségi aspektus felől nézve jelenik meg. Novalis *Vinárgpor* című aforizmagyűjteményében megadja a derű képzetkörébe tartozó fogalmak, mint például a vicc, a humor és az ironia ideiglenes tipológiáját, amelyek definícióját már a német idealizmus terminológiájával rögzíti.²¹ Novalis a viccet, a szellemességet nem a derűs élet, hanem a derűltség válságának szimptomájaként írja le.²² Számára a *Witz* a fellépő zavar következménye és az egyensúly helyreállításának eszköze, szerinte a derűs társaságot elkerüli a voltaképpen vicc.²³

14 Shaftesbury 1977, 73. o.

15 Vö. Szécsényi 2008, 161. o., Horkay-Hörcher 2002, 275. o.

16 Novalis 1965, 145–146. o.

17 Shaftesbury 2008, 9–11. o.

18 Schlegel 1980c, 222. o.

19 Schlegel 1980c, 217. o.

20 Shaftesbury 2008, 70–71. o.

21 Novalis 1997, 17. o.

22 Novalis 1997, 18. o.

23 Novalis 1997, 18. o.

Az eddig említett, inkább csak fogalomtörténeti változásokon alapuló eltérések mellett találkozhatunk direkt kritikai megjegyzésekkel is. Friedrich Schlegel egyik fragmentumában kifejezetten a Shaftesbury által prezentált elmélet-felfogással száll szembe. Chamfort kritikáját követően ezt írja:

Nem sokkal szerencsésebb ez a gondolat, mint Shaftesburyé, aki az elméséget a valóság próbakövének nevezte, vagy mint az az általános előítélet, miszerint a szépművészet legfőbb célja az erkölcsnemesítés. Az elmélet öncél, ahogy az erény, a szerelem és a művészet.²⁴

Schlegel azt is kifogásolja Shaftesbury koncepciójában, hogy az igazságot ellenőrző szereppel ruházta fel az elmélet: az élcelődésnek minden esetben autonómnak kell lennie, még az ilyen kitüntetett funkcióktól is függetlennek kell maradnia. A *Witz*-nek nem lehet konkrét referenciális szerepe, hiszen logikai, vagy romantikus szóhasználatával élve „logológiai” formulává kell válnia.

Schlegel a maga *Witz*-koncepcióját többek között úgy pozicionálja, hogy szembeállítja a *wit* fogalmával. Az általános angol elmélettel szembeni kritikája mögül nem nehéz kiolvasni Shaftesbury álláspontjának bírálatát is: a professzionális, a valóságba bevezetett „céh-jellegű” élcelődés azt az elvhű, társias hozzáállást képviseli, amelyet Schlegel meg kíván haladni.²⁵ A koraromantikusok minden politikai affinitásuk ellenére már csak ezért sem fogékonyak Shaftesbury megállapítására, mely szerint a szabadság hiánya eredményezi a szellemesség eltorzult változatának, a bohóckodásnak az elterjedését.²⁶ Sőt, Schlegel egyenesen az itáliai minta alapján konstruált *transzcendentális buffonéria* tanát hirdeti, így affirmálva az angol szerző által vadhajtásnak tartott változatot.²⁷ Az elmélet minden társas vonatkozástól való eloldásának azonban akad egy, a Shaftesbury-féle elképzeléssel egybevágó következménye is: ahogyan Schlegel az erényesség kritériumát igyekszik száműzni a szellemesség területéről, úgy az elmélet a bosszú vagy a megalázás eszköze sem lehet – ez is megsértené az élcelődés elvárt sajátosságát.²⁸ Már csak ezért sem lehet a két koncepció különbségét arra redukálni, hogy Schlegel felfogása elődjének immoralizált változata lenne, hiszen az előbbi megjegyzése inkább az elmélet amorális voltát állítja.

24 Schlegel 1980c, 223. o.

25 Schlegel 1980c, 224. o.

26 Shaftesbury 2008, 18–19. o.

27 Schlegel 1980c, 220. o.

28 Schlegel 1980c, 221–222. o.

A *virtuoso* és az affekciók ökonómiaja

A Shaftesbury munkáiban kitüntetett szereppel bíró szubjektum-fogalom, a *virtuoso*, hála az alak sokrétű jelentéstartományának, a koraromantika számára szintén kecsegtető lehetőségeket hordozott magában. Egy ilyen sokrétű tájékozottsággal rendelkező, mindenféle szép iránt érdeklődő, legtágabban érteve erényes és némi szellemi entuziasmusra való hajlammal rendelkező egyén²⁹ legalább részleteiben és egyes attribútumaiban könnyen affirmálható szubjektum-típussá vált Schlegelék szemében. Érdekes módon a koraromantikus írásokban ez a sokrétűség, plauzibilis összetettség teljességgel eltűnik, és helyét a komplex alak egy-egy fragmentált alakmása veszi át. Úgy tűnik, mintha Novalis és Schlegel a *virtuoso* összetettségét a *virtuosók* szimultaneitására cserélte volna le. Persze nem zárhatjuk ki annak lehetőségét, hogy a jénai romantika képviselői egyidejűleg beleértették a karakterbe mindegyik fenti vonást, csak éppen a töredékes formai megoldás prizmaszerűen szétszalazta az alak attribútumait.

Schlegel fragmentumaiban jelentős hangsúlyt kap a virtuozitás polihisztor jellege, sokirányú nyitottsága: egy helyen Cicerót látszólag lesajnáló stílusban az „urbanitás” olyan virtuózának nevezi, akiből bárki *lehetett volna*.³⁰ Az ugaron maradt képességek árnyalatával, úgy tűnik, korrelál a kifejezés egyik új értelme is: a koraromantikusoknál már megjelenik a szó mai, instrumentális vonatkozású jelentése, számukra némiképp pejoratív értelemben.³¹ Az így felfogott virtuozitás az eszményiség ellensége, annak kibontakozását zavarja meg. Cicero személyének felidézése kapcsán mintha mégsem erről az eszközszerű megközelítésről lenne szó. A koraromantikusok alapvetően a lehetőséget, a potencialitás melléközöngéjét hallották ki a fogalomból sokszor annak férfisan termékenyítő, meghatározó értelme nélkül. Az elmeél meglepő társításai révén új lehetőségeket nyit meg, és a lehetőségek romantikus embere a potencialitás tartományában akar maradni. Az energikus embernek végtelenül sok terve lehet, amelyeket a pillanat szeszélyének megfelelően valósít meg, vagy hagy félbe.³² Amennyiben mint virtuóz személy zseniállissá is válik, akkor már célokat kíván elérni és műveket alkotni.³³ Schlegel és Novalis számára ezzel a hatóerővel rendelkező zsenialitással, alkotó természettel függ össze az erényesség is. Schlegel az erényt mint „energiává vált ész” határozza meg,³⁴ máshol pedig így fogalmaz vele kapcsolatban: „[a]z igazi erény a zsenialitás”.³⁵ Bár az eszesen kiaknázható képességek és a zseni-erény az emberi tota-

29 Shaftesbury 2008, 72–78. o., Shaftesbury 1977, 71–79. o.

30 Schlegel – Schlegel 1980, 289. o.

31 Schlegel 1980a, 177. o.

32 Schlegel – Schlegel 1980, 334. o.

33 Schlegel – Schlegel 1980, 334. o.

34 Schlegel 1980b, 494. o.

35 Schlegel 1980b, 495. o.

litást öleli fel, a teljes emberi létszférát igyekszik felszívni, ennek ellenére a koncepció erősen esztétikai–poétikai irányultságú. Ez a legtágabban értett esztétizálás, ha nem is merít közvetlenül Shaftesbury munkásságából, nem egészen választható el az angol filozófus által megcélzott *közelítő* törekvésektől.

A csiszoltság, a jól neveltség és a modor morállal való együttes tárgyalása megnyitotta az esztétizáló tendenciák előtt az utat, amellyel a korszak más német képviselői közül többen éltek is. Többek között Schiller közelítette egymáshoz a két minőséget az esztétikai nevelés koncepciójában, a szabadságot az esztétikai hangoltságból eredeztetve.³⁶ A koraromantikusok számára azonban más lehetőségek kínálóztak. Azzal, hogy Shaftesbury az erényesség természetét elkülönítette a vallási szférától, érdekes módon nagyban hozzájárulhatott a romantika vallás-felértékeléséhez.³⁷ Esetünkben azonban sokkal fontosabb, hogy az *Értekezés az erényről és az érdemről* című művében Shaftesbury az erény milyenségének kutatása közben kidolgozza az affekciók egy olyan ökonomikus szerkezetét, amely nagyban épít egy sajátos rész–egész viszonyra. Ez utóbbi reláció fog a koraromantika számára igazán termékenynek bizonyulni.

Ez a monologikus, Shaftesbury más műveitől eltérő argumentációs technikával felépülő munka elsősorban fogalmi levezetésekkel igyekszik dolgozni, ám igazán azokon a pontokon rendelkezik megvilágító erővel, ahol a szerző a diszkurzív érvelést lecseréli empirikus demonstrációkra.³⁸ Paradox módon nagyrészt ezeken a helyeken bizonyul hasznosnak a szöveg az idealista beállítottságú, az elmeél logikai természetét valló romantikusoknak. Shaftesbury a szöveg egy pontján kijelenti, hogy amint az érzékelés közönséges tárgyainál képesek vagyunk megítélni az észlelt dolgok arányait és szépségét, úgy a szellemi és erkölcsi tárgyaknál (az elme saját „szemével és fülével”) is megállapíthatjuk azok „esztétikai” értékét.³⁹ Ezt a sajátosan értett rész–egész viszony teszi lehetővé: ahogyan minden teremtmény akkor van a *jóság* állapotában, amikor a természet parancsát követve saját lehetőségeit érvényesíti,⁴⁰ úgy akármely résznek is az egész általános tervéhez kell igazodnia, ahhoz, hogy szép lehessen.⁴¹

Ez a zárt, funkcionális jellegű szépség-felfogás kiváló elrugaszkodási talajt nyújthatott a koraromantikusoknak: a világ esztétikai relevanciájú struktúrája volt így továbbgondolható a számukra. Míg Shaftesbury a világ felépítéséből, igaz elrendezéséből olvasta ki annak szépségét, harmóniáját, addig Schlegel a diszharmónia fenségesbe hajló

36 Schiller 2005, 245. o.

37 Schleiermachernél például megjelennek a „vallás virtuózai”, vö. Schleiermacher 2000, 8. o.

38 Az öröm közösségi jellegét, másokkal való megosztásának szükségességét például a szexuális aktusból fakadó örömrészlet esetével demonstrálja. A kurtizánok példáját hozza fel: még azoknak is, akik náluk keresnek örömet, szükségük van a kölcsönös öröm látszatára ahhoz, hogy élvezzék az együttételt. Vö. Shaftesbury 2004, 97–98. o.

39 Shaftesbury 2004, 22. o.

40 Shaftesbury 2004, 12. o.

41 Shaftesbury 2008, 79. o.

szépségét tételezte – számára a legmagasabb rend nem a szervezettség, hanem a káosz volt.⁴² Az Egész maga mindig áttekinthetetlen és felfoghatatlan: megsejtése a végtelen élményét idézi fel bennünk.

Rajongás és képzés

Schlegel tehát ugyanúgy az egész kitüntetettségéből indult ki, mint Shaftesbury, csak ő ezt a totalitást nem zártként, hanem végtelenként fogta fel. A végtelen tudata az individuumban a fenséges érzetet kelti fel, ez utóbbi pedig entuziazmusként a filozófia egyik fő komponense volt Schlegel számára.⁴³ A rajongás ilyen integratív alkalmazása valószínűleg nem mentes Shaftesbury hatásától. Az angol filozófus alkotta meg korának alapvetően pejoratív entuziazmus-fogalmából a vallási fanatizmus értelmét kizáró, filozofikus rajongás koncepcióját.⁴⁴ Shaftesbury a lelkesültséget a humor és derű jelenlétével szorosan együtt tárgyalta:⁴⁵ Schlegel számára a rajongás kiegészítője és ellensúlya az ironia vagy a szkepszis lett.⁴⁶

A rajongással, lelkesültséggel mindkét szerzőnél összefonódik valamiféle nevelés vagy képzés fogalma. Míg Shaftesbury-nél a csiszolt jellem, a lélek önfejlesztő pallérozása a humor és a lelkesültség fékezője, kordában tartó minősége,⁴⁷ addig Schlegel számára az elvileg ugyanazzal a szereppel⁴⁸ bíró képzés inkább a túlságok felé hajtó tevékenység lesz. Schlegel a *Bildung* intézményét az istenülés szinonimájának tekinti,⁴⁹ és Novalis is arról ír, hogy a művelődés feladata transzcendentális énünk saját hatalmunkba való kerítése.⁵⁰ A művelődés náluk nem jellemfejlesztést, önképzést vagy tájékozódást jelent, hanem saját határaik (hiábavaló) áthágását, meghaladását. Schlegel a végtelen vágyakozás és a fenséges érzésének találkozásaként írja le a művelődés állapotát.⁵¹ A szó hagyományos értelmében vett *Bildung* csak kultúra és „politúra”:⁵² utóbbi ironikus megjegyzésével Schlegel kizárja Shaftesbury csiszolt-ságként értett nevelődését.

42 Frank 1998, 97. o.

43 Schlegel 2005, 102. o.

44 Vö. Szécsényi 2008, 178–179. o.

45 Szécsényi 2008, 182–183. o.

46 Schlegel 2005, 111. o.

47 Vö. Szécsényi 2008, 163–172. o.

48 Vö. Gadamer 2003, 41. o.

49 Schlegel – Schlegel 1980, 316. o.

50 Novalis 1997, 17. o.

51 Schlegel 2005, 103. o.

52 Schlegel 2005, 103. o.

A germanitás univerzalizációja

Mivel Novalisnál és Friedrich Schlegelnél viszonylag kevés nyoma van Shaftesbury közvetlen hatásának, ezért szinte bizonyosnak vehetjük, hogy az angol filozófus és a koraromantikus gondolkodók munkáiban található motivikus egyezések, hasonlóságok leginkább az áttételes közvetítés eredményei. Bár olvasták Shaftesbury bizonyos írásait, ritkán hivatkoztak rájuk, és csak elvétve használták fel elődjük gondolatait. Ennek oka valószínűleg az lehetett, hogy a nála fellelt, tematikusan érdekes filozófémákat jól ismerték: az ébredő német idealizmus nézetrendszerében már jelen voltak.

Friedrich Schlegel kifejezetten polemikusan viszonyult Shaftesbury alakjához: mind direkt utalásaiban, mind áttételes, motivikus tárgyú bírálataiban határozottan kritikus és ironikus volt vele szemben. Emiatt legtöbbször nem is a ténylegesen létező gondolkodót, hanem egy sztereotípiát (például angol urat) vagy a filozófusról kialakult kliséit becsmérli. Novalis a Shaftesburyéhoz inkább hasonlító természetfelfogásának és békésebb habitusának köszönhetően több párhuzamot mutat a brit bölcselővel, ám a „gót” stílus elleni kifogásokat⁵³ a középkort csodáló Hardenberg semmiképpen sem akceptálhatta.

Ha a fenti koraromantikusok az elődök és kortársak interpretációira támaszkodtak, akkor mi adja „Shaftesbury-értelmezéseik” különlegességét? Talán abban rejlik speciális megközelítésük, hogy ha nem is tudatosan és szándékosan, de lényeges módosításokat, torzításokat hajtottak végre a beállt, rögzült német Shaftesbury-képen. Ennyiben tényleg szimbolikusként tekinthető Novalis ortografikus elvétése: alapul eleve a német nyelvű Shaftesbury-irodalmat vette. Az interpretáció során tehát az ellentét nem az angol és német filozófiai tradíció, hanem két német felfogásmód között húzódott.⁵⁴ Ez azért is lehetséges, mert Novalis szerint a germanitás ideája mindenhol jelen van: németek mindenütt vannak.⁵⁵

A transzformációk és elhajlások radikalizálták, a kortársakétól eltérő módon esztétizálták a lord nézeteit. Bár a koraromantikusok doxografikus szinten számos helyen eltértek elődjüktől, a szemléletmódjuk sok tekintetben a Shaftesbury-féle újítások következetes továbbgondolásának tűnik.⁵⁶ Annak kimutatásához, hogy Shaftesbury hatása mennyire van jelen Novalis és Schlegel munkásságában, a koraromantikusok Lessing-, Goethe- vagy Schiller-értelmezésének vizsgálatára lenne szükség, lévén, hogy nézeteik tekintetében lényegében német elődeiktől és kortársaiktól tértek el. Ezt a doxografiai szempontot azonban meg kell különböztetni a Shaftesburyról mint gondolkodóról alkotott képüktől, hiszen minden közvetlen kritikájuk ellenére az angol szerzőt előképüknek tekintették. Persze már más kérdés, hogy Shaftesbury mennyiben tekintette volna jogos örököseinek a „szellemi patikáriusokat”.

53 Shaftesbury 2008, 34. o.

54 Az a tény, hogy Schlegel több helyen ironizál az angol mentalitáson, nem jelenti azt, hogy a német hozzáállással szemben megértőbb lett volna. Például vö. Schlegel – Schlegel 1980, 279. o., 315. o.

55 Novalis 1997, 23. o.

56 Vö. Cassirer 2007, 394–415. o.

Bibliográfia

Elsődleges irodalom

- Herder, Johann Gottfried 1885a, „Shaftesburi, Geist und Frohsinn.” In *Sämtliche Werke* XXIII. Bernhard Suphan, Berlin, 150–155. o.
- Herder, Johann Gottfried 1885b, „Shaftesburi, Principium der Tugend.” In *Sämtliche Werke* XXIII. Bernhard Suphan, Berlin, 143–150. o.
- Novalis 1965, „Töredékek.” (Ford. Rónay György.) In Horváth Károly (szerk.), *A romantika*. Gondolat, Budapest, 144–146. o.
- Novalis 1975a, „Bibliographische Notizen.” In *Schriften – Die Werke Friedrich von Hardenbergs* IV. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 687–691. o.
- Novalis 1975b, „Bücherliste I.” In *Schriften – Die Werke Friedrich von Hardenbergs* IV. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 692–695. o.
- Novalis 1997, „Virágpor.” (Ford. Weiss János). *Műhely* 20/2, 16–24. o.
- Novalis 1998, „Der Dichterische Jugendlachlass 1788–1791.” In *Schriften – Die Werke Friedrich von Hardenbergs* VI/1. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln, 47–599. o.
- Schiller, Friedrich 2005, „Levelek az ember esztétikai neveléséről.” (Ford. Papp Zoltán.) In *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Atlantisz, Budapest, 155–260. o.
- Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich 1980, „Athenäum töredékek.” (Ford. Tandori Dezső.) In *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 261–356. o.
- Schlegel, Friedrich 1980a, „A görög költészet tanulmányozásáról.” (Ford. Tandori Dezső.) In A. W. Schlegel – F. Schlegel, *Válogatott esztétikai írások*, Gondolat, Budapest, 121–189. o.
- Schlegel, Friedrich 1980b, „Eszmék.” (Ford. Tandori Dezső.) In A. W. Schlegel – F. Schlegel, *Válogatott esztétikai írások*, Gondolat, Budapest, 491–514. o.
- Schlegel, Friedrich 1980c, „Kritikai töredékek.” (Ford. Tandori Dezső.) In A. W. Schlegel – F. Schlegel, *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 213–236. o.
- Schlegel, Friedrich 2005, „Transzcendentálfilozófia.” (Ford. Szabó Csaba.) *Vulgo* 5/1-2, 100–118. o.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 2000, *A vallásról – Beszéd a vallást megvető művelt közönséghez*. (Ford. Gál Zoltán). Osiris, Budapest.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper 1977, „A moralisták – Filozófiai rapszódia.” (Ford. Fehér Ferenc.) In Márkus György (szerk.), *Brit moralisták a XVIII. században*. Gondolat, Budapest, 71–248. o.
- Shaftesbury, Lord Anthony Ashley Cooper 1776–1779, *Des Grafen von Shaftesbury philosophische Werke*. Weygand, Leipzig.
- Shaftesbury, Lord Anthony Ashley Cooper 2004, *Értekezés az erényről és az érdemről*. (Ford. Aniot Judit.) Magyar Helikon, Budapest.
- Shaftesbury, Lord Anthony Ashley Cooper 2008, *Sensus communis – Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról*. (Ford. Harkányi András.) Atlantisz, Budapest.

Másodlagos irodalom

- Boyer, Ernest 2003, „Schleiermacher, Shaftesbury and the German Enlightenment.” *Harvard Theological Review* 96, 181–204. o.
- Carter, Allan L. 1921, „Schiller and Shaftesbury.” *International Journal of Ethics* 31, 203–228. o.
- Cassirer, Ernst 2007, *A felvilágosodás filozófiája*. (Ford. Scheer Katalin.) Atlantisz, Budapest.
- Dilthey, Wilhelm 1970, *Leben Schleiermachers*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Frank, Manfred 1998, „A koraromantika filozófiai alapjai.” (Ford. Mesterházy Balázs.) *Gond* 17, 40–117. o.
- Gadamer, Hans-Georg 2003, *Igazság és módszer – Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. (Ford. Bonyhai Gábor.) Osiris, Budapest.
- Horkay-Hörcher Ferenc 2002, „Shaftesbury és a szenvedélyek retorikája.” In Boros Gábor (szerk.): *Ész és szenvedély – Filozófiai tanulmányok a XVII–XVIII. századról*. Áron, Budapest, 269–285. o.
- Horlacher, Rebekka 2004, *Bildungstheorie von der Bildungstheorie – Die Shaftesbury-Rezeption in Deutschland und der Schweiz im 18. Jahrhundert*. Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg.
- Knebel, Hermann 1988, „Kommentierte Register I-III.” In Novalis, *Schriften – Die Werke Friedrich von Hardenbergs* V. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, 411–954. o.
- Kocsiszky Éva 2000, *Hamann és a modernitás kritikája*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest.
- Safranski, Rüdiger 2007, *Friedrich Schiller, avagy a német idealizmus felfedezése*. (Ford. Györffy Miklós.) Európa, Budapest.
- Safranski, Rüdiger 2010, *Romantika – Egy német affér*. (Ford. Horváth Géza.) Európa, Budapest.
- Szécsényi Endre 2008, „Egy derűs rajongó.” In Lord Shaftesbury, *Sensus communis – Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról*. Atlantisz, Budapest, 149–211. o.

**ETIKA ÉS TÁRSADALOMFILOZÓFIA
SZEKCIÓK**

Takó Ferenc

A tények és a teória

A vita a *Protestáns etikáról* és a *Világvallások gazdasági etikája*

A modern európai kultúrán nevelkedett ember elkerülhetetlenül és jogosan a következő kérdésfeltevés fényében közelíti meg az egyetemes történelmi problémákat: a körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján és csakis itt tűntek fel olyan művelődéstörténeti jelenségek, amelyek – legalábbis ahogy mi szívesen képzeljük – *egyetemes* jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak?¹

E sorokat írja Max Weber az *Összegyűjtött vallásszociológiai tanulmányok* (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*) című kötet bevezetőjének elejére. A kötet, amelyben a két „Protestáns etika” tanulmány² és a *Világvallások gazdasági etikája* (*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*) írásai³ szerepelnek, csak 1920-ban, a protestáns etika tanulmányok után másfél évtizeddel jelent meg. A *Protestáns etika* első, 1904-ben az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20. kötetében publikált tanulmánya még így kezdődik:

Ha egy pillantást vetünk *valamely* felekezeti szempontból egyes ország foglalkozási statisztikájára, *igen gyakran* találkozunk egy olyan jelenséggel, amely élénken foglalkoztatja a német katolikus sajtót, irodalmat és a katolikus kongresszusokat. Ez a jelenség a tőke tulajdonnak és vállalkozásnak, valamint a modern vállalatokban alkalmazott munkásság tanult felső rétegeinek, *különösen* a magasabb műszaki vagy kereskedelmi előképzettségű személyzetnek *túlnyomóan* protestáns jellege.⁴

Mint a kiemelésekkel érzékeltetni igyekszem, ez a szöveg *nem* az Egyetemes felőli megközelítéssel indul – mégis, már ekkor a tézisek *túlzott kiterjesztettsége* a kritika fő tárgya.⁵

1 Weber 2007a, 9. o. (Az 1920-as „Előzetes megjegyzés”-t általában a *Protestáns etika* kiadások elején is elhelyezik, így a magyar kiadásban is [Weber 1995]. Itt a *Világvallások gazdasági etikája* átdolgozott fordítását idézem.)

2 „A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme” (első megjelenése: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 20–21. kötet, 1904–1905) és „A protestáns szekták és a kapitalizmus szelleme” (első megjelenése: *Frankfurter Zeitung*, Osternummer, 1906).

3 „Konfucianizmus és taoizmus” (1915–1916), „Hinduizmus és buddhizmus” (1916–1917), és „Az ókori zsidóság” (1917–1920). Eredeti megjelenésük az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 41–46. kötetekben.

4 Weber 1995, 25–26. o. *Kiemelések tőlem – T.F.*

5 E tanulmányban a Weber életében zajló vita mozzanataira fókuszálok, fontos megjegyezni azonban, hogy a XX. században is születnek írások, melyek sokszor ugyanazokat a jellegzetességeket mutatják (beleértve hibáikat is), mint az itt vizsgált bírálatok. (Giddens 1992, xx–xxi. o.)

Weber a bírálatokat rendre azzal cáfolja, hogy a vizsgálódás nem általánosító, a kutatók révén azonban, melyeket e bírálatok nyomán (is) folytat, egy *egyetemes* történeti állítás igazolását véli megtalálni. Hogy tárgyilagosan és objektíven lássuk a *Protestáns etika* és kritikái *célját, tárgyát és következményeit*, először (1) összefoglalom, *mit állít* az eredeti mű; ezután (2) vázolom, *mire vonatkoznak* a kritikái; majd (3) rávilágítok, *mit (mi újat?) állít* Weber a bírálatokra adott válaszaiban, melyek közül többet „antikritikainak” nevez; végül (4) kitekintek arra a hatásra, amelyet a vita a világvallás-tanulmányokra gyakorolt.

1. A *Protestáns etika* alaptézise

A *Protestáns etika* alaptézisének 1920-as összefoglalása szerint a tanulmányokban Weber azt mutatja meg

a modern gazdasági ethosznak az aszketikus protestantizmus gazdasági etikájával való összefüggése példáján, hogy milyen meghatározott vallásos hittartalmakkal átszótt feltetelekhez kötődik egy „gazdasági érzület”-nek, tehát egy gazdasági forma „ethosz”-ának keletkezése.⁶

Érdeemes elemzésünket azzal kezdeni, hogy pontról pontra meghatározzuk e rövid gondolat terminusainak – sokszor sajátosan „weberi” – jelentését.

a) *Gazdasági formán* olyan berendezkedést kell értenünk, amelyen az antik városgazdaság, vagy a modern nyugati kapitalizmus. Egy valóságosan megjelenő *forma* azonban mindig különbözik „ethosztól”, e tekintetben pedig fontos, hogy az egyes alakzatok megjelölésére használt fogalmak esetenként eltérő mértékben specifikusak. A „kapitalizmus” szónak például van egy teljességgel általános – mind a Weber korában, mind a ma megszokottnál sokkal tágabb – jelentése, amennyiben „a nyereségszerzés *sokféle* egymástól *különböző*, de tipikus módon lehet »kapitalista« irányultságú (azaz, racionális esetben: *tőkeelszámolásra* törekvő).”⁷ Itt éppen az általános érvényűség van a hangsúly – és éppen ezen általános érvényűség félreért(elmez)ése lesz számos Weberrel szembeni kritika kiváltója. E fogalmak ugyanis éppen azon elemeket tartalmazzák, amelyek révén *különböző* korok és területek *különböző* berendezkedését *egyaránt* kapitalistaként azonosítjuk. Az ilyen fogalmak az *ideáltípusok*, amelyek egy adott alakzat bizonyos elemeit absztrahálják, egy utópikus konstrukciót hoznak létre belőle, hogy ezáltal megérthessük annak

⁶ Weber 1995, 19. o.

⁷ Weber 1987, 180. o. (31.§.)

lényegi vonásait. (Ez természetesen nem jelenti, hogy az „ideáltipikus” megfelelne az „általános”-nak: a kapitalizmusnak általában épp úgy kialakítható az ideáltipikus fogalma, ahogyan a *modern nyugati* kapitalizmusnak.⁸)

b) A *modern gazdasági ethosz*, vagyis „a kapitalizmus szelleme”, a kapitalizmussal mint formával ellentétben olyan „etikusan színezett életszabály”,⁹ amelynek „legfigyelemreméltóbb vonása az a gondolat, hogy az egyének kötelezettségei vannak a saját tőkájének növeléséhez fűződő – öncélként előfeltételezett – érdekekkel szemben.”¹⁰

c) A *vallási hittartalmak* az egyes vallásokhoz kötődő, de a szó szoros értelmében vett „hitélet” köréből kilépő, pontosabban a hitéletet az életvezetés hétköznapi gyakorlatának körébe emelő tanítások, melyek kulcsszerepet játszanak Weber elméletében. Ezek egyik jellegzetes példája a lutheri hivatás-fogalom, amelynek központi eleme a kötelesegteljesítésnek az üdvösség elérésében játszott szerepe,¹¹ és amely „a kálvinizmus és más »puritán« szekták”¹² gyakorlatában fonódik össze a modern kapitalizmussal.

d) *Aszketikus protestantizmuson* Weber szóhasználatában a XVII. századi Nyugat-Európa kálvinizmusát, a pietizmust, a metodizmust és a felnötteket keresztelők mozgalmát kell értenünk. Ezen irányzatokban kap kiemelt jelentőséget a kegyelmi kiválasztás tana, mely szerint

[a] világ arra – s csak arra – rendeltetett, hogy Isten dicsőségét szolgáljuk s a kiválasztott keresztény arra – és csak arra – van a világon, hogy a parancsolatok végrehajtásával részt vegyen Isten világi dicsőségének gyarapításában. Isten azonban társadalmi teljesítményt követel a keresztényektől, *hiszen* azt követeli, hogy az élet társadalmi formálása az ő parancsai szerint [...] történjék.¹³

Az aszketikus protestantizmus megszünteti „a mindennapi ember terv és rendszer nélküli erkölcsi gyakorlatát”, s kialakítja „az egész életvezetés *módszerét*”,¹⁴ amelyben az üdvösségre vonatkozó bizonyosság megszerzésének eszköze a „*fáradhatatlan hivatásvégzés*”,¹⁵ a munka a „tisztátalan élet” megelőzésére szolgál, „a munkakedv hiánya pedig a kegyelmi állapot hiányának” kezdete.¹⁶

8 „[A] weberi kapitalizmus-elméletnek két szintje van: szolgál egyfelől egy nagymértékben meghatározatlanul hagyott elmélettel a kapitalizmusról általában – mint történelem-feletti ideáltípus –, másfelől azonban egy sokkal inkább meghatározott elméletet foglal magába a modern kapitalizmusról mint specifikus ideáltípus.” (Segre, 1989, 447. o.)

9 Weber 1995, 41. o.

10 Weber 1995, 40. o.

11 Weber 1995, 80. o.

12 Weber 1995, 91. o.

13 Weber 1995, 112. o.

14 Weber 1995, 128–129. o.

15 Weber 1995, 118–119. o.

16 Weber 1995, 188–189. o.

e) Ez vezet el a *protestáns aszkézis gazdasági etikájához*. A hívő által végzett munka annál inkább Istennek tetsző, minél inkább erkölcsös, hasznos a közösségnek, és *gazdasági szempontból jövedelmező* az egyénnek. Ha ugyanis Isten a jövedelemszerzést lehetővé teszi, ezzel kinyilvánítja szándékát is, melyet szolgálni a hívőnek *kötelessége*, vagyis „erkölcseleg nemcsak megengedett, hanem egyenesen kívánatos is a gazdaság.”¹⁷

Weber szerint tehát a kapitalizmus *modern* formája mögött munkáló *érzület* nagyon nagy mértékben azon a protestáns gazdasági etikán alapszik, amely az e forma kialakulásában *történetileg is meghatározó* protestáns közösségek életvezetését áthatotta. Ezzel együtt a vizsgálat *példa* is: arra mutat rá, hogy a gazdasági formák nem kizárólag az emberi észleléstől elszigetelt, de a társadalomra döntően ható erők révén jönnek létre, mivel meghatározza őket az az etikai magatartás is, amely olyan *feltételekre* vezetendő vissza, amilyen a vizsgált közösség *vallási etikája*. Ami azonban itt is érvényes:

csak olyan módon járhatunk el, hogy a vallásos gondolatokat „ideáltipikus” következménysorba állítjuk, úgy, ahogyan a történelmi valóságban csak ritkán fordulnak elő. A történelmi valóságban lehetetlen merev határvonalat felállítani, de éppen ezért csak a *legkövetkezetesebb* formák vizsgálata biztathat azzal, hogy rábukkanunk sajátos hatásukra.¹⁸

A mai olvasó számára talán már egyértelműnek tűnik, a weberi fogalomhasználat egyik legmeghatározóbb sajátossága a terminusok ideáltipikus alkalmazása. Erre újra és újra figyelmeztetünk kell magunkat, felidézvén az életmű egyes kiemelkedő alkotásait, például a *Gazdaság és társadalom* „kategóriatanát”. Fontos azonban tudnunk – s ezt szem előtt tartva fognunk hozzá a protestantizmus-tanulmányok kritikáinak értelmezéséhez –, hogy az ideáltípusok, vagyis a fogalomalkotás weberi elméletének első átfogó kidolgozása *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* első tanulmányánál csak néhány hónappal korábban, szintén 1904-ben látott napvilágot az *Archívban*: ez volt az „Objektivitás”-tanulmány.¹⁹ Igaz, a protestantizmus-írások első jelentős kritikája három évvel később jelenik meg, és nyilvánvaló, hogy Weber módszertana ekkor még nem volt széles körben ismert, és fogalmilag megszilárdult sem. Ez is az egyik (noha talán nem a legfőbb) oka annak, hogy a kritikusok számos olyan megállapítást, amelyet Weber *teoretikus* értelemben tett és fejtett ki, elsősorban vagy teljes mértékben *történeti szempontból* olvastak és interpretáltak.²⁰ Ez természetesen nem menti fel őket az alól, hogy

17 Weber 1995, 195. o.

18 Weber 1995, 97–98. o.

19 Magyarul: Weber 1998, 7–69. o.

20 „[K]ülön-külön sem a történelem, sem a teória nem elégséges, hanem csak a kettő együttműködése nyújt lehetőséget társadalomtudományos fogalmak képzésére; a két terület összemosása azonban megint csak veszélyeket rejtget, a fogalomalkotásnak tehát – képletesen szólva – állandóan ide-oda kell mozognia a kettő között.” (Erdélyi 1999, 12–13. o.) Vö. Ringer 2000, 110–121. o.

olykor teljességgel félreértik Weber egyes gondolatait, minket azonban figyelmeztet, *ne* a '20-as évek olvasójának ismereteit tulajdonítsuk nekik.²¹

2. A *Protestáns etika* kritikája

1907-ben jelenik meg az *Archiv* 25. kötetében a protestantizmus-tanulmányok első jelentős kritikája, Karl Fischer bírálata, amelyre Weber is válaszol. Fischer saját Weber-interpretációjával²² való egyetértésben vallja, hogy a materialista történelemértelmezés nem elegendő a társadalmi jelenségek magyarázatához, rövid kritikája azonban a kapitalista szellem *pszichológiai* magyarázatának felvetésére íródik. Nyilvánvaló, hogy több ponton félreérti Weber szándékát, például azt állítván, hogy Weber Benjamin Franklinnél és a Fuggereknél találja meg a „kapitalista szellemet”, holott az említeteket Weber a kapitalista szellem kialakulása *előtti*, „tőkeelszámolásra törekvő” szemléletmódjában *kapitalista gazdálkodás* (a Fugger-család) és a már protestáns hatásra kialakult *kapitalista szellem* (Franklin) példáiként mint szembenállókat vizsgálja.²³ Weber tehát nem érte el a célt, hogy a „kapitalizmus”, illetve a „kapitalista szellem” fogalmaival jelölt ideáltipikus konstrukciókat *mindenki* számára világosan elválassza egymástól. A kritikák túlnyomó többsége erre a fogalmi gócpontra vezethető vissza, amennyiben azt firtatják, lehetséges és szükséges-e ez a szétválasztás – ha ugyanis nem az, akkor a protestáns etika nem idéz elő lényegi változást (vagy a lényegi változást *nem* a protestáns etika idézi elő). Miért tekintettek a kálvinisták – kérdezi Fischer – „a legmegterhelőbb hivatásteljesítésre úgy, mint a kiválasztottság jelére? Vajon a népek egy más gazdasági szinten is *ezt* a jelet tekintették volna a kiválasztottság jelének?”²⁴ A hivatásetika változása és a protestantizmus megjelenése közötti *történeti párhuzam* még nem jelent *kauzális* kapcsolatot – írja Fischer már a Weber válaszára adott reakcióban.²⁵ Az a próbálkozás – teszi hozzá –,

hogy a múlt hiteles rekonstrukcióját adjuk, különösen azon fáradozásunk, hogy felismerjük a történelemben ható motívumokat, abba a komoly nehézségbe ütközik, hogy a történelemben és a történelemmel nem végezhetünk kísérleteket. Nem tudjuk az okok egyik vagy másik összetevőjét variálni vagy teljes egészében kikapcsolni,

21 „[Weber] *A protestáns etikát* elsősorban felderítő útnak szánta, melynek teljes jelentősége nem válik világossá későbbi munkáinak megjelenéséig az összehasonlító vallásszociológia területén.” (Davis 1978, 1110. o.) Vö. Giddens 1992, xx. o., Bakker 2003, 135. o.

22 Fischer 1972a, 12. o.

23 Vö. Weber 1972a, 27. o.

24 Fischer 1972a, 15. o.

25 Fischer 1972b, 40. o.

hogy ezáltal felismerjük, az okok összességéből melyik és milyen mértékben van jelen a hatásban.²⁶

Haelolvassuk Weber 1906-ban publikált, „Kritikai tanulmányok a kultúrtudományos logika területén” című írását, meghökkentően hasonló gondolatsort találunk – el-
lentéses előjellel. Itt Weber éppen egy olyan eljárást vázol, melynek keretében a
történész a *lehetséges* okok közül az egyik vagy másik összetevőt absztrakciók so-
rozatán keresztül *átmenetileg* kikapcsolja, és *elgondol* egy alternatív *lehetőséget*, a
legvalószínűbb kimenetelt, hogy ezt a valóban megtörtént eseményekkel összevetve
felismerje, jelen volt-e (illetve milyen mértékben volt jelen) az ideiglenesen kiik-
tatott elem az okok összességében.²⁷ E gondolatmenet a világvallás-tanulmányok
kapcsán nagyon fontos lesz számunkra.

A weberi vizontválaszok sorát a Fischernek írottak nyitják meg, de bővebb és na-
gyobb jelentőségű darabjai a Felix Rachfahl írásaira adott válaszok voltak. Rachfahl
1909-es „Kálvinizmus és kapitalizmus” című tanulmánya arra az alaptételre épül, hogy
Weber felfogása „a kapitalista szellemről egyfelől túl szűk, másfelől túl tág”.²⁸ „Túl
szűk”, amennyiben a fogalom sokkal átfogóbban értelmezendő:

minden speciális hivatás-etika az általában vett etika kincséből veszi normáit, és ki tagad-
ná, hogy éppen a pénzszerzésre irányuló hivatás-etika igényli leginkább, hogy függjön és
szabályozást nyerjen az általános szokáserkölcstől? *De még ha ettől függetlenedne is, akkor
sem szabadna megtagadni megnyilvánulásaitól a „kapitalizmus szelleme” ismérvet, amennyi-
ben az ahhoz szükséges feltételek adottak.*²⁹

Ahogy második kritikájában fogalmaz, „Weber felfogása szerint végtelenül sok az
olyan kapitalizmus, amely kapitalista szellem nélkül kellett volna, hogy létrejöjjön”.³⁰
E bíráló tehát *definíciókat* kérdőjelez meg, akárcsak akkor, amikor az ideáltipikus
fogalmak túl tág voltát kifogásolja: a protestáns „aszkézis”, amennyiben így nevezzük,
nélkülözi a katolikus aszkézis világtól való elfordulását, s még ha tartható is a kettő
hasonlóságának tézise, mely a *racionalizáció* kulcsfogalmára épül, óvakodni kell attól,
hogy e fogalmakat

26 Fischer 1972b, 41. o.

27 Weber 1999b, 272. skk. Jelentőségéhez ld. Erdélyi 2011. A. „Kritische Studien auf dem Gebiet der
kulturwissenschaftlichen Logik” c. tanulmány-pár 1906-ban jelent meg az *Archiv*-ban. Azt illetően, hogy
Fischer olvasta-e az írást, vagyis „kettős” kritikának számhatta-e fenti megjegyzését, csak találgatásokba
bocsátkozhatunk.

28 Rachfahl 1972a, 75. o.

29 Rachfahl 1972a, 79. o.

30 Rachfahl 1972b, 255. o. (Vö. *uo.*, 256. o.)

lényegileg különböző tárgyakra vonatkoztassuk; vagy ha így teszünk, tudatában kell lennünk a jelentések különbségének: máskülönben [...] a nevek egybecsengése révén alapvető különbségeket mosunk el.³¹

A „kritika” következő mintegy ötven oldalán Rachfahl történeti érvekkel kísérli meg igazolni metodológiai ellenvetéseit.³² E vizsgálódás kívül esik jelen írás fókuszán, s hasonlóképp nem ejthetők több szót Rachfahl Weber vizontválaszára adott reakciójáról sem, amely lényegét tekintve csak megerősíti az első írásban mondottakat. Most rá kell térnem Weber „antikritikáira”.

3. Az antikritikák

Weber már a *Protestáns etika*ban leszögezi, nem védelmez egy „olyan balga-doktrinér tezist, [...] hogy a »kapitalista szellem« [...] csakis a reformáció bizonyos hatásainak következtében *jöhetett* létre [...]”.³³ Mégis minden antikritikában arra kényszerül, hogy újra és újra hangsúlyozza, a két kulturális jelenség „*a priori* magától értetődő módon” nem állt egymással „*törvényszerű* függési viszonyban”,³⁴ és hogy szándéka annak bemutatása volt,

milyen *irányban* befolyásolták az életvezetést a protestantizmus különböző, bizonyos alapvető metafizikai előfeltevésektől döntően meghatározott sajátosságokkal bíró ágai *ott, ahol* ilyen hatás *egyáltalán* megjelent.³⁵

Látnunk kell azonban, hogy ennek hangsúlyozása nemcsak „gyenge tollú, de iskolamesteres hajlamú”³⁶ kritikusai miatt szükséges, hanem azért is, mert a *Protestáns etika* minden explicit kitétel ellenére nem vizsgál – és alig említ – a sémából kilógó eseteket vagy lehetőségeket.³⁷ Ennek oka persze világos: Weber itt nem egy általános történeti oksági levezetést ad, hanem egy eszmetörténeti mozzanat *kauzális jelentőségét* tárja fel, kidolgozván a *teóriát*, amely korábban figyelmen kívül hagyott *tények* értelmezését teszi lehetővé, mivel „a teóriának kell a tényekhez igazodnia és nem fordítva.”³⁸ Ugyanakkor,

31 Rachfahl 1972a, 92. o.

32 A Weber–Rachfahl vitához ld. Bakker 2003.

33 Weber 1995, 93. o.

34 Weber 1972a, 29–30. o. és Weber 1972d, 556. o.

35 Weber 1972a, 46–47. o. (Vö. Weber 1972c, 191. o.)

36 Weber 1972d, 554. o.

37 Mint Steinert rámutat, Weber nem is reagál Rachfahl olykor meglehetősen könnyen cáfolható felvetéseire: minduntalan a *Protestáns etika* egyes állításaival kapcsolatban felmerülő félreértéseket igyekszik kiküszöbölni. (Steinert 2010, 127. o.)

38 Weber 1972a, 34. o.

ahogy Weber az említett történet-elméleti írásban Goethét parafrázálva írja, már egy történeti tény ilyenként való megjelölésében, tehát „*magában a tényben* is teória rejlik”.³⁹ Ha azonban egy történész

semmi többet nem tud [e kísérletnek] ellene vetni, mint más összetevők sorának előszámlálását, amelyek – miként azt senki nem is kétli – mindenkor kísérői voltak a kapitalista expanzióknak, aligha mozdítja előbbre tudománya feladatát és érdekét: miért is érdekelne egyáltalán a „történelem”, ha az csak arra mutat rá, hogy alapvetően „már minden adva volt”?⁴⁰

Az ideáltípusok elmélete voltaképpen nem más, mint e metodológiai kérdések terminológiai oldala. Ezáltal a protestantizmus–kapitalizmus reláció ok-okozati láncként való értelmezésének tagadása mellett ide kapcsolódik az aszkézis-értelmezés problematikájára adott válasz is. „Míg úgy nem döntünk” – mondja Weber,

hogy minden esetben ad hoc módon teljesen új szavakat alkotunk, vagy esetleg a kémiai vagy az avenariusi filozófiát követve betűjelölésekkel dolgozunk, egy még jelöletlen tényállítás számára a hagyományos nyelv[használat] az ahhoz a lehető legközelebb álló és azt leginkább leíró szavát kell választanunk és gondoskodni annak [...] egyértelmű definíciójáról.⁴¹

Weber tehát adott történeti–társadalmi–gazdasági alakzatok (például aszkézis, kapitalizmus) közös jegyeit (például racionalizáció) kívánja feltárni, ezáltal hívván fel a figyelmet arra, milyen értelemben jelenthet hajtóerőt az egyik a másik számára. Ebben az eljárásban játszanak szerepet az ideáltípusok fogalmak, amelyeket „a történetiség *tényleges* átlagos tartalmi igen különböző mértékben *megközelítenek*”.⁴² Ezek egyfelől rámutatnak egyes jelenségek történelmen átívelő jelenlétére (például kapitalizmus mint a Fugger-család és a Benjamin Franklin által *egyaránt* képviselt gazdasági *forma*), másfelől egy már eleve a többi jelenséggel fennálló történeti reláció fogalmával jelzik, hogy egy adott forma (például a modern nyugati *kapitalizmus*) egy nagyobb kategória (kapitalizmus) alelete – de ez egyben azt is jelenti, hogy a többi alestől bizonyos tulajdonságai *megkülönböztetik* (például Franklin esetében a modern gazdasági *ethosz*, a kapitalizmus *szelleme*). Ami Webert főként érdekelte, nem más, mint „annak az *embernek* a kialakulása, amelyet a vallásilag és gazdaságilag feltételezett tényezők összetalálkozása teremtett meg.”⁴³

Bármilyen hanyag legyen is azonban Fischer vagy Rachfahl, látnunk kell azt is, hogy a *Protestáns etika* sehol nem olyan rigorózus és világos a pénzszerzés utáni vágy

39 Weber 1999b, 275. o.

40 Weber 1972c, 197. o.

41 Weber 1972c, 179. o.

42 Weber 1972d, 580. o. – Magyarul: Weber 2007b, 26. o.

43 Weber 1972d, 580. o. – Magyarul: Weber 2007b, 26. o.

és a „kapitalizmus szelleme”, vagy a modern értelemben vett „tőke” és a „nagy vagyon” elválasztásában,⁴⁴ mint a negyedik nagy antikritika, az „Antikritikai zárszó *A protestáns etikához*” (1910). Itt olvassuk a következőket is:

Ha valaki [...] azt is meg óhajtáná tudni tőlem: feltehetőleg hogyan alakult volna a kapitalista fejlődés (mint gazdasági rendszer), ha *gondolatban kiiktatjuk* a kapitalista „szellem” sajátosan modern elemeinek kibontakozását [...], erre természetesen in summa lelkiismeretesen csak azt felelhetjük: nem tudjuk.⁴⁵

Egyes elemek gondolatban való kiiktatása kapcsán emlékezzünk a fent már említett történet-elméleti felvetésre, amely szerint a történész gondolati absztrakciók révén igenis *végezhet* hasonló kísérletet. Ebben az esetben azonban a kritikusok nem elégedtek volna meg *ilyen* kísérletekkel – ahogyan Weber sem; s az antikritikák sora voltaképpen nem zárul le az „Antikritikai zárszóval”.

4. A *Világvallások gazdasági etikája*

Weber a protestantizmus-tanulmányok 1920-as megjelenéséhez írt jegyzetében meg sem említi Fischert a „legrészletesebb” kritikák szerzői között, a „meglehetősen eredménytelen polémiából” pedig, amelyet az „itt egy általa nem igazán ismert területre tévedt” Rachfahlal folytatott, mint mondja, „semmit nem vett át”, leszámítva néhány kiegészítő idézetet, utalást az „Antikritikai zárszó”-ból.⁴⁶ Weber tehát világossá teszi: a protestáns etikáról szóló tanulmányok téziséit teljes mértékben tarthatónak véli – annak további igazolása pedig nem e tanulmányok feladata. Nem véletlenül kerül azonban ez a gondolat az első protestantizmus-tanulmány elé éppen azon kiadásban, amelyben a *Világvallások gazdasági etikája* címen ismert három írás („Konfucianizmus és taoizmus”, „Hinduizmus és buddhizmus”, „Az ókori zsidóság”) is helyet kapott. Ezek a művek, illetve egészében az *Egybegyűjtött vallásszociológiai tanulmányok* című kötet tekinthető ugyanis a *Protestáns etika* körül kialakult vita valódi „zárszavának”.

Két régebbi tanulmány [a két protestantizmus tanulmány] került a gyűjtemény elejére, melyek *egy* fontos részletkérdésben próbálják megvilágítani a kérdés többnyire legnehezebben megragadható aspektusát. Azt mutatjuk meg bennük a modern gazdasági étosznak az asketikus protestantizmus racionális etikájával való összefüggése példáján,

44 Ld. Weber 1972d, 575–576. o.

45 Weber 1972d, 597. o. – Magyarul: Weber 2007b, 45. o.

46 Weber 1999a, 17. o. (Jegyzet az egybegyűjtött kiadásba a „Protestáns etika és a kapitalizmus szelleme” elé.)

hogy miként függ egy gazdasági forma „gazdasági érzületének”, vagyis „étoszának” a kialakulása meghatározott vallási hittartalmaktól. Itt tehát a kauzális összefüggésnek csak az *egyik* oldalát vizsgáljuk. A „világvallások gazdasági etikájáról” szóló későbbi tanulmányok arra tesznek kísérletet, hogy a legfontosabb kultúrvallásoknak környezetük gazdaságához és társadalmi rétegződéséhez fűződő viszonyait áttekintve, *mindkét* kauzális viszonyt utánajárjanak, mégpedig annyira, amennyire a továbbra is elemzendő nyugati fejlődés *összehasonlítási* pontjainak megtalálásához szükséges.⁴⁷

Weber valódi válasza így nem a *Protestáns etika* tézisének ismétlése, és nem is egyes mozzanatok *gondolati kiiktatása*, hanem olyan kulturális-gazdasági alakzatok vizsgálata, amelyekben *valóban* nem jelent meg *sem* a modern nyugati gazdasági etika, *sem* a protestáns világban belüli aszkézis. Ami itt igazolni tudja a tézist, mely szerint az előbbi hiányának oka az utóbbi hiánya volt, nem más, mint annak bizonyítása, hogy ami a nyugati értelemben vett erkölcsiség kialakulásához a konfucianizmusban „*hiányzott*”, az nem volt más, mint egy megváltásvallás központi, életorientáló ereje⁴⁸; hogy mint Indiában, a racionális világon-belüli etika kialakulásához nélkülözhetetlen *városi* közeg létrejöttét Ázsiában „részint a töretlenül fennmaradt nemzeti hatalom, részint a kasztidegenség” gátolta meg;⁴⁹ vagy hogy az antik zsidóságban „hiányzott minden *szotériológiai* motívum: minden vallási jutalom a gazdasági külkapcsolatok etikai racionalizálására”.⁵⁰

Mint már több ízben, itt is fel kell hívnom a figyelmet arra, hogy mindeme vizsgálódások lehetetlenek volnának az ideáltipikus fogalmak nélkül. A konfucianus „patrimoniális bürokrácia” etikája csak azért vehető össze nyugati vallási etikákkal, mert a Nyugat ismeri patrimonializmust és bürokráciát. Adja magát az ellenvetés, hogy ezek a fogalmak a Kelet esetében alig alkalmazhatók, erre válaszolva azonban Weber ismét csak a kémia vagy Avenarius módszeréhez utalna minket.⁵¹ Ami azonban mind a világvallás-tanulmányok mind a *Gazdaság és társadalom* vonatkozó szöveghelyei alapján nyilvánvaló, az a *Protestáns etika* körüli vitának a weberi módszertanra gyakorolt komoly hatása; másképp fogalmazva, az az ösztönzés, hogy Weber a teóriát *még precízebben* igazítsa a megvilágítandó tényekhez.

47 Weber 2007a, 19. o.

48 Weber 2007c, 178. o. („Konfucianizmus és taoizmus”)

49 Weber 2007c, 431. o. („Hinduizmus és buddhizmus”)

50 Weber 2007c, 612. o. („Az ókori zsidóság”)

51 2014. március 21-én a DOSz „Tavaszi Szél” c. konferenciáján az ideáltipikus fogalmaknak a konfucianizmus-tanulmányban való alkalmazásáról tartottam előadást. Itt úgy érveltem, azáltal, hogy Weber a Kelet elemzéséhez a Nyugat vizsgálatában kialakított ideáltípusokat alkalmazza, s hogy ahol ezek önmagukban nem elegendők, nem új típust, hanem *két már létező* konstrukció keverékét használja, „fogalmilag adekvátta” teszi Kelet és Nyugat összehasonlítását.

Bibliográfia

Elsődleges irodalom

- Fischer, H. Karl 1972a, „Kritische Beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung »Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«.” In Johannes Winckelmann (szerk.), *Max Weber: Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*. Siebenstern Taschenbuch Verlag, Hamburg. [A következőkben „Winckelmann (szerk.)”]. 11–26. o.
- Fischer, H. Karl 1972b, „Protestantische Ethik und »Geist des Kapitalismus«. Replik auf Herrn Professor Max Webers Gegenkritik.” In Winckelmann (szerk.), 38–43. o.
- Rachfahl, Felix 1972a, „Kalvinismus und Kapitalismus.” In Winckelmann (szerk.), 57–148. o.
- Rachfahl, Felix 1972b, „Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus”. In Winckelmann (szerk.), 216–282. o.
- Weber, Max 1999a, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.” In Karsten Worm (szerk.), *Max Weber im Kontext. Gesammelte Schriften, Aufsätze und Vorträge*. InfoSoftWare, Berlin.
- Weber, Max 1999b, „Kritische Studien auf dem Gebiet der Kulturwissenschaftlichen Logik.” In Karsten Worm (szerk.), *Max Weber im Kontext. Gesammelte Schriften, Aufsätze und Vorträge*. InfoSoftWare, Berlin.
- Weber, Max 1972a, „Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden »Kritischen Beiträgen.«” In Winckelmann (szerk.), 27–37. o.
- Weber, Max 1972b, „Bemerkungen zu der vorstehenden »Replik.«.” In Winckelmann (szerk.), 44–56. o.
- Weber, Max 1972c, „Antikritisches zum »Geist« des Kapitalismus.” In Winckelmann (szerk.), 149–187. o.
- Weber, Max 1972d, „Antikritisches Schlußwort zum »Geist des Kapitalismus.«.” In Winckelmann (szerk.), 283–345. o.
- Weber, Max 1987, *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. (Ford. Erdélyi Ágnes.) Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
- Weber, Max 1995, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. (Ford. Józsa Péter, Lissauer Zoltán és Somlai Péter.) Cserépfalvi, Budapest.
- Weber, Max 1998, „A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés objektivitása”. In *Tanulmányok*. Budapest, Osiris, 7–69. o.
- Weber, Max 2007a, „Előzetes megjegyzés”. (Ford. Somlai Péter.) In *Világvallások gazdasági etikája*. Gondolat Kiadó – ELTE Társadalomtudományi Kar, Budapest. 7–22. o.
- Weber, Max 2007b, „Antikritikai zárszó a »Protestáns etika«-hoz. Összefoglalás.” (Ford. Hidas Zoltán.) In *Világvallások gazdasági etikája*. Gondolat Kiadó – ELTE Társadalomtudományi Kar, Budapest. 25–47. o.

Weber, Max 2007c, „Világvallások gazdasági etikája.” (Ford. Hidas Zoltán, Mesés Péter, Endreffy Zoltán, Ábrahám Zoltán, Tatár György.) In *Világvallások gazdasági etikája*. Gondolat Kiadó – ELTE Társadalomtudományi Kar, Budapest. 51–686. o.

Másodlagos irodalom

- Bakker, J.I. (Hans) 2003, „The Weber–Rachfahl Debate: Calvinism and Capitalism in Holland? (Part One).” *Michigan Sociological Review* 17, 119–148. o.
- Davis, Wallace M. 1978, „»Anticritical Last Word on The Spirit of Capitalism« by Max Weber.” *American Journal of Sociology* 83/5, 1105–1131. o.
- Erdélyi Ágnes 1999, „Max Weber és a 20. századi társadalomtudomány.” In *Akik nyomot hagytak a 20. századon 5. Max Weber és a 20. század társadalomtudományi gondolkodása*. Napvilág Kiadó, Budapest. 7–31. o.
- Erdélyi Ágnes 2011, „Az »adekvát okozás« problémája a történetírásban és a szociológiában”. *Szociológiai Szemle* 21/2, 18–31. o.
- Giddens, Anthony 1992, „Introduction.” In Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge, London/New York. vii–xxiv. o.
- Ringer, Fritz 2000, *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*. Harvard University Press, Cambridge/London.
- Segre, Sandro 1989, „Max Webers Theorie der kapitalistischen Entwicklung.” In Johannes Weiß (szerk.), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 445–460. o.
- Steinert, Heinz 2010, *Max Webers Unwiderlegbare Feblkonstruktionen. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Campus, Frankfurt/New York.

Varga Rita

Sigmund Freud és Otto Weininger „vitája” az antiszemitizmus és a lélektan megítéléséről

A plágiumbotrány

1910. augusztus 17-én Ferenczi Sándor levelet küldött Sigmund Freudnak, amelyhez különböző cikkeket is mellékelte.¹ Az egyik ilyen szövegben olvasható Karl Schneidernek, a bécsi egyetem zoológia professzorának azon kijelentése, miszerint Freud és Hermann Swoboda mellett Otto Weininger a harmadik halhatatlan bécsi pszichológus. Freud augusztus 20-án kelt válaszlevelében a „filozófia gyepmesterének” nevezi Schneidert, aki véleménye szerint igen naivan osztogatja a halhatatlanságot.² Megnyilvánulásából elég egyértelműnek tűnik, hogy Freud nem tartotta kitüntetőnek, hogy ilyen társaságban került be a halhatatlanok közé.

A helyzet igazi pikantériája, hogy a Schneider által kitüntetett három szerző mindegyike érintve volt a Freud és Wilhelm Fließ³ végleges szakításához vezető plágiumbotrányban. Hat évvel korábban, 1904. július 20-án Fließ levelet írt Freudnak, melyben beszámolt arról, hogy Otto Weininger *Nem és jellem* című könyvében a szerző fontos szereppel ruházta fel biszexualitás elméletét.⁴ Fließ úgy tudja, hogy Weininger barátja Freud egyik tanítványának, nevezetesen a korábban említett Hermann Swobodának, és azt feltételezi, hogy Freud révén jutott el a biszexualitással kapcsolatos koncepciója Weiningerhez.⁵ Freud július 23-ai válaszában azt írja, hogy Swoboda csupán betege volt, és a terápia során a biszexualitás elve bizonyos kontextusban előkerülhetett, és talán később mesélhette el a páciense Weiningernek ezeket a gondolatokat – többet azonban nem tud a dologról.⁶ Fließ azonban július 26-ai levelében szembesítette Freudot azzal a ténnyel, hogy korábban

1 Freud – Ferenczi 2000, 316. o.

2 Freud – Ferenczi 2000, 322. o.

3 Fließ (1858-1928) az orr- és torokbetegségek szakértője. Freud számára egyfajta apafiguraként funkcionált. (Vö. Jones 1983, 252. o.) Akár szimbolikusnak is nevezhető, hogy 1900 nyarán kerül sor Fließ és Freud utolsó találkozására. Bár Freud ezután még mindig azt hiszi, hogy kapcsolatukat helyre lehet hozni. Azt is javasolja, hogy írjanak közösen könyvet a biszexualitásról. (Amely Fließ kedvenc témája volt.) Lásd Jones 1983, 268. o.

4 Szigorú értelemben nem beszélhetünk plágiumról, ugyanis Weininger a jegyzetapparátusban, a biszexualitás-elmülethez kötődően megjelöli forrásként Fließ könyvét, amelyet „eredeti munkának” nevez, s amelynek „történeti értéke” szerinte azután is meg fog maradni, hogy az eredményeit az újabb kutatások már meghaladták. Weininger 2010, 300. o. Illetve vö. Porge 2005. 54–55. o.

5 Jones 1983, 269. o.

6 Sulloway 1987, 232. o.

Swobodát tanítványaként említette, továbbá, hogy időközben a tudomására jutott, hogy Weininger járt Freudnál a kéziratával, és hogy azt a tanácsot adta a fiatal szerzőnek, hogy ne publikálja, ugyanis „a tartalma ostobaság”.⁷ Különösen kellemetlen lehetett a biszexualitás elméletének elsőbbségével kapcsolatos összetűzés, mivel Fließ 1897 telén egy találkozásuk alkalmával kifejtette Freudnak, hogy feltételezése szerint „minden ember alkatilag biszexuális”, azonban Freud később, 1900-ban ezt az elgondolást saját eredeti ötleteként adja elő Fließ-nek.⁸ Freud július 27-én beismerte, hogy Swoboda valóban tanítványa volt, illetve hogy valóban olvasta az ominózus művet,⁹ sőt még azt is, hogy akkor fel is tűnt neki a hasonlóság. Freud számára azonban elég lényegtelennek tűnt az egész ügy, ezt a véleményét utolsó Fließ-nek írott levelében barátjával is megosztotta. Szeretné ugyan Fließ-t tartani úgymond a biszexualitás-elmélet előfutárának, azonban többen is jogot tarthatnak erre a címre.¹⁰ A helyzetet csak tovább rontotta, hogy Swoboda, Weininger 1903-ban bekövetkezett öngyilkossága után 1904-ben megjelentetett egy művet, amelyben az emberi szervezetben felfedezhető periodicitásról értekezik, s amelyben anélkül, hogy hivatkozna Fließ-re, ismerteti annak eredményeit a témában.¹¹ Fließ tudomást szerezve az újabb visszaélésről közreadja Freuddal való utolsó levelezését, és ezzel kezdetét vették a különböző nyilvános üzengetések Freud, Fließ és Swoboda között.

Freud 1905-ben megjelent *Három értekezés a szexualitás elméletéről* című művében több szerzőre is utalást tesz, akik látszólag megelőzik Fließ-t a biszexualitásról szóló elméletének kidolgozásában.¹² Bár maga Freud is utal rá, hogy a biszexualitás elmélete benne van a kor levegőjében, és ezért nehéz eldönteni, kit is illet az elsőbbség a kidolgozását illetően, azt a kérdést kikerülni látszanak a botrány szereplői, hogy maga az elképzelés egy olyan koncepcióra épít, amely az emberiség történetének kezdetei óta jelen van.¹³ Freud láthatóan trivialisásként kezeli a koncepció platonikus eredetét, többek között talán ezért is találja érthetetlennek és értelmetlennek a szerzői elsőség körüli vitát.¹⁴ Egy helyen a pszichoanalízis szexualitáselméletének filozófiai igazolhatósága kapcsán, felismerve ezt a problémát, maga Freud is az elmélet antik eredetéről ír: „akik valamilyen magasabb nézőpontból megvetően tekintenek le a pszichoanalízisre, talán emlékezzenek arra, mennyire

7 Sulloway 1987, 233. o. Ellentmondásos információink vannak arra vonatkozóan, hogy a Freud és Weininger közötti személyes találkozás valóban lezajlott-e.

8 Jones 1983, 268–269. o.

9 Freud 1939-ben egy levélben azt írja, hogy az általa olvasott kéziratban még nyoma sem volt az anti-szemita kijelentéseknek, és kevesebb volt benne a nőkre vonatkozó kritika. Továbbá megjegyzi, hogy az általa olvasott kézirathoz képest a kiadott könyvben több, Freud histériáról alkotott nézeteit bíráló megjegyzés található. Lásd Abrahamsen 1946, 207–208. o.

10 Sulloway 1987, 233. o.

11 Freud ebben az esetben fel is hívja a figyelmet a párhuzamokra.

12 Sulloway 1987, 236. o. Vö. Freud 1995b, 46. o.

13 Az ősi mítoszot elsősorban a Platón *Lakomájában* Arisztophanész által előadott történetből merítve emlegeti. Vö. Platón 1984. Maga Otto Weininger is hivatkozik a *Lakomára*. Lásd Weininger 2010, 18. o.

14 Freud 1995b, 40. o.

egybeesik a pszichoanalízis kiterjesztett szexualitása az isteni Platón erőszával.”¹⁵ A szöveg újabb kiadásainak főszövegéből Freud törli is a Fließ-re való hivatkozást: hiszen a biszexualitás elméletével nem „Fließ révén” ismerkedett meg, ha a *Lakomát* például már sokkal régebb óta ismerte.¹⁶

A biszexualitás-elméletek különbségei

Ha Freud és Weininger intellektuális kapcsolata nem is merült ki a biszexualitás elméleti kérdésében, hiszen több helyen ugyan nem elismerően, de kölcsönösen hivatkoznak egymásra, mégis az iménti plágium-botrány képezi a két bécsi gondolkodó egyetlen közvetlen és dokumentált kapcsolatát. Éppen ezért talán nem tűnik indokolatlannak, ha Freud és Weininger koncepciójának összevetésekor ebből a teoretikus problémából indulunk ki.

Freud számos helyen ír az eredendő biszexualitás elméletéről vagy a lelki kétneműség koncepciójáról. Több szerzőre hivatkozva úgy véli, hogy az embert az élete korai szakaszában ért különböző impulzusok befolyásolják a szexuális tárgyválasztásban:

a pszichoanalízis azt tanítja, hogy az ember eredeti természetében, amint az a gyermekkorban, kezdetleges állapotokban és őstörténelmi idők nyomaiban ma is észlelhető, a tárgyválasztás független a választott tárgy nemi hovatartozásától, és a nemiség szabadon dönt férfi és női tárgyak között.¹⁷

Bár Freud a biszexualitás-elméletet teszi meg saját koncepciójának kiindulási pontjával, ennek ellenére annak konklúzióit egyáltalán nem áll szándékában követni. Egyes lehetséges következményeket egyenesen elvet: például a lelki hermafroditizmus koncepciója ellen határozottan fellép.¹⁸ Elismeri, hogy az inverzió esetében csakugyan fennállhat a kétnemű fejlődési hajlam, ám ő inkább a másik lehetséges irányban közelít a kérdéshez: a homoszexualitásra mint a nemi ösztön fejlődésében bekövetkezett zavar eredményére tekint.¹⁹ Ennek köszönhetően az inverzió nála nem a „fordítottneműség” egyedi példája lesz,²⁰ hanem csupán egy

15 Freud 1995b, 37. o. (Előszó a negyedik kiadáshoz)

16 Freud 1995b, 112. o.

17 Freud 1995b, 48. o.

18 Freud 1995b, 44–46. o.

19 Freud 1995b, 46. o. Érdekes, hogy Freud éppen ezen a ponton, a biszexualitás kérdéséhez fűzött lábjegyzetében említi Weininger *Nem és jellem* című művét: a heves reakciókat kiváltó könyvet a nem szakmai körökben előforduló biszexualitás-teóriákra hozza fel példaként. Szerinte a hírhedt könyv nézeteit éppen az ő munkájának „fenti” állításai, a főszöveg hivatott megcáfolni. Ennek tükrében a releváns freudi fejtegetések felfoghatóak egyfajta Weininger-kritikaként is. Vö. Freud 1968, 43. o. (A magyar kiadásban a lábjegyzetből valamilyen oknál fogva hiányzik a Weiningerre vonatkozó utalás.)

20 Freud 1995b, 47. o.

sajátos esete a számos, szokásostól eltérő szexuális tárgyválasztási módnak. A biszexuális hajlam már csupán egy kanalizált változata a csecsemő eredeti „polimorf perverz” hajlamának.²¹

Otto Weininger *Nem és jellem* című művét azzal kezdi, hogy a korban egyre többen gondolják úgy, többek között ő is, hogy nem létezik valódi nemi differenciálódás. Minden élőlény rendelkezik mindkét nemre jellemző fizikai és lelki tulajdonságokkal, a különbséget ezen jellemzők aránya adja. Tulajdonképpen empirikusan nem létezik a tökéletes Férfi és a tökéletes Nő, a két véglet között valamilyenfajta fokozatok vannak, a valóságban tehát csak a köztes nemi formákkal lehet találkozni.²² Természetesen elismeri, hogy mindennek ellenére végül is mindenki vagy férfi, vagy pedig nő.²³ Freudhoz hasonlóan ő is úgy véli, hogy a pubertás előtti időszakban megtalálható az emberekben a mindkét nemhez fűződő vonzalom.²⁴ Ennél a pontnál azonban lényegében ki is merülnek a hasonlóságok, ugyanis ő, szemben Freuddal, nem a szexuális tárgyválasztás potenciális sokszínűségére épít, hanem két meghatározott elv párhuzamos jelenlétéből indul ki.

A biszexualitást szerinte alapjában véve az okozza, hogy az illető szubjektum „ingadozik a benne lévő Férfi és Nő között”.²⁵ Weininger megkülönbözteti a férfi és a női princípiumot, amelyeket különböző tendenciózus tulajdonságokkal ruház fel. Nem számít különösebben új elgondolásnak, hogy ebben a felosztásban a női princípium képviseli a negatív végletet. A Nő a hiány szimbolikus megjelenése, hiszen eltérését a Férfitól az adja, hogy számos sajátosság hiányzik belőle, amely a Férfiban megtalálható.²⁶ Az egyik ilyen különbség a két princípiumnak a valósághoz fűződő viszonya, ugyanis azt állítja, hogy a nők valóságérzéke csekélyebb.²⁷ Weininger szövegét szinte teljes egészében a nőiség igencsak problematikus interpretációja és értékelése szervezi, ám ennek rekonstruálására most nincs lehetőség. Egy apróbb mozzanat azonban a jelen esetben még fontosnak bizonyulhat. Weininger úgy véli, hogy a hazugságok által a nők elnyomják valós természetüket, és ezért fizetniük kell, a büntetés pedig a hisztéria jelenségében nyilvánul meg.²⁸ Weininger a *Nem és jellem*ben, illetve halála után megjelent feljegyzéseiben is többször kritizálja Freudot és a pszichoanalízis akkori működését.²⁹ Főművében azonban a legnagyobb hangsúlyt a hisztéria Freud által képviselt megközelítésének kritikája kapja, a Weininger kéziratáról nem túl hízelgően nyilatkozó mestert ezen a ponton

21 Freud 1995b, 87. o.

22 Weininger 2010, 15., 67. o.

23 Weininger 2010, 68. o.

24 Weininger 2010, 44. o.

25 Weininger 2010, 49. o.

26 Weininger 2010, 150–167. o.

27 Weininger 2010, 156. o.

28 Weininger 2010, 219. o. Érdemes lehet összevetni a weiningeri elképzelést a valós történelmi helyzettel. Többek között a kortárs Stefan Zweig *A tegnap világa* című visszaemlékezésében is képet kaphatunk a századfordulós Bécs világáról. Zweig 2008.

29 Vö. Weininger 2009, 34. o.

érik a legjelentősebb támadások.³⁰ A hisztéria problémája az a kérdés, ahol empirikusan is igyekszik belekötni a freudi koncepcióba. Freud és Weininger szembenállása mögött azonban mélyebb okokat kell sejtenuünk: a hisztériáról alkotott eltérő nézetek csupán egy radikálisabb különbség felszíni megnyilvánulásai.

Pun öntudat és zsidó öngyűlölet

Weininger nézetei közül leginkább az számított újdonságnak, hogy a női princípium negatívumait kivetítette a különböző kirekesztett etnikai csoportokra. Elgondolása szerint a perifériára eleve azért kerültek ezek a közösségek, mert képviselőikben több a nőies vonás, mint a férfias. A kirekesztett csoport és a női princípium közti megfeleltetéseket, olyan tényekkel próbálja alátámasztani, mint például, hogy a kínaiak copfot hordanak vagy, hogy ritkásabb a szakálluk.³¹ Figyelme azonban leginkább saját etnikai identitására irányult.

Weininger nagy jelentőséget tulajdonít művében a zsidóság és az antiszemitizmus kérdésének. Fontos megjegyezni, hogy akárcsak a Nő esetében, a Zsidó említésekor is típusra gondol, nem egyénre vagy közösségre.³² Ahogy a Férfi és a Nő viszonyul egymáshoz, ugyanilyen relációban áll a Zsidó és az Árja férfi típusa.³³ Koncepciójának hátterében az munkál, hogy feltételezése szerint a másik gyűlöletkor tulajdonképpen azoktól a vonásoktól undorodunk, amelyekkel mi magunk is rendelkezünk, ám ettől az attribútumtól legszívesebben megszabadulnánk. Ennek értelmében az igazi Árja nem antiszemita.³⁴ Az antiszemitizmusban megjelenő gyűlöletet projekciós jelenségnek tartja, amely a Másik utálatakor valójában mindig az önmagában gyűlölt vonásra irányul.³⁵ Ennek köszönhetően a „legkeményebb antiszemita” mindig a zsidók közül kerülnek ki.³⁶ Weininger intenciói értelmében a „szellemi irányultságként” vagy „lelki alkatként” felfogott zsidó-lét mindig a bennünk meghaladni vágyott minőséget reprezentálja, tehát szerinte a helyesen felfogott antiszemitizmus önmagunk tökéletesedésének egyik útja. Az átszellemesítési kísérletet folyton megakasztja, hogy koncepciója hátterében mégiscsak egy alapvetően rasszista elképzelés áll. Nem véletlen tehát, hogy a zsidó Weininger antiszemitizmusát, még ha talán kissé sarkosan is, legtöbbször a zsidó öngyűlölet tipikus megnyilvánulásának tartják.

Freud is hasonlóképpen vélekedett Weininger antiszemitizmusáról: öngyilkosságában az önutálat szimptomáját látta. Freud szerint egyszerűen nem tudta elviselni zsidó vol-

30 Weininger 2010, 220–230. o.

31 Weininger 2010, 248. o.

32 Weininger 2010, 251. o.

33 Weininger 2010, 249. o.

34 Weininger 2010, 249. o.

35 Weininger 2010, 250. o.

36 Weininger 2010, 249. o.

tát és látens homoszexualitását, ezért végzett magával.³⁷ Freud nem melleleg egy saját, Weiningerétől egészen eltérő koncepcióval állt elő az antiszemitizmus magyarázatára. Szerinte az okokat a körülméletés és a kasztrációs félelem összefüggéseiben kell keresni.³⁸ Freud az egyik lábjegyzetében, ahol egyáltalán megemlíti Weininger nevét, a filozófus nézeteit a kasztrációs félelem egyik jellegzetes megnyilvánulásaként interpretálja:

Weininger, a nagyon tehetséges és szexuálisan sérült fiatal filozófus, aki *Nem és jellem* című jelentős könyve után öngyilkossággal fejezte be életét, egy nagyon figyelemreméltó fejezetben egyforma gyűlölettel illeti a zsidót és a nőt, és ugyanazokkal a szidalmakkal halmozza el őket. *Weininger* neurotikusként teljesen az infantilis komplexusok uralma alatt állt; a kasztrációs komplexushoz fűződő viszony nála ugyanaz, mint a zsidóhoz és a nőhöz fűződő komplexusa.³⁹

Freud egyéb, nem publikálásra szánt Weiningerre vonatkozó megjegyzéseihez képest ebben a szövegrészletben feltűnően sok az elismerő jelző: „nagyon tehetséges”, „jelentős”, „nagyon figyelemreméltó”. Valószínűleg jogosan járunk el, ha nem is ironikusan, de mindenképpen a patológikusságot hangsúlyozó, azt kontrasztosan kiemelő attribútumként értékeljük ezeket a megnyilvánulásokat.

Freud a nőiségből levezetett antiszemita elméletet egy túlzottan tehetséges, ám éppenséggel beteg elme patológikus megnyilvánulásaként értelmezi.⁴⁰ A pénisz levágásától való gyermeki félelem jelenik meg a körülméletelt zsidókkal szembeni ellenérzésben, ahogyan a péniszt teljességgel nélkülöző nők megvetésében is. Nem tekinthető tehát véletlennek, hogy Weininger egyik lenéző elméletét a másiktól vezette le: lélektanilag indokolt a két tendencia összekötése. Freud Weininger elméletéből, mint szimptomából saját koncepciója érvényességét, újabb alátámasztását olvassa ki: a másik teóriáját a diskurzus teréből a betegszobába száműzi. Weininger elméletét eszerint el lehet helyezni a zsidógyűlölet alapvető variációi és mélyebb motívumai között: szemben a keresztényeknek az apagyilkosság (Mózes) elhallgatásából fakadó ellenérzésével, vagy a frissen megkeresztelkedett germán népek zsidókra átirányított kereszténygyűlöletével,⁴¹ Weininger öngyűlölő antiszemitizmusa abból a lelki motívumból fakad, hogy a csonkolt testrésztudata a nőkéhez hasonló szerepre és státuszra kárhozza őt.

37 Gilman 1995, 104. o.

38 Freud 1987, 144. o.

39 Freud 1999, 158. o. Vö. Jonte-Pace 2001, 103. o.

40 Más helyen Weininger Anya és Szajha közötti karakterizáló különbségtevését is mintha egy pszichológiai probléma kivételének tartaná; közvetlenül ugyan nem utal a szerzőre, de a motívikus egyezés kétségtelenül fennáll. Vö. Freud 1995a, 155. o.

41 Freud 1987, 141–144. o.

A zsidóság és az antiszemitizmus kérdésének megítélése látszólag csak a két gondolkodó eltérő önértékelésének és etnikai tudatának problémája, valójában azonban szerves összefüggésben áll elméleti pozícióikkal. Ahhoz, hogy itt ne csak az afirmatív, pun öntudat⁴² és a zsidó öngyűlölet szembenállását lássuk, érdemes kitérni a freudi pszichoanalízis és a weiningeri karakterológia egy különbségére.

Pszichológia és pszichoanalízis vagy filozófia és karakterológia

Weininger *Nem és jellem* című művével mindenekelőtt a kortárs pszichológia meghaladására tett kísérletet. Az érzékletek és asszociációk elméletét jelentő lélektan szerette volna lecserélni egy új, a jellem minőségével és az etikai kategóriákkal foglalkozó pszichológiára.⁴³ A behatások, az érzékletek és a különféle bevésődések⁴⁴ nem az igazi „pszichológiai pszichológia” valódi tárgyai, annak a „minden gondolatban és érzésben megnyilvánuló” jellemet kellene vizsgálnia.⁴⁵ A karakterológia a jellem bizonyos mértékű állandóságával számol, amely a különböző hatásoknak nem olyan erősen kitett, mint azt a pszichológia feltételezi. Weininger a típusok eredendő voltát sejteti, amelyek ugyan nem metafizikai esszenciákként léteznek,⁴⁶ mégis szilárdságot adnak a belőlük részesülő jellemeknek a hétköznapi világ zavaros valóságában.⁴⁷ Az ideális típusokra vonatkozó karakterek tehát egy metafizikai koncepcióba simulnak bele.

Freud sokszor kifejezett ellenérzését nyilvánította ki a filozófiával szemben, még ha végső soron egy új filozófia kimunkálása volt is a célja.⁴⁸ Ehhez azonban a spekulációtól önmagát megtartóztató módon, szigorúan ellenőrzött empirikus kutatások révén szerett volna eljutni. A lemondás és önmegtartóztatás ilyen aktusai szöges ellentétben állnak Weininger közvetlen célkitűzésével; a már többször idézett művében ő így nyilatkozik:

Egy tudomány sem válik olyan gyorsan semmitmondóvá, mint a pszichológia, amikor elválik a filozófiától. A filozófiától való függetlenedése hanyatlásának valódi oka. Ha az előfeltételek tekintetében nem is, végcéljai tekintetében filozófiainak kellett volna maradnia.⁴⁹

42 Itt a Freud számára olyan fontos, sémita karthágóiak és az európai többséget reprezentáló rómaiak szembenállására lehet gondolni.

43 Weininger 2010, 69. o.

44 Ha Derridát követve a körülméletést bevésésként, inskripcióként értelmezzük, akkor különösen érdekessé válik Weininger tartózkodása a behatások, impressziók, bevésődések kérdésétől: mintha itt is a kasztrációtól való félelem munkálna. Vö. Derrida 2008, 28. o.

45 Weininger 2010, 70. o.

46 Weininger 2010, 71. o.

47 Weininger 2010, 67. o.

48 Jones 1983, 252. o.

49 Weininger 2010, 69. o.

A weiningeri karakterológia végül is a pszichológia visszacsatolását jelenti a metafizikai filozófiához: nem véletlen, hogy az általa hivatkozott szerzők többsége filozófus, mint például Plátón, Kant, Schopenhauer és Nietzsche. Még ha Weininger bírálata mindenekelőtt a korszakban domináns pozitívista pszichológiára vonatkozott is, az ellene felhozott vádpontok többsége a pszichoanalízisre is érthető.

Freud ellenérzéseinek és Weininger elkötelezettségének dacára a két teoretikus ilyen szembeállításuk korunk perspektívájából aligha elfogadható. A filozófia definícióját illetően ők ketten döntően egyetértettek: az empirikus tudománnyal állították szembe mint spekulatív elméletalkotást, még ha Freud a bölcséletet ruházta is fel pejoratív mellékzöngével, Weininger pedig a pozitivistának tartott megközelítést tartotta természetlennek. A szembeállítás pusztá formájával szemben nem voltak fenntartásaik, létező törésnek gondolták, amelynek ellenkező oldalán foglaltak helyet. Feltehetően ez a sarkos oppozíció az, amely lehetetlenné teszi, hogy egészében elfogadjuk diszciplináris önértékelésüket: Freudot ma talán többre tartja a filozófia, mint a pszichológia, míg Weininger neve igen ritkán merül fel a filozófusok körében. Freudot, akik affirmálják vagy méltatják felismeréseit, nagy elméletalkotóként, a pszichoanalízis „hermeneutikai” módszerének megalkotójaként tartják számon, pedig Freud kezdetben éppen ezt az értelmezést kívánta elkerülni. Weininger karakterológiája viszont metafizikai metódusként kevésbé tűnik termékenynek, főleg nem látszik alkalmasnak arra, hogy a filozófiai pszichológiát (vagy magát a filozófiát) megújítsa. Más kérdés, hogy a későbbiekben már Freud sem volt olyan elutasító a bölcsélettel szemben, iszen a végső cél kezdetektől egy általános magyarázó elv megalkotása volt, és Weiningernek pedig korai halála miatt nem volt lehetősége átértékelni szakmai önmeghatározását.

Nehéz végérvényesen eldönteni, hogy Freud vajon miképpen vélekedett arról a felvetésről, hogy a pszichoanalízis voltaképpen „zsidó tudomány”.⁵⁰ Ha el is vetette volna, annak oka semmiképpen sem saját származásának eltitkolása vagy leértékelése lett volna. Annyi biztosnak látszik, hogy a zsidóság kérdése olykor tematikusan is fontossá vált Freud életművében: például a Mózes-tanulmányában megfogalmazott történetfilozófiai koncepcióban nem csak a tárgyválasztás miatt játszik kiemelt szerepet a zsidóság, hanem a kulturális-vallási előrelépésben is kitüntetett funkcióval ruházta fel. Az impressziókkal, gyerekkori hatásokkal és bevésésekkel szembeállított weiningeri koncepció is középpontba állítja a zsidókérdést: egész elmélete olvasható úgy, mint a negatívként értékelt nőies–zsidó karakterjegyek meghaladási kísérlete. Ha ellentétes előjellel is, de mindkét szerző teoretikus munkásságát alapvetően meghatározta saját etnikai hovatartozásának tudata.

50 Vö. Yerushalmi 1998, 40. o.

Bibliográfia

Elsődleges irodalom

- Freud, Sigmund 1968, „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie.” In Uő, *Werke aus den Jahren 1904–1905. Gesammelte Werke V.* S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 27–145. o.
- Freud, Sigmund 1987, „Mózes, az ember és az egyistenhit.” (Ford. F. Ozorai Gizella.) In *Mózes.* Európa, Budapest, 8–210. o.
- Freud, Sigmund 1995a, „Adalékok a szerelmi élet pszichológiájához.” (Ford. Vajda Júlia.) In Erős Ferenc (szerk.), *A szexuális élet pszichológiája. Sigmund Freud Művei IV.* Cserépfalvi, Budapest, 149–183. o.
- Freud, Sigmund 1995b, „Három értekezés a sexualitás elméletéről.” (Ford. Ferenczi Sándor.) In Erős Ferenc (szerk.), *A szexuális élet pszichológiája. Sigmund Freud Művei IV.* Cserépfalvi, Budapest, 31–131. o.
- Freud, Sigmund 1999, „Egy öt éves fiú fóbiájának analízise – »A kis Hans«.” (Ford. Alpár Zsuzsa.) In Berényi Gábor (szerk.), *A Patkányember – Négy klinikai esettanulmány.* Akadémiai, Budapest, 131–258. o.
- Freud, Sigmund – Ferenczi Sándor 2000, *Levelezés 1908–1911.* (Ford. Berényi Gábor et al.) Thalassa Alapítvány – Pólya Kiadó, Budapest.
- Platón 1984, *A lakoma.* (Ford. Telegdi Zsigmond.) In *Platón összes művei I.* Európa, Budapest, 943–1017. o.
- Weininger, Otto 2009, „Notesz.” (Ford. Hernádi Miklós.) In Csáki Márton (szerk.), *Notesz – Levelek egy barátához.* Qadmon, Budapest, 33–71. o.
- Weininger, Otto 2010, *Nem és jellem.* (Ford. Dávid Andrea.) Kvintesszencia, Debrecen.

Másodlagos irodalom

- Abrahamsen, David 1946, *The Mind and Death of a Genius.* Columbia University Press, New York.
- Derrida, Jacques 2008, „Az archívum kínzó vágya.” (Ford. Bereczki Péter). In Jacques Derrida – Wolfgang Ernts, *Az archívum kínzó vágya – Archívumok morajlása.* Kijárat, Budapest, 11–104.
- Gilman, Sander L. 1995, „Otto Weininger and Sigmund Freud: Race and Gender in the Shaping of Psychoanalysis” In Nancy A. Harrowitz – Barbara Hyams (szerk.), *Jews and Gender: Responses to Otto Weininger.* Temple University Press, Philadelphia, 103–120. o.
- Gilman, Sander L. 1995, *Freud, Race, and Gender.* Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Jones, Ernest 1983, *Sigmund Freud élete és munkássága.* (Ford. Félix Pál.) Európa, Budapest.
- Jonte-Pace, Diane 2001, *Speaking the Unspeakable – Religion, Misogyny, and the Uncanny Mother in Freud's Cultural Texts.* University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London.
- Porge, Erik 2005, *Schöne Paranoia – Wilhelm Fließ, sein plagiat und Freud.* Turia – Kant, Wien.

- Suloway, Frank J. 1987, *Freud, a lélek biológusa – Túl a pszichoanalitikus legendán.* (Ford. Siklaki István.) Gondolat, Budapest.
- Yerushalmi, Yosef Hayim 1998, „Monológ Freuddal.” (Ford. Módos Magdolna.) In Heller Ágnes (szerk.), *Hagyomány és freudizmus. Újvilág*, Budapest, 20–40. o.
- Zweig, Stefan 2008, *A tegnap világa.* (Ford. Tandori Dezső.) Európa, Budapest.

Geng Viktor

Igazolhatóak-e az erkölcsi tartalmú értékítéleteink?

1. Bevezetés

Dolgozatomban a következő állítások mellett szeretnék érvelni:

1. Az értékítéletek tényítéletekből történő levezetésének problémája nem elsősorban logikai probléma: valójában az értékítéletek igazolhatóságának, bizonyíthatóságának a lehetőségére fókuszál.
2. Kizárólag nem erkölcsi tartalmú, úgynevezett tényítéletekből kiindulva nem tudunk érvényes módon erkölcsi tartalmú értékítéletekre következtetni. Ez egyben azt is jelenti, hogy az utóbbiak nem igazolhatóak, nem bizonyíthatóak. Ezt egy olyan gondolat kísérlettel szeretném bemutatni, amelynek két lehetséges konklúzióját adnám meg: az egyik csak az erkölcsi ítéletek bizonyíthatóságát kérdőjelezi meg, a másik, erősebb változata szerint viszont, a bizonyítási eljárások önfelszámolóak abban a tekintetben, hogy továbbgondolásuk az erkölcsi értékítéleteink univerzális igazságának megkérdőjelezéséhez vezethet.

Szeretném kiemelni, hogy érvelésem nem általában az értékítéletekre, hanem az erkölcsi ítéletekre, ezen belül is a *helyes*, illetve a *kell* szavakat tartalmazó imperatívuszokra fókuszál. Sőt, konklúzióm erősebb változatát részben a morálisan neutrális értékítéletek igazolhatóságának lehetőségére alapozom.

2. A probléma aspektusai

A tényítéletek és értékítéletek közötti dichotómia mellett szóló érvek több aspektusát szokás megkülönböztetni.¹ A David Hume nevéhez köthető *internalista* tézis szerint az éles határvonalat annak alapján húzhatjuk meg, hogy az őszintén, elkötelezett módon elfogadott morális tartalmú ítéletek – ellentétben az úgynevezett tényítéletekkel – szükségyszerűen motiválják a cselekvést. Az érvek másik típusát további két alcsoportra osztják: megkülönböztetik a George E. Moore által kigondolt *szemantikai* tézist a szintén

¹ Vö. Brown 2008, 76. o.

Hume egyik elhíresült passzusát summázó *logikai* tézistől.² Moore amellet érvel, hogy az erkölcs tudománya a *jó* fogalmának megértésén alapul. Elgondolása szerint azonban a *jó* fogalma nem definiálható más fogalmak segítségével, így az erkölcs tudománya soha nem vezethető le más, pusztá leíró tudományokhoz tartozó tézisekből. Aki eltekint ettől az alapvető igazságtól, az *naturalista hibát* követ el.³

Mivel a *logikai tézis* többé-kevésbé összefüggésben áll a másik két tézissel,⁴ ezért további figyelmünket inkább erre fókuszáljuk. A tézist a következőképpen szokás interpretálni: *nem létezik az egymással konzisztens nem értékelő, illetve nem normatív állításoknak olyan halmaza, amelyből érvényes módon tudnánk következtetni értékelő, illetve normatív állításokra.* A tézist a következő ellenpéldák alapján szokták bírálni.

Például lehetséges találni olyan, akár egypremisszás következtetéseket, amelyek aláássák a fenti tételt. Nézzük Arthur Prior példáit.

P1 A tea közkedvelt ital Angliában.

K Tehát a tea közkedvelt ital Angliában vagy az ígéreteinket minden esetben be *kell* tartanunk.

P1 Jones egy ember.

K Tehát amit minden embernek meg kell tennie, azt Jones-nak is meg *kell* tennie.

Úgy tűnik, hogy ezek a következtetések érvényesek, ugyanakkor esetükben a premisszák nem tartalmaznak értékelést, míg a konklúziók magukba foglalnak erkölcsi előírásokat. A példák mégsem kielégítőek, hiszen a konklúzióba akár ellentétes tartalmú előírások is beilleszthetők, miközben az érvényesség továbbra is fennáll. Éppen ezért a példáknak *csak logikai*, de *nem etikai* szempontból van jelentőségük. Segítségükkel ugyanis semmilyen releváns morális igazságra nem következtethetünk. Azonban nézzünk egy másik példát.

P1 A pápa mindig igazat állít.

P2 Az egyik pápa azt állította, hogy a homoszexualitás helytelen.

K A homoszexualitás tehát helytelen.

Ebben az esetben nem csak érvényes, de ráadásul etikai szempontból releváns következtetésről beszélhetünk. Úgy tűnik tehát, hogy a problémát megoldottuk, a hume-i logikai tézis szertefoszlik. Mégis, mivel az első premissza igazságával kapcsolatban lehetnek kételyeink, maga a konklúzió igazsága is kérdéses. Más szóval, hiába érvényes

2 Brink 1989, 145–149. o.

3 Moore 1981, 65. o.

4 Legalábbis a szemantikai tézissel mindenféleképpen. Vö. Brink 1989, 146. o.

a következtetés, etikai szempontból ennek ismét nincs jelentősége.⁵ Következésképpen a szóban forgó probléma megfogalmazói, a morális tartalmú állítások *bizonyításával* foglalkoznak. A morális bizonyosságok deduktív levezetésének *helytállóságát* kritizálják, ezt pedig – mint minden deduktív következtetéssel kapcsolatban – két szempontból tehetik meg: a következtetésnek vagy az *érvényességét*, vagy valamely *premisszáját vonják kétségbe*. Bár kétségtelen, hogy a kritika elsősorban, illetve többnyire az érvényességre vonatkozik, nem törvényszerű, hogy csak erre vonatkozzon.

Összegezzük tehát az eddigieket: a tények és értékek dichotómiájára vonatkozó érveknek több aspektusa létezik, ám úgy tűnik, hogy mindegyik összefüggésben áll az úgynevezett logikai tézissel. Ez utóbbinak azonban csak akkor lehet etikai relevanciája, ha a morális ítéletek bizonyításának kritikájaként fogjuk fel. Az alábbiakban arra kívánok rámutatni, hogy a tézis ebben a kibővített értelmében védhető.

3. A gondolat kísérlet első változata

A logikai tézisnek létezik egy elterjedtebb, klasszikus kritikája, amely John Searle nevéhez köthető. Searle szerint különbséget kell tennünk regulatív és konstitutív szabályok között: az előbbieket a szabályoktól függetlenül létező tevékenységet irányítanak, az utóbbiak maguk hozzák létre a tevékenységeket. Ezek az utóbbi események tehát logikailag függenek a szabályoktól, következképpen a cselekvő csak abban az esetben lesz képes egy ilyen szabályoktól vezérelt tevékenységet végrehajtani, ha ezeket a szabályokat nem téveszti szem elől, és betartja őket.⁶ Ezt a kapcsolatot, a legnyilvánvalóbb módon az ígret intézményében fedezhetjük fel. Searle a következő levezetést említi.

1. Jones kijezte a „Smith, ezennel megígérem, hogy fizetek neked öt dollárt” szavakat.
2. Jones megígérte, hogy fizet Smithnek öt dollárt.
3. Jones kötelezettséget vállalt (kötelezte magát) arra, hogy fizet Smithnek öt dollárt.
4. Jones köteles öt dollárt fizetni Smithnek.
5. Jonesnak fizetnie kell Smithnek öt dollárt.

Searle a következők mellett érvel: egyrészt az öt állítás között szükségszerű kapcsolat állhat fenn, másrészt az első négy állítás nem tartalmaz értékelést, harmadrészt viszont az ötödik állítás egyértelműen normatív ítélet. Természetesen a levezetés további pótlólagos premisszákat igényel:

5 Vö. Zimmerman 2010, 110. o.

6 Searle 1981, 582–583. o.

- (1a) Bizonyos F feltételek mellett mindenki, aki kiejti a „Smith, ezennel megígérem, hogy fizetek neked öt dollárt” szavakat, megígéri, hogy fizet Smithnek öt dollárt.
- (1b) F feltételek teljesülnek. (F feltételek például a következők: az illető ismeri a nyelvet, tudatában volt ígéretének, nem volt kényszer vagy kábítószer hatása alatt stb.)
- (2a) Az ígéret nem más, mint a megígért dolog végrehajtására vonatkozó kötelezettség vállalása.
- (3a) A feltételek azonosak. (Nem állnak fenn olyan dolgok, amelyek hatálytalanítják a köteletség teljesítését.)
- (3b) Mindenkinek, aki kötelezettséget vállal, egyébként azonos feltételek mellett kötelezettsége van.
- (4a) A feltételek azonosak. (Például nincsenek olyan korábbi köteleességek, amelyek ez utóbbit feloldanák.)

Searle szerint az (1a), (2a), (3b) állítások tautológiák. A többi olyan empirikus feltétel, amely ha ténylegesen fennáll, akkor a tautológiával együtt érvényessé teszi a levezetést. Így találtunk egy olyan esetet, amely cáfolja Hume híres passzusát. Természetesen egy ellenpélda nem semmisíti meg a logikai tézist, ám ennek alapján más intézményeinkhez köthető szabályok betartását is igazolhatjuk.⁷

Searle bizonyítási kísérletével szemben több kritikát is olvashatunk.⁸ Jelenleg azonban csak egyet szeretnék kiemelni: John L. Mackie ellenérvét. Mielőtt részleteznék Mackie érveit, érdemes megemlíteni, hogy Searle úgy vélte, kritikusai összekeverik az ígéret intézményével kapcsolatos *belső*, illetve *külső* kérdéseket. Az utóbbi – még ha rövid töprengés után valószínűleg pozitív választ is fogalmazunk meg – teljesen jogosult, és az ígéret intézményének szükségességére kérdez rá. Ennek megfelelően a következőképpen hangzana: „El kell-e fogadnunk az ígértétel intézményét?” Az előbbi viszont az intézményen belül teszi fel a kérdést: „Meg kell-e tartanunk ígéreteinket?” Ez utóbbi kérdés Searle szerint ugyanolyan üres, mint a „Három oldala van-e a háromszögnek?” kérdés.⁹ Ennél fogva az intézményen belül ugyanolyan jogosulatlan és tulajdonképpen értelmetlen kétségbe vonni az ígéret megtartásának szükségességét, mint a kiállított focistának azt állítania a bírónak, hogy „Nem vezetheti le szabálytalanságom tényéből a kiállítás elkerülhetetlenségét.” Searle szerint magát a filozófiai problémát is egész egyszerűen az generálja, hogy a teoretikusok az értelmesnek nevezhető külső kérdéssel keverik össze a jogosulatlan belső kérdésfeltevést.

⁷ Searle 1981, 564–565. o.

⁸ Igen érdekes ellenvetést fogalmaz meg például Richard M. Hare. Hare 1981, 590–610. o.

⁹ Searle 1981, 576. o.

Mackie azonban éppen Searle „belső” bizonyítási kísérletével kapcsolatban gondolja azt, hogy a külső és belső szempontok nincsenek megkülönböztetve. A levezetés konklúziója ugyanis két, egymást kizáró szempontból is leírható, de Searle érvelése csak azért tűnhet meggyőzőnek, mert a két leírást összekeverte.¹⁰ Az egyik egy külső *leírás*. Gondoljuk el, hogy egy idegen kultúrából érkező lény leírja a számára eddig ismeretlen ígérettétel intézményét. A konklúzióban megfogalmazott látszólagos normatív ítélet, „Jonesnak fizetnie kell Smithnek öt dollárt.” ebben az esetben csak annak a pusztán nyers tényítéletnek lesz a *rövidítése*, miszerint „Ehhez az intézményhez tartozó emberek azt gondolják, hogy Jonesnak fizetnie kell Smithnek öt dollárt.” Mackie szerint ez teljesen korrekt következtetés, és Searle levezetésének is ez az aspektus adja a meggyőzőerejét. Azonban így a konklúzió valójában *nem normatív ítélet*. Másrészt a konklúzió leírható tényleges értékítéletként, így viszont fennáll a lehetőség, hogy a 4-es ítélet is normatív ítélet. Így két alternatívánk maradt: vagy már a 2-es és a 3-as állítás is értékelő, vagy valamilyen megmagyarázhatatlan összefüggést tételezünk a 3-as és a 4-es ítélet között. Mindkettő alááshatja Searle érvelését.¹¹

A következő gondolat kísérlettel Mackie érvét szeretném továbbgondolni. Képzeljünk el egy *intelligens*, ám *cinikus* embert, aki tudatában van halálos betegségének, s annak is, hogy egy éven belül meg fog halni. Azonban betegségét eltitkolva valamilyen haszon reményében ígéretet kíván tenni egy másik embernek, tudván, hogy ezt az ígéretet már úgysem tudja betartani. Például bár csak egy éve van hátra, több mint három év futamidővel rendelkező, nagy összegű kölcsönt akar felvenni. A kérdés a következő: milyen érvekkel tudnánk lebeszélni erről a szándékáról? Véleményem szerint három lehetőség állhat rendelkezésünkre:

1. Az érdekeire kell hatnunk
2. Az erkölcsi aspirációira kell hatnunk.
3. Filozófiai érvek segítségével kell meggyőznünk.

1. Tehát első lépésben próbáljunk meg az érdekeire hatni. Azonban tegyük fel, olyan körülmények állnak fenn, hogy önző érdekeit éppen az ilyen erkölcstelen cselekvés szolgálja. Uthalhatnánk a halála után bekövetkező isteni büntetésre, a pokol kínjaira, de tegyük fel, hogy emberünk meggyőződéses ateista. Mindezen feltételek fennállása esetén e kísérletünk kudarcra fog vészni.

2. Ezért igyekezzünk a morális aspirációira hatni. Uthalhatnánk kezesei, rokonai későbbi szenvedéseire. De feltevésünk szerint az illető igen intelligens, ám cinikus és érzéketlen fickó: embertársai sorsa egyáltalán nem érdekli. Megközelíthetnénk a prob-

¹⁰ Mackie 1977, 67–68. o.

¹¹ Mackie 1977, 68–69. o.

lémát úgy is, hogy nem is együttérzésére, hanem kötelességérzetére kívánunk hatni. Ám minden további nélkül elgondolhatjuk, hogy nem rendelkezik ezzel a tulajdonsággal. Így be kell látnunk, hogy meggyőzési kísérletünket – az említett feltételek mellett – ennél a pontnál is fel kell adnunk.

3. Nem marad más hátra, mint az, hogy valamilyen *filozófiai*, ezen belül *erkölcsi érvelést* használjunk. Más szóval be kell bizonyítanunk egy olyan morális értékítélet *igazságát*, amely kizárja tettét. De hogyan is kezdenénk hozzá? Ebben a helyzetben a leghatásosabbnak talán a fent említett searle-i érvelés bizonyulhat. Tehát igyekezzünk elmagyarázni emberünknek Searle levezetési kísérletét. A kérdés az, hogy mennyi esélyünk lenne a meggyőzés sikerére, ha az illető semmilyen erkölcsi aspirációval és semmilyen kötelességtudattal nem rendelkezik? Ez az esély valószínűleg igen csekély lenne; mindenesre elgondolható, hogy kísérletünk ismét kudarccal fog végződni.

Esetleg még az is lehet – feltételezve, hogy emberünk magas intelligenciahányadosa mellett nyitott is –, hogy nem csak végighallgat minket, de el is töpreng a bizonyítási kísérleten. Ha azonban ténylegesen nem rendelkezik semmilyen típusú morális aspirációval és kötelességtudattal, akkor a válasza valószínűleg a következő lesz: „Igen, értem, hogy egy külső leírás szempontjából ez az intézmény a kötelezettségek betartásának követelményét foglalja magában. Ha valaki ígéretet tesz, akkor a társadalmi normák értelmében ezt az ígéretét – bizonyos feltételek mellett – be kell tartania. Ám még mindig nem értem, hogy *nekem* miért *kell* elkerülnöm a hazug ígérettételt?” Természetesen mondhatnánk, hogy éppen azért, mert ő maga is ennek a társadalomnak a részét képezi. Csakhogy mivel emberünk intelligens, erre valószínűleg a következő választ fogalmazhatná meg: „Igen, tökéletesen értem, hogy Searle professzor érve rámutat arra, hogy ebben a társadalomban *szokás* és *elvárás* az ígéreteinket betartani. Sőt, azt is értem, hogy akik mélyen elfogadták ennek a társadalomnak az erkölcsi normáit és *elkötelezték* magukat mellettük, azok számára az ígérettétel aktusából ténylegesen következik ennek betartásának a követelménye.” Mivel azonban képzeletbeli személyünkben hiányoznak az erkölcsi preferenciák, tehát nem mondhatjuk, hogy a szóban forgó normák mellett elkötelezte volna magát, így folytatná: „Mindezek ellenére én még továbbra sem értem, hogy a *magam szempontjából* miért kellene betartanom ezeket a normákat? Milyen *indokom*, okom lehetne erre? *Számomra* miért is volna ez helyes?”

A párbeszéd folyamán egyre inkább nyilvánvalóvá válna, hogy meggyőzési kísérletünk folyamán a magyarázatnak két különböző esetét kevertük össze: egyrészt *pusztán csak leírtuk* egy társadalmi intézmény jellemzőit, amely egyben egy erkölcsi szokást is bemutat. Azonban tévesen azt gondoltuk, hogy ezzel együtt egy másik feladatot is teljesítettünk, nevezetesen, hogy *elégészes indokot* szolgáltatunk ennek a normának a betartására vonatkozóan egy olyan ember számára, aki eleve nincs is elkötelezve az ilyen normák iránt. Egy bizonyos szempontból ennek a hibának az elkövetése teljesen érthe-

tő: magunk számára, akik elkötelezett módon elfogadjuk ezeket a normákat, a két fajta magyarázat ilyen összekeverése természetes lehet. Ez azonban nem változtat azon, hogy itt két, eltérő típusú magyarázat összekeverése történt meg. Ha azonban ezt felismertük, akkor az intellektuális korrektség kedvéért külön kell választani a két magyarázatot, s immár külön kezelni őket. Ekkor tehát a searle-i és a hasonló érvektől függetlenül kell indokot találnunk a norma betartására vonatkozóan. Ha ezeken felül nem találunk más filozófiai érvet, akkor viszont visszajutottunk oda, ahonnan kiindultunk: az illetőnek vagy az érdekeire, vagy erkölcsi tartalmú érzéseire kell hatnunk. Úgy gondolom viszont, hogy nem igazán tudunk másfajta, a siker lehetőségével kecsegtető érvet felsorakoztatni emberünk meggyőzésére vonatkozóan. Így tehát ténylegesen vissza kell kanyarodnunk az első és a második pontban szereplő indoklásokhoz. Ha viszont ez igaz, akkor – figyelembe véve az illető preferenciáit – a meggyőzésére tett kísérletünk kudarcba fulladt. Ez egyben azt is jelenti, hogy nem sikerült számára elégségesen bizonyítani, hogy az ígértétel aktusából – legalábbis bizonyos feltételek mellett – szükségszerűen következne a betartásra vonatkozó norma igazsága. Ugyanilyen feltételek mellett a végeredmény hasonló lenne akkor is, ha példánkban eltérő morális imperatívuszt vennénk alapul. Ezért bátran kijelenthetjük, hogy cinikus emberünkkel kapcsolatban az erkölcsi ítéletek bizonyítása *általában* kudarcra van ítélve. Ennek okát éppen abban nevezhetjük meg, hogy a meggyőzendő személy nem rendelkezik erkölcsi elköteleződéssel, illetve morális aspirációkkal. Ezek szerint viszont a bizonyítás sikere nem kognitív, hanem más pszichológiai feltételektől függ. *Nem létezik tehát szigorú logikai kapcsolat a felsorakoztatott tények és a bizonyítani kívánt normatív ítélet között.*

Az érvelésem konklúziójára indirekt módon is következtethetünk. Ennek értelmében tételezzük fel, hogy Searle levezetése teljesen korrekt: nem értékelő állításokból érvényes módon következtethetünk a bizonyítandó norma igazságára. Ebben az esetben – mivel itt logikai szükségszerűségről van szó – elgondolhatatlan lenne, hogy az erkölcsi preferenciákkal *eredetileg* nem rendelkező, ám intelligens és intellektuálisan nyitott személyt ne győzze meg az érvelés, és a továbbiakban ne érezzen valamilyen szintű motivációt a konklúzióban szereplő norma betartására. Csakhogy mégis elgondolható ez a situáció, következésképpen valami probléma lehet a searle-i érveléssel. Nyilvánvaló, hogy ez esetben is kitégíthatjuk a példát, és más normatív bizonyítást is alapul vehetünk: az eredmény ugyanaz lesz. Ennek az indirekt bizonyításnak az alapján egy lehetséges ellenvetésre is választ találhatunk. Ugyanis vélekedhetünk úgy is, hogy a cinikus személy meggyőzésének kudarcra nem pusztán az erkölcsi preferenciák hiányának okán, hanem emellett az érdeke alapján is magyarázható: egész egyszerűen nem akarja figyelembe venni a vele szemben megfogalmazható normatív ítélet igazságát. Azonban, mint az indirekt bizonyítás példáján láthattuk, a gondolatkísérlet akkor is működik, ha nem tételezzük fel az önérdék jelenlétét, hanem csak az erkölcsi preferenciák hiányát, s ennek megfelelően példánkban

nem egy erkölcstelen cselekedetről kívánjuk a személyt lebeszélni, hanem sokkal inkább a levezetés őszinte megértését és elfogadását várjuk el tőle. Akár vissza is kanyarodhatunk Mackie érveléséhez: elgondolhatunk például egy olyan idegen kultúrából jött egyént, aki éppen ezen ok miatt eltérő erkölcsi preferenciákkal rendelkezik, és elgondolhatjuk, hogy a searle-i érvelés megértését követően sem fog semmi hajlandóságot érezni arra, hogy elköteleződjön a bizonyítani kívánt norma mellett. Érvelésem szempontjából a lényeges az, hogy egy ilyen helyzet elgondolható legyen.

Még egy fontos ellenvetést kell megemlíteni: valaki mondhatja, hogy példámban a deduktív bizonyítás hiányából általában az igazolás vagy indoklás hiányára következtem, ami nem biztos, hogy indokolt. Érvelésemben viszont éppen fordított utat tettem meg: az indoklás hiánya alapján következtettem a deduktív bizonyítás hiányára.

4. A gondolatkísérlet második változata

Ebben a változatban is ugyanazt a cinikus személyt gondoljuk el, ám most erősebb konklúzióra juthatunk. Az imént arra következtettünk, hogy az erkölcsi tartalmú ítéletek bizonyítása során feloldhatatlannak tűnő problémákkal kell számolnunk. Itt viszont arra kívánok rámutatni, hogy amennyiben erőltetjük a normatív ítéletek bizonyíthatóságát, könnyen az erkölcsi tartalmú ítéletek objektivitásának tagadásáig juthatunk el. Ennek megfelelően előre kell bocsájtanom, hogy különbséget kell tennünk a morálisan neutrális értékítéletek és az erkölcsi tartalmú értékítéletek között.

Mielőtt azonban visszatérnénk a cinikus ember esetéhez, hadd említsek meg egy olyan problémát, amelynek felvázolása alapvető szerepet játszik érvelésünkben. A fentiekben már említést tettünk az úgynevezett internalista elgondolásról, mely önmagában tekintve inkább morálpszichológiai problémára hívja fel a figyelmet. De létezik az internalizmus–externalizmus szembeállításnak egy további jelentése is. Ebben az esetben arra keressük a választ, hogy a lehetséges cselekvőnek milyen feltételek mellett lehet indoka egy cselekvés végrehajtására. Tágabb értelemben úgy is feltehetjük a kérdést, hogy milyen esetekben lehet ésszerű egy cselekvés végrehajtása. Így tekintve a kérdés legkorábbi megfogalmazójának Hume-ot szokás tekinteni.¹² A probléma újabb megfogalmazója Bernard Williams, aki szerint a cselekvés indokának a fogalma kétféleképpen értelmezhető. Az externalizmus értelmében a cselekvőnek akkor is indoka lehet egy cselekvés végrehajtására, ha ez nem mozdítja elő jelenlegi vágyainak a kielégítését. Ám az internalista érvelés ezt nem engedi meg, szerinte valakinek csak abban az esetben indokolható a cselekvése, ha belátja, hogy ez a tett hozzájárul a jelenlegi motivációs állapotából fakadó valamely vágyának a kielégítéséhez. Williams

12 Hume 2006, 397. o.

szerint csak az utóbbi értelmezés a helyes.¹³ Annak érdekében, hogy ezt az internalista érvelést kritikával illessük, vissza kell kanyarodnunk a Kurt Baier által megfogalmazott érveléshez. Tézisét a következőképpen összegzi:

Ebben a tanulmányomban azt kívánom kimutatni, hogy bizonyos tények jó indokok arra, hogy valamit megtegyünk vagy ne tegyünk meg, függetlenül a szóban forgó egyén céljaitól, kívánságaitól, terveitől, vágyaitól és szenvedélyeitől.¹⁴

Nem kétséges, Baier egy externalista tézist fogalmaz itt meg. Ezt pedig a következő példa segítségével kívánja bemutatni. Gondoljunk el egy embert, aki egy izzó szénszönyegen sétál. Ez még önmagában nem feltétlenül meglepő, hiszen különböző indokai lehetnek erre. Például vallási meggyőződésből teszi, vagy jogi akar lenni és gyakorol; egész egyszerűen fel akar vágni, hogy ő erre is képes, de akár mazochista is lehet. De mi van akkor, ha semmi ilyen indokról nincs szó? Kérédsünkre, hogy miért sétál a parázson, a következőképpen válaszolna: „Miért? Hogyhogya miért? Nem látják, hogy parázson sétálok és kibírhatalan fájdalmat okoz nekem?”¹⁵ Mivel azonban a fájdalmat mindig valamilyen következménye alapján tartjuk ésszerűnek vállalni – hiszen még a mazochista is a fájdalomból eredő élvezet kedvéért teszi ezt –, ezért az olyan magyarázatokat, amelyek önmagában tekintve csak a fájdalomra hivatkoznak, egyértelműen ésszerűtlennek, irracionálisnak nevezhetjük. Ha viszont ez igaz, akkor megfordítva, ha valaki arra hivatkozik, hogy tetteivel egy lehetséges fájdalmat kíván elkerülni, akkor jó indokra hivatkozik.¹⁶ Ha mindezt elfogadjuk, akkor jó indokként hivatkozhatunk a kilátásba helyezett öröme, boldogságra is.

Baier érvelése externalista, hiszen a konklúziója értelmében egy jó indokra hivatkozhatunk akkor is, ha figyelmen kívül hagyjuk az adott cselekvő jelenlegi vágyait, preferenciáit. Számomra elfogadhatónak tűnik az ilyen jellegű externalista érvelés, azonban ha elfogadjuk, akkor be kell látnunk, hogy bizonyos tények tekintetbe vétele releváns lehet normáink szempontjából. Mindez még nem ássa alá a hume-i logikai tézist, hiszen a tézis elfogadói csak azt tagadják, hogy *pusztán* a tények alapján képesek lennénk normatív ítéleteket érvényes módon megalkotni. Csakhogy ennél sokkal több következik Baier érveléséből: elég ugyanis a lehetséges cselekvés körülményeire, továbbá a kilátásba helyezett öröme, illetve a fájdalom elkerülésére hivatkozni annak érdekében, hogy jó indokra hivatkozzunk. Ha ezt az indoklást premissza–konklúzió szerkezetbe íránk fel, világossá válna, hogy nincs itt szükség olyan további premisszára, ami normatív tartalommal rendelkezne, mégis indokoltan következtethetünk

13 Williams 1981, 101–114. o.

14 Baier 1981, 273–274. o.

15 Baier 1981, 287. o.

16 Baier 1981, 300. o.

az ilyen cselekvés helyességére. Hiszen ellentmondás nélkül nem állíthatjuk, hogy az ilyen cselekvés jó indokkal rendelkezik, ám helytelen. Jogosan gondolhatjuk tehát, hogy az ilyen jellegű cselekvések valamilyen típusú értékkel rendelkezhetnek, legalábbis a lehetséges cselekvő nézőpontjából, illetve mindazok nézőpontjából tekintve, akiknek az érdeke szóban forog. Úgy tűnik, hogy ez aláássa korábbi érvelésemet, amikor is az erkölcsi ítéletek bizonyíthatóságát kritizáltam. Valójában nem, hisz a kritikám az erkölcsi tartalmú ítéletekre vonatkozott, itt viszont a morálisan neutrális értékítéletek indoklását, megalapozását fogadtuk el.

Ha elfogadjuk ezt az érvelést, akkor – visszatérve gondolatkísérletünkhöz – azt mondhatjuk, hogy a cinikusnak – a maga szempontjából – jó indoka van arra, hogy ne tartsa be ígéretét, hiszen ez fájdalmának enyhítését, örömeinek elérését szolgálja. Ha ez igaz, akkor az előbbieik értelmében – ismét a maga szempontjából, természetesen nem univerzális értelemben – valamilyen típusú értékkel rendelkezik ez a cselekvés.

Egy másik szálon viszont be kell látnunk, hogy egy erkölcsi tartalmú értékítélet, normatív ítélet – *jelentésénél fogva* – univerzális érvényességre tart számot. Az olyan imperatívuszok, mint például, hogy „ígéreteinket be kell tartanunk” nem pusztán csak regionális érvényességgel bír. Azok, akik elkötelezetten elfogadják ezeket az ítéleteket, úgy gondolják, hogy a parancs minden időben és minden egészséges ember számára érvényes. Természetesen bizonyos feltételeket figyelembe kell venni, például, hogy az ígértető nem állt kényszer alatt stb., de ezek nem változtatnak az itt említett kritériumon. Ha viszont úgy véljük, hogy a jó indokok valamilyen értékkel ruházzák fel a cselekvéseket, akkor másrésről az igaznak tartott erkölcsi ítéletek jó indokot, elégséges indokot kell nyújtsanak az útmutatásuk alapján létrejött cselekvések számára. Itt viszont akkor egy feloldhatatlannak mutatkozó problémával szembeesülünk. Hiszen egyrészt a cinikus indoklását – legalábbis az ő nézőpontját, érdekeit tekintve – helyes indoknak, jó indoknak tekinthetjük, mivel a lehetséges fájdalom elkerülését, az örömek elérését veszi tekintetbe. Másrésről viszont az olyan erkölcsi imperatívusz, mint ami az ígéret megtartására vonatkozik, ki kell hogy zárja az előbbi feltételezésünket. Hiszen jelentésénél fogva univerzális érvényességgel bír: a feltételek teljesülésével nem enged meg kivételt. Következésképpen, ha igaznak fogadjuk el, akkor mindenkire érvényesnek tartjuk, és úgy gondoljuk, hogy mindenki elégséges, jó indokkal rendelkezik arra nézve, hogy kövesse ezt az előírást. Azonban így a két jó indok ellentmondásba kerül egymással.

Úgy tűnik azonban, hogy ez az ellentmondás azonnal feloldódik, amint elkötelezzük magunkat az erkölcsi tartalmú imperatívusz mellett. Ebből a nézőpontból a lehetséges cselekvőnek – ilyen dilemma esetén – csak a morális parancsot követve lehet jó indoka. De ha őszintén végiggondoljuk, még ebből a perspektívából is úgy vélhetjük, hogy a cinikusnak – legalábbis valamilyen korlátozott értelemben – elégséges indoka

lehet az ígéret teljesítésének figyelmen kívül hagyására. Azonban ez nem történhetne meg, ha erkölcsi előírásaink alapjai teljesen stabilak lennének. Mivel tehát ez a dilemma – bizonyos mértékig – így is fennáll, arra következtethetünk, hogy *az ilyen helyzetekben nehezen oszthatjuk el a morális ítéleteink iránti kételyeinket és erkölcsi tartalmú értéktételeink igazsága kétségbe vonható.* Ennek egy mélyebb okát Philippa Foot egyik passzusában olvashatjuk.

Általánosságban szólva, mindenkinek indoka van a cselekvésre, ha megmutatták neki, hogyan érheti el azt, amit akar [...] Világosnak tűnik, hogy ebben a felosztásban az igazságosság nem ugyanarra az oldalra kerül, mint az élvezet, az érdeklődés stb. A „Miért nem szabad megtennem?” kérdésre nem válasz, hogy „mert igazságtalan”, az viszont válasz, ha kimutatjuk, hogy a cselekedetnek unalom, kényelmetlenség vagy valamiféle képesség-csökkenés lesz a következménye, és ezért hamis az az állítás, hogy a „mert igazságtalan” kifejezés is van olyan jó indoka a cselekvésnek, mint bármi más. A „mert igazságtalan” csak akkor indok, ha az igazságosság természetéről kimutatható, hogy szükségszerűen kapcsolatos azzal, amit az ember akar.¹⁷

Foot tehát úgy véli, hogy az erkölcsi ítéleteket csak a cselekvő nézőpontjából igazolhatjuk. Ez azonban nem jelent mást, mint hogy csak az érdekei alapján találhatunk magyarázatot rájuk, csak az érdekei szolgálatában nyerhetnek értelmet, indoklást. Ezt Foot az emberi gondolkodás alapvető jellegzetességének tartja, így nem véletlen, hogy már az antik bölcselek is ennek segítségével igyekeztek igazolni vagy éppen támadni az erkölcsi elveket.¹⁸

Az eddigiek alapján is úgy vélem, hogy ezt az elgondolást elfogadhatjuk Foot részéről. Azonban gondolatkísérletünk segítségével – Foot további véleményével ellentétben – éppen arra a következtetésre jutottunk, hogy bizonyos helyzetekben az önérdék és az erkölcsi cselekvések ellentmondanak egymásnak, s ha elfogadtuk Foot azon érvelését, hogy az erkölcsi cselekvés csak az önérdék alapján igazolható, akkor el kell ismernünk, hogy ezekben az esetekben a normatív ítéletek, mint erkölcsi tartalmú normatív ítéletek *nem igazolhatóak*, sőt az általam bemutatott – talán nem is ritka – dilemmák esetében univerzális érvényességüket kérdőjelezhetjük meg.

17 Foot 1981, 443–444. o. Természetesen itt egy markáns internalista álláspontot ismerhetünk meg, holott érveinket – Baiert követve – egy externalista elgondolásra alapoztuk. Úgy gondolom, hogy ez a kis különbség nem hatálytalanítja az érvelés további menetét.

18 Foot 1981, 445. o.

Bibliográfia

- Baier, Kurt 1981, „Jó indokok.” (Ford. Takács Ferenc.) In Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*. Gondolat Kiadó, Budapest, 273–301. o.
- Brink, David O. 1989, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge
- Brown, Stephen R. 2008, *Moral Virtue and Nature. A Defense of Ethical Naturalism*. Continuum, London.
- Foot, Philippa 1981, „Erkölcsei vélekedések.” (Ford. Takács Ferenc.) In Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*. Gondolat Kiadó, Budapest, 417–448. o.
- Hare, Richard M. 1981, „Az »ígéret«-játék.” (Ford. Lónyai Mária). In Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*, Gondolat Kiadó, Budapest, 590–611. o.
- Hume, David 2006. *Értekezés az emberi természetről*. (Ford. Bence György). Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Mackie, John L. 1977, *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books, London.
- Moore, George Edward 1981, „Principia Ethica.” (Ford. Lónyai Mária). In Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*. Gondolat Kiadó, Budapest, 51–105. o.
- Searle, John R. 1981. „Hogyan vezethető le a »kell« a »van«-ból?” (Ford. Lónyai Mária). In Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*. Gondolat Kiadó, Budapest, 564–589. o.
- Williams, Bernard 1981, „Internal and external reasons.” In *Moral Luck*. Cambridge University Press, Cambridge, 101–114. o.
- Zimmermann, Aaron 2010, *Moral Epistemology*. Routledge, London–New York.

**ANALITIKUS FILOZÓFIA ÉS LOGIKA
SZEKCIÓK**

Kodaj Dániel

Hihetünk-e komolyan és őszintén abban, hogy vannak asztalok?

Az alábbiakban egy analitikus metafizikai vita struktúráját veszem szemügyre, és ezen keresztül próbálok reflektálni Tőzsér János azon állítására,¹ mely szerint az episztemikusan egyenrangú szakértők között fennálló makacs és tartós nézetkülönbségek miatt nem hihetünk komolyan és őszintén egyetlen filozófiai elméletben sem.

A vita, melyet szemügyre fogok venni, nagyon leegyszerűsítve arról szól, hogy vannak-e asztalok vagy csak asztal alakban elrendezett részecskék vannak. Miután röviden felvázolom, miért tekinthető ez releváns metafizikai problémának, ismertetem a három klasszikus válaszkísérletet, a nihilizmust, az univerzalizmust és az ontikus homály elméletét (1. szakasz). Ezután három további, egzotikusabb válaszkísérletet veszek elő, a kvantorvariancia elméletét és Steve Yablo transzcendentista metaontológiáját (2. szakasz), illetve a reprezentatív realizmust (3. szakasz). Amellett fogok érvelni, hogy e hat elmélet közül a reprezentatív realizmus adja az összességében leginkább kielégítő választ, de védhető az az állítás, hogy a hat elmélet vitája patthelyzetbe torkollik (4. szakasz). Lezárásképp, az 5. szakaszban azt fogom állítani, hogy ez a példa mégsem a Tőzsér-féle szkeptikus tételt igazolja, két okból sem. Egyrészt mert az ilyen patthelyzetek nem maximálisan informált szakértők között állnak fenn, másrészt mert a filozófiai tudás nem elméletek igazságával kapcsolatos tudás, hanem az elméletek közti implikációkkal és az elméleteket motiváló problémák minél világosabb megfogalmazásával kapcsolatos tudás.

1. A hétköznapi kompozíciós probléma

Tekintsük az alábbi kérdést:

A Hétköznapi Kompozíciós Probléma (HK):

Vannak-e hétköznapi tárgyak (pl. asztalok), vagy csak hétköznapi alakzatokban (pl. asztal alakban) elrendezett elemi részecskék vannak?

(HK) azért tekinthető fontos filozófiai kérdésnek, mert ha feltesszük, hogy vannak hétköznapi tárgyak, furcsa problémákba ütközünk. Például:

¹ Tőzsér 2013a.

Hétköznapi Homály:

Ha vannak hétköznapi tárgyak, akkor a mikrofizikai határait homályosak.

Ezen azt értem, hogy ha H egy hétköznapi tárgy, akkor előfordul, hogy a tér egy P pontjának kis környezetében levő részecskék egyértelműen H -hoz tartoznak, a tér egy másik, Q pontjának kis környezetében levő részecskék egyértelműen nem tartoznak H -hoz, de nem lehet megmondani, P és Q között pontosan hol ér véget H és kezdődik H környezete. Ez a helyzet például, ha H egy átlagos termetű macska, P egy pont a macska gyomrában, Q pedig egy pont P -től pár arasznyira, mondjuk a macska előtti tányérban. Ha felveszünk egy megfelelően kicsi egységet, mely alapján igaz, hogy ha a P pont H belsejében van, akkor a P -től egységnyire levő pontok is ott vannak, akkor a fenti példa klasszikus kupac-paradoxont generál. Mivel ez a gondolatmenet általánosítható a hétköznapi tárgyak teljes osztályára, ezért igaz, hogy ha vannak hétköznapi tárgyak (és elemi részecskékből állnak), akkor a határait homályosak. (A zárójeles előfeltevést az egyszerűség kedvéért adottnak veszem.)

Furcsának tűnik azt feltételezni, hogy bizonyos tárgyak határai homályosak. Nehéz ugyanis elgondolni, hogy a fizikai valóságban minek felelne meg ez a homály. P kis környezetében még mindenhol macska van, 20 centivel odébb, Q környezetében már sehol sincs macska. A kettő között mely ponton szűnik meg, *egy fizikailag értelmezhető kritérium alapján*, a macska? És ha sehol sem, mert (mondjuk) a macska jelenléte mintegy fokozatosan lecseng, akkor ez a lecsengés milyen (mikro)fizikai kritériumnak feleltethető meg?

Úgy tűnik, ezekre a kérdésekre nincs értelmes válasz. Van okunk tehát kételkedni abban, hogy lennének homályos határu tárgyak. Ez viszont a *Hétköznapi Homály* miatt azt jelenti, hogy van okunk kételkedni a hétköznapi tárgyak létében. Ezek a tárgyak ugyanis homályos körvonalúak lennének, ha léteznének.²

A hétköznapi kompozícióval kapcsolatos másik alapvető fejtörő az *oksági redundancia* problémája és az ebből adódó érv (*overdetermination argument*). Tegyük fel, hogy Hugó, a macska vádlin harap engem. Ahhoz, hogy fájjon a vádlim macskaharapás miatt, elegendő, hogy macska alakban elrendezett részecskék (mintegy kollektíve) vádlin harapjanak. Macska alakban elrendezett elemi részecskék mikrofizikai törvényeknek engedelmessé viselkedése elég ahhoz, hogy macskaharapás legyen a vádlimon. Ha mármint a nevezett elemi részecskéken felül még maga Hugó is létezik, akkor vagy a harapásnak két oka van (a szóban forgó részecskék mozgása, illetve Hugó mozgása), vagy pedig Hugó mozgása nem okoz semmit, vagyis Hugó létezik ugyan, de nincs oksági ereje. Mivel ez a gondolatmenet általánosítható minden hétköznapi tárgyra, levonható az alábbi következtetés:

2 A mereológiai homály problémájára eredetileg Peter Geach (1980, 215–6. o.) és Peter Unger (1980) hívta fel a figyelmet. A klasszikus megoldás Lewis (1999). A homály-probléma jelenlegi állásáról ld. Korman (2010).

Oksági Redundancia:

Ha vannak hétköznapi tárgyak, akkor vagy az általunk tapasztalt események elsöprő többsége okságilag redundáns, vagy a hétköznapi tárgyaknak nincs oksági erejük.³

Pár egyszerű lépésben belátható tehát, hogy ha vannak hétköznapi tárgyak, akkor a körvonalaik homályosak és vagy nincs oksági erejük, vagy az általunk tapasztalt oksági folyamatok elsöprő többségét redundánssá teszik.

Reguláztalan értelmünknek erre a furcsa kinövésére két alapvető megoldást javasoltak analitikus filozófusok:

Nihilizmus:

Nincsenek összetett fizikai tárgyak. A „Hugó” szó homályosan referál egy csomó elemi részecskére.

Univerzalizmus:

Részecskék bármely csoportja összetett tárgyat alkot. A „Hugó” szó homályosan referál egy csomó, egymást átfedő összetett tárgyra.⁴

E két álláspont mindegyike kihúzza a *Hétköznapi Homály* méregfogát, mert nyelvi, nem pedig metafizikai jelenségként kezeli a hétköznapi tárgyakat érintő homályt. (Nagyon leegyszerűsítve: „nem döntöttük el”, hogy pontosan mely részecske-konglomerátumokra vonatkoztatjuk neveinket, és sokféle különböző, de praktikusán egyenrangú döntést hozhatnánk ezzel kapcsolatban. A kupac-paradoxonokat az generálja, hogy úgy teszünk, mintha a lehetséges jelöltek közül pontosan egynek kellene a szóban forgó hétköznapi név, pl. a „Hugó” jelöletének lennie.)

Amellett is érvelhetünk, hogy ezek az álláspontok az *Oksági Redundanciát* is megoldják. Ez nyilvánvalóan igaz a nihilizmusra, hiszen ha a nihilizmus igaz, akkor Hugó nem létezik, tehát nem tehet redundánssá semmit. De megoldást kínálhat az univerzalizmus is, amennyiben (mikrofizikai értelemben) ugyanazt jelenti az, hogy a Hugó alakban elrendezett részecskék kollektíve vádlin haragnak, mint az, hogy az általuk alkotott rengeteg, egymást átfedő részecske-komplexum teszi ezt sok különféle (de egymást átfedő) módon.

Ezekon túl elvben nyitva áll az az opció is, hogy reguláztalan értelmünknek a hétköznapi tárgyakkal kapcsolatos metafizikai kinövését nem próbáljuk eltávolítani, hanem felvesszük mint tételt:

³ Az oksági redundanciával kapcsolatos vita állásáról lásd Korman (2011, 5. szakasz).

⁴ Lásd Lewis (1986, 212–3. o.) klasszikus (és hibás) érvét, mely szerint a hétköznapi homályból következik a nihilizmus és univerzalizmus diszjunkciója.

Ontikus Homály:

Egyes tárgyak határai homályosak.

A fenti három álláspontot keverni is lehet. Például lehet valaki nihilista bizonyos típusú makroszkopikus tárgyakkal kapcsolatban és az ontikus homály híve másfajta tárgyakkal kapcsolatban. Ezt teszi pl. Peter van Inwagen (1990), aki szerint asztalok, székek és házak nincsenek, de élőlények (pl. macskák) vannak, és az ő határai tényleg homályosak. Azért gondolja van Inwagen, hogy asztalok, székek és házak nincsenek, mert úgy véli, az élettelen tárgyak esetén a kompozícióval kapcsolatos összes kritériumunk (pl. összeragasztás, kohézió stb.) szükségtelen és elégtelen ahhoz, hogy létezzen egy kompozit tárgy. Azt viszont (van Inwagen szerint) tudjuk, hogy mi létezőnk és élőlények vagyunk, továbbá azt is tudjuk, hogy az élőlények, ha léteznek, elemi részecskékből állnak és hogy az elemi részecskékből álló makroszkopikus tárgyak határai homályosak. Tehát az élőlények kompozit létezők, melyek határai homályosak.

A továbbiakban úgy fogok tenni, mintha a nihilizmus, az univerzalizmus és a homályhit dialektikus patthelyzetet képeznének abban az értelemben, hogy mindhárom elmélet ugyanolyan jól védhető és egyformán jól támadható. Lehet, hogy ez nem így van. Valószínűnek tartom, hogy a három elmélet relatív erőviszonyainak megítélése pontosan ugyanolyan nehéz feladat, mint magának az eredeti kompozíciós problémának a végső megválaszolása. De pont emiatt az a feltevés, hogy a három elmélet vitája patthelyzethez vezet, legalábbis nem megalapozatlan, és kiválóan megfelel az alább tárgyalandó metafizikai kérdés illusztrálására.

2. Két kurrens metaontológiai olvasat

Tekintsük két kurrens metaontológiai olvasatot az univerzalizmus, nihilizmus és a homályhit patthelyzetéről. Előre jelzem, hogy a szóban forgó álláspontok nem specifikusan a hétköznapi kompozíciós kérdéstről, hanem általában véve az ontológiai viták természetéről szólnak. De épp emiatt tökéletesen ráillenek a hétköznapi kompozíciós kérdés által generált patthelyzetre.

Eli Hirsch (2011) az ontológiai viták feloldására a *kvantorvariancia* elméletét ajánlja, mely a jelen témára kalibrálva kb. így szól:

Kvantorvariancia:

Az univerzalista, a nihilista, a homályhívő és a köznapi ember mást ért a „vannak” szón, mikor azt állítja (vagy tagadja), hogy vannak hétköznapi tárgyak.

Hirsch ötlete lényegében az, hogy a normális emberek és a metafizikusok eltérő nyelveket beszélnek. A normális emberek nyelvén a „Vannak asztalok” mondat igaz, a nihilista és univerzalista metafizikusok nyelvén ez a mondat nem igaz, mert utóbbiak mást értenek „vannak” alatt. (Még egymáshoz képest is, hiszen az univerzalista nyelvén a „Vannak összetett tárgyak” igaz, míg a nihilista nyelvén hamis.) Hirsch szerint tehát a metafizikusok új nyelveket találnak fel, átértelmezve a létege jelentését. Hirsch álláspontját tekinthetjük az eliminativizmus egyik válfajának, hiszen ha Hirschnek igaza van, akkor a hétköznapi kompozíciós kérdést értelmetlenné teszi az a tény, hogy abban a kontextusban, ahol a kérdés felmerül, a „vannak” szó szabadon átértelmezhető. Ha Hirschnek igaza van, akkor a hétköznapi kompozíciós kérdésnek nagyjából annyi értelme van, mintha azt kérdeznénk, hogy a brigyók tudnak-e énekelni. Mindenki adhat a szívének kedves választ erre a kérdésre egy szemantikai döntés segítségével. Hirschiánus alapon a metafizikai táborok között csak olyan értelemben zajlik vita, mint két olyan ember között, akik úgy tesznek, mintha ugyanarról beszélnének, de egyikük-nél a „brigyó” az operaénekeseket jelöli, a másíknál pedig a heringeket. Vagyis a hirschi elmélet alapján az ontológiai vitákkal kapcsolatban a vitából történő kimaradás tűnik a legjobb stratégiának. A kvantorvariancia elmélete tehát igazi eliminativista opció.

Stephen Yablo (2009) ezzel szemben értelmesnek tekinti az ontológiai kérdéseket és egymással párbeszédképesnek a versengő válaszokat, de úgy véli, ez utóbbiak bizonyos értelemben egyenrangúak. Ennek érzékeltetéséhez Yablo bevezeti a *praktikusan igaz* állítások fogalmát. Egy állítás akkor praktikusan igaz, ha közvetlenül nem vezethető le belőle hamis állítás, de a negációjából igen.⁵ Például az, hogy a jelenlegi francia király nem tud nullával osztani, praktikusan igaz, mert közvetlenül nem vezethető le belőle hamis állítás, míg a negációjából levezethető, mégpedig az, hogy valaki tud nullával osztani. Erről tudjuk, hogy hamis, hiszen nullával nem tud osztani senki. (Chuck Norris állítólag tud, de őt kivehetjük a számunkra releváns kvantor hatóköréből.)

Mármost Yablo szerint az ontológiai hipotézisek jó része *atombiztos* abban a technikai értelemben, hogy a belőlük levezetett állítások praktikusan igazak lehetnek akkor is, ha maguk a hipotézisek hamisak. Például az a hipotézis, hogy léteznek platóni értelemben vett számok és emiatt igazak a számelméleti állítások, atombiztos, mert praktikusan igaz állítások vezethetők le belőle, pl. az, hogy $2 + 2$ tényleg 4. Ez az állítás praktikusan igaz, mert a negációjából levezethető hamisság, belőle viszont (jelenlegi tudásunk szerint) nem. Ha tehát felteszem, hogy vannak számok, és ebből vezetem le, hogy $2 + 2 = 4$, akkor még abban az esetben sem fogok nagyot tévedni, ha számok netalán nincsenek. Ha számok netán (platóni értelemben) nincsenek is, azzal a hipotézissel, hogy vannak, hatékonyan lehet gondolkodni.

5 Szabatosan: *P hamisnak számít*, ha van olyan hamis következménye, melynek levezetéséhez nincs szükség (létezési) preszuppozíciókra. *P igaznak számít*, ha $\neg P$ hamisnak számít és *P* nem számít hamisnak (Yablo 2009, 513–515. o.). A főszövegben az „igaznak számít” (*counts as true*) terminust „praktikusan igaz”-nak fordítom, mert az előbbi nagyon rondán néz ki melléknévi pozícióban.

A platonista hipotézis tehát atombiztos. (Ahogy az ellentéte is, amennyiben valahogy meg tudjuk magyarázni a matematikai igazságot matematikai objektumok nélkül.) Yablo gondolatát a hétköznapi kompozíciós problémára vetítve azt mondhatjuk, hogy a hétköznapi tárgyak létebe vetett hitünk atombiztos, mert függetlenül attól, hogy léteznek-e hétköznapi tárgyak, praktikusán igaz állításokat tudunk levezetni abból a hipotézisből, hogy igen.

Yablo álláspontját egyfajta transzcendentalizmusnak tekinthetjük, mert az következik belőle, hogy a hétköznapi kompozíciós kérdésre nincs számunkra hozzáférhető válasz. Annak a feltevésnek, hogy vannak hétköznapi tárgyak, praktikusán igazak a következményei akkor is, ha maga a feltevés netán hamis.

Yablo és Hirsch álláspontjának van egy érdekes közös előnye és egy fontos közös hátránya. Előnyük az, hogy ártalmatlanítanak egy harmadik, veszedelmes problémát a hétköznapi tárgyakkal kapcsolatban, ami nagyjából így szól:

Hiteltelenség:

Mivel vélelmezhető, hogy ha kicsit másképp működne az agyunk, másképp „bontanánk fel” a környezetünket (praktikus célokból) közepes méretű makroszkopikus tárgyakra, a hétköznapi tárgyak létevel kapcsolatos hiteink metafizikai értelemben teljesen megalapozatlanok.⁶

Yablo és Hirsch könnyen el tudja háritani ezt a merényletet a józan paraszti ész ellen. Yablo számára a hétköznapi tárgyak létevel kapcsolatos hiteink atombiztosak, mert a belőlük levont következtetések praktikusán igazak. Tehát a hiteltelenség-érv Yablo számára érvénytelen, mert hétköznapi ítéleteink még akkor sem vezetnek minket tévútra, ha netán hamisak. Hirsch pedig mondhatja, hogy azok a filozófiai érvek, melyek állítólag aláássák a hétköznapi ítéleteinket, nem a hétköznapi nyelven, hanem különféle mesterséges ontológiai nyelveken íródtak, tehát ezek az érvek nem ássák alá hétköznapi hiteinket, ez utóbbiakat ugyanis a hétköznapi nyelven fogalmazzuk meg.

Yablo és Hirsch álláspontjának van azonban egy közös hátránya, mégpedig az, hogy érvénytelenítik az eredeti kompozíciós vitát. Hirsch esetében a vita egymást félreértő nyelvújítók értelmetlen civódásának minősül, Yablo esetében pedig végeláthatatlan szócséplés egy olyan kérdésről, melyet még elvben sem vagyunk képesek megválaszolni. Yablo és Hirsch tehát megöli az eredeti vitát, emiatt pedig az azt motiváló két problémára, a *Hétköznapi Homályra* és az *Oksági Redundanciára* sem tud érdemi választ adni.

Érdemes felfigyelni rá, hogy az univerzalizmus, nihilizmus és a homályhit viszont nem tudja elhárítani a *Hiteltelenséget*, mert mindhárman egy olyan dialektikus kontextusban mozognak, ahol a másik két álláspont értelmesnek számít és bizonyos mértékig védhető. Ezzel viszont mindhárom álláspont belesétál a *Hiteltelenség* alapvető csapdá-

6 Merricks 2001, 73–75. o.

jába, mely a józan ésszel ellentétes ontológiák koherenciája plusz az emberi érzékelés kontingens jellege alapján a józan ész hiteltelenségére következett.

Yablo, Hirsch és a korábbi trió képzelt vitájából tehát az eliminativizmus, transzcendentalizmus és a filozófiai kérdésekkel kapcsolatos racionalizmus furcsa polémiája sejlik elő. A három racionalista elmélet választ ad az eredeti kompozíciós kérdésre és megoldja az ezzel összefüggő két alapproblémát, viszont (segédhipotézisek híján) teret nyit a *Hiteltelenség*nek. Az eliminativista Hirsch és a transzcendentalista Yablo megoldja a hiteltelenség problémáját, de a másik két problémát nem, mert a kompozíciós kérdést végeredményben lesöprik az asztrálról.

3. A reprezentatív realista opció

Mielőtt a metaelméleti tanulságok felé kanyarodnék, hadd vázoljak fel egy hatodik elméletet a hétköznapi kompozícióról. Azt fogom állítani, hogy ez az elmélet a korábbi öt összes előnyével rendelkezik, azok hibái nélkül. Az ezzel szembezegezhető ellenvélemények nyomán fogok majd rátérni Tözsér János azon állítására, miszerint a filozófiai vitákat jellemző makacs disszenzus miatt nem hihetünk komolyan és őszintén egyetlen filozófiai elméletben sem.

Tekintsük a következő három állítást:

- (1) Amikor asztalokról beszélünk, reprezentációkról beszélünk.
- (2) Amikor elemi részecskékről beszélünk, valós tárgyakra beszélünk.
- (3) A reprezentációk nem valós tárgyak.

Nevezzük „reprezentatív realistá”-nak, aki e három állítást védi. A reprezentatív realista nagyjából a következőt gondolja a világról:

Reprezentatív Realizmus:

A világban vannak valós tárgyak. Alighanem ilyenek az elemi részecskék (vagy a fizikusok legutóbbi kedvenc játékszerei). Ezeket a valós tárgyakat mi emberek az érzékelés révén reprezentáljuk, például asztalok, székek és sapkák formájában. A reprezentációinknak nem feleltethetőek meg közvetlenül valós tárgyak, mert az érzékelésünk egyszerűsíti és áramvonalasítja számunkra a valóságot (pl. a valóságban nincsenek éles körvonalak). A reprezentációink struktúrájából azonban következtetni tudunk a valóság struktúrájára.

A reprezentatív realista kétféle tárgyat különböztet meg, valós tárgyakat és reprezentációkat. Az elemi részecskék valós tárgyak, a hétköznapi tárgyak reprezentációk.

Asztalok csak számunkra, emberek számára léteznek, és létüket a környezetünkben levő elemi részecskéknél az emberi kognitív rendszerrel való kölcsönhatásának köszönhetik.

Azt állítom, hogy a reprezentatív realizmus rendelkezik a korábban tárgyalt öt elmélet előnyeivel és nem rendelkezik a hátrányaikkal.

A reprezentatív realizmus megválaszolja a hétköznapi kompozíciós kérdést, tehát rendelkezik az első három elmélet fő előnyével. A reprezentatív realista válasza a hétköznapi kompozíciós kérdésre az, hogy ha a kvantorainkat a lehető legszélesebb tartományra vonatkoztatjuk, azaz ha reprezentációkról és valós tárgyokról együttesen van szó, akkor asztalok és elemi részecskék is vannak. Ha kvantorainkat megszorítjuk a valós tárgyakra, akkor azt kell mondanunk, hogy elemi részecskék vannak, asztalok pedig nincsenek. Ha pedig a kvantorainkat megszorítjuk a reprezentációkra, akkor azt kell mondanunk, asztalok vannak, elemi részecskék pedig nincsenek. Tehát a reprezentatív realista három különböző, de egymással kompatibilis választ tud adni a kompozíciós kérdésre aszerint, hogy általában tárgyokról, vagy csak valós tárgyokról, vagy a köznapi tapasztalatunkban közvetlenül adódó reprezentációkról van szó.

A reprezentatív realista a hétköznapi homály problémáját is kezelni tudja. A reprezentatív realista szerint ez a probléma annak a következménye, hogy az emberi fogalmak többnyire homályosak. Mivel az asztalok mint reprezentációk az emberi kognitív tevékenység eredményei, nem meglepő, hogy őket is érinti a homály. A reprezentatív realista ezzel nem oldja meg a hétköznapi homályt, de besorolja egy jól ismert probléma alá, csökkentve a rejtvények számát.

A reprezentatív realizmus megoldja az oksági redundancia problémáját is. Az, hogy Hugó vádlin harap, a mi reprezentációnk arról a valós folyamatról, hogy Hugó alakban elrendezett részecskék (vagy az ezekből álló, egymást átfedő tárgyak) vádlin harapnak. Nincs szó két külön oksági folyamatról, csak egyetlen valós folyamatról és annak reprezentációjáról.

A reprezentatív realista a hétköznapi hiteltelenség problémáját is könnyen meg tudja oldani. A reprezentatív realista szerint az, hogy a valóságban vannak vagy nincsenek összetett tárgyak, önmagában semmit sem jelent a hétköznapi hiteinkkel kapcsolatban, mert ez utóbbiak reprezentációkról, nem pedig valós tárgyokról szólnak. Ha másképp működne az agyunk, más reprezentációink lennének, de ebből nem következik, hogy asztalok nincsenek.

A reprezentatív realista tehát mindhárom fejtörőt kezelni tudja. Erre a korábbi öt elmélet egyike sem képes. Ráadásul a reprezentatív realizmus annyiban is egyesíti a korábbi öt elmélet előnyeit, azok hátrányai nélkül, hogy nem semmisíti meg az eredeti vitát, hanem az azt motiváló kompozíciós kérdést is megválaszolja, miközben metafizikai belátásokat is nyújt, mert felhívja rá a figyelmet, hogy az ontológiai vitákban figyelembe kell vennünk az emberi elme tevékenységéből eredő kategóriákat. Tehát a reprezentatív realizmus az elmefilozófia irányából korrigálja a metaontológiát, ráirányítva a figyelmet a filozófiai szakterületek összefüggéseire.

4. Armageddon

Ha a cikk az előző mondatnál érne véget, akkor a hétköznapi kompozíció körüli vita standard etapját képezhetné. De pontosan emiatt biztosra vehető, hogy nem volna képes *lezárni* a vitát. A reprezentatív realizmus éppúgy kikezdhető transzcendentalista és eliminativista alapon, mint a nihilizmus, univerzalizmus vagy a homályhit talaján. Ha a *Kvantorvariancia* igaz, a reprezentatív realista éppúgy a létige egy új, a többivel inkompatibilis jelentésén munkálkodik, mint az univerzalista, a nihilista és a homályhívő. A reprezentatív realista ekkor egy olyan új nyelvet fabrikál, amin értelmes azt állítani, hogy vannak valós tárgyak és nem valós tárgyak is. A kvantorvariancia híve viszont állíthatja, hogy a „vannak” ilyesfajta átértelmezése után a reprezentatív realista már másról beszél, mint a többi metafizikus vagy a hétköznapi ember. Yablói alapon pedig mondhatjuk, hogy az a feltevés, miszerint a hétköznapi tárgyak valóságosak, atombiztos (a következményei nem vezetnek ellentmondásra, míg egyes következményeinek negációja arra vezet). A nihilisták, univerzalisták és homályhívők pedig kitarthatnak amellet, hogy (esetleg egyéb, független okok miatt) összességében az ő elméletük előnyösebb.

Bármennyire is tetszik tehát a reprezentatív realistanak a saját elmélete, nem képes megrengetni az alternatív álláspontokat. Végeredményben tehát nemcsak az eredeti kompozíciós probléma szintjén, hanem az azt érintő metafizikai kérdésekben is patthelyzet áll elő. Nemcsak azt nem tudjuk, vannak-e asztalok, hanem azt sem, hogy ez a kérdés értelmes és megválaszolható-e. Ha Yablónak van igaza, nem megválaszolható, ha Hirschnek, akkor nem értelmes, ha a másik négy álláspont valamelyikének, értelmes és megválaszolható (de hogy mi rá a válasz, abban a négy vonatkozó elmélet már nem ért egyet). És e hat eltérő álláspont egyformán jól védhető. Vagy legalábbis cseppet sem implauzibilis feltételezni, hogy egyformán jól védhetőek, és az a vélemény, hogy nem azok, maga is a látszólagos patthelyzetet generáló álláspontok egyike.

Ez a szituáció két okból is tragikus. Egyrészt nem tudjuk, vannak-e asztalok. Másrészt, amíg az eliminativista és transzcendentalista opció játékban van, addig az eredeti kompozíciós kérdéssel sem tudunk mit kezdeni. Amíg nem tudjuk, a kérdés értelmes és megválaszolható-e, addig a hétköznapi kompozícióról még akkor sem lesz biztos tudásunk, ha valami véletlen folytán elkezdünk egyetérteni egy bizonyos megoldásban.

A hétköznapi kompozíció körüli polémia tehát látszólag tökéletesen alátámasztja azt a tételt, hogy nem hihetünk komolyan és őszintén filozófiai elméletekben.⁷ De a helyzet még ennél is súlyosabb. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a filozófiai kérdések nem megválaszolhatóak, hanem arról, hogy az a kérdés sem megválaszolható, hogy a filozófiai kérdések megválaszolhatóak-e. Ez az igazi dialektikai armageddon.

7 Tözsér 2013a.

5. A filozófiai viták természete és funkciója

Lezárásképp amellet szeretnék érvelni, hogy a Tözsér-féle szkepticizmus teljesen alaptalan, és ezt, a látszat ellenére, pont a fent felvázolt dialektikai patthelyzet igazolja (a többi hasonló patthelyzettel együtt).

A Tözsér-féle szkeptikus tétel bizonyítása nagyjából így szól:⁸

- (T1) Minden fontos (nemtriviális) filozófiai kérdéssel kapcsolatban nézetkülönbség áll fenn episztemikusan egyenrangú szakértők között.
- (T2) Ha egy kérdéssel kapcsolatban nézetkülönbség áll fenn episztemikusan egyenrangú szakértők között, akkor az adott kérdéstről fel kell függesztenünk az ítéleteinket.
- (T3) Tehát minden fontos (nemtriviális) filozófiai kérdéstről fel kell függesztenünk az ítéleteinket.

Ezt az érvelést két ponton szeretném megtámadni, a második premisszájánál és a konklúzió értelmezésénél.

(T2) a fenti formában nyilvánvalóan tarthatatlan, mert az ítéleteinket csak *maximálisan informált* szakértők közti makacs disszenzus esetén kötelező felfüggeszteni. Ha például két 15. századi alkímista nem ért egyet abban, hogy elvben lehetséges-e olyan gyúelegyet készíteni, ami egy egész várost meg tud semmisíteni, akkor nem kötelező felfüggesztenem ezzel kapcsolatos hiteimet, mert az alkímisták szakértői ugyan az adott kérdésnek, de eléggé alacsonyan informált szakértői. (Ezt persze én nem tudhatom, ha szintén 15. századi polgár vagyok, de nyugodtan feltételezhetem.) Tehát (T3) csak akkor következne a fentihez hasonló érvelésből, ha feltennénk, hogy a filozófiai kérdésekkel kapcsolatos disszenzus maximálisan informált szakértők között áll fenn. Ezt azonban jó okunk van kétségbe vonni.

Aki valaha is bele merült már filozófiai problémába, az tudja, hogy az ilyen problémák gátástalanul átlépik az állítólagos filozófiai szakterületek határait és fursán összekapcsolódnak egymással. A hétköznapi kompozíciós problémában például az elemi részecskék fogalmával és az emberi érzékelés metafizikájával kapcsolatos problémák keverednek súlyos nyelvfilozófiai és ismeretelméleti kérdésekkel. És ez teljesen általános jelenség. A metafizika számára lényegesek a nyelvfilozófia eredményei, lépten-nyomon metafizikai kérdésekbe botlik az ember elmefilozófiai, tudományfilozófiai, ismeretelméleti és etikai problémák kapcsán, a nyelvfilozófia

⁸ Tözsér 2013b, 142–143. o.

egybefolyik az elmefilozófiával, a morálfilozófia érinti az ismeretelméletet, a vallásfilozófiában pedig az összes többi terület keveredik. Ráadásul ezek a szakterületek a tudományokkal is összefüggnek. Ha valaki nem sarlatánként akarja ma művelni a metafizikát, elmefilozófiát, tudományfilozófiát és ismeretelméletet, akkor nem árt behatóan ismernie a matematika, elméleti fizika, kémia, biológia és kognitív pszichológia alapvető eredményeit. Ha hozzávesszük, hogy ideális esetben egy filozófusnak a filozófiatörténet nagy részét is jól kéne ismernie, kijelenthető, hogy a filozófiai problémákkal kapcsolatban senki sem tekinthető ma maximálisan informált szakértőnek. Az elmúlt 2500 év arra volt elég, hogy kiderüljön, ez a projekt sokkal bonyolultabb, mint bárki gondolta volna.

Tözsér érve tehát egy hibás premisszára épül. De a konklúzió (T3) még akkor sem lenne releváns, ha ettől eltekintenénk. A konklúzióknak ugyanis csak akkor van ereje, ha úgy interpretáljuk, mint a filozófiai tudás elleni támadást, mint az általában vett filozófiai tudással kapcsolatos szkeptikus elvet. Csakhogy jó okunk van kételkedni benne, hogy a filozófiai tudás tárgya az lenne, hogy egy adott területen melyik elmélet az igaz. Még ha illokúciós szinten konkrét elméletek igazolása is a tanulmányt író vagy előadást tartó filozófus célja, perlokúciós szinten a cél mindig egy probléma értelmessé tétele és a lehetséges megoldások struktúrájának a feltárása. Az ezzel kapcsolatos kérdésekre pedig vannak konszenzuális válaszok és a válaszok megismerhetőek. A hétköznapi kompozíciós vita tökéletes példa erre. Az, hogy a hétköznapi tárgyak miért jelentenek ontológiai problémát, hogy a nihilizmus vagy a homályhit logikailag koherens választ ad-e, és ha igen, milyen áron, nyilván megválaszolható kérdések, és annak is kell lenniük, különben az egész dialektikai csiki-csuki lejárthatatlan és kommunikálhatatlan volna.

Valaki nem attól nagy filozófus, hogy bebizonyítja, mi az igazság, hanem attól, hogy új eszközöket ad bizonyos problémák diszkutálására és a sajátjával ellentétes álláspontok kidolgozására. Az igazi filozófiai teljesítmény az, ha sikerül megértetned a másikkal, miért és miben *nem* ért egyet veled.

Ebből következik, hogy a filozófiai tudás nem az elméletek igazságára vonatkozó tudás, hanem az elméletek közti implikációkra és az elméleteket motiváló problémák minél világosabb megfogalmazására vonatkozó tudás. Az ezzel kapcsolatos hiteinket pedig a tartós disszenzus (amennyiben valódi vitán, nem pedig váteszek prédikációin alapul) nem aláassa, hanem megerősíti.

(Kérdés persze, hogy ezek után végeredményben mit mondhatunk arról, vannak-e asztalok...)

Bibliográfia

- Geach, Peter 1980, *Reference and Generality*. Cornell University Press, Ithaca – London.
- Hirsch, Eli 2011, *Quantifier Variance and Realism*. Oxford University Press, Oxford.
- Korman, Daniel Z. 2010, „The argument from vagueness.” *Philosophy Compass* 5/10, 891–901. o.
- Korman, Daniel Z. 2011, „Ordinary objects.” [<http://plato.stanford.edu/entries/ordinary-objects/>] (2014. 06. 12.)
- Lewis, David 1986, *On the Plurality of Worlds*. Blackwell, Oxford.
- Lewis, David 1999, „Many, but almost one.” In *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, 164–183.o.
- Merricks, Trenton 2001, *Objects and Persons*. Clarendon Press, Oxford.
- Tőzsér János 2013a, „Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben?” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/1, 159–172. o.
- Tőzsér János 2013b, „Maradok szkeptikus, tisztelettel.” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/2, 135–146. o.
- Unger, Peter 1980, „The problem of the many.” *Midwest Studies in Philosophy* 5, 411–467. o.
- Yablo, Stephen 2009, „Must existence-questions have answers?” In D. Chalmers – D. Manley – R. Wasserman (szerk.), *Metametaphysics*. Clarendon Press, Oxford, 507–525. o.
- van Inwagen, Peter 1990, *Material Beings*. Cornell University Press, Ithaca.

Tuboly Ádám Tamás

Tolerancia és explikáció

Carnap módszertana a filozófiai vitákban*

Tanulmányomban Rudolf Carnap *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic* (Carnap 1947, ezután MN) című könyvének egyes megfontolásait kívánom bemutatni. Noha az MN mára egy alapvetően elfeledett munka, ebben érhető tetten Carnap kései filozófiájában a metafizológiája legkövetkezetesebb alkalmazása a tolerancia elvén és az explikáció fogalmán keresztül.

Állításom szerint az utóbbi két fogalom központi jelentőségű az MN-ben, és Carnap teljes filozófiájában jelen vannak, így minden olyan olvasat, amely ezt figyelmen kívül hagyja, megfelelkezik Carnap bizonyos alapvetőnek tekinthető elveiről. Ugyanis még ha az MN-t meghaladottnak is gondolnánk, a mű egy meglehetősen reprezentatív példája annak, hogy *miképp lehet a technikai és praktikus szempontokra érzékeny tudományos filozófiát művelni*. Ennek bemutatásához áttekintem Carnap útját az MN-hez, befejezősül pedig a mű utóéletét, amely jól mutatja, hogy a közvetlen Carnap-recepció miképp siklott el Carnap meghatározó elköteleződései és intenciói felett. Közben tárgyalom az explikáció fogalmát, és annak fényében rekonstruálom az MN egyes passzusait. Ennek során láthatjuk, hogy miképp próbálta Carnap feloldani a különböző logikai és filozófiai álláspontok körül kialakult vitákat a tolerancia elve és az explikáció alapján.

§1. A mű keletkezéstörténete

Carnap az 1931 előtti műveiben csupán a típuselmélettel kiegészített klasszikus extenzionális logikát fogadta el és tárgyalta, mint kizárólagos logikai rendszert.¹ Ennek oka feltehetően abban a Russell–Whitehead és Wittgenstein-féle örökségben keresendő, amely szerint *egyetlen helyes* logika és nyelv létezik.² Miután Carnap feladta ezt az örökséget,³ egyenes út vezetett számára az alternatív nyelvek és logikák vizsgálatához és

* Hálás vagyok Máté Andrásnak az „Ütközéspontok – a vita fogalma és jelentősége a filozófiában” (ELTE, Budapest, 2014. 01. 30–31.) című konferencián elhangzott kérdéseiről és megjegyzéseiről. Továbbá köszönettel tartozom Hankovszky Tamásnak a tanulmány egy korábbi verziójához fűzött számos észrevételéért.

1 Carnap 1928, §§44–45; 1929, 21–22. o.; 1930/1972.

2 Ez látszik Carnap 1929/2000-ben is. Bővebben lásd Coffa 1991, 273–280. o.

3 Erről a folyamatról, illetve a szintaxis korszakából a szemantikaiba való átmenetről bővebben lásd Tuboly 2014.

azok egyaránt *legitim voltának elfogadásához*. Ez fejeződik ki Carnap sokáig elfeledett *tolerancia elvében*, ami szerint

Nem az a feladatunk, hogy tilalmakat vezessünk be, hanem az, hogy konvenciókat állítsunk fel. [...] A logikában nincsenek lefektetett erkölcsök. Mindenki saját kívánsága szerint szabadon felépítheti a saját logikáját, vagyis a saját nyelvformáját. Mindössze annyit várunk el, hogy amennyiben azt diszkusszió tárgyává kívánja tenni, akkor az eljárásait világosan meg kell fogalmaznia, és a filozófiai érvek helyett szintaktikai szabályokat kell adnia.⁴

Nevével ellentétben a tolerancia elve nem egy elv, hiszen mint olyan, teoretikus argumentációt kívánna, sokkal inkább egy filozófiai *alapállás, attitűd*, melyet Carnap élete végéig megtartott.⁵ Ennek értelmében felesleges *egyetlen* helyes nyelvről beszélnünk, hiszen módunkban áll, hogy különböző nyelvi formákat dolgozzunk ki, melyek közül később, gyakorlati megfontolások alapján, céljainknak megfelelően választhatunk. Carnap saját bevallása szerint, a *Logische Syntax der Sprache* egyik alapvető motivációja az a felismerés, hogy amennyiben „hátrahagyjuk a klasszikus logika biztonságos szárazföldjét, a korlátlan lehetőségek határtalan óceánja nyílik meg előttünk”.⁶ E nyelvi formák egyforma legitímációs igénnyel lépnek fel, egyik sem helyesebb a másikinál, legfeljebb másra (esetleg más célokra) alkalmazhatók.

Az LSS eleve több nyelvet tartalmaz (intuicionista és a klasszikus matematika nyelve),⁷ és tárgyalja az intenzionalitás kérdését is (§§68–71), azonban Carnap ekkor még az extenzionalitás mellett próbál kitarítani (§67), épp ezért nyerhette el a mű Quine tetszését. A fő változás 1938 után következett, mikor a szemantikai vizsgálódások során Carnap figyelme a modalitás felé terelődött. Mindez Carnap és Quine levelezésében is tetten érhető, ahol Quine úgy fogalmaz a modalitások tolerálása miatt, hogy „félek, hogy a tolerancia elve végül odáig vezet, hogy [Carnap] még Hitlert is tolerálja.”⁸ Carnap meglepődve fogadta Quine „szentbeszédét” a modalitással szemben, és azzal védekezett, amire a tolerancia elve feljogosította, nevezetesen praktikus szempontok bevetésével:

Bár általában nem szeretünk intenzionális nyelveket használni, mindamelllett úgy gondolom, nem kerülhetjük meg az elemzésüket. Mit gondolna egy olyan entomológusról, aki elutasítja a bolhák és tetvek tanulmányozását, mert nem szereti őket?⁹

4 Carnap 1934, §17, kiemelés az eredetiben. A műre (*Logische Syntax der Sprache*) mint LSS fogok hivatkozni.

5 Carnap 1963a, 18., 55. o.

6 LSS, vi. o.

7 Bővebben lásd Áron 2002.

8 66/QC/1938-2-4/242. Carnap és Quine levelezését Creath 1990 tartalmazza.

9 67/CQ/1938-2-11/246.

Az első modális kalkulus 1940-ben készült el, ami végül az 1946-os „Modalities and Quantification” témája lett. Az 1942-es *Introduction to Semantics* már számos fontos fogalmat tartalmaz a későbbi szemantikából („játéktér” [range/Spielraum], „állapotleírás”),¹⁰ 1943-ben pedig már explicit ígéretet kapunk arra, hogy Carnap az Amerikában útjára indított *Studies in Semantics* sorozat harmadik kötetét a modális logika vizsgálatának szenteli.¹¹ Ekkorra készült el az MN első kézírata is *Extension and Intension* címmel, amit Quine és Church olvasott, illetve részletesen kommentált és kritizált. A Carnap–Quine levelezésben jól nyomon követhető az a folyamat, ahogy az *Extension and Intension* a későbbi művé csiszolódott a folyamatos kritikák fényében.¹²

Először azonban Carnap, Church kérésére¹³ egy rövidebb, bizonyításokat nem tartalmazó, csupán a technikai eredményeket prezentáló tanulmányt tett közzé (Carnap 1946), hogy ezzel vázolja fel azt a keretet, amelyben a későbbi informális észrevételek elhelyezhetőek. Az MN végül 1947-ben jelent meg a *Studies in Semantics* harmadik köteteként, pénzügyi okokból kifolyólag a University of Chicago Pressnél.¹⁴

§2. Az explikáció fogalma

Carnap módszertanának kulcseleme az *explikáció*, ami Carnap 1945-ös tanulmányában jelent meg először a valószínűség fogalmának tisztázásakor. Később Carnap az MN-ben röviden karakterizálja és szubsztantív módon épít az explikáció elképzelésére, azonban az csupán az 1950-es *Logical Foundations of Probability*-ben (LFP) nyeri el végleges formáját (§§1–5). De mi is pontosan az explikáció?

Explikáció alatt Carnap azt az eljárást érti, amikor egy pontatlan, gyakran többértelmű, hétköznapi vagy épp a tudományos fejlődés egy korábbi pontján bevezetett fogalmat, az *explikandumot*, egy precízen definiált és lehatárolt fogalommal, az *explikátummal*, helyettesítünk.¹⁵ Vegyük a „melegebb” hétköznapi, pontatlan, meglehetősen szubjektív, kvalitatív fogalmát! A tudományos gyakorlat számára ez a fogalom elégtelen, így egy olyan explikátummal kell előállni, ami objektív, egyértelmű és kvantitatív, azaz mérések során pontosan felhasználható: ezeknek a feltételeknek a „hőmérséklet” fogalma felel meg. Vagyis a „melegebb” fogalmát a „hőmérséklet” fogalmának segítségével explikáljuk a

10 Carnap 1942, §§13–23.

11 Carnap 1943, xiv–xv. o.

12 Ezek a levelezések alapvetően két problémát tematizálnak, egyrészt a tervezett mű terminológiáját, másrészt pedig Quine álláspontját, amely Carnap számára, saját bevallása szerint, nem volt világos. Vö. a 100, 105, 108, 110, 112, 113, 121, 123, 125 és 131-es számú levelekkel.

13 115/CQ/1944-5-23/376.

14 Érdekes módon a sorozat eredeti kiadója, a Harvard University Press, a korábbi kötetek tanulsága alapján nem volt hajlandó finanszírozni, félve attól, hogy az nem fogyna eléggé.

15 MN, §2.

következő módon: „ha x melegebb, mint y (a hétköznapi értelemben, a bőr hőérzékelése alapján), akkor x hőmérséklete magasabb y hőmérsékleténél.”¹⁶

Az explikáció folyamata nem felel meg teljes mértékben a klasszikus definíció, elemzés vagy épp magyarázat fogalmának:

Amikor explikálnunk kell, akkor az adat, vagyis az explikandum, nem egzakt terminusokban szerepel; ha azokban szerepelne, akkor nem lenne szükség az explikációra. [...] Ebből kifolyólag, amennyiben az explikáció problémájára egy javaslattal állunk elő, úgy nem tudunk egzakt módon dönteni arról, hogy az vajon helyes-e vagy helytelen. *Szigorúan véve értelmetlen az a kérdés, hogy vajon a megoldás helyes-e vagy helytelen, hiszen nincs rá egyértelmű, mindent eldöntő válasz. A kérdésnek sokkal inkább annak kell lennie, hogy vajon a javasolt megoldás kielégítő-e, hogy vajon kielégítőbb-e mint az összes többi.* (LFP, §2, kiemelés tőlem)

Jól látszik, hogy Carnap az explikáció esetében is feladta az „egyetlen helyes megoldás létezik” megközelítést, és azt javasolta, hogy ilyen esetekben relativizáljuk a helyes fogalmát. Ebből a szempontból az explikáció módszere meglehetősen hasonlít arra, amit a tolerancia elve kapcsán láthattunk. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy míg a tolerancia elve a különböző *nyelvi formák* választásának lehetőségét érinti, addig az explikációt egy szinttel lejjebb, a *fogalmak* precízzé tételének folyamata során használjuk. Ahogy nyelvi formákat bizonyos célok érdekében praktikus szempontok alapján választunk, úgy fogalmakat is azáltal explikálhatunk, hogy bizonyos célokat és gyakorlati jellegű megfontolásokat tartunk szem előtt.¹⁷ Így egy adekvát explikációval szemben Carnap négy követelményt fogalmaz meg:¹⁸

- (i) Az explikátumnak úgy kell *hasonlónak* lennie az explikandumhoz, hogy azoknak az esetekben a jelentős részében, amikor az explikandumot használtuk, az explikátumnak szintén használhatónak kell lennie.

16 LFP, §5.

17 Választ kell adnunk arra a látszólagos nehézségre, hogy az általam itt vázolt képnek ellentmond Carnap egységes tudományról (*unified science*) vallott koncepciója, amely szerint csak és kizárólag azon állítások értelmesek, amelyek integrálhatók a tudomány egységes nyelvébe, ami tipikusan egy klasszikus extenzionális logikai keretek közt megragadott fizikalista nyelv. Lásd pl. Carnap 1931/1998. Mindazonáltal mire részleteiben is expliciten kialakult Carnap metafizológiája (a 40-es évek vége), addigra az egységes tudomány eszméje lekerült a carnapi problémahorizontról. Ami ennél jóval fontosabb, hogy az egységes tudomány elképzelését Carnap pusztán hipotézisnek szánta, korántsem argumentációkkal alátámasztott végső tézisnek, ebből kifolyólag pedig erre is ugyanúgy vonatkozott a tolerancia elve. Azaz, amennyiben bizonyos tudományterületek állításai nem bizonyulnak lefordíthatónak az egységes tudomány nyelvére, ám nélkülözhetetlenek a tudományos haladás szempontjából, nem válhatunk meg tőlük. Mi több, az egyes tudományos nyelvek állításai kapcsán eleget volt, ha azok *elvikben* lefordíthatóak – a gyakorlati alkalmazás során minden tudós teljes szabadságot élvez a saját nyelvének megválasztása során. Vö. Carnap 1932/1959, 166. o.

18 LFP, §3.

- (ii) Az explikátum meghatározását, vagyis a használatának szabályait *egzakt* módon kell megadni, hogy aztán az explikátumot bevezethessük a tudományos fogalmak szisztematikus rendszerébe.
- (iii) Az explikátumnak *termékenynek* kell lennie, vagyis számos univerzális állítás megfogalmazása során kell hasznosnak bizonyulnia.
- (iv) Az explikátumnak olyan *egyszerűnek* kell lennie, amilyen egyszerű csak lehet.

Carnap szerint egy nyelvi forma és a benne található fogalmak legitim voltának és használatának egyetlen kritériuma, hogy a releváns (konstitutív és használati) szabályok megfelelően precíz formában legyenek megfogalmazva. Ezen túl már csak a gyakorlati hasznosság számít.¹⁹ Ahogy a modalitás esetében fogalmaz:

Először a teoretikus kérdésekkel szembesülünk. Például azzal a kérdéssel, hogy létrehozhatunk-e egy olyan modális rendszert, ami rendelkezik bizonyos meghatározott jellegzetességekkel, és ha igen, akkor miképp tehetjük ezt meg. Azonban számolnunk kell a releváns jellegzetességek megválasztásának gyakorlati kérdésével is. A teoretikus kérdésekkel ellentétben a gyakorlati kérdések tárgyalása során nem hozhatunk fel kényszerítő erejű érveket. Csupán annyit tehetünk, hogy rámutatunk ennek vagy annak a választásnak bizonyos következményeire (más szóval, bizonyos teoretikus eredményekre), majd nyilvánítjuk a saját szubjektív preferenciánkat.²⁰

§3. Explikáció és tolerancia a viták feloldásában

Az MN-ben sokszor expliciten, sokszor pedig kimondatlanul is a tolerancia és az explikáció elképzelése munkálkodik a háttérben, amikor Carnap mások nézeteiről beszél és próbálja motiválni a saját eljárását.

Az egyik ilyen példa az *individuális leírások*, vagyis „az ilyen és ilyen” típusú kifejezések értelmezése. Egy leírásnak vagy egyetlen dolog felel meg (ekkor a leírás sikeres), vagy pedig egyetlen dolog sem, vagy épp több is (ekkor sikertelennek minősül). Az első eset nem különösebben problematikus, azonban a második eset, vagyis a leírások sikertelenségének körülményei megosztották a logikusokat. Ebből kifolyólag

19 A praktikus megfontolások ilyen jellegű működése érhető tetten Carnap egy ritkán vizsgált munkájában a *The Continuum of Inductive Methods*ban is. Erre a műre David Bloor hívta fel a figyelmem egy beszélgetés során, amiért köszönettel tartozom neki.

20 Carnap 1963d, 909. o.

maga Carnap is főképp az utóbbira koncentrálni és három megoldási javaslatot tárgyal. Hilbert és Bernays szerint, amennyiben egy leírásnak nem pontosan egy dolog felel meg, úgy az értelmetlen. Russell szerint az ilyen leírások értelmetesek, csupán hamisak. Carnap szerint mindkét felfogás bizonyos hátrányokkal jár (az első esetben a mondatalkotásra vonatkozó formációs szabályok lesznek meghatározatlanok, míg a másodikban rendkívül bonyolulttá válnak bizonyos logikai műveletek). Ezért Carnap Frege útját választja, aki kiköti, hogy egy megfelelő nyelvben nem fordulhatnak elő jelöllet nélküli kifejezések, így egy olyan leírás számára, aminek nem pontosan egy dolog felel meg, *mesterséges* jelölletet kell biztosítani.

Noha Carnap tisztában van Frege elképzelésének mesterkélt voltával, azt tartja a legegyszerűbbnek és a tudományos gyakorlat számára leggyümölcsözőbbnek. Ami itt számunkra fontos, az Carnap reakciója a helyzetre:

Jegyezzük meg, hogy a tárgyalandó koncepciók nem olyan különböző véleményekként értendők, amelyek közül legalább egynek *helytelennek* kell lennie, hanem sokkal inkább különböző *javaslatokként* kell kezelnünk őket. A leírások különböző interpretációi nem a [természetes nyelvekben] előforduló „az ilyen és ilyen” formájú kifejezések jelentésére vonatkozó állításként értelmezendők, hanem mint javaslatok, amelyek a szimbolikus rendszerekben előforduló deskripciók interpretációját és a hozzájuk kapcsolódó deduktív szabályokat érintik. (MN, §7, kiemelés tőlem)

Láthatóan Carnap a *tolerancia elvét* alkalmazva elfogadja a különböző megközelítések legitim voltát. Mindenkinnek szabadságában áll, hogy olyan módon vezesse be a saját tudományos rendszerébe a leírások logikai megfelelőit, ahogy akarja, feltéve, hogy pontosan rögzítette eljárása szabályait. Ebből a szempontból Hilbert–Bernays, Russell és Frege egy szinten állnak. A kérdés sokkal inkább gyakorlati: melyik javaslatot *érdemes* elfogadni? Carnap maga pedig leginkább Frege elképzelésével szimpatizál annak bizonyos (megléhetősen szubjektív preferenciákon alapuló) előnyei miatt.

Hasonló megfontolások játszanak szerepet akkor is, amikor Carnap saját szemantikai módszere mellett érvel – az általa „név–reláció módszernek” nevezett eljárást a saját „extenzió–intenzió módszerével” kívánja felváltani. Noha Russell, Quine és Church más-más módon próbálták finomítani a név–reláció módszerét, Carnap mellett érvel, hogy a modális kontextusokból fakadó nehézségeken leginkább a saját módszerével juthatunk túl a legelőnyösebb módon. Ez az elképzelés abban áll, hogy minden kifejezésnek megkülönböztetjük az extenzióját és az intenzióját. Carnap extenzióknak tekinti a mondat esetében az igazságértéket, a predikátumok esetében azon dolgok osztályát, amelyekre a predikátum igaz, individuumkifejezések esetében pedig a megnevezett dolgot. Mondatok intenziója mindig egy propozíció, predikátumoké a megfelelő tulajdon-

ság, individuumkifejezéseké pedig egy individuális fogalom, ami végső soron egy olyan függvény, amely minden állapotleíráshoz hozzárendel egy nevet.²¹

Az extenzió és intenzió módszerét Carnap szintén az explikáció fogalmának segítségével kívánja legitimálni:

Két eljárást különböztethetünk meg egy nyelvi kifejezés kapcsán. Az első esetben a megértés végett elemezzük a kifejezést, hogy megragadjuk a jelentését. [...] A második eljárás során a kifejezés által jelölt faktuális szituációt vizsgáljuk. [...] Eme eljárások során az adott kifejezés két oldalát vagy tényezőjét különböztethetjük meg. Az első tényező a kifejezésnek az az oldala, amit kimutathatunk pusztán az első eljárás segítségével [...]. *A módszerünkben ezt az intenzió technikai fogalmával explikáljuk.* A második tényező kimutatásához mindkét eljárásra szükségünk van. A jelentés ismerete révén a tények vizsgálatával felfedezzük, hogy mire vonatkozik a kifejezés a világ aktuális állapotában. *Ezt a tényezőt a módszerünkben az extenzió technikai fogalmával explikáljuk.* (MN, §45, kiemelés tőlem)

Vagyis az extenzió és intenzió módszere azon hétköznapi eljárásunk explikációjának felel meg, amikor különbséget teszünk aközött, hogy értjük, mi egy kifejezés jelentése, és tudjuk, hogy konkrétan mire vonatkozik. „Annak megértéséhez, hogy miképp működik a nyelv, fel kell ismernünk, hogy minden deszignátor [*designator*] rendelkezik extenzióval és intenzióval is.”²²

Az extenzió és intenzió módszerének számos előnyét és hátrányát lehetne tárgyalni, ám ismét fontosabb Carnap metafizikai elköteleződéseiből származó reflexiója a szituációra. Érdeemes ezt teljes terjedelmében idéznünk:

Más szerzők, például Frege, Russell, Church és Quine módszereit [...] néha különböző elméleteknek tekintették, amelyek közül legfeljebb egy lehetett helyes, míg a többinek helytelennek kellett lennie. Ezeket a koncepciókat, a sajátommal együtt, sokkal inkább *különféle módszereknek, a szemantikai elemzés olyan módszereinek tartom, amelyeket a felhasználó fogalmak jellemeznek.* [...] *A köztünk fennálló különbség leginkább gyakorlati és a szemantikai elemzés módszerének kiválasztását érinti. A módszerek a logikai állításokkal szemben sosem véglegesek.* Ugyanis bármelyik szemantikai elemzést, amit valaki javasol, mások *tökéletesíteni fogják*, vagyis olyan változtatásokat javasol majd, amelyek számára és másoknak is megfelelőbbnek tűnnek. *Ez biztosan legalább annyira érvényes az általam itt javasolt módszerre, mint a többire.* (MN, §45, kiemelés tőlem)

Carnap valóban konzekvensen tartotta magát ezekhez a meglátásokhoz. Ez legfőképp az MN utóéletéből láthatjuk.

21 MN, §§9 és 44.

22 MN, §44.

§4. A mű utóélete

Az MN megjelenését követően nem elhanyagolható számú recenziót született, ám ezek több kérdés kapcsán is meglehetősen elmarasztaló hangvételt ütöttek meg. C. Lewy 1949-ben például Carnapnak csupán a Frege-elemzéseit tárgyalja és illeti kemény kritikával. Max Black szerint pedig Carnap munkája „a mellékes részleteket illető lelkiismeretes törődés és az alapvető kérdések iránti feltűnő hanyagság kombinációja”, mi több, szerinte a könyvnek „a logika alternatív szimbolizmusának megszerkesztése iránt érdeklődő szakértők kicsiny csoportja számára lesz némi értéke, azonban filozófiai jelentősége elhanyagolható”.²³

Annak ellenére, hogy Carnap az ontológia kérdése kapcsán hosszú szakaszokat szentelt a védekezésnek már az MN-ben is, a legkomolyabb vitát Gilbert Ryle recenziója váltotta ki.²⁴ Ryle azzal vádolja Carnapot, hogy ő is annak a nézetnek a csapdájába esik, amit a könyvben név–relációnak nevez, és ebből kifolyólag Carnap, szándékával ellentétben, az ontológia kérdésében nem tud *semleges* maradni, s legalább olyan rossz helyzetben van, mint a név–reláció módszer képviselői, vagy épp a sokat kárhozottat Meinong. Ráadásul a könyv Ryle szerint is „a technikai szofisztikáltság és a filozófiai naivitás bámulatba ejtő keveréke.”²⁵

Ernest Nagel 1948-ban szintén Carnap ontológiai semlegességét kérdőjelezi meg, miközben ő már jóval megértőbb hangot üt meg Carnap módszere és annak szofisztikáltsága kapcsán. J. R. Gregg volt azon kevesek egyike, szintén 1948-ban, aki teljes odaadással nyilatkozott Carnap legújabb munkájáról, mint ami megfelelő eszköztárral szolgál minden egyes tudományos diskurzus alapvető fogalmainak tisztázásához (Gregg a recenzióban épp a biológusok figyelmébe ajánlja Carnap munkásságát). Érdekes módon a modális logika és a modalitás kérdéseire a recenzensek vagy egyáltalán nem térnek ki, vagy legfeljebb egy-két mondat erejéig.

Carnap könyvének megjelenése idején ugyanis a logikusok nem foglalkoztak a modális logikával szemben felhozott *filozófiai* jellegű vádakkal. Ebből kifolyólag, Carnap könyvében az utolsó (alig harminc oldalas) fejezet, amely *alkalmazza* az elért eredményeket a modalitás és a modális logika területén, nem tűnhetett sem túl érdekesnek, sem túl fontosnak. Paul Bernays volt, aki az 1950-ben meglehetősen pozitív hangnemben beszélt Carnapról, és külön tárgyalta a modális logikát. Mindez arról árulkodik, hogy Carnapot meglehetősen szerencsétlenül félreértették az MN megjelenésének idején, és olyan gondolkodóként könyvelték el, mint aki „szeret mesterséges »nyelveket« konstruálni (amik nem is nyelvek, hanem kódok), folyamatosan teletűzdeli a formuláit olyan gót betűkkel,

23 Black 1949, 257–258. o.

24 Ryle 1949.

25 Im., 76. o.

amelyek meglehetősen szerencsétlenül mutatnak, hiszen kiejthetetlenek az angolul beszélők számára”.²⁶ Mindeközben Carnap lépten-nyomon azt hangsúlyozta, hogy módszerét az eredményei és alkalmazásai alapján kell megítélni, és épp ezt a szerepet látta volna el a könyv modalitás-fejezete, és a korábbi 1946-os cikk, amely szinte észrevétlenül maradt.²⁷

Azonban a hatvanas évek elejére, mikor újból fokozódott a modális logika iránti érdeklődés, Carnap műve rövid ideig ismét aktuálisává vált. A Schilpp által szerkesztett 1963-as *The Philosophy of Rudolf Carnap* kötetben három írást is a modális logikának és Carnap extenzió–intenzió módszerének szenteltek. Feys, Myhill és Davidson²⁸ egyetértettek abban, hogy Carnap elképzelései mindenképp mérföldkönek számítanak a témában, még akkor is, ha végső soron nem működnek. A szerzők olyan pontokat tárgyalnak, mint a különböző modális rendszerek interpretációja, a faktuális és logikai igazság éles szétválasztása, a következményreláció jellemzése (Feys), individuumok elhagyása az individuális fogalmak érdekében, az univerzális instanciálás és egzisztenciális generalizálás műveleteinek „lerobbanása” (Myhill), a propozicionális attitűd kontextusainak elégtelen kezelése (Myhill és Davidson), a név–reláció és az extenzió–intenzió módszerének összehasonlítása, a modális nyelvek státusza a szemantikai elemzésben és az extenzionális metanyelv lehetősége (Davidson).²⁹

Carnap, hűen filozófiai attitűdjéhez, részben a felvetett észrevételek és módosítások figyelembe vételével, részben pedig önállóan egy olyan modális rendszer alapvetéseit vizsgálta fel a kötetben, amely javarészt megoldja ezeket a problémákat.³⁰ Mi több, Carnap olyan rendszert dolgozott ki, amely jelentős mértékben a Kripke-féle modellelméleti szemantika előfutárának tekinthető:

A szintaxisról szóló könyvemben és még a *Meaning and Necessity*ben is a szemantikai szabályok által a változóknak és a deskriptív konstansoknak tulajdonított értékek nyelvi entitások voltak. [...] Ma már a *nem-nyelvi entitások* használatát preferálom értékeként [...]. Hasonlóképp a tárgyalási univerzum lehetséges állapotait állapotleírások helyett, amik maguk is mondatok vagy mondatok osztályai, *modellekkel* reprezentálom.³¹

26 Ryle 1949, 69. o.

27 Érdemes megemlítenünk, hogy Ruzsa 1984 egy teljes fejezetet szentel Carnap szemantikájának, és noha több ponton is kiemeli annak előnyeit és történeti fontosságát, alapvetően pusztán *kvázi-szemantikának* tekinti azt szemben Kripke későbbi denotációs halmazelméleti (valódi) szemantikájával.

28 Lásd Feys 1963, Myhill 1963 és Davidson 1963.

29 A szerzők számos olyan kérdést vetettek fel Carnap eljárásával szemben, amelyekre a Kripke-féle modellelméleti szemantika választ tudott adni. Noha a kötet 1963-ban jelent meg, Carnap és Quine levelezéséből tudjuk, hogy Carnap 1954 és 1958 között intenzíven dolgozott a Schilpp kötetben megjelenő tanulmányokra adandó válaszain (148/CQ/1954-7-15; 152/CQ/1958-6-24). Ebből kifolyólag az említett szerzők feltehetően szintén 1959 előtt írták a tanulmányaikat, és így nem lehetettek tisztában Kripke eredményeivel.

30 Carnap 1963b. Az egyes kritikai megfontolásokat Carnap a válaszaiban külön-külön is tárgyalja, lásd Carnap 1963c–e.

31 Carnap 1963b, 891. o. 10.j. Kiemelés tőlem.

Továbbá Carnap egy extenzionális metanyelv lehetőségét sem zárja már ki:

A modális nyelvnek az extenzionálisra való lefordítása a logikai modalitások és intenziók fogalmainak *extenzionális interpretációját* teszi lehetővé. Ezzel megmutatjuk, hogy ezek a sokat vitatott fogalmak kifogástalanak és még azon filozófusok számára is elfogadhatók, akik azt állítják, hogy csupán az extenzionális nyelveket értik [...]. Hasonló okok miatt magam is gyanakvással fogadtam az ilyen fogalmakat korábban [...] mindaddig, amíg rá nem letem a modalitások és az intenziók *Meaning and Necessity*-ben jelzett interpretációjának legalábbis az alapjaira, ami megerősített abban, hogy ez esetben is lehetséges az egzakt explikáció. Ez az explikáció, amit itt csupán jelezni tudok, abban áll, hogy olyan átfogó modális nyelveket konstruálunk, amelyeknek a szabályait *egy extenzionális metanyelven* fogalmazzuk meg, továbbá ezeknek a modális nyelveknek az extenzionális metanyelvre való fordításában. Úgy tűnik számomra, hogy ezzel az *explikációval* az intenziókkal szembeni szkepticizmus elveszti az alapját.³²

Hogy ez mennyiben volt sikeres, az egy további kérdés. Ami fontos, hogy Carnap nyilvánvalóan jelezte az erre vonatkozó szándékát, és hogy a megfelelően precízen artikulált kritikák fényében bármikor képes volt módosítani saját korábbi javaslatait.

§5. Összegzés

Carnap filozófiájában rendkívül látványosan végigkövethető, hogyan javítja és egészíti ki egy gondolkodó a saját rendszerét a legújabb technikai eredmények, bizonyos filozófiai attitűdök és a kortársak kritikái alapján. Ehhez természetesen egy megfelelő metafizikai pozíció is szükséges, aminek itt csupán a legdurvább vázlatát adhatnánk meg a tolerancia elve és az explikáció fogalma alapján.

Carnap konkrét elképzeléseit számos kritika érte, ebből kifolyólag az MN egy meglehetősen elfeledett munka, amit meghaladottnak, sok esetben megcáfoltnak gondolnak. Mindazonáltal Carnap esetében szigorú értelemben cáfolásról nem beszélhetünk, sokkal inkább leváltásról van szó. Carnap elképzelései, bizonyos szempontokból sikertelennek bizonyultak, ám ez nem jelenti azt, hogy ne nyúlhatnánk vissza az eljárásaihoz – ehhez csupán le kell mondanunk bizonyos célokról. Az, hogy ezt megtegyük-e, „saját subjektív preferenciáink függvénye”. Másrészt Carnap későbbi munkássága remekül példázza saját attitűdjét és intenzióit. Carnap feladta eme célok egy részét, másutt mó-

³² Carnap 1963b, 895–896. o. Kiemelés tőlem. Ezek a passzusok szinte egy az egyben megegyeznek Kripke megjegyzéseivel és leírásaival az extenzionális metanyelvre vonatkozó észrevételek kapcsán.

dosításokat végzett a kritikusok ellenvetései alapján,³³ ám mindenkor (a legtöbb esetben gyakorlati szempontok alapján) részletes indoklással próbálta motiválni a lépéseit.

Ebből a szempontból, ha az MN bizonyos értelemben nem is tekinthető kortárs és sikeres munkának, módszertani értelemben számos olyan észrevételt tartalmaz, ami gyümölcsöző kiindulópontot jelenthet a kortárs diszkussziókban is. Az *explikáció* és a *tolerancia elve* pedig éppen olyan elemei a carnapi metafizológiának, amelyek sokáig észrevétlenek maradtak, ám a releváns munkák közeli olvasata arra világíthat rá, hogy jóval nagyobb hangsúlyt kellene ezekre fektetnünk Carnap értelmezése és aktualitásának megítélése során.

Bibliográfia

Elsődleges irodalom

- Carnap, Rudolf 1928, *Der logische Aufbau der Welt*. Weltkreis-Verlag, Berlin-Schlachtensee.
- Carnap, Rudolf 1929, *Abriss der Logistik*. Springer Verlag, Vienna.
- Carnap, Rudolf 1929/2000, *Untersuchungen zur allgemeinen Axiomatik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Carnap, Rudolf 1930/1972 „A régi és az új logika.” In. Altrichter F. (szerk.), *A Bécsi Kör filozófiája*. Gondolat, Budapest, 197–216. o.
- Carnap, Rudolf 1931/1998, „A fizikai nyelv, mint a tudomány egységes nyelve.” In Laki János (szerk.), *Tudományfilozófia*. Osiris, Budapest, 47–69. o.
- Carnap, Rudolf 1932/1959, „Psychology in Physical Language.” In. Ayer, A. J. (szerk.), *Logical Positivism*. The Free Press, New York, 165–198. o.
- Carnap, Rudolf 1934, *Logische Syntax der Sprache*. Springer, Vienna.
- Carnap, Rudolf 1942, *Introduction to Semantics*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Carnap, Rudolf 1943. *Formalization of Logic*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Carnap, Rudolf 1945, „The Two Concepts of Probability.” *Philosophy and Phenomenological Research* 5, 513–532. o.
- Carnap, Rudolf 1946, „Modalities and Quantification.” *The Journal of Symbolic Logic* 11, 33–64. o.
- Carnap, Rudolf 1947, *Meaning and Necessity – A Study in Semantics and Modal Logic*. University of Chicago Press, Chicago.
- Carnap, Rudolf 1950, *Logical Foundations of Probability*. University of Chicago Press, Chicago.

33 Ezek a módosítások azonban csupán a kezdetet jelentették. Carnap gondolkodói útja „telis-tele van olyan inspiráló javaslatokkal, amiket, ha végig vitt volna, akkor olyan megoldásokra jutott volna, mint amiket később Tarski és Kripke talált meg.” Awodey 2007, 243–244. skk. o.

- Carnap, Rudolf 1963a, „Intellectual Autobiography.” In Schilpp 1963, 3–84. o.
- Carnap, Rudolf 1963b, „My Conception of the Logic of Modalities.” In Schilpp 1963, 889–900. o.
- Carnap, Rudolf 1963c, „Robert Feys on Modalities.” In Schilpp 1963, 905–908. o.
- Carnap, Rudolf 1963d, „John Myhill on Modal Logic and Semantics.” In Schilpp 1963, 908–911. o.
- Carnap, Rudolf 1963e. „Donald Davidson on Modalities and Semantics.” In Schilpp 1963, 911–914. o.

Másodlagos irodalom

- Áron, László 2002, „Carnap szintaxiselmélete és a logikai típusok.” *Világosság* 43/4–7, 221–224. o.
- Awodey, Steve 2007, „Carnap’s quest for analyticity: the *Studies in Semantics*.” In Friedman, M. – Creath, R. (szerk.), *The Cambridge Companion to Carnap*. Cambridge University Press, Cambridge, 226–247. o.
- Bernays, Paul 1950, „Review of Carnap’s Meaning and Necessity.” *The Journal of Symbolic Logic* 14/4, 237–241. o.
- Black, Max 1949, „Carnap’s Semantics.” *The Philosophical Review* 58/3, 257–264. o.
- Coffa, J. Alberto 1990, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Creath, Richard (szerk.) 1990, *Dear Carnap, Dear Van: The Quine–Carnap Correspondence and Related Work*. University of California Press, Berkeley.
- Davidson, Donald 1963, „The Method of Extension and Intension.” In Schilpp 1963, 311–349. o.
- Feys, Robert 1963, „Carnap on Modalities.” In Schilpp 1963, 283–297. o.
- Gregg, John R, 1948. „Review of Carnap’s Meaning and Necessity.” *The Quarterly Review of Biology* 23/4, 335–336. o.
- Lewy, Casimir 1949, „Review of Carnap’s Meaning and Necessity.” *Mind* 58, 228–238. o.
- Myhill, John 1963, „An Alternative to the Method of Extension and Intension.” In Schilpp 1963, 299–310. o.
- Nagel, Ernest 1948 „Review of Carnap’s Meaning and Necessity.” *The Journal of Philosophy* 45, 467–472. o.
- Ruzsa Imre 1984, *Klasszikus, modális és intenzionális logika*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Ryle, Gilbert 1949, „Discussion of Rudolf Carnap: ‘Meaning and Necessity’.” *Philosophy* 24, 69–76. o.
- Schilpp, Paul A. (szerk.) 1963, *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Open Court, LaSalle.
- Tuboly Ádám Tamás 2014, „A logika szintaxistól a szemantikáig – Carnap színeváltozása?” *Annona Nova* 6, 23–35. o.

Tihanyi Katalin

Intuíciók mint döntőbírók

1. Kétféle kérdés – kétféle válasz?

Jelen írásomban két központi kérdés és ezek összefüggései bontakoznak ki: (1) mit értünk az „intuíció” szó alatt nyelvi, azon belül is szemantikai témákkal kapcsolatban, illetve (2) van-e nyelvészeti, nyelvfilozófiai jelentősége a beszélői intuícióknak – tehát érdemes-e őket vizsgálni?

A két kérdésre adott válasz összefügg, és a közelmúltban kirobbant vita alapján két szembenálló oldalt konstruálhatunk a témában.¹ Az intuíciók „klasszikus” felfogása szerint (1) a beszélői intuíciók kizárólag és közvetlenül a beszélői kompetencia „termékei”, ebből kifolyólag pedig (2) megbízható bizonyítékoknak számítanak a nyelvfilozófiai kérdések megválaszolásához. Ezt a nézetet a *Voice of Competence* címkével láthatjuk el (a továbbiakban a VoC rövidítéssel fogok élni).² Ezzel áll szemben az intuíciók „széreny elmélete” (*Modest Theory*, a továbbiakban MT), amit Michael Devitt képvisel: e szerint (1) a beszélői intuíciók nem kizárólag a nyelvi kompetenciából eredeztethetők, hanem sokféle nyelvi tapasztalat (például bizonyos elméletek és maga a kommunikációs tapasztalat) is forrásul szolgál hozzájuk. Ebből kifolyólag (2) nem a legmegbízhatóbb bizonyítékok, közülük is inkább a szakértőké megbízhatóbbak.³

A vita kirobbanásában nagy szerepe volt Saul Kripkének, aki amellet érvelt, hogy a nevek leíróelmélete ellen, és saját elmélete (ti. az oksági–történeti lánc által meghatározott referencia, illetve a merev jelölés) mellett hétköznapi intuíciók szólnak. Ez ürügyül szolgált a sok vitát kiváltó experimentális filozófiának: megjelent az igény, hogy vizsgáljuk kísérleti úton a nyelvi intuíciókat is, hogy bizonyítsunk vagy cáfoljunk nyelvfilozófiai elméleteket. A kísérlettel kapcsolatosan kirobbant vita – amit be fogok mutatni – önmagában is érdekes a fent említett két kérdés vonatkozásában, ám még érdekesebb, ha a vitában szereplő nézeteket és terminológiát összevetjük a kiindulóponttal, vagyis Kripke elméleteivel és intuíciófelfogásával. A filozófiai viták kisiklásaira nézve tanulságos, ha megfigyeljük, nemcsak a vita

1 Azért használok a „konstrukció” szót, mert az egyik oldal nézeteit nem képviseli senki maradéktalanul, csak a másik, szembenálló oldal képviselője, Michael Devitt szerint. Ám e konstrukció szükséges is ahhoz, hogy bemutassuk a probléma legjelentősebb pontjait. A vitát részben Devitt írásai alapján prezentálom.

2 Devitt 2010, 834–836. o.

3 Devitt 2012, 18. o.

résztevői beszélnek teljesen más nyelvet egymáshoz képest, hanem a vita bármely résztvevője szintén teljesen más nyelvet beszél Kripkéhez képest, akinek a nézetei a vitát kiváltották, előidéztek. De hol siklott ki az intuíciók körüli vita? Erre is igyekszem választ találni.

Fontos kiemelni, hogy az előbbieken csak azt tisztáztam, hogy a két oldal mit tart az intuíciók forrásának, azt viszont nem, hogy pontosan *minek* is tartják az intuíciókat. Ítéleteknek? Homályos gondolatoknak? Ingerekre adott válasznak? Egyáltalán, tudatos vagy nem tudatos mentális jelenségeknek? Pedig ez az egyik legfontosabb eleme annak, hogy megragadjuk az (1) kérdésünkre adott válaszunkat, és azt, hogyan történhetett az előbbieken említett “kisiklás”.

2. Az ürügy és a kísérlet

Saul Kripke kihívta maga ellen a sorsot azzal, hogy az 1972-es *Megnevezés és szükségesség*-rűségben gyakran hivatkozott olyan mindenki által birtokolt intuíciókra, melyek összhangban vannak az ő oksági–történeti referencia-megközelítésével. Az experimentális filozófia hívei – akik szerint filozófiai kérdések vizsgálhatók, sőt, vizsgálandók kísérleti úton, a „karosszék-filozófia” ellenében – lecsaptak erre.

Itt fontos röviden tisztáznunk, hogy mi mellett érvelt Kripke nagy hatású munkájában. Elmélete azokkal a leíróelméletekkel áll szemben, amelyek szerint létezik egy vagy több határozott leírás, amelyet a kompetens egyedi beszélők mindegyike társít egy-egy tulajdonnévhez (ami a nézet egyik megfogalmazása szerint szinonim a névvel). Például Arisztotelészhez társíthatjuk azt a leírást, hogy „Nagy Sándor nevelője”, illetve azt, hogy „a *Metafizika* szerzője”.

A leíróelmélet lehet *jelentéselmélet*, amely szerint az egyedi beszélők által társított határozott leírás meghatározza a szó jelentését, s ez pedig egyértelműen meghatározza a szó referenciáját. Ennél kevesebbet állít a leíróelmélet mint *referenciaelmélet*, amely szerint a kérdéses társított leírás közvetlenül a név referenciáját határozza meg. (A jelentéselmélet egyben referenciaelmélet is.) Mindkét típusú leíróelmélet kibővíthető leírásnyaláb-elméletté, mely szerint nem egyetlen leírás, hanem sok leírás egy nyalábja, vagy azok súlyozott többsége határozza meg a referenciát. A nyalábelmélet szükségessége azért merült fel, mert sokféle nyelvhasználó egy-egy névhez sokféle leírást társíthat, ezekkel kapcsolatban tévedhetnek is, és az ismeretek is hiányosak lehetnek.⁴

Kripke a leíróelmélet mindkét típusát támadja. Cáfolatával együtt vezeti be saját javaslatát arra vonatkozóan, hogy hogyan értelmezhetjük a nevek referenciáját. Mindeközben

4 Zvolenszky 2007, 151–167. o.

gyakran emlegeti a nézetei mellett szóló intuíciókat.⁵ A tulajdonneveknek nem a leírások rögzítik a referenciájukat, hiszen az általában társított leírásoknak megfelelhet más is, mint a név referenciája (például „Nagy Sándor tanítója” lehetett volna más is, mint Arisztotelész) – a határozott leírások nem merev jelölők, különböző lehetséges világokban más és más individuumokra utalhatnak. A nevek viszont merevek, minden tényellentétes helyzetben ugyanazt jelölik (Arisztotelész nem lehetett volna más, mint Arisztotelész), ezért referenciájukat nem határozhatják meg a leírások. Sokkal inkább meghatározza az, hogy kire vezették be annak idején a nevet. A név első használatát – az „első referálást” – pedig oksági–történeti lánc köti össze az összes többi használattal. Ez a lánc biztosítja a közös referenciát a társított leírások helyett.⁶ Ugyanis az emberek Kripke szerint egy adott névvel arra referálnak – arra *szándékosnak* referálni –, akire az adott név eredetileg be lett vezetve. A keresztelés óta a név sokféle kontextusban továbbadódhatott, és sokféle leírást társíthatnak hozzá, homályosak és tévesek is lehetnek a beszélők ismeretei, de mégis sikeresen referálnak a névvel az eredeti dologra. Látjuk, hogy itt a referálási szándék és egymás szándékainak felismerése meghatározó, és nem szükséges, hogy a nyelvhasználók minden leírással tisztában legyenek ahhoz, hogy egy nevet használni tudjanak.

Ahogy korábban hangsúlyoztam, Kripke többször kijelentette, hogy elméletét hétköznapi intuíciók is alátámasztják. Erre csaptak le az experimentális filozófusok: 2004-ben készült az első kísérlet a témában, de még a közelmúltban, 2012-ben is végeztek továbbiakat. Itt most csak a 2004-es kísérletet érdemes kiemelni, amely Machery, Mallon, Nichols és Stich nevéhez köthető (a későbbiekben MMNS).

A kísérlet célja az volt, hogy bebizonyítsák, a leíróelmélet elleni cáfolatot nem támasztják alá általános érvényűen a hétköznapi szemantikai intuíciók. A kísérletben részt vettek „nyugatiak” (40 egyetemista, Rutgers University) és „távol-keletiek” (42 egyetemista, Hong Kong University). A két csoport között a szerzők feltételezése szerint alapvető különbségek vannak abból a szempontból, hogy a leíróelmélettel, vagy az oksági elmélettel állnak-e összhangban az intuícióik.⁷

Bár Kripke érvelése igen sok hétköznapi példát tartalmazott, a kísérlet két hipotetikus példából, gondolatkísérletből indult ki, a Gödel-példából és a Jónás-példából. A Gödel-példa azt hivatott érzékeltetni Kripke szövegében, hogy egy név akkor is ugyanarra a személyre referálna, akire bevezették, ha kiderülne, hogy a névhez társított leírások (például

5 Például: „Ám ha intuíciónk van annak a lehetőségéről, hogy ez az ember elveszítse a választást, akkor annak a lehetőségéről van intuíciónk, hogy ő elveszítse a választást.” „Amellett fogok érvelni, hogy a tulajdonnevek intuitív meggyőződésünk értelmében merev jelölők, hiszen noha megtörténhetett volna, hogy a szóban forgó ember (Nixon) nem lesz elnök, az nem történhetett volna meg, hogy ne lett volna Nixon (az persze megtörténhetett volna, hogy nem hívják Nixonnak).” „Nem szükségszerű igazság, bármi intuitív értelemben vesszük a szükségszerűséget, hogy Arisztotelész rendelkezik a szokás szerint neki tulajdonított tulajdonságokkal.” (Kripke 1980/2007, 26–27. o.)

6 Kripke 1980/2007, 72–74. o.

7 MMNS 2004, 4–6. o.

az, hogy „a nemteljességi tétel kiötlője”) másra igazak. A Jónás-példa pedig azt próbálja bizonyítani, hogy bár lehetséges, hogy a személyhez társított leírások egy része vagy egésze (például, amit a Biblia ír Jónásról) nem igaz senkire, a név akkor is referál.⁸

A kérdőívek többféle megfogalmazásban tartalmazták a példákat, elsőként Kripke szövegéhez hű változatban, ami így festett:

Tegyük fel, hogy John a főiskolán azt tanulta, hogy Gödel volt az, aki bebizonyított egy igen fontos matematikai tételt az aritmetika nemteljességéről. John igen jó matematikából, és pontosan meg tudja fogalmazni a nemteljességi tételt, amit Gödelhez mint a tétel felfedezőjéhez társít. De ez az egyetlen dolog, amit John Gödelről hallott. Most tegyük fel azt is, hogy nem Gödel volt a tétel megalkotója. Valójában egy Schmidt nevű ember volt az, akinek a holttestét rejtélyes körülmények között találták meg Bécsben sok évvel ezelőtt. Barátja, Gödel valahogyan megtalálta a kéziratot, és saját nevéen publikálta azt, s mindezek után az utókor neki tulajdonította a tételt. Ezért hát Gödelt úgy ismerik, mint az embert, aki megalkotta az aritmetika nemteljességi tételét. A legtöbb ember, Johnhoz hasonlóan gondolkodik, ha meghallja a „Gödel” nevet: az, hogy Gödel fedezte fel az aritmetika nemteljességét, az egyetlen dolog, amit valaha hallottak Gödelről.⁹

A kérdések pedig a következő formában voltak feltéve:

Amikor John a „Gödel” nevet használja, kiről beszél?

- a) Arról, aki valójában bebizonyította az aritmetika nemteljességét (*ez MMNS-nél a leíróelmélettel összhangban lévő intuíció*).
- b) Arról, aki megszerezte a kéziratot és publikálta (*ez a kripkei intuíció*).

A válaszok alapján MMNS azt a tanulságot vonta le, hogy a Gödel-példával kapcsolatban a nyugatiak hajlamosabbak voltak a kripkei intuíciókról tanúbizonyságot tenni, míg a keletiek kevésbé. A Jónás-példánál viszont kicsi volt az eltérés, Kripke javára.¹⁰ Az elsődleges következtetés tehát az volt, hogy Kripke elméletét nem támasztják alá egyértelműen a hétköznapi intuíciók, a másodlagos pedig az, hogy hibás a feltételezés, hogy a filozófusok intuíciói univerzálisak, vagy hogy meg tudják ítélni, mely intuíciók univerzálisak.¹¹

⁸ Kripke 1980/2007, 62–69. o.

⁹ MMNS 2004, 6–7. o.

¹⁰ A pontozásról: minden kripkei intuíció szerinti válasz 1 pontot ért, a leíróelmélettel összhangban lévő válasz pedig 0 pontot. Mivel a Jónás-típusú és a Gödel-típusú példák közül 2-2 volt – egy „eredeti”, kripkei megfogalmazás, és egy olyan, amely a vizsgált csoport ismereteihez volt igazítva – példatípusonként 0-2 pontot gyűjthettek össze a résztvevők. Az eredmények az alábbiak voltak (Gödel-példák / Jónás-példák): nyugatiak: 1,13 / 1,23; távol-keletiek: 0,63 / 1,32. (MMNS 2004, 7. o.)

¹¹ MMNS 2004, 9–10. o.

Sokan vitatták a kísérlet bizonyítóerejét és sok kritika érte a kísérletek módszertanát is. Vita volt arról is, hogy a kísérlet eredményei és a szerzők által levont tanulságok mennyire az eredeti kérdésre adtak vagy kerestek választ, és mennyiben jelentettek döntő csapást Kripke nézeteire.¹²

A továbbiakban arról lesz szó, hogy milyen intuíció-felfogás áll a háttérben, a beszélők intuícióit érdemes-e vizsgálni ilyen vagy hasonló formában, hogyan fogjuk fel ezeket az intuíciókat, és ezzel összefüggésben mi a filozófiai, nyelvfilozófiai jelentőségük.

3. *Voice of Competence*

A VoC-féle felfogást Michael Devitt fogalmazta meg a kísérlettel szembeni kritikája keretében. Itt fontos kijelenteni, hogy a vita sarkalatos pontja (s a vita „kisiklása” szempontjából sem elhanyagolható tény), hogy Devitt mindvégig ítéletekről beszél, amikor intuíciókat emleget, akár a saját intuíció-felfogásáról, akár a szemben álló felfogásról értekezik. Devitt alapján a VoC szerint a nyelvi intuícióink olyan közvetlen és nem reflektív ítéletek bizonyos nyelvi témákkal (pl. elfogadhatósággal, grammatikalitással, többértelműséggel, referenciával) kapcsolatban, melyek kizárólag a nyelvi kompetenciából származnak. Eszerint a kompetencia megléte elég ahhoz egy személynél, hogy az adott témával kapcsolatos intuícióit megérje vizsgálni – ez a gondolat adhatott alapot a kísérletekhez. Ellenfelei ugyan nem ismerték el, hogy a nekik tulajdonított nézeteket képviselik, de Devitt amellett érvelt, hogy bizonyos hipotéziseik, következtetései (ti. minden kompetens nyelvhasználó referenciális intuíciói „ugyanannyit érnek”, vizsgálандóak) csak úgy értelmezhetők, ha a VoC felfogást is hozzájuk kapcsoljuk, valamiféle burkolt, mélyen gyökerező előfeltételként.¹³

S hogy mi a VoC magyarázata? A nyelvi szabályok ott vannak az elmében (reprezentálódnak, vagy más módon „megtestesülnek”), és valamiféle nem tudatos következtetési folyamat köti össze ezeket a szabályokat az intuíciókkal. De vajon meggyőző-e mindez?

Az egyik probléma a VoC felfogással Devitt szerint az elménkben lévő szabályok és az intuíciók közti közvetlen kapcsolat megmagyarázhatatlansága. Ha valamilyen módon reprezentálódnak is az elménkben a szabályok, kérdéses, hogy ez hogyan történik, és hogyan származnak belőlük közvetlenül félig-meddig tudatossá váló ítéletek. Devitt szerint jelenlegi tudásunk alapján erre nincs bizonyíték, se meggyőző magyarázat. Még homályosabb a dolog, ha a szabályokat nem reprezentálódva képzeljük el az elmében, hanem más módon megtestesülve – erre Devitt nem is tér ki bővebben.¹⁴

12 Devitt 2011. Mártí 2009.

13 Devitt 2012, 16–18. o.

14 Devitt 2010. 836. o.

A következő probléma a VoC nézettel az a nyilvánvaló, mindennapokban is tapasztalható tény, hogy a „tudni, hogy hogyan” nem egyenlő a „tudni, hogy mi”-vel, másféle megfogalmazásban pedig: egy adott vonatkozásban meglévő (pl. nyelvi) kompetencia megléte nem azonos az adott témával (pl. nyelvvel) kapcsolatos olyan intuitív ítéletek meglétével, amelyek helytállóak.

A szembenállás érthetősége kedvéért Devitt érdemesnek tartja bevonni az évelésbe a tanulás problémáját, amikor azt fejtegeti, hogy a kompetencia fejlődése, illetve kialakulása nem jár együtt az intuíciók fejlődésével, kialakulásával. És hogy mi ennek a magyarázata a nyelv vonatkozásában? Az implicit tanulás és az explicit tanulás különbségében kell keresnünk a választ. Az anyanyelvünket elvileg implicit tanulás útján sajátítjuk el, például magyar gyermekként a tárgyias ragozás alkalmazását, vagy angol gyerekként azt, hogy az alany után (és nem előtt) jön az állítmány. A kompetencia így fejlődik ki olyan explicit tanulás nélkül, mint ami később például nyelvtan órákon zajlik. Ám az intuíciók – itt: a nyelvről alkotott intuitív ítéletek – fejlődéséhez, megbízhatóvá válásához ez nem elég. Az implicit tanulás során kialakuló reprezentációk nem látják el mindkét szerepet: a nyelvhasználat és a nyelvi intuíciók fejlesztését. Devitt Broadbent 1977-es kísérletét említi meg az előzőek meggyőzőbbé tétele érdekében, amely – bár nem a nyelvi kompetenciával és intuíciókkal kapcsolatos – párhuzamba állítható az előbbiekkal. A kísérlet résztvevőivel egy város közlekedésének irányítását gyakoroltatták a város modelljén. Kiderült, hogy a gyakorlás nagyban hozzájárult ahhoz, hogy jobb döntéseket hozzanak – kompetenciájuk fejlődött –, ám nem fejlődött az a képességük, hogy helyesen válaszoljanak kérdésekre a rendszeren belüli kapcsolódási pontokról, azaz nem lettek jobb intuitív ítéleteik. Egy bizonyos feladat megoldásában történő teljesítményjavulás tehát független a feladat teljesítéséről való verbális beszámoló javulásától.¹⁵ Felmerülhet a VoC nézettel szemben az az ellenvetés is, amely abból a megközelítésből fakad, hogy a nyelvi intuíciókat tulajdonképpen metanyelvi ítéletekként fogjuk fel. Mivel a metanyelvi ítéletek (nyíltan vagy burkoltan) nyelvészeti fogalmakat is tartalmaznak, nem származhatnak kizárólag a kompetenciából. Hiszen a nyelvi kompetencia nem foglal magában semmilyen nyelvészeti elméleti fogalmat, még a lehető legegyszerűbbet se, Devitt szerint még olyan lecsupaszított formában se, mint amit az „elfogadhatóság” kategóriája hordoz.¹⁶

4. Devitt „szerény elmélete” (MT)

Devitt javaslata szerint a nyelvi intuíciók azonnali, *gyakorlati tapasztalaton és elméleti háttéren egyaránt alapuló* ítéletek. Nem is szükséges elvlasztani egymástól az empirikus és elméleti alapokat, ugyanis Devitt szerint fontos kiemelni, hogy a puszta kompetenciát meghaladó nyelvi

¹⁵ Devitt 2006. 501. o.

¹⁶ Devitt 2010, 839–844. o.

tapasztalatoknak részei a különféle elméletek, elmélettörvények is, melyekre a nyelvhasználat, azaz a kommunikációs gyakorlat során szert teszünk (ki-ki a maga helyzete és lehetőségei szerint). Ezek persze nem szigorú értelemben vett kerek egész tudományos elméletek. Devitt szerint még a legközvetlenebbnek tűnő, megfigyelésen alapuló ítéletnek is van valamiféle (elméleti) háttere: hatnak ránk különféle hitek, elméletek, előfeltételezések, előítéletek, fogalmak stb. Például visszaemlékszünk iskolai nyelvtan-tanulmányainkra, vagy akár arra, ahogy szüleink, tanáraink esetleg szótárak definiáltak számunkra egy addig ismeretlen fogalmat

Az előzőekből azonban az következik, hogy mindenkinek más és más az elméleti háttere, akkor is, ha – tegyük fel – közel azonos szintű a nyelvi kompetenciája. Mindez függ képzettségétől is. Így tehát a háttér szerepét nem kell túlbecsülnünk, az elméletekkel átítatott intuitív ítéletek jelentőségét nem szabad felnagyítanunk, ha bizonyos nyelvi jelenségek működését szeretnénk vizsgálni.

A szerény elmélettel összefüggésben Devitt kiáll az *Expertise Defense* (ED) gondolata mellett, vagyis amellett, hogy a szakértők intuícói megbízhatóbbak az adott témával kapcsolatban, mivel a szakértők elméleti háttere gazdagabb. Azaz minél nagyobb a szakértelmé valakinek egy tárggyal kapcsolatban, annál megbízhatóbbak az intuícói. Ám annak ellenére, hogy Devitt elfogadja az ED-t, sosem mulasztja el hangoztatni, hogy a helyes elméletek fő bizonyítékai nem az intuícók, ezek összehangolásra szorulnak másféle bizonyítékokkal.¹⁷

Természetesen MMNS előállt ellenérvekkel. A leghangsúlyosabb az a kritikájuk, miszerint a tudósok sem értenek egyet rengeteg kérdésben, tehát az ő intuícói is jócskán különböznek, mindegyikük intuícója pedig nem lehet egyszerre helyes. Sőt, az elméletek tévútra is vezethetik az intuícókat, már ha azok valóban elmélet alapúak. Devittnek kész válasza van erre a kifogásra: a látszat ellenére a tudósok vélemény- és intuícókülönbsége teljes mértékben összhangban van az ED gondolatával.¹⁸

17 Devitt 2012, 22–25. o.

18 Érdekes adalék a témához, hogy Devitt beszámol egy, az ED-gondolat cáfolatát megcélzó kísérletről, amit MMNS készített a vita hevében, és annak sikertelenségéről. (Ld. Devitt, 2012. 23–24. o.) Röviden itt is érdemes lehet megemlíteni. A szerzők három „tudós-csoporttal” végeztették el a Gödel-kísérletet: (1) zsemantikával és nyelvfilozófiával foglalkozó nyelvészekkel, akik a referenciaelméletekkel kapcsolatban műveltebbek voltak, (2) más témában (pl. diskurzuelméletekben, nyelvtörténetben, szociolingvisztikában) jártas nyelvészekkel, (3) távolabbi tudományterületek képviselőivel. Az eredmények azt mutatták, hogy bár mindhárom csapat nagyrészt Kripkével összhangban válaszolt, az 1. csoport válaszai voltak a legkripkeánusabbak, aztán a 3., végül a 2. csoport következett. Machery szerint ebben az volt érdekes, hogy bár a 3. és 2. csoportban ugyanúgy a nyelv szakértői voltak, mégis az ő intuícói közt volt nagyobb különbség. Machery úgy vélte, ez az inkonzisztencia annak a jele, s hogy a szakértőség nem vonja maga után az intuícók megbízhatóságát. Devitt viszont mindezt úgy értékelte, hogy pont az ő elméletét támasztja alá: a csoportok a nyelv különböző aspektusaival kapcsolatban voltak szakértők, és a különböző elméleti háttér természetesen különböző intuícókat eredményezett. Ráadásul az eredmények akár alá is támaszthatják az ED-t: a kis eltérések ellenére a szakértők nagyrészt kripkei intuícókról tettek tanúbizonyságot, míg MMNS eredeti kísérletében, ahol nem szakértők vettek részt, nagyobb változatosság volt megfigyelhető. Tehát ha – tegyük fel – a kísérletek eredményei hitelesen mutatják be az intuícókat, és ha emellett – tegyük fel – valamilyen más módon azt is kimutatjuk, hogy a kripkei elmélet helytálló, akkor ebből arra következtethetünk, hogy a filozófusok intuícói megbízhatóbbak.

Természetes, hogy a különböző oktatásban részesült, különböző elméletekben elmélyült tudósoknak különbözőek az intuícói – ez nyilvánvalóan együtt járhat azzal, hogy valakit félre is vezethet egy-egy elmélet. Ilyen a megismerő, vizsgálódó ember élete minden területen, ezért hasznos, ha közösen vizsgálódnak, tapasztalataikat közösen vitatják meg, a kölcsönös kritikáknak megfelelően, és ideális esetben az elméleteiket összehangba hozzák, s ezzel fejlődnek az intuícóiuk a téma szempontjából. Végso soron az elméletek miatti előítéletek és véleménykülönbségek sem rendítik meg Devitt nézeteit, mert az ő ED-felfogása szorosan összefügg a MT-vel, amiből az következik, hogy hiába vannak megbízhatóbb intuícói a szakértőknek, szerepüket amúgy sem kell túlbecsülni. Mert intuitív ítéleteink tárgyát úgyis a tapasztalt valóság vizsgálata során ismerjük meg jobban, ez is ahhoz a nézőponthoz vezet, hogy a nyelvi intuícóiok vizsgálhatóságának ellenére a nyelvhasználatot kell elsősorban vizsgálni.

De a nyelvhasználatról miféle bizonyítékaink származhatnak, melyek közvetlenebbek és pontosabbak, mint az intuícóiok? Érdemes itt kiemelni a két legfontosabbat azok közül, amelyeket Devitt jobb vizsgálódási célpontnak tart az intuitív ítéleteknél. 1. *A korpusz.* Hasznos lehet „természetes” kommunikációs jelenségeket megfigyelni, szakértői beavatkozás nélkül, ha válaszokat keresünk bizonyos konkrét kérdésekre. Például: „Vajon az emberek mondanak olyat, hogy ...?”; „Vajon az emberek hogyan válaszolnak a ... kérdésre adott helyzetben?”; „Milyen körülmények között mondanak olyat, hogy ...?”

2. *Kísérletek.* Itt természetesen nem a résztvevők véleményének kikérdezéséről van szó, mint a MMNS-féle kísérletnél. Devitt szerint hasznosak a kísérletek, ha azokkal nem intuitív ítéleteket, hanem nyelvészek beavatkozásával konstruált kommunikációs jelenségeket figyelünk meg. A kísérletnek lehetőleg hétköznapi kommunikációs helyzetet kell modellálnia, amiben metanyelvi ítéletek nem fogalmazódnak meg.¹⁹ Devitt vázolta egy ötletét, hogy Kripke elméletét hogyan lehetne efféle kísérlettel vizsgálni, ám nem vette túlságosan komolyan, célja nem az volt, hogy valóban letesztelje a kripkei nézeteket.²⁰

Ám miért ne mondhatnánk, hogy tulajdonképpen így is intuícóiokat vizsgálunk, csak nem aktivált és tudatos intuícóiokat? Devitt céljai szempontjából érthető, hogy miért szűkítette le az intuícóiok körét ítéletekre. Hiszen célja az volt, hogy megmutassa, a kísérlet nem éri el a célját, és hogy ezt bebizonyítsa, arra kellett rámutatnia, hogy (1) a kísérlet intuitív ítéletekre támaszkodik, és (2) az intuitív ítéletek nem alkalmasak arra, hogy bizonyítékul szolgáljanak egy nyelvfilozófiai elmélethez.

De arra nincs okunk, hogy az intuícóiok egy olyan felfogását is feltételezzük, amelyben az intuícói nem minősül ítéletnek, és érdemes lehet kísérlettel vizsgálni. Hiszen ezen a szinten olyan szabályszerűségekről van szó (például azzal kapcsolatban, hogy az emberek mikor, hogyan, mivel, kire referálnak), amelyek többé-kevésbé függetlenek

19 Devitt 2012, 29–30. o.

20 Devitt 2011, 427–450. o.

az elméleti jártasságtól, képzettségtől, inkább valami alapvető emberi kommunikációs vagy gondolkodásbeli sajátosságához köthető.

Ezzel vissza is kanyarodhatunk a kiinduló problémához, a Kripke által emlegetett intuícókhöz. Ha ezeket vetjük össze a Devitt által meghatározott intuitív ítéletekkel, tetten érhetjük, miért nem beszélnek egy nyelvet Kripke és az experimentális filozófusok.

5. Vissza a kiindulóponthoz

A beszélői intuícók jelentőségével kapcsolatos vita véleményem szerint részben az intuícó fogalmának tisztázatlansága miatt alakulhatott ki, és itt nem az intuitív ítéletek eredetével kapcsolatos ellentétről van szó (ami az előbbi vita sarkalatos pontja, s elég egyértelműen ki is lett fejtve), hanem egy alapvetőbb dologról.

Hangsúlyoztam, hogy Devitt intuícóként csakis az intuitív ítéleteket emlegeti. Így egy sor olyan dolgot kizár az intuícók köréből, amit mi annak gondolunk, csak nem ítéletként, hanem viselkedésként, megismerési módként, vagy valamiféle „működésként” jelenik meg, akár a nyelvhasználatban is. Olyan ez, mint valamiféle ösztönös szabálykövetés: intuitív módon bánunk például az ismeretlen személynevekkel. Ha angolok vagyunk, az első tagot keresztnevként, a másodikat vezetéknevként kezeljük a kommunikáció során. (Egészen addig, míg ki nem derül, hogy mondjuk magyarul hangzott el a személynév bemutatkozásakor.) MMNS abbéli véleményének, miszerint igenis fontos vizsgálni a beszélők nyelvi intuícóit, lehet az is az egyik oka, hogy összemosták az intuícók többféle felfogását.

Intuíciónak ugyanis nemcsak azokat az intuitív ítéleteket nevezhetjük, melyekben már tudatossá válik a végeredmény, hiszen ítélet formában testesül meg. A MMNS–Devitt-vita ezen értelmezés mentén mozog. Hanem léteznek elsődlegesebb, nem tudatossá váló, nem megfogalmazott intuícók is, amiket tetten érhetünk bizonyos aktusokban, cselekvésekben, mint például a referencia-társításban a kommunikáció során, anélkül, hogy anyanyelvi beszélők artikulálni tudnák őket. Hétköznapi szóhasználatunkban is gyakran inkább ezt értjük intuíción. Például ilyesfajta intuícókkal magyarázhatjuk, ha egy angol személy egy számára ismeretlen két hangsorból álló név (például Abishek Baccsan)²¹ viselődjét automatikusan az első szóval, vélt keresztnevével (Abishek) illeti.

Ezek, bár van közük egymáshoz, mégis különböző dolgok – az elsődleges értelemben vett, kevésbé tudatos intuícó produkál bizonyos tényeket, melyek hozzájárulhatnak bizonyos másodlagos intuícók (intuitív ítéletek) megfogalmazásához, kialakulásához, de az utóbbiaknak nem (csak) az előbbiek a forrásai, hanem a már emlegetett tudatosabb elmélettörédekek. A különböző nyelvhasználati lépések olyan intuícókról adnak számot,

21 Abishek Baccsan indiai színész.

amelyeket érdekes lehet vizsgálni a használat során (ezek vizsgálata tulajdonképpen a nyelvhasználat vizsgálatával párhuzamos). A probléma az, hogy a másodlagos intuíciók nincsenek kizárólagos és közvetlen kapcsolatban az elsődlegesekkel. Például egyáltalán nem meglepő, ha valaki elsődleges intuíciói szerint a kripkiei elmélet szerint referál beszéd közben (például amikor mondjuk a Gödel szót használja), de másodlagos intuíciói szerint a szavak referenciáját a hozzájuk kapcsolható leírások határozzák meg (például a fenti Gödel-gondolat kísérletet hallva kijelenti, hogy „a Gödel név mindenképpen a nemteljességi tétel kiötlőjére utal”). Éppen azért, amit Devitt írt az intuitív ítéletekkel kapcsolatban: ezek az ítéletek már nem feltétlenül a valós, intuitív nyelvhasználati jelenségekről, sajátosságokról szólnak, hanem hozzájuk adódnak különféle elméletteredékek.

Kripkénél inkább úgy értelmezhetjük az intuíciókat, ahogyan az elsődlegeseket körülírtam. Kripke azon állítása, hogy „intuíciónk szerint a tulajdonneveink merevek”,²² egyáltalán nem azt jelenti, hogy bárki is közülünk arra a reflektált és többé-kevésbé átgondolt véleményre jutna egyes hétköznapi helyzetekben, hogy „szerintem a tulajdonnevek merev jelölők, hiszen minden tényellentétes helyzetben ugyanarra utalnak” vagy „szerintem az Arisztotelész névvel egy oksági történeti lánc szerint referálunk”. Érdemes figyelembe venni, hogyan fogalmaz Kripke, miközben kifejti nézeteit, és miféle megjegyzéseket tesz az emberi kommunikációval kapcsolatban. Ahogy sorra veszi a leíróelmélet különböző értelmezéseit és ahogyan ellenvetéseit megfogalmazza, kritikái általában tartalmaznak arra vonatkozó megjegyzéseket, miszerint a beszélőknek nem kell semmiféle elmélettel rendelkezniük a használt nevekkel kapcsolatban. Sőt, Kripke a fejtegetései során többször kitér arra, hogy természetes, ha elsőre nem győzött meg mindenkit,²³ tehát ha azt mondja, intuíciónk szerint a nevek merev jelölők, ez nem arra utal, hogy reális lenne azt feltételezni, hogy intuitív ítéleteink támasztják alá a mondottakat. Inkább a megnyilatkozásaink mint tények, cselekvések, melyek ellentmondhatnak hétköznapi ítéleteinknek.²⁴ A beszélői referálás Kripkénél „működik” és „történik”: „A cél, hogy jobb képet kapjunk arról, hogy mi is történik valójában.”²⁵ Tehát a nekünk tulajdonított intuíciókat inkább ezen nyelvhasználati, kommunikációs működések alapján absztrahálta, dekonstruálta.

6. Összegzés

Írásomat a következő négy kérdés mentén összegezném: az első kettő általánosságban azzal kapcsolatos, hogy van-e értelme a kísérletezésnek Kripke állításai kapcsán, a

22 Lásd a kripkiei idézeteket az 5. lábjegyzetben.

23 Kripke 1980/2007, 87. o.

24 „[D]e hát így beszélünk.” „De szerintem nem ezt tesszük. Egyszerűen nem ezt tesszük.” Kripke 1980/2007, 62–63. o.

25 Kripke 1980/2007, 72. o.

második kettő pedig arról szól, az MMNS-kísérlet elárul-e nekünk bármit Kripke nézeteinek helytállóságáról.

- 1a Lehetséges-e Kripke állításait kísérleti úton vizsgálni?
- 1b Lehetséges-e a Kripke állításait a mellettük szóló általános intuíciókat feltérképezve, kísérleti úton vizsgálni?
- 2a Az MMNS-kísérlet alkalmas-e arra, hogy cáfolja Kripke állításait?
- 2b Az MMNS-kísérlet alkalmas-e arra, hogy cáfolja Kripke állításait az ellene szóló intuíciók kísérleti úton való tetten érésével?

Devitt az első kérdésre igennel, míg a többire nemmel válaszol. Az elsődleges cél az volt, hogy a 2a kérdésre adjon választ. Több cikkben mutatta meg, hogy a kísérlet egyáltalán nem mért döntő csapást Kripke nézeteire. Ahhoz, hogy bizonyítsa állítását, természetesen fel kellett tennie a 2b kérdést is, ám hangsúlyoznunk kell, hogy a 2a kérdésre adott választát nem kizárólag a 2b-re adott válaszára építette.²⁶ Az viszont, hogy Devitt intuíción intuitív ítéleteket ért, rányomja a bélyegét az összes kérdésre adott válaszára. Meggyőzően érvelt amellet, hogy nem a beszélők intuíción múlik egy (nyelvfilozófiai) elmélet sikere. Ezáltal egy csapásra nemleges választ tud adni a 2a, a 2b és a sokkal általánosabb 1b kérdésre is. Hogy mi a válasza az 1a kérdésre, az nem kapott hangsúlyos szerepet a kapcsolódó tanulmányokban, de a válasz igen, amennyiben nem intuitív ítéletek, hanem hétköznapi kommunikációs jelenségek vizsgálatáról van szó.

Devitt a maga nézőpontjából nagyszerűen lekerekítette a vitát cikkeiben, ám fontos, hogy külső szemlélőként tágabb kontextusában lássuk azt. Először is, általánosságban érdekes az a jelenség, ami rögtön szembeötlik, ha tanulmányozzuk Devitt érvelét: a vita rekonstruált mivoltát. Nem elhanyagolható ugyanis, hogy Devitt ellenfeleinek olyan nézeteket is tulajdonított, melyektől azok részben elhatárolódtak. Bármilyen logikusnak is tűnt Devitt érvelése a rejtett és el nem ismert előfeltételekről, ez egy elméleti vitában problémás lehet. Másodszor pedig – és ez sokkal fontosabb –, jól látható, hogy a vita résztvevői igen hamar elfeledkeztek a „harmadik fél”, azaz Kripke vitát kiobbantó nézeteiről, és arról, hogy érdemes lenne azokhoz visszanyúlni, ha azt szeretnék, hogy a vita összes szereplőjének szavain ugyanazt lehessen érteni.

MMNS már a kezdetekkor, a kísérletezés igényének felmerülése során rosszul értelmezte, mit is ért Kripke azon, hogy intuíciónk az ő nézetei mellett szólnak. Nem vették észre, vagy talán nem akarták észrevenni, hogy Kripke nem azt állítja, hogy – amennyiben

26 Lásd Tihanyi 2013.

megkérdéznénk őket – a beszélők intuitív tételeket fogalmaznának meg referenciaelmélete, illetve a merev jelölés és az oksági–történeti lánc mellett. Hanem egyszerűen azt, hogy az emberek így és így referálnak, így és így használják a szavakat, mindemellett intuitív módon és ösztönösen teszik ezt. MMNS-nek, ha már mindenképpen kísérleti úton szerették volna tesztelni a referenciaelméletek érvényességét, ennek figyelembe vételével kellett volna kidolgozniuk valamiféle kísérletet. Devitt pedig – bár igen meggyőzően kritizálta a kísérlet koncepcióját a mögöttes feltételezhető intuíciónál fogás tükrében –, bírálatában ragaszkodott a kritizált kísérlet intuíciónál fogásához, és nem nyúlt vissza Kripkéhez, hogy rámutasson: Kripke teljesen mást értett intuíción, mint a vita résztvevői. Pedig lehetséges, hogy érdemes lenne kidolgozni az intuíciók egy közvetlenebb, elsődlegesebb felfogását is, ahogy azt korábban felvettem, amely összhangban lehet a kripkei fogalmazásmóddal. A konkrét megnyilatkozások elemzésén túl ugyanis lehet értelme e megnyilatkozások mögött olyan intuíciónak feltételezni, melyek összefoglalják azokat a fontos, nem tudatos nyelvhasználati jellemzőket, melyek az adott megnyilatkozásokat megmagyarázzák, ám távol vannak mindenféle meta-nyelvi ítélettől és nyelvészeti megfontolástól.

Bibliográfia

- Devitt, Michael 2011, „Experimental Semantics.” *Philosophy and Phenomenological Research* 82/2, 418–435. o.
- Devitt, Michael 2010, „Linguistic Intuitions Revisited.” *British Journal for the Philosophy of Science* 61/4, 833–865. o.
- Devitt, Michael 2006, „Intuitions in Linguistics.” *British Journal for the Philosophy of Science* 57, 481–513. o.
- Devitt, Michael 2012, „Wither Experimental Semantics?” *Theoria* 73, 5–36. o.
- Kripke, Saul 1980/2007, *Megnevezés és szükségszerűség*. (Ford. Bárány Tibor.) Akadémiai, Budapest.
- Machery, Edouard – Mallon, Ron – Nichols, Shaun – Stich, Stephen P. 2004, „Semantics, Cross-Cultural Style.” *Cognition* 92/3, 1–12. o.
- Martí, Genoveva 2009, „Against semantic multi-culturalism.” *Analysis* 69/1, 42–48. o.
- Tihanyi Katalin 2013, „Tesztelni Kripkét: A kísérleti szemantika lehetőségei.” In Zvolenszky Zsófia et al. (szerk.), *Nehogy érvgyűlölők legyünk*. L'Harmattan, Budapest, 273–285. o.
- Zvolenszky Zsófia 2007, „Megnevezés és szükségszerűség – Négy évtized távlatában.” In Saul Kripke, *Megnevezés és szükségszerűség*. (Ford. Bárány Tibor.) Akadémiai Kiadó, Budapest, 151–221. o.

Forgács Gábor

Az érvelések retorikai és dialektikai dimenziói a pragma-dialektikában*

Bevezetés

A pragma-dialektikai elmélet az 1970-es évek elejétől kezdve alakult ki az Amsterdami Egyetemen, elsősorban Karl Popper kritikai racionalizmusát alapul véve. Célja, hogy a kritikai ésszerűség és az argumentáció egy olyan elméletét dolgozza ki, amely ésszerű kombinációját adja egyrészt a grice-i és searle-i pragmatikának, illetve a kritikai párbeszéd megglátásának, a filozófiai dialektikának.¹

A pragma-dialektika az argumentációt mint verbális, szociális és racionális *cselekvést* definiálja, melynek célja az ésszerű (*reasonable*) kritikus meggyőzése egy álláspont elfogadhatóságáról azáltal, hogy az álláspontot kifejező proposíció igazolásra vagy cáfolására irányuló proposíciók konstellációját mutatja be.²

Fontos megjegyezni, hogy a pragma-dialektikai keretelmélet a racionalitásra nem absztrakt módon tekint. Az elmélet megkülönbözteti egymástól a racionális (*rational*) és az ésszerű (*reasonable*) fogalmát. Ez utóbbi, a racionalitás univerzálisan elfogadható kritériumaival szemben az interszubjektív érvényességet tekinti elsődlegesnek. Ez az érvényességi kritérium meghatározott időben, emberek egy adott csoportjára vonatkozik, ebből következően az emberi ítéletek által meghatározott.³ A pragma-dialektika kritikai ésszerűség fogalma szerint tehát az tekinthető ésszerűnek, amit a kritikai párbeszéd résztvevői az adott párbeszéd lefolyása során annak fogadnak el, és igaznak az, amit a közösségre meghatározott ésszerűségi kritériumok alapján annak fogadnak el. Az elmélet által létrehozott kritikai párbeszéd modellje egyrészt meghatározza annak metodológiáját, hogy a kritikai párbeszéd résztvevői hogyan tudják feloldani a kettőjük közt felmerülő véleménykülönbséget. Meghatározza továbbá annak metodológiáját, hogy a diskurzus résztvevői hogyan tudják létrehozni annak szabályait, hogy mit tekintenek egy álláspont megfelelő védelmének vagy cáfolatának.

* Szeretném megköszönni Forrai Gábornak, Tanács Jánosnak, Zemplén Gábornak és Zvolenszky Zsófiának, hogy hasznos tanácsaikkal és ötleteikkel hozzájárultak a tanulmányt megelőző kutatáshoz, továbbá szeretném megköszönni az OTKA K 109456 számú pályázatnak az anyagi támogatást.

1 van Eemeren – Houtlosser 2000, 293. o.

2 van Eemeren – Grootendorst 2004, 1. o.

3 van Eemeren – Grootendorst 2004, 17. o.

A pragma-dialektika a véleménykülönbségek feloldásának folyamatában négy szakaszt különít el. Ezek a konfrontációs, nyitó, argumentációs, illetve záró szakaszok.

A konfrontációs szakaszban meghatározzák a véleménykülönbséget, illetve a párbeszéd egyes szerepeit. Véleménykülönbség akkor jelenik meg, ha egy álláspont kritikai ellenvetésekbe ütközik. Megkülönböztetik egymástól a nem-kevert és a kevert véleménykülönbségeket. Az előbbi olyan eset, amikor a kritikai párbeszédben az egyik fél csak az álláspontot védő, protagonista szerepét veszi fel, míg a másik fél pusztán csak az állásponttal szembeni kritikai kérdéseket és támadást indító antagonista szerepét vállalja magára. A véleménykülönbség megjelenéséhez, illetve a kritikai párbeszéd megindításához szükséges, hogy valamilyen vélt vagy tényleges konfrontáció legyen a kritikai párbeszéd résztvevői közt egy álláspontot illetően.⁴

A nyitó szakaszban a résztvevő felek megpróbálják felmérni, hogy milyen mértékű közös alappal rendelkeznek egy kritikai párbeszéd lefolytatásához. A résztvevők meghatározzák a párbeszéd materiális és procedurális kiindulópontjait. Procedurális kiindulópontokként a kritikai párbeszéd lefolytatásához szükséges aspektusokat határozzák meg, például a bizonyítás kényszerének felosztását. A materiális kiindulópontok pedig a párbeszéd premisszáit határozzák meg, amelyek alapul szolgálnak az argumentációs szakaszban végbemenő érvelési folyamatoknak.⁵ Ez utóbbi kiemelt fontosságot kap a dolgozat második felében.

Az argumentációs szakaszban megy végbe a tényleges érvelés, ekkor ütköztetik az érveket és a kritikai reakciókat. A protagonisták érveket hoznak álláspontjuk védelmében, melyek célja, hogy felülkerekedjenek az antagonista által felhozott kritikai kérdéseken, ellenvetéseken. Az antagonisták továbbá megvizsgálják, hogy a protagonista által előadott érvelés elfogadhatónak tekinthető-e a kritikai ésszerűség előzetesen elfogadott szabályai szerint.⁶

Végül a záró szakaszban meghatározzák a párbeszéd eredményét: sikerült-e a véleménykülönbség feloldása vagy sem. A véleménykülönbség akkor tekinthető feloldottnak, ha annak minden egyes elemét sikerült megvédeni az antagonista által hozott kritikai kérdésekkel és ellenvetésekkel szemben, vagy ha a kritikai ellenvetések kellően erősnek bizonyultak ahhoz, hogy a protagonista visszavonja álláspontját.⁷ A számomra érdekes probléma ott merül fel, amikor a dialektikai modellbe bizonyos retorikai elemeket igyekeznek elhelyezni.

4 van Eemeren – Grootendorst 2004, 59. o.

5 van Eemeren 2010, 44. o.

6 van Eemeren – Grootendorst 2004, 60–61. o.

7 van Eemeren – Grootendorst 2004, 61. o.

A dialektikai ésszerűség és a retorikai hatékonyság konfliktusai

Van Eemeren az argumentáció két lehetséges megközelítését különíti el egymástól. Az első az *episztemo-retorikai*, melynek elsődleges célja, hogy olyan érveket hozzon létre, amelyek az előterjesztett álláspont elfogadásáról igyekeznek meggyőzni a közönséget. A második a *pragma-dialektikai*, amelynek célja a véleménykülönbség olyan feloldása, amely a kritikai párbeszéd résztvevői számára elfogadható.⁸ Abban az esetben, amikor bizonyos retorikai elemeket próbálunk beilleszteni a pragma-dialektikai elméletbe, ez a két megközelítés összeütközésbe kerül. Az egyén érdeke, hogy saját álláspontját a lehető leghatékonyabban képviselje a párbeszéd folyamán, összeütközik a vélemény feloldásának közösségi érdekével. Ezt a konfliktust oldja fel az elmélet a stratégiai manőverezés bevezetésével.⁹

A stratégiai manőverezés arra a folyamatos erőfeszítésre utal, amelyet minden egyes argumentatív lépés során tesznek a kritikai párbeszédben résztvevő felek azért, hogy megtartsák az egyensúlyt a kritikai ésszerűség és a retorikai hatékonyság közt.¹⁰ A retorikai és dialektikai dimenziók ütközését a pragma-dialektika úgy kezeli, hogy a dialektikai célokat elsődlegesnek tekinti a retorikai célokkal szemben. Ha a retorikai célok meghaladják a dialektikai célokat, a pragma-dialektika szerint a kritikai párbeszéd kisiklott.

A vita egyes szakaszainak dialektikai, illetve retorikai dimenzióit a következő táblázat foglalja össze.¹¹

	Dialektikai cél	Retorikai cél
Konfrontációs szakasz	Az egyes vitatott témák és az egyes pozíciók tisztázása	A véleménykülönbség olyan definiálása, amely optimális az adott fél számára.
Nyitó szakasz	A procedurális és materiális kiindulási pontok tisztázása	A procedurális és a materiális kiindulási pontok olyan létrehozása, amely az adott fél számára optimális
Argumentációs szakasz	A protagonista és antagonista érvenetének tisztázása az álláspont védelmében, illetve cáfolatára	Olyan érvenet létrehozása, amely optimális védelmet, illetve optimális támaszt biztosít egy érvenettel szemben
Záró szakasz	A kritikai folyamat kimenetelére vonatkozó eredmények tisztázása	A kritikai folyamat kimenetelére vonatkozó eredmények olyan módú létrehozása, hogy az optimális legyen az adott fél számára

A fenti táblázatból látható, hogy a nyitó szakaszban a dialektikai és a retorikai célok ütközése problémát jelenthet a pragma-dialektikai elmélet számára. Egyrészt a kritikai

8 van Eemeren – Grootendorst 2004, 15–16. o.

9 Lásd van Eemeren 2010.

10 van Eemeren 2010, 40. o.

11 van Eemeren 2010, 45. o.

párbeszéd résztvevői ebben a szakaszban meghatározzák a párbeszéd közösen elfogadott kiindulópontjait. Ugyanakkor a retorikai dimenzió engedélyezi, hogy mindezt úgy tegyék meg, hogy mind az álláspontot védő, mind pedig az álláspontot támadó résztvevők számára a kiindulópontok az egyes párbeszédben résztvevő szereplők számára optimálisak legyenek, és később az argumentációs szakaszban optimális érvmenet bemutatását tegyék lehetővé. Felmerül a kérdés: vajon miért fogadna el bármelyik partner olyan materiális vagy procedurális kiindulópontokat, amelyek nem a lehető legoptimálisabban szolgálják egyéni céljaikat, saját álláspontjuk védelmét vagy a kritikai kérdések fel-tételét? Vajon rendelkezik-e a pragma-dialektikai keretelmélet egy olyan rendszerrel, amely azt szabályozza, hogy mik tekinthetők elfogadható kiindulópontoknak, vagy ezek meghatározását és elfogadását pusztán a párbeszéd résztvevőire bizza? Dolgozatom hátralévő részében annak bemutatására teszek kísérletet, hogy a közönség, illetve az ésszerű bíró meggyőzésére és az álláspont győzelemre vitelére irányuló szándék nem egyeztethető össze a véleménykülönbség olyan feloldásával, amely megfelel a kritikai ésszerűség normáinak. Ennek bemutatására Terri Schiavo esetét használom fel. Ehhez viszont még be kell vezetnem két felmerülő problémát.

Krabbe befejezési problémája

Krabbe befejezési problémája¹² azzal kapcsolatban merül fel, hogy a kritikai párbeszéd résztvevői nem képesek befejezni a nyitó szakaszt. A párbeszéd résztvevőinek itt elsődleges célja a felmerülő álláspontok kiindulópontjának meghatározása. Abban az esetben, ha az álláspontok kiindulópontjával kapcsolatban kritikai kérdések vagy ellenvetések merülnek fel, a párbeszéd résztvevői egy új, alárendelt kritikai párbeszédet hoznak fel, amelyben a kezdeti kritikai párbeszéd nyitó szakaszában meghatározott fogalmakkal kapcsolatos kérdéseket és ellenvetéseket tisztázzák. Az a veszély merül fel ebben az esetben, hogy nem lehetséges elkerülni a végtelen regresszust, tehát a nyitó szakaszokban folyamatosan újabb és újabb nyitó szakaszok merülnek fel a felmerülő kritikai kérdések tisztázására.¹³ Krabbe ellenvetése arra irányul, hogy még abban az esetben is, ha a párbeszéd résztvevőinek sikerül valamilyen előzetes megegyezésre jutniuk az argumentációs szakasz megkezdéséhez elégséges kiindulópontok halmazáról, a később felmerülő, ám előre nem látott problémák tisztázása érdekében szükséges lesz visszalépniük a nyitó szakaszba. Ha a felmerült problémát megoldják, továbbléphetnek az argumentációs szakaszba, ugyanakkor bármilyen további felmerülő fogalmi probléma esetében ismét vissza kell lépniük az argumentációs szakaszból a nyitó sza-

¹² Lásd Krabbe 2007.

¹³ Krabbe 2007, 238. o.

kaszba. Ennek ellenére be kell látni, hogy bármely kiindulópontra vonatkozó ellenvetés esetében az argumentációs szakaszból a nyitó szakaszba való visszalépés történik, és ebből következően a pragma-dialektika nem zárja ki a körben forgást a nyitó és argumentációs szakaszok közt. Ebből az ellenvetésből következően felmerül továbbá az a probléma is, hogy a lényegi argumentáció valójában nem is az argumentációs, hanem a nyitó szakaszban történik. Ekkor fogadják el ugyanis azokat a premisszákat és következtetési szabályokat, amelyeket majd az argumentációs szakaszban alkalmaznak a párbeszéd résztvevői. Ugyanakkor ezek már előrevetítik azt, hogy mi tekinthető érvényes, illetve érvénytelen argumentatív lépésnek (például helyes érvelési sémának). Így lényegében az argumentációs szakasz kiüresedik és a tényleges argumentáció abban a folyamatban jelenik meg, amikor a párbeszédben résztvevő felek kiválasztják a közösen elfogadott kiindulási pontokat.¹⁴

A mély egyet nem értés problémája

Hasonló problémát boncol a mély egyet nem értés koncepciója is, melyet Fogelin vetett fel először az informális logikában.¹⁵ A probléma lényege, hogy a vita folyamán lehetséges egy olyan dialektikai patthelyzet, amelyben a nézet-ütközések racionális feloldása lehetetlenné válik. Ekkor a vitapartnerek a meggyőzés nem-racionális eszközeihez folyamodnak: a vita közös, dialektikai céljait az egyéni álláspont győzelemre juttatásának egyéni, retorikai céljai veszik át. Ez még önmagában nem jelentene problémát a pragma-dialektikai elmélet számára, ugyanis a dialektikai célokat elsődlegesnek tekinti a retorikai célokhoz képest. Egy ilyen esetben a kritikai párbeszéd kisiklott, mivel nem teljesültek bizonyos alapvető keretfeltételek a véleménykülönbség racionális feloldásához. Ugyanakkor fontos azt is belátni, hogy ez a probléma meglehetősen hasonló Krabbe befejezési problémájához, hiszen lényegében itt is egy olyan problémával állunk szemben, amelyben a vitahelyzetben megjelenő nézetkülönbség nem oldható fel dialektikai eszközökkel. A különbség pusztán annyi, hogy amíg Krabbe felvetése a pragma-dialektikai elmélet belső problémáit igyekszik megmutatni, addig a mély egyet nem értés a véleménykülönbségek párbeszéd vagy vita általi rendezésére általánosságban vonatkozik. Míg az első probléma esetén végtelen regresszussal vagy körforgással állunk szemben, és a kritikai párbeszéd mintegy üresjáratban pörög tovább, addig Fogelin és a mély egyet nem értés esetében a racionális vita patthelyzetbe kerül és ennek helyét a nem-racionális meggyőzési stratégiák veszik át.

¹⁴ Krabbe 2007, 238–239. o.

¹⁵ Lásd Fogelin 1985.

Közvetítés: keretezés mint prezentációs eszköz

A keretezés fogalmát úgy fogom használni, mint egy prezentációs eszközt, amelyet bármelyik fél arra használ, hogy az ésszerű döntőbíró véleményét a kritikai párbeszéd tárgyára vonatkozóan a saját érdekében befolyásolja. Ez egy meglehetősen általános felfogása a keretezésnek, és számos esetet magában foglalhat a gazdasági várható hasznosság számításoktól kezdve egészen addig, hogy egyes eseményeket a kritikai párbeszédben résztvevő felek különbözőképpen címkéznek.

McKenzie és Nelson azt javasolja, hogy különbséget kell tenni a logikailag és az információ tekintetében egyenlő keretek közt.¹⁶ Lehetséges, hogy a kritikai párbeszéd valamelyik résztvevője olyan módon keretez egy már megtett argumentatív lépést, hogy az logikailag megfelelő a korábbi lépésnek, ugyanakkor az információtartalma a párbeszédben vitatott ügy új aspektusait tárhatja fel. Hasonlóképpen, információtartalmukban megegyező, de logikailag különböző keretek befolyásolhatják a későbbi döntéseket. A cikk írói azt javasolják, hogy a párbeszédben résztvevő partnerek által választott keretezések további adatokat biztosítsanak a beszélő kommunikatív szándékáról.¹⁷

O'Keefe a pozitívan és negatívan keretezett érvek sajátosságait vizsgálja. A nyereség-veszteség keretezések az együttműködés előnyeit, illetve a deviancia hátrányát mutatja ki. Ezek a keretezések problémásak, mivel annak ellenére, hogy információ tekintetében hajlamosak vagyunk ekvivalensnek tekinteni őket, ugyanakkor logikailag nem azok. A kondicionális mondat „ha beveszed a gyógyszert, meggyógyulsz” logikailag nem ekvivalens a „ha nem veszed be a gyógyszert, nem gyógyulsz meg” mondattal.¹⁸

O'Keefe másik példájában siker–kudarckeretezések szerepelnek. Ezek logikailag ekvivalensek egymással, ugyanakkor a hozott döntést befolyásolja, hogy a választást annak lehetőségeként keretezték, hogy kockázatvállalással a kudarc elkerülhető vagy előnyt eredményez. A kísérlet résztvevői nagyobb valószínűséggel vállalták a kockázatot, ha a választási lehetőség kudarckerülő módon volt megfogalmazva, semmint akkor, amikor lehetőségként.¹⁹

Látható tehát, hogy lehetséges egy, már a nyitó szakaszban elfogadott materiális kiindulópontot, egy vagy több premisszát úgy keretezni, amit logikailag ekvivalensnek tekinthetünk a már korábban elfogadottakkal. Ugyanakkor az eltérő keretek alkalmazása befolyásolhatja az ésszerű döntőbíró vita lezárásával kapcsolatban. Ebből következően a párbeszéd résztvevőinek a nyitó szakaszban nem pusztán a procedurális és materiális kiindulópontok kiválasztásának metodikáját kell közösen elfogadniuk, hanem azt is, hogy milyen keretezési szabályokat tartanak alkalmazhatónak és melyeket nem a párbeszéd folyamán.

16 Lásd McKenzie – Nelson 2003 .

17 McKenzie – Nelson 2003, 601. o.

18 O'Keefe, 2007, 155. o.

19 O'Keefe 2007, 153. o., lásd továbbá Kahneman – Tversky 1981.

A Schiavo-ügy elemzése

A következő szakaszban Terri Schiavo eutanáziájával kapcsolatos vitát igyekszem elemezni a pragma-dialektikai keretben, majd megpróbálom azt megmutatni, hogy a vitában megjelenő másodlagos véleménykülönbség az orvosi bizonyítékok aluldetermináltsága miatt miért nem oldható fel. A szakaszt azzal zárom, hogy kimutatom, milyen következménye van a döntésképtelenségnek a pragma-dialektikai elmélet retorikai és dialektikai dimenzióira nézve. Terri Schiavo 1990. február 25-én kómába esett házuk előszobájában, melynek feltehető oka a bulimiája volt. A családtagok közt hosszú vita folyt arról, hogy Territ életben kell-e tartani.²⁰ A két álláspont következtetéseit a következő táblázat foglalja össze:

Terri férje	Terri családja
P1: A passzív–vegetatív állapotban lévő embereket nem kell életben tartani.	P1: A minimálisan éber állapotban lévő embereket életben kell tartani.
P2: Terri passzív–vegetatív állapotban van.	P2: Terri minimálisan éber állapotban van.
K: Territ nem kell életben tartani.	K: Territ életben kell tartani.

Először azt igyekszem megmutatni, hogy a fenti, meglehetősen nagy társadalmi nyilvánosságot kapott vita igenis elemezhető a pragma-dialektikai keretben. A Schiavo-ügy esetében azt látjuk, hogy minden adott egy kritikai párbeszéd lebonyolítására. Egy kevert kritikai párbeszéddel találjuk szemben magunkat, ahol a két résztvevő egymással ellentétes álláspontokat képvisel, és mind a két fél egyszerre védi saját, illetve támadja az ellenfél álláspontját; a két párbeszédben résztvevő fél betölti mind a protagonista, mind pedig az antagonista szerepét; továbbá egyértelműen meghatározottak a lebonyolítás szabályai. Sőt a véleménykülönbség racionális feloldásának lehetősége is adott, ugyanis a felek egyértelműen úgy vesznek részt a párbeszédben, hogy Terri számára a lehető legmegfelelőbb döntést hozzák.

A fenti táblázatból látható, hogy a vitában megjelenő elsődleges véleménykülönbség az, hogy vajon Territ életben kell-e tartani vagy sem. Ugyanakkor a nyitó szakaszban evidenssé válik, hogy egy alárendelt véleménykülönbség is jelen van, méghozzá az, hogy hogyan is lehetne nevezni Terri elmeállapotát. Terri férje azzal érvelt, hogy felesége passzív–vegetatív állapotban van, így nem kell életben tartani. Ugyanakkor Terri családja úgy gondolta, hogy a lányuk által végrehajtott mozgások nem pusztán motoros jellegűek, hanem a lányuk igenis egy minimálisan éber állapotban van és életben kell tartani. A véleménykülönbség oka az állapotának orvosi meghatározásának hiányosságaiiban keresendő, ugyanis az orvostudományban nincs egyértelmű módszer annak eldöntésére, hogy egy agysérült ember minimálisan éber vagy passzív–vegetatív állapotban van. Adams ebből arra következtet, hogy Schiavo

20 Grady 2005.

neurológiai állapotának meghatározása mély egyet nem értésnek tekinthető, és nem lehetséges a vita érvekkel alátámasztott racionális feloldása.²¹ Vajon milyen hozadékkal rendelkezik a fenti szituáció elemzése a pragma-dialektika számára?

Egyrészt látnunk kell, hogy a felvetett elméleti problémák szorosan kapcsolódnak a gyakorlati problémához, Terri Schiavo esetéhez. Ugyanakkor a helyzet episztemikus aluldetermináltsága azt eredményezi, hogy a párbeszéd résztvevői nem képesek egyet-értésre jutni azzal kapcsolatban, hogy milyen közös kiinduló premisszákat fogadjanak el a kritikai párbeszéd nyitó szakaszában. Amíg a férj a passzív–vegetatív állapotot tartja álláspontja bemutatásának optimális kiindulópontjának, addig a család a minimális éber állapot elfogadásával tudja a leghatékonyabban képviselni saját álláspontját. Mivel nem lehetséges a másodlagos véleménykülönbség feloldása a megfelelő orvosi bizonyítékok hiányában, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy dialektikai patthelyzetbe kerültünk és nem tudjuk racionálisan feloldani a véleménykülönbséget. Adams azzal bővíti az érvelést, hogy még abban az esetben sem biztos, hogy adottak a feltételek a véleménykülönbség racionális feloldásához, ha a jövőben lehetséges volna eldönteni a Terri állapotára vonatkozó kérdést.²² Felmerülhetnek további kérdések Terri állapotának meghatározásával kapcsolatban, amelyek Krabbe befejezési problémájához közelítenek. Még ha nem is feltétlen jutunk végtelen regresszushoz vagy körbenforgáshoz, egy olyan ponthoz érkezünk, melynek eldöntése episztemikusan nem kellően meghatározott és így a mély egyet nem értés dialektikai patthelyzetéhez vezet. Arra a következtetésre kell tehát jutni, hogy a materiális és procedurális kiindulási pontok meghatározása nem kellően szabályozott a pragma-dialektikai elméletben.

Konklúzió

Dolgozatomban azt kívántam röviden bemutatni, hogy milyen problémát okoz a pragma-dialektika elméletében a kritikai párbeszéd résztvevőinek retorikai és dialektikai céljainak ütközése. A résztvevők egyrészt törekszenek a véleménykülönbség olyan módú feloldására, hogy az megfeleljen a kritikai ésszerűség normáinak, ugyanakkor elkötelezettek saját álláspontjuk mellett, és azt a lehető leghatékonyabban próbálják bemutatni. Ezek után két felmerülő problémát vázoltam, melyekben közös, hogy mindegyik a véleménykülönbség dialektikai feloldásának lehetetlenségére irányul. Krabbe befejezési problémája konkrétan a pragma-dialektikai elmélet szakaszai közti logikai problémákat tárja fel, a mély egyet nem értés problémája pedig a vitákban megjelenő mélyebb nézetkülönbségek dialektikai feloldhatatlanságát mutatja ki. Ezt a felmerülő problémát igye-

21 Adams 2005, 71. o.

22 Adams 2005, 70. o.

keztem bemutatni egy gyakorlati eset elemzésével. A Terri Schiavo ügyében felmerülő retorikai és dialektikai célok ütközésével azt próbáltam bemutatni, hogy még egy olyan helyzetben is, amely megfelelhet a kritikai párbeszéd fogalmi elvárásainak lehetséges létrehozni egy racionálisan nem feloldható dialektikai patthelyzetet. Ezzel pedig amellet igyekeztem érveket felhozni, hogy a nyitó szakaszban a procedurális és materiális kiindulópontok kiválasztása kiemelt szerepet kap, és ezek megfelelő szabályzására új elemeket érdemes bevezetni a pragma-dialektika keretelméletébe.

Bibliográfia

- Adams, D. M. 2005, „Knowing when Disagreements are Deep.” *Informal Logic* 25/1, 65–77. o.
- Eemeren, F. H. van – Houtlosser, P. 2000, „Rhetorical Analysis Within a Pragma-Dialectical Framework.” *Argumentation* 14/3, 293–305. o.
- Eemeren, F. H. van – Grootendorst, R. 2004, *A Systematic Theory of Argumentation: The Pragma-dialectical approach*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Eemeren, F. H. van 2010, *Strategic Maneuvering in Argumentative Discourse – Extending the pragma-dialectical theory of argumentation*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia.
- Fogelin R. J. 1985, „The Logic of Deep Disagreements.” *Informal Logic* 7/1, 1–8. o.
- Grady, D. 2005, „The Hard Facts Behind A Heartbreaking Case.” [http://www.nytimes.com/2005/06/19/weekinreview/19word.html?pagewanted=all&_r=1&] (2013. 11. 29.)
- Krabbe, E. W. 2007, „On How to Get Beyond the Opening Stage.” *Argumentation* 21/3, 233–242. o.
- McKenzie, J. R. M. – Nelson, J. D. 2003, „What a speaker’s choice of frame reveals: Reference points, frame selection, and framing effects.” *Psychonomic Bulletin & Review* 10/3, 596–602. o.
- O’Keefe, D. J. 2007, „Potential Conflicts between Normatively-Responsible Advocacy and Successful Social Influence: Evidence from Persuasion Effects Research.” *Argumentation* 21/2, 151–163. o.
- Tversky, A. – Kahneman, D. 1981, „The Framing of Decisions and the Psychology of Choice.” *Science* 211, 453–458. o.

**KONTINENTÁLIS FILOZÓFIA
SZEKCIÓ**

Tóth Gábor

A Heidegger–Cassirer vita fő kérdései, különös tekintettel a szabadságproblémára

1. Bevezetés

Jelen tanulmány tárgyát a Martin Heidegger és Ernst Cassirer között a *Kant és a metafizika problémája* című mű megjelenését követően, egészen pontosan az 1929-ben Davosban lezajlott korszakalkotó filozófiai vitában felvetődő és hangsúlyozott kérdések értelmére, illetve fogalmi jelentőségére irányuló analízisek alkotják, különös tekintettel a szabadság problémájára, amely mind Kant, mind Heidegger bölcséletében középponti szerepet tölt be. A szabadság fogalmának előtérbe helyezése lehetővé teszi, hogy az elemzések során az ember létszerkezete és a hozzá tartozó megismerőképesség, illetve az általában vett lét problémájának teoretikus megközelítésén túlmenően e létmódnak az etika dimenziójába sorolható aspektusai is felfedhetők legyenek. A soron következő elemzések egyúttal kísérletek annak igazolására is, hogy e megközelítés érvényessége a szabadságnak mind a kanti fogalomrendszerben, mind Heidegger fundamentálontológiájában betöltött funkciója szempontjából következetesen alátámasztható. E célkitűzések tényleges megvalósítása érdekében szükséges, hogy a heideggeri Kant-interpretációról egy vázlatos, de ennek ellenére egységes kép álljon előttünk. Ezzel együtt arra is lehetőség nyílik, hogy a davosi disputa keretei között feltáruló alapvető filozófiai problémákkal együtt elhelyezhető legyen a Heidegger–Kant reláció bonyolult, ám koherens és szisztematikus egészén belül.

2. Heidegger Kant-interpretációjának általános jellemzői

Kant kritikai filozófiája, különösen a tiszta spekulatív ész alapproblémáinak transzcendentális vizsgálata, jelentős hatást gyakorolt a korai, illetve az úgynevezett metafizikai korszak Heideggerének gondolkodására, melynek alapját egyrésztől a husserli fenomenológia egzakt fogalmi és tematikus keretei, másfelől a filozófia és a pozitív tudományok viszonyát érintő kérdésfeltevések képezik. E befolyás explicit módon olyan textusokban, illetve szöveghelyeken mutatkozik meg, mint *A fenomenológia alapproblémái* című kötetben olvasható előadások, a *Kant és a metafizika problémája* (a továbbiakban „Kant-könyv”) címet viselő önálló mű vagy a *Lét és idő* Kantot, illetve kanti problémákat elemző paragrafusai. A Kant-könyv elsődleges vonatkoztatási pontnak bizonyul, mivel Heidegger e művében

tesz kísérletet arra, hogy a transzcendentális megközelítés bevett interpretációs módjától határozottan eltérve – mely szerint Kant elsődleges célja az emberi megismerés alapelveinek lefektetése – *A tiszta ész kritikája* központi terminusaira az emberi létmód egzisztenciális analitikája szempontjából releváns mozzanatokként tekintsen, melyek ebből következően a *Dasein* létszerkezetének feltárásához is alapul szolgálnak. Álláspontunk szerint Heidegger a Kant-könyv egészét azon elképzelése és törekvése igazolásának szentelte, hogy végérvényesen szakítson a kortársai (mindenekelőtt a neokantiánus iskola) által képviselt és gyakorolt értelmezési módszerekkel. A tény, hogy Heidegger számára valójában mennyire fontos feladatot jelentett a kanti rendszerrel való átfogó számvetés, a Kant-könyv bevezető szakaszában megfogalmazott tézise alapján is látható: „*A tiszta ész kritikájának* semmi köze az »ismeretelmélethez«. [...] A transzcendencia problémájával nem »ismeretelmélet« tétetik a metafizika helyébe, hanem az ontológia kérdezte ki belső lehetőségét illetően. [...] E fordulattal ezért az ontológia problémáját tolja Kant a középpontba.”¹ Heidegger azonban e nézetének már a Kant-könyv megjelenését megelőzően is egyértelműen hangot ad, mégpedig a *Lét és idő* 3. paragrafusában, ahol Kant transzcendentális programjának elsődleges relevanciáját éppen a lét ontológiai rendjének *a priori* konstitúciójában fedezi fel: „[...] Kant pozitív hozzávétele *A tiszta ész kritikájában* nem a megismerés »elméletének« kialakítása, [...]. Transzcendentális logikája a természet léttartományainak a priorikus tárgyi logikája.”² Heidegger álláspontjának határozottságát tovább nyomatékosítják *A fenomenológia alapproblémái* egyes szöveghelyei is, mégpedig a kanti Én-koncepcióra vonatkozó átfogó fundamentálonológiai kritikával összefüggésben. Ennek keretei között az emberi létmód (a *Dasein* egzisztenciális szerkezete) szükségszerű végességének alapjára annak a receptivitásra való eredendő ráutaltságában bukkan rá.³ Ez konkrétan azt jelenti, hogy az emberi megismerőtevékenység képtelen önmagából megalkotni a számára tárgyként adódó létezőt – hiszen Kant alapjaiban vitatja el a szubjektumtól az intellektuális szemlélet lehetőségét, illetve képességét, tehát az olyan szemlélet képességét, amely tárgyainak nem pusztá befogadója, hanem egyedüli létrehozója is –, mivel csak annyiban léphet vele reális viszonyba, amennyiben a tárgy a szemléletben közvetlenül megmutatkozik. „A szemlélet végességének jellemzője ennek megfelelően a receptivitásban áll. A véges szemlélet [...] nem tud befogadni anélkül, hogy hírt ne adna magáról az, amit be kell fogadnia.”⁴ Heidegger gondolatmenetei voltaképpen Kant egyik alapvető transzcendentális kritériumára referálnak, amely azokat az episztemológiai feltételeket garantálja, melyek a megismerés tárgyai összefüggő egységként adódó természet struktúráját – annak objektív realitása érdekében – meg kell, hogy illessék. Az idő problémájára vonatkozó kanti és heideggeri elméletek részletes vizsgálata véleményünk szerint lehetővé teszi a két gondolkodó között fellelhető

1 Heidegger 2000, 39. o.

2 Heidegger 2001a, 26. o. (Kiemelés az eredetiben)

3 Heidegger 2001b, 191. o.

4 Heidegger 2000, 49. o.

fogalmi eltérések által előidézett félreértések felszámolását is. Ezek közül a legfontosabb úgy fogalmazható meg, hogy Heidegger a Kant-könyv koncepciójának kialakításakor jogosulatlanul és „erőszakosan” átalakította az eredeti kanti intenciókat, valamint a hozzájuk kapcsolódó fogalmak jelentését. Heidegger ezen interpretációs törekvései legelősebben a neokantiánus iskola által hirdetett Kant-felfogással kerültek összeütközésbe. Az opposíció legfontosabb mozzanatát véleményünk szerint az Ernst Cassirerrel a Kant-könyv megjelenését követően folytatott davosi vita jelenti, melyben élesen elkülönül egymástól Heidegger fundamentálonológiai módszere – amely az emberi létezésre vonatkozó filozófiai diskurzust radikálisan új feltételekre építi –, valamint *A tiszta ész kritikája* egészére a természetről (a megismerés során tárgyként adódó létezők rendszerként elgondolt összességéről) való fogalmi gondolkodás transzcendentális alapvetéseként tekintő hagyományos olvasat. Alapvető jelentőségű annak belátása, hogy mind a kanti, mind a heideggeri filozófiai intenciók hermeneutikai horizontjaként az emberi lét és a hozzá tartozó megismerési mód szerkezetét eredendően konstituáló végesség gondolata játszik döntő szerepet. A két gondolatrendszer közötti alapvető eltérés abban rejlik, hogy Kant esetében egy ismeretelméleti értelemben felfogott végességről van szó: az emberi létmódot specifikusan jellemző feltételek általi behatároltságról, melyek szigorúan megszabják a valósággal kialakított viszony jellegét és struktúráját. Heidegger esetében ellenben a végesség faktuma egy ontológiai természetű gondolkodásmód produktuma, amely az emberi létezés végességét az időbeliség specifikus (a temporális eksztázisok egységében megvalósuló) szerkezetében tematizálja. „Az időbeliség [...] lényege az eksztázisok egységében való időzés. [...] A jelenvaló létnek nem vége van, amelyben egyszerűen csak megszűnnék, hanem végesen egzisztál.”⁵ E nézőpont elfogadása és érvényesítése biztosítja a *Dasein* ontológiai struktúrájának pozitív érvényű felfedését. Mindezek fényében valamennyi olyan filozófiai értelmezési kísérletre, illetve törekvésre nézve, amely egy történetileg korábbi, önlegitimációja szempontjából nélkülözhetetlen alapot képező gondolatrendszer átfogó és rendszeres interpretációját tűzi ki célul, követelményként adódik, hogy ezt az eredendő alapot oly módon határozza meg, hogy arra támaszkodva képes legyen saját vizsgálati módszerének tisztázására, valamint az értelmezés folyamatát biztosító horizont határainak egyértelmű kijelölésére.

3. A szabadságprobléma helye és funkciója a davosi vitában

A vizsgálódásainkat mozgató problémánk egyik döntő mozzanatát jelenti, hogy a két gondolkodó fent említett intellektuális összecsapásában a filozófiai emberfogalom két

5 Heidegger 2001a, 380–381. o., Az egzisztenciális időbeliség eksztatikus szerkezetének részletes áttekintésére, valamint a Kant-interpretációban játszott szerepére vonatkozóan lásd ezen kívül Vasterling 2000, 85–99. o.

egymástól lényegileg különböző álláspontja méretik össze egymással. Ennek elsődleges oka abban keresendő, hogy a vita a Kant-könyv egzakts és koherens fogalmi alapokra épülő argumentációi helyett a heideggeri Kant-értelmezés legfőbb téziseit közérthetőbb és áttekinthetőbb formában mutatja be. Az eszmecsere belső mozgatórugóinak megvilágítása véleményünk szerint lehetővé teszi, hogy feltáruljanak a kanti transzcendentális kérdésfeltevés neokantiánus értelmezése és a Heidegger által képviselt irányvonal közötti lényegi eltérések. Azon értelmezői szándék, amely a Cassirerrel folytatott vitában Heidegger argumentációit vezérli, azonosnak tekinthető a *Kant és a metafizika problémája* című mű egészét átfogó koncepcióval, miszerint Kant kritikai filozófiájának alapvető célja nem a megismerés *a priori* struktúrájának és az abban rejlő törvényszerűségeknek a feltárása, hanem az emberi létmód ontológiai alapjainak lerakása. Ennek fényében Heidegger úgy véli, hogy a metafizika megalapozásának Kant által elindított nagyszabású tervezete – melynek igazi téje az ember lényegének filozófiai tisztázása – akkor lesz kivitelezhető, ha arra *A tiszta ész kritikájának* a későbbiekben Kant által is háttérbe szorított első kiadásából kiindulva kerül sor. E módszer a transzcendentális képzelőerő tevékenységét, és a hozzá szervesen kapcsolódó sematizmus-tant tekinti elsődlegesnek és alapvetőnek. Kant gondolatrendszerének Heidegger részéről szorgalmazott interpretációja ennél fogva az elméleti észkritika központi fogalmait oly módon teszi vizsgálat tárgyává, hogy az ember eredendő végességére fókuszál, melynek révén feltárul e létező egységes ontológiai struktúrája. „*A tiszta ész kritikájának* belső problematikája, azaz az ontológia lehetőségére irányuló kérdés arra szorít bennünket, hogy radikálisan szétrobantsuk azt a hagyományos értelemben vett fogalmat, mely Kant számára a kiindulópont volt”⁶ – jelenti ki Heidegger. E kikötést figyelembe véve, a kanti filozófia leglényegesebb kérdésének megválaszolása, tudniillik hogy „Mi az ember?“, egyedül az *e* létmódra vonatkozó hagyományos antropológiai kérdésfeltevéstől való elhatárolódás révén valósulhat meg, melynek következtében az ember lényegét tárggyá tevő diszkurzív gondolkodásmód új megvilágításba kerül. Ebből következik, hogy Heidegger számára a kanti bölcsélet ontológiai alapú megközelítésének tulajdonképpeni téjét az antropológiai dimenzió jelenti. Ezzel összefüggésben releváns kérdésként merülhet fel, hogy jelen esetben konkrétan milyen típusú antropológiai beállítódásról van szó, továbbá milyen feltételek szükségesek annak megvalósításához?

[A] metafizika lehetőségének kérdése magának az ittlétnak a metafizikáját követeli meg a metafizikára irányuló kérdés fundamentumának lehetőségeként; így hát nem annyira egy antropológiai rendszer értelmében véve kell megválaszolnunk a kérdést, hogy mi az ember, hanem először tulajdonképpen arra a perspektívára tekintettel kell megvilágítanunk, amelybe bele kell állítanunk.⁷

6 Heidegger 2000, 345. o.

7 I.m. 346. o.

Úgy véljük, Vidrányi Katalin helyesen mutat rá, hogy a fenti perspektívát éppen a megfelelő antropológiai vezérfonal megtalálásának kell jelentenie. Ez pedig az életművön belül a kanti gondolkodás második, úgynevezett „antropológiai” fordulatában kap konkrét formát. A szerző a kérdéskört elemző tanulmányában Heidegger Kant-interpretációjára reflektálva leszögezi: „Heidegger az első, aki egyértelműen megfogalmazza azt a döntő felismerést, hogy Kantnál metafizika és antropológia szükségszerű összefüggésben van.”⁸ E tézissel kapcsolatban fontos rávilágítani arra, hogy ténylegesen mi jellemzi a Kant-könyvben érvényre jutó metafizika-felfogást, amely egyben az antropológiai diskurzus hordozója is. Heidegger gondolatmenetei a mű egészét tekintve egyértelműen tükrözik, hogy Kantnak *A tiszta ész kritikájában* felvázolt metafizikakoncepciója jelenti azt a mintát, amelyet az emberre vonatkozó vizsgálódásoknak követniük kell. Ez egyenértékű a transzcendentálfilozófia egészét mozgató kérdéssel: „Hogyan lehetséges metafizika mint tudomány?”⁹ Martin Weatherston Heidegger Kant-értelmezéséről írt monográfiájában részletesen vizsgálja a két gondolkodó metafizikáról kialakított felfogása viszonyát. Érvelése szerint az eszme- és fogalomtörténeti szempontból külön utat járó szerzők között létezik egy meghatározó közös pont: a metafizikára, illetve egy ideális metafizikai rendszer eszméjére mindkettlen tudományként, tehát a részelemek rendszeres, összefüggő egészeként tekintettek.¹⁰ Amennyiben a fenti analógia valóban fennáll – ezt határozottan alátámasztja többek között a Kant-könyv bevezető paragrafusaiban a *metaphysica specialis* és *metaphysica generalis* diszciplínáinak elkülönítése és fogalmaik kimerítő elemzése –, akkor elégséges alapot jelenthet Kant és Heidegger nézeteinek bizonyos szempontú „összebékítésére.” Ez azon alapul, hogy a Kant-könyv megírását vezérlő elképzelések ebben az esetben egy a hagyomány által is áthatott, releváns és genuin problémafelvetés részeként tűnnek fel. Innen tekintve Heidegger már korántsem vádolható oly mértékű önkénnyel és a hagyomány iránti „tisztelatlenséggel”, mint amit a kortárs Kant-értelmezések, legfőképpen a marburgi neokantianizmus felrótt neki. A kanti életmű egészének szempontját szem előtt tartva azonban továbbra is figyelembe kell venni Vidrányi megállapítását, miszerint a kritikák utáni „második fordulat” felől nézve Heidegger kiindulópontja és módszere nagymértékben önkényes, hiszen a „Mi az ember?” kérdését a kritikákból kiindulva teljes mértékben megválaszolhatónak tekinti. A szerző szerint ez nem lehetséges, azonban e probléma részletes körülménye meghaladja jelen tanulmány kereteit. Az embert feltárni hivatott autentikus filozófiai antropológia ennél fogva célját és ebből származó feladatát tekintve teljes mértékben elkülönül a pozitív tudományok, valamint a metafizikai hagyomány állásfoglalásaitól. E felfogás Heidegger részéről explicit formában fejeződik ki a Kant-könyvet megelőzően publikált

8 Vidrányi 1998, 48. o.

9 Kant 2004, 67. o.

10 Vö. Weatherston 2002, 22. o.

Lét és időben, ahol az emberi egzisztencia ontológiájától mintegy megköveteltetik, hogy az összes egyéb emberfelfogástól elhatárolódjon.¹¹

Az ember filozófiai lényegfogalmára irányuló törekvéseknek megfelelően a vita központi mozzanata az emberi szabadság problémája körül szerveződik. Álláspontunk szerint e fogalom mentén válik legjobban láthatóvá a két gondolkodó nézetei közti markáns eltérés. Cassirer fő érve Kant transzcendentális szabadságtanának alap-
tízisére támaszkodik, miszerint az eszes lényként tematizált individuum létének értelme a természetfogalom és a szabadságfogalom metszéspontjában képződik. Az ember „két világ polgára”-ként egyaránt részét képezi a kauzalitás által uralt természeti determinizmus szükségszerűségének, valamint az érzékfeletti világ okságilag indeterminált szférájának, amely ontológiai értelemben a szabadság elsődleges forrása. A „szabadság által való okság” princípiuma ennél fogva kizárólag az intelligibilis eredetű moralitás közvetítésével vonatkoztatható a szubjektumra. A morális lét alapja pedig az erkölcsi törvény feltétlen parancsának való tökéletes megfelelés, amely a tisztelet intelligibilis érzésén keresztül nyilvánul meg: „azáltal, hogy [...] a bennünk meglévő hajlamokkal szemben *gyengíti* az önhittséget, a törvény egyszersmind a tisztelet tárgya”.¹² Ezen érzés tárgya azonban sohasem egy, hatalmát a szubjektumra kívülről rákényszerítő instancia, hanem kizárólag az individuumnak a természeti szükségszerűségtől független létaspektusa, melynek követelése a személyiség belső lényegéből fakadnak. A kanti transzcendentális morálfilozófia egyik legfontosabb elméleti kritériuma, hogy Kant az ember intelligibilis lényként való meghatározását kizárólag posztulátumok formájában tartja elgondolhatónak, melyek a tiszta ész szerkezetéből és működéséből fakadnak, és megvalósítandó célok ideális tárgyaiként jelennek meg. Ebből következik, hogy az erkölcsiség *a priori* elemei sohasem valamilyen reálisan fennálló tartalomra vagy ezek meghatározott viszonyaira utalnak, hanem egy eszmei kellésre (*Sollen*), amely transzcendálja az itt és most adott aktualitások világát. E feltétlen kel-
lés forrása az ész, melynek funkcióit Kant *A tiszta ész kritikájában* a Transzcendentális Dialektika keretei között tárgyalja. Eszerint az ész az emberben lévő legmagasabb rendű fakultás, amely minden esetben az abszolút totalitás megragadására törekszik, és önmagában független az értelemről. Az ész tehát teljességgel „érzéken-tüli” elvek szerint működik, ezáltal mintegy kiemeli az embert az empirikus világ törvényszerűségei közül. Egyedül az ésszemlék teszik tehát lehetővé, hogy a szabadság fogalmát transzcendentális értelemben az emberre vonatkoztathassuk. Cassirer ezzel összhangban fogalmazza meg: „A szabadság [ti. reális értelemben] nem megragadható. [...] a szabadságot nem, csak a szabadság megragadhatatlanságát ragadjuk meg.”¹³

11 Heidegger 2001a, 63–69. o.

12 Kant 1998, 91. o. (Kiemelés az eredetiben)

13 Heidegger 2000, 341. o.

A továbbiakban Heidegger szabadságfogalmának vázlatos áttekintésére teszünk kísérletet a kanti koncepcióval szembeni különbségekre fókuszálva. A *Lét és idő* tematikájával összhangban a szabadságprobléma a *Dasein* egzisztenciális analitikájában a szorongás és a lelkiismeret fenomenjein keresztül az ember végességére és esetlegességére világít rá. Mindkét esetben olyan egzisztenciális jellemzőkről van szó, melyek biztosítják az autentikus egzisztencia megvalósítását. Ily módon megszabadulva a mindennapiság elfedő-elidegenítő létmegértésétől, a jelenvalólét önmaga tulajdonképpeni létének birtokába jut. Ilyen módon szabaddá válik azoktól a korlátoktól, amelyek megakadályozzák, hogy megfelelően viszonyuljon saját létéhez, melynek ontológiai értelme a halálhoz való egzisztenciális viszonyulásban formálódik meg.

[A]z előrefutás leleplezi a jelenvalólét számára az akárki-önmagába való beleveszettéget, és azzal a lehetőséggel szembesíti, hogy a gondoskodó gondozásra elsődlegesen nem támaszkodva önmaga lehessen, ám az akárki illúzióitól eloldott, szenvedélyes, faktikus, önmagában bizonyos és önmagától szorongó halálhoz viszonyuló szabadságban.¹⁴

Amennyiben képes arra, hogy saját léte legvégző és meghaladhatatlan lehetőségéhez a fent jelzett módon viszonyuljon, a *Dasein* számára felvillanhat létmódjának autentikus formája, amely egyben az egzisztencia ön-állóságát és tulajdonképpeni egész-voltát is feltárja. „Az Önmaga állandósága (ön-állóság) egzisztenciálisan nem jelent mást, mint az előrefutó elhatározottságot.”¹⁵ A jelenvalólét halálhoz viszonyuló létként történő explikációja ilyen módon előrevetíti az egzisztenciának a maga lehetséges egészlétében, azaz véges időbeliségére tekintettel történő felfedését. Az emberi szabadság lényegének a jelenvalólét egzisztenciális interpretációja általi megragadása, mely kizárólag e létező időbeli végességének égisze alatt mehet végbe, jelzi, hogy Heidegger a neokantiánus megközelítéstől teljességgel eltérő szabadságkoncepció mellett foglalt állást. Értelmezése szerint a szabadság nem a véges emberi egzisztenciát behatároló korlátokon túl tételezett eszmei követelményként jelenik meg, amely felé törekedni az individuum saját belső kényszeréből fakadó kötelessége, ténylegesen viszont soha nem birtokolhatja. A szabadság végző értelme Heidegger filozófiájában az ember esetlegességében és végességében gyökerezik, Kantnál ezzel szemben egy a *condition humaine* „itt és most”-ját meghaladó, a meghatározatlanba tartó tökéletesedési folyamat lehetséges végállapotára utal. Heidegger szerint a kanti gondolatrendszerben a szabadság állapotának megragadhatatlansága abból származik, hogy az egy posztulált idealitásként, abszolút adottságként jelenik meg, amely a véges szubjektumot egy soha be nem teljesíthető célra vetíti ki. Heidegger leszögezi, hogy a szabadság problémája nem kezelhető a teoretikus megismerés kizáróla-

14 Heidegger 2001, 309. o.

15 I.m. 373. o.

gos ügyeként, hanem az ember közvetlen, mindennapi létviszonyaira kell vonatkoznia. E gondolati pozíció elfogadása a *Dasein* fakticitásának tételezését és a Kant-interpretáció horizontjába történő beemelését eredményezi. A szabadság lehetősége ennek megfelelően elválaszthatatlanul összefonódik az autentikus egzisztencia kimunkálását célzó törekvéssel, mely e létező ontológiai szerkezetén, a világba belevetett, saját létmódjának kiszolgáltatott, önmagát-előző léten alapul. „Mint belevetett az *egzisztenciába* van belevetve. Olyan létezőként egzisztál, amelynek úgy kell lennie, amint van és amint lehet.”¹⁶ A tulajdonképpeni létmód elnyerése egyenértékű az egzisztencia felszabadításával, szabaddá-tételével,¹⁷ melyet a lelkiismeret-fenomenben kifejeződő, az egzisztencia autenticitására irányuló hívó, felszólító attitűd is tükröz. „A jelenvalólét [...] szabaddá válik a hívás számára. [...] A jelenvalólét a hívást megértve hallgat a maga legsajátabb egzisztencialehetőségére. Önmagát választotta.”¹⁸ Heidegger tehát a szabadság princípiumában nem egy, az individuum mindenkor aktuális állapotához képest transzcendens érvényességű posztulátumot, hanem a belevettség immanenciájában folytonosan megteremtődő lehetőséget fedez fel. Annak lehetőségét, hogy a *Dasein* a hagyományból és a mindennapiság ontikus szférájából származó előítéletektől és torzító hatásoktól megszabadulva önmaga legvégső eredetéig hatoljon. E törekvés a már említett szorongásfenoménből mint a *Dasein* egyik kitüntetett alapdiszpozíciójából ered. A szorongás azáltal, hogy az individuumot elszigeteli, az egzisztenciát egyúttal annak lehetőségében részesíti, hogy végérvényesen kilépjen az *Akárki* hanyatló átlagosságából és visszanyerje önmagát elvesztettségéből. „A szorongásban a jelenvalólét teljesen vissza van véve a maga puszta hátborzongató otthontalanságába [...]. Ez azonban [...] *megadja* neki a *tulajdonképpeni* lenni-tudás lehetőségét.”¹⁹ Ez az állapot azonban egyben szabaddá is teszi a minden jelenvalólétben természettől fogva benne rejlő egzisztenciális alapstruktúrát, a létlehetőségekre való szükségyszerű ráutaltságot. Az egzisztenciális lehetőségek felvázolása a szabadság horizontját konstituálja, mivel a jelenvalólétet olyan létezőként határozza meg, amely önmagának mindenkor ki van szolgáltatva. „[A] jelenvalólét önmagának kiszolgáltatott lehető-lét, mindenestől belevetett lehetőség. A jelenvalólét olyan lét lehetősége, amely szabad a maga legsajátabb lenni-tudása számára.”²⁰ A *Dasein* lététől elválaszthatatlan szabadság legkonkrétabb formájában a szorongás egzisztenciális alapdiszpozíciójában nyilvánul meg.

A szorongás a jelenvalólétben a legsajátabb lenni-tudáshoz viszonyuló létet, vagyis az önmagát-választás és -meghatározás szabadságára való szabad létet nyilvánítja ki. A

16 I.m. 320. o.

17 Heidegger a *Lét és idő* egészében kitüntetett fontossággal ruházza fel a „hozzáférhetővé tenni”, „szabaddá tenni” kifejezéseket – a német eredetiben ennek a *Freigabe* terminus feleltethető meg.

18 I.m. 333. o.

19 I.m. 397. o.

20 Vö. i.m. 362. o.

szorongás a jelenvalólétet létének tulajdonképpeniségére mint lehetőségre való szabad létével (*propensio in...*) szembesíti, vagyis azzal, ami már eleve ő maga.²¹

Látható, hogy Heidegger a szabadság ontológiai lehetőségalapját a szorongásban és a lelkiismeretben pillantja meg, melyek a *Dasein* létszerkezetének konstitutív mozzanatai. Ebből kiindulva a Cassirer-vita kontextusában elfoglalt álláspontja is igazoltnak tekinthető, miszerint „[a]z emberben rejlő szabadságra való egyedül adekvát vonatkozás az emberben rejlő szabadság maga-megszabadítása.”²²

4. Összegzés

Amennyiben a 20. század egyik legnagyobb hatású filozófiai vitájára a legfontosabb gondolati eredmények felől tekintünk, Heidegger és Cassirer „szellemi párbaja” az alábbi tanulságokkal szolgálhat. Az elemzések rávilágítottak, hogy a neokantianizmus Kant-képe alapjaiban összemérhetetlen az egzisztenciál-ontológiai értelmezés eredményeivel, ami legközvetlenebb módon talán a két filozófus sematizmustant illető nézeteinek éles különbségében fedezhető fel: „a sematizmus [...] meghatározó mozzanata annak az ismeretelméletnek, melyet Heidegger, elég merészen, megpróbált elvitatni a »tiszta ész kritikájától«, s amelyet megpróbált eliminálni belőle. [...] *egészében véve* megváltoztatott *előjellel* látja el összességében a kanti analízist”²³ – állítja Cassirer. A neokantiánus gondolkodó mellett érvel, hogy Kant a sematizmustan kidolgozásakor nem a megismerő szubjektum létszerkezetének és létmódjának egy specifikus jellemzőjére mutatott rá – miszerint az emberi szubjektum szubjektivitása, azaz ontológiai természete az időbeliség feltételeinek való eredendő alávetettségében keresendő –, hanem sokkal inkább a tárgyakra irányuló megismerőtevékenység egységének transzcendentális érvényű igazolását szándékozott végrehajtani, amely garantálja a tapasztalati szféra koherenciáját.²⁴ Az ismeretelméleti és az ontológiai beállítódás lényegi és elvi különbségeit szem előtt tartva, amelyek közvetlenül tükröződnek a két álláspont divergenciájában (mindenekelőtt az alapvető fogalmi eszközök és az elfogadott módszertani vezérfonal tekintetében), mindazonáltal felfedezhető egy olyan cél, illetve mozgatórugó, amit figyelembe véve a két attitűd egy közös talajra vezethető vissza. Ha a filozófiai gondolkodás elsődleges feladata és rendeltetése az önmegalapozás igényében és az arra való folyamatos törekvésben rögzíthető – ami minden esetben megköveteli önnön határainak *a priori* érvénnyel történő kijelölését –, akkor e törekvésnek egyedül abban az esetben lehet értelme, amennyiben az emberi létmód filozófiai egységét tartja szem előtt. „[A] lény-

21 I.m. 221. o.

22 Heidegger 2000, 342. o.

23 I.m. 390. o. (Kiemelés az eredetiben)

24 Ld. uo.

gi épp az az első lépés, hogy tegyük szabaddá magunkat az álláspontok és fölfogások különbségétől; hogy lássuk, miként jelenti éppen az álláspontok megkülönböztetése a filozófiai munka gyökerét.”²⁵

Bibliográfia

Elsődleges irodalom

- Heidegger, Martin 2000, *Kant és a metafizika problémája*. (Ford. Ábrahám Zoltán és Menyecs Csaba.) Osiris, Budapest.
- Heidegger, Martin 2001, *Lét és idő*. (Ford. Vajda Mihály et al.) Osiris, Budapest.
- Heidegger, Martin 2001, *A fenomenológia alapproblémái*. (Ford. Demkó Sándor.) Osiris, Budapest.
- Kant, Immanuel 1998, *A gyakorlati ész kritikája*. (Ford. Papp Zoltán.) Ictus, Szeged.
- Kant, Immanuel 2004, *A tiszta ész kritikája*. (Ford. Kis János.) Atlantisz, Budapest.

Másodlagos irodalom

- Lengyel Zsuzsanna Mariann 2011, *A végeség hermeneutikája: az idő mint filozófiai probléma Martin Heidegger gondolkodásában*. L'Harmattan, Budapest.
- Vasterling, Veronica 2000, „The problem of time. Heidegger's deconstructive reading of Kant in volume 21.” In T. Rockmore (szerk.) *Heidegger, German Idealism, & Neo-Kantianism*. Humanity Books, New York, 85–99. o.
- Vidrányi Katalin 1998, *Krisztológia és antropológia*. Osiris, Budapest.
- Weatherston, Martin 2002, *Heidegger's interpretation of Kant*. Palgrave Macmillan, New York.

25 Heidegger 2000, 354. o.

Ferencz Orsolya

Végesség és apeiron Heidegger és Richir Kant-olvasatában

Hannah Arendt élete végén, 1970-ben tartott, éles és szellemes Kant-előadásaiban fogalmazza meg azt az ellentmondást, amely Kant metafizikába vetett bizalma és kritikái között fennáll, és amely ellentmondás éppenséggel a rendszeres metafizika lehetetlenségét mutatja. Mint írja, „maga Kant nem látta vállalkozásának nyilvánvalóan destruktív oldalát. Nem fogta fel, hogy tulajdonképpen azt a teljes gépezetet szerelte szét, amely ugyan támadások alatt, de századokon át működött, egészen a modern korig.”¹ Arendt Kant politikai filozófiáját nem egy ún. „negyedik kritikaként” igyekszik megragadni, amikor az antropológiai írások helyett *Az ítélőerő kritikájának* fontosságát hangsúlyozza, főként a *sensus communis* alapján, hanem a mű segítségével Kantnak a politikáról alkotott elképzeléseit bontja ki, melyek Arendt szerint előremutatóbbnak bizonyultak történelemfilozófiái írásainál. A fenomenológiához közel álló szerző több okból is fontos számunkra. Egyrészt Heidegger Kant-könyvének téziséhez kapcsolódik, amikor az ember és a szabadság kérdését helyezi előtérbe. Másrészt eltávolodik Heideggertől, amikor a metafizika destrualásáról beszél, hiszen korábban Heidegger egy ontológiai metafizika felől olvasta Kantot. Később pedig Marc Richir Arendtnek fejezi ki háláját, amiért *Az ítélőerő kritikáját* ismét az érdeklődés középpontjába helyezte, és új értelmezések előtt nyitotta meg az utat.

Míg Heidegger a fenomenológiai ontológia irányát próbálta kidolgozni és e felől újraértelmezni Kantot, addig Richir a következőképpen lép tovább: 1) az ontológiai irányt ontológiai szimulákrumként jellemzi, és 2) az időtapasztalatnak egy más modelljét vázolja fel az apeiron és a fenséges alapján, mely a heideggeri végességélménytől alapvetően eltér.

Mindketten olyan fenomenológiai Kant-olvasatot mutatnak fel, mely nem felel meg a Kant-filológiának, és amely inkább azt hozza felszínre, ami Kantban elgondolatlan maradt. Heidegger olvasata ontológiai: a végesség kérdését, az ész képességének határvidékét ott látja fontosnak feltárni, ahol a lét kérdése feltehető. Elsősorban *A tiszta ész kritikájára* támaszkodik, amikor egy ontológiai szintézis és egy eredendő időiség lehetőségfeltételét keresi, és azt a képzelőerő első, az A-kiadásban leírt formájában találja meg, ahol a képzelőerő még az értelem és az érzékiség közös gyökere. Az eredendő időiség pedig ezzel összefüggésben csakis egy végesként létező Dasein számára válhat a metafizika alapproblémájává.

1 Arendt 2002, 278. o.

Marc Richir számára a kantai kritikák fenomenológiai súlypontja *Az ítélőerő kritikájában* található. A produktív képzelőerő és különösen a fenséges elgondolásában Richir egy, az egész kantai architektonikát megújító, és nem pusztán azt folytató, vagy azt kiegészítő újdonságot vesz észre. Ez pedig nem más, mint a szép és a fenséges fogalom nélküli sematizációja. A szép és a fenséges működésében olyan fenomenalizációt ragad meg, mely döntően különbözik a Heidegger által leírt végességtapasztalattól. Már nem egy ontológiai nézőpontot fogalmaz meg, hanem azt kutatja, hogyan kötődik az értelem működése az apeironhoz, a meghatározatlanhoz, mely a fenségesben feltáruló szakadékléményen keresztül válik érthetővé. Mindennek leírása egy egészen újfajta idő-fenomenológiához vezet, mely a végesség horizontjától független, proto-ontológiainak nevezhető mezőben mozog.

1. Heidegger

Heidegger markáns Kant-értelmezése leginkább a *Kant és a metafizika problémája* c. könyvében domborodik ki.² A mű alapvetése, hogy Kantnak az átformált metafizikával kapcsolatos tervezete elválaszthatatlan az ontológiától. A metafizika kérdését Heidegger szerint az ittlét végességére vonatkozó kérdésként kell megismételni, illetve újra feltenni.

A kantai *a priori* szintézist az előzetesség-struktúráként értelmezi újra, mint a létmegértés előzetességét. A kopernikuszi fordulatnak – a tárgyakkal kell ismereteinkhez igazodniuk – számára ez az értelme: az ontológiai megismerés, a létmegértés formálja a létezőkkel kapcsolatos ontikus megértésünket. A megismerés határainak feltárása, az ész képességének vizsgálata a létmegértés lehetőségéhez kapcsolódik, és az ezzel kapcsolatos alaptapasztalat a végesség. A megismerés eredetének kutatását és jogszerű alapjainak feltárását, tehát az értelem diszkurzivitását voltaképpen az ontológiai megismerés előzi meg. Heidegger így érti a „belső természetünk tanulmányozására” való kantai felszólítást. Ennek megfelelően az ontológiának kell a *metaphysica generalis*nak lennie. A kritikai mozzanatot az ontológiára transzponálva elkerülhetetlenné válik a kérdés, hogy miért kell a gondolkodásnak szükségszerűen végesnek lennie? Hogyan teszi lehetővé a véges-ség mint a létszerkezet eredeti jellemzője a gondolkodást?

Heidegger Kant-interpretációjának másik fő gondolata, hogy a képzelőerőt nem közvetítő képességként, hanem az érzékiség és az értelem közös gyökereként kell értenünk, és ezzel *A tiszta ész kritikájának* A-kiadásához kapcsolódik. Így a tiszta szemlélet és a tiszta gondolkodás viszonyában is a szemléletiség válik meghatározóvá. A tiszta szemléleten, az

2 „Kant szövege menedék lett: Kantban kerestem az általam föltett létkérdés szószólóját. Az ily módon meghatározott menekülés ahhoz vezetett, hogy *A tiszta ész kritikáját* a *Lét és idő* kérdésfölvetésének látókörében értelmeztem, valójában azonban a kantai kérdést egy tőle idegen, bár azt előföltételező kérdésként értelmeztem” –írja Heidegger a Kant-könyv negyedik kiadásának az előszavában. (Heidegger 2000, 14. o.)

időn alapszik a létező tapasztalata, a kategóriákat Heidegger pedig elsősorban ontológiai predikátumokként értelmezi, amelyekkel a létező létéről teszünk kijelentéseket. A hagyományos metafizika megújítása a heideggeri olvasatban ezért csak úgy lehetséges, ha nem kizárólag a tiszta gondolkodásra apellálunk. Ehelyett, az A-kiadás dedukciófejezetének megfelelően, a képzelőerő eredetiségét kell állítanunk.³ A képzelőerő a tiszta szemlélet (idő) és a tiszta gondolkodás (appercepció) *ontológiai szintézisét* hajtja végre. Hiszen „a megismerésnek az ítéletalkotással (gondolkodással) való átértelmezése elvétí a kanti problémát.”⁴ Az ontológiai szintézis révén válik láthatóvá a véges ész igazi, belső alapja, melynek lehetőségfeltétele nem a megismerés elemeire bontása, az architektonika megalkotása, hanem a kivetülés (*Entwurf*), az ittlét nyitottsága a létezőkre. Ahogy Heidegger fogalmaz: az ontológiai szintézis „transzcendentális, azaz a transzcendenciát alkotó szintézis”.⁵

Természetes, hogy ezzel kiváltotta a neokantiánus filozófusok nemtetszését. Cassirer a davosi vitában azzal vádolja, hogy Heidegger mindössze *A tiszta ész kritikáját*, és annak is első részét veszi tekintetbe, de később Wolfgang Röd is a tapasztalatelméletként értett kanti metafizika védelmére kel. Röd egy tanulmányában⁶ a transzcendentálfilozófia felől bírálja Heidegger Kant-értelmezését, és azzal vádolja, hogy Heidegger értelmezése önkényes, hiszen a saját filozófiája képmására szabja az ettől gyökeresen eltérő transzcendentálfilozófiát. Másfelől Kantot valódi metafizikusnak tartja, a tapasztalatelmélet és az értelem munkájának valóban kopernikuszi fordulata okán. *A Prolegomenára* hivatkozik, és úgy véli, hogy Kant igenis törekedett a metafizika kidolgozására, és Arendttel, Heideggerrel vagy akár Munkácsy Gyulával szemben⁷ úgy véli, hogy az antropologizmus, a Kant által feltett negyedik kérdés az emberre vonatkozóan nem sarokköve, hanem csak egy későbbi folyománya, elágazása a kanti kritikának. Röd szerint tény, hogy Kant nem művel pusztán ismeretelméletet, viszont olyan tapasztalatelméletet igen, ahol az értelem szerepe elsődleges, mivel „a tapasztalat lehetőségének feltételei az elméleti tartományba tartoznak.”⁸ Az is kétséges szerinte, hogy kiterjeszthető-e *A tiszta ész kritikájának* A-kiadásában szereplő képzelőerő értelmezése a teljes Kritikára. Végül Röd szerint Heidegger a gondnal és a szorongással egy „értelem szintje alatti” struktúrát érvényesít az értelem munkája helyett. Heidegger Kant-könyve szorosan kapcsolódik a *Lét és időhöz*, viszont elmondható róla, hogy a végesség itt elsősorban eredendő időtapasztalatként és nem kizárólag a gond-struktúra viszonylatában merül fel. Amit Röd értelem-alattinak nevez, az egy határozott ontológiai olvasat, mely az értelmet megelőző, megalapozó szemléletiséget helyezi előtérbe, nem pedig az értelemnek egy alfajáról vagy korlátozott érvényéről van szó.

3 Lásd Kant 2004, 667–689. o.

4 Heidegger 2000. 44. o.

5 *Im.* 68. o.

6 Röd 1996a, 255–268. o.

7 Munkácsy 2004a, 66–77. o.

8 Röd 1996a, 257. o.

Heidegger tisztában volt „értelmezéseinek erőszakolt jellegével”, mint ahogy erre a különböző kiadásokhoz írott előszavaiban ki is tér. Viszont a műben magában is határozottan jelzi azt az útkereszteződést, ahonnan egyedül folytatja tovább útját.⁹

Az újraértelmezett kopernikuszi fordulat és az ontológiai szintézis mellett a sematizmus-fejezetnek is döntő jelentőséget tulajdonít Heidegger, melyben ugyancsak az időtapasztalattól elválaszthatatlan ontológiai megismerés biztosítékát látja. A sematizmus megérzékítés és időmeghatározás kapcsolata: az ontológia horizontját biztosítja, és azt, hogy ezen a horizonton adott a létező, mely a horizonthoz valamiképpen – illetve lényege szerint egyféleképpen – véges ittlétként viszonyulhat. Előbb viszonyul hozzá véges ittlétként, mint megismerőként, a tudat apperceptív egységeként. Kant helyett Heidegger jut erre a következtetésre, mivel Kant az értelem javára lemondott a képzelőerőről, mint az eredendő időiség megképzőjéről, ahogy Heidegger fogalmaz, itt hordja el a maga által gyűjtött talajt, amikor a B-kiadásban a képzelőerőt már közvetítő képességként határozza meg, és az értelem munkáját helyezi előtérbe.

Ullmann Tamás könyvének Heideggerre vonatkozó fejezetében¹⁰ az ontológiai megismerés és a sematizmus kapcsolatát világítja meg. Hogyan lehet a szemlélet egyszerre véges, másfelől a képzelőerő mégis elővetülőként teremtő? Erre a sematizmus mint időmeghatározás adhat választ, és vezethet el ahhoz, ahogyan Heidegger a létmegértés belső időkarakterét érti. Ehhez a kapcsolatot a részletes vizsgálat szerint az *Entwurf* fogalmában lelhetjük fel: a sematizmus előrajzolata mély rokonságban áll az előzetes léttérrel, azzal, ahogyan az ittlét nyitottnak bizonyul a létezők irányába. Kant a sematizmus működését nem bízta a képzelőerőre végül – Heidegger itt lépett tovább azzal, hogy az *Entwurf* az értelem tapasztalatainak a lehetőségfeltételét megelőzően az általában vett létmegértést rajzolja elő. Hogyan lehet viszont teremtő ez a szemlélet, anélkül, hogy idealisztikussá válna? Itt a heideggeri kopernikuszi fordulat értelmére utalhatunk vissza: a létezők horizontját, ontológiai lehetőségfeltételét teremti meg az ontológiai szintézis, nem pedig magát a létezőt, ontikus értelemben. Így válik érthetővé a Heidegger által oly sokszor említett „előzetes létmegértés” és a sematizmusnak a hármasszintézisben (apprehenzió, reprodukció, rekogníció) betöltött szerepe.

Egy ponton a következőket jegyzi meg Heidegger: „Itt nem adhatunk magyarázatot arra, milyen értelemben tér vissza *Az ítélőerő kritikájában* a képzelőerő; arra, hogy vajon még mindig az imént kimutatott, a metafizika mint olyan alapvetésére való kifejezett vonatkozás nyilvánul meg benne.”¹¹ Marc Richir szerint itt nézett a szakadék mélyére Kant igazán. Valószínűnek tűnik, hogy Heideggert az ítélőerő nem véletlenül hagyta hidegen, hanem azért, mert eleve egy tiszta eredendő időiséget szeretett volna feltárni.

9 Különösen Heidegger 2000, 201–214. o.

10 Ullmann 2010, 303–340. o. A könyv egésze a sematizmusproblémának a fenomenológiájához, illetve Wittgensteinhez való viszonyát vizsgálja mélyrehatóan. Itt lásd még a Kantra vonatkozó fejezeteket: i.m. 19–137. o.

11 Heidegger 2000, 203. o.

Marc Richirnél a kanti architektonika nem a metafizika alapjait illetően fog újrarajzolódni, ahogy Heideggernél láhattuk. Az érzékiség és az értelem egy másik, ontológia előtti mezőben kapcsolódik egybe, és az időiség eredendően nem a létező létszerkezetét világitja át, hanem az értelem dinamikus fenomenalizációját.

Richir fenomenológiai Kant-értelmezése Heidegger Kant-értelmezésétől markánsan különbözik. A fenomenológiai ontológia helyett, mely az idő szerepét állítja előtérbe, Richir a fenségesen keresztül a tapasztalat kikökenésének mind időbeli, mind térbeli vonatkozását hangsúlyozza. A fenséges tapasztalatának *spacializációs és temporalizációs aspektusai egyenértékűek*. Ez azzal a feltevéssel is egybekapcsolódik, mely szerint a lét időbe ágyazottságáról való beszéd valójában egy tükörfolyosó, illetve ahogy Richir nevezi, egy *ontológiai szimulákrum*, hiszen alapvetően egy metaforikus nyelvre támaszkodik, és az értelemképződés végső alapja még mindig a Dasein immanenciaszférája marad.¹²

2. Richir

Marc Richir, a kortárs francia fenomenológia fontos alakja, a kanti kritikákat jószerint „talpukról a fejük tetejére” állítja. Richir Heideggernek, illetve az egész Kant-értelmezői hagyománynak azt rója fel, hogy *Az ítélőerő kritikáját A tiszta ész kritikájának* folytonosságában és architektonikájában helyezik el. Értelmezői álláspontja szerint a harmadik kritika éppenhogy az első felforgatása, az ítélőerő a tiszta ész alapzatául szolgál, olyan fenomenalizációt ír le, mely a fogalmak szerinti sematizációt, az *a priori* szintézist megelőzi, sőt, megalapozza.

A végességfelfogás richiri alternatívájaként az apeiron jelölhető meg. A fenomenalizáció mélybe vesző eredete, a szakadék, melyet Heidegger az előzetes létmegértéssel, az ontológiai eredetdimenzióval tár fel, nem köthető egy ittlét vagy egy transzcendentális szubjektivitás működéséhez. A meghatározatlan Richirnél nem az idealitás szférája, vagy egy megragadhatatlan titkos eredet, hanem elsősorban a kései Merleau-Ponty nyomán értett érzékiség szövete, Husserl kifejezésével egy *„Leibhaftigkeit”*, az eleven gondolkodás. A szakadék termékeny mélyét nem az ontológiai megismerés fogja feltárni, hanem a fenséges elemzésén keresztül a képződő értelemnek egy eleven szövete, melynek idő- és térbeli hiátusai nem szerveződnek egy én egységes végességélményévé. A produktivitas, a spontaneitás más, szintén kanti eredetű értelmét kell megvizsgálni: hogyan zökken ki a tér, és hogyan zökken ki az idő, és ez miért független az ittlétnek „a” halálától. Inkább a világgal, a nyelvvel, az érzéki közösséggel való viszonyunkat kell megvizsgálni, ezekben mozog igazán szabadon és spontán módon a fenomenológia. Itt ragadható meg a kelet-

12 Elemzésem során a magyarul megjelent tanulmányaira, illetve a *Fenomenológiai meditációk* című 1992-es művére támaszkodom, mely Jürgen Trinks fordításában németül is olvasható (Richir 2000).

kező értelem, függetlenül a tiszta ész törvényeitől, de az előzetes létmegértéstől is. Az a megrendült állapot ez, amikor az értelem még nem látja korlátait, hanem épp „újrakalibrálja” magát. Nem az előzetesség-struktúra és a lehetőségfeltételek működnek, hanem az egybeékelt jelenfázis tapasztalata.

Richir a kanti szép és fenséges viszonyában a bennük lévő közöst, a fenomént kutatja, s a kanti architektonikai elkülönítés helyett egy közös fenomenológiai vizsgálatot javasol. Különösen a fenséges mint „fordulópont, de átkelő pont is” érdeklí, az egybecsengés a disszonanciában, mely a fenomenalizáció működését jellemzi.¹³ Elmondható, hogy a meghatározatlan, az apeiron jelentőségét dolgozza ki Kant a harmadik kritikában: arra termékeny sávra talál rá, mely a fogalom nélküli sematizációt jellemzi, annak korlátlanágát adja. Nem riadt vissza az eredet kutatásától, mint Heidegger állította, hanem „megingathatatlan derűvel” láttatja a meghatározatlan retentő, teremtő erejét. Mint Richir írja, „Kant páratlan belső tartására, megingathatatlan derűjére volt szükség ahhoz, hogy a filozófus képes legyen szembenézni a fenséges tapasztalatának igazi jelentőségével.”¹⁴

Értelem és képzelőerő viszonyából a szép esetében összhang, ész és képzelőerő kapcsolódásából a fenséges esetében disszonancia jön létre, mégis egy közös, fogalom nélküli sematizáció működése figyelhető meg bennük. Az értelem itt anélkül öntevékeny, hogy önmagával egy meghatározott fogalom vagy identitás nélkül harmóniába kerülne.

De lássuk, hogyan jellemezhető az apeiron. Az apeiron nem egy ősköd, amiből egyszerűen kicsapódnak az értelmek, amikor még nem volt semmiféle értelem, hanem az értelemnek a világhoz, a világ hiányhorizontjaihoz kötöttségét jelenti. Richiri értelemében bármikor szembetalálhatjuk magunkat vele, hiszen önazonosságunk eleve úgy működik, hogy felszámolja és újrateremti magát. Az apeiron annak a kizökkenésnek az alapja, melyben nyilvánvalóvá válik, hogy nem vagyunk végérvényesen adott értelemadó, értelemfeldolgozó egységek, hanem egy kiazmatikus időiségben a világ időnként meghalad bennünket, és ilyenkor újra meg kell tanulnunk közlekedni benne.

Minden értelemkeletkezést egy sajátos hasadás, torzulás jellemez, mely sem nem az eredendő időiség, sem nem a végességként értett jövő felől érkezik. Ezek hasadékáról van szó, egy proto-időiségről és proto-térbeliségről. Ezért mondja Richir: „Míntha minden értelem a »kezdetben« adva lett volna és csak ebből a minden értelmet megelőlegző kezdetből lenne kibontakoztatható. Ezzel szemben nyilvánvaló, hogy gyakorta átéljük valamely gyökeresen új értelem felfakadását, létezik értelemteremtés, a művészi alkotás értelmében vett újdonság és lelemény: hiszen életünk során jó esetben nem örökké ugyanazokat a már meglevő értelemeket és értelemkapcsolatokat majmoljuk és ismételtgetjük.”¹⁵

13 Richir 1995a, 72. o.

14 Richir 1995b, 68. o.

15 Richir 1995a, 82. o.

Itt nem a létezésem alaptapasztalatáról van már szó, mely a végesség felől, a létmegértés már mindig is meglévő értelme felől ragadható meg, hanem a korlátlan sematizáció felől megragadott eleven értelemről, melynek működése a világ apeironjától elválaszthatatlan, és legalább ugyanennyire fontos, hogy nem egy immanenciaszférából eredeztethető. Vagyis az értelem énfüggetlen is, és nem mindig belőlem, az én léteimből tár fel valamit, hanem a világ hiányhorizontjaiból is, a *Leibhaftigkeiteiből*. Ezért van szó a fenomenalizáció működéséről itt, nem pedig a lét és a létező viszonyáról.

Egyfelől mindig leszakadnak értelemkezdemények a létrejött értelemről, tehát a keletkezés is eleve valamilyen szelekció, hiszen minden értelem helyett egy másik létrejöhett volna. Az értelemképződést alapvetően jellemzi ez a jelenfázis és a világ mint hiányhorizontok összessége, melyet az apeiron tagol és alapoz meg. A jelenfázis, a most a döntően termékeny és átláthatatlan, nem a jövő, mely felé ki kell vetülnöm, és amelyet magamra kell vállalnom. Másfelől a kifejezőként létre nem jött, nem instituálódott értelemek pisllakolva mindig jelen lesznek valahol, és sosem egyesíthetők „rendesen” egy önfeltáró, előálló fenoménben. Az értelemcsíráknak ezen működését Richir vad *Wesenek*ként jellemzi¹⁶.

Az *Ami az álomban érzékelhető* c. tanulmányában Richir úgy fogalmaz, hogy a *Wesen* a „Lét és fenomenalitás hártárja”, vagyis egy határfogalomról van szó. A *Wesen* olyasvalami, ami a heideggeri *Seiend* előtt helyezkedik el, még nem „létező-adott” (*étant*). A *Leib*nak, a primordiális értelemnek az elemei, de ontológiai értékük a lét-nem-lét hártárvidéken található, éppen ezért a pisllakolás jellemzi őket, mely Richir szerint minden *Wesen*-szerű értelmet fenomenalitásában jellemez. A Richir által leírt fenomenalizációs szint ontológia előtti, az értelemkeletkezés eredetét vizsgálja. A fenomének ebben a viládfogalomban nem létezőkként, hanem vad *Wesenek*ként jelennek meg. Ezért a leírásnak ezt a szintjét proto-ontológiainak is lehet nevezni.

A mint-struktúra, a hermeneutikai létmegértés előtt itt a kiazmatikusság a meghatározó. Nem a lét és létező viszonya, a végességhez viszonyulva önmagát feltáró, megvalósító *Dasein*, az önmagán megmutakozó, fényre kerülő fenomén működését vizsgálja Merleau-Ponty nyomán Richir. Olyan viládfogalomról van szó, melynek szöveve a világban-benne-lét előtti. Ezt a vad *Wesenek* pluralitása jellemzi, melyek nem önmagukon mutatkoznak meg, hanem egymáson.

Miért lesz a fenséges a reflexió kudarca és a tapasztalás rettenete, hogyan működik benne a meghatározatlan? A képzelőerő a szépben az értelemmel megvalósuló harmonikus viszonyával ellentétben, itt nem jut semmilyen egyensúlyi állapotba, hanem megdermed, majd zakatolni kezd. Hiátus, zökkenő következik be a sematizációs működésben. Megmutatja magát az értelem otthonossága mögött, a tapasztalat is-

16 A terminust, a magyar fordítói gyakorlatnak és Richir szóhasználatának megfelelően nem fordítottam magyarra.

mert határai, horizontjai mögött az azt működtető apeiron. Hirtelen nem látom, mi történhet legközelebb, újra meg kell találnom a helyem ebben a világban, ami már sosem lesz ugyanaz a világ fenomenológiai értelemben. Az árvíz levonulhat, eltűnhet a növényzetről és az utcáról a sár, és elsüllyedhet bennem is az az emlék, amint a rakpartról vagy a hídról néztem a hömpölygést. Ítéloerőm viszont változott, újra kellett magát kalibrálnia, össze kellett magát szednie. Ugyanezt kellett tennem akkor is, amint hazafelé a téli kirándulásból köd szállt le a völgybe, tejfehér és hideg lett a táj. Nem földrajzi értelemben kell mindig végtelen horizontoknak megnyílniuk ahhoz, hogy a fenségest tapasztaljuk, vagy nem is kell neki természeti vagy esztétikai fenségesnek lennie. Mindez elterelné arról a figyelmet, amit Richir igyekszik mondani, és amit állandóan rejtélynek, szakadéknak nevez, és ami tapasztalatunknak az önműködő, a reflexió számára utolérhetetlen aspektusára vonatkozik.

A szép érzéséhez az örömet társíthatjuk („Kimondhatatlanul jól van, ami van”), a fenségeshez az otthontalanság, a megsemmisülés, a végesség érzését. Mindkét élmény affektivitásánál fogva is befejezetlen, a reflexió, a fogalomalkotás számára utolérhetetlen, Richir egyenesen a reflexió kudarcáról beszél. Szép és fenséges elkülönítése fenomenológiai szempontból indokolatlan. Pilinszky *Aranykori töredékében* a szép és a fenséges pulzál egymással: „Az össze-vissza zúrzavar kitérül, / a házakon s a házak tűzfalán, / a világvégi üres kutyaólbán / aranykori és ugyanaz a nyár” majd: „Mint vesztőhelyen, olyan vakító/ és olyan édes.”¹⁷ Az elvárások és az ígéretek dőlnek egymásba, ezek „keresztvezető[nek], egymásba csúsz[nek] és szétnyíl[nek]”.¹⁸ Ez válik a jelenfázissá, mely ismeretként nem, csak az affektivitás lebegésében érhető utol. Olyan affektivitásról van azonban szó, amely a heideggeri gond-struktúráról és a szorongástól eltérő. A fenségesben végességemet tapasztalom meg, amikor a világból való eltűnés fenyeget. Ennek időisége viszont nem egy eredendő időiség, hanem egy képződő, magát megújító időiségként írható le, mint értelem-torzulás, szakadék, hiátus stb. Ez a tapasztalat nem egy már mindig meglévő tapasztalat megmutatkozása azzal kapcsolatban, hogy véges eszes lény vagyok. Éppen önmagamon segít túllépni, azzal, hogy beindítja a korlátlan sematizációt.

Az önazonosság rejtélyéről, a szimbolikus instituíálóval való kapcsolatáról most nem ejtethünk szót. Úgy látszik, hogy itt egy értelem-közösség körvonalazódik, hiszen szép és fenséges kapcsolatát egy nyelvfеноmenológia vonatkozásában is kidolgozza Richir. Ennek antropológiai vonatkozásában is eltérés fogalmazható meg Heidegger és Richir között, ami az ész autonómiáját és nyilvános használatát, vagy az ítéloerőt és az általános közölhetőséget illeti – erre a figyelmet épp Arendt hívja fel, aki *Az ítéloerő kritikáját* Kant politikai filozófiájaként olvasta újra.

17 Pilinszky 1996, 49. o.

18 Richir 1995a, 76. o.

Eddig azt láthattuk, a kanti architektonikát különbözőképpen bontja meg Heidegger és Richir. Az eredendő időiség és a szubjektum szubjektivitásának kapcsolatát kutatja Heidegger, hogy a végességként értett ontológiai megértést megvilágítsa. Richirt viszont az önmagából kilépő értelemtapasztalat érdeklí, főként a fenséges tapasztalatában a dezindividuuációt az éntől függetlent vizsgálja. Nem a létező időhorizontját, hanem az értelemképződés kalandját tartja szem előtt. Itt nem egy önaffektív, a szubjektumtól elválaszthatatlan időiség, hanem az elvárás-ígéret éntől független működése bontakozik ki. Ki kell lépnünk a metafizika bűvköréből, a létezőnek az önmagán megmutatózó fenomenalitásából, hogy a pulzáló és nem a létmegértéséhez kötött önmagaságot megérthessük. Az esetlegesség és a fogalomnélküliség működésének, a pulzáló, eleven gondolkodásnak a megmutatása a fenomenológia legnehezebb, ám egyben a legtermékenyebb terepe is Richir szerint.

Bibliográfia

- Arendt, Hannah 2002, Előadások Kant politikai filozófiájáról. In *A sivatag és az oázisok*. (Ford. Pató Attila.) Gond–Palatinus, Budapest, 225–372. o.
- Derrida, Jacques – Kant, Immanuel 1993, *Minden dolgok vége*. (Ford. Angyalosi Gergely, Mesterházy Miklós, Nyizsnyánszki Ferenc.) Századvég Kiadó, Budapest.
- Gondeck, Hans-Dieter – Tengelyi László 2011, *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp, Berlin.
- Györgyjakab Izabella 2012, *Nyelvfénelomenológia és/vagy etikai nyelvfénelozófia Emmanuel Lévinasnál*. Egyetemi Műhely, Bolyai Társaság, Kolozsvár
- Heidegger, Martin 2000, *Kant és a metafizika alapproblémája*. (Ford. Aradi László, Olay Csaba.) Osiris Kiadó, Budapest.
- Heidegger, Martin 2001, *Lét és idő*. (Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István.) Osiris Kiadó, Budapest.
- Kant, Immanuel 2004, *A tiszta ész kritikája*. (Ford. Kis János.) Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Kant, Immanuel 2003, *Az ítélőerő kritikája*. (Ford. Papp Zoltán.) Osiris Kiadó, Budapest.
- Merleau-Ponty, Maurice 2006, *A látható és a láthatatlan*. (Ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond.) L'Harmattan, Budapest.
- Munkácsy Gyula 2004a, „Az antinómiák filozófiája és az ember filozófiája”. *Világosság* 45 16, 66–77. o.
- Pilinszky János 1996, *Összes versei*. Osiris, Budapest.
- Richir, Marc 1995a, „A fenomenológiai mozzanat *Az ítélőerő kritikájában*”. (Ford. Szabó Zsigmond.) *Enigma* 5/1, 70–85. o.

- Richir, Marc 1995b, „A fenséges tapasztalata” (Ford. Lőrinszky Ildikó, Szabó Zsigmond.) *Enigma* 5/1, 66–69. o.
- Richir, Marc 2007a, „A látásról és gondolkodásról. A külső kérdése” (Ford. Ullmann Tamás.) *Helikon Irodalomtudományi Szemle* 53/1–2, 217–225. o.
- Richir, Marc 1995c, „Ami az álomban érzékelhető” (Ford. Kiss Ákos) *Enigma* 5/1, 110–122. o.
- Richir, Marc 2004a, „A fenomenológia értelme *A látható és láthatatlanban*.” (Ford. Takács Ádám.) *Vulgo* 6/1, 56–73. o.
- Richir, Marc 2000, *Phänomenologische Meditationen: Phänomenologie und Phänomenologie des Sprachlichen*. (Ford. Jürgen Trinks.) Turia–Kant, Bécs.
- Röd, Wolfgang 1996a, „Heidegger Kant-értelmezése: félreértelmezés?” (Ford. Nyizsnyánszki Ferenc.) *Gond* 5/12, 255–268. o.
- Tengelyi László 1995, *Kant*. Áron Kiadó, Budapest.
- Tengelyi László 1998, *Élettörténet és sorsesemény*. Atlantisz, Budapest.
- Tengelyi László 2007, *Új fenomenológia Franciaországban*. In Boros Gábor (szerk.), *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007, 1346–1371. o.
- Ullmann Tamás 2010, *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.

Kajtár László

A vita mint a relativizmus ellenszere: Gadamer és a hermeneutika kritikai kérdése*

„A háború mindennek atyja, mindennek királya, és egyeseket isteneknek tüntetett fel, másokat embereknek, egyeseket szolgákká tett, másokat szabadokká.”

(Hérakleitosz, B53)

Bevezetés

Nietzsche kijelentése, hogy „Isten halott” („*Gott ist tot*”) a filozófiatörténet egyik legismertebb szállóigéje.¹ Ennek folytán számtalanszor idézik, legtöbbször kontextusából kiragadva. Ezért nem meglepő, hogy ismertsége folytán népszerű félreértésekhez, félreértelmezésekhez vezet. Nietzsche életművének egésze, a bombasztikus, provokatív támadásaival és a finoman, stílusosan elrejtett jelentésrétegeivel olyan interpretációs nehézségeket hordoz magával, hogy borítékolható az a folyamat, melynek során gondolatai torzulva rögzülnek a magas- és populáris kultúrában egyaránt. A fentebb említett „Isten halott” szlogent nagyon gyakran kvázi szó szerint, egyfajta mitikus történet mozzanataként próbálják megérteni.

Először is, miért félreértelmezés a kvázi szó szerinti olvasat? Tulajdonképpen azért, mert figyelmen kívül hagyja Isten halálának jelentőségét, illetve annak következményeit. Anélkül, hogy mélyebben elmerülnénk a témában, azt hiszem jó okunk van azt mondani, hogy „Isten halála” a nietzschei filozófiában egy szimbolikus esemény, ami egy hosszú ideig domináns perspektíva, illetve világnézet alkonyát akarja leírni. A világot a továbbiakban nem tudja kisajátítani az addig uralkodó keresztény-morális értékrendszer.²

Másodszor pedig miért fontos, hogy a kvázi szó szerinti értelmezést félreértelmezésnek tudjuk nyilvánítani? Nem arról van szó, hogy egyféleképpen lehetne értelmezni Nietzsche gondolatát, távolról sem. Éppenséggel azért fontos, hogy képesek legyünk dönteni értelmezések helyességéről és helytelenségéről, hogy meg tudjuk mutatni: az, hogy többféle értelmezést helyesnek tarthatunk, nem vezet ahhoz, hogy nem tudunk bizonyos értelmezéseket helytelennek nyilvánítani. Ebben a dolgozatban Gadamer

* Itt szeretnék köszönetet mondani elsősorban a témavezetőmnek, David Webermannak. Hálas vagyok Lengyel Zsuzsanna Mariannak a remek korreferátumért a DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciáján és a Közép Európai Egyetemen a doktori szemináriumunk résztvevőinek.

1 Az eredeti szöveghelyek: *A vidám tudomány* 108., 125. és 343. aforizmái (Nietzsche 1882/2003, 95. o., 108. o., 196. o.), illetve „Zarathustra előljáró beszéde” az *Így szólott Zarathustrában* (Nietzsche, 1883–1891/2004, 17. o.).

2 Lásd pl. Nehamas 1985, 91. o. Persze ez csak egy értelmezés a lehetséges helyes értelmezések között.

hermeneutikájára támaszkodva, abból kiindulva vizsgálom meg ezt a problematikát. Nietzsche és Gadamer filozófiai viszonya komplex téma, ezért itt nincs módomban tárgyalni, pusztán arra vállalkozom, hogy az említett szállóigével kapcsolatos félreértést, mint értelmezői helytelenséget példaként használjam.

Ez az esszé arról szól, hogy amennyiben a fentebb említett szó szerinti értelmezést helytelennek akarjuk nyilvánítani, akkor szükségünk van valamifajta alapra, hogy ezt megtehessek. Ezt az alapot Gadamer főműve, az *Igazság és módszer* (a továbbiakban *IM*) ugyan önmagában nem tudja biztosítani, viszont véleményem szerint meg lehet úgy támogatni, hogy képes legyen rá. Az angolszász Gadamer-recepciót követve, azt szándékozom bemutatni, hogy az *IM*-ben kifejtett gadameri rendszer számára igenis fontos probléma a relativizmus, ráadásul olyan problémának látom, amely nincs megoldva a mű keretei között.³ Az érvelésem végül arra fut ki, hogy a gadameri hermeneutikát támogatni kell egy, a habermasi pragmatizmus szellemében kialakított vita fogalommal, amivel kiegészülve képes lehet felülkerekedni az említett kihívásokon.

Értelmezés és előítéletek

Egy ilyen terjedelmű esszé keretei között nem lehet visszaadni megfelelően a gadameri hermeneutika komplexitását. Ennélfogva az előítéletek központi fogalmára koncentrálok. Azt a gondolatot bontom ki, hogy az előítéletek a megértés produktív feltételeit alkotják. Mit jelent ez? Onnan érdemes kiindulni, hogy Gadamer rehabilitálja az előítéleteket. Ezzel nem olyasmit akar elérni, hogy példának okáért legitimálna különböző rasszista meggyőződéseket. Távrolról sem. Az *IM* egyik alfejezete arról szól, hogy a felvilágosodás diszkreditálta az előítéleteket, az olyan ítéleteket, amelyek nem lettek kitéve az ész mindent megvilágító ítélőszékének: „a hagyomány lehetséges igazsága attól függ, hogy az ész milyen mértékben tulajdonít neki szavahihetőséget. Nem a hagyomány, hanem az ész a forrása minden autoritásnak” – írja Gadamer a felvilágosodás ideológiájáról.⁴ Gadamer egyik legerősebb kritikai megjegyzése az, hogy ez a fajta beállítódás maga is egy előítélet. Gadamer kijátssza a felvilágosodás hagyománnyal szembeni, de hagyományos előítélet-ellenességét, bemutatva hogy az előítéletektől nem lehet és nem is kívánatos megszabadulni. A felvilágosodás előítéletesen ítéli el az előítéleteket. Állíthatjuk, hogy az ész minden autoritás origója, ugyanakkor be kell látnunk, hogy ezt az állítást nem az ész maga ruházta fel a tekintéllyel, amivel bír.

Egy másik kritikai vonulat szerint a felvilágosodás egyszerűen az előítélet egy nem megfelelő, elszegényedett fogalmával operál. Ezzel szegezi szembe Gadamer a megértés heideggeri előzetesség-struktúráját. Egy szöveg vagy mű megértése során természetes,

³ Lásd Stueber 1994.

⁴ *IM* 306. o.

hogy az értelmező bizonyos előzetes koncepciókkal, véleményekkel, ítéletekkel, beállítódással rendelkezik. A megértés folyamata „állandó újravázolás”,⁵ amelyben az előzetes értelmezői beállítódás folyamatosan összeütközésben van az értelmezés tárgyával. Az értelmezői beállítódás, amelyet nagyrészt az előítéletek alkotnak, újra és újra módosul a megértés folyamata során, hiszen a feladat az, hogy hagyja az értelmezés tárgyát szóhoz jutni.

Aki egy szöveget meg akar érteni, az mindig felvázolást végez. Amint észrevesz valami értelmet a szövegben, előre felvázolja az egésznek az értelmét. Az ilyen értelem azonban csak azért válik érthetővé, mert a szöveget eleve bizonyos elvárásokkal olvassuk, egy meghatározott értelmet várunk. Az ilyen előzetes vázlat kidolgozásában – melyet persze állandóan revideál az, ami az értelemben való behatolás közben adódik – áll a megértése annak, ami előttünk van. (IM 300. o.)

Ahogy az idézetből is látható, Gadamer rendkívül fontos szerepet szán az előítéleteknek. A felvilágosodás előítéletekről alkotott nézetét azért szükséges aláásni, mert így produktív feltételeivé válnak a megértésnek. Gadamer nem azt gondolja, hogy a dolgok jelen állása szerint nem szabadulhatunk meg az előítéleteinktől, de majd a jövőben elér az emberiség egy olyan fejlettségi fokra, hogy képes lesz előítéletek nélküli megértésre. Gadamer alaptézise, hogy megértés nem lehetséges előítéletek nélkül. Amit az adott történeti-társadalmi valóságunk kereti között megértésnek nevezünk, az mindig és mindenkor előítéleteken áll vagy bukik. Nem az a cél, hogy felülkerekedjünk az előítéleteinken, hanem hogy játékba vigyük őket.

Előítéletek és relativizmus

Fontos, hogy Gadamer több helyen is hangsúlyozza, hogy az értelmezés nem az értelmező szubjektum aktusa, hanem egyfajta közös részvétel a hagyomány hatástörténetében. „*Magát a megértést nem a szubjektivitás cselekvéseként, hanem valamely hagyománytörténetébe való belekerülésként kell elgondolni*”.⁶ Ez a kijelentés arra épül, hogy a megértő már eleve a hagyomány, a történetiség talaján áll, illetve a nézőpontja eleve ezáltal a hagyomány és történetiség által formált. Ha pedig ez így van, akkor a megértést hiba lenne az egyszerű egyéni cselekvések mintájára elgondolni. Példának okáért a megértés folyamatát nem a megértő kezdeményezi és zárja le, hanem mint megértő, már mindenkor megértően létezik a világban. Ugyanakkor Gadamer nem tagadhatja le, hogy az értelmező a megértés történetében konstitutív kulcsszerepet játszik: „a megértés nem pusztán reprodukáló,

5 IM 301. o.

6 IM 325. o.

hanem egyben mindig alkotó viszonyulás”.⁷ Ezt a kijelentést egyszerűen nem lehet összegezgetni a fenti leírással. Ahogy Olay Csaba is említi a hatástörténettel kapcsolatban, az értelmező kárára túlhangsúlyozni a megértendőt nehézségekhez vezet.⁸ Mindenesetre arról van szó, hogy miután az értelmező előítéletei a megértés feltételeit alkotják és ezek az előítéletek maguk is a hagyomány által formáltak, tulajdonképpen itt egy olyan párbeszéd veszi kezdetét az értelmező és értelmezendő között, amely maga is a hagyománytörténet része. Az értelmező pedig nem egy eredeti értelmet tár fel újra a megértés során, hanem az értelmezendőnek magának egy új értelmét dolgozza ki.

A kérdés tehát a következő: lehetséges-e egy ilyen új értelem kidolgozása során félreérteni a tárgyat. Ha a válasz igen, akkor egyfajta relativizmus fenyeget. Relativizmus alatt több dolgot is érthetünk. Egyfelől van egy olyan relativizmus, amit sem maga Gadamer, sem pedig egyik prominens értelmezője, Brice Wachterhauser, nem vesznek komolyan. Az előítéletesség gadameri hangsúlyozása alapján panaszkodhatnánk, hogy amennyiben mindenki csak előítéletek révén képes megérteni műalkotásokat, szövegeket, az azt jelenti, hogy a megértés mindig relatív a megértő előítéleteihez képest. Ahogy Wachterhauser mondja, ez egy olyan látszatprobléma, amit a nem megfelelő elméleti beállítódás hoz létre, és ami eltereli a figyelmet az igazán fontos kérdésekről.⁹

Általánosságban a relativizmus azt jelenti, hogy egy adott és centrális fontosságú ítélet, fogalom vagy nézet csak valamihez képest vagy valamire vonatkoztatva fogható fel.¹⁰ Az értelmezéssel kapcsolatos relativizmust úgy lehetne leírni, hogy az értelmezések lényegileg az értelmezőre vonatkoznak. Ha én azt állítom, hogy Shakespeare *Hamletje* az ödipális konfliktusról szól, míg valaki más azt állítja, hogy nem, akkor az értelmezéseinket nem lehet az értelmezőktől függetlenül értékelni.¹¹ Önmagában egyik értelmezés sem helyes vagy helytelen. Ha valaki a relativizmus híve, akkor úgy gondolja, hogy ebből az következik, hogy az értelmezések helyességéről és helytelenségéről nem lehet dönteni. Ez egy kimondottan másfajta relativizmus, mint amivel Gadamer foglalkozik, amikor a historizmus aporiáiról ír Droysennel és Diltheyjel kapcsolatban. Historicista relativizmusnak nevezhetjük azt az álláspontot, amely szerint egy adott múltbeli művet csak és *kizárólag* a folyamatosan változó történeti kontextusra való hivatkozással vagyunk képesek megérteni.¹² Gadamer szerint Dilthey belebonyolódik a historicizmus ilyen aporiáiba, és ezt a belebonyolódást oldja fel végül Heidegger hermeneutikai fenomenológiája. Egy aporiának mondhatjuk például azt a relativizmushoz vezető koncepció-

7 *IM* 331. o.).

8 Olay 2002. 34. o.

9 „The fact that knowledge is always dependent on historical, linguistic, and normative conditions, which constitute a relative standpoint, is not an inherent danger to knowledge, but a condition of its possibility.” (Wachterhauser 2002, 72. o.)

10 Bernstein 1983, 8. o.

11 Davies 1995, 8. o.

12 Bilen 2000, 16. o.

ciót, hogy a múlt műveinek megértésekor a saját előítéleteinket félre kell tennünk és újra át kell élnünk egy életösszefüggést.¹³

Fogadjuk el, hogy az előítéletesség feltétele a megértésnek. Fogadjuk el továbbá, hogy nem vagyunk képesek felülkerekedni előítéleteinken, és hogy nincs szükség azoknak a felfüggesztésére. Ez azt eredményezi, hogy a megértés relatív az előítéletekre vonatkoztatva. Veszélyeztet-e ez a megértést? Probléma-e hogy nincs abszolút megértés? Ahogy Gadamer írja egy Apelenek adott válaszában, ez csak annyiban problematikus, ha valaki ragaszkodik az abszolút tudás normájához.¹⁴ Ha lemondunk az abszolút tudás normájáról, akkor azt gondolhatnánk, hogy a relativizmus problémáját elhessegettük, hasonlóan ahhoz, ahogyan a külvilág létezésének problémája is pusztá látszatproblémává válik, amikor a fenomenológia az elméleti beállítódás mögé kérdez. Úgy gondolom azonban, hogy hiába próbáljuk így elhessegetni a relativizmust, az visszatér, még hozzá egy meglehetősen praktikus, életvilágbeli fenoménként. A Nietzsche példán bemutatva: mit mondhatunk annak az értelmezőnek, aki mindenképpen ragaszkodik hozzá, hogy az „Isten halott” kijelentést szó szerinti értelemben kell felfogni? A relativizmus híve azt mondja, hogy nem tudunk: minden értelmezés helyes a maga módján, vagy egyik sem az. Mi az alapunk arra, hogy hamisnak nyilvánítsuk ezt az értelmezést? Nincs szükség abszolút tudás vagy abszolút megértés feltételezésére ahhoz, hogy egyfajta relativizmus előálljon. A kérdés tehát: mi alapján dönthetünk értelmezések helyességéről és helytelenségéről?

Gadamer szerint a helyesség a „hermeneutika kritikai kérdése”.¹⁵ Egyetértek mind Olayjal, mind David Webermannel, hogy a gadameri hermeneutika az értelmezések pluralizmusát állítja: lehetséges több, akár egymásnak ellentmondó, de mégis helyes interpretáció egy adott tárggyal kapcsolatban.¹⁶ Ugyanakkor, ahogy korábban említésre került, el kell ismerni, hogy vannak félreértések és félreértelmezések is, amelyek helytelenek. Összekötte ezt azzal gondolattal, mely szerint az értelmezés produktív és nem pusztán reprodukív folyamat, arra juthatunk, hogy egyszerűen nem tudunk dönteni helyességről vagy helytelenségről. Miután a tárgy egyfajta eredeti értelme nem szolgálhat mércével, ezért nehéz olyan kritériumokat találni, amelyek helyettesíthetők.

Továbbá a hermeneutika heideggeri univerzalitása miatt bármilyen döntés helyességről és helytelenségről maga is értelmezés lenne, amivel ismét vitába lehet szállni, *ad infinitum*. Gadamer szerint nincs történetiségfeletti, előítéletmentes nézőpont. Ennélfogva abban a helyzetben találjuk magunkat, hogy amikor el kellene játszanunk a döntőbíró szerepét helyességről és helytelenségről, akkor nem hivatkozhatunk egy olyan előítéletesség felett álló autoritásra, amely a döntésünket vitán felül állóként megerősítené. A helyességről és helytelenségről hozott minden egyes döntést meg lehet kérdőjelezni. Tehát egyelőre

13 IM 256. o.

14 Gadamer 1971/1986., 259. o.

15 IM 334. o.

16 Olay 2001, 96. o., Weberman 2000, 45. o.

nem tudjuk, hogy az értelmező, aki Nietzsche kijelentését kvázi szó szerint ragadja meg, helyesen vagy helytelenül értelmezte-e az adott passzust. Önmagában nem probléma a megértés előítélet-relativitása. Akkor válik problémává, amikor az előítélet-relatív megértéseket helyesség és helytelenség szempontjából meg akarjuk ítélni.

Gadamer természetesen nem hagyja szó nélkül az értelmezések helyességének kérdését, és főként az előítélet fogalmára támaszkodik. Az előítéleteket nem megkerülni vagy felfüggeszteni kell, hanem ki kell őket dolgozni az értelmezés során. Vannak olyan előítéletek, amelyek termékenyek az interpretáció párbeszéd-története során, és vannak olyanok, amelyek ártalmasak. Termékenység és ártalmasság természetesen relatív az értelmezett tárgytól függően. Ugyanakkor:

A tudatát betöltő előítéletekkel és előzetes véleményekkel mint olyanokkal az interpretáló nem rendelkezik szabadon. Nem képes rá, hogy a megértést lehetővé tevő termékeny előítéleteket előre megkülönböztesse azoktól, amelyek akadályozzák a megértést és félreértésekhez vezetnek. (*IM* 330–331. o.)

Gadamer szerint az időbeli távolság segít megkülönböztetni a termékeny és a kártékony előítéleteket:

Gyakran¹⁷ az időbeli távolság segítségével lehet megoldani a hermeneutika voltaképpeni kritikai kérdését, tudniillik, hogy hogyan lehet megkülönböztetni a megértést biztosító *igaz* előítéleteket, amelyek révén *megértünk*, a *hamis* előítéletektől, amelyek *félreértéshez* vezetnek. (*IM* 334. o.)

Ebből tehát az látszik, hogy míg a megértés az igaz előítéleteken, a félreértés a hamis előítéleteken áll vagy bukik. Tehát ha olyan helyzetben találjuk magunkat, hogy döntünk kell két vitában álló értelmezés helyességéről vagy helytelenségéről, akkor számot kell vetnünk az őket vezérlő előítéletekkel.

Gadamer szerint az előítéletek folyamatosan, tudattalanul érvényesülnek, de szembe kell nézni velük, amihez ingerelni kell őket. „Épp a hagyománnyal való találkozás az, ami képes az előítéleteket így ingerelni”,¹⁸ vagyis provokálni az értelmezőt, hogy kockára tegye az előítéleteit. Olay „nyitottság-követelményként” említi, hogy ehhez olyan értelmezői attitűdre van szükség, amely készen áll arra, hogy az értelmezés tárgya újat mondjon neki vagy akár rácsafoljon előzetes véleményére.¹⁹ Hogy tisztán lássuk: az időbeli távolság azért szolgálhat kritériumul a helyes és helytelen értelmezések megkülönböztetéséhez, mert az

¹⁷ A magyar kiadás lábjegyzete megjegyzi, hogy az *IM* eredeti szövegét itt Gadamer megváltoztatta az összkiadásban. Eredetileg a „gyakran” helyett „csakis” szerepelt.

¹⁸ *IM* 334. o.

¹⁹ Olay 2004. 214. o.

értelmezőtől időben távol álló értelmezendő tárgyak ingerlik az értelmező előítéleteit, és ezáltal az ingerlés által felfedik azok relatív igazságát vagy hamisságát, termékenységét vagy kártékonyágát, alkalmasságát vagy alkalmatlanságát. Talán még jobb lenne úgy fogalmazni, hogy az értelmezőtől időben távol álló tárgyak ingerlik az értelmezőt magát, és ez az ingerlés az előítéletek felfedéséhez és felülvizsgálatához vezet.

A magam részéről úgy látom, hogy az időbeli távolság, az időben távol lévő értelmezendő tárggyal való találkozás elégtelen a helyes és helytelen értelmezések megkülönböztetéséhez. Úgy tűnik Gadamer itt visszaesik egyfajta szubjektivistá-voluntarista nyelvhasználatba. Míg máshol kijelenti, hogy nem a szubjektivitás cselekvése az értelmezés, itt úgy látszik a „kockára tevés” és az előítéletekkel való szembenezés mégiscsak valami ilyesmi. Ha már eleve meghatároz és befolyásol az, ahogyan a saját történeti létem, az előítéleteim kialakultak, és ha az előítéletekkel nem rendelkezem szabadon, akkor hogyan lennék képes kockára tenni az előítéleteimet, és ha meg is teszem, honnan tudhatnám, hogy tényleg megtettem-e? A szubjektivitásból eredendő nehézségeket aligha lehet így elkerülni. Ha egy hermeneutikailag megalapozottnak látszó félreértés elképzelhető, melynek során az értelmező tévesen azt hiszi, hogy kockára tette az előítéleteit, miközben ez nem történt meg, akkor az elemi erővel mutatja, hogy a hagyomány mégsem ingerli megfelelően az előítéleteket és a relativizmus nem kerülhető el.

Távolságok és vita

Úgy gondolom, hogy Gadamer nem ad megfelelő választ a relativizmus kihívására. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy nem adható olyan válasz, amely a gadameri hermeneutikára támaszkodik. A hibát a gadameri elmélet kifejtésében látom, ahogyan az az *IM*-ben megtörténik, nem magában az elméletben. Úgy gondolom, hogy a hagyomány, a klasszikus művek, az időbeli távolság túl sokat nyom a latban. Webermannel egyetértve úgy látom, hogy a hagyomány felrúgása, a kortárs, a kulturális vagy éppen társadalmi, esetleg személyes távolság produktív fogalmak lehetnének a hermeneutikai elméletben.²⁰ Természetesen nem azt akarom állítani, hogy Gadamer szó nélkül hagyja a kortárs távolságokat. Kortárs távolságok alatt érthetünk például kulturális távolságot, aminek szerepe lehet egy sajátunktól távoli kultúrkör kortárs műalkotásainak megértése során. Érthetünk alatta többek között társadalmi távolságot is, amely produktív lehet, amikor egy, a sajátunktól távol álló társadalmi rétegből származik egy műalkotás. Mindez gyakran implicit módon leértékelődik az *IM* kifejtése során, ahol a hagyomány, a klasszikus jóval több teret kapnak.

20 Weberman 2000, 56. o. Úgy vélem Gadamer is megfontolta ezt a lehetőséget az *IM* után. Egy Apelenek adott válaszában arról ír, hogy a történelmi távolságtól továbbmbt a „másság” vagy „alteritás” távolságának koncepciójáig (Gadamer 1996, 96. o.).

Úgy gondolom, hogy Gadamer túlhangsúlyozza az időbeli távolság szerepét, figyelmen kívül hagyva egyéb, az értelmezésben produktív távolságokat, és ezt tartom felelősnek azért, hogy az *IM*-ben nincs válasz a relativizmusra a hermeneutika kritikai kérdését illetően. Ez a legjobban abból látszik, hogy Gadamer az időbeli távolság fogalmára hivatkozik. Ha ehelyett más, kortárs távolságokat is figyelembe vett volna, akkor képes lett volna a relativizmusra választ adni. Kiindulásképpen azzal kezdhetjük, ahogyan Olay a dialógus fontosságát magyarázza a gadameri hermeneutikában, mégpedig úgy, hogy nem egyszerűen a másik mássága miatt fontos, hanem azért, mert vannak olyan témák, illetve témakörök, ahol az igazolásra semmilyen más mód nincs, mint a megvitatás.²¹ Ennek a gondolatnak a további kibontása során, Habermasra és az igazság diszkurzív fogalmára támaszkodom, ami reményeim szerint segít megválaszolni a hermeneutika kritikai kérdését. Habermas úgy látja, hogy egy véleményt csak egy diszkurzív szituációban lehet igazolni, amely szituáció meg kell hogy feleljen többféle követelménynek.²² A követelményekről ezen keretek között nem tudok értekezni, de a lényeg az, hogy a megvitatás az egyetlen mód arra, hogy az igazgálítások igazságértékét tesztelhesük. „Mivel szituált és nem csálhatatlan lények vagyunk, nincs más módunk megbizonyosodni az igazságról, mint racionális és nyílt diskurzusokon keresztül.”²³ Az értelmezésekre vonatkoztatva: vajon igaz-e az az értelmezés, hogy az „Isten halott” egy mennybéli eseményre való szó szerinti utalás? Úgy gondolom, hogy egyértelműen hamis, de ahhoz, hogy erről megbizonyosodjunk, vitába kell szállnunk vele.

Másként megfogalmazva, az előítéletek kevésbé „ingerlékenyek”, mint ahogy azt az *IM* bemutatja. Az időbeli távolság önmagában nem elég ahhoz, hogy szembesítsen minket nem megfelelő, hamis előítéleteinkkel (például az olyan hamis előítéletekkel, hogy Nietzsche Isten halálával egy mitikus történet mozzanatát írná le). Ezt az is mutatja, hogy a hagyománnyal kapcsolatban nagyon gyakoriak a félreértések. Ennélfogva szükség lehet egyfajta kétlépéses leírásra, hogy helyességről vagy helytelenségről dönthessünk. Első lépésben szembekerülünk az interpretációs tárggyal, amely egy tőlünk időben, térben, kulturálisan, társadalmilag vagy személyesen távoli entitás. Az *IM* erre a lépésre fókuszál, leszűkítve a lehetséges távolságokat az időbeli távolságra. Ekkor a kérdés-válasz logikáját követve kialakítunk egy párbeszédet az értelmezendő tárggyal, aminek az eredménye egy értelmezés

Az, hogy egy öröklött szöveg az értelmezés tárgyává válik, már azt jelenti, hogy kérdést intéz az interpretálóhoz. Az értelmezés ennyiben mindig lényegi vonatkozást tartalmaz a fenti kérdésre. Egy szöveget megérteni annyi, mint megérteni ezt a kérdést. (*IM* 410. o.)

21 Olay 2001. 98. o.

22 „[A] proposition is true if it withstands all attempts to invalidate it under the rigorous conditions of rational discourse.” (Habermas 2003, 251. o.)

23 „As fallible, situated beings, we have no other way to ascertain truth than through discourses that are both rational and open-ended.” (Habermas 2003, 101. o.)

Ennél a pontnál még eldöntetlen, hogy az interpretáció helyes-e vagy helytelen, hogy az értelmező kockára tette-e előítéleteit vagy sem. Hogy ezt eldönthessük, ahhoz szükség van a második lépésre, ami pedig vita egy másik értelmezővel. A második lépés hivatott igazolni, hogy kockára tettük-e az előítéleteinket, azaz, hogy meg tudjuk különböztetni termékeny előítéleteinket a kártékonyaktól, és hogy helyes értelmezéssel bírunk-e. A vita során lehetséges, hogy minden értelmezés helyesnek, helytelennek avagy egyik helyesnek, másik helytelennek tűnik fel. Úgy hiszem, hogy mivel Gadamer gyakran használja a dialógus és a beszélgetés fogalmát a megértés körülírása során, ezért a javaslatom nem mond ellent a gadameri hermeneutika szellemének.

Ha a hermeneutikai jelenséget a két személy közt lejátszódó beszélgetés modellje szerint próbáljuk vizsgálni, akkor e látszólag olyannyira különböző két szituációnak, a szöveg megértésének és az egymással a beszélgetésben való szót értésnek az iránymutató közössége elsősorban abban áll, hogy minden megértés és minden szót értés egy dolgot tart szem előtt, mely elénk van állítva. (*IM* 419. o.)

A fentiekből kitűnik, hogy nem a beszélgetés, dialógus vagy diskurzus fogalmát használtam a második lépésben, hanem a vitáét. Ennek az oka az, hogy véleményem szerint a konfrontáció rendkívül fontos szerepet játszik. Nem elég, ha egy olyan párbeszédben veszünk részt, ahol egyetértünk egy értelmezéssel kapcsolatban, ugyanis amire igazán szükség van, az az előítéletek ingerlése. Ezt csak konfrontáció vagy vita során lehet elérni, hiszen amennyiben összeegyeztethető vagy hasonló interpretációkról beszélünk, akkor könnyen beleeshetünk abba a csapdába, hogy saját káros előítéleteinket erősítjük meg kölcsönösen.

Gadamer maga is foglalkozott a vita fogalmával, bár nem az *IM*-ben, hanem habilitációs írásában, több mint 30 évvel az *IM* előtt. Habilitációs írásában, a *Platón dialektikus etikájában* („*Platos dialektische Ethik*”)²⁴ Gadamer több fejezetben is a tudományos beszéd-ről értekezik, ami mint minden beszéd tulajdonképpen és lényegileg valakivel-való-beszéd. Ilyen beszéd során részben azért van értelme alátámasztani állításainkat, mert a másik fél számára nyitott az egyetértés vagy az egyet-nem-értés, illetve ellentmondás (*Widerspruch*) lehetősége. Az ellentmondásra válaszul vagy újabb alátámasztást (*Begründung*) kell nyújtanunk vagy a meglévő alátámasztást kell tisztáznunk. Fontos, hogy mindeközben a tényállás (*Sachlichkeit*) az, ami vezérli a kialakult vitát a kérdés és a megkérdőjelezés fonálán.

Gadamer szerint az ilyen tudományos beszédnek mindig az a célja, hogy megalapozzon egy közös egyetértésre jutást, ami nem csak igényeli az alátámasztás folyamatát, de rendkívül fogékony is rá. Az egyet-nem-értés a beszélgetésben vagy a vita során mindig egy olyan köztes állapot, ami szükségesnek látszik az igazsághoz vagy helyes nézet-

24 Gadamer 1931/2000. A következőkben a „Die mitweltlichen Motive der Sachlichkeit” című fejezet néhány passzusának összefoglaló értelmezését kísérem meg.

hez vezető úton. Az ellentmondások adják a beszélgetés produktivitását, hiszen jelzik, hogy merre kell továbbvezetni a tényállásban való egyetértés felé tartó diskurzusnak. Gadamer úgy látja, és innentől nem tudom egyetértően követni, hogy az ilyen „beszélgetésre” egyedül is képes az ember. Képesek vagyunk vitát folytatni önmagunkkal.

Ahogy írja azonban, ezzel kapcsolatban felmerül egy nehézség. Ez a nehézség hasonló ahhoz, amit fentebb Olayt idézve „nyitottság-követelményként” körülírtam.²⁵ Ahhoz hogy egyedül képes legyek lefolytatni egy ilyen „vitát”, arra van szükség, hogy meg tudjak szabadulni azoktól a tendenciáktól, ahogyan általában megértek valamit. Ez Gadamer szerint bármilyen igazi beszélgetés feltétele is. Az ellentmondás nem valakinek a tulajdona, az igazi ellentmondás a tényállásból, a megértendő dologból fakad. Ezt az ellentmondást akár én is kigondolhatom, de akár egy vitapartner is megfogalmazhatja. Véleményem szerint mind a habilitációs írás, mind az *IM* túlzott optimizmust mutat azzal kapcsolatban, hogy mennyire vagyunk képesek engedni, hogy az értelmezendő dolog szóhoz jusson, hogy mennyire vagyunk képesek a tényállás iránti kíváncsiság vezérelte elfogulatlan kutatásra és kérdésre ráhagyatkozni.

Azért van szükség a vitatkozásra, az egyet-nem-értésre, mert az ilyesfajta találkozás az, ami arra készíthet, hogy felülvizsgáljuk az előítéleteinket, illetve egyáltalán, hogy felismerjük, milyen előítéleteink játszanak szerepet a megértés során. Ha azt az értelmezői álláspontot képviselem, hogy „Isten halálát” szó szerint kell értelmezni, és szóba elegegyedek valakivel, aki szintén hasonló állásponton van, akkor semmi nem garantálja, hogy a beszélgetés során bármelyikünk kockára teszi előítéleteit. Hasonlóképpen, ha azt gondolom, hogy Isten halálával mint szimbolikus eseménnyel Nietzsche egy domináns világnézet alkonyát kívánta jelölni, akkor hiába beszélgetek valakivel, aki szintén ezt vallja. Ahhoz, hogy igazolhassam az értelmezésemet, mint olyan értelmezést, amely valóban az adott értelmezési tárgy értelmét juttatja szóhoz, szükség van az egyet-nem-értésre, tehát arra, hogy vitatkozzak. Nem elég magammal vitatkoznom, hiszen az ellentétes álláspont megfogalmazása mindig is csak a saját előítéleteimet és interpretációs érdekeimet tükrözheti. Úgy látom, hogy amennyiben képesek vagyunk saját előítéleteinket kockára tenni, amennyiben képesek vagyunk a sajátunknak ellentmondó álláspontokat kigondolni és saját magunk ellen érvelni, minderre csak azért vagyunk képesek, mert megtanultuk a másokkal való beszélgetés során.

Az, hogy az igazságra fény derül egy adott értelmezési kérdés megvitatásakor, természetesen valamennyire idealizmust tükröz. Vannak meddő viták, vannak olyan viták, amelyek során mindkét fél hamis álláspontot képvisel, vannak olyanok, ahol az, akinek igaza van, nem tud szóhoz jutni, és így tovább. Ugyanakkor úgy gondolom, hogy egy értelmezés-vita fontos szempontokra derít fényt, ha az igazságra nem is mindig. A vitát megvizsgálva kiderül, hogy a felek mennyiben hivatkoznak valóban az értelmezendő szövegre; kiderül továbbá, hogy mennyire képesek érveket felhozni a saját álláspontjuk

25 Olay 2004, 214. o.

mellett és mennyire hajlandóak elismerni a másik fél igazság-igényét; és az is, hogy milyen módon tudják alátámasztani saját értelmezésüket és ezeket az értelmezéseket és alátámasztásokat kommunikálni. Ha az igazságra nem is derül fény, sok olyan tényezőre igen, amelyek alapján például egy külső nézőpontból értékelni, bírálni lehet a vitatkozó felek álláspontjait és az álláspontok alátámasztásának módjait.

Karsten Stueber úgy érvel, hogy a relativizmuson való felülkerekedés olyan gyakorlati feladat, amely felnyitja az igazi diszkusszió lehetőségét.²⁶ A gyakorlati feladatot a fent leírt kétlépéses koncepció hivatott elvégezni. A kérdés: mi alapján igazolhatjuk, hogy egy értelmezés helyes vagy helytelen? A válasz pedig az, hogy meg kell vitatni. Ha valaki a relativizmus híve, azaz azt állítja, hogy lehetetlen az értelmezések helyességéről és helytelenségéről dönteni, akkor a kétlépéses koncepció performatív önellentmondásba kényszeríti. Magyarozatképpen: valaki azt állítja, hogy „Isten halálát” szó szerint kell érteni, mire én azt mondom neki, hogy ez egy hamis értelmezés. Ha válaszul azt kapom, hogy úgysem lehet eldönteni, hogy egy értelmezés helyes vagy helytelen, akkor a további beszélgetésnek nincs lehetősége. Ha tovább vitatkozna, Nietzsche kijelentéséről alkotott véleményét próbálva alátámasztani, akkor ezzel önmagának mondana ellent, hiszen mi más oka lehetne arra, hogy vitatkozzon mintsem az értelmezések helyességéről vagy helytelenségéről való döntés? Tehát míg én nyugodtan megoszthatom Nietzsche-értelmezésemet és vitatkozhatok róla, addig annak, aki ilyen relativizmust vall, el kell némulnia, és meg kell tartania véleményét önmagának. Valószínűleg nem mindenkinek elégséges egy ilyen „cáfolat”, de én úgy gondolom, hogy ez egy jó eredmény.

Konklúzió

A fentiekben azt akartam bemutatni, hogy a gadameri hermeneutika nem ad megfelelő választ a relativizmus kihívására az *IM*-ben a hermeneutika kritikai kérdése kapcsán. Gadamer túlságosan nagy hangsúlyt fektet az időbeli távolság fogalmára, az időben távoli értelmezési tárgy provokációs potenciáljára, és túlzott optimizmust mutat azzal kapcsolatban, hogy egy értelmező mennyiben képes a saját előítéleteit játékban vinni, kockára tenni. Ugyanakkor úgy gondolom, hogy a vita fogalmát kihasználva, az igazság habermasi, diszkurzív koncepciójára építve képesek vagyunk olyan választ adni a hermeneutikai kritikai kérdésre, amely szellemiségében hű a gadameri hermeneutikához. Van különbség helyes és helytelen értelmezések között, olyan értelmezések között, amelyek magának a dolognak új értelmeit tárják fel és olyanok között, amelyek félreértik azt. Az értelmező azonban csak akkor lehet biztos a dolgában, ha értelmezését vitában is megmérettette. A relativizmus híve – a performatív ellentmondás miatt – erre képtelen, tehát sosem lehet biztos abban, hogy helyes-e az értel-

26 Stueber 1994, 189. o.

mezése és ezt nem is vitathatja meg. Sem az nem állja meg a helyét, hogy minden értelmezés helyes, sem az, hogy minden értelmezés félreértés volna.

Bibliográfia

- Bernstein, Richard J. 1983, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, PA.
- Bilen, Osman 2000, *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D. C.
- Davies, Stephen 1995, „Relativism in Interpretation.” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 53/1, 8–13. o.
- Gadamer, Hans-Georg 1931/2000, *Platos dialektische Ethik*. Felix Meiner Verlag, Leipzig.
- Gadamer, Hans-Georg 1960/2003, *Igazság és módszer*. (Ford. Bonyhai Gábor.) Osiris, Budapest.
- Gadamer, Hans-Georg 1971/1986, „Replik zu »Hermeneutik und Ideologiekritik«”. In *Gesammelte Werke*, Band 2. J. C. B. Moor, Tübingen, 251–275. o.
- Gadamer, Hans-Georg 1996, „Reply to Karl-Otto Apel”. In L. E. Hahn (szerk.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Open Court Publishers, Chicago, 94–97. o.
- Habermas, Jürgen 2003, *Truth and Justification*. (Ford. B. Fultner.) The MIT Press, Cambridge, MA.
- Nehamas, Alexander 1985, *Nietzsche: Life as literature*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Nietzsche, Friedrich 1882/2003, *A vidám tudomány*. (Ford. Romhányi Török G.) Szukits, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich 1883–1991/2004, *Így szólott Zarathustra*. (Ford. Kurdi I.) Osiris, Budapest.
- Olay Csaba 2001, „Gadamer értelmezésfelfogása.” *Vulgo* 3, 91–100. o.
- Olay Csaba 2002, „Hatástörténet és értelmezés.” *Világosság* 43, 34–39. o.
- Olay, Csaba 2004, „Nyelv, értelmezés, gondolkodás Gadamer hermeneutikájában.” In Fehér M. István – Kulcsár Szabó E. (szerk.), *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*. Osiris, Budapest, 208–227. o.
- Stueber, Karsten R. 1994, „Understanding Truth and Objectivity: A Dialogue between Donald Davidson and Hans-Georg Gadamer.” In B. Wachterhauser (szerk.), *Hermeneutics and Truth*. Northwestern University Press, Evanston, 172–189. o.
- Wachterhauser, Brice R. 2002, „Getting it Right: Relativism, Realism and Truth.” In R. J. Dostal (szerk.), *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press. Cambridge, 52–78. o.
- Weberman, David 2000, „A New Defense of Gadamer's Hermeneutics.” *Philosophy and Phenomenological Research* 60, 45–65. o.

ESZTÉTIKA
SZEKCIÓ

Csuka Botond

Esztétika törésvonalakban: Francis Hutcheson esztétikai elméletének belső feszültségei

Az esztétika tudományát életre hívó szellemi irányultság vagy beszédmód kialakulását nyomon kísérő számos narratíva közül nem egyben kerül az elsők közé Francis Hutcheson 1725-ös műve, az *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue (Vizsgálódás a szépség és az erény ideáinak eredetéről)*, pontosabban annak első értékeztése, mely a szépség, a harmónia és a szabályosság eredetét, de főként azok hatásmechanizmusait, az esztétikai tapasztalatot vizsgálja.¹ De miben első, ha első, Hutcheson, milyen jelentőséggel bírnak esetében a különböző elsőbbségi sorrendek? Hiszen míg sokszor az „első modern esztétikaként” említik egyfelől, addig Shaftesbury „intuitív esztétikájának” pusztá visszhangjaként vagy „alapos módszertani értelmezőjeként”² értékeli másfelől. Úgy tűnik, az első hely Hutchesonnak való odaitélése az esztétikai és a morális ítélet explicit, már a mű struktúrájában megtörténő distinkcióján túl, főként az *Inquiry* szisztematikus metodológiájának köszönhető, az esztétikai érdeklődés és az empirikus filozófia összehangolására tett kísérletének.

Hutcheson esztétikai gondolkodása egy törésvonalon helyezkedik el, amely két alapvető teoretikus előzménye között húzódik: a Shaftesbury esztétikai morálfilozófiájának, vagy morális esztétikájának kivételes érzékenységből fakadó belátásokat, s a „belső érzék” (*internal sense*) fogalmát a locke-i episztemológia és percepcióelmélet keretei között kívánta pozicionálni. E kétféle futó gyökérzet persze az egész XVIII. századi brit esztétikára igaz,³ de ha valahol, akkor itt lehet fontos az érzékesi sorrend: Hutcheson úgyszólván finomítás nélkül dobja be a szigorúnak tűnő locke-iánus keretbe a belső érzékek fogalmát, s ez – ahelyett, hogy megtalálná az illesztéseket, mint például Joseph Addison a képzelőerő gyönyöreiről írott esszesorozatában –, töréseket eredményez. Rekonstruálva Hutcheson esztétikai alapvetéseit, e tanulmányban amellet fogok érvelni, hogy az ezekben rejlő feszültségek visszavezethetők e bináris struktúrájú alapzat feszültségeire, azaz, hogy a locke-iánus kereteket szétfeszíti a Shaftesburytól örökölt „belső érzék” fogalma. További kérdés, hogy alkalmazhatóak-e egyáltalán, és ha igen, milyen megkötésekkel

1 Paul Guyer például Shaftesbury (1711), Addison (1712) és Dubos abbé (1719) meghatározó műveit követően a negyedik helyre teszi Hutchesont, azonban az első „hivatásos” filozófia-professzorként, aki az esztétikai tapasztalat felé fordult. Vö. Guyer 2004, 15–16. o.

2 Vö. Cassirer 2007, 404. o.

3 Peter Kivy például „kettős ironiáról” beszél ennek kapcsán: a művészetellenes „új gondolkodásmód”, és a veretes platonista örökség „összeházasítása” vezet az új brit esztétikai gondolkodáshoz. Vö. Kivy 2003, 11. o.

Locke és Shaftesbury princípiumai: amint azt később szemléltetni kívánom, azt a kérdést tekintem a Hutcheson-recepció gravitációs pontjának, hogy Hutcheson mennyire képes esztétikáját a szigorú locke-i keretek között tartani, illetve mennyiben alkotja meg a hiányzó „locke-iánus esztétikát” (Dabney Townsend)? Vagy másképpen: mennyire tartható Peter Kivy, az eddig egyetlen Hutcheson-monográfia szerzőjének állítása, miszerint – bár a „moralista Shaftesbury” alapvető teoretikus táptalajt nyújt morálfilozófiája számára – „Hutcheson esztétikai elméletének vezérlő szelleme Locke”?⁴

Hutcheson, a „morális érzék” (*moral sense*) híres teoretikusa, korának egyik legjelentősebb morálfilozófia-professzora, a „skót felvilágosodás atyja”, Dublinban írta az *Inquiry*,⁵ mely nagyhatású mű egyik legfőbb szándéka abban állt, hogy védelmébe vegye Shaftesbury „belső érzék” fogalmát a mandeville-i etikával szemben. A belső érzék tradícióját Shaftesbury rapszodikus filozófiája közvetítette a század pre-esztétikai gondolkodásának:⁶ Ernst Cassirerhez hasonlóan, fél évszázada írt, nagyhatású tanulmányában Jerome Stolnitz is az esztétikai tapasztalásmódszert kitüntető *érdeknélküliség* ősforrásának látja Shaftesbury belső érzék fogalmát, ezt a nála alapvetően morális argumentumként induló megkülönböztetőképességet. Shaftesbury a morális ítéletek közvetlenségét, kényszerítő jellegét és önös érdekekhez nem kötöttségét azáltal demonstrálja, hogy analógiát von közöttük és az esztétikai percepció (a szenzorikus észlelés) között.⁷ Cassirer kiemeli, hogy Shaftesbury megkülönböztette a szép „érzését” a pusztá „érzékeléstől”, valamint a „szépet” a „kellemestől”, s ezzel megalkotta az „érdek nélküli tetszésről” szóló tanítását, „a legfontosabb *egyedi eredmény*[t], amellyel az esztétikát gazdagította. Számára ugyanis a szépség lényege és értéke nem abban az *ingerben* rejlik, amelyet az emberben kívált, hanem abban, hogy feltárja az ember számára a *forma* birodalmát. [...] [N]em a lélek pusztá elszenvető viszonyulása, hanem cselekvésének, sajátágos öntevékenységének legtisztább formája.”⁸ Stolnitz az „esztétikai érdek nélküliség” fogalmára, s ekképpen Shaftesburyre vezeti vissza a modern értelemben vett esztétika megszületését. Az érdek nélküliség az észlelés egy bizonyos módját választja le, állítja Stolnitz, ezáltal pedig önálló területet nyer az esztétika mint tudomány. Továbbá a mű autonómiája és a szépművészet fogalma is az esztétikai érdek nélküliség észlelésmódjával összefüggésben határozódik meg eszerint az interpretáció szerint, valamint attól sem riad vissza szerzője, hogy az „esztétikai tárgy” későbbi, szélesebb fogalmának csíráját lássa Shaftesbury gondolkodásában:

4 Kivy 2003, 25. o. (A bibliográfiában szereplő idegen nyelvű szövegekből származó idézeteket, így később a Hutchesontól származóakat is, minden esetben saját fordításomban közlöm – Cs. B.)

5 A Hutchesont övező szellemi környezet, továbbá az életmű alapvető morális-teológiai indíttatásának elemzéséhez lásd Horkay Hörcher 1996, 314. o. skk.

6 Vö. Szécsényi 2002, 73. o. skk.

7 A legtöbbet idézett szöveghely az *Értekezés az érelyről és az érdemről* című munkájában található, ahol Shaftesbury először fejt ki ezen analógiát. Lásd Shaftesbury 2004, 22–24. o.

8 Cassirer 2007, 409–410. o.

bármilyen esztétikai tárgy lehet, mely elő tudja hívni e beállítottágot – ezzel pedig leáldozik az ízlés évszázada.⁹

Shaftesbury nagy horderejű, a morális és az esztétikai észlelést analógiába állító belátásaiból az emelendő ki jelen dolgozat szempontjából, hogy Shaftesbury neoplatonikus hatásokat alatt álló gondolkodásában, amint az ismert, nem választható szét szép és jó, e kettő nem az ítéletben konstituálódik, mint majd Hutchesonnál: nála a materiális szépség érzéki tapasztalata az egyetemes harmóniához, s az abban munkáló teremtő erőhöz (a „formáló formához”) irányít, amint azt az idézett Cassirer-szöveghely is hangsúlyozza. A tapasztalat ezen leírásában nem kapnak helyet sem a mindig érdekek vezérelte, s a valódi szépséget (azaz jót, azaz a harmóniát) észlelni nem képes érzékek – ebben Hutcheson követi elődjét, a külső érzékeket a közvetlen érzéki kellemesség észleléséhez, a „természetes jóhoz” kötve¹⁰ –, sem pedig a szépség-hierarchia legalján helyet kapó „holt anyag,” a materiális. Hangsúlyozandó, hogy nála e belső érzék nem jelöl külön képességet, mint például Hutchesonnál, a morális és az esztétikai ítéletek alapvetően a ráció területére tartoznak továbbra is: Shaftesburynél „az ész a döntőbíró, a harmónia a törvény.”¹¹

Shaftesbury belső érzék fogalmát Hutcheson a locke-iánus episztemológiai keret megteremtésével vette védelmébe, amellyel érvelve, hogy a velünk született ideák látens gondolata kivonható a morális érzék elméletéből. Hutcheson ekképpen átalakítva emelte be Shaftesbury belső érzék fogalmát az egyetemi közegbe, vitatott, de megkerülhetetlen „doktrínává” (Peter Kivy) téve azt. Az átalakítás – nem függetlenül a locke-i episztemológiától – leglátványosabb vonása a Shaftesburynél még egységes belső érzék kettéválasztása morális érzékre és a „szépség iránti érzékre”, vagy „szépérzékre” (*sense of beauty*), mely utóbbira gyakran használja az immáron szűkített jelentéssel bíró belső érzék terminust. A szépérzék elemzése előtt azonban szükséges az episztemológiai háttér vizsgálata.

Hutcheson Locke nyelvét használja, a locke-iánus percepció-elmélet által biztosított kereteken belül kíván mozogni, amint azt a könyve első fejezetében lefektetett fogalmak, princípiumok és explicit hivatkozások mutatják. Egyértelműen Locke hatását mutatja többek között valamennyi ideánk visszavezetése az érzékelés és a reflexió két forrására; az elme passzivitása a külső érzékek működése által benne felkeltett érzékletek (*sensations*) befogadásakor; az a felfogás, hogy a különböző érzékletek különböző észlelési képességeket, érzékeket feltételeznek; továbbá ezen érzékek jellemző tulajdonságai;

9 Vö. Stolnitz 1961a, 97–113. o. A fentiek fényében nem meglepő, hogy számos kritika érte Stolnitz tanulmányát, többek között Dabney Townsend vázolt föl egy meglehetősen árnyaltabb Shaftesbury-képet több dolgozatában. Lásd Townsend 1987, 287–305. o.

10 Ez a második értekezésben játszik nagyobb szerepet, ahol az erkölcsi érzék elválasztása lesz fontos az önérdék és az előny princípiumától. Vö. Hutcheson 1977, 341. o.

11 Kivy 2003, 22. o. Shaftesbury esztétikájának mélyrehatóbb elemzéséhez lásd még Szécsényi 2002, 74–77. o., Szécsényi 2004, 171. o. skk., Stolnitz 1961a, 109–112. o., Kivy 2003, 15. o. skk.

valamint az egyszerű és összetett ideák közötti, illetve az elsődleges és másodlagos minőségek közötti distinkciók.¹² Feltételezve azonban, hogy a locke-i episztemológia belátásai jól ismertek, inkább arra összpontosítok, mi nehezíti az e keretek közötti mozgást, vagy inkább: mi az, ami túllendíti ezeken a gondolatmenetét.

Magától értetődőnek tűnhet a válasz, hiszen Hutcheson az öt érzéken túl bevezet egy hatodik, majd hetedik belső – későbbi terminológiájával: reflexiós – érzéket, melyeket következő munkáiban még több követ.¹³ Amint az *Inquiry* bevezetésében írja:

Ezen beállítódásainkat [*determinations*], melyek révén egyes, megfigyelésünk tárgyául szolgáló formák vagy ideák gyönyörködtetnek, a szerző érzékeknek fogja hívni; s megkülönböztetendő azon képességeinktől, melyeket általában e név alatt szokás érteni, belső érzéknek nevezi azon képességünket, mellyel észleljük a szabályosság, a rend és a harmónia szépségét; továbbá morális érzéknek azt a beállítódásunkat, mellyel élvezetünket leljük az értelemmel bíró cselekvők azon indulataiban, cselekvéseiben vagy jellemeiben, melyeket erényesnek szokás hívni.¹⁴

E belső érzék működését pedig a következő sorokban foglalja össze, meghatározva ezzel összefüggésben a szépség általa használt, „fenomenális” (Stolnitz), immár nem „objektív” fogalmát:

Megjegyzendő, hogy a következő oldalakon a szépség szó a bennünk felkeltetett ideára vonatkozik, a szépérzék pedig azon képességünkre, mellyel ezt az ideát észleljük.¹⁵

Hutcheson elégtelennek tartja az „érzéki gyönyörök” körének redukcióját a külső érzékek által nyújtottakra, amikor „sokkalta nagyobb gyönyöröket találni egyes tárgyak azon komplex ideáiban, melyeket a szép, a szabályos és a harmonikus nevekkel illetnek.”¹⁶ A belső érzékek eme elburjánzása azonban éppen a locke-i princípiumok következetes végiggondolásából fakad, amennyiben a különböző észleletek különböző érzékekre mutatnak.¹⁷

12 Vö. Hutcheson 2004, 19–22. o.

13 1728-as, *An Essay on the Nature and Conduct of Passions and Affections* című művében többek között külön belső érzékként jelenik meg a „közösség iránti érzék” (*public sense*, azaz a *sensus communis*) a „morális érzék” (*moral sense*), a „megbecsülés iránti érzék” (*sense of honour*). A „belső érzékek” eme „inflálódásához” lásd Szécsényi 2002, 93. o. skk. Továbbá a *Reflections upon Laughter* című írásában bevezeti a „nevetséges iránti érzéket” (*sense of the ridiculous*) is, melynek jelentős politikai vonatkozásaihoz lásd Szécsényi 2004, 187–191. o. Mindennek más irányú, részletes végigkötéséhez ld. Kivy 2003, 34–38. o.

14 Hutcheson 2004, 8–9. o.

15 Hutcheson 2004, 23. o.

16 Hutcheson 2004, 22. o.

17 Vö. Kivy 2003, 36. o.

Hutcheson a locke-i gondolkodás egy másik következtetésével száll vitába: mint írja, Locke követői, akik „megszabadultak a velünk született ideákról alkotott alaptalan véleményektől,”¹⁸ látván az ízlésítéletek sokszínűségét, a szépségben lelt örömünket ennek megfelelően pusztán a szokásnak és az oktatásnak tulajdonítják, míg a külső érzékeket velünk születetteknek és természetesnek tartják, mely vélekedés nem függetleníthető attól, hogy utóbbiak jelöléséhez rendelkezünk már bevett fogalmakkal. Hutcheson elveti e következtetést, és fenntartja, rendelkezünk a kulturális praxist megelőzően, sőt annak feltételeként szolgáló természetes beállítottsággal, a belső érzékkel, mely éppúgy, mint a külső érzékek, egyetemes: az eltérő esztétikai ítéletek nem bizonyítják ennek ellenkezőjét, pusztán azt, hogy több tényező módosíthatja ezt az érzéket. Ilyennek tekinthető egy várakozásban való csalatkozás, különböző ideák asszociációja, valamilyen egyéni érdek, vagy egy „felsőbbrendű jó tulajdonság” észlelése.¹⁹ A locke-iánus kötődésekből következik, hogy e „felsőbbrendű érzék” (*superior sense*) egyetemességét nem a belső ideákhoz való kötődéssel, hanem a külső érzékekhez hasonló működés módjának bemutatásával kívánja bizonyítani Hutcheson.

Akárcsak a külső érzékek, a szépérzék természetes, mindnyájunkban megvan, és az általa nyújtott gyönyör is közvetlen, megfellebbezhetetlen, nem függ akarattinktól vagy vágyainktól, érdek nélküli – azaz sem önös érdek, sem a tárgy hasznossága, vagy a birtoklása iránti vágy nem teszi azt széppé.²⁰ A belső érzék ezen karakterisztikumai persze már Shaftesburynél megtalálhatók. Hutcheson ezt azzal egészíti ki,²¹ hogy elválasztja az esztétikai tapasztalatot a racionális megismeréstől: „a gyönyör nem az alapelvekről, az arányokról, az okokról vagy a tárgy hasznosságáról való tudásunkból ered, hanem elsőre csap le ránk a szépség ideájával.”²² A részekről való ismereteket a külső érzékek segítségével az ész is összeszedezgetheti. A kifinomult ízléssel (*fine taste*) rendelkező ember, például a költő, esztétikai tapasztalatát Hutcheson szembeállítja a „tompaszű kritikussal” (*dull critick*) vagy a „virtuosókéval” (*virtuosi*), akik nem az „egész” által ragadtnak el (*transported*) egy csapásra, hanem a részekről való aprólékos tudásban kimerül náluk a szép tapasztalata.²³ A racionális megismerésből is származik gyönyör, mely természetesen társulhat az esztétikaihoz, de ez más természetű.

Azonban legalább ennyire jelentékeny Hutcheson számára a különbségek hangsúlyozása: a szépérzék olyan esetekben is működésbe lép – ilyen például a „teorémák szépsége” –, amikor nem a külső érzékeink működése dominál. Mégis, még ebben az esetben is a

18 Hutcheson 2004, 66. o.

19 Vö. Hutcheson 2004, 61–64. o.

20 Vö. Hutcheson 2004, 25–26. o.

21 Vö. Stolnitz 1961a, 134. o. A belső érzék hutchesoni jellemzése révén fölmerülő kérdésekhez ld. Kivy 2003, 38. o. skk.

22 Hutcheson 2004, 25. o.

23 Vö. Hutcheson 2004, 24. o. Kiemelendő a *virtuoso* megítélésének eltérő jellege pl. Shaftesbury szövegeihez képest.

külső érzékekhez hasonlóan működik a szépérzék: a teorémák szépségében is van valami, ami közös a szépség Hutcheson által felsorolt többi fajtájával, és ami a racionálistól eltérő tapasztalatban részesít minket. Mielőtt erre a közös alapra térnék, fontos megjegyezni, miben áll a másik különbség: a külső érzékek képesek gyönyör és fájdalom felkeltésére, míg a belső érzékből kizárólag gyönyör származhat, lévén a *formai* sajátosság, amelyre szépérzékünk reagál, természetünkéből eredően számunkra csak pozitív gyönyört adhat, pozitív fájdalmat nem. Amennyiben valami ellenérzésünket vagy nemtetszésünket váltja ki, úgy azért a fent már említett, a természetes szépérzék befolyásoló tényezők a felelősök Hutcheson szerint. A természetben önmagában egyetlen forma sem rút – kivéve a kellemtelen egyszerű ideákat felkeltőket –, figyelmeztet az *Inquiry*, mert relacionális szépségdefiníciója magával vonja, hogy kizárólag egy észlelő képesség konstituálhat egy tárgyat szépként.²⁴ A szépérzék az esztétikai tapasztalatban betöltött aktív, konstitutív szerepéhez álljon itt csupán néhány szöveghely bizonyításképpen:

Érzékünk a tárgyakból származó szépség iránt, mely által azok számunkra igenelhetőként konstituálódnak [*by which they are constituted good to us*], nagyban különbözik az irántuk érzett vágyunktól, amikor akként konstituálódnak.²⁵

Ha nem volna efféle érzékünk a szépség és a harmónia iránt; az épületek, kertek, ruházatok, használati tárgyak lehetnének számunkra kényelmesek, gyümölcsözők, melegek, kézhez állók, de soha nem szépek.²⁶

[U]gyanis a szépség, mint más érzékelhető ideák [*sensible ideas*] nevei, pontosan egy elme észleletét [*perception*] jelöli.²⁷

Hutcheson azonban visszariad az ebben rejlő relativizmus következményeitől.²⁸ Ehelyütt válik érdekessé az *Inquiry*: a gondolatmenet a Locke és Shaftesbury közötti törésvonalban mozog. Locke-nál a szépség kevert moduszú összetett idea, azaz külső létezésre önmagában nem utaló idea, mely különböző fajú egyszerű ideák összeillesztéséből jön létre,²⁹ míg Shaftesburynél rajtunk kívüli, tőlünk függetlenül adott. Hutcheson természetesen elutasítja a velünk született ideákat, és az új filozófia híve, viszont a locke-iánus ismeretelméletet sem hajlandó minden további nélkül elfogadni, mert az nem biztosít helyet a belső érzék számára, és – legalábbis Hutcheson így

24 Vö. Hutcheson 2004, 61–62. o.

25 Hutcheson 2004, 26. o.

26 Uo.

27 Hutcheson 2004, 27. o.

28 „Minden szépség relatív, abban az értelemben, hogy egy elme észleli azt.” Hutcheson 2004, 42. o.

29 Vö. Locke 2003, 175. o.

látja – a szépség tapasztalatát megfosztja általánosságától, az ízlésítéleteket pusztán a szokás és a különböző tradíciók függvényévé teszi.

Tehát keresnie kell a belső érzékhez egy olyan minőséget, mely a szépség ideáját összekapcsolja a tapasztalat tárgyaival:³⁰ a minőség (*quality*), alakzat (*figure*) vagy forma (*form*), mely hat a szépérzékre, s ezáltal felkelti bennünk a szépség ideáját, az „egység a sokféleségben” (*uniformity amidst variety*) klasszicista alapformulája.³¹ A szépség tapasztalata elveszíti objektív alapzatát egyfelől, de ezáltal, úgy tűnik, visszanyeri. De mégis, hová helyezi Hutcheson ízlésítéleteink, illetve magának a szépségnek az alapját?

Ennek megválaszolásához szükséges e minőség, a szépérzék és a szépség ideája közötti viszony tisztázása. A szépség hutchesoni ideájának milyensége kisebb vitát generált a kilencvenes években Dabney Townsend és Peter Kivy között, melynek végső tétjét a Locke-hoz való közelség megállapításában látom. Townsend amellet érvel, hogy Hutcheson már kezdetektől odahagyja a locke-i sémát, ugyanis az egyszerű ideák „bemeneti nyílásaként” betöltött „adatszolgáltató” szerep mellett egy ítéletalkotó funkciót is tulajdonít az érzékeknek, amikor a külső érzékeket kiegészítőnek, de velük egyszerre működőnek írja le a belső érzéket, valamint hogy bármennyire szüksége lenne Hutchesonnak a szépség ideájának egyszerű ideaként való meghatározására a szépérzék érzék voltából következően, valójában komplex ideáról van szó esetében, mely ekként reflexió eredménye.³² Én azonban az ezekre reflektáló Kivivel értek egyet, aki arra hívja fel a figyelmet, hogy az egység a sokféleségben – amelynek a szépérzék általi érzékelése felkelti bennünk a szépség ideáját – nem a világban lévő fizikai tárgyak tulajdonsága, nem elsődleges minőség, hanem *összetett idea*. Azaz a belső érzék (reflexió érzék) nem a fizikai anyagra válaszol, amint azt a külső érzékek tennék, hanem az összetett ideáknak csupán egy „bizonyos elrendezésére.” De ez nem változtat azon, hogy maga a szépség ideája egyszerű, gyönyörködtető idea.³³

Hutcheson tehát nem a külső világ tárgyainak tulajdonított minőségre alapozza ízlésítéleteink alapját, mert nem e tárgyak a szépérzék tárgyai. Ehelyett az emberi észlelés természetében találja meg ezt az alapot: bár önmagában egyetlen formai elrendezettség sem szép, a szépérzék működésmódjának egyetemessége révén mégis biztosítva van ízlésítéleteink alapja. Ezt támasztja alá, hogy Hutcheson a Teremtő jótekingony „önkényének” látja a szabályos formában lelt örömmünket, nem pedig a magából a formából eredő szükségszerű hatásnak – egyszerűen így és nem másként alkotta meg Isten az emberi észlelést.³⁴

30 Vö. Townsend 1987, 291–292. o.

31 Vö. Hutcheson 2004, 28–29. o. Az egység a sokféleségben formulához lásd Cassirer 2007, 363–366. o.

32 Vö. Townsend 1991, 351. o. skk. Továbbá vö. Townsend 1987, 292. o.

33 Vö. Kivy 1992, 245. o.

34 Vö. Hutcheson 2004, 26., 46., 80. o.

Visszatérve az egység a sokféleségben megalapozó minőségéhez: nem csupán a korábban idézett meghatározás stílusa „matematikai”, ahogyan Hutcheson fogalmaz, de példatára is az euklideszi geometrián alapul, s ezekből lép át idővel a szépség „összetettebb” fajtáira, mint az emberi, vagy művészeti szépségre. Megkülönbözteti a szépség két fajtáját, az „abszolút” vagy „eredeti” és a „relatív” vagy „komparatív” szépséget: az eredeti szépség – emeli ki helyütt is Hutcheson – nem a szemlélő elmétől független minőségre utal, pusztán arra a szépségtapasztalatra, melynél nem játszik szerepet egy eredetihez való hasonlítás, míg a komparatív szépség alapvetően az imitációban lelt örömeinkön alapul.³⁵ Amint írja, „a szépség eme felosztása inkább a szépérzékünk gyönyöreinek különböző alapzataiból [*foundations*] ered, nem pedig magukból a tárgyakból.”³⁶ Az imitációk szinte mindegyike részese az abszolút szépségnek is, azaz a „másolat” és az „eredeti” közötti egységen túl utóbbi (relatív) formai elrendezettségében is megfelelő arányban keveredik az egység és a sokféleség (abszolút). Sokkal inkább a szép tapasztalatának két aspektusaként, a szép iránti érzék két irányultságaként értendő ezen osztályozás. Az általános alapzat az egység és a sokféleség megfelelő arányú keveredése marad.

De éppen ez az általánosítás, az egység a sokféleségben analitikus formulájának mindenre megtörténő kiterjesztése vezet az elmélet gyengüléséhez, amint a szépművészetekről kellene számot adnia: „a művészetelmélet beleomlik az esztétikai általános elméletébe”³⁷ – miként egyik értelmezője fogalmaz. Hutcheson elmélete kevésbé eredeti és izgalmas ezeken a helyeken: újabb és újabb példákon mutatja meg – a trapézoktól, a teorémákon át, a használati tárgyakig és a történetírásban fellelt szépségig –, miként osztoznak mindnyájan az egység és a sokféleség megfelelő „keveredési arányában”. Ellenben az ezt reflexszerűen érzékelő szépérzék uniformitása és egyetemessége érdekes példákhoz vezet: Hutcheson szemében még a „gót” sem téved nagyot saját országának építészetében való gyönyörködése esetén.³⁸ Az ítélete természetesen helytelen, amennyiben a szépség legkifinomultabb fajtájának tartja a tapasztalt szépséget, de fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy Hutcheson argumentációjának lényege, hogy egyáltalán nem is tarthatná szépnek, nem lehetne része semmiféle esztétikai tapasztalatban sem neki, sem egyetlen embernek sem – akármilyen kultúra befolyásolta is természetes érzékét – az egység és a sokféleség megfelelő aránya híján, mert kizárólag erre reagál a belső érzékünk.³⁹

35 Vö. Hutcheson 2004, 27. o.

36 Uo. Megjegyzendő, hogy a gyönyör e kétféle elve (a tárgy akár egyidejű elmebeli megjelenítése eredetieként és utántázként) már Addisonnál is megjelenik. Lásd Addison 2007, 1193. o.

37 Korsmeyer 1979, 145–151. o. Peter Kivy a reduktív elmélet hátrányai ellenére „forma és tartalom fűzőjének” méltatja a hutchesoni elmélet ezen vonását, kevésbé meggyőzően: lásd Kivy 2003, 266–282. o.

38 Radnóti Sándor említi Hutcheson ezen engedékenységét az ízlésítéletek terén. Vö. Radnóti 2010, 356. o.

39 Vö. Hutcheson 2004, 64–65. o.

A fenti rekonstrukció persze olyasféle rigid formalizmussal vádolja Hutchesont, mely művében implicit ugyan, de nem tükrözi az esztétikai tapasztalatról adott leírásának *egészét*. Hutcheson elválasztja ugyan a szép iránti érzékünket a morális érzékünktől, e két reflexió érzék egyikét az egység a sokféleségben minőségének, a másikat pedig az erkölcsi kiválóságnak az észlelésére képes meghatározottságunkként definiálva, de ez nem jelenti, hogy a szépség összetettebb fajtáiban, az emberi és a művészeti szépség eseteiben is pusztán az egység a sokféleségben formulája lenne a kizárólagos. A morális ítélet *nem válik le minden esetben az esztétikaitól* Hutcheson esztétikai elméletében, de *megkülönböztethetővé válik*. Erre példaként hozható az első és a második értekezés egy-egy szöveghelye: a történelemben fellelt szépség, állítja Hutcheson, nem különbözik a költészetben vagy a mesékben észlelttől – az unalmas faktumokat a „modor” (*manners*), a „megjelenítés egységessége” (*unity of design*), azaz a kompozíció formai minőségei teszik számunkra széppé.⁴⁰ A költészetben, illetve a meglehetősen tágan értett mimetikus művészetekben (a festésztől a kertművészetig), mint utaltam rá korábban, az előbbi abszolút szépség mellett a komparatív szépség is gyönyört nyújt.⁴¹ E két iménti hutchesoni tétel jól mutatja, milyen erősen kötődnek nála az egység a sokféleségben formulához a komparatív szépségtapasztalat forrásai, a művészetek. Azonban ez a szigorúan „esztétikai” ítélet nem veszíti el morális vonatkozásait: a második értekezésben Hutcheson a klasszikus irodalom jóakarátú vagy erényes alakjai iránt érzett csodálatunkat vagy együttérzésünket használja példaként annak bizonyítására, hogy létezik az önszeretettől és az előnytől eltérő helyeslés princípiuma.⁴² Valamint elismeri, de elkülöníti az abszolút zenei széptől (harmónia) az emberi hang és a dalszöveg kiváltotta affektív hatást,⁴³ ugyanúgy, ahogy az arc formális jellemzőitől azoknak „érzékkelhető erkölcsiségét”.⁴⁴ Nem volt vak tehát az esztétikai és a morális összefonódására, amelyet a szépség összetettebb fajtái váltanak ki, azonban a két gyönyörérzet alapjait máshol találta meg, másra reagál a kétféle reflexió érzék. Reményeim szerint még e vázlatos bemutatásban is láthatóvá lett a hutchesoni álláspont feszültségteli komplexitása, valamint egyértelmű távolsága a tisztán formalista vagy aránytani szépségkonceptiótól, illetve az esztétikai tapasztalatnak a morális vonatkozásoktól való megfosztásától a szépség összetettebb formáiban. Azonban az is szem előtt tartandó, hogy az esztétikai és a morális gyönyörérzet alapzataiként más minőségek jelöltek ki, ekképpen pedig vitatható Horkay Hörcher Ferenc azon állítása, mely szerint Hutcheson „a szépérzékét már strukturálisan is a

40 Vö. Hutcheson 2004, 65. o.

41 Vö. Hutcheson 2004, 42. o. skk.

42 Vö. Hutcheson 1977, 333., 339. o.

43 Vö. Hutcheson 2004, 68–69. o.

44 Az emberi arc „erkölcsi tartalmánál fogva megindító erővel bíró” szépségéhez lásd Szécsényi 2010, 139–140. o.

morális érzékünkhöz” köti, illetve, hogy a szépség iránti érzék a társas, s azon belül a morális érzék pusztán egyik „korai példájának” tekinthető.⁴⁵

A locke-i percepcióelmélet alapjaira épített szépérzék elméletével Hutcheson ugyanarra a kérdésre keresi a választ, mint számos kortársa: a tapasztalat egy másfajta módusát sejtették a szépség tapasztalatában, s ennek leválasztására irányult igyekezetük – innen a legtöbbször negatív meghatározásokkal történő leírás (érdek nélküli, nem kognitív stb.). Stolnitz amellett érvel, hogy a szembeötlő terminológiai változatosság az örökölt hagyomány hozadéka, mely különböző elmeképességekben gondolkodik, azonban valójában az esztétikai tapasztalat megragadását takarják e sokszor egymással felcserélhető fogalmak, legyen szó „képzelőerőről” Addisonnál, „szépség iránti érzekről” Hutchesonnál vagy – ezek szinonimájaként, esetleg finomított változataként – „ízlelésről.”⁴⁶ Ezt támasztja alá, hogy – bár az *Inquiry*-ban Addison szerepe még kimerül egy utalásban *A képzelőerő gyönyörei* című esszé sorozatának „nagyság” (fenségesség) és „újdonság” fogalmára – 1728-as írásában Hutcheson már adaptálja a „zseniális Mr. Addison” terminológiáját, s a „képzelőerőt” azonosítja a saját belső érzék fogalmával, a szépség (immár kibővítve a nagyság és az újdonság addisoni elsődleges gyönyöreivel) érzékelésének képességeként, amivel – akárcsak azt Shaftesbury esetében láthattuk – nagyban hozzájárul az esszéista Addison elismertetéséhez a korabeli egyetemi diskurzusban.⁴⁷ Peter Kivy a fenti, stolnitzi állítással párhuzamosan arra tesz javaslatot, hogy merjük Hutchesont bátrabban olvasni, ne a belső érzékek rigorózus osztályozójaként, hanem olyan gondolkodóként, aki az ember természetes képességét hangsúlyozza az esztétikai viszonyulásra a világ különféle tárgyai iránt.⁴⁸

Francis Hutcheson esztétikai elmélete ekként jól beilleszthető a fennálló történeti narratívákba, kényelmes helyet kap bennük. Érdekességét azonban nem innen nyeri, sokkal inkább azokból a feszültségekből, melyek a korabeli diskurzusok közötti törésvonalakra vezethetők vissza, illetve ezekre vetnek fényt. Hutcheson olyan elméletet kívánt

45 Vö. Horkay Hörcher 2013, 164–165. o. Alapul véve Hutchesonnak a zene – s azon belül az emberi énekhang – együttérzésre gyakorolt hatásáról alkotott felfogását, Horkay Hörcher Ferenc állítja, hogy „[a]z érzelmek befolyásolásának antropológiai alapja az erkölcsöt (is) lehetővé tevő együttérzés. Világos tehát, hogy Hutcheson [...] valamifajta morális háttérrel feltételez a műalkotások érzelmeinkre kifejtett hatása mögött is.” Horkay Hörcher 2013, 164. o. Ez az interpretáció, mely egy másik tradíció, a skót szimpátia-tan felől olvassa az *Inquiry*-t azonban nem igaz a Hutcheson által tárgyalt valamennyi szépségtapasztalatra. A szerző figyelmét elkerüli, hogy Hutcheson elkülöníti a harmónia szépségét attól a hatástól, melyet az emberi énekhang vagy az arra való hasonlóság, vagy akár a dallam szöveges kísérete (a dallam „formájához” csatolt különböző ideák) vált ki. Vö. Hutcheson 2004, 68–69. o.

46 Vö. Stolnitz 1961c, 140. o. Ezen túlmenően megjegyzendő, hogy az ízlés terminus Hutchesonnál a „gyönyörködtető ideák észlelésének nagyobb képessége” (*greater capacity*), mely a „kiváló szellem” (*fine genius*) kifejezés bevett szinonimájaként jelenik meg. Vö. Hutcheson 2004, 23. o.

47 A kettő közötti kapcsolat kimerítő elemzéséhez ld. Thorpe 1935, 220. o. skk.

48 „Az t mondani, hogy létezik az emberben a humor, a szépség, nagyság vagy az imitáció iránti belső érzék, pusztán annyit jelent, hogy időnként önmagukért élvezzük a humort, a szépséget, a nagyságot vagy az imitációt.” Kivy 2003, 36. o.

megalkotni, mely megfelelt a locke-i filozófia állította új követelményeknek, de ezzel együtt felismerte, és utóbbin belül próbálta érvényre juttatni Shaftesbury előremutató esztétikai belátásait. E kísérlet heroikussága pedig egyedülálló dokumentummá teszi az esztétikai beszédmód formálódásának korszakából.

Bibliográfia

Elsődleges irodalom

- Addison, Joseph 2007, „A képzelőerő gyönyörei” (Ford. Gárdos Bálint.) *Jelenkor* 11, 1184–1209. o.
- Hutcheson, Francis 2004, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Liberty Fund, Inc., Indianapolis.
- Hutcheson, Francis 1977, „Vizsgálódás az erkölcsi jóról és rosszról.” (Ford. Fehér Ferenc.) In Márkus György (szerk.), *Brit moralisták a XVIII. században*. Gondolat Kiadó, Budapest, 325–389. o.
- Locke, John 2003, *Értekezés az emberi értelemről*. (Ford. Vassányi Miklós és Csordás Dávid.) Osiris Kiadó, Budapest.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper 2004, *Értekezés az erényről és az érdemről*. (Ford. Aniot Judit.) Helikon Kiadó, Budapest.

Másodlagos irodalom

- Cassirer, Ernst 2007, *A felvilágosodás filozófiája*. (Ford. Scheer Katalin). Atlantisz, Budapest.
- Guyer, Paul 2004, „The Origins of Modern Aesthetics: 1711–35.” In Peter Kivy (szerk.), *A Blackwell Guide to Aesthetics*. Blackwell, Malden, 15–44. o.
- Horkay Hörcher Ferenc 1996, „A mérséklet filozófiája a skót felvilágosodásban.” In Horkay Hörcher Ferenc (szerk.), *A skót felvilágosodás. Morálfilozófiai szövegyűjtemény*. Osiris Kiadó, Budapest, 296–395. o.
- Horkay Hörcher Ferenc 2013, *Esztétikai gondolkodás a felvilágosodás korában. 1650–1800. Az ízlésesztétika paradigmája*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Kivy, Peter 1992, „Hutcheson’s Idea of Beauty: Simple or Complex?” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 50/3, 243–245. o.
- Kivy, Peter 2003, *The Seventh Sense. Francis Hutcheson and Eighteenth-Century British Aesthetics*. Clarendon Press, Oxford.
- Korsmeyer, Carolyn 1979, „The Two Beauties: A Perspective on Hutcheson’s Aesthetics.” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 38/2, 145–151. o.

- Radnóti Sándor 2010, *Jöjj és lásd! A modern művészetfogalom keletkezése. Winckelmann és a következmények.* Atlantisz, Budapest.
- Stolnitz, Jerome 1961a, „On the Significance of Lord Shaftesbury in Modern Aesthetic Theory.” *The Philosophical Quarterly* 11/43, 97–113. o.
- Stolnitz, Jerome 1961b, „»Beauty«: Some Stages in the History of an Idea.” *Journal of the History of Ideas* 22/2, 185–204. o.
- Stolnitz, Jerome 1961c, „On the Origins of »Aesthetic Disinterestedness«.” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 20/2, 131–143. o.
- Szécsényi Endre 2004, „Lord Shaftesbury’s »Aesthetic Freedom.«.” In Hörcher Ferenc –Szécsényi Endre (szerk.), *Aspects of the Enlightenment. Aesthetics, Politics, and Religion.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 167–201. o.
- Szécsényi Endre 2002, *Társiasság és tekintély. Esztétikai politika a 18. századi Angliában.* Osiris Kiadó, Budapest.
- Szécsényi Endre 2010, „A tudom-is-én-micsoda mint proto-esztétikai minőség.” In Bartha-Kovács Katalin – Szécsényi Endre (szerk.), *A tudom-is-én-micsoda fogalma. Források és tanulmányok.* L’Harmattan, Budapest, 124–140. o.
- Thorpe, Clarence Dewitt 1935, „Addison and Hutcheson on the Imagination.” *ELH* 2/3, 215–234. o.
- Townsend, Dabney 1987, „From Shaftesbury to Kant: The Development of the Concept of Aesthetic Experience.” *Journal of the History of Ideas* 48/2, 287–305. o.
- Townsend, Dabney 1991, „Lockean Aesthetics.” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 49/4, 349–361. o.

Zámbó Kristóf

Pathos és válasz

Bernhard Waldenfels „esztétikájáról”

Legkésőbb a 20. század elejétől kezdve (Fiedler, Gombrich, Warburg) mintegy magától értetődő témaként adódik az esztétikai diskurzusban a művészetek és az érzékek szorosán összefonódó viszonya. Az itt következő vizsgálódás nem is kíván azzal az igénnyel fellépni, hogy ehhez a jelentős hagyománnyal rendelkező témához valami gyökeresen újat adjon. A tudományos életben egyre inkább eluralkodó neurológiai, neurobiológiai, kognitív pszichológiai és antropológiai nézetek azonban arra készítetik az embert, hogy számot vessen ezek előfeltevéseivel. Ennek következtében ismét a filozófia homlokterébe került az érzékekről, az érzelmekről, az affekcióról való beszéd. Gondolhatunk itt Michel Henry „materiális” fenomenológiájára, Marc Richir és Dieter Lohmar affektív fantáziára vonatkozó vizsgálódásaira, Richard Shusterman „szomaesztétikájára”, vagy akár Christoph Menke antropológiai szempontok mentén végiggondolt esztétikai koncepciójára. Ezen kísérletek egyik figyelemre méltó darabja Bernhard Waldenfels 2010-ben megjelent könyve: *Sinne und Künste im Wechselspiel – Modi ästhetischer Erfahrung*. Amint azt a cím is mutatja, Waldenfels célkitűzése nem más, mint az esztétikai tapasztalat érzékek felőli megragadása. Ez – mint ahogy azt már az előszóban leszögezi – természetesen korántsem jelenti „az érzékek esztétizálását, hanem éppen fordítva, ez a művészetek véget nem érő születése az érzékek ellenállásának és válaszadó erejük játékból”.¹ Már ebben a megjegyzésben is tetten érhető az a belátás, amely áthatja Waldenfels esztétikájának egészét: a művészet abból az *összeütközésből* ered, ami valami külső, valami idegen és az annak ellenálló, arra választ adó saját között játszódik le. Ennek megfelelően tehát az esztétikai tapasztalat abban a dinamikus viszonyban valósul meg, ami a külső hatás és az arra adott válasz között alakul ki.

Ez a dinamikus viszony arra a Hegel óta és kiváltképp a fenomenológiai hagyományban alapvetőnek számító belátásra mutat rá, miszerint a tapasztalat valami váratlan, előre nem látott belépése a tudatba. A váratlan és meglepetésszerű elem pedig értelemszerűen a tudat előzetes várakozásait keresztülhúzva jut érvényre. Lényegében ezt a mozzanatot modellezi Husserl az intenció és a betöltődés kettős játékaival – ami ilyenformán a tapasztalat alapstruktúráját képezi. Jelen esetben annyiban fontos ez számunkra, amennyiben rávilágít a tapasztalatban zajló mozgásra üresség és telítődés között. Mivel a tudat sohasem fedi le tökéletesen a számára megjelenő dolgot, így a tapasztalatban zajló oda-vissza

1 Waldenfels 2010, 9. o.

játékról beszélhetünk. A váratlan belépése a tudatba egy olyan *stimulus*, amely a tudatot válasza kényszeríti, amelyben az így és ekként vélt helyessége igazolódni látszik, vagy éppen annak tarhatatlansága válik nyilvánvalóvá. A külső betörése a tudatba az a *pathikus elem*, amely stimuláló természetéből fakadóan *választ (response)* kényszerít ki. A pathos és válasz kettős aktusa tehát az, amely – mint Waldenfels írja – „a tapasztalat ősdallamát képezi.”² Amennyiben viszont a tapasztalatot valami külső, a tudat számára váratlan és ismeretlen pathikus elem hívja elő, akkor a tapasztalatban egy olyan többlet képződik, amely nem vezethető vissza maradéktalanul a tudati intencionalitásra. Vagyis a tapasztalat pathikus karakterét egy pusztán intencionális modell nem képes a maga teljességében lefedni. Waldenfels a pathos és válasz kettős eseményére alapuló tapasztalati modellje tehát jelentős mértékben tágítja ki a husserli fenomenológia határait, amennyiben *kiegészíti* a tudati intencionalitás elméletét a tapasztalat pathikus rétegével.

A pathoson Waldenfels olyan intencionalitást megelőző háttérret ért, amelyből az intencionális aktus kiemelkedik.³ Tehát a pathikus elem, amiről Waldenfels beszél az, amit Husserlnél affekció címszó alatt találunk meg. Affekción pedig olyan ingert, olyan sajátos vonást ért Husserl, amelyet a tárgy fejt ki az énré.⁴ Ez a sajátos „vonzó vonás” az, amely arra késztet, hogy a dolgot jobban szemügyre vegyem, hogy megismerjem. Vagyis fölkelti valami az érdeklődésemet, magára vonja a figyelmemet. A figyelem felkeltése pedig kiemelés: az érzékelési mező egyöntetűségéből emelkedik ki, domborodik ki a dolog. Mintegy „affektív erősugarak” áradnak a dologból, amik intenzitásuktól függően, hol kontrasztosabbá teszik, hol hagyják visszasüllyedni a többi dolog közé. Az affekció általi kiemelés az, ami az észlelés rendjét biztosítja, ami ilyenformán megszervezi a tapasztalatot. Ugyanis az egymással vetélkedő észlelési adatok közül az affektív módon kiemelkedő csoportok összeszervezéséből indul ki az egységes tárgy konstitúciója. „Előzetesen adott bármely konstituált dolog, amennyiben affektív ingert fejt ki, adott a dolog, amennyiben az én az ingernek engedelmességet, felfigyelve rá, megragadva azt, odafordult hozzá. Ezek a tárgyasululás alapformái.”⁵ Amiként ez az idézet is mutatja, az *Analysen zur passiven Synthesis* affekció-fejezetében egy világos hangsúlyeltolódást érünk tetten Husserl gondolkodásában. Az eltolódás a tudati világ szigorú zártságát lazítja föl, ami a tudat és a világ közti kiegyenlítettebb viszony irányába mutat. Vagyis a tudati aktusok primátusa annyiban gyengül meg, amennyiben ahhoz, hogy tárgyi világról beszélhessünk, először is affektív egységnek kell konstituálódnia. A tárgyi világ konstitúciójának eleven jelene tehát nem más, mint „egy állandóan változó affektív relief”.⁶ Reliefként pedig fokozatossággal rendelkezik: az előtér és háttér szintkülönbségeinek

2 Waldenfels 2010, 22. o.

3 Vö. Im. 323. o.

4 Vö. Husserl 1966, 148. o.

5 Im. 162. o.

6 Im. 164. o.

fokozatosságával, amelyben az előtér az, amely – tág értelemben véve – tematikussá válik, míg a háttér tematizálatlanul homályban marad.

Erre utal Waldenfels is, amikor – Gestalt-elméleti megfontolásokból – azt állítja a tapasztalat figuratív momentumáról – vagyis az alak háttérből való kiemeléséről –, hogy az mindig egy pathikus háttér előtt zajlik. Azt látom meg, vagyis az nyer figuratív karaktert, ami kiemelkedik, ami *megmutatkozik*. Ezért mondhatja tehát, hogy „minden fenomén egy erőjáték eredménye, koaffekcióként minden affekció egy olyan összeütközés csíráját hordozza magában, amelyet semmilyen konszenzus nem egyenget el.”⁷

Az erők ezen játéka a sokféleségből kiemelkedő jelenséget *deiktikus* karakterrel ruházza föl – helyesebben: annyiban beszélhetünk jelenségről, amennyiben az deiktikus karakterrel rendelkezik. A deiktikus kiemelésben a jelenség önmagát mutatja meg, önmagára mutat. Gottfried Boehm megkülönböztetését követve nevezhetjük ezt „elementáris deixisnek” – a testi, utaló-bemutató gesztussal szemben – amire a későbbiekben még kitérünk. Mint írja: „Egy elementáris (első) deixist feltételezünk, egy »szembeütköző« értelmet (Roland Barthes) vagy egy »szembeütköző« megértést (Gottlob Frege), és ha beszélve, bemutatva vagy hallgatva válaszolunk, egy testi (második) deixist hozunk mozgásba.”⁸ Az elementáris deixis, vagyis a dolog önmegmutatása – folytatja Boehm – egy „különleges állapot, amely mégis több határesetnél, egy olyan előfeltétel, amely lehetővé teszi számunkra, hogy felnyissuk a szemünket, és a tekintetünkkel különbségeket fedezzünk fel a világban.”⁹

A dolog megmutatkozása, amely felkelti az érdeklődésünket, és amely végső soron lehetővé teszi a valamiként látást – és így a látást egyáltalán –, mintegy egy látásöszönt (*Schautrieb*) hoz mozgásba. A *Schautrieb* Freud által bevezetett fogalma egy az erogén zónáktól bizonyos mértékben független, úgynevezett parciális ösztönt jelöl, ami a freudi elmélet szerint egy lényegi ösztön a gyermeki szexuális ösztönök között, és amely a gyermek saját testének felfedő megmutatásával és a másik testének szemrevételeével áll összefüggésben.¹⁰ És habár a *Schautrieb* és *Schaulust* pszichoanalitikus elmélete csak bizonyos szempontból analogikus a jelen vizsgálódás témájával, mégis megvilágító belátásokkal szolgál. Otto Fenichel ugyanis az 1935-ös *Schautrieb und Identifizierung* c. tanulmányában a gyermeki szexualitás vizsgálati körén túllépve a látás lényegi jellegzetességére mutat rá a látásöszönt kapcsán. Fenichel világosan rámutat arra, hogy sohasem a látás kedvéért nézünk, hanem a tekintetünk mindig valami olyanra irányul, amiben kielégülést nyerhet. Tehát a libidinózus nézés – ami szexuális kielégülést keres – és a megszokott nézés között értelemszerűen nincsen elvi, csak fokozatbeli különbség: a libidinózus nézésben egyszerűen csak aktívabbá válik a szem motorikus mozgása.¹¹ Cél-

7 Waldenfels 2010, 31. o.

8 Boehm 2010a, 22. o.

9 Uo.

10 Vö. Freud 1905, 45–47. o.

11 Vö. Fenichel 1935a, 567. o.

ja pedig, hogy magáévá tegye a másikat; vagy, ahogy mondani szoktuk, hogy „felfalja a tekintetével” – tulajdonképpen ebben a törekvésben áll a *Schautrieb* lényege.

Fenichelnek továbbá abban is teljes mértékben igaza van – és ez a fenomenológia számára sem újdonság – amikor azt állítja, hogy a látás (akár libidinózus, akár nem) elválaszthatatlan a motorikus mozgástól. Vagyis: „a vizuális percepció nem választható el a kinesztetikus percepciótól [...]. Minden primitív észlelés egy összjáték.”¹² A (vizuális) percepció és a kinesztézis affektív összjátéka az észlelés testi jellegére utal. Vagyis a vizuális észlelés, sohasem tisztán vizuális: az észlelés mindig testi valójában érinti az embert – *a testiség egészét veszi igénybe*.

Amennyiben ez így van, és a tapasztalat mindig egy szinesztetikus és kinesztetikus összjáték eredménye, és a látásban (vagy bármely más érzékelés esetén) mindig működik valamifajta hajtóerő (ösztön, vágy stb.), akkor a tapasztalatban egy „appetitív differenciát” találunk. Waldenfels javaslata szerint a tapasztalat hagyományos fenomenológiai–hermeneutikai leírását, miszerint valamit *mint* valamit tapasztalunk, ki kell egészítenünk azzal, hogy ebben a valamiként tapasztaltban mindig valamire törekszünk. Tehát az appetitív differencia az, „ami a célként megcélzottól [*erstrebt*] megkülönbözteti azt, amit ebben a célban megcélzunk.”¹³ Tehát amiként a szőlőben a szőlő ízét keressük, akként célzunk meg valamit abban, amit valamiként látunk, vagyis a látás valamilyen módon mindig is motivált.

Az appetitív differencia legpregnansabban és legszembeötlőbben a képi tapasztalatban van jelen: „valami valamiként válik számunkra láthatóvá a képben, mielőtt a képet képként megnézzük.”¹⁴ Világos módon itt nem egy megkettőzött tárgyiasságról van szó, nem rendelkezem két tárggyal: nem látom egyszerre Madame Cézanne-t és Madame Cézanne portróját – amit látok, az csakis a portré. A kép tehát nem egy második tárgy, sokkal inkább *a látás médiuma*, ami valamit látatóvá tesz, valamit láttat (önmagán, önmagában).

Ha ezt a képelméleti szempontból triviális kijelentést elemeire bontjuk, azt találjuk, hogy 1) a kép azáltal válik a látás médiumává, hogy valamit láttat, 2) ekképpen teszi lehetővé a valamiként való látást, és 3) a kép annyiban tesz valamit láthatóvá, amennyiben ő maga is látható. Mindezt magába foglalja Waldenfels találó megfogalmazása, miszerint „a kép a testet öltött láthatóság”.¹⁵ Azonban ha elfogadjuk, hogy a kép a testet öltött láthatóság, máris egy a hermeneutikai körhöz hasonló „pikturális körrel” találjuk szembe magunkat, amelyben annak az alapja, ami előáll, éppen azon nyugszik, ami általa válik lehetségessé. Hermeneutikai manírral leírhatjuk persze ezt úgy is, hogy a képi anyag transzformációja a képi értelemképződés genezise, és ezt egy képi őstaktusként foghatjuk fel. Ebben az esetben pedig a kép eseményjellege kerül felszínre. Azonban a

12 Uo.

13 Waldenfels: 2010, 43. o.

14 Uo.

15 Waldenfels 2010, 55. o., valamint Uő. 1985, 234. o.

képi értelemképződés genezisének, vagy a kép genezisének eseményként való felfogása még közel sem elegendő a probléma feloldásához.

A médiumként fölfogott kép azt jelenti, hogy bizonyos hatások a képen *keresztül* valószínűleg meg, és ebben nyerne képi jelleget – vagyis ekkor beszélhetünk képi hatásról. A hangsúly tehát ezen a „keresztül”-ön van; azon a transzformáción, amelyen keresztül a normális hatásból anomális képi hatás válik. Ha a kép nem pusztán jelként fungál, amiként a közlekedési táblák vagy a közlekedési lámpa pirosa, keresztülhúzza és érvényteleníti a habitualizálódott látást („képi epokhé”),¹⁶ és ezzel olyan zavart kelt, amire válaszolnunk kell. A látás zavara vagy nyugtalansága arra mutat rá, hogy a látást kikezdő képi hatás és az arra érkező válasz a normális látás szabályszerűségének automatizmusát lehetetleníti el. A képi cirkularitás problémájára adott waldenfelsi válasz szerint tehát a váratlan és felsebző hatás, vagyis a pathos és az arra adott válasz kettős eseménye – éppen annak rendkívüliségből következően – kibújik az autopoézis szisztematikus cirkularitása alól.¹⁷

Ami a szabályszerűséget megbontja a képi értelemképződésben, az a kifejezés módjában áll. Sartre Tintoretto-példája – miszerint a képen a Golgota fölött az égen megjelenő sárga hasadás nem a szorongás jelzése és nem is annak kiprovokálása, hanem „szorongás és sárga ég egyszerre”¹⁸ – pontosan mutat rá arra, hogy a képi anyag affektív módon átítatott. Még hozzá ahhoz hasonlatos módon, mint ahogy a gesztusokban, a mimikában, a taglejtésben megtestesül az affektus: az eltorzult arcban a düh, a megfeszült testben a rettenet, az arcpírban a szégyen. A döntő különbség azonban abban áll, amiként az affektus vagy pathos áttűnik a jelenségen. Amiként azt már Fritz Saxl is megállapította: „A művészi gesztusnyelv kifejező formulái – az eleven ember gesztusnyelvéhez viszonyítva, amely már önmagában is »kifejezésforma« – maguk is csupán (vagy helyesebben: inkább) *hatványozott kifejezésformák*.”¹⁹ Vagyis a műalkotásban mindig valamilyen felfokozott kifejezési formával szembesülünk. Baudelaire találóan és pontosan fogalmazta meg Delacroix *A keresztetek bevonulása Konstantinápolyba* című festménye kapcsán, hogy azon „a gesztusok emfatisikus igazsága”²⁰ jut érvényre. És habár Saxlnak abban igaza van, hogy e felfokozás szükségszerűen következik a képzőművészeti alkotások természetéből, hiszen egy térben és időben zajló folyamatot kénytelenek egy képbe sűríteni és abban rögzíteni, még hozzá úgy, hogy az ábrázolt eseményt jellemző módon fejezze ki a kiválasztott mozdulat, az éremnek ez még csak az egyik oldala.

Ahogy azt a már fent idézett tanulmányában Boehm helyesen megjegyzi, a másikkal való kommunikáció mindig egy odafordulásban valósul meg: odafordulok a másikhoz, akinek a tudtára akarok adni valamit. A mimika és a gesztus pedig ebben az odafordu-

16 Vö. Waldenfels 2010, 51. o. sk., valamint 134. o. sk.

17 Vö. Waldenfels 2010, 111. o.

18 Sartre 1969, 30. o.

19 Saxl 2005, 27. o.

20 Baudelaire 2012a, 62. o.

lásban szerveződik össze egy értelmes egésszé és így válik kifejezővé. Vagyis a gesztus és a mimika mindig *frontális*.²¹ Ezzel szemben a műalkotásban a pathos csak mintegy kerülő úton jut felszínre, valamilyen médiumon keresztül, tehát közvetett módon. Waldenfels terminológiáját követve így megkülönböztethetjük egymástól a *pathikus* és a *pathetikus kifejezést*.²² Pathikus kifejezés egy sikoly – míg ezzel szemben pathetikus formája ennek Munch képe vagy a színész sikolya a színpadon. Vagyis a pathetikus kifejezés a pathos megakasztja és csak közvetett módon enged felszínre jutni.

A pathetikus kifejezés ezen megakasztott mivoltában a függő beszédhez hasonlítható, amelyben mindig van valamilyen mértékű eltolódás és távolság, amelyek *bizonyos mértékben* érvénytelenítik az elmondottakat. Husserl terminológiáját használva semlegességi modifikációról beszélhetünk, amelyben a szemünk elé táruló dolog csakis a *mintha* módján jelenik meg.²³ Vagyis a műben színre vitt affekciót csakis mintha módján, mint kvázi-affekciót fogjuk föl. A színész sikolya – kvázi-sikoly.

Egyfajta epokhéval van tehát itt dolgunk – állítja Waldenfels –, ami persze „nem az intencionális és reflexív epokhé szokásos fenomenológiai formája, amely mindent, ami megmutatkozik, azt saját értelmére redukálja [...], hanem egy *affekcionális és rezponzív epokhé*, ami azt teszi szóvá, *amitől* megrázkódunk, valamint azt, *amire* választ adunk.”²⁴

Waldenfels életművében központi szerepet tölt be az ember képessége a válaszadásra (*response*), amely mindig valamilyen külső, nem várt meg- vagy felszólításra (*Anspruch*) adott felelet. A felszólítás egyben igény is, amely választ kényszerít ki. A válaszadás azonban értelemszerűen előfeltételezi a felszólításra, a másakra való odahallgatást.

Mivel a kortárs filozófiai diskurzus a felszólítás és válasz kettősét egyértelműen Waldenfels nevéhez köti, tanulságos Eric Sean Nelson belátása, miszerint a felszólítás és válasz kettős eseménye központi szerepet tölt be Heidegger gondolkodásában. A fiatal Heideggernél ugyanis a nyelv a világ általi megszólítottásként veszi kezdetét. Mint írja az első marburgi előadásában (*Einführung in die phänomenologische Forschung*): „Az eredendő szó egy megnevezés volt, de nem pusztán egy név megnevezése, sokkal inkább valami, ami a világban utunkba kerül, szólítódik meg oly mó-

21 Vö. Boehm 2010a, 33. o. Meg kell azonban jegyeznünk egyrészt, hogy Boehm álláspontja szerint a gesztusok frontális jellege a képi ábrázolás struktúraelemeként is megjelenik. A Didi-Huberman által újra játékba hozott és jól ismert hegeli gondolat köszön ebben vissza, miszerint visszatekint ránk az, amit nézünk. Másrészt pedig Waldenfels Boehmmel abban is vitában áll, hogy merleau-pontyánus módjára a másikkal való szembesülést nem tartja teljesen frontálisnak. Mint írja Merleau-Pontyra hivatkozva: „[...] a másikkal sohasem szembesülünk teljesen frontálisan, hanem mindig laterálisan, marginálisan, azáltal, hogy meglepően bukkan fel a látási mezőnkben. A válaszoló pillantás csakis oldalra pillantásként lehetséges, olyan pillantásként, amely sohasem tapad frontálisan ahhoz, amit szemügyre vesz, és ami a szeme előtt van”. Waldenfels 2010, 102. o.

22 Vö. Waldenfels 2010, 334. o.

23 Vö. Husserl 1976, 267–270. o., valamint Husserl 1973, 505. o.

24 Waldenfels 2010, 335. o.

don, amiként az utunkba kerül.”²⁵ Ugyanakkor könnyen belátható, hogy az a mód, amiként valamivel szembesülünk, mindig is meg- és fölszólító jelleggel bír, amelyre a válasz a velünk szembekerülő megnevezéseként adódik. Pregnánsan jelenik ez meg a másokkal való együttlét mindennapiságában. Ahogy Nelson is fölhívja rá a figyelmet, a jelenvalólet mindig mások által megszólítottan és mások pillantásai között találja magát, így mindig a mások (a világ) meghallásának, észrevételének igényével szembesül.²⁶ Joggal állítja tehát, hogy a fiatal Heidegger számára „[m]ódszertanilag és formálisan szólva, a reszponzivitás maga a fenomenológia”²⁷.

Waldenfels reszponzív fenomenológiájában az affekcionális és reszponzív epokhé csak névlegesen kötődik a husserli értelemben vett epokhéhoz. Waldenfels mindazt zárójelezi, ami a fölszólítás és válasz kettős eseményén túl adódik, ami pedig az érvényen kívülre helyezésből megmarad, az ezen kettős esemény affektív jellegére utal. Az esztétikai tapasztalat vonatkozásában ennél fogva tehát éppen arra mutat rá, hogy a műalkotás esetében nem pusztán egy semlegességi modifikációról van szó. A mintha módján fogom föl azt, amit a mű színre visz, de ez már nem a mintha módján hat rám – megrázkódtatásom valóságos megrázkódtatás. Waldenfels tehát nagyon pontosan látja, hogy a műalkotásban nem feltétlenül esik egybe az, ami ábrázolatik és az, ami megindít bennünket. Ebből a „mimetikus differenciából”²⁸ ered az esztétikai tapasztalat rendkívüliége. Itt az arisztotelészi hagyományhoz kapcsolódó mimézisfeldfogásról van szó, amely szerint a mimézis nem a dolog pusztá utánzása, imitálása vagy re-prezentálása, hanem az a mód, amiként az ábrázolatik, amiként a színrevitelben a dolog összeáll. Ennek megfelelően tehát a mimetikus differencia arra a törésre mutat rá, amely az ábrázolandó és az ábrázoló között húzódik. Hiszen az, aminek ábrázolására a mű törekszik, bizonyos szempontból ábrázolhatatlan. Ezt az ábrázolhatatlant pedig nem az ábrázolton túl találjuk, hanem éppen magában a műben: ez az, amitől megrendülünk, és amire válaszolunk.²⁹

A mimetikus differenciából ered tehát az esztétikai tapasztalat azon sajátossága, amely megrázkódtatást vált ki a befogadóból. A megrázkódtatást pedig a mimetikus differenciából fakadó *összeütközés* váltja ki. A mimetikus differencia természetéből adódóan *diastase* formájában, tér-időbeli törésként választja szét egymástól a pathost – azt, ami velünk megtörténik – és az erre adott választ – ami belőlünk indul ki. A mimetikus differencia diasztatikus jellege segít hozzá a megrázkódtatásban a mű fölszólításának meghallásához. Heidegger a *Lét és időben* a lelkiismeret hívása kapcsán teszi világossá, hogy a tényleges odahallgatás mindig megköveteli a törést, a

25 Heidegger 1994, 21. o.

26 Vö. Nelson 2000a, 115. o.

27 Uo.

28 Waldenfels 2010, 270. o.

29 Vö. Waldenfels 2010, 275. o.

megszakítottságot, hogy ne vesszen bele a mindennapi fecsegés zajába.³⁰ A műalkotás felhívásának meghallása tehát megköveteli a törést; a megrázkódtatás a mű mimetikus differenciájából fakadó eltolódás és megszakítottság által valósul meg. Az esztétikai tapasztalat így tehát mindig egy diakrón viszonyban megy végbe – a befogadó mindig ki van téve e diakróniának. Nem tudhatjuk előre, mi fog velünk megesni, megszokásaink és hiteink vezetnek bennünket, amelyek éppen a mimetikus differencia törésében ütköznek össze azzal a nem-várttal, amit a mű értésünkre ad, és amely megszokásainkat, hitünket rendíti meg.

A megrázkódtatás eseménye mutat rá az esztétikai tapasztalatban fellépő többletre, amely a tudat, az én előzetes számításait keresztülhúzva jut érvényre. Amiként arra már korábban utaltunk, Waldenfels pathos és válasz kettős eseményét középpontba állító elméletének lényegi eredménye a fenomenológia hagyományos intencionális modelljének kitágítása, illetve kiegészítése. Az idegen pathikus elem tehát az, amely a tapasztalat alapjaként az abban jelentkező többlet generálására képes. A görögök óta evidens belátás, hogy a pathos önmagában nem bír értelemmel, ugyanakkor – a görög hagyománynak nem elmentmondva – Waldenfels vizsgálódásai arra mutatnak rá, hogy az értelemképződés alapja éppen a tapasztalat pathikus rétegén nyugszik. Ezért írja tehát, hogy „mindez az értelem és saját magunk [*unsrer selbst*] pathosból való szakadatlan születésére utal.”³¹

Saját magunkat mint a külső elemre valamilyen módon választ adót, válaszadásra kényszerítettet pozicionáljuk újra a tapasztalatban: a külső elem hatására érvénytelenítjük vagy éppen érvényben hagyjuk megszokásainkat, hiteinket, stb. A műalkotás a nem megszokottal, a nem várt idegenséggel szembesítve minket teszi a válaszadás kényszerét kiélesedetté: a válaszadás éppúgy vonatkozik a külső, idegen elemre, amiként saját magunkra. A válaszadás – mint beláttuk – magába foglalja az idegen hang meghallását (*Hören*), ez azonban – ahogy Waldenfels a *Topographie des Fremden* c. munkájában megjegyzi – nem jelent alávetettséget (*Hörigkeit*).³² Ugyanakkor az idegen igényt, ami választ vár tőlünk, nem tartjuk a markunkban, így az idegenre való odahallgatás egyben kitétség is, de sohasem az énről való lemondás. A kitétség pedig az esztétikai tapasztalat diakrón jellegéből ered, ahogy Waldenfels fogalmaz: „Ami velünk megesik, mindig túl korán érkezik, a válaszunk pedig mindig túl későn.”³³

30 Vö. Heidegger 2004, 314–315. o.

31 Waldenfels 2010, 332. o.

32 Vö. Waldenfels 1997, 84. o.

33 Waldenfels 2010, 275. o.

Bibliográfia

- Baudelaire, Charles 2012a, „Die Weltausstellung von 1885.” (Ford. Hans Graber.) In Eugène Delacroix, *Fragments einer Selbstbiographie und Charles Baudelaire über Delacroix*. Dogma, Bremen, 59–68. o.
- Boehm, Gottfried 2010a, „Das Zeigen der Bilder”. In Gottfried Boehm – Sebastian Egenhofer – Christian Spies(szerk.), *Zeigen, Die Rhetorik des Sichtbaren*. Wilhelm Fink, München, 19–55. o.
- Fenichel, Otto 1935a, „Schaubtrieb und Identifizierung.” In *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 21/4, 561–584. o.
- Freud, Sigmund 1905a, „Die infantile Sexualität.” In *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Franz Deutika, Wien, 31–53. o.
- Heidegger, Martin 1994, *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Klostermann, Frankfurt.
- Heidegger, Martin 2004, *Lét és idő*. (Ford. Vajda M. – Angyalosi G. – Bacsó B. – Kardos A. – Orosz I.) Osiris, Budapest.
- Husserl, Edmund 1966, *Analysen zur passiven Synthesis*. Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, Edmund 1973, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, Edmund 1976, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Nelson, Eric Sean 2000a, „Ansprechen und Auseinandersetzung: Heidegger und die Frage nach der Vereinzelung von Dasein.” *Existencia* 10/0–4, 113–122. o.
- Sartre, Jean-Paul 1969, *Mi az irodalom?* (Ford. Nagy Géza – Vigh Árpád.) Gondolat, Budapest.
- Saxl, Fritz 2005, „A kifejező mozdulatok a képzőművészetben.” (Ford. Rényi András.) *Enigma* 12, 23–32. o.
- Waldenfels, Bernhard 1985, *In den Netzen der Lebenswelt*. Suhrkamp, Frankfurt.
- Waldenfels, Bernhard 1997, *Topographie des Fremden*. Suhrkamp, Frankfurt.
- Waldenfels, Bernhard 2010, *Sinne und Künste im Wechselspiel*. Suhrkamp, Berlin.

Péter Szabina

A természet alakváltozásai a kortárs művészet tájrepresentációiban

„Azért szeretjük annyira a szabad természetet, mert nincs
rólunk véleménye.”¹

(Friedrich Nietzsche)

„Ismeritek az évek vonulását, az éveket a gyűrt földeken?
És értitek a mulandóság ráncát, ismeritek törődött kézfejem?”²

(Pilinszky János)

Tanulmányomban azt a szellemi folyamatot szeretném megvizsgálni, melyben a gondolkodás a természet egyes részeiből – a *phüszisz* értelmében felfogott – tájat teremt; s amely gondolkodás mindazonáltal nem (kizárólag vagy feltétlenül) fogalmiként, hanem művészetként (is) működteti (és koncipiálja) mindeközben önmagát.

Az általam választott kortárs tájrepresentációkban e táj mint egy-egy komplex vizuális egység, művészi intellektus és gondolatiság tárul a befogadó elé. Az 1960-as években felbukkanó és mai napig is élő *land art* irányzat alkotói a természeti környezet formavilágát és kellékeit használják – sokszor monumentális – szabadtéri installációk létrehozásához. Tanulmányomban Bukta Imre táj- és viselkedésművészeti performanszaiba vagy *agroart*ként is definiált művészetébe – mely olvasatomban a *land art* alkotói szellemiségével rokon –, valamint a Tarr Béla 1987 utáni munkásságára jellemző – s kiváltképp *A torinói ló* c. filmjében manifeszt – *táj-fiziognómiájába* szeretnék rövid betekintést nyújtani.

A természet tájként való felfedezése történetileg és tárgyilag is előfeltételezi azon teóriát, miszerint a kozmosz egyfajta világrendként értelmezhető. Amikor a kozmosz helyett a *phüszisz* fogalmát használják (ahogyan Arisztotelész és a hellenisztikus filozófusok is), akkor mindig azt az „egész természetet” értik rajta (mint a teória tárgyát), amely minden természettől létezőnek alapjául szolgál és valamennyiben jelen van.³

A heideggeri olvasat e jelenséget a felnyíló-időző működésben ragadja meg. A görögök nem a természeti folyamatokon tapasztalták meg először, hogy mi a *phüszisz*, hanem ellenkezőleg: a lét költői-gondolkodói alaptapasztalatként tárult fel számukra az, amit *phüszisz*ként kellett meghatározniuk. Csak eme feltárulás következtében lett szemük a szó szűkebb értelmében vett természetre. A *phüszisz* ezért eredendően „épp-

1 Nietzsche 2008, 197. o.

2 Pilinszky 2006, 52. o.

3 Ritter 2007, 117–118. o.

úgy jelenti az eget, mint a földet, éppúgy a követ, ahogyan a növényt is, jelenti mind az állatot, mind az embert, továbbá az emberi történelmet mint az emberek és az istenek művét, és jelenti végezetül és mindent megelőzőn magukat az isteneket küldetéses sorsukban”.⁴ Eme értelmezés szerint a *phüszisz* mint felnyílást mindenütt megtapasztalhatjuk, azaz egy olyan tág kontemplációs mozzanatban, ahol a természeti folyamatokban és jelenségekben a *phüszisz* mint maga a lét, és mint a lét különböző érzelmi aspektusai (a pszichikai, a lelki, az átlelkesült) tárulnak fel a létező számára. Később pedig Hérakleitosz (Porphüriosznál fennmaradt) 123. töredéke kapcsán a következőt írja: „[...] a lét elő-szeretettel, vagyis azzal rejtőzködik el, amiben lényegét rögzítette. A lét lényege, hogy elrejtőzködik, fölfakad, szárba szökken, kibújik az elrejtetlenbe – φύσις. Csak ami lényege szerint elrejtetlenségbe fordul [*enbringt*], csak aminek lényege szerint elrejtetlenségbe kell fordulnia, szerethet elrejtőzködni. Csak ami elrejtetlenségbe fordulás, lehet elrejtettségre fordulás.”⁵ Tehát a *phüszisz*-fogalom meglehetősen szabálytalan kontúrral rendelkezik, melynek mozgását összetevőinek száma határozza meg. Noha autopoetikus jelleggel bír, de mégis folyamatos teremtésre szorul, puszta rendezési viszonyaiban a fogalmi összetevők nem állandók vagy változók, hanem a szomszédságok szerint rendezett puszta variációk.

A teória szemléletét jelent, de nem valami tetszőleges és meghatározatlan szemlélés(é)t. A természet szemlélése (teóriája) ezért filozófiailag azt jelenti, hogy benne a szellem a mindent átfogó „egészhez” és „istenihez” fordul. Csak innen érthető, hogy Arisztotelész miért nevezi az ión természetfilozófusokat egyszerre „fiziológusoknak” és „teológusoknak”: „akik a természetről beszélnek”, azok egyben „az isteni körül gyülekeznek”.⁶ A gondolkodás képei – így esetünkben a táj alakzatai is – rétegeltek, mivel a filozófia – így egy fogalom – ideje is rétegtani idő, ahol az előtt és az után immár az egymásra rétegződések rendjére utal.

Az általam vizsgált művészeti produktumok művészeti intenciójuk szerint választott utak és mozgások úgy nyernek értelmet vagy irányt, hogy korábbi, időközben elfeledtetté vált utakhoz tartozó rövidítéseként vagy kerülökként értelmezzük őket. Eme művészeti vagy művészetfilozófiai jelenségek immanenciájában megmaradó fogalom valamely lemeze vagy rétege szükségképpen alatta vagy fölötté lesz egy másiknak, és a gondolkodás képei nem bukkanhatnak fel tetszőleges sorrendben, hiszen olyan orientációs változásokról tanúskodnak, amelyek közvetlenül nem, csak a gondolkodás egy korábbi képe alapján ragadhatók meg. Így a *phüszisz* fogalmán belüli mentális tájak sem esetlegesen változnak a korok során: a hegynek itt kellett állnia, a folyónak amott kellett folynia, mint nemrégiben, hogy a talaj, amely most száraz és lapos, ilyen kinézettel és textúrával rendelkezzen. Természetesen az ősi rétegek újra a felszínre bukkanhatnak,

4 Heidegger 1995, 9. o.

5 Heidegger 2003, 281. o.

6 Ritter 2007, 118. o.

utat törhetnek maguknak a rájuk rakódott képződményeken keresztül, és egy szintre kerülhetnek a jelenlegi réteggel, hogy új görbületet adjanak neki.⁷

A teória fogalma nem határolja el a filozófiát a gyakorlati cselekvés egyik szférájától, a művészettől, melynek fő mozgatórugója az általunk vizsgált problematika szerint a szemlélés és a természet felé fordulás. Eme műalkotásokban a természethez mint tájhoz való esztétikai viszony tekintetében konstitutívak maradnak a filozófiai teóriahagyományból átvett meghatározások, így a természet mint táj a teoretikus szellem gyümölcsként tárul a befogadó elé. Az egész természet szabad szemlélése, ami a görögöktől kezdődően évszázadokon át a filozófiai fogalom domináns szegmense volt, új alakot és formát nyer, amikor a szellem tájként kezdi koncipiálni a természetet. Az emberi létezéshez tarozó eget és földet nem lehet többé tudatosítani és kimondani úgy, ahogyan a régi világ talaján a filozófiai fogalomban – a *phüszisz*ben – lehetett. Így a művészetre hárul az a feladat, hogy azt esztétikailag tájként közvetítse.

A táj története Kantnál éri el azt a fokot, ahol az észfogalom inkompetenssé válik a természethez tartozó érzékin-túli ábrázolásában: a természet „kontemplációja” tehát átalakul esztétikai szemlélésévé. Amikor az „eszme”, és az „érezkin-túli”, az „abszolút totalitás” többé már nem hozzáférhető a filozófiai teória észfogalma számára, s amikor a tudományos fogalomnak a lehetséges tapasztalatra való korlátozása nyomán már nem tudjuk ezeket „meghatározni” és „megismerni, hanem csak elgondolni”, akkor az esztétikai érzésre hárul megjelenítésük. Ez az oka annak, hogy a természetet mint az eszme ábrázolását és a világot mint világrendet is már egyedül érzékiileg, „a csillagos ég látványában” lehet esztétikailag fenségesként megjeleníteni az erkölcsi törvényhez való viszonyában.⁸ Az újkor talaján a természet és az abból kiemelt alakzat, a táj nem a fogalomban, hanem az esztétikai érzékben, nem a tudományban, hanem a művészetekben, a természetbe való nem teleologikus kilépésben ragadható meg. Az egész természet mint a kozmosz megjelenítése többé már nem az észfogalom, hanem az esztétikai közvetítés sajátja.

A természet tájként tartozik a modern ember világához, így a társadalomnak a tudomány közvetítette objektív természetéhez való viszonyából kell megértenie azt. Az urbanizáció okozta népsűrűség-növekedéssel, a tudomány és az ipar megjelenésével a természet egyre inkább az ember objektumává vált, az ember többé nem (élhet) egy(sé)gben az őt eredetileg körülvevő természettel. Így a „szent természet” elvesztett természet lesz, ahogyan azt Sartre sorai is jól példázzák: „Félek a városoktól. De nem szabad kivonulni belőlük. Ha az ember túl messzire elkalandozik, a Növényzet, a Tenyészet birodalmába ér. A Növényzet kilométereken át küszött a városok felé. És a Növényzet vár. Amikor a Város meg fog halni, a Növényzet megrohanja majd, fölmászik a kövekre.”⁹ Az otthonos termé-

7 Deleuze – Guattari 2013, 51–52. o.

8 Ritter 2007, 124. o.

9 Sartre 1995, 138. o.

szetből való kiszakadás az előfeltétele a tájhoz vezető út megnyílásának. Talán eme sartri gondolatból táplálkozhatott Michel Houellebecq *A térkép és a táj* c. regényében, melyben a művész főhős (Jed Martin) alkotói munkásságának majdhogynem legvégén növények növekedésének és ipari tárgyakkal a filmezésével foglalkozik, hogy a több órás felvételekből montázsok és ráfilmezések segítségével „bemutassa a ragadozó hajlékonyságával lengedező, egyszerre békés és könyörtelen növényi szövődéseket, amelyek [...] kétségkívül a legérettebb kísérletek a világ növényi nézőpontú ábrázolására”.¹⁰ Továbbá megemlíthetjük Derek Jarman Dél-Angliában kialakított – a világ egyik legkülönlegesebb – kertjét (*Prospect Cottage*), mely eszményinek éppen nem mondható tájnak ad otthont: látótávolságban áll a dungeness-i atomerőmű, a vidéket nagyfeszültségű vezetékek vágják át. Eme egyedülálló kerítetlen tájkert egyszerre folytatása és kifordítása, ironikus átértelmezése a nyugati és távol-keleti kertművészetnek, mivel centrumában a civilizációs hulladék áll, a talált tárgyak, melyek magukon viselik az emberi kultúra nyomát. Így a kert klasszikus elemei közepette a „modern természet” kap kitüntetett szerepet.¹¹

A művészet átvette mindazt, ami korábban a filozófia feladata volt: a természetet mindent átfogóként és mindenben jelen levőként feltételezi. Ugyanakkor az esztétikai táj önmagában nem konstans; egy történeti mozgásban különböző tájak szorítják ki és váltják egymást. Az esztétikai érzék ugyanis folyamatosan újabb és újabb tájakban igyekszik rábukkanni magára a természetre mint a még nem látottra és még ki nem mondottra. A mozgás oka pedig az a vágy, hogy az ember jelenbeli létezésében elidegenedve a természettől, esztétikailag megjelenítse és megszüntesse az elidegenedést.

A táj tartalmi funkciója így mindig változik. A művészet által feltárt tájak társadalmi elsajátítása kibővíti a természethez való szabad (nem-teleologikus és nem-intencionált) viszony dimenziójával: így a *land art* némiképp ismerőssé, civilizálttá és konceptuálissá tett tájakat csatol az emberi társadalomhoz. A *land art* egyik előzményeként is felfogható az a 18. században megjelenő művészeti irányvonal, amelyet a festészet helyett próbáltak bevezetni „*art of gardening*” meghatározással, ami a természetet esztétikai közvetítéssel immár tájként jeleníti meg. Az eme szellemiségben megépülő parkok a festészeti szabályoknak engedelmeskedő kompozíciók szerint épültek fel. Henry Home meghatározása szerint eme „földbe írt szép, nagyszerű költemények” a kertművészetet átvezették a festészetbe. Az így létrejövő tájkert nem más, mint a természet utánzása, vagy maga a természet díszítetten. Annak megjelenítése, ami valóban létezik a természetben, annak ábrázolása, ami szép a természetben. Home tehát – a *land art* konceptuális tájszemléletével valamelyest konzonanciát mutatva – úgy fogja fel a tájkertet, mint magának a természetnek az ábrázolását, melynek az érzés szempontjából – némiképp deisztikus megfogalmazásban – az a funkciója, hogy megjelenítse az istenség jóságát és

10 Houellebecq 2010, 354. o.

11 Tillmann 2005.

boldogságunk általa biztosított bőséges forrását, ezzel pedig elgondolkodásra és szemlélődésre készítse, s így a humanitás és jóindulat állapotába hozza a lelket.¹²

Az emberi élet tere megnyílik a természet esztétikai látványa felé. A természet esztétikai közvetítésével egységben tekintve a tájkert annyiban hoz újat és minőségileg mást, hogy itt az ember változtató és alakító beavatkozása formálja tájjá a természetet, amely ily módon saját esztétikai jelenlétének közvetítőjévé válik. A kertművészetben a természet mint táj némi megtévesztéssel a szabad alakulás látszatát kelti, ám valójában olyan természet, amin erőszakot tettek, arra készítették, hogy saját maga ábrázolása legyen. Ezzel szemben a *land art* nem tesz erőszakot a természetben, hanem együttműködik azzal:¹³ emberi kézzől árulkodik, de a végeredmény tekintetében az alkotói munka pátosza a felnyíló-időző működésben artikulálódik.

Az a szellemi tett, amellyel az ember valamilyen jelenséggé válik a „táj” kategóriájává alakít, a következő: önmagában elegendő egységnek érzett zárt szemlélet, amely mégis valamilyen végtelenül tágasabbal, messzebbre áramlóval fonódik össze. A természetegész állandóan áthágja, feloldja a táj önkorlátait, s ezt a kiszakított, önállósult darabot átszellemiti a végtelen összefüggésről való homályos tudás. Az ember megosztó, s a megosztottat külön egységekké alakító pillantása mégis felépíti belőle a „táj” mindenkori individualitását.¹⁴ Az esztétikai természet mint táj veszi így át azt a funkciót, hogy a bensőből származó „szemléleti” képekben közvetítse és az ember számára, esztétikailag jelenvalóvá tegye a természet egészét és a „kozmoszbeli harmóniát”. Úgy kell bemutatni a természetet, ahogyan az az emberi bensőben tükröződik. A tájhoz való odafordulásnak mindig két arca van: a gondolkodás és a természet, a *phüszisz* (anyagot szolgáltat a létnek) és a *nüsz* (képet szolgáltat a gondolkodásnak). A tájat megteremtő, tudatlanul ható fogalom nem ragadható meg egykönnyen: a táj anyagát a csupasz természet szolgáltatja, s ez az anyag olyan végtelenül sokrétű, esetenként annyira változatos, hogy igen változóak azok a nézőpontok és formák is, amelyek ezeket az elemeket a mindenkori hatásegységgé fogják össze. Közelítő értékekre a művészeti alkotások vizsgálatán keresztül tehetünk szert.

A műalkotás se több, se kevesebb, mint az érzet léte, ahogyan önmagában létezik. A művészeti alkotások Deleuze és Guattari fogalomhasználata szerint érzetek, *perceptumok* és *affektumok* összességéből állnak, amelyek a világról alkotott képünk kompozíciós síkján működnek. E felfogás szerint a művészet nem kevésbé gondolko-

12 Ritter hivatkozik Henry Home *Elements of Criticism* c. munkájára. Ritter 2007, 152. o.

13 Mivel e művészeti irányzaton belül eltérő alkotói intenciókat figyelhetünk meg, ezért e megállapítás azokra a *land art* égisze alatt létrejövő alkotásokra vonatkozik, melyek a környezettel és a természettel való együttműködésből fakadó finommozgások által bontakoznak ki. Eme alkotói attitűdre példa a szövegben tárgyalt Andy Goldsworthy, Richard Long vagy Martin Hill munkássága. Ellenpéldaként szolgálhat Walter de Maria *Föld szoba* (1968) c. environmentje, melyben ötven köbméter földet helyezett el egy ezer négyzetméteres képtárban, kiszakítva ezzel a szóban forgó „természeti tárgyat” annak eredeti (természetbeli) összefüggéséből.

14 Simmel 1990, 100. o.

dik, mint a filozófia, csak affektumokkal és perceptumokkal teszi azt. A művészet és a filozófia síkjai között így létrejövő átjárási lehetőségekből kifolyólag az affektumok is a gondolkodásba helyezhetőek, ezért a fogalom maga lehet egy affektummal kapcsolatos fogalom, ahogyan az affektum is lehet egy fogalommal kapcsolatos affektum. A művészet kompozíciós síkja és a filozófia immanenciasíkja annyira egymásba csúszhat, hogy az egyik sík elemei rákerülhetnek a másik tartományaira. Ebben az értelemben mind a *land art* földléptékű *hortus conclususai* és a Bukta-féle „tájkép reinkarnációk”, mind a Tarr által felvonultatott esztétikai alakzatok döntően módosítják a *phüszisz*-fogalom eredeti immanenciasíkját, más instanciákkal és más vizuális és művészeti entitásokkal népesítik be azt.¹⁵

Bukta tájművészeti akciói során¹⁶ kihatja a néző számára azt a területet és körülírja azt a hitvallást, amelyet rajzaiban és vegyes technikával készült grafikáiban és festményeiben képvisel. Ezzel egyrészt kézzelfoghatóvá teszi témáinak eredetét és bemutatja a költői benyomásokat gyűjtő és megfogalmazó, elgondolkodtató válaszokat teremtő látásmódját.¹⁷ E nélkül az érzet nem jön létre az anyagban, és nem hatol a perceptumba vagy az affektumba. Így az anyag maga válik expresszív, ezért a művészet nem a hasonlóságot tárja elénk a rögzített médiumon keresztül, hanem a meggyötört, a lekaszabolt, a felszántott vidék és az ahhoz tartozók tiszta érzetét.

Ohlsdorferék ablakában perceptumként az ember nélküli táj jelenik meg. Mintha a cézanne-i rejtély íródna a filmvászonra: „az ember hiányzik a tájról, és mégis teljesen benne van”.¹⁸ A szereplők csak azért létezhetnek, a művész csak azért teremtheti meg őket, mert nem észlelnek, hanem beléptek a tájba és az *érzetkompozitum* részévé váltak. A ház nem védi meg őket, csupán hat napon keresztül megszűri, szelektálja a teremtés inverz és kozmikus erőit, melyek megkülönböztethetlenségi zónákat idéznek elő a természet, a jelenlévő tárgyak, az arc tónusaiban és barázdáiban, megütik, megkarmolják, felolvasztják azokat. Összekapcsolnak egy testtartást és egy tájat, azaz a perceptumokat és az affektumokat. A fal, ami elválaszt, az ablak, ami kiemel vagy kiválaszt, közvetlen kapcsolatban van a természettel és az adott territóriummal. A padló, mely elegyengeti vagy kisimítja a föld göröngyösségét, hogy szabad folyást engedjen az emberi útírányoknak; a tető, amely a hely egyediségét foglalja magában. E keretek összeillesztése, az összes sík, azaz a fal, az ablak, a padló, a tető lapjának összekapcsolása, pontokban és ellenpontokban gazdag, összetett rendszert eredményez.¹⁹ Wittgensteint idézve, mintha egy olyan alapot látnánk, amit a ház egésze tart. A keretek és

15 Deleuze – Guattari 2013, 57–58. o.

16 Például: 1976.: *Kényelemhelyzet-keresés elevátoron, Mezőgazdasági gép háziasítása, Bukta-fotó I-II, Túrkevei tsz-udvar, A tehéntrágya mint médium*; 1978.: *Mezei gondolatok*; 1979.: *Földalatti szarvas, Pókháló*; 1980.: *Nyári orrvadász, Az orrvadász megtér, Téli orrvadász, Hőfészték*.

17 Bán – Novotny 1998, 35. o.

18 Deleuze – Guattari 2013, 142. o.

19 Deleuze – Guattari 2013, 154. o.

összekapcsolódásaik tartják fenn az érzetkompozitumokat, teszik fennállóvá az alakzatokat, keverednek össze a fenntartásukkal és saját tartásukkal.

Az affektum az ember nem emberi elváltozása, mely nem a megjelenő élményállapotok közötti átmenetben ragadható meg. Mind Tarr szereplői, mind a performanszai során esztétikai alakzattá váló Bukta Imre, mind a természetből kiragadott és eredeti helyükről egy másikra áthelyezett anyagok Andy Goldsworthy *land art* művész munkáiban különös változásokon mennek keresztül: a táj részévé válnak. Különböző állatfajoknál is megfigyelhető azon tevékenységek jelentősége, amelyek a territóriumok kialakításából, átengedéséből, elhagyásából, sőt annak teljesen más alapon való újralétesítéséből állnak. Ebben az értelemben a *land art* is reterritorizál: a Goldsworthy keze által eredeti helyéről konceptuálisan áthelyezett bot ennyiben reterritorizált faágként is értelmezhető.²⁰ A *land art* nem célszerűségi, hanem melodikus koncepció, ahol már nem tudjuk megmondani, hogy mi számít művészetnek, és mi számít természetnek, természetes technikának. „A pókháló a légy nagyon finom portréját foglalja magában, amely a légy ellenpontjával szolgál.”²¹ Itt nem az történik, hogy az egyik a másikba alakul át, hanem valami az egyikből átkerül a másikba. Mintha e szereplők minden esetben azt a végtelenbe helyezett pontot érték volna el, amely közvetlenül megelőzi az egymással szemben fennálló természetes különbségeiket. Csak az élet teremt olyan zónákat, ahol az élőlények és az anyagok össze-vissza örvénylenek, és az élettel közös teremtése révén egyedül a művészet férkőzhet hozzá és hatolhat bele ebbe a zónába. Akár a *Werckmeister harmóniák* nyitójelenetére gondolva e kérdés mentén, melyben Valuska a kozmoszbeli jelenségek megidézésével megrajzolja a természet működésének általános képét, vagy az óriásbálna tetemével való szembesülés pillanatait.

A számos filozófiai, irodalmi, mitológiai, képzőművészeti, mediális és vallási allúziót felvonultató *A torinói ló* c. film szereplői úgy válnak a természet részévé, ahogy egy „penge hatol át a dolgokon”. Az affektumok pontosan az efféle változások, amelyek során az ember valami nem emberivé alakul át, ahogyan a perceptumok sem a természet hagyományos értelemben vett emberi vidékein lelhetőek fel. Eme fiziognómiai tájszemlélet motívuma a *Kárhozat* c. filmjétől kezdődően sorra felfedezhető Tarr alkotásaiban (gondoljunk csak akár a szóban forgó utolsónak ígért filmjére vagy akár az egysíntes *Prológusban* bemutatott arcok domborzatára²²). Tarr Béla művészi alkotóképessége – az elének tárt táj-fiziognómiáiban – mind a táj mind az emberi individuumok megjelenítésében egyenrangúan nyilvánul meg. Eme meglehetősen egyedi alkotói attitűdnek köszönhetően, Tarr szereplői is a táj részévé válnak, kamerájának köszönhetően az arctalan

20 Uo., 59. o.

21 Uo., 156. o.

22 A fiziognómia fogalmát itt a tudomány által érintetlen formájában használom, tehát nem azon értelmezés szerint, melyben a tudomány kioldja a tájat az esztétikum és a szubjektivitás összefüggéséből, és e fogalmat módszertanilag egy lehetőleg értékmentes természettudományos definícióval váltja föl.

individuumok ugyanolyan objektívvé válnak számunkra, mint ahogy az a táj esetében oly megszokott vonásként jelentkeznek. Az ember itt nem a természet vagy a táj középpontja, sokkal inkább az ellenpontja: nem az ember határozza meg a reprezentációt (noha annak részévé válik), nem a saját középpontja körül hozza létre a szintézist, melylyel az általános tájszemlélet esetében körülhatárolja magát.²³

Tarr egy olyan alappal dolgozik, amelynek hatalmában áll feloldani a meglévő formákat, és létrehozni egy zónát, amelyen belül nem tudjuk többé eldönteni, hogy mi emberi és mi állati, mert különbség nélküliségük epifániájában egyszerre megnyilatkozik valami. Az affektum csak rólunk szól, itt és most, de az állati, növényi, ásványi vagy emberi jegyek nem különülnek el bennük (jóllehet mi egyedileg és megkülönböztetve nyerjük ki őket).

Minden művész affektumokat mutat fel, azzal együtt, hogy víziókat és perceptumokat is kínál. A Tarr által élénk tárt művészi kompozitumokban a táj olyan perceptumként ragadható meg, mely szinte „arcot ad” szereplőinek. Az a szereplő pedig, amely köré *A torinói ló* színhelye és szereplőgárdája szerveződik elsődlegesen a domboldalon álló lombtalan fa, amellyel szemközt Tarr különleges gonddal alakította ki az épületet, hogy alkalmas legyen a többi szereplő befogadására.²⁴ E különös vízió részeseként könnyen olyan érzésünk támadhat, mintha a fa próbálna meg igazán látni. Minden pusztá látomás és változás, mely változásba egy különös rettegés lopja be magát: világokká válunk, állattá, növényé, molekulává.

Bukta Imre 1981-es talán egyik legismertebb művében, a *Performansz* c. munkájában egy igazi síksági, tanyasi akcióról van szó, amelyet Bukta egy videóinstalláció kedvéért bonyolított le valahol az alföldi rónaságon. A két felvétel közül az egyik (viharkabátban, svájcisapkában és gumicsizmában) nekiindul a végtelen mezőnek és lassan szinte kigyalogol a képtérből, valósággal enyészponttá zsugorodik a távoli messzeségbe nyúló tájban, majd egyszer csak visszafordul, s újra a kamera szenvtelen tekintete felé közeledik egyre növekvő alakja. A Tarr-féle és a Bukta-féle „alföldi világutazások” reprezentációja által létrejött táj *expressis verbis* hasonló tulajdonságokat képvisel: Bukta szóban forgó videóinstallációja körülbelül húsz percen keresztül ismétlődik oda-vissza, minek következtében egy kisebbfajta emberi csapást tapos ki magának a latyakos parlagon, ahol imbolygó jövés-menése s a pusztai szélben lobogó viharkabátja mintha időnként megkettőződne az ezüstösen csillogó, meggyűlt pocsolyákon. Talán e víztükrör inspirálta a videóinstalláció bemutatásának mikéntjét: a középső tévé alá helyezett képernyőn, fordított kameraállásban, azaz fejjel lefelé és jobbról-balra haladva végzi végtelenbe tartó gyalogútját. A harmadik, a fejtetőre állított s legfelülre tett monitor segítségével pedig, amelyen így balról-jobbra tart Bukta eme délibábnak tűnő horizontbeli utazása, teljes körforgássá alakítja a képernyőkön élénk tárulkozó mozgást. Emé

23 Simmel 1990, 105–106. o.

24 Ranciére 2013, 141–142. o.

repetitivitás és dokumentarizmus, imamalomszerűen ismétlődő jelleg és sokszor fárasztó, kemény neorealista tényyszerűség²⁵ szembeötlő konzonzonanciát mutat a két alkotó poézise között. E tájrepresentációk befogadásakor a szem egyszerre lát s gondolkodik, megsejtve ezáltal a lét önelrejtő rejtetlenkedésének²⁶ mozzanatát. Az így létrejövő érzet nem foglal el semmilyen helyet a befogadó konceptuális síkján anélkül, hogy a sikot ne feszítené, ne nyújtaná ki az egész Földre, és ne szabadítana fel minden érzetet, amit a föld tartalmaz: kinyitni, széthasítani, elérni a végtelent, a végtelen létezőt. Talán épp ez a művészet sajátossága: a végesen keresztül megtalálni, visszaadni a végtelent. E műalkotásokban sorra felfedezhetőek azok a kulminációs pontok, ahol az érzet a *phüszisz* fogalmának érzetévé válik, maga a fogalom pedig eme érzet fogalmává.

Bibliográfia

- Bán András – Novotny Tihamér 1998, *Bukta Imre*. Új Művészet Kiadó, Budapest.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Felix 2013, *Mi a filozófia?* (Ford. Farkas Henrik.) Műcsarnok Non-profit Kft., Budapest.
- Heidegger, Martin 1995, *Bevezetés a metafizikába*. (Ford. Vajda Mihály.) Ikon, Budapest.
- Heidegger, Martin 2003, *A φύσις lényegéről és fogalmáról*. *Arisztotelész: Fizika B, 1*. (Ford. Vajda Károly.) In *Útjelzők*. Osiris, Budapest, 225–282. o.
- Houellebecq, Michel 2010, *A térkép és a táj*. (Ford. Tótfalusi Ágnes.) Magvető, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich 2008, *Emberi, nagyon is emberi*. (Ford. Horváth Géza.) Osiris, Budapest.
- Pilinszky János 2006, *Apokrif*. In Uő, *Pilinszky János összes versei*. Osiris, Budapest.
- Ranciére, Jacques 2013, *Utóidő. Tarr Béla filmjeiről*. (Ford. Sutyák Tibor.) Műcsarnok Nonprofit Kft., Budapest.
- Ritter, Joachim 1997, *Az esztétikum funkciója a modern társadalomban*. (Ford. Papp Zoltán.) In *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Atlantisz, Budapest, 113–143. o.
- Sartre, Jean-Paul 1995, *Az undor*. (Ford. Réz Pál.) Novella Kiadó Kft., Budapest.
- Simmel, Georg 1990, *A táj filozófiája*. (Ford. Berényi Gábor.) In *Vélcence, Firenze, Róma. Válogatott művészetelméleti írások*. Atlantisz, Budapest, 99–110. o.
- Tillmann J. A., 2005, „Derek Jarman kertjei”. [<http://www.c3.hu/~tillmann/irasok/muveszet/jarmankert.html>] (2014. 03. 21).

25 Bán – Novotny 1998, 39. o.

26 Heidegger 2003, 281. o.

ABSZTRAKTOK

Csuka Botond (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Esztétika törésvonalakban: Francis Hutcheson esztétikai elméletének belső feszültségei

Az esztétikatörténet egyik meglehetősen elterjedt narratívájában Francis Hutcheson 1725-ben publikált *An Inquiry into the Originals of Our Ideas of Beauty and Virtue* című művének kezdő fejezete képezi a kiindulópontot. Az *Inquiry* esztétikai fejezetét vizsgáló írásomban akképpen kívánom rekonstruálni a hutchesoni esztétikai gondolkodás alapvonalait, hogy közben felszínre kerüljön annak szertefutó gyökérszerve, ennek mentén pedig a 18. század elején artikulálódó brit esztétikai beszédmód különféle modalitásai. Hutcheson (pre-)esztétikai vizsgálódása egyszerre pozicionálja magát a locke-iánus percepció-elmélet keretei közé, valamint töri meg azt a shaftesbury-iánus „morális szépérzék” sajátos applikációjával. A dolgozat elsősorban ennek a szintéziskeresésnek, valamint a hutchesoni esztétika különböző tradíciók és intenciók törésvonalalaiban való elhelyezkedésének a következményeit kívánja homlokterében tartani, az *Inquiry* konstitutív elemeinek (a szép bevett, racionális alapformulájának és a szép ideáinak, a szép iránti *érzék* és az ízlés, az abszolút és a komparatív szépség stb.) vizsgálatával.

Faragó Emese (Szegedi Tudományegyetem)

Janus arcú művészet: technikai tudás és költői ihletettség Platón költészet-értelmezésében

Tanulmányomban a költői szakértelem és a költői ihletettség egymáshoz való viszonyát vizsgálom Platón művészetfilozófiájában. Amellett érvelek, hogy Platón lehetségesnek tartotta, hogy a költő technikai tudása és a költői ihletettség egyaránt szerepet játszon a költészeti alkotások létrehozásában. A két elmélet összeegyeztethető egymással. A valódi különbség nem a technikai képességek és az inspiráció alapján alkotó költő között van, hanem aközött, aki pusztán technikai képességek alapján alkot és aki emellett még az inspirációra is támaszkodhat. Az inspirált költő a profétához hasonló módon, technikai képességeinek felhasználásával közvetíti az istenek üzenetét. A költészeti alkotások igazsága a mű helyes értelmezésén keresztül tárható fel a befogadó számára.

Ferencz Orsolya (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Végesség és apeiron Heidegger és Richir Kant-olvasatában

A tanulmány arra tesz kísérletet, hogy két fenomenológiai Kant-olvasaton keresztül Martin Heidegger és Marc Richir időfelfogását megvilágítsa. Heidegger az eredendő időhöz kötött ontológiai megértést kutatja a Kritika dedukciófejezetének A-kiadása alapján, a kopernikuszi fordulatot ennek tükrében értelmezi újra, amikor a képzelőerő működését az érzékiség és az értelem közös gyökereként határozza meg. Az ontológiai metafizikától Richir viszont eltávolodik, és úgy véli, az ontológiai gondolkodást zárójelznünk kell, az értelemkeletkezés fenomenológiájának javára, mely végre felszabadul a Dasein immanenciásféréja alól. Ehhez jó útnak bizonyul egyfelől az apeiron megértése, mely rokona a Husserl- és Merleau-Ponty-féle észlelés- és testfenomenológiának, másfelől a fenomenológiai fenséges fogalma, mely a spontaneitás és az idő struktúráját másképpen világítja meg, mint Heidegger végességkonceptiója.

Forgács Gábor (Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem)

Az érvelések retorikai és dialektikai dimenziói a pragma-dialektikában

A filozófiában zajló vitákban gyakorta előforduló jelenség a retorikai célok és a racionális diszkusszióknak való megfelelés ütközése. A dolgozat az egyrészt a popperi kritikai racionalitásra, másrészt pedig a grice-i és searle-i pragmatikai elméletekre építő pragma-dialektikai argumentáció-elmélet belső problémáit igyekszik feltárni. Dolgozatomban az elmélet által létrehozott kritikai párbeszéd keretelméletében jelen lévő dialektikai és retorikai célok közt megjelenő érdekütközést igyekszem vizsgálni. A kritikai párbeszéd résztvevőinek egyrészt be kell tartaniuk a kritikai ésszerűség bizonyos kollektív normáit, másrészt viszont igyekeznek érvelésüket a lehető leghatékonyabban prezentálni a közönség felé. Hogyan lehetséges az egyéni és a kollektív célok összeegyeztetése a pragma-dialektikai elméletben, ha a párbeszédben résztvevő két fél célja épp az, hogy érveikkel egymással ellentétes nézetek igazságáról győzzék meg az ésszerű döntőbíró?

Geng Viktor (Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem)

Igazolhatóak-e az erkölcsi tartalmú értékítéleteink?

Dolgozatomban a következő két tézis mellett szeretnék érvelni. (1) Az értékítéletek tényítéletekből történő levezetésének problémája nem elsősorban logikai probléma: valójában az értékítéletek igazolhatóságának, bizonyíthatóságának a lehetőségére fókuszál. (2) Kizárólag

nem erkölcsi tartalmú, úgynevezett tényítéletekből kiindulva nem tudunk érvényes módon erkölcsi tartalmú értékítéletekre következtetni. Ez egyben azt is jelenti, hogy az utóbbiak nem igazolhatóak, nem bizonyíthatóak. Ezt egy olyan gondolatkísérlettel szeretném bemutatni, amelynek két lehetséges konklúzióját adnám meg: az egyik csak az erkölcsi ítéletek bizonyíthatóságát kérdőjelezi meg, az erősebb változata szerint viszont, a bizonyítási eljárások már önfelszámolóak abban a tekintetben, hogy továbbgondolásuk az erkölcsi értékítéleteink univerzális igazságának megkérdőjelezéséhez vezethet.

Horváth Péter (Pécsi Tudományegyetem)

Erény vagy haszon? – Az arisztotelészi politikai barátság kérdése a kortárs viták tükrében

Tanulmányomban az arisztotelészi gyakorlati filozófia egyik kevésbé kutatott témájával, a politikai barátság (*politiké philia*) fogalmával és a körülötte kialakult vitával foglalkozom. A fogalom bár nem áll a vizsgálódások középpontjában, mégis felvet számos olyan kérdést, amely segíthet néhány homályos téma megválaszolásában. Ilyen például az erényes és a hitvány közötti barátság kérdése vagy a sokaság, a tömegek viszonya az államon belül. Célom továbbá, hogy bemutassam azokat a jelentőségteljes gondolatokat, amelyeket a vita szült, és amelyek saját kutatásom során láttak napvilágot. Véleményem szerint a politikai barátság olyan pozíciót foglal el az arisztotelészi etikai-politikai gondolkodáson belül, és olyan problémákat feszeget, amelyek vonzóvá teszik a kutatók számára a témakör vizsgálatát.

Kajtár László (Central European University)

A vita mint a relativizmus ellenszere: Gadamer és a hermeneutika kritikai kérdése

Dolgozatomban Gadamer hermeneutikáját, pontosabban a gadameri hermeneutika kritikai kérdését veszem szemügyre, nevezetesen hogy miképpen lehet megkülönböztetni helyes és helytelen értelmezéseket. Az *Igazság és módszer* több kulcsfontosságú fogalmával együtt megvizsgálva Gadamer előítélet-konceptióját azt állítom, hogy Gadamer nem ad megfelelő választ, és ezáltal a relativizmus hűsbavágó fenyegetést jelent. Ennek oka az, hogy az *Igazság és módszer* túl nagy hangsúlyt fektet a hagyományos, időben távol álló értelmezési tárgyakra, és túl optimista azzal kapcsolatban, hogy mennyiben vagyunk képesek feltárni és felülvizsgálni az előítéleteinket. Ennek ellenére úgy gondolom, hogy választ lehet adni a gadameri hermeneutika szellemiségét tiszteletben tartva, az *Igazság és módszerben* kifejtett elméletet kiegészítve egy vita-konceptióval, ami Habermas diszkurzív igazság-fogalmára épül.

Kodaj Dániel (Central European University)

Hihetünk-e komolyan és őszintén abban, hogy vannak asztalok?

Tanulmányom egy analitikus metafizikai vita struktúráját elemzi, és ebből próbál metafizológiai tanulságokra jutni, Tözsér Jánosnak arra az állítására reflektálva, hogy a filozófiai vitákat jellemző tartós disszenzus miatt nem hihetünk komolyan és őszintén egyetlen filozófiai elméletben sem. Az elemzett vita tárgya röviden az, hogy léteznek-e hétköznapi tárgyak (pl. asztalok), vagy csak hétköznapi alakzatokba rendeződött elemi részecskék vannak. Hat elméletet mutatok be, melyek választ kínálnak erre a kérdésre, és jelzem, miért végződik patthelyzettel a vitájuk. Amellett érvelek, hogy ez a patthelyzet, bár látszólag feloldhatatlan, korántsem annak a jele, hogy jogunk lenne megkérdőjelezni a filozófiai tudást.

Péter Szabina (Debreceni Egyetem)

A természet alakváltozásai a kortárs művészet tájrepresentációiban

Dolgozatomban azt a szellemi folyamatot szeretném megvizsgálni, melyben a gondolkodás a természet egyes részeiből – a *phüszisz* értelmében felfogott – tájat teremt, s amely gondolkodás mindazonáltal nem (kizárólag vagy feltétlenül) fogalmiként, hanem művészetként (is) működteteti (és koncepiálja) mindeközben önmagát. Az általam választott kortárs tájrepresentációkban e táj mint egy-egy komplex vizuális egység, művészi intellektus és gondolatiság tárul a befogadó elé. Eme intenció szerint Bukta Imre táj- és viselkedésművészeti performanszaiba vagy *agroartként* is definiált művészetébe – mely olvasatomban a *land art* alkotói szellemiségével rokon –, valamint a Tarr Béla 1987 utáni munkásságára jellemző – s kiváltképp *A torinói ló* c. filmjében manifeszt – *táj-fiziognómiájába* szeretnék rövid betekintést nyújtani.

Smrcz Ádám (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Bayle és a „belles lettres” – egy szkeptikus érvei a bölcsészettudomány mellett

Hosszú ideje rejtély övezi Pierre Bayle-nek nem csak a tudáshoz, hanem a szkepticizmushoz való viszonyát is. A hugenotta gondolkodót bélyegezték már akadémiai szkeptikustól kezdve pürrhónista fideistán át ateistáig mindenféle címkéekkel.

Dolgozatomban Bayle-t egy olyan – nem éppen bevett – nézőpontból mutatom be, mely a szerzőt mint a szkepticizmust meghaladni kívánó gondolkodót mutatja nekünk. Ezen törekvésében pedig meghatározó szerep jut a bölcsészettudományoknak, melyek se-

gítségével egy probabilista tudásmény látszik megvalósíthatónak, mely egyúttal szorosan integrálódik egy olyan gyakorlati filozófiai programba, mely Bayle munkásságának egyéb álmásai során meghatározónak bizonyult (itt elsősorban az abszolutista állam és a vallási türelem eszméit kell említenünk). Írásomban tehát egy olyan Bayle-képet kívánok bemutatni, melyben a legmagasabb rendű tudás a bölcsészettudományok terrénumán belül keresendő.

Takó Ferenc (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

A tények és a teória – A vita a *Protestáns etikáról* és a *Világvallások gazdasági etikája*

Max Weber *Protestáns etika* tanulmányai 1904 és 1906 között jelentek meg. Alaptézisük, hogy a protestáns „világon belüli aszkézis” etikájának kauzális jelentősége van a modern Nyugat kapitalista *szellemének* kialakulásában. E teóriát a kor számos gondolkodója illetve a túlzott általánosítás kritikájával, főként gyakorlati példákat hozván fel ellene. Az ellenvetésekre írott „antikritikáiban” Weber a következőket hangsúlyozza: a) az, hogy egy jelenség adott esetben kauzális jelentőségű, nem implicálja *kizárólagos* jelentőségét, b) nem jelenti, hogy *minden* esetben *ugyanilyen* szerepe volna, c) a modern nyugati kapitalista *szellemet* nem szabad összetéveszteni a kalkulatív jellege révén „kapitalista” gazdasági *formával*. Tanulmányomban azt vizsgálom meg, hogyan árnyalják az antikritikák a *Protestáns etika* alaptézisét, és miként kristályosodik ki bennük a *Világvallások gazdasági etikájának* alapstruktúrája.

Tánczos Péter (Debreceni Egyetem)

Rajongás, elmeél és virtus – A német koraromantika polemikus „Schäftesbury”-interpretációja

Lord Shaftesbury alakja és munkássága alapvető hatással volt az olyan koraromantikus gondolkodókra, mint Novalis vagy Friedrich Schlegel, bár a brit szerző nézeteit elsősorban a német felvilágosodás interpretációiban és továbbgondolásaiban ismerték. A tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy a kevés közvetlen hivatkozás bemutatása mellett rekonstruáljam a Shaftesbury és a Novalis-Schlegel páros műveiben lévő motivikus analógiákat és transzformatív elmozdulásokat. Azt igyekszem feltárni, hogy a koraromantikusok által közvetlenül nem igazán ismert lord koncepcióját mely pontokon gondolták tovább akaratlanul, még ha az eltéréseket a német interpretációs hagyomány belügyének lehet is tekinteni. A Shaftesbury-féle koncepció sajátos esztétizálását a *wit-Witz*, a virtus és *virtuoso*, illetve a rajongás és képzés fogalmának változásai mentén elemzem.

Tihanyi Katalin (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Intuíciók mint döntőbírók

Érdemes-e szemantikai elméleteket kísérleti eszközökkel tesztelnünk, és ha igen, hogyan? E kérdéseket az elmúlt évtizedben kirobbant kísérleti szemantikai vitával kapcsolatban fogom megvizsgálni.

Saul Kripke *Megnevezés és szükségszerűség* címmel 1981-ben megjelent előadásában gyakran hivatkozik intuíciókra, melyek szemantikai, referenciával kapcsolatos nézetei mellett szólnak. Ezt vizsgálta Machery, Mallon, Nichols és Stich egy 2004-es kísérletben, amellyel a Kripke által említett intuíciók általános érvényét s Kripke nézeteit próbálták cáfolni. Többek között Michael Devitt írásai alapján igyekszem rekonstruálni a vita lényegét, melyben az egyik oldalon azt képviselik, hogy minden intuíció ugyanolyan rangú bizonyítéknak számít, hiszen elég hozzá a kompetencia, másik oldalon pedig az a nézet található, amely szerint az intuíciók túl összetett képződmények ahhoz, hogy megbízható bizonyítéknak tekintsük őket. Végző soron rá kell mutatnunk az „intuíció” fogalmának végzetes többértelműségére: nemcsak a kísérletezők és Devitt szóhasználatában, de Kripkéében is.

Tóth Gábor (Szegedi Tudományegyetem)

A Heidegger–Cassirer vita fő kérdései, különös tekintettel a szabadságproblémára

Jelen tanulmány a neokantiánus Ernst Cassirer és a fundamentálonológia programját kidolgozó Martin Heidegger közti vita filozófiatörténeti jelentőségét vizsgálja az emberi létmód filozófiai lényegét illetően, a szabadság problémájára fókuszálva. Heidegger értelmezői módszere legvilágosabban a *Kant és a metafizika problémája* című műben fejeződik ki. Konceptiója szerint Kant törekvése, amely az ember lényegfogalmának rögzítésén keresztül a metafizika egészének megalapozására irányul, *A tiszta ész kritikájának* első kiadására támaszkodva, a transzcendentális képzelőerő tevékenységéből és a hozzá kapcsolódó sematizmus-tanból kiindulva érthető meg. Heidegger amellet érvel, hogy Kant valódi célja nem az emberi megismerés *a priori* szerkezetének és törvényeinek konstitúciója, hanem az egzisztencia eredendő végességének feltárása, mely által a szabadságprobléma az eredeti kanti konceptióhoz képest alapvetően eltérő módon értelmeződik.

Tuboly Ádám Tamás (Pécsi Tudományegyetem)

Tolerancia és explikáció – Carnap módszertana a filozófiai vitákban

Miközben Rudolf Carnap 1947-es *Meaning and Necessity* című könyve mára egy elfeledett, de legalábbis kevésbé vizsgált munkája, e mű mutatja Carnap kései filozófiájában a carnapi metafizológia legkövetkezetesebb alkalmazását a tolerancia elvén és az explikáció fogalmán keresztül. Mindkét elképzelés arra vonatkozik, hogy értelmetlen az egyetlen helyes logika vagy nyelvi forma keresése, azonban ezt másképp teszik. Míg az előbbi értelmében bármely olyan logika vagy nyelvi forma egyformán legitim, amelynek a szabályait megfelelően precíz módon adtuk meg, addig az utóbbi egy szinttel lejjebb, a fogalmak szintjén működik, és azt mondja, hogy a fogalmi explikációnak a végső kritériuma a gyakorlati hasznosság. Tanulmányomban eme két elképzelés fényében tárgyalom Carnap bizonyos megjegyzéseit a *Meaning and Necessity*-ben, mindezt behelyezve egy tágabb keretbe, amely a mű keletkezéstörténetében és utóéletében is ezeket az aspektusokat igyekszik kidomborítani.

Varga Rita (Debreceni Egyetem)

Sigmund Freud és Otto Weininger „vitája” az antiszemitizmus és a lélektan megítéléséről

Eszmetörténeti szempontból indokoltnak tűnik Freud és Weininger nézeteinek összevetése. Weininger egyetlen, életében megjelent művében kísérletet tett a kortárs pszichológia filozófiai indíttatású meghaladására, egy önálló karakterológia kifejlesztésére. Bár a munka több szempontból is vitatta a pszichoanalízis téziseit és jelentőségét, annak egyes elképzeléseit mégis felhasználta az új koncepció kidolgozása során.

Röviden bemutatom a két bécsi szerző „vitájának” háttérül szolgáló plágium-botrányt; megpróbálom rekonstruálni az egyes elméletalkotók véleménykülönbsége mögött rejlő összetett struktúrát. Kísérletet teszek arra, hogy a nézeteltérés egyik legfőbb okát a zsidóság megítélésében mutassam ki. A tanulmányban ezért a két gondolkodó antiszemitizmusra vonatkozó nézetkülönbségének filozófiai konklúzióit is megvizsgálom.

Zámbó Kristóf (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Pathos és válasz – Bernhard Waldenfels „esztétikájáról”

Bernhard Waldenfels 2010-ben megjelent *Sinne und Künste im Wechselspiel* című kötetében a kortárs filozófiai, esztétikai, etikai diskurzus egyik központi témájához

kapcsolódva, az affekció és affektivitás kérdéskörét az esztétika, a műtapasztalat felől tematizálja. Az esztétikai tapasztalat azon lényegi momentuma, amit hagyományosan *megütközésnek* nevezünk, éppen a tapasztalatban állandóan jelenlévő pathikus elemre mutat rá. Vizsgálódásom Waldenfels gondolatmenetét követi végig, arra koncentrálva, miként lazítja föl a tapasztalat pathos felőli elgondolása a husserli fenomenológia intencionalitás-elméletét, miként kapcsolódik a pszichoanalitikus hagyományhoz, valamint a kortárs képtelmélethez, küldönös tekintettel a deixis és a gesztus témakörére.



Ára: 450 Ft

ISSN 1788-8298



4 771 788 829 008 1 4 0 0 2